

JACQUES DERRIDA

ΠΕΡΑΝ  
ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

*Μετάφραση, σημειώσεις*

ΒΑΓΓΕΛΗΣ ΜΠΙΤΣΩΡΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ

ΓΛΩΣΣΑ ~ ΘΕΩΡΙΑ ~ ΠΡΑΞΗ, α.ά. 23

Jacques Derrida, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*

1η έκδοση: Οκτώβριος 2003

© 2003, Έκδόσεις Κριτική ΑΕ

Κατά τὸν Ν. 2121/1993 καὶ τὴ Διεθνή Σύμβαση τῆς Βέρνης (ποῦ ἔχει κυρωθεῖ μὲ τὸν Ν. 100/1975) ἀπαγορεύεται ἡ ἀναδημοσίευση καὶ γενικὰ ἡ ἀναπαραγωγή τοῦ παρόντος ἔργου, μὲ ὅποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ἢ περιληπτικά, στὸ πρωτότυπο ἢ σὲ μετάφραση ἢ ἄλλη διασκευή, χωρὶς γραπτὴ ἄδεια τοῦ ἐκδότη.

Γραφεῖα: Τσαμαδοῦ 1-3, 106 83 Ἀθήνα, τηλ. 210 38 03 730, fax 210 38 03 740

Βιβλιοπωλεῖο: Νευροκοπίου 8, 118 55 Ἀθήνα, τηλ. 210 34 69 302

e-mail: [biblia@kritiki.gr](mailto:biblia@kritiki.gr)

[www.kritiki.gr](http://www.kritiki.gr)

ISBN 960-218-314-4

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΟΙΜΙΟ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ . . . . .	9
I. Κοσμοπολίτες ὅλων τῶν χωρῶν, ἀκόμη μὰ προσπάθεια! . . .	13
II. Τὸ δικαίωμα στὴ φιλοσοφία ἀπὸ κοσμοπολιτικὴ σκοπιά . . .	51
III. Ἡ παγκοσμιοποίηση, ἡ εἰρήνη καὶ ἡ κοσμοπολιτικὴ . . . . .	83
IV. Παραλείψεις τοῦ δικαιώματος στὴ δικαιοσύνη (μὰ τί λείπει λοιπὸν στοὺς «χωρὶς-χαρτιά;») . . . . .	130
V. Οἱ κυριακάτικες «ἀνθρωπότητές» μου . . . . .	158
VI. Γιὰ τίς «Κυριακάτικες “ἀνθρωπότητές” μου» (Μιὰ δημόσια συζήτηση στὴ γιορτὴ τῆς ἐφημερίδας <i>Οὐμανιτέ</i> ) . . . . .	202
VII. Ὑπὲρ τοῦ Ζοζέ Ραΐνια. Αὐτὸ ποῦ πιστεύω καὶ πιστεύω πάς γνωρίζω... . . . .	221
VIII. Λεξιλόγιο . . . . .	235

## ΠΡΟΟΙΜΙΟ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

Τὸ ἀνά χειρας βιβλίον ἀποτελεῖται ἀπὸ ἑπτὰ αὐτόνομα κείμενα τοῦ Ζακ Ντερριντά (Jacques Derrida), τὰ ὁποῖα συνεχῶς δίδονται σὲ ἓνα τόμο μὲ τὴν πρωτοβουλία τοῦ μεταφραστῆ καί, φυσικά, μὲ τὴ συγκατάθεση τοῦ Γάλλου φιλοσόφου.

Ὁ κοινὸς καὶ δεσπότης μίτος ποὺ διατρέχει τὸν συνολικὸ κειμενικὸ ἴστό, ἄλλοτε πρόδηλα ἄλλοτε συγκαλυμμένα, εἶναι ἡ σύγχρονη ἐρωτητικὴ γιὰ τὸν κοσμοπολιτισμὸ μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῶν σημερινῶν ἱστορικῶν, ἠθικο-πολιτικῶν καὶ νομικῶν-δικαιικῶν συνθηκῶν. Αὐτὸ ἀκριβῶς δηλώνει ὁ δυσμετάφραστος γαλλικὸς τίτλος ποὺ ἐπέλεξε ὁ Ντερριντά εἰδικὰ γιὰ τὴν ἐλληνικὴ ἔκδοση τούτων τῶν κειμένων: *Le cosmopolitisme et au-delà*. Ἡ ἐλληνικὴ μετάφραση, *Πέραν τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ*, δὲν ἀποδίδει ἐπακριβῶς τὸ νόημα τῆς γαλλικῆς ρήσης. Καταρχᾶς θυμίζει κάτι ἀπὸ τὸν Νίτσε (Nietzsche) (*Πέραν τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ*) καὶ τὸν Φρόυντ (Freud) (*Πέραν τῆς ἀρχῆς τῆς ἡδονῆς*), γεγονός ποὺ δὲν συμβαίνει ἐπ' οὐδενὶ στὸ γαλλικὸ πρωτότυπο. Ἐν συνεχείᾳ, καὶ προπάντων, περιορίζει σὲ μία καὶ μόνη κατεύθυνση τὴ διττὴ κίνηση τοῦ πρωτοτύπου, ἡ ὁποία ἀνακλᾷ τὴ διττὴ κίνηση τοῦ ντερριντιανοῦ ἀποδομοσμοῦ. Μιὰ κατὰ λέξιν ἀπόδοση θὰ μᾶς ἔδινε τὶς ἀκόλουθες ἀντιστοιχίες: Ὁ κοσμοπολιτισμὸς καὶ ἐπέκεινα, Ὁ κοσμοπολιτισμὸς καὶ περαιτέρω, Ὁ κοσμοπολιτισμὸς καὶ πέραν [τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ].

Ἐν ὀλίγοις, μὲ αὐτὸν τὸν τίτλο, ὁ Ντερριντά θέλει νὰ δείξει ὅτι ἡ ἀποδομητικὴ ὑπέρβαση τῆς ἔννοιας τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ δὲν συνεπάγεται τὴ ρήξιν μὲ τὴν κοσμοπολιτικὴ κληρονομία, καὶ δὴ τὴν καντιανή. Ἡ μία κίνησή του ἀφορᾷ τὴν πρόσληψιν τούτης τῆς κληρονομίας, τὴν ἀποδοχὴ τῶν θετικῶν πλευρῶν τῆς, καὶ ἡ ἄλλη τὴν

ανάγκη νὰ τὴν ὑπερβούμε γιὰ νὰ προσαρμόσουμε τὰ σημερινὰ προβλήματα –κοινωνικά, πολιτικά, πολιτισμικά, δικαιοῦς, ἠθικά– σὲ ἕνα πέραν τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ. Ὁ τίτλος, συνεπῶς, παραπέμπει σὲ δύο ἀντιφατικές ἐντολές, ἕνα εἶδος double bind, διττῆς δέσμευσης, διττοῦ καταναγκασμοῦ, μιᾶς ἀπορητικῆς ἀντίφρασης πού χαρακτηρίζει γενικά τὴν ἀποδόμησι.

Ὁ προσεκτικός ἀναγνώστης αὐτοῦ τοῦ βιβλίου μπορεῖ νὰ ἐρμηνεύσει ἐπαρκῶς τὴ θέση τοῦ Ντερριντὰ μέσα ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ μεταφρασμένα κείμενά του, πόσο μᾶλλον πού σὲ αὐτὰ ἐμφανίζονται καὶ τονίζονται κατ' ἐπανάληψιν οἱ βασικὲς ἀρχές τῆς σκέψης του γιὰ τὸ ἐρώτημα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, οἱ σημειώσεις πού συνοδεύουν τὴ μετάφρασή μου ἐπεξηγοῦν περαιτέρω τὰ κείμενα, διασαφηνίζοντας ὄχι μόνο σημαντικούς ντερριντιανούς ὅρους ἀλλὰ καὶ σημασιολογικά βαρύνουσες φράσεις-κλειδιά μέσω τῆς παράθεσης ἐκτενῶν συναφῶν ἀποσπασμάτων ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Ντερριντὰ.

Θέλω νὰ ἐκφράσω τις εὐχαριστίες μου σὲ ἐκείνους πού συνέβαλαν, καθένας μὲ τὸν δικό του τρόπο, στὴ διαμόρφωση αὐτοῦ τοῦ μεταφραστικοῦ σχεδίου. Πρωτίστως τὸν Ἄνδρέα Πανταζόπουλο, ὁ ὁποῖος ὄχι μόνο ἦταν ἕνας πολύτιμος, πλήρως ἐνημερωμένος, σχεδὸν καθημερινὸς καὶ κριτικὸς συνομιλητής, ἀλλὰ συνάμα μὲ τροφοδοτοῦσε μὲ πληροφορίες πού ἀφοροῦσαν δημοσιεύσεις τοῦ Ντερριντὰ, κυρίως στὸν εὐρωπαϊκὸ τύπο (σ' αὐτὸν ὀφείλω τὴν ἔγκαιρη καὶ εὐκαιρὴ γνωριμία μου μὲ τὰ κείμενα τοῦ Ντερριντὰ «Οἱ κυριακάτικες “ἀνθρωπότητές” μου», καὶ «Ἵπὲρ τοῦ Ζοζέ Ραΐνια. Αὐτὸ πού πιστεύω καὶ πιστεύω πὼς γνωρίζω...»). Οἱ συζητήσεις μὲ τὸν Στέφανο Πεσμαζόγλου, μὲ ἀφορμὴ τὸν πόλεμο τοῦ Κοσσυφοπεδίου καὶ τὴ θέση πού πήρε γι' αὐτὸν ὁ Ντερριντὰ, ἦσαν ἰδιαίτερα γόνιμες. Τὸν εὐχαριστῶ ἰδιαίτερα γιὰ τὴν τιμὴ πού μοῦ ἔκανε προσκαλώντας με στὸ σεμινάριο του στὸ Πάντειο Πανεπιστήμιο (ὑπὸ τὸν τίτλο «Σύγχρονα θέματα, θεωρητικὲς, ἰδεολογικὲς καὶ παιδευτικὲς προεκτάσεις», ἐαρινὸ ἔξαμηνο 2001), ὅπου εἶχα τὴν εὐκαιρία καὶ τὴ δυνατότητα νὰ ἐκθέσω συνεχτικότερα θεμελιακὲς ὀψεις τῆς ντερρι-

τιανῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ὁ διάλογος μὲ τὸν Γρηγόρη Ἀνανιάδη ἦταν ἐξαιρετικὰ πολύτιμος, οἱ δὲ παρατηρήσεις του ἦσαν πάντοτε καίρια ἐρωτητικὲς καὶ ἄκρως διεισδυτικὲς. Ἡ συμβολὴ τῶν συζητήσεων μὲ τὸν Λεωνίδα Ἐμπειρίκο, τὸν Γιώργο Γιαννουλόπουλο, τὸν Σταῦρο Ζουμπουλάκη εἶναι ἀνυπολόγιστη. Ὀφείλω ἐπίσης νὰ μνημονεύσω ἰδιαίτερα τὸν Ἄγγελο Ἐλεφάντη, καθὼς τὸ ἄρθρο του «Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ μοναξιά ὑπάρχει καὶ ὁ ἱμπεριαλισμὸς» (*Κυριακάτικη Αὐγή*, 18-7-1999) ἦταν τὸ ἀποφασιστικὸ ἔναυσμα γιὰ μιὰ συστηματικότερη, κατὰ τὸ δυνατόν πολὺπλευρὴ προσέγγιση καὶ καταγραφή τῆς συναφοῦς ντερριντιανῆς προβληματικῆς.

Τέλος, ἐκφράζω τὴ βαθιά μου εὐγνωμοσύνη στὸν Ζακ Ντερριντὰ, ὁ ὁποῖος υἱοθέτησε μὲ θέρμη τὴ μεταφραστικὴ μου πρόταση, ἐνθαρρύνοντάς με ἀκατάπαυστα καί, κυρίως, δείχνοντας ὑπέρμετρη ὑπομονή.

Βαγγέλης Μπισώρης

\*\*\*

Τὰ πρωτότυπα γαλλικὰ κείμενα ἔχουν ἐκδοθεῖ ὡς ἐξῆς:

I. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Παρίσι 1997.

II. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Éditions UNESCO – Verdier, Παρίσι 1997.

III. «Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux “sans-papiers”?)», στὸ J. Derrida, Marc Guillaume, J.-P. Vincent, *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Παρίσι 1997.

IV. «La mondialisation, la paix et la cosmopolitique», στὴν ἐπιθεώρηση *Regards*, τχ. 54, Φεβρουάριος 2000, σσ. 16-19.

V. «Mes “humanités” du dimanche», στὸ J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001 (πρώτη δημοσίευση στὴν ἐφημερίδα *L'Humanité*, 4-3-1999).

VI. «Autour de Mes "humanités" du dimanche», στην έφημερίδα *L'Humanité* (hors série, 25 grands débats de la Fête de l'Humanité 1999, Οκτώβριος 1999).

VII. «Pour José Rainha. Ce que je crois et crois savoir...», στο J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001 (πρώτη δημοσίευση στην έφημερίδα *L'Humanité*, 30-11-1999).

## I

Κοσμοπολίτες όλων τῶν χωρῶν, ἀκόμη μιὰ προσπάθεια!<sup>1</sup>

Τὸ κείμενο αὐτὸ καταρχὰς προοριζόταν γιὰ τὸ πρῶτο συνέδριο τῶν πόλεων-καταφυγίων, τὸ ὁποῖο ἔλαβε χώρα στὶς 21 καὶ 22 Μαρτίου 1996, στὸ Συμβούλιο τῆς Εὐρώπης στὸ Στρασβούργο, μὲ τὴν πρω-

Οἱ σημειώσεις τοῦ Ζακ Ντερριντά δηλώνονται μὲ ἀστερίσκο, τοῦ μεταφραστῆ εἶναι ἀριθμημένες. Αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ ἐπόμενα ἔξι μεταφρασμένα κείμενα.

1. Ὁ τίτλος τοῦ κειμένου τοῦ Ντερριντά, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, παραφράζει ταυτόχρονα ἀφ' ἑνὸς τὸν τίτλο τοῦ πονημάτιου τοῦ Σάντ (Sade): «Γάλλοι, ἀκόμη μιὰ προσπάθεια ἂν θέλετε νὰ εἴστε δημοκράτες» («Français, encore un effort si vous voulez être républicains») —τὸ ὁποῖο δημοσιεύτηκε ὡς ὀργανικὸ μυθοπλαστικὸ στοιχεῖο στὸν πέμπτο διάλογο τοῦ ἔργου *Ἡ φιλοσοφία στὸ μπουντουάρ* (*La Philosophie dans le boudoir*, 1795)—, ἀφ' ἑτέρου τὴν πασίγνωστη φράση τοῦ Μάρξ (Marx) καὶ τοῦ Ἐνγκελς (Engels) ἀπὸ τὸ *Κομμουνιστικὸ μανιφέστο*: «Προλετάριοι ὅλων τῶν χωρῶν, ἐνωθεῖτε!» («Proletarier aller Länder, vereinigt euch!»).

Πρὸς J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aube, 1999, σελ. 69: «Ὁ παιγνιώδης τίτλος *Κοσμοπολίτες ὅλων τῶν χωρῶν, ἀκόμη μιὰ προσπάθεια!*, ὁ ὁποῖος παίζει μὲ τὸν Σάντ καὶ τὸν Μάρξ, θέλει νὰ πει ὅτι δὲν εἴμαστε ἀκόμη κοσμοπολιτικοί, ὅτι πρέπει νὰ ἀνοίξουμε τὰ σύνορα: ἀλλὰ ταυτόχρονα ὁ κοσμοπολιτισμὸς δὲν ἀρκεῖ, ἡ φιλοξενία ποὺ ἀπλῶς θὰ ρυθμιζόταν ἀπὸ τὸ κράτος, ἀπὸ τὴ σχέση μὲ τοὺς πολίτες ὡς τέτοιους δὲν μοῦ φαίνεται ἐπαρκής. Ἡ δοκιμασία, ἡ φοβερὴ ἐμπειρία τοῦ αἰῶνα μας, ὑπῆρξε, παραμένει, ὁ ἐκπατρισμὸς μαζικῶν πληθυσμῶν ποὺ δὲν συγκρο-

τοβουλία του Διεθνούς Κοινοβουλίου των Συγγραφέων\*. Καθώς ένα πρόσκομμα δέν μου επέτρεπε να συμμετάσχω στο συνέδριο, θέλησα να απευθύνω στους φίλους μου αυτό το μήνυμα. Μετά την εκφώνησή του στη συνεδρίαση δημοσιεύτηκε και διανεμήθηκε σε ισπανική μετάφραση (του Χούλιαν Ματέο Μπαγιόρκα (Julian Mateo Ballorca)) από τις εκδόσεις Cuatro, στο Πανεπιστήμιο της πόλης Βαγιαδολίδ, στην πρώτη πόλη-καταφύγιο της Ισπανίας.

Στις 6 Νοεμβρίου 1995, στο Στρασβούργο, στην αποχαιρετιστήρια συνεδρίαση της Δεύτερης Συνάντησης, το Διεθνές Κοινοβούλιο των Συγγραφέων<sup>2</sup>, διά της φωνής του Προέδρου του και των Άντι-

τουνταν πλέον από πολίτες και για τους οποίους οι νομοθεσίες των κρατών-έθνων δεν ήταν επαρκείς. Κατά συνέπεια, θα έπρεπε να προσαρμόσουμε τη δική μας ήθικη της φιλοξενίας, τη δική μας πολιτική της φιλοξενίας σε ένα πέραν του κράτους και σε ένα πέραν του κοσμοπολιτισμού. Προσπαθώ, σε μια ανάγνωση του Κάντ, να σημειώσω ως προς τί ο οικουμενικός κοσμοπολιτισμός του Κάντ είναι πράγμα αξιόλογο, όπου πρέπει να τείνουμε, αλλά που επίσης πρέπει να μπορούμε να το υπερβαίνουμε».

Επισημαίνω ότι για τις εργασίες της «Τρίτης Συνάντησης» του Διεθνούς Κοινοβουλίου των Συγγραφέων (Στρασβούργο, 26, 27 και 28 Μαρτίου 1997) υιοθετήθηκε ο τίτλος του εν λόγω κειμένου του Ντερριντά.

\* Για οποιαδήποτε πληροφορία: P.I.E., B.P. 13, 67068 Strasbourg.

2. Στις 31 Ιουλίου 1993, μπροστά στη θεαματική αύξηση των καταδιώξεων των διανοουμένων ανά τον κόσμο, το Σταυροδρόμι των Λογοτεχνιών του Στρασβούργου (Carrefour des littératures de Strasbourg) —διά της υπογραφής περίπου 300 συγγραφέων από όλο τον κόσμο, μεταξύ των οποίων και ο Ντερριντά— απευθύνει έκκληση για τη δημιουργία ενός Διεθνούς Κοινοβουλίου των Συγγραφέων (Parlement international des écrivains). Στις 7 Νοεμβρίου 1993, μέσω του γαλλογερμανικού τηλεοπτικού καναλιού *Arte* αναγγέλλεται από τον Σάλμαν Ρούσντι, την Τόνι Μόρρισον (Toni Morrison), τον Ζάκ Ντερριντά, τον Πιέρ Μπουρντιέ, την Σούζαν Ζόνταγκ (Susan Sontag) και τον Έντουαρ Γκλισσάν ή δημιουργία του Διεθνούς Κοινοβουλίου των Συγγραφέων, το οποίο τελικά αποκτά επίσημως το νομικό του καθεστώς στις 27 Ιουνίου

προέδρων του (Σάλμαν Ρούσντι (Salman Rushdie), Άδωνι (Adonis), Πιέρ Μπουρντιέ (Pierre Bourdieu), Ζάκ Ντερριντά (Jacques Derrida), Έντουαρ Γκλισσάν (Édouard Glissant), της πόλης του Στρασβούργου που την εκπροσωπούσε ή δήμαρχός της, ή Κατρίν Τρωτμάν (Catherine Trautmann), και του Συμβουλίου της Εύρώπης που το εκπροσωπούσε ο Γενικός Γραμματέας του, ο Ντανιέλ Νταρσύς (Daniel Darschys), πράγματι είχε απευθύνει έκκληση στις πόλεις της Εύρώπης υπέρ της ίδρυσης ενός δικτύου πόλεων-καταφυγίων. Ένωρίτερα, στις 31 Μαΐου 1995, κατά τη διάρκεια της ολομέλειάς του, το Συνέδριο των Τοπικών και Περιφερειακών Αρχών της Εύρώπης [Congrès des pouvoirs locaux et régionaux de l'Europe], συγκεντρώνοντας περισσότερες από 400 πόλεις, ένεκρινε παμψηφεί τον καταστατικό χάρτη των πόλεων-καταφυγίων τον οποίο είχε συντάξει ο Φερνάντο Μαρτίνεθ Λόπεθ (Fernando Martinez Lopez), δήμαρχος της Άλμεφρα και εισηγητής του σχεδίου απόφασης. Ο καταστατικός χάρτης προβλέπει τους όρους υποδοχής ενός καταδιωκόμενου συγγραφέα. Στην απόφαση της 21ης Σεπτεμβρίου 1995, τελικά, το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο είχε επίσης εκφράσει την υποστήριξή του στο Διεθνές Κοινοβούλιο των Συγγραφέων και είχε απευθύνει έκκληση στις ευρωπαϊκές πόλεις να συνδεθούν με το δίκτυο των πόλεων-καταφυγίων. Σήμερα υπάρχουν είκοσι τέσσερις πόλεις-καταφύγια, στις Ήνωμένες Πολιτείες και στην Εύρωπη<sup>3</sup> (Γερμανία, Αυστρία, Βέλγιο, Ισπανία, Φινλανδία, Γαλλία, Ιταλία, Νορβηγία, Ολλανδία, Σουηδία, Ελβετία).

1994, αφού προηγουμένως είχε διαλυθεί το Σταυροδρόμι των Λογοτεχνιών του Στρασβούργου. Από το 1998 το Διεθνές Κοινοβούλιο των Συγγραφέων δεν έδρεύει πλέον στο Στρασβούργο αλλά στις Βρυξέλλες.

3. Σήμερα, εκτός του Δικτύου των Πόλεων-Καταφυγίων έχουν δημιουργηθεί και οι «περιφέρειες-καταφύγια». Επίσης από τον Οκτώβριο 2000, το Διεθνές Κοινοβούλιο των Συγγραφέων εκδίδει την εξαμηνιαία επιθεώρηση *Autodafé*, ή οποία κυκλοφορεί ταυτόχρονα και πανομοιότυπα σε πέντε γλώσσες (αγγλικά, γαλλικά, ελληνικά, ισπανικά, ιταλικά). Την ελληνική έκδοση έχουν

Τὸ σχῆμα τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ἀπὸ ποῦ μᾶς ἔρχεται; Καὶ τί μέλλει νὰ τοῦ συμβεῖ; Δὲν γνωρίζουμε—ὅπως καὶ γιὰ τὸ σχῆμα τοῦ πολίτη τοῦ κόσμου— ἂν ἀκόμη τοῦ ἐπιφυλάσσεται κάποιον μέλλον. Διερωτᾶται κανεὶς ἂν ὑπάρχει ἀκόμη, σήμερα, μιὰ θέση ποῦ νὰ νομοποιεῖ τὴν ἀποφασιστικὴ διάκριση τῶν δύο μορφῶν τῆς Πόλεως [Cité] («π ὀ λ ι ζ<sup>4</sup>»), δηλαδή τοῦ ἄστεως [Ville] καὶ τοῦ κράτους [État]<sup>5</sup>. Διερωτᾶται κανεὶς ἂν τὸ Διεθνὲς Κοινοβούλιο τῶν Συγγραφέων ὀφείλει ἀκόμη—ὅπως φαίνεται νὰ τὸ ὑποδεικνύει τὸ ὄνομά του— νὰ ἐμπνέεται ἀπὸ αὐτὸ ποῦ ὀνομάζεται ἐδῶ καὶ περισσότερο ἀπὸ εἴκοσι αἰῶνες “κοσμοπολιτισμός”. Διότι τίθεται τὸ ἐρώτημα: ὁ κοσμοπολιτισμὸς εἶναι ὑπόθεση ὄλων τῶν ἄστεων ἢ ὄλων τῶν κρατῶν τοῦ κόσμου; Τῆ στιγμῆ ποῦ τὸ «τέλος τῆς πόλης» [«fin de la ville»] ἤγχει ἐν εἶδει ἐτυμηγορίας, τῆ στιγμῆ μᾶς τόσο κοινῆς διάγνωσης ἢ τόσο κοινῆς πρόγνωσης, πῶς μπορεῖ κανεὶς νὰ ὀραματίζεται ἀκόμη ἓνα πρωτότυπο καθεστῶς γιὰ τὸ ἄστυ, καὶ ἐν συνεχείᾳ γιὰ τὴν πόλη-καταφύγιο, μέσω τῆς ἀνα-νέωσης τοῦ διεθνοῦς δικαίου στὴν ὁποία ἀποδίδουμε; Ἔτσι ὅπως διατυπώθηκε ἡ ἐρώτηση, ἢ ἀπάντησις ποῦ προσδοκᾶμε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπλή. Συνεπῶς θὰ ἔπρεπε νὰ ἐνεργήσουμε διαφορετικὰ, προπάντων ἂν σκεφτοῦμε—ὅπως ἐπιχειρῶ νὰ τὸ κάνω— ὅτι ὁ καταστατικὸς χάρτης τῶν πόλεων-καταφυγίων ἢ τὸ Διεθνὲς Γραφεῖο τῶν Πόλεων-Καταφυγίων, ποῦ ἐμφανίζονται στὸ προγραμμά μας, ὀφείλουν νὰ ἀνοίχουν σὲ κάτι διαφορετικὸ ποῦ θὰ ὑπερβαίνει τὸ τετριμμένο κεφάλαιο μᾶς σύμβασσις στὴ γραμματολογία τοῦ διεθνοῦς δικαίου καὶ θὰ εἶναι μᾶλλον

ἐπιμισθεῖ οἱ ἐκδόσεις Ἔγρα. Στὸ πρῶτο τεῦχος (Φθινόπωρο 2000) μπορεῖ κανεὶς νὰ διαβάσει ἓνα κείμενο τοῦ Ζὰκ Ντερριντὰ ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἐκτοπισμένες λογοτεχνίες» (μτφρ. Β. Μπιτωρῆς, Ἔγρα, Ἀθήνα, σσ. 61-65).

4. Ἀρχαιοελληνιστὶ στὸ γαλλικὸ πρωτότυπο. Ἐφεξῆς κάθε ἀρχαιοελληνικὴ λέξις θὰ δηλώνεται στὴ μετάφραση μὲ ἀραιή γραφή.

5. Ἐδῶ ὁ Ντερριντὰ ἐκλαμβάνει τὴν ἀρχαιοελληνικὴ π ὀ λ ι ν (Cité) ὡς κάτι παραπλήσιο μὲ τὸ κράτος (État), ὡς οἰονεὶ κρατικὴ ὄντοτητα—ὄχι ὡς ἄστυ (Ville), πόλη (ville).

ἢ τολμηρὴ ἐκκλήσις γιὰ μιὰ ἀληθινὴ καινοτομία στὴν ἱστορία τοῦ δικαίου ἀσύλου ἢ τοῦ καθήκοντος φιλοξενίας.

Τὸ ὄνομα «πόλεις-καταφύγια»—τὸ γνωρίζουμε— φαίνεται νὰ ἐγγράφεται μὲ χρυσὰ γράμματα στὸν ἴδιο τὸ θεσμὸ τοῦ Διεθνοῦς Κοινοβουλίου τῶν Συγγραφέων. Ἀπὸ τὴν πρώτη μας συνάντησις κάναμε ἐκκλήσις νὰ ἀνοίξουν ἀνὰ τὸν κόσμον πόλεις-καταφύγια. Αὐτὸ βεβαίως μοιάζει, πράγματι, μὲ μιὰ νέα κοσμοπολιτικὴ. Προσπαθήσαμε νὰ ὑποκινήσουμε, ἀνὰ τὸν κόσμον, τὴν ἀνακήρυξις καὶ τὴν θέσπισις πολλῶν καὶ προπάντων αὐτόνομων «πόλεων-καταφυγίων», ὅσο εἶναι δυνατὸν ἀνεξάρτητων καὶ μεταξύ τους καὶ ἀπὸ τὰ κράτη, ἀλλὰ πάντως ἀμοιβαῖα συνασπισμένων σύμφωνα μὲ κάποιες μορφές ἀλληλεγγύης ποῦ πρέπει νὰ ἐπινοηθοῦν. Ἡ ἐπινοήσις αὐτὴ εἶναι δικό μας μέλημα· ἐδῶ ἢ θεωρητικὴ ἢ κριτικὴ σκέψις εἶναι ἀδύνατον νὰ διαχωριστεῖ ἀπὸ τὶς πρακτικὲς πρωτοβουλίες ποῦ ἀρχίζουμε καὶ ἤδη κατορθώνουμε νὰ τὶς ἐφαρμόζουμε κατεπειγόντως. Ἐἴτε πρόκειται γιὰ τὸν ξένο ἐν γένει, τὸν μετανάστη, τὸν ἐξόριστο, τὸν πρόσφυγα, τὸν ἐκτοπισμένο [déporté], τὸν ἄπατριν, τὸν ἐκπατριμένο [personne déplacée]<sup>6</sup> (τόσες κατηγορίες ποῦ πρέπει νὰ τὶς διακρίνουμε μὲ σύνεση), καλοῦμε τὶς νέες πόλεις-καταφύγια νὰ ἐκτρέψουν τὴν πολιτικὴ τῶν κρατῶν, νὰ μετασχηματίσουν καὶ νὰ ἐπανιδρύσουν τοὺς τρόπους ἔνταξις τῆς πόλεως [cité] στὸ κράτος, ἐπὶ παραδείγματι σὲ μιὰ Εὐρώπη ποῦ τελεῖ ὑπὸ διαμόρφωσις ἢ στὸ

6. Ὁ γαλλικὸς ὅρος «personne déplacée» εἶναι ἡ κατὰ λέξις μετάφρασις τοῦ ἀντίστοιχου ἀγγλικοῦ «displaced person». Ὁ ἀγγλικὸς ὅρος, ποῦ ἐμφανίζεται τὸ 1945, προσδιορίζει ἐκεῖνον ποῦ ἀναγκάστηκε νὰ ἐγκαταλείψει τὴ χώρα του λόγω πολέμου ἢ ἑξαιτίας τῆς ἀλλαγῆς τοῦ καθεστώτος. Σύμφωνα μὲ μιὰ ἐλαστικὴ ἀπόδοσις, «personne déplacée» θὰ σήμαινε τὸν «ἄπατριν», τὸν «ἐκπατριμένο», τὸν «πρόσφυγα».

Ἡ ὁμοίωσις τῆς Χάνας Ἀρεντ (Hannah Arendt), ἥδη ἀπὸ τὸ 1951, ἐπισημαίνει τὴ σημασιολογικὴ διαφορὰ μεταξύ τῶν «χωρὶς-πατρίδα» («Heimatlosen») (1919) καὶ τῶν «displaced persons» (1945): « Ἀκόμη καὶ ἡ ὀρολογία ποῦ ἀναφέρεται στοὺς ἄπατριδες ἐπιδεινώνεται. Ὁ ὅρος “χωρὶς-πατρίδα” ἀναγνώ-



πλαίσιο τῶν διεθνῶν νομικῶν δομῶν πού κυριαρχοῦνται ἀκόμη ἀπὸ τὸν κανόνα τῆς κρατικῆς κυριαρχίας, ὁ ὁποῖος εἶναι ἢ ὑποτίθεται πῶς εἶναι ἀπρόσβλητος, ἀλλὰ συνάμα ὄλο καὶ περισσότερο προσωρινός καὶ προβληματικός. Ὁ κανόνας αὐτὸς δὲν μπορεῖ πλέον, καὶ δὲν θὰ ἔπρεπε πλέον, νὰ ἀποτελεῖ τὸν ἔσχατο ὀρίζοντα τῶν πόλεων-καταφυγίων. Εἶναι δυνατὸν κάτι τέτοιο<sup>7</sup>;

ριζε τουλάχιστον τὸ γεγονός ὅτι τὰ πρόσωπα αὐτὰ εἶχαν χάσει τὴν προστασία τῆς κυβέρνησής τους καὶ ὅτι μόνο οἱ διεθνῆς συμφωνίες μπορούσαν νὰ διαφυλάξουν τὸ νομικὸ καθεστῶς τους. Ἡ ὀνομασία «*personnes déplacées*» [“ἐκπατρισμένοι”, “ἐκτοπισμένοι”] ἐπινοήθηκε κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ [Δευτέρου Παγκοσμίου] πολέμου μὲ τὸν συγκεκριμένο σκοπὸ νὰ ἐξαλείψει μιὰ γιὰ πάντα τὸ φαινόμενο τῆς στέρησης τοῦ κράτους ἀγωνώντας τὴν ὑπαρξή της. Ἡ μὴ ἀναγνώριση τῆς στέρησης τοῦ κράτους σημαίνει πάντοτε ἐπαναπατρισμό, δηλαδή ἐκτοπισμὸ στὴ χώρα προέλευσης, ἢ ὅποια εἶτε ἀρνείται νὰ ἀναγνωρίσει τὸν ἐνδεχόμενο ἐπαναπατριζόμενο ὡς πολίτη εἶτε, ἀντίθετα, θέλει νὰ τὸν ἐπαναφέρουν σ’ αὐτὴν γιὰ νὰ τὸν τιμωρήσει», *Les Origines du totalitarisme. L’Impérialisme*, Seuil, coll. «*Points*», Παρίσι 1984, σελ. 256.

Ἡ Ζακ Ντεριντὰ ἔχει δημοσιεύσει ἓνα κείμενο ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἐκτοπισμένες λογοτεχνίες» («*Littératures déplacées*») στὴν ἐπιθεώρηση τοῦ Διεθνoῦς Κοινοβουλίου τῶν Συγγραφέων *Auodafé* (τχ. 1, Φθινόπωρο 2000, μτφρ. Β. Μπιτσώρης, Ἄγρα, Ἀθήνα, σσ. 61-65). Ὁ τίτλος τοῦ κειμένου ἀναφέρεται ἀκριβῶς στὶς λογοτεχνίες –καὶ στοὺς συγγραφείς τους– πού μπορεῖ νὰ χαρακτηριστοῦν «*displaced persons*», «*personnes déplacées*», «ἐκπατρισμένες/οι», «ἐκτοπισμένες/οι».

7. Τὸ ἐρώτημα πού τίθεται τώρα εἶναι κατὰ πόσον αὐτὴ ἡ πόλη-καταφύγιο μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι συγκροτεῖ μιὰ τοπικὴ κυριαρχία πού προσβάλλει τὴν κυριαρχία τοῦ κράτους-ἔθνους. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ντεριντὰ δείχνει ὅτι θὰ πρέπει νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ δημιουργία μιᾶς ἄλλης μορφῆς κυριαρχίας:

«Γιὰ νὰ ἀπαντήσω στὸ ἐρώτημά σας γιὰ τίς πόλεις-καταφύγια καὶ τίς κυρίαρχες-πόλεις, ἂν ὑποθέσουμε μάλιστα ὅτι μιὰ τέτοια κυριαρχία τῆς πόλης εἶναι δυνατή, αὐτὸ θὰ σήμαινε τὴν ἀνασύσταση ἐνὸς νέου κράτους, ἐκτὸς τῶν νόμων τοῦ γαλλικοῦ κράτους. Ἡ πολιτικὴ τῶν πόλεων-καταφυγίων δὲν μπορεῖ, κατ’ ἐμέ, παρὰ νὰ εἶναι μιὰ προσωρινὴ στρατηγικὴ συμβολικῆς ἐμβέλειας, προορισμένη νὰ καταπολεμήσει μιὰ δυσανεκτικὴ κρατικὴ νομοθεσία,

Μέσω αὐτῆς τῆς δέσμευσης, προσκαλώντας μητροπόλεις καὶ ἡσσονες πόλεις<sup>8</sup> νὰ ἀκολουθήσουν αὐτὴ τὴν ὁδὸ, ἐπιλέγοντας γι’ αὐτὲς τὸ ὄνομα «πόλεις-καταφύγια», προφανῶς θέλαμε νὰ κάνομε κάτι περισσότερο, ὅπως ἀκριβῶς συνέβη μὲ τὸ ὄνομα «κοινοβούλιο». Θέτοντας καὶ πάλι σὲ ἐνέργεια τὸ παραδοσιακὸ νόημα μιᾶς ἔκφρασης καὶ ἀφυπνίζοντας ὅπως τῆς ἀξίζει μιὰν ἀλησμόνητη κληρονομιά<sup>9</sup> θελήσαμε ταυτόχρονα νὰ προτείνουμε, κάτω ἀπὸ τὴν παλαιὰ λέξη, μιὰ πρωτόγνωρη ἔννοια τῆς φιλοξενίας, τοῦ καθήκοντος φιλοξενίας καὶ τοῦ δικαιώματος στὴ φιλοξενία. Τί θὰ μπορούσε νὰ εἶναι λοιπὸν μιὰ τέτοια ἔννοια; Μὲ ποιὸν τρόπο θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ὑπαγάγουμε στὶς τρομακτικὲς ἐπείγουσες ἀνάγκες πού μᾶς κατατρύχουν ἢ μᾶς καλοῦν; Πῶς θὰ τῆς δώσουμε τὴ δυνατότητα νὰ ἀπαντήσῃ σὲ καταστάσεις ἢ ἐξαναγκασμούς, σὲ τραγωδίες καὶ διαταγὲς ἄνευ προηγουμένου;

κατὰ τὸ πρότυπο τῆς ὀνομαζόμενης ἔκκλησης γιὰ “πολιτικὴ ἀνυποταξία”, ἀλλὰ πάντοτε ἐν ὀνόματι ἐνὸς ἀνώτερου νόμου, ὑπόρρητα ἐγγεγραμμένου στὸ Σύνταγμα τῆς χώρας», *Manifeste pour l’hospitalité. Autour de Jacques Derrida, Mohammed Sefahi* (ἐπιμ.), Éd. Paroles d’aube, Grigny 1999, σσ. 136-137.

Γιὰ τὴ σχέση τοῦ δικτύου τῶν «πόλεων-καταφυγίων» μὲ τὴν πολιτικὴ ἀνυποταξία, πολιτικὴ ἀνυπακοή, καὶ μὲ τὴν ἀποδόμηση τῆς κρατικο-εθνικῆς κυριαρχίας στὸν Ντεριντὰ, βλ. Β. Μπιτσώρης, «Ἀπροϋπόθετο - κυριαρχία - πολιτικὴ ἀνυποταξία (Ἔψεις τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Jacques Derrida)», *Νέα Ἑστία*, τχ. 1716, Ὀκτώβριος 1999, σσ. 351-355.

8. Ὁ Ἐμμανουὲλ Λεβινὰς σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ «ταλμουδικὰ μαθήματά» του, τὸ ὁποῖο πραγματεύεται τὸν ἐβραϊκὸ θεσμὸ τῶν «πόλεων-καταφυγίων», ἀρχίζει παραθέτοντας ἓνα ἀπόσπασμα ἀπὸ συναφὲς ταλμουδικὸ σχόλιο: «[...] Αὐτὲς τίς πόλεις, τίς ἐπέλεξαν μεταξύ τῶν μικρῶν χωριῶν, ὄχι μεταξύ τῶν μεγάλων μητροπόλεων, ἀλλὰ μεταξύ τῶν πόλεων μεσαίου μεγέθους», E. Lévinas, «*Les villes-refuges*», στὸ *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Παρίσι 1982, σελ. 51.

9. Ἡ ἔννοια τῆς πόλης-καταφύγιο ἔλκει τὴν καταγωγή της ἀπὸ τὴ Βίβλο. Βλ., ἐδῶ, σημείωση 28.



Λυπάμαι που δεν μπορώ να είμαι παρών στην έναρξη αυτής της επίσημης συνάντησης<sup>10</sup>, αλλά θα μου επιτρέψετε, απευθύνοντας ένα χαιρετισμό στους συνέδρους, να επικαλεστώ τουλάχιστον το διάγραμμα του νέου καταστατικού της φιλοξενίας και να σκιαγραφήσω πολύ σχηματικά τα κατ' αρχήν χαρακτηριστικά του. Ποιό είναι πράγματι το πλαίσιο εντός του οποίου προτείναμε τη νέα ήθικη ή τη νέα κοσμοπολιτική των πόλεων-καταφυγίων; Είναι απαραίτητο να υπενθυμίσουμε τις βιαιότητες που μαίνονται σε παγκόσμια κλίμακα; Οφείλουμε ακόμη να υπογραμμίσουμε ότι αυτά τα έγκληματα υπογράφονται από οργανώσεις ενίοτε κρατικές και ενίοτε μη κρατικές; Είναι δυνατόν να απαριθμήσουμε τον πολλαπλασιασμό των απειλών, των πράξεων λογοκρισίας και τρομοκρατικών ενεργειών, των διωγμών και των υποδουλώσεων παντός είδους; Τα θύματά τους είναι αναρίθμητα και σχεδόν πάντοτε ανώνυμα· ωστόσο, όλο και συχνότερα αυτοί που αποκαλούνται διανοούμενοι, δημοσιογράφοι, συγγραφείς, άνδρες και γυναίκες, ικανοί (-ές) να εκφέρουν ένα λόγο σε δημόσιο χώρο, καθίστανται από τις νέες δυνάμεις της τηλεπικοινωνίας όλο και πιο επίφοβοι για τις αστυνομίες όλων των χωρών, τις δυνάμεις λογοκρισίας και καταστολής, είτε αυτές είναι κρατικές είτε όχι, θρησκευτικές, πολιτικές, οικονομικές ή κοινωνικές. Άς μην αναφέρουμε κάποιο παράδειγμα, είναι τόσα πολλά, τα πιο διάσημα μάλιστα θα διέτρεχαν τον κίνδυνο να ρίξουν εκ νέου τα άλλα, τα ανώνυμα, στο σκοτάδι απ' όπου δυσκολεύονται να βγούν, σ' εκείνο το σκοτάδι που εδώ είναι, πράγματι, το πρωταρχικό κακό και η προϋπόθεση για όλα τα άλλα. Αν αναφερόμαστε μάλλον στην πόλη παρά στο κράτος, αυτό συμβαίνει γιατί προσδοκάμε από τη νέα μορφή της πόλης ό,τι σχεδόν αρνούμαστε να αναμένουμε από το κράτος. Και αυτό θα πρέπει κάποια μέρα να το επεξεργαστούμε και να το επισημάνουμε στο καταστατικό μας. Όταν το κράτος δεν

10. Ο Ντεριντά δεν συμμετείχε στην εκδήλωση, γιατί βρισκόταν στις Ηνωμένες Πολιτείες.

είναι ο πρωταρχικός αλτρουγός ή ο πρωταρχικός έγγυητής των βιαιότητων που προκαλούν τη φυγή των προσφύγων ή των εξορίστων (τόσο από το εξωτερικό όσο και από το έσωτερικό), συχνά είναι ανίκανο να διασφαλίσει την προστασία και την ελευθερία των ίδιων των πολιτών του μπροστά στην τρομοκρατική απειλή, είτε αυτή έχει το εθνικιστικό ή θρησκευτικό άλλοθι είτε όχι. Έδώ πρόκειται για ένα φαινόμενο που θα έπρεπε να το αναλύσουμε μέσα σε μια μακρόχρονη ιστορική ακολουθία – δεν έχουμε ακόμη, σήμερα, το χρόνο και τα μέσα για κάτι τέτοιο. Τούτη η ακολουθία είναι μάλιστα προγενέστερη, επί παραδείγματι, από εκείνη που δημιούργησε, τουλάχιστον από τον Πρώτο Παγκόσμιο πόλεμο και μετά, αυτό που αποκάλεσε η Χάνα Άρεντ (Hannah Arendt) –σε ένα κείμενο που οφείλουμε να το σκεφτούμε και να το διερευνήσουμε εκ του σύνεγγυς– «Παρακμή του κράτους-έθνους και το τέλος των Δικαιωμάτων του Άνθρώπου. Το “έθνος των μειονοτήτων” και οι λαοί χωρίς κράτος». Έδώ η Άρεντ προτείνει ειδικά μιαν ανάλυση της σύγχρονης ιστορίας των μειονοτήτων, των «χωρίς κράτος», των «Heimatlosen», των απάτριδων, των προσφύγων, των εκτοπισμένων, των «εκπατρισμένων». Αναγνωρίζει δύο μεγάλους κλονισμούς, συγκεκριμένα στο μεσοπόλεμο:

1. Καταρχάς την προοδευτική κατάργηση –με την άφιξη εκατοντάδων χιλιάδων απάτριδων– του δικαιώματος ασύλου, το οποίο ήταν «το μόνο δικαίωμα που παρουσιάστηκε ποτέ σαν τό σύμβολο των Δικαιωμάτων του Άνθρώπου στον τομέα των διεθνών σχέσεων». Η Άρεντ υπενθυμίζει ότι το δικαίωμα αυτό έχει μια «ιερή ιστορία» και εξακολουθεί να είναι το «μόνο σύγχρονο κατάλοιπο της μεσαιωνικής αρχής του *quid est in territorio est de territorio*<sup>11</sup>».

\* Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, μτφρ. Martine Leiris, ό.π., σσ. 239 κ.έ.

11. Βλ. *αύτ.*, σελ. 257: «Το πρώτο σοβαρό πλήγμα έναντιον των κρατών-έθνών συνεπεία της άφιξης εκατοντάδων χιλιάδων απάτριδων ήταν το γεγονός ότι το δικαίωμα ασύλου, το μόνο δικαίωμα που παρουσιάστηκε

(Ἐδῶ πρόκειται γὰρ μιὰ «μεσαιωνικὴ ἀρχή» ἀπὸ τὴν ὁποία προφανῶς ἐμπνέεται ἀκόμη —θὰ ἐπανέλθω σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο— τὸ δικό μας σχῆμα τῶν «πόλεων-καταφυγίων».) «[...] Ἄλλά», συνεχίζει ἡ Ἄρεντ, «μολονότι τὸ δικαίωμα ἀσύλου ἐξακολουθοῦσε νὰ ὑπάρχει σὲ ἕναν κόσμον ποὺ εἶχε ὀργανωθεῖ σὲ κράτη-ἔθνη, μολονότι ἐπέζησε, σὲ ἀτομικὲς περιπτώσεις, τῶν δύο παγκοσμίων πολέμων, θεωρήθηκε ὡς ἀναχρονισμὸς καὶ ὡς ἀρχὴ ποὺ δὲν συνάδει μὲ τὰ διεθνή δικαίωματα τοῦ κράτους\*». Τὴν ἐποχὴ ποὺ ἔγραφε τούτες τὶς φράσεις, γύρω στὰ 1950, ἡ Ἄρεντ μποροῦσε νὰ ἐπιστημάνει τὴν ἀπουσία τοῦ δικαίωματος ἀσύλου «στὸν γραπτὸ νόμον» τοῦ διεθνούς δικαίου (ἐπὶ παραδείγματι στὸν καταστατικὸν χάρτη τῆς Κοινωνίας τῶν Ἐθνῶν). Ἀπὸ τότε τὰ πράγματα ἔχουν προφανῶς παρουσιάσει μιὰ μικρὴ ἐξέλιξη —θὰ τὸ ἐπιστημάνουμε σὲ λίγο—, ἀλλὰ εἶναι ἀπαραίτητες καὶ ἄλλες ἀλλαγές.

2. Ὁ δεῦτερος κλονισμὸς<sup>12</sup> θὰ πρέπει νὰ συνέβη μετὰ τὴ μαζικὴ ἀφίξη τῶν προσφύγων, ἡ ὁποία ἐπέβαλε τὴν ἐγκατάλειψη τῶν κλασικῶν ἔνδικων μέσων (ἐπαναπατρισμὸς ἢ πολιτογράφηση). Ἄλλα

ποτὲ σὰν σύμβολο τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου στὸν τομέα τῶν διεθνῶν σχέσεων, βαθμηδὸν καταργήθηκε. Ἡ μακρόχρονη ἱστορία του, μιὰ ἱερὴ ἱστορία, ἀνάγεται στὶς ἀπαρχές καθαρῆς τῆς ὀργανωμένης πολιτικῆς ζωῆς. Ἀπὸ τοὺς ἀπώτερους χρόνους, τὸ δικαίωμα ἀσύλου προστάτευε συνάμα τὸν πρόσφυγα καὶ τὴ γῆ τοῦ ἀσύλου ἀπὸ καταστάσεις ὅπου οἱ ἄνθρωποι ἦσαν καταναγκασμένοι νὰ βρεθοῦν ἐκτὸς νόμου λόγω περιστάσεων ποὺ ἦσαν ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴ θέλησή τους. Ἦταν τὸ μόνο νεωτερικὸ κατάλοιπο τῆς μεσαιωνικῆς ἀρχῆς τοῦ *quid est in territorio est de territorio* [ὅ,τι ὑπάρχει στὴν ἐδαφικὴ ἐπικράτεια ἀνήκει στὴν ἐδαφικὴ ἐπικράτεια], διότι σὲ ὅλες τὶς ἄλλες περιπτώσεις τὸ νεωτερικὸ κράτος ἔτεινε νὰ προστατεύει τοὺς πολίτες του πέραν τῶν δικῶν του συνόρων καὶ νὰ διασφαλίζει, μέσω ἀμοιβαίων συμφωνιῶν, ὅτι αὐτοὶ θὰ ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπόκεινται στοὺς νόμους τῆς χώρας τους».

\* Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, ὁ.π., σσ. 257-258.

12. Βλ. αὐτ., σσ. 258 κ.ε.

ὡς τώρα δὲν ἔχει ἐπινοηθεῖ κάτι ἐικανοποιητικὸ γιὰ τὴν ἀντικατάσταση αὐτῶν τῶν μέσων. Περιγράφοντας ἐπὶ μακρὸν τὰ ἀποτελέσματα αὐτῶν τῶν τραυματισμῶν, ἡ Ἄρεντ ἴσως θέτει ἕνα ἀπὸ τὰ μελήματά μας καὶ τὴν προοπτικὴ, τουλάχιστον, τοῦ καταστατικοῦ μας χάρτη καὶ τοῦ καταστατικοῦ μας. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση δὲν μιλά γιὰ τὴν πόλη, ἀλλὰ μέσα στὴ δίνη τοῦ διπλοῦ κλονισμοῦ ποὺ τὸν περιγράφει καὶ τὸν τοποθετεῖ στὸ μεσοπόλεμον θὰ πρέπει, ἐμεῖς, σήμερα, νὰ θέσουμε νέα ἐρωτήματα ὡς πρὸς τὴ μοῖρα τῶν πόλεων καὶ ὡς πρὸς τὸ ρόλο ποὺ μπορεῖ νὰ τοὺς ταιριάζει σὲ τούτῃ τὴν πρωτόγνωρη κατάσταση. Πῶς νὰ ἐπαναπροσδιορίσουμε καὶ νὰ ἀναπτύξουμε τὸ δικαίωμα ἀσύλου χωρὶς ἐπαναπατρισμὸ καὶ χωρὶς πολιτογράφηση; Μήπως τὸ ἄστυ, ἕνα δίκαιο τῶν πόλεων, μιὰ νέα κυριαρχία τῶν πόλεων θὰ μποροῦσε νὰ ἀνοίξει ἐδῶ ἕναν πρωτότυπο χῶρον, αὐτὸν ποὺ ἀπέτυχε νὰ ἀνοίξει τὸ δια-κρατικο-εθνικὸ δίκαιο; Διότι δὲν πρέπει νὰ διατάσουμε νὰ διακηρύξουμε τὴν ἔσχατη φιλοδοξία μας, αὐτὴν ποὺ δίνει στὸ σχέδιό μας τὸ προσίδιο νόημά του: αὐτὸ ποὺ ἐπικαλούμαστε μὲ τὶς εὐχές μας καὶ τὸ ἀποκαλοῦμε «πόλη-καταφύγιο» δὲν εἶναι πιά ἀπλῶς μιὰ διάταξη νέων κατηγορουμένων ἢ νέων ἐξουσιῶν ποὺ προστίθενται στὴν κλασικὴ καὶ ἀμετάβλητη ἔννοια τῆς πόλης. Δὲν πρόκειται πιά ἀπλῶς γιὰ νέα κατηγορήματα ποὺ ἀποβλέπουν νὰ ἐμπλουτίσουν τὴν παλαιὰ θεματικὴ ποὺ ὀνομάζεται «πόλη». Ὁχι, ὀραματιζόμεστε μιὰν ἄλλη ἔννοια, ἕνα ἄλλο δίκαιο, μιὰν ἄλλη πολιτικὴ τῆς πόλης. Ὅλα αὐτὰ μπορεῖ νὰ φαίνονται οὐτοπικά, τὸ ξέρω, γιὰ χίλιους λόγους, ἀλλὰ ταυτόχρονα ὅ,τι ἤδη ἀρχίσαμε νὰ κάνουμε —ὅσο ταπεινὸ καὶ ἂν εἶναι— ἀποδεικνύει ὅτι ἐφεξῆς κάποιο πράγμα αὐτοῦ τοῦ εἶδους εἶναι σὲ κίνηση — καὶ τούτῃ ἡ χαοτικὴ κίνηση εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένη μὲ τὴν ἀναταραχὴ στὴν ὁποία ἔχουν ἐμπλακεῖ, στὴ μακρόχρονη διάρκεια μιᾶς διαδικασίας, τὰ ἀξιώματα τοῦ διεθνούς μας δικαίου.

Ἔχει λοιπὸν ἡ φιλοξενία τῶν πόλεων κάποια τύχη, ἂν συμφωνήσῃ κανεὶς, ὅπως προσπάθησα νὰ τὸ κάνω, γιὰ νὰ παραδεχτεῖ μαζί μὲ τὴν Ἄρεντ ὅτι σήμερα τὸ διεθνὲς δίκαιο παραμένει περιορισμένο ἀπὸ τὶς συμφωνίες μεταξύ τῶν κυρίαρχων κρατῶν; Καὶ ὅτι μιὰ «παγκό-

σιμα κυβέρνηση» δὲν θὰ διευθετοῦσε τὰ πράγματα; Ἡ Ἄρεντ ἔγραφε τότε τὸ ἔξῃς – πού ἀκόμη καὶ σήμερα μοῦ φαίνεται πὼς ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἀληθινό:

«[...] σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς ἀξιέπαινες ἀνθρωπιστικὲς προσπάθειες, οἱ ὁποῖες ἀξιῶνουν νέες Διακηρύξεις τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου πού θὰ ἐκπορεύονται ἀπὸ διεθνεῖς ἀρχές, εἶναι ἀνάγκη νὰ φανταστοῦμε ὅτι τούτη ἡ ἰδέα ὑπερβαίνει τὸν σημερινὸ τομέα τοῦ διεθνούς δικαίου, τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ ἀκόμη στὸ πλαίσιο τῶν ὄρων τῶν ἀμοιβαίων συμβάσεων καὶ συμφωνιῶν μεταξύ κυρίαρχων κρατῶν, καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει, πρὸς τὸ παρόν, ὁ κόσμος πού θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ὑπεράνω τῶν ἐθνῶν. Ἐπιπλέον, τοῦτο τὸ δίλημμα δὲν θὰ μπορούσε, ἐπ' οὐδενί, νὰ ἀναιρεθεῖ ἀπὸ μιὰ “παγκόσμια κυβέρνηση”...»

Θὰ ἔπρεπε νὰ οἰζύνουμε καὶ νὰ ἐπαυξήσουμε ἀκόμη περισσότερο αὐτὸ πού λέει ἡ Ἄρεντ γιὰ τὶς ομάδες καὶ τὰ ἄτομα πού ἔχασαν στὸ μεσοπόλεμο κάθε νομικὴ ιδιότητα: ὄχι μόνο τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη ἀλλὰ καὶ τὸν τίτλο τοῦ «πάτριδος». Ὡς πρὸς αὐτὸ, θὰ ἔπρεπε ἐπίσης νὰ ἐπανεκτιμήσουμε σήμερα, στὴν Εὐρώπη καὶ ἀλλοῦ, τοὺς ἀντίστοιχους ρόλους τῶν κρατῶν, τῶν Ἐνώσεων, κρατικῶν Ὀμοσπονδιῶν ἢ Συνομοσπονδιῶν ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, καὶ τῶν πόλεων ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ἄν τὸ ὄνομα καὶ ἡ ταυτότητα ἐνὸς πράγματος ὅπως ἡ πόλη ἔχουν ἀκόμη κάποιο νόημα καὶ παραμένουν τὸ ἀντικείμενο μιᾶς εὐστοχῆς ἀναφορᾶς, μπορεῖ τότε νὰ ἀνυψωθεῖ ἡ πόλη ὑπεράνω τῶν κρατῶν-ἐθνῶν ἢ τουλάχιστον νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ αὐτὰ [s'en affranchir] ἐντὸς κάποιων ὁρίων πού μέλλει νὰ προσδιοριστοῦν, γιὰ νὰ γίνει –σύμφωνα μὲ μιὰ νέα παραδοχὴ τοῦ ὄρου– ἀπαλλαγμένη πόλη [ville franche]<sup>13</sup>,

\* Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, ὁ.π., σελ. 285. Ἐγὼ ὑπογραμμίζω.

13. Πρόκειται γιὰ τὶς πόλεις οἱ ὁποῖες κατὰ τὴν περίοδο τῆς φεουδαρχίας ἀπολάμβαναν τὰ δικαιώματα καὶ τὰ προνόμια πού ἀπέρρεαν ἀπὸ τὴ «χάρτα

ὅταν πρόκειται γιὰ τὴ φιλοξενία καὶ τὸ καταφύγιο; Ἡ ἀπαλλαγή [franchise] γενικὰ χαρακτηρίζε τὸ καθεστῶς ἀσυλίας ἢ ἐξαιρέσεως πού ἐνίοτε ἦταν συνδεδεμένο, ἀκριβῶς ὡς δικαίωμα ἀσύλου, μὲ ὀρισμένους τόπους (διπλωματικούς ἢ θρησκευτικούς) ὅπου μπορούσε κανεὶς νὰ ἀποσυρθεῖ γιὰ νὰ διαφύγει ὅποιαδήποτε ἀδίκη δίωξη<sup>14</sup>.

Παρόμοιος θὰ μπορούσε νὰ εἶναι καὶ ὁ χώρος τοῦ δικοῦ μας μελήματος, ἓνα μέλημα θεωρητικὸ καί, ἀδιάσπαστα, μιὰ πολιτικὴ πρακτικὴ ἐφαρμογή. Μέλημα πού γίνεται ἐπιτακτικότερο, ἐφ' ὅσον στὸ πλαίσιο τῆς ἄμεσης καὶ ἐπείγουσας ἀνάγκης ὁ ὀρίζοντας μέρα μὲ τὴ μέρα γίνεται πιὸ σκοτεινός. Οἱ ἀριθμοὶ τὸ δείχνουν: ὁ σεβασμὸς τοῦ πολιτικοῦ ἀσύλου τηρεῖται ὅλο καὶ λιγότερο, στὴ Γαλλία καὶ στὴν Εὐρώπη. Πρόσφατα ἔγινε λόγος «γιὰ τὴ μαύρη χρονιά τοῦ δικαίωματος ἀσύλου στὴ Γαλλία\*». Λόγω μιᾶς εὐλογῆς ἀποθάρρυνσης, ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀτόμων πού ζητοῦν πολιτικὸ ἄσυλο μειώνεται κατ' ἐξακολουθήσιν. Ὁ OFRA (Office français de protection des

ἀπαλλαγῆς) («charte de franchise») πού τοὺς εἶχε χορηγηθεῖ ἀπὸ τὴ φεουδαρχικὴ ἐξουσία.

14. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀσυλίας (immunité) βλ. J. Derrida, *Foi et savoir*, ἀκολουθούμενο ἀπὸ τὸ *Le Siècle et le Pardon*, Seuil, coll. «Points-Essais», Παρίσι 2001, σελ. 67, σημ. 23: «Ἐννοεῖται ὅτι “immun” (immunis) εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ ἐπιβαρύνσεις, ὑπηρεσίες, φόρους, ὑποχρεώσεις (munus, ρίζα τοῦ commun [κοινός] τῆς communauté [κοινότητας]). Αὐτὴ ἡ ἀπαλλαγή ἢ αὐτὴ ἡ ἀτέλεια μεταφέρθηκαν ἐν συνεχείᾳ σὲ ἄλλες περιοχὲς τοῦ συνταγματικοῦ ἢ διεθνούς δικαίου (κοινοβουλευτικὴ ἢ διπλωματικὴ ἀσυλία): ὡστόσο, ἀνηκαν ἐπίσης στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας καὶ στὸ κανονικὸ δίκαιο: ἡ ἀσυλία τῶν ναῶν ἦταν ἐπίσης τὸ ἀπαράβιαστο τοῦ ἀσύλου πού ὀρισμένοι μπορούσαν νὰ βροῦν ἐκεῖ μέσα (ὁ Βολταίρος ἀγανακτοῦσε γιὰ τὴν “ἀσυλία τῶν ναῶν” θεωρώντας τὴν “ἐξοργιστικὸ παράδειγμα” τῆς “περιφρόνησης τῶν νόμων” καὶ τῆς “ἐκκλησιαστικῆς φιλοδοξίας”)).»

\* Ἐφημ. *Le Monde*, 27 Φεβρουαρίου 1996. Πρὸς ἐπίσης Luc Legoux, *La Crise de l'asile politique en France*, Centre français sur la population et le développement (CEPED), 1995.

réfugiés et apatrides [Γαλλικό Γραφείο Προστασίας Προσφύγων και Ἀπάτριδων]) σκληραίνει τὰ κριτήριά του καὶ μειώνει σὲ ἐντυπωσιακὰ ποσοστὰ τὸν ἀριθμὸ χορήγησης νομικῶν ιδιοτήτων. Ἄλλωστε ὁ ἀριθμὸς ἀπόρριψης τῶν αἰτήσεων ἀσύλου δὲν ἔπαυσε νὰ αὐξάνεται στὴ διάρκεια τῆς δεκαετίας τοῦ '80 καὶ μετὰ τὴν ἀρχὴ τῆς δεκαετίας τοῦ '90.

Βεβαίως, ἀπὸ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση καὶ μετὰ ἡ Γαλλία εἶχε τὴν τάση νὰ ἐμφανίζεται πιὸ ἀνοικτὴ στοὺς πολιτικούς πρόσφυγες ἀπὸ τίς ἄλλες συγκρίσιμες χῶρες τῆς Εὐρώπης, ἀλλὰ τὰ κίνητρα αὐτοῦ τοῦ ἀνοίγματος ποτὲ δὲν ἦσαν ἀμιγῶς «ἠθικά», μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἠθικοῦ νόμου ἢ τοῦ νόμου τῆς διαμονῆς (ἡ θ ο ς<sup>15</sup>) ἢ τῆς φιλοξενίας. Ἡ συγκριτικὴ πτώση τῆς γαλλικῆς γεννητικότη-  
τας ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰῶνα ἔκανε τὴ Γαλλία πιὸ φιλελεύθερη στὸ θέμα τῆς μετανάστευσης ἐν γένει, κι αὐτὸ γιὰ προφανεῖς οἰκονομικούς λόγους: ὅταν χρειάζεσαι ἐργάτες καὶ ἡ οἰκονομία πηγαίνει καλά, ἡ ἐπιλογή ἀνάμεσα στὰ οἰκονομικὰ καὶ τὰ πολιτικὰ κίνητρα δὲν γίνεται μὲ μεγάλη προσοχή. Αὐτὸ ἦταν ἀληθινὸ προπάντων στὴ δεκαετία τοῦ '60, ὅταν ἡ οἰκονομικὴ ἔκρηξη μεταφράστηκε φυσιολογικὰ στὴν αὐξημένη ἀνάγκη γιὰ μετανάστες ἐργάτες. Ἐπίσης πρέπει νὰ ξέρομε ὅτι τὸ δικαίωμα ἀσύλου –ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐμπνέεται ἐδῶ καὶ πολλὰ χρόνια τὸ γαλλικὸ Σύνταγμα–, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀκρίβεια τοῦ ὀρισμοῦ του ἢ τὴ θετικὴ νομικὴ του ἔννοια δὲν εἶναι παρὰ ἓνα πρόσφατο καὶ ἀρκετὰ περιοριστικὸ συμβάν. Τὸ Σύνταγμα τοῦ 1946 ὀρίζει καὶ χορηγεῖ τὸ δικαίωμα ἀσύλου μόνο στὰ πρόσωπα ποὺ καταδιώκονται ἐξαιτίας τῆς «δράσης τους ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας». Αὐτὸν τὸν ὀρισμὸ τοῦ πολιτικοῦ πρόσφυγα θὰ τὸν διευρύνει πολὺ ἀργότερα, τὸ 1954, ἐφ' ὅσον ἡ Γαλλία ὑπέγραψε τὴ Σύμβαση τῆς Γενεύης τοῦ 1951. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ ὅλα τὰ πρόσωπα ποὺ ἀναγκάζονται νὰ ἐξοριστοῦν γιατί «ἀπειλεῖται ἡ ζωὴ τους ἢ ἡ ἐλευθερία τους ἐξαιτίας τῆς φυλῆς τους, τῆς θρησκείας τους ἢ τῶν πο-

15. Βλ., ἐδῶ, σημείωση 24.

λιτικῶν τους φρονημάτων». Σημαντικὴ διεύρυνση, βεβαίως, καὶ πολὺ πρόσφατη. Ἄλλὰ καὶ ἡ Σύμβαση τῆς Γενεύης εἶναι ἐξαιρετικὰ περιοριστικὴ γιὰ τὸ προβλεπόμενο πεδίο ἐφαρμογῆς της: ἀκόμη εἴμαστε μακριὰ ἀπὸ τὸν κοσμοπολιτισμὸ ποὺ ὀρίζεται στὸ περίφημο κείμενο τοῦ Κάντ (Kant) γιὰ τὸ δικαίωμα οἰκουμενικῆς φιλοξενίας – θὰ ὑπενθυμίσω σὲ λίγο τὰ ὅρια καὶ τοὺς περιορισμούς της. Ἡ Σύμβαση τῆς Γενεύης τοῦ 1951, ποὺ ὑποχρέωσε κατὰ συνέπεια τὴ Γαλλία νὰ διευρύνει τὸ δικὸ της δικαίωμα ἀσύλου, εἶχε στὸ στόχαστρό της μόνο «τὰ συμβάντα ποὺ ἔλαβαν χώρα στὴν Εὐρώπη πρὶν ἀπὸ τὸ 1951». Πολὺ ἀργότερα –στὸ τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '60, ἀκριβέστερα μόλις ἄρχισε ἡ ἐξέλιξη ποὺ σήμερα ἐπιδεινώνεται δραματικὰ–, τὸ πεδίο, ὁ τόπος καὶ οἱ ἡμερομηνίες ποὺ εἶχαν ὀριστεῖ ἀπὸ τὴ Σύμβαση τῆς Γενεύης (δηλαδή, συνεπῶς, τὰ συμβάντα ποὺ ἔλαβαν χώρα στὴν Εὐρώπη πρὶν ἀπὸ τὸ 1951) διευρύνονται ἀπὸ ἓνα συγκεκριμένο πρωτόκολλο ποὺ ἐπισυνάφτηκε σὲ τούτη τὴ Σύμβαση τὸ 1967, στὴ Νέα Ὑόρκη, γιὰ νὰ ἐπεκταθοῦν τελικὰ ἕως τὰ συμβάντα ποὺ ἐγίναν ἐκτὸς τῆς Εὐρώπης ἢ μετὰ τὸ 1951. (Πρόκειται γιὰ ἐξελίξεις ποὺ ἡ Χάνα Ἄρεντ ἦταν ἀδύνατον νὰ τὶς γνωρίζει καὶ νὰ τὶς ἀναφέρει ὅταν ἔγραφε τὸ κείμενό της, περίπου τὸ 1950.)

Ἐπάρχει πάντοτε μιὰ σημαντικὴ ἀπόκλιση ἀνάμεσα στὴ γενναιοφροσύνη τῶν μεγάλων ἀρχῶν τοῦ δικαιώματος ἀσύλου ποὺ κληροδοτήθηκαν ἀπὸ τὸν Διαφωτισμὸ καὶ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα ἢ τὴν πραγματικὴ ἐφαρμογὴ αὐτῶν τῶν ἀρχῶν. Ἡ ἐφαρμογὴ τους συγκρατεῖται, περιστέλλεται, ἐλέγχεται ἀπὸ τοὺς ἀτεγκτοὺς νομικούς περιορισμούς: τὴν ἐπιτηρεῖ αὐτὸ ποὺ ἀποκαλεῖται, στὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου γιὰ τὴν Κρίση τοῦ πολιτικοῦ ἀσύλου στὴ Γαλλία [ὁ.π.], νομικὴ παράδοση ἢ ὁποῖα ἐν τέλει εἶναι ἀρκετὰ «εὐτελής\*». Στὴν πραγματικότητα, ἂν ἡ νομικὴ παράδοση παραμένει «εὐτελής» καὶ περιοριστικὴ, αὐτὸ συμβαίνει ἐπειδὴ πρυτανεύεται

\* Luc Legoux, *La Crise de l'asile politique en France*, ὁ.π., σελ. xvi.

από το δημογραφικό-οικονομικό συμφέρον, με δυο λόγια από το συμφέρον του κράτους-έθνους το οποίο υποδέχεται και παρέχει άσυλο. Η νομική ιδιότητα του πρόσφυγα [réfugié] δεν είναι ίδια με τη νομική ιδιότητα του μετανάστη [immigré] εν γένει, ούτε με τη νομική ιδιότητα του πολιτικού μετανάστη [immigré politique]. Η αναγνώριση της νομικής ιδιότητας του πρόσφυγα μπορεί να λάβει χώρα πολύ αργότερα από την είσοδό του στη Γαλλία, είτε η είσοδος ήταν αρχικά οικονομική είτε πολιτική. Άρα η προσοχή μας πρέπει να είναι αγραπνη όσον αφορά τις ένιστε λεπτές διακρίσεις μεταξύ των νομικών ιδιοτήτων, πόσο μάλλον που η μεθόριος ανάμεσα στο οικονομικό και στο πολιτικό φαίνεται πώς είναι περισσότερο παρά ποτέ προβληματική. Δεξιά και αριστερά, οι Γάλλοι πολιτικοί μιλούν συχνά για «έλεγχο της μετανάστευσης»: αυτό αποτελεί μέρος της υποχρεωτικής ρητορικής των εκλογικών προγραμμάτων. Ωστόσο, όπως το επισημαίνει ο Λυκ Λεγκού (Luc Legoux), ο εν λόγω «έλεγχος της μετανάστευσης» επιβάλλει συχνά τη διάκριση δύο τύπων εξορίας —της φυγής [fuite] και της αποδημίας [migration]— και την παροχή άσυλου μόνο σε εκείνους που είναι αδύνατον να προσδοκούν το ελάχιστο οικονομικό όφελος από τη μετανάστευσή τους. Αυτή η προϋπόθεση αγγίζει ή εν πάση περιπτώσει τείνει σε ένα παράλογο όριο: πώς θα μπορούσε ένας καθαρά πολιτικός πρόσφυγας να εγείρει την αξίωση να τον υποδεχτούν και να βρει κάπου άσυλο χωρίς να συνεπάγεται το νέο οικιστικό του περιβάλλον κανένα οικονομικό πλεονέκτημα; Χρειάζεται όπωςδήποτε να εργαστεί και να μην αναλαμβάνει τα έξοδά του πάντοτε, αποκλειστικά και εξ ολοκλήρου, η χώρα που τον υποδέχεται. Αυτό είναι ένα από τα συγκεκριμένα ζητήματα που προφανώς θα πρέπει να το πραγματευθούν οι συμβάσεις μας: πώς να βοηθήσουμε τους φιλοξενούμενους των πόλεων-καταφυγίων να ανασυγκροτήσουν —μεταξύ των άλλων, μέσω της εργασίας ή της δημιουργικής δραστηριότητας— έναν ζωντανό και μόνιμο ιστό μέσα σ' αυτούς τους νέους τόπους και ένιστε σε τούτη τη νέα γλώσσα; Συνεπώς η διάκριση ανάμεσα στο οικονομικό και στο πολιτικό δεν είναι

μόνο άφηρημένη ή ανυπόστατη, αλλά γίνεται υποκριτική και διεστραμμένη: σε τελική ανάλυση, επιτρέπει να μη χορηγείται σχεδόν ποτέ πολιτικό άσυλο και μάλιστα, αν το θέλουν, να μην εφαρμόζεται ποτέ ο νόμος από τη στιγμή που το άσυλο μπορεί να εξαρτάται παντελώς, όσον αφορά την εφαρμογή του, από καιροσκοπικούς υπολογισμούς, ένιστε εκλογικούς και πολιτικούς, που και αυτοί, εν τέλει, υπάγονται στην τάξη της αστυνομίας, σε φαντασιώσεις ή σε πραγματικότητα της δημόσιας ασφάλειας, στη δημογραφία ή την αγορά. Στην περίπτωση αυτή, οι λόγοι περί καταφυγίου, άσylum ή φιλοξενίας γίνονται καθαρά ρητορικά άλλοθι. Όπως το επισημαίνει ο Λυκ Λεγκού, «αυτό εδώ, που μάλλον τείνει να καταστήσει ανενεργό το δικαίωμα άσylum στη Γαλλία για τις φτωχές χώρες, είναι η κατάληξη μιάς μακρόχρονης εξέλιξης της αντίληψης για το άσυλο σε μια κατεύθυνση όλο και περισσότερο περιοριστική». Αυτή η τάση προς το κλείσιμο είναι ευρέως κοινή: όχι στην Ευρώπη γενικά (αν υποθέσουμε ότι μπόρεσε ποτέ κανείς να μιλήσει περί Ευρώπης γενικά) αλλά στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης: αυτό ακριβώς είναι ένιστε το τίμημα που πρέπει να καταβληθεί για τις συμφωνίες του Σένγκεν — οι όποιες άλλωστε, το έχει δηλώσει ο Ζακ Σιράκ (Jacques Chirac), δεν εφαρμόζονται πλήρως από τη Γαλλία, προς το παρόν. Σε μία περίοδο που διατείνονται ότι αΐρουν τὰ έσωτερικά σύνορα, προβαίνουν σε ένα ακόμη αυστηρότερο κλειδαμπάρωμα των έξωτερικών συνόρων της εν λόγω Ευρωπαϊκής Ένωσης. Αυτοί που ζητούν άσυλο χτυπούν διαδοχικά τις πόρτες κάθε κράτους της Ευρωπαϊκής Ένωσης και καταλήγουν να απωθούνται πέρα απ' όλα τὰ σύνορα. Με το πρόσχημα ότι μάχονται έναντιον μιάς οικονομικής μετανάστευσης μεταμφιεσμένης σε εξορία ή σε φυγή πρό του πολιτικού διωγμού, τὰ κράτη απορρίπτουν συχνότερα παρά ποτέ τις αιτήσεις που αφορούν το δικαίωμα άσylum. Άκόμη και όταν δεν το πράττουν με τη μορφή μιάς ρητής και αιτιολογημένης νομικής απάντη-

\* Αύτ., σελ. xviii.

σης, συχνά αφήνουν την αστυνομία τους να κάνει κουμάντο μέσω του νόμου· μνημονεύεται η περίπτωση ενός Κούρδου, στον οποίο ένα γαλλικό δικαστήριο είχε επίσημα αναγνωρίσει το δικαίωμα ασύλου, αλλά η αστυνομία τον απέλασε στην Τουρκία χωρίς κανέναν να διαμαρτυρηθεί. «Όπως πολλά άλλα παραδείγματα, όπως ειδικά τα «αδικήματα φιλοξενίας»<sup>16</sup> για τα οποία κατηγορούνται, όλο και συχνότερα, όσοι παρέχουν κατάλυμα σε πολιτικούς υπόπτους, το συγκεκριμένο παράδειγμα υπενθυμίζει το μείζον και κρίσιμο πρόβλημα της αστυνομίας, του καθεστώτος της αστυνομίας, μιᾶς αστυνομίας τῶν συνόρων καταρχάς, αλλά και μιᾶς αστυνομίας χωρίς σύνορα, χωρίς προσδιορισμό ὄριου, και ἡ ὁποία κατά συνέπεια γίνεται ἀδιάκριτα φορτική και ἀσύλληπτη, ὅπως τὸ ἔλεγε ὁ Μπένγιαμιν (Benjamin) στὴν *Κριτική τῆς βίας*<sup>17</sup>, ἀκριβῶς μετὰ τὸν Πρῶτο Παγκόσμιο πόλεμο. Ἡ αστυνομία γίνεται πανταχοῦ παρούσα και φασματική [spectrale] στὰ λεγόμενα πολιτισμένα

16. Για τὴν ἔκφραση «ἀδικήματα φιλοξενίας» και τὴν ντερριντιανὴ ἀντίδραση σ' αὐτήν, βλ., ἐδῶ, τὸ τέταρτο κείμενο τοῦ Ντερριντὰ «Παραλείψεις τοῦ δικαίωματος στὴ δικαιοσύνη (μὰ τί λείπει λοιπὸν στοὺς «χωρὶς-χαρτιά»);».

17. Ὁ Ντερριντὰ ἀναφέρεται στὸ κείμενο τοῦ Walter Benjamin «Zur Kritik der Gewalt» (στὸ *Gesammelte Werke*, τόμ. II, 1, Suhrkamp Verlag, Φρανκφούρτη 1977, σσ. 179-202. Ἐπισημαίνω ὅτι τὸ ἔργο τοῦ Ντερριντὰ *Force de loi* (Galilée, Παρίσι 1994) ἀναφέρεται ἐξ ὀλοκλήρου στὸ ἐν λόγω κείμενο τοῦ Μπένγιαμιν.

18. Πρὸβλ. *Force de loi*, ὁ.π., σ. 106: «Ἄς πάρουμε τὸ παράδειγμα τῆς αστυνομίας, τὴν ἐνδειξὴ μιᾶς φαντασματικῆς βίας, ἐφ' ὅσον αὐτὴ συμφέρει τὴ θεμελίωσή μετὰ τὴ διατήρησή και γίνεται ἐξαιτίας αὐτοῦ τοῦ γεγονότος ἀκόμη πιὸ βίαιη. Ἐ λοιπὸν, ἡ αστυνομία ποὺ κεφαλαιοποιεῖ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴ βία δὲν εἶναι μόνον ἡ αστυνομία. Δὲν συνίσταται μόνον σὲ ἔνστολους αστυνομικούς, ἐνίοτε κρανοφόρους, ἐνοπλους και ὀργανωμένους μέσα σὲ μιὰ δομὴ πολιτῶν μετὰ στρατιωτικῆς προδιαγραφῆς στὴν ὁποία ἀπαγορεύεται τὸ δικαίωμα στὴν ἀπεργία, κ.λπ. Ἐξ ὀρισμοῦ, ἡ αστυνομία εἶναι παρούσα ἢ ἐκπροσωπεῖται παντοῦ ὅπου ὑπάρχει ἰσχύς τοῦ νόμου [force de loi]. Εἶναι παρούσα, ἐνίοτε ἀθέατη ἀλλὰ

κράτη<sup>18</sup> τὴ στιγμὴ ποὺ αὐτὴ κάνει κουμάντο μέσω τοῦ νόμου [fait la loi] ἀντὶ νὰ περιορίζεται στὴν ἐφαρμογὴ του και τὴν τήρησή του. Μάλιστα αὐτὴ ἡ ἀλήθεια γίνεται σαφέστερη παρὰ ποτὲ στὴν ἐποχὴ τῶν νέων τελετεχνολογιῶν. Ἡ αστυνομικὴ βία, ἔλεγε ἡδὴ ὁ Μπένγιαμιν, εἶναι ἐν προκειμένῳ «χωρὶς σχῆμα» και «χωρὶς μορφή» (gestaltlos), παραμένει συνεπῶς χωρὶς εὐθύνη· πουθενὰ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ τὴ συλλάβει ὡς τέτοια (nirgend fassbare)· στὰ πολιτισμένα κράτη, τὸ φάσμα τῆς φαντασματικῆς τῆς ἐμφάνισης ἐκτείνεται ἀνευ ὀρίων. Ὁ Μπένγιαμιν μιλά γιατὴ δικὴ τῆς «allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten»<sup>19</sup>. Δὲν τίθεται ζήτημα γιατὴ ἐμᾶς, ἐννοεῖται, νὰ ἀρθρώσουμε ἕναν ἀδικο και οὐτοπικὸ λόγο καχυποψίας ἐναντίον τῆς λειτουργίας τῆς αστυνομίας, εἰδικά ὡς πρὸς τὸν ἀγῶνα τῆς ἐναντίον τῶν ἀδικημάτων ποὺ ἐμπίπτουν στὴν ἀρμοδιότητά τῆς (ἐπὶ παρα-

πάντοτε ἀποτελεσματικῆ, παντοῦ ὅπου ὑπάρχει διατήρησή τῆς κοινωνικῆς τάξης. Ἡ αστυνομία δὲν εἶναι μόνον ἡ αστυνομία, (κατὰ τὸ μάλλον ἢ ἧττον σήμερα παρὰ ποτὲ), εἶναι ἐδῶ, μορφή χωρὶς μορφή ἐνός Dasein τῆς π ὀ λ ε ω ς.

Ὁ Μπένγιαμιν τὸ ἀναγνωρίζει μετὰ τὸν δικὸν του τρόπο, ἀλλὰ σύμφωνα μετὰ μιὰ διπλὴ χειρονομία – φρονῶ μὴ περιορισμένη, ἐν πάσῃ περιπτώσει μὴ θεματοποιημένη. Ποτὲ δὲν παραιτεῖται ἀπὸ τὸ νὰ συμπεριλάβει σὲ ἕνα ζεύγος ἐννοιῶν και νὰ ἐπανοδηγήσει σὲ ὀρισμένες διακρίσεις αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ τίς ὑπερβαίνει και τίς ὑπερφαλαγγίζει ἀδιάλειπτα. Ἐτσι, ἀποδέχεται ὅτι τὸ κακὸ τῆς αστυνομίας συνίσταται στὸ ὅτι εἶναι ἕνα σχῆμα χωρὶς σχῆμα, μιὰ βία χωρὶς μορφή (gestaltlos). Πουθενὰ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ τὴ συλλάβει ὡς τέτοια (nirgend fassbare). Στὰ λεγόμενα πολιτισμένα κράτη τὸ φάσμα τῆς φαντασματικῆς τῆς ἐμφάνισης ἐκτείνεται παντοῦ.

19. «[...] πανταχοῦ διαχεόμενῃ φαντασματικῆ ἐμφάνισή τῆς στὴ ζωὴ τῶν πολιτισμένων κρατῶν». Ἡ πλήρης φράση στὸ μπενγιαμινικὸ κείμενο εἶναι ἡ ἀκόλουθη: «Ἡ βία τῆς [τῆς αστυνομίας] εἶναι ἄμορφη [gestaltlos] ὅπως ἡ πανταχοῦ ἀσύλληπτη [nirgend fassbare], πανταχοῦ διαχεόμενῃ φαντασματικῆ ἐμφάνισή τῆς στὴ ζωὴ τῶν πολιτισμένων κρατῶν», W. Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt», ὁ.π., σελ. 189.

δείγματι ή τρομοκρατία, οί παντός είδους δραστηριότητες κάθε μαφίας ή τὸ λαθρεμπόριο ναρκωτικῶν). Θέτουμε μόνο τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ ὅρια τῆς ἀστυνομικῆς ἀρμοδιότητας καὶ τοὺς ὅρους σύμφωνα με τοὺς ὁποίους μπορεῖ κανεὶς νὰ τὴν ἀσχεῖ. Ὅσον ἀφορᾷ τὶς νέες ἐξουσίες τῶν ἀστυνομιῶν (κρατικῶν ή διακρατικῶν), ἐδῶ θίγουμε ἓνα ἀπὸ τὰ κρισιμότερα ἐρωτήματα γιὰ τὸ δίκαιο, τὸ ὁποῖο μὴ μελλοντικὴ ἐκπόνηση τοῦ καταστατικῶν μας χάρτη τῶν πόλεων-καταφυγιῶν θὰ πρέπει νὰ τὸ ἐπεξεργαστεῖ καὶ νὰ τὸ ἐγγράφει, μακροπρόθεσμα, σὲ ἓναν ἀτέρμονο ἀγῶνα: πρέπει νὰ περιορίσουμε τὶς πιὸ νόμιμες ἐξουσίες καὶ ἀρμοδιότητες αὐτοῦ τοῦ πράγματος πὸν ὀφείλει νὰ μείνει μὴ ἀπλή ἀστυνομικὴ διοίκηση, ὑπαγόμενη αὐστηρὰ στὸν ἔλεγχο τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας καὶ τῶν θεσμῶν πὸν μερμνοῦν γιὰ τὸ σεβασμὸ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐνὸς διευρυμένου δικαιώματος ἀσύλου. Ἡ Χάιννα Ἄρεντ ἤδη ὑπογράμμισε, μέσα στὴν παράδοση τῶν ἐπιστημάνσεων τοῦ Μπένγιαμιν πὸν μόλις ἀνέφερα, τούτη τὴν αὐξανόμενη καὶ καινοφανὴ διεύρυνση τῶν ἐξουσιῶν τῆς σύγχρονης ἀστυνομίας στὴν περίπτωση τῶν νέων προσφύγων. Τὸ ἔκανε μετὰ ἀπὸ μὴ ἐπισήμανση σχετικὰ μετὰ τὴν ἀνωνυμία καὶ τὴ διασημότητα, τὴν ὁποία θὰ πρέπει, προπάντων στὸ Διεθνὲς Κοινοβούλιο τῶν Συγγραφέων, νὰ λάβουμε σοβαρὰ ὑπ' ὄψιν:

«Μόνο ἡ διασημότητα μπορεῖ προφανῶς νὰ δώσει τὴν ἀπάντηση στὸν αἰῶνιο θρήνο τῶν προσφύγων ὄλων τῶν κοινωνικῶν στρωμάτων: "κανένας δὲν γνωρίζει ποιὸς εἶμαι"· καὶ εἶναι ἀκριβῆς ὅτι οἱ εὐκαιρίες τοῦ διάσημου πρόσφυγα εἶναι μεγαλύτερες, ὅπως ἀκριβῶς ὁ ἐπώνυμος σκύλος ἔχει περισσότερες πιθανότητες νὰ ἐπιβιώσει ἀπὸ ἓναν περιπλανώμενο πὸν δὲν εἶναι παρὰ μόνο σκύλος ἐν γένει.

Τὸ κράτος-ἔθνος, ἀνίκανο νὰ θεσπίσει ἓνα νόμο γι' αὐτοὺς πὸν εἶχαν ἀπολέσει τὴν προστασία μιᾶς ἐθνικῆς κυβέρνησης, ἐπανεθέσε τὸ πρόβλημα στὰ χέρια τῆς ἀστυνομίας. Ἦταν ἀκριβῶς ἡ πρώτη φορὰ πὸν στὴ Δυτικὴ Εὐρώπη ἐκχωρήθηκε στὴν ἀστυνομία ἐν λευκῶ ἐξουσιοδότηση γιὰ νὰ ἐνεργεῖ αὐτοβούλως, γιὰ νὰ ἐλέγχει ἄμεσα τὸν

κόσμο· στὸ χῶρο τοῦ δημόσιου βίου ἡ ἀστυνομία ἔπαυσε νὰ εἶναι ἓνα ὄργανο προορισμένο νὰ ἐπιβάλλει τὸ σεβασμὸ καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ νόμου καὶ ἔγινε μὴ κυβερνώσα ἀρχή, ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν κυβέρνηση καὶ τὰ ὑπουργεῖα<sup>20</sup>»

Σήμερα αὐτὸ τὸ πρόβλημα, τὸ γνωρίζουμε πολὺ καλά, εἶναι περισσότερο κρίσιμο παρὰ ποτέ, μάλιστα θὰ μπορούσαμε νὰ συγκεκρινώσουμε τὶς σχετικὲς ἐνδείξεις. Στὴ Γαλλία διευρύνθηκε ἓνα κίνημα διαμαρτυρίας ἐναντίον τῆς κατηγορίας γιὰ τὸ ἀποκαλούμενο —ἐδῶ καὶ λίγο καιρὸ— «ἀδίκημα φιλοξενίας»· τὸ ἐπωμίστηκαν διάφορες ὀργανώσεις καὶ ἡ ἀπήχηση τοῦ ἔγινε εὐρύτερη μέσω τοῦ Τύπου. Στὸν νοῦ μας, καὶ πέραν τῶν λεγόμενων νόμων «Πασκουά<sup>21</sup>», ἔρχεται τῶρα σὲ ἡμερήσια διάταξη ἓνα σχέδιο τοῦ «νόμου-Τουμπόν<sup>22</sup>». Τὸ σχέδιο —πὸν τελεῖ ὑπὸ ἐξέταση στὶς κοινοβουλευτικὲς συνεδριάσεις, τόσο στὴν Ἐθνοσυνέλευση ὅσο καὶ στὴ Γερουσία— προτείνει τελικὰ νὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς τρομοκρατικὴ πράξη ἡ ὡς «συμμετοχὴ σὲ ὀργάνωση κακοποιῶν» κάθε φιλοξενία πὸν προσφέρεται σὲ «ξένους πὸν εἶναι σὲ παράτυπη κατάσταση» ἡ ἀπλῶς «χωρὶς χαρτιά». Στὴν πραγματικότητα, αὐτὸ τὸ σχέδιο ἐπιδεινώνει

20. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, ὁ.π., σ. 266.

21. Ἀναφορὰ στοὺς διαβόητους νόμους τοῦ τότε ὑπουργοῦ τῶν Ἐσωτερικῶν Σαρλ Πασκουά (Charles Pasqua), τῆς δεξιᾶς γαλλικῆς κυβέρνησης, σχετικὰ μετὰ τὸν ἔλεγχο τῆς μετανάστευσης, καὶ δὴ τῶν μεταναστῶν πὸν ἀποκαλοῦνται «χωρὶς-χαρτιά». Ὁ πρῶτος νόμος «Πασκουά» —τὸ 1986, ἐπὶ πρωθυπουργίας τοῦ Ζάκ Σιράκ— ἀποκαθιστᾷ ἐκ νέου τὴ διοικητικὴ ἀποπομπὴ τῶν μεταναστῶν ἐκτὸς τῶν γαλλικῶν συνόρων καὶ τὸν περιορισμὸ τῆς ἀνανέωσης τῆς «κάρτας παραμονῆς δέκα ἐτῶν». Τέλος, ὁ δεῦτερος νόμος «Πασκουά» τῆς 24ῆς Αὐγούστου 1993 γιὰ «τὸν ἔλεγχο τῆς μετανάστευσης, τὶς προϋποθέσεις εἰσόδου, ὑποδοχῆς καὶ διαμονῆς τῶν ξένων» ἀποτελεῖ τὴ ζοφερὴ καμπὴ μιᾶς ξενοφοβῆς πολιτικῆς πὸν εἶχε ἤδη ἀρχίσει ἀπὸ τὸν Ἰούλιο 1974 μετὰ τὴν ἀπόφαση τῆς τότε κυβέρνησης νὰ «ἄρει τὴ μετανάστευση».

22. Πρόκειται γιὰ τὸ σχέδιο νόμου τοῦ τότε ὑπουργοῦ Δικαιοσύνης Ζάκ Τουμπόν (Jacques Toubon).



τὸ ἄρθρο 21 τοῦ ὀνομαστοῦ διατάγματος τῆς 2ης Νοεμβρίου 1945, τὸ ὁποῖο ἤδη προσδιόριζε ὡς «ἐγκληματική πράξη» κάθε βοήθεια σὲ ξένους πού εἶναι σὲ παράτυπη κατάσταση. Τώρα ἡ ἐγκληματική πράξη κινδυνεύει νὰ γίνει «τρομοκρατική πράξη». Φαίνεται ἐπιπλέον ὅτι τὸ σχέδιο βρίσκεται σὲ ἀντίφαση μὲ τις συμφωνίες τοῦ Σένγκεν (ἐπικυρωμένες ἀπὸ τὴ Γαλλία) – οἱ ὁποῖες ἐπιτρέπουν νὰ καταδικάζεται αὐτὴ ἡ βοήθεια σὲ «ξένο» «χωρὶς-χαρτιά» ἢ σὲ ξένο πού εἶναι «σὲ παράτυπη κατάσταση» μονάχα ἂν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ βοήθεια εἶναι «κερδοσκοπική».

Τὸν ὄρο «πόλη-καταφύγιο» τὸν ἐπιλέξαμε, προφανῶς, ἐπειδὴ ἔχει γιὰ μᾶς σεβαστοὺς ἱστορικοὺς τίτλους, καὶ σχετίζεται μὲ ὅποιον καλλιεργεῖ τὴν ἠθικὴ τῆς φιλοξενίας<sup>23</sup>. Ἡ καλλιέργεια τῆς ἠθικῆς τῆς φιλοξενίας, αὐτὴ ἡ “γλώσσα” [langage] δὲν εἶναι, ἐπιπλέον, ταυτολογική; Παρ’ ὅλες τίς ἐντάσεις ἢ τίς ἀντιφάσεις πού μποροῦν νὰ τὴ σημαδέψουν, παρ’ ὅλες τίς διαστροφές πού τὴν παραμονεύουν, δὲν ἔχει κανεὶς νὰ καλλιεργήσει [cultiver] μὰ ἠθικὴ τῆς φιλοξενίας. Ἡ φιλοξενία εἶναι ἡ ἴδια ἡ κουλτούρα [culture] καὶ δὲν εἶναι μὰ

23. Πρὸς. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Παρίσι 1997, σελ. 45: «Μπροστὰ στὸν ὀρίζοντα αὐτῶν τῶν προκαταρκτικῶν ἀναστοχασμῶν θὰ μὲ καθοδηγήσει ἓνα ἐρώτημα πού τελικὰ θὰ τὸ ἀφήσω μετέωρο, γιατί θὰ περιοριστῶ νὰ ὀροθετήσω ἀπὸ αὐτὸ μερικὲς προκειμένες καὶ μερικὲς ἀναφορές. Τὸ ἐρώτημα θὰ ἀφοροῦσε, ἐκ πρώτης ὄψεως, τίς σχέσεις μεταξὺ μᾶς ἠθικῆς τῆς φιλοξενίας (μᾶς ἠθικῆς ὡς φιλοξενίας) καὶ ἐνός δικαιώματος ἢ μᾶς πολιτικῆς τῆς φιλοξενίας, ἐπὶ παραδείγματι στὴν παράδοση τῶν ὀνομαζόμενων ἀπὸ τὸν Κάντ προϋποθέσεων τῆς οἰκουμενικῆς φιλοξενίας ἐντὸς τοῦ κοσμοπολιτικοῦ δικαίου: “γιὰ τὴν αἰώνια εἰρήνη”.

Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα θὰ μποροῦσε νὰ βρεῖ τὴν κλασικὴ μορφή του στὸ σχῆμα τοῦ θεμελίου ἢ τῆς δικαιολογητικῆς θεμελίωσης. Θὰ ἀναρωτιόταν κανεὶς, ἐπὶ παραδείγματι, ἂν ἡ ἠθικὴ τῆς φιλοξενίας, πού θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ τὴν ἀναλύσουμε στὴ σκέψη τοῦ Λεβινά, μπορεῖ ἢ ὄχι νὰ θεμελιώσει ἓνα δικαίωμα καὶ μὰ πολιτικὴ, πέραν τοῦ οἰκογενειακοῦ ἐνδιατήματος, σὲ ἓνα κοινωτικό, ἐθνικὸ, κρατικὸ ἢ κρατικο-ἐθνικὸ χῶρο».

ἠθικὴ ἀνάμεσα σὲ ἄλλες. Ἐνώσω ἀγγίζει ἓνα ἦ θ ο ς<sup>24</sup>, τουτέστιν τὸ ἐνδιαίτημα [demeure]<sup>25</sup>, τὸ οἶκο [chez-soi], τὸν τόπο τῆς οἰκείας διαμονῆς, καθὼς καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶσαι ἐκεῖ μέσα, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συμπεριφέρεσαι πρὸς τὸν ἑαυτό σου καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους, τοὺς ἄλλους ὡς δικούς σου ἢ ὡς ξένους, ἢ ἠθικὴ εἶναι φιλοξενία, εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου ἐπ’-ἀλληλη μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς φιλοξενίας, μὲ ὅποιονδήποτε τρόπο τὴ διανοῖξουμε ἢ τὴν περιορίσουμε. Ἀλλὰ γι’ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο, καὶ ἐπειδὴ τὸ νὰ εἶσαι-ὁ-ἑαυτός-σου στὸ

24. Γιὰ τὴ σημασία τοῦ ὄρου ἦ θ ο ς βλ.: A) J. Derrida (σὲ συνεργασία μὲ τὴν Anne Dufourmantelle), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Παρίσι 1997, σελ. 27: «[...] τὸ δικαίωμα στὴ φιλοξενία δεσμεύει ἓναν οἶκο, τὰ μέλη μᾶς κατιούσας συγγενεῖς σχέσης, μὰ οἰογένεια, μὰ οἰογενεακὴ ἢ ἐθνοτικὴ ὁμάδα πού δεξιῶνεται μὰ οἰογενεακὴ ἢ ἐθνοτικὴ ὁμάδα. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἐγγράφεται σὲ ἓνα δικαίωμα, ἓνα ἔθιμο, ἓνα ἦ θ ο ς καὶ σὲ μὴ Sittlichkeit [ἠθικότητα], αὐτὴ ἡ ἀντικειμενικὴ ἠθικότητα [moralité] [...] προϋποθέτει τὸ κοινωνικὸ καὶ οἰογενεακὸ καθεστῶς τῶν συμβαλλομένων, τὴ δυνατότητα γι’ αὐτοὺς νὰ κληθῶν μὲ τὸ ὄνομά τους, νὰ ἔχουν ἓνα ὄνομα, νὰ εἶναι ὑποκείμενα δικαίου [...]».

B) Αὐτ., σελ. 133: «Σὲ μὴ δεδομένη στιγμὴ, εἴχαμε ἐπίσης ὑπενθυμίσει ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς φιλοξενίας ἦταν ἐπάλληλο μὲ τὸ ἠθικὸ πρόβλημα. Προέχει πάντοτε νὰ ἐγγυηθεῖ κανεὶς γιὰ ἓνα ἐνδιαίτημα, γιὰ τὴν ταυτότητά του, τὸ χῶρο του, τὰ ὄριά του, τὸ ἦ θ ο ς ὡς διαμονή, κατοίκηση, οἶκία, ἐστία, οἰογένεια, οἶκο [chez-soi]. Ὅθεν, θὰ ἔπρεπε τώρα νὰ ἐξετάσουμε τίς καταστάσεις ὅπου ὄχι μόνον ἡ φιλοξενία εἶναι ἐπάλληλη μὲ τὴν ἴδια τὴν ἠθικὴ ἀλλὰ καὶ ὅπου μπορεῖ νὰ φαίνεται ὅτι ὀρισμένοι [...] θέτουν τὸ νόμο τῆς φιλοξενίας ὑπεράνω μᾶς “ἐπιτακτικῆς ἠθικῆς” [“morale”] ἢ μᾶς ὀρισμένης ἠθικῆς [“éthique”].».

25. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς λέξης *demeure*, τοῦ ἐνδιατήματος, πρὸς., μεταξὺ ἄλλων, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ὁ.π., σσ. 70-71: «Τὸ ἐπισημάναμε πρὸ ὀλίγου, ὁ Λεβινάς ἀνοίγει πάντοτε τὴν περισυλλογὴ στὴ βάση τῆς ὑποδοχῆς. Ὑπενθυμίζει τὸ ἀνοιγμα τῆς περισυλλογῆς μὲσω τῆς ὑποδοχῆς, τῆς ὑποδοχῆς τοῦ ἄλλου, τῆς ὑποδοχῆς πού προορίζεται γιὰ τὸν ἄλλο. “Ἡ περισυλλογὴ ἀναφέρεται σὲ μὴ ὑποδοχῆ”, λέει σὲ ἓνα σημεῖο τοῦ “Ἐνδιατήματος” [τίτλος κεφαλαίου στὸ θεμελιακὸ λεβινασιακὸ ἔργο *Ὀλότητα καὶ ἄπειρο*] [...]. Ἐδῶ ὁ Λεβινάς περιγράφει τὴν οἰκειότητα τῆς οἰκίας ἢ τοῦ οἴκου: τὸ

σπίτι σου (ή αὐτότητα καθαυτή) συνεπάγεται τὴν ὑποδοχὴ ἢ τὴν ἐγκλεισὴ τοῦ ἄλλου, τὸν ὁποῖο προσπαθεῖς νὰ οἰκειοποιηθεῖς, νὰ τὸν ἐλέγξεις, νὰ τὸν ἐξουσιάζεις, σύμφωνα μὲ διαφορετικὲς τροπικότητες τῆς βίας, ὑπάρχει μιὰ ἱστορία τῆς φιλοξενίας, μιὰ πάντοτε δυνατὴ διαστροφὴ<sup>26</sup> τοῦ νόμου τῆς φιλοξενίας (ποὺ μπορεῖ νὰ φαίνεται ἀπρο-ὑπόθετη) καὶ τῶν νόμων ποὺ ἔρχονται νὰ τὴν περιορίσουν, νὰ τῆς θέσουν ὄρους ἐγγράφοντάς τὴν μέσα σὲ ἓνα δίκαιο. Ἀπὸ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἱστορία θὰ ἤθελα, μὲ τρόπο ταπεινὰ προκαταρκτικὸ, νὰ ἐπιλέξω μερικὰ σημεῖα ἀναφορᾶς σὲ σχέση μὲ ὅ,τι προέχει γιὰ μᾶς ἐδῶ.

Αὐτὸ ποὺ ἀποκαλοῦμε πόλη-καταφύγιο γίνεται ἀρχικὰ κατανοητό, μοῦ φαίνεται, στὴ διασταύρωση πολλῶν παραδόσεων ἢ πολλῶν στιγμῶν ἐντὸς τῶν δυτικῶν, εὐρωπαϊκῶν ἢ παρα-ευρωπαϊκῶν παραδόσεων. Ἐδῶ, ἀφ' ἑνὸς θὰ ἀναγνωρίσει κανεὶς, σὲ μιὰ

ποι τῆς συγκεντρωμένης ἐσωτερικότητας, τόποι τῆς περισυλλογῆς, βεβαίως, ἀλλὰ μᾶς περισυλλογῆς στὴν ὁποία συντελεῖται ἡ ὑποδοχὴ τῆς φιλοξενίας. Μετὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ ἀφανοῦς φαινομένου, καὶ δὴ τῆς διακριτικότητας, ἡ ὁποία, στὸ πρόσωπο, συνδυάζει τὴ φανέρωση μὲ τὴν ἀπόσυρση, κατονομάζεται ἡ Γυναίκα: “[...] ὁ Ἄλλος, τοῦ ὁποίου ἡ παρουσία εἶναι διακριτικὰ μιὰ ἀπουσία καὶ ἀπὸ τὴν ὁποία συντελεῖται ἡ κατ' ἐξοχὴν ὑποδοχὴ τῆς φιλοξενίας ποὺ ἀπεικονίζει τὸ πεδίο τῆς οἰκειότητας, εἶναι ἡ Γυναίκα. Ἡ γυναίκα εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς περισυλλογῆς, τῆς ἐσωτερικότητας τῆς Οἰκίας καὶ τῆς κατοίκησης”». (βλ. ἀκόμη αὐτ., σσ. 45, 59, 75, 163, 185.)

Γιὰ τὴν ἴδια ἔννοια βλ.: Α) J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot, Galilée*, Παρίσι 1998, σσ. 11, 38, 100-104, 118. Β) «Παραμονή, Ἀθήνα / Demeure, Athènes», στὸ Ἀθήνα, στὴ σκιά τῆς Ἀκρόπολης / Athènes, à l'ombre d'Acropole (κείμενο ποὺ συνοδεύει τὸ φωτογραφικὸ λεύκωμα τοῦ Jean-François Bonhomme, δίγλωσση ἐκδόση), μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Ὀλιός, Ἀθήνα 1996, σσ. 12.

26. Γιὰ τὴ σημασία τῆς «διαστροφῆς τοῦ ἀπροϋπόθετου Νόμου τῆς φιλοξενίας», σὲ συνάρτηση μὲ «τοὺς ὑπὸ προϋπόθεση νόμους τῆς φιλοξενίας», βλ., ἐδῶ, τὴ σημείωση 41.

ἐβραϊκὴ παράδοση, ἐκεῖνες τίς πόλεις ποὺ ὄφειλαν νὰ ὑποδέχονται καὶ νὰ προστατεύουν αὐτοὺς ποὺ μπορούσαν νὰ καταφύγουν ἐκεῖ, καταδικώμενοι ἀπὸ μιὰ τυφλὴ ἢ ἐκδικητικὴ δικαιοσύνη ἢ ἀπὸ αὐτὸν ποὺ ὀνομάζουν τὰ κείμενα «ἐκδικητὴ αἵματος<sup>27</sup>» ἕξαιτίας ἑνὸς ἐγκλήματος γιὰ τὸ ὁποῖο ἦσαν ἀθῶοι (ἢ μᾶλλον ἀκούσιοι δράστες). Αὐτὸ τὸ ἀστικὸ δικάϊωμα [droit citoyen] στὴν ἀσυλία καὶ στὴ φιλοξενία ἦταν ἕξαιρετικὰ ἐπεξεργασμένο ὡς πρὸς τὴν καζουιστικὴ του, καὶ τὸ θεμελιακὸ κείμενο μιᾶς τέτοιας νομολογίας εἶναι προφανῶς οἱ Ἀριθμοί\*: ἐδῶ, ὁ Θεὸς διατάζει τὸν Μωυσῆ<sup>28</sup> νὰ ἰδρύσει

27. «Ἀγχιστεύων τὸ αἶμα», στὴ μετάφραση τῶν Ἑβδομήκοντα. βλ. Ἀριθμοί, 35, 12: «Καὶ ἔσονται αἱ πόλεις ὑμῶν φυγαδευτήρια ἀπὸ ἀγχιστεύοντος τὸ αἶμα [...]».

\* Ἀριθμοί, 35, 9-32. βλ. ἐπίσης *Παραλειπομένων Α'*, 6, 42 καὶ 52, ὅπου ἐπαναμφανίζεται ἡ ἔκφραση «πόλις τῆς καταφυγῆς», καὶ κυρίως Ἰησοῦς *Ναυῆ*, 20, 1-9: «θὰ τὸν προσθέσουν στὴν πόλη, θὰ τοῦ δώσουν ἓνα τόπο, καὶ θὰ κατοικήσει μαζί τους» ([γαλλικὴ] μτφρ. τοῦ Ἀντρέ Σουρακί).

[Σ.τ.μ.: βλ. *La Bible*, μτφρ. André Chouraqui, Desclée de Brouwer, Παρίσι 1985. Ἡ μετάφραση στὴν ἐλληνικὴ «κοινὴ» τοῦ σχετικοῦ χωρίου εἶναι ἡ ἑξῆς: «Καὶ φεύζεται εἰς μίαν τῶν πόλεων τούτων καὶ στήσεται ἐπὶ τὴν θύραν τῆς πόλεως καὶ λαλήσει ἐν τοῖς ὡσὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς πόλεως ἐκείνης τοὺς λόγους τούτους καὶ ἐπιστρέψουσιν αὐτὸν ἢ συναγωγὴ πρὸς αὐτοὺς καὶ δώσουσιν αὐτῷ τόπον καὶ κατοικήσει μετ' αὐτῶν.»]

28. βλ. τὸ σχετικὸ χωρίο τῆς μετάφρασης τῶν Ἑβδομήκοντα (Ἀριθμοί, 35, 9-15): «Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων· λάλησον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ εἶπες πρὸς αὐτοὺς· ὑμεῖς διαβαίνετε τὸν Ἰορδάνην εἰς γῆν Χαναάν καὶ διαστελεῖτε ὑμῖν αὐτοῖς πόλεις· φυγαδευτήρια ἔσται ὑμῖν φυγεῖν ἐκεῖ τὸν φονεὴν, πᾶς ὁ πατάξας ψυχὴν ἀκουσίως. Καὶ ἔσονται αἱ πόλεις ὑμῶν φυγαδευτήρια ἀπὸ τοῦ ἀγχιστεύοντος τὸ αἶμα, καὶ οὐ μὴ ἀποθάνῃ ὁ φονεύων ἕως ἂν στῆ ἐναντὶ τῆς συναγωγῆς εἰς κρίσιν. Καὶ αἱ πόλεις ἅς δώσετε, τὰς ἕξ πόλεις, φυγαδευτήρια ἔσονται ὑμῖν· τὰς τρεῖς πόλεις δώσετε πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ τὰς τρεῖς πόλεις δώσετε ἐν γῆ Χαναάν· φυγάδιον ἔσται τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, καὶ τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ παροίκῳ τῷ ἐν ὑμῖν ἔσονται αἱ πόλεις αὗται εἰς φυγαδευτήριον φυγεῖν ἐκεῖ παντὶ πατάξαντι ψυχὴν ἀκουσίως».

ορισμένες πόλεις που θα είναι, σύμφωνα με το γράμμα καθαυτό της Βίβλου, «πόλεις της καταφυγής<sup>29</sup>» ή «του ασύλου», και καταρχάς «έξι πόλεις της καταφυγής», ιδιαίτερα για τον «ξένο ή τον φιλοξενούμενο που κατοικεί εν μέσω αυτών». Δύο ωραία βιβλία, πραγματεύονται στα γαλλικά τούτη την εβραϊκή παράδοση της πόλης-καταφύγιο· μάλιστα μου άρесе να υπενθυμίσω εδώ ότι οι συγγραφείς αυτών των δοκιμίων – από τη μιά γενιά στην άλλη – είναι δύο φιλόσοφοι που συνδέονται με την πόλη του Στρασβούργου, τούτη τη γενναϊόδωρη πόλη-σύνορο, πόλη κατ' έξοχήν ευρωπαϊκή, πρωτεύουσα πόλη της Ευρώπης, ή πρώτη από τις ημέτερες πόλεις-καταφύγια. Πρόκειται για ορισμένους στοχασμούς του Έμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Lévinas) στα 1982\* και του Ντανιέλ Παγιό (Daniel Payot) στα 1992\*\*, στους οποίους ακριβώς έδωσαν τον τίτλο «Οι πόλεις-καταφύγια» ή «Πόλεις καταφύγια». 'Αφ' έτέρου, θα αναγνωρίσει κανείς τη μεσαιωνική παράδοση μίας ορισμένης κυριαρχίας της πόλης: ή ίδια ή πόλη μπορούσε να αποφασίζει για τους νόμους της φιλοξενίας, για συγκεκριμένα άρθρα νόμου, πολυμερή και περιοριστικά, μέσω των οποίων, συνεπώς, έννοουσε να θέτει όρους [conditionner] Στόν μεγάλο Νόμο της φιλοξενίας, αυτόν τον απροϋπόθετο Νόμο [Loi inconditionnelle], μοναδικό και οικουμενικό σύναμα, ό οποίος θα πρέπει να επιτάσσει να ανοίξουμε τις πόρτες σε κάθε ένα και σε κάθε μία, σε κάθε άλλον, στόν κάθε ερχόμενο,

29. Στο σχετικό χωρίο της μετάφρασης των Έβδομήκοντα (Αριθμοί) χρησιμοποιούνται οι έξης συνώνυμοι όροι: α) 35, 12: «πόλεις φυγαδευτήρια» β) 35, 25: «πόλεις του φυγαδευτήριου» γ) 35, 28: «πόλεις της καταφυγής» δ) 35, 32: «πόλεις των φυγαδευτηρίων».

\* E. Lévinas, «Les villes-refuges», στό *L'Au-delà du verset*, Minuit, Παρίσι 1982, σελ. 51 κ.έ. 'Επιχειρώ μιά ακριβέστερη ανάγνωση αυτού του κειμένου και, γενικότερα, μιά έρμηνεία της σκέψης περί φιλοξενίας στόν Έμμανουέλ Λεβινάς στό κείμενό μου «Le mot d'accueil» (στό *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Παρίσι 1997).

\*\* D. Payot, *Des villes-refuges. Témoignage et espacement*, Éd. de l'Aube, 1992, ιδιαίτερα σελ. 65 κ.έ.

χωρίς έρώτηση, ακόμη και χωρίς προσδιορισμό της ταυτότητάς του, απ' όπου κι αν έρχεται και όποιος κι αν είναι<sup>30</sup>. (Θά χρειαζόταν να μελετήσουμε την αποκαλούμενη «διάσωση<sup>31</sup>», την όποία προσέφεραν όρισμένες εκκλησίες που είχαν γίνει σαν πόλεις, και ή όποια προοριζόταν στό να διασφαλίσει την ασυλία ή την επίβιωση των φυγάδων ή ακόμη την «auctoritas», που επέτρεπε στους βασιλείς ή τους φεουδάρχες να απαλλάσουν τους φιλοξενούμενους τους από κάθε δίωξη ή αυτό που συνέβη μεταξύ των εμπόλεμων πόλεων της Ίταλίας, όταν ή μία γινόταν καταφύγιο για τον εξόριστο, τον φυγάδα, τον απόβλητο που έρχόταν από κάποια άλλη πόλη· έμεις μάλιστα, που έχουμε κατá νούν αρχικά τους συγγραφείς, διατηρούμε στό μνήμη μας μιά ορισμένη ιστορία του Δάντη (Dante), απόβλητο από τη Φλωρεντία, που τόν υποδέχτηκαν τότε, μού φαίνεται, στό Ραβέννα.) Τελικά, στόν ίδια διασταύρωση, θά μπορούσαμε να έντοπίσουμε την κοσμοπολιτική παράδοση που ήταν κοινή σε έναν όρισμένο έλληνικό στωικισμό και σε έναν παύλειο χριστιανισμό, μιά κοσμοπολιτική παράδοση την όποία κληρονομεί ήδη ό Διαφωτισμός και στόν όποια προφανώς ό Κάντ θα δώσει την αυστηρότερη φιλοσοφική του διατύπωση στό περίφημο «'Οριστικό άρθρο για την παγκόσμια ειρήνη». «Τό κοσμοπολιτικό δίκαιο όφείλει να περιοριστεί στις προϋποθέσεις της οικουμενικής φιλοξενίας<sup>32</sup>». Δέν είναι εδώ ό τόπος που ένδείκνυται για να αναλύσουμε αυτό τό άξιοσημείωτο Άρθρο και την τεράστια ιστορία που ένέχει και άνυψώνει μέσα του

30. Για την έννοια Του απροϋπόθετου Νόμου της φιλοξενίας βλ., εδώ, σημείωση 40.

31. Η μεσαιωνική γαλλική λέξη *saupeté* («διάσωση» – από τη λατινική λέξη *salvus*) κατονομάζει τις πρώτες «νέες πόλεις» («*villeneuves*») (βλ., εδώ, σημείωση 44) στό νοτιοδυτική Γαλλία, που δημιουργήθηκαν τόν 11ο και 12ο αιώνα από τους εκκλησιαστικούς άρχοντες ή από τά άβαεία.

32. Έδώ πρόκειται για έναν ένδοξο τίτλο από τό περίφημο πόνημα του Κάντ *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Για την αιώνα ειρήνη. Φιλοσοφικό σχέδιασμα, 1795).

χωρίς να την κατονομάζει. Τη σκυτάλη του ελληνικού στωικισμού θα την πάρει ο Κικέρωνας· ο παύλειος χριστιανισμός επαναφέρει στο προσκήνιο, ριζικοποιεί και κυριολεκτικά «πολιτικοποιεί» τα πρώτα κελεύσματα κάθε αβρααμικής θρησκείας, επί παραδείγματι από το «ανοίξτε τις πύλες» του Ήσαϊα – ο οποίος ωστόσο είχε προσδιορίσει τις περιοριστικές προϋποθέσεις της φιλοξενίας, τουτέστιν την «όχυρη πόλη», την «αμείλικτη πόλη», τη «σωτηρία» της ή την «ασφάλειά» της (26, 2)<sup>33</sup>. Ο Απόστολος Παύλος δίνει σε αυτές τις επικλήσεις ή σε αυτές τις διαταγές τα σύγχρονα ονόματά τους. Πρόκειται επίσης για θεολογικο-πολιτικά ονόματα, έφ' όσον δηλώνουν ρητά την ιδιότητα του πολίτη και την παγκόσμια ιδιότητα του συμ-πολίτη: «ποτέ πλέον ξένοι ούτε μέτοικοι, αλλά συμπολίτες των καθαγιασμένων ανθρώπων και του οίκου του Θεού» (Πρός Εφεσίους, 2, 19-20)<sup>34</sup>. Σ' αυτήν τη φράση οι ξένοι (ξένοι) μεταφράζονται επίσης ως «φιλοξενούμενοι» (hospites)· και οι «μέτοικοι», και δη οι «μετανάστες», ως «π ά ρ ο ι κ ο ι», δηλώνουν τόσο τον γείτονα όσο – από μιαν άποψη που εν προκειμένω θα πρέπει

33. Το σχετικό χωρίο στη μετάφραση των Έβδομήκοντα είναι το ακόλουθο: «Τῆ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἄσονται τὸ ἄσµα τοῦτο ἐπὶ γῆς Ἰουδα λέγοντες· ἰδοὺ πόλις ὄχυρά, καὶ σωτήριον ἡµῶν θήσει τείχος καὶ περίτειχος. Ἀνοίξατε πύλας, εἰσελθάτω λαὸς φυλάσσω δικαιοσύνην καὶ φυλάσσω ἀλήθειαν, ἀντιλαµβανόμενος ἀληθείας καὶ φυλάσσω εἰρήνην», Ήσαϊας, 26, 2-3. Ο Ντερριντὰ παραθέτει συνάμα τὴ μετάφραση τοῦ Ἀντρέ Σουρακί (δ.π.) καὶ τὴν ἀντίστοιχη τοῦ Ἐντουάρ Ντόρμ (Édouard Dhorme) (*La Bible. L'Ancien Testament*, τόμ. II, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Παρίσι 1959), τίς ὁποῖες ἐπιμεταφράζω.

34. Τὸ σχετικὸ χωρίο στὸ πρωτότυπο ἐλληνικὸ κείμενο εἶναι τὸ ἀκόλουθο: «Ἐὰν οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ». Ἐπειδὴ ὁ Ντερριντὰ παραθέτει σὲ μίαν πρόταση μίαν συρραφή, ἀλλὰ συνάμα καὶ τὴ δική του τροποποίηση, γαλλικῶν μεταφράσεων, μεταξύ τῶν ὁποίων καὶ τοῦ Ἀντρέ Σουρακί (δ.π.), ἀναγκάζομαι νὰ ἐπιμεταφράσω τὴν ἐδῶ παρατιθέμενη γαλλικὴ ἐκδοχή.

νὰ μᾶς ἐνδιαφέρει πολὺ— καὶ τὸν ξένο πού διαμένει σὲ μίαν πόλη ἢ σὲ μίαν χώρα χωρὶς πολιτικὰ δικαιώματα· τροποποιῶ καὶ συμφύρω πολὺς μεταφράσεις, μεταξύ τῶν ὁποίων καὶ τοῦ Σουρακί (Chouraqui), ἀλλὰ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναλύσουμε ἐκ τοῦ σύνεγγυς τὰ πολιτικὰ διακυβεύματα καὶ τίς θεολογικὲς ἐπιπτώσεις αὐτῶν τῶν σημασιολογικῶν ἐρωτημάτων· ἢ μετάφραση τοῦ Γκροζᾶν καὶ τοῦ Λετουρμύ (Grosjean-Léturemy) στὴν ἐκδοση τῆς «Bibliothèque de la Pléiade»<sup>35</sup>, ἐπὶ παραδείγματι, θὰ μπορούσε νὰ προαναγγέλλει κυριολεκτικὰ τὸ χωρὶ τοῦ πράγματος πού τὸ ἐρμηνεύουμε ὡς πόλη-καταφύγιο, ἂν αὐτὴ ὄφειλε νὰ μείνει ἐσαεὶ—ἀλλὰ ἀκριβῶς αὐτὸ εἶναι τὸ ἐρώτημα πού θὰ ἤθελα νὰ θέσω ἐν προκειμένω— ἢ ἐκκοσμικευμένη ἐκδοχὴ τοῦ παύλειου κοσμοπολιτισμοῦ<sup>36</sup>: «Ἐὰν δὲν εἴστε πλέον δια-

35. Ο Ντερριντὰ ἀναφέρεται στὴν ἀκόλουθη γαλλικὴ μετάφραση: *La Bible. Le Nouveau Testament*, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Παρίσι 1971.

36. Πρὸς. *Idiomes, nationalités, déconstruction. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, εἰδικὸ τεύχος τοῦ περιοδικοῦ Cahiers INTERSIGNES, τχ. 13, Φθινόπωρο 1998, Éditions Toubkal, Καζαμπλάνκα, σσ. 232-233: «Κάποια στιγμή, ἔνωσα ἀκόμη ἀρκετὰ κοντινὸς σας, ἐπίσης ἔνωσα ἓνα ἰσχυρὸ ἐνδιαφέρον γι' αὐτὸ πού διακινδυνεύσατε νὰ πεῖτε, καὶ ὅμως... Ἦταν τότε πού παρουσιάσατε τὸν ἑαυτὸ σας μᾶλλον ὡς “κληρονόμο τοῦ Ἰσλάμ” παρά ὡς μαωμεθανό. Ἡ πρόταση δύσκολα μπορεῖ νὰ ἐνοηθεῖ, ἀλλὰ ἀνοίγει συναρπαστικὰ ἐρωτήματα, καταρχὰς ἐρωτήματα εὐθύνης. [...] Ἀμέσως μετὰ, γιὰ νὰ ὀλοκληρώσετε αὐτὴ τὴν αὐτοπαρουσίαση, χαρακτηρίσατε τὸν ἑαυτὸ σας “ἐλεύθερο πολίτη τοῦ κόσμου”.

Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει, θὰ μοῦ ἐπιτρέψετε νὰ ὑποβάλω στὸν ἀναστοχασμό σας τούτῃ τὴν ἐπίσημανση: ἡ ἔννοια τοῦ ἐλεύθερου πολίτη τοῦ κόσμου ἔχει μίαν μακρόχρονη ἱστορία, σύνθετη, καὶ διαστρωματωμένη. Συνεπῶς αὐτὴ θὰ ἔκανε ἔκκληση γιὰ ἓνα εἶδος “ἀποδόμησης” πού θὰ μᾶς ὀδηγοῦσε ἀπὸ τὸν κοσμοπολιτισμὸ καντιανῆς μορφῆς (γιὰ τὸν ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε τόσα πολλὰ, καὶ πού σήμερα τίθεται ἐν ἔργῳ ἄμεσα ἢ ἐν μέρει στὸ δίκαιο καὶ στοὺς καταστατικὸς χάρτες διεθνῶν ὀργανισμῶν ἐνὸς βαθιὰ εὐρωπαϊκοῦ

μένοντες ξένοι (ξένοι, hospites), εἴστε συμπολίτες τῶν ἀγίων, ἀνήκετε στὸν οἶκο τοῦ Θεοῦ (συμπολίται τῶν ἀγίων καὶ οἱ κεῖνοι τοῦ Θεοῦ· cives sanctorum et domestici Dei<sup>37</sup>).

Τὴ στιγμή πού ὁ Κάντ, μέσα σ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Διαφωτισμοῦ τὸ ὁποῖο ἐπικαλούμαστε, διατυπώνει τὸ κοσμοπολιτικὸ δίκαιο, δὲν τὸ περιστέλλει μόνο «μέσα στις προϋποθέσεις τῆς οἰκουμενικῆς φιλοξενίας». Στὴν οἰκουμενικὴ φιλοξενία προσδίδει δύο ὅρια πού γιὰ μᾶς ἀποτελοῦν προφανῶς ἓναν τόπο ἀναστοχασμοῦ καὶ πιθανῶς μετασχηματισμοῦ ἢ προόδου. Ποιά εἶναι αὐτὰ τὰ ὅρια;

Ὁ Κάντ καταρχὰς φαίνεται νὰ προεκτείνει χωρὶς μέτρο ἓνα κοσμοπολιτικὸ δίκαιο ἕως τὴν οἰκουμενικὴ φιλοξενία. Εἶναι ἡ προϋπόθεση τῆς παγκόσμιας εἰρήνης μεταξύ τῶν ἀνθρώπων\*. Αὐτὸ τὸ δι-

τύπου) ἕως τὸν Ἅγιο Αὐγουστίνου, τὸν Ἀπόστολο Παῦλο καὶ τοὺς Στωικούς. Ὁ κοσμοπολιτισμὸς τῶν «ἐλευθέρων πολιτῶν τοῦ κόσμου» βρίσκεται στὴ διασταύρωση αὐτῶν τῶν δύο παραδόσεων, φέρει πάνω του τὴ μνήμη τους. Σὲ αὐτὴν τὴ μνήμη, μῶς φαίνεται ὅτι ὑπερισχέει ἡ χριστιανικὴ γενεαλογικὴ υἱικὴ σχέση [filiation]. Γενεαλογικὴ υἱικὴ σχέση θὰ πρέπει νὰ εἶναι ὁ ὅρος, ἐφ' ὅσον τὸ οἰκογενειακὸ σχῆμα (ἡ σχέση πατέρα / υἱοῦ / ἀδελφῶν) ἐδῶ ἀποφασίζει γιὰ τὰ πάντα.

Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἔλεγε περὶ τοὺς Χριστιανούς: «Τώρα δὲν εἴστε πλέον πολῖτες ἑνὸς ἔθνους, οὔτε μέτοικοι, εἴστε πολῖτες τοῦ κόσμου». Μάλιστα διευκρίνιζε ὅτι αὐτὸς ὁ κόσμος ἦταν ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ, ἡ οἰκογένεια τοῦ χριστιανικοῦ Θεοῦ, τοῦ ὁποίου εἴμαστε γιοί. Σ' αὐτὸν τὸ βαθμὸ τουλάχιστον, ἡ κοσμοπολιτικὴ παράδοση εἶναι, λόγῳ θεμελίωσης, μιὰ χριστιανικὴ παράδοση. Ὑπάρχει, στὴ δεσπόζουσα μορφή τῆς Εὐρώπης, καὶ μέχρι τὸ λόγο [discours] μᾶς κοσμοπολιτισμικῆς προοπτικῆς πού εἶναι ἀδιαχώριστος ἀπὸ αὐτήν, μιὰ χριστιανικὴ συνιστώσα. Μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ ἀρνηθεῖ;».

37. Γιὰ τὸ σχετικὸ ἑλληνικὸ χωρίο ἀπὸ τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου Πρὸς Ἐφεσίους (2, 19-20) βλ. σημ. 34. Τὸ πλήρες χωρίο στὴ λατινικὴ μετάφραση τῆς Vulgata εἶναι τὸ ἀκόλουθο: «Ergo iam non estis hospites, et advena: sed estis cives sanctorum, et domestici Dei».

\* «Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἀπομακρυσμένες ἡπειροὶ μποροῦν νὰ συνάψουν ἀμοιβαῖες εἰρηνικὲς σχέσεις, οἱ ὁποῖες στὸ τέλος ἀποκτοῦν ἐπιστήμης νομικὸ χαρακτήρα καὶ ἔτσι μποροῦν νὰ ὀδηγοῦν πλέον τὸ ἀνθρώπινο γένος ὅλο καὶ πλησιέστε-

καὶ τὸ προσδιορίζει ρητὰ ὡς φυσικὸ δίκαιο\*\*. Αὐτὸ τὸ φυσικὸ δίκαιο θὰ πρέπει νὰ εἶναι πρωταρχικὸ ὡς πρὸς τὸ θεμέλιό του, ἀπαράγραπτο καὶ ἀναπαλλοτρίωτο. Ὅπως συμβαίνει σχεδὸν πάντοτε στὴν περίπτωση τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ἐδῶ μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀναγνωρίσει τὰ χαρακτηριστικὰ μιᾶς ἐκκοσμικευμένης θεολογικῆς κληρονομιάς. Ὅλα τὰ ἀνθρώπινα πλάσματα, ὅλα τὰ πεπερασμένα ὄντα προικισμένα μὲ λογικὸ ἔχουν δεχθεῖ ὡς ἀδελφικὸ μερίδιο τὴν «ἀπὸ κοινοῦ κατοχὴ τῆς ἐπιφάνειας τῆς γῆς\*\*\*». Κανένας δὲν μπορεῖ συνεπῶς,

ρα σὲ ἓνα κοσμοπολιτικὸ καθεστῶς. [...] Ἡ αἰξανόμενη (στενότερη ἢ εὐρύτερη) συνάφεια μεταξύ τῶν λαῶν τῆς γῆς ἔχει λάβει στὸ σύνολό της τόσο μεγάλες διαστάσεις, ὥστε ἡ παραβίαση τοῦ δικαίου σὲ ἓναν τόπο γίνεται αἰσθητὴ σὲ ὅλους: ἔτσι, ἡ ἰδέα ἑνὸς κοσμοπολιτικοῦ δικαίου δὲν εἶναι ἓνα εἶδος φανταστικῆς καὶ ἐκκεντρικῆς παράστασης τοῦ δικαίου, ἀλλὰ ἀναγκαῖο συμπλήρωμα τοῦ ἀγραφου κώδικα, τόσο τοῦ πολιτικοῦ δικαίου ὅσο καὶ τοῦ δικαίου τῶν λαῶν [Völkerrecht = διεθνὲς δημόσιο δίκαιο] ἀποδίδοντας σὲ ἓνα δημόσιο δίκαιο τῶν ἀνθρώπων ἐν γένει, καὶ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο στὴν αἰῶνα εἰρήνη, γιὰ τὴν ὁποία μόνο μὲ αὐτὴν τὴν προϋπόθεση μπορεῖ κανεὶς νὰ κολακεύεται μὲ τὴν ἰδέα ὅτι τὴν προσεγγίζει συνεχῶς».

[Σ.τ.μ.: Ὁ Ντερριντὰ στὸ κείμενο του παραθέτει (μὲ κάποιες τροποποιήσεις) —δηλώνοντάς το ρητὰ στὸ τέλος τούτης τῆς σημείωσης— τὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ καντιανοῦ κειμένου: Kant, *Vers la paix perpétuelle*, μτφρ. τοῦ Jean-François Poirier καὶ τῆς Françoise Proust, GF-Éd. Flammarion, Παρίσι 1991, σσ. 94-97. Ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση παρακολουθεῖ ἐκ τοῦ σύνεγγυς τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο: «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», στὸ I. Kant, *Werksausgabe*, τόμ. XI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, Suhrkamp, stw 192, Φρανκφούρτη 1977, σσ. 214-217.]

\*\* «Ἡ ἀφιλοξενία [Unwirtbarkeit] τῶν ἀκτῶν [...] ἢ τῶν ἐρήμων [...] εἶναι συνεπῶς ἐναντίον τοῦ φυσικοῦ δικαίου (dem Naturrecht zuwider)», αὐτ. σελ. 94. [Σ.τ.μ.: ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση παρακολουθεῖ ἐκ τοῦ σύνεγγυς τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο: E. Kant, «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», ὁ.π., σελ. 214.]

\*\*\* Kant, *Vers la paix perpétuelle*, ὁ.π., σελ. 94. [Σ.τ.μ.: ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση παρακολουθεῖ ἐκ τοῦ σύνεγγυς τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο: E. Kant, «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», ὁ.π., σελ. 214.]

κατ' ἀρχήν, νὰ ἰδιοποιηθεῖ νόμιμα τὴν ἐν λόγῳ ἐπιφάνεια (ὡς τέτοια, ὡς ἐπιτολή) γιὰ νὰ ἀπαγορεύσει τὴν πρόσβασὴ τῆς σὲ ἄλλον ἄνθρωπο. Ἄν ὁ Κάντ φροντίζει ἰδιαίτερα νὰ διευκρινίσει ὅτι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸ ἢ αὐτὸς ὁ κοινὸς τόπος ἐκτείνεται στὴν «ἐπιφάνεια τῆς γῆς», προφανῶς τὸ κάνει γιὰ νὰ μὴν ἐξαιρέσει ἀπ' αὐτὴν κανένα σημεῖο τοῦ κόσμου ἢ μᾶς σφαιρικῆς καὶ πεπερασμένης ὑδρογείου (παγκοσμιοποίηση καὶ ὑδρογειοποίηση [mondialisation et globalisation]<sup>38</sup>), ἐκεῖ ὅπου ὁ ἄπειρος διασκορπισμὸς παραμένει ἀδύνατος· ἀλλὰ κυρίως γιὰ νὰ μὴν ἀποκλείσει ἀπ' αὐτὴν ὅ,τι ὑψώνεται, συγκροτεῖται ἢ ἐγείρεται πάνω στὸ ἔδαφος: οἰκιστικὸ περιβάλλον, κουλτούρα, θεσμός, κράτος, κ.λπ. Καθετὶ πού, κατευθεῖαν ἐπὶ τοῦ ἔδαφους, δὲν εἶναι πλέον τὸ ἔδαφος ἀκόμη καὶ ἂν θεμελιώνεται πάνω στὴ γῆ, δὲν πρέπει νὰ εἶναι ἀπροϋπόθετα προσιτὸ σὲ κάθε ἐρχόμενο. Χάρη στὴν προϋπόθεση αὐτῆς τῆς αὐστηρῆς ὀριοθέτησης (πού δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν ἐγκαθίδρυση τοῦ ὀρίου ὡς συνόρου, ἔθνους, κράτους, δημόσιου ἢ πολιτικοῦ χώρου), ὁ Κάντ μπορεῖ ἐν προκειμένῳ νὰ συναγάγει δύο συμπεράσματα καὶ νὰ ἐγγράψει δύο ἄλλα προγράμματα τὰ ὁποῖα αὔριο θὰ ἦταν πρὸς τὸ συμφέρον μας νὰ τὰ ἀναστοχαστοῦμε.

1. Πρωτίστως ὁ Κάντ ἀποκλείει τὴ φιλοξενία ὡς δικαίωμα διαμονῆς (*Gastrecht*): τὴν περιορίζει στὸ δικαίωμα ἐπίσκεψης (*Besuchsrecht*). Τὸ δικαίωμα διαμονῆς θὰ ἔπρεπε νὰ γίνεῖ ἀντικείμενο μᾶς ἰδιαίτερης συμφωνίας μεταξύ κρατῶν. Ὁ Κάντ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο προσδιορίζει τίς προϋποθέσεις πού θὰ ἔπρεπε νὰ τίς ἐρμηνεύσουμε ἐκ τοῦ σύνεργου γιὰ νὰ μάθουμε τί θὰ θέλαμε νὰ κάνουμε μ' αὐτές:

«Ἐδῶ ὁ λόγος δὲν εἶναι [...] περὶ φιλανθρωπίας ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίωματος, καὶ ἐν προκειμένῳ φιλοξενία (*Hospitalität* (*Wirtbarkeit*)) ση-

38. Γιὰ τὴν ντερριντιανὴ διάκριση μεταξύ παγκοσμιοποίησης καὶ ὑδρογειοποίησης βλ. ἐδῶ, τὸ κείμενο τοῦ Ζὰκ Ντερριντά, «Ἡ παγκοσμιοποίηση, ἡ εἰρήνη καὶ ἡ κοσμοπολιτικὴ», σελ. 93, σημείωση 9.

μαίνει τὸ δικαίωμα ἐνὸς ξένου νὰ μὴν ὑφίσταται τὴν ἐχθρική συμπεριφορά ἐνὸς ἄλλου λόγω τῆς ἀφικῆς του στὸ δικό του ἔδαφος. Ὁ ἄλλος μπορεῖ νὰ τὸν ἀποπέμψει, ἂν αὐτὸ γίνεταί χωρὶς τὸν ἀφανισμό του, δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ τὸν ἀντιμετωπίζει ἐχθρικά ἐνὸσω ὁ ξένος συμπεριφέρεται στὸ χῶρο του εἰρηνικά. Δὲν εἶναι δικαίωμα διαμονῆς γιὰ τὸ ὅποιο ὁ ξένος μπορεῖ νὰ ἐγείρει ἀξιώσεις (αὐτὸ θὰ ἀπαιτοῦσε μιὰ εἰδικὴ εὐεργετικὴ συμφωνία πού θὰ τὸν καθιστοῦσε γιὰ ὀρισμένο χρόνο σύνοικο (*Hausgenossen*)), ἀλλὰ δικαίωμα ἐπίσκεψης πού ἀνήκει σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὥστε νὰ προσφέρουν τοὺς ἑαυτοὺς τους στὴν κοινω-νία, δυνάμει τοῦ δικαίωματος τῆς ἀπὸ κοινῷ κατοχῆς τῆς ἐπιφάνειας τῆς γῆς, πάνω στὴν ὁποία, ἐπειδὴ εἶναι σφαῖρα, δὲν μποροῦν νὰ διασκορπίζονται ἐπ' ἄπειρον, ἀλλὰ τελικὰ εἶναι ἀναγκασμένοι νὰ ἀνέχονται νὰ ζοῦν ὁ ἓνας δίπλα στὸν ἄλλον· πρωταρχικά ὅμως κανένας δὲν ἔχει περισσότερα δικαιώματα ἀπὸ τὸν ἄλλον νὰ βρῆσκει σὲ ἓνα ὀρισμένο σημεῖο τῆς γῆς\*.»

Νὰ λοιπὸν λοιπὸν τί θὰ ἐξακολουθοῦσε ἐνδεχομένως, καὶ μεταξύ ἄλλων πραγμάτων, νὰ παραμένει γιὰ μᾶς συζητήσιμο: ὁ περιορισμὸς τοῦ δικαίωματος διαμονῆς καὶ ὅ,τι προκαλεῖ τὴν ἐξάρτηση αὐτοῦ τοῦ δικαίωματος ἀπὸ τίς συμφωνίες μεταξύ κρατῶν.

2. Ἐν συνεχείᾳ, καὶ μάλιστα κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὀρίζοντας μὲ ὅλη τὴν αὐστηρότητα τὴ φιλοξενία ὡς δικαίωμα (γεγονὸς πού ἀποτελεῖ πρόοδο ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις), ὁ Κάντ τῆς προσδίδει ὀρισμένες προϋποθέσεις πού προκαλοῦν τὴν ἐξάρτησή της ἀπὸ τὴν κρατικὴ κυριαρχία, προπάντων ὅταν διακυβεύεται τὸ δικαίωμα διαμονῆς. Φιλοξενία ἐν προκειμένῳ σημαίνει δημοσιότητα τοῦ δημόσιου χώρου, ὅπως εἶναι πάντοτε ἡ περίπτωση τοῦ δικαιοῦ μετὰ τὴν καντιανὴ σημασία: ἡ φιλοξενία τῆς πόλης ἢ ἡ ἰδιωτικὴ φιλοξενία

\* Kant, *Vers la paix perpétuelle*, ὁ.π., σσ. 93-94. [Σ.π.μ.: ἡ ἑλληνικὴ μετάφρασή μου παρακολουθεῖ ἐκ τοῦ σύνεργου τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο: E. Kant, «Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», ὁ.π., σσ. 213-214.]

ἐξαρτῶνται καὶ ἐλέγχονται ἀπὸ τὸ νόμο καὶ ἀπὸ τὴν ἀστυνομία τοῦ κράτους. Αὐτὸ ἔχει σημαντικές συνέπειες, ἰδιαίτερα γιὰ τὰ «ἀδικήματα φιλοξενίας» ποὺ ἀναφέραμε προηγουμένως, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν κυριαρχία τῶν πόλεων ποὺ ἔχουμε κατὰ νοῦν καὶ τῆς ὁποίας ἡ ἔννοια εἶναι σήμερα τουλάχιστον τόσο προβληματική ὅσο καὶ στὴν ἐποχὴ τοῦ Κάντ.

Ὅλα τοῦτα τὰ ἐρωτήματα παραμένουν σκοτεινὰ καὶ δύσκολα, ὀφείλουμε νὰ μὴν ἀποκρύπτουμε αὐτὸ τὸ γεγονός ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ μας οὔτε νὰ πιστεύουμε ὅτι εἶναι δυνατόν πρὸς στιγμήν νὰ τεθοῦν ὑπὸ τὴν κυριαρχία μας. Προέχει νὰ μάθουμε πῶς θὰ τροποποιήσουμε τὸ δίκαιο καὶ θὰ συμβάλουμε στὴν πρόδοῦ του. Καὶ νὰ μάθουμε ἂν αὐτὴ ἡ πρόδος εἶναι δυνατὴ σὲ ἕνα ἱστορικὸ χῶρο ποὺ θρῖσκειται μεταξὺ τοῦ Νόμου μᾶς ἀπροϋπόθετης φιλοξενίας –ποὺ παρέχεται a priori σὲ κάθε ἄλλον, σὲ κάθε ἐρχόμενο, ὅποιος κι ἂν εἶναι<sup>39</sup> – καὶ τῶν ὑπὸ προϋπόθεση νόμων<sup>40</sup> ἐνὸς δικαίουματος στὴ φιλοξενία

39. Πρβλ. *De l'hospitalité*, ὁ.π., σελ. 73: «Νὰ ποῦμε ναι στὸν ἐρχόμενο, πρὶν ἀπὸ οἰονδήποτε προσδιορισμὸ, πρὶν ἀπὸ οἰονδήποτε προκαταλαμβάνουσα ἐνῶση, πρὶν ἀπὸ οἰονδήποτε προσδιορισμὸ ταυτότητας, ἀνεξάρτητα ἂν πρόκειται ἢ ὄχι γιὰ ξένο, γιὰ μετανάστη, προσκεκλημένο ἢ ἀπροσδόκητο ἐπισκέπτη, ἀνεξάρτητα ἂν ὁ ἐρχόμενος εἶναι ἢ ὄχι ὁ πολίτης μᾶς ἄλλης χώρας, ἕνα ἀνθρώπινο ὄν, ζωικὸ ἢ θεικὸ, ἕνα ζωντανὸς ἢ ἕνας νεκρὸς, ἀρσενικὸς ἢ θηλυκός».

40. Πρβλ. αὐτ., σελ. 29: «[...] ἡ διαφορά, μία ἀπὸ τίς λεπτές, ἐνίοτε ἀσύλληπτες διαφορές μεταξὺ τοῦ ξένου καὶ τοῦ ἀπόλυτου ἄλλου, εἶναι ὅτι ὁ τελευταῖος μπορεῖ νὰ μὴν ἔχει ὄνομα καὶ ἐπώνυμο· ἡ ἀπόλυτη ἢ ἀπροϋπόθετη φιλοξενία ποὺ θὰ ἤθελα νὰ τοῦ προσφέρω προϋποθέτει μὴ ρῆξη μὲ τὴ φιλοξενία μὲ τὴν τρέχουσα σημασία, μὲ τὴν ὑπὸ προϋπόθεση φιλοξενία, μὲ τὸ δίκαιο ἢ τὸ σύμφωνο φιλοξενίας. Λέγοντας ὅλα αὐτὰ, ἀκόμη μὴ φορὰ, συνυπολογίζουμε μὴ μὴ ἀναγώγιμη διαστρεψιμότητα. Ὁ νόμος τῆς φιλοξενίας, ὁ εἰδολογικὸς νόμος ποὺ κυβερνᾷ τὴ γενικὴ ἔννοια τῆς φιλοξενίας, ἐμφανίζεται ὡς παράδοξος νόμος, διαστρεψιμὸς ἢ διαστρεπτικός. Φαίνεται ὅτι ὑπαγορεύει νὰ διακρίψει ἡ ἀπόλυτη φιλοξενία τὴ σχέση της μὲ τὸ νόμο τῆς φιλοξενίας ἐννοούμενο ὡς δίκαιο ἢ καθήκον, μὲ τὸ «σύμφωνο» φιλοξενίας. Γιὰ νὰ τὸ πῶ μὲ

χωρὶς τὸ ὅποιο Ὁ Νόμος τῆς ἀπροϋπόθετης φιλοξενίας θὰ κινδύνευε νὰ παραμείνει εὐσεβὴς πόθος καὶ χωρὶς ἀποτελεσματικότητα, καὶ δὴ νὰ διαστρέφεται<sup>41</sup> ἀνὰ πάσα στιγμή.

ἄλλους ὄρους, ἡ ἀπόλυτη φιλοξενία ἀπαιτεῖ νὰ ἀνοίξω τὸ σπίτι μου καὶ νὰ δώσω ὄχι μόνο στὸν ξένο (ἐφοδιασμένο μὲ ἐπώνυμο, μὲ τὸ κοινωνικὸ καθεστῶς του ὡς ξένου, κ.λπ.) ἀλλὰ καὶ στὸν ἀπόλυτο, ἄγνωστο, ἀνώνυμο ἄλλο, νὰ τοῦ δώσω τόπο-ἐναυσμα, νὰ τὸν ἀφήσω νὰ ἔλθει, νὰ τὸν ἀφήσω νὰ ἀφίχθῃ, καὶ νὰ λάβει χώρα στὸν τόπο ποὺ τοῦ προσφέρω, χωρὶς νὰ τοῦ ζητήσω οὔτε ἀμοιβαίότητα (τὴν ἐνταξί του σὲ ἕνα σύμφωνο) οὔτε κὰν τὸ ὄνομά του. Ὁ νόμος τῆς ἀπόλυτης φιλοξενίας ἐντέλλεται τὴ διακοπὴ τῆς σχέσης μὲ τὴ δικαιοκὴ φιλοξενία, μὲ τὸ νόμο ἢ τὴ δικαιοσύνη ὡς δίκαιο. Ἡ σωστὴ-δίκαιη φιλοξενία διακόπτεται τὴ σχέση της μὲ τὴ δικαιοκὴ φιλοξενία· ὄχι ὅτι τὴν καταδικάζει ἢ ἀντιτίθεται σ' αὐτήν, ἀπεναντίας μπορεῖ νὰ τὴ θέτει καὶ νὰ τὴ διατηρεῖ σὲ μὴ ἀκατάπαυστη κίνηση πρόδου· ὡστόσο, τῆς εἶναι τόσο παράξενα ἑτερογενὴς ὅσο ἑτερογενὴς εἶναι ἡ δικαιοσύνη πρὸς τὸ δίκαιο στὸ ὅποιο ἐντούτοις εἶναι τόσο κοντινὴ καὶ στὴν πραγματικότητα ἀδιαχώριστη.»

Γιὰ τὴ διάκριση τοῦ Νόμου τῆς ἀπροϋπόθετης φιλοξενίας καὶ τῶν ὑπὸ προϋπόθεση νόμων τῆς φιλοξενίας, βλ. ἐπίσης, αὐτ., σσ. 71-75, 119-121, 129-131.

41. Πρβλ. αὐτ., σσ. 119-121: «Ὅπως λέγει ἀπὸ ἄλλη σκοπιά ὁ Λεβινάς, ἡ γλώσσα εἶναι φιλοξενία. Συνέβη ἐντούτοις νὰ ἀναρωτιόμαστε πάντοτε μήπως ἡ ἀπόλυτη, ὑπερβολικὴ, ἀπροϋπόθετη φιλοξενία συνίσταται στὴν ἄρση τῆς 'γλώσσας' [langage], κάποιας προσδιορισμένης 'γλώσσας', ἀκόμη καὶ τοῦ γεγονότος ὅτι ἀπειθυνόμαστε στὸν ἄλλον. Μήπως πρέπει λοιπὸν νὰ ὑποτάξουμε σὲ ἕνα εἶδος αὐτοσυγκράτησης τὸν πειρασμὸ νὰ ζητήσουμε ἀπὸ τὸν ἄλλον νὰ μᾶς πῆ ποῖός εἶναι, ποῖό εἶναι τὸ ὄνομά του, ἀπὸ ποῦ ἔρχεται, κ.λπ.; Μήπως πρέπει νὰ ἀπέχουμε ἀπὸ τὸ νὰ τοῦ θέτουμε αὐτὲς τίς ἐρωτήσεις ποὺ ἀναγγέλλουν τόσες ἀπαιτούμενες προϋποθέσεις, συνεπῶς τόσα ὄρια σὲ μὴ φιλοξενία ποὺ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἐξαναγκάζεται καὶ περιορίζεται μέσα σὲ ἕνα δίκαιο καὶ σὲ ἕνα καθήκον; Ἄρα στὴν οἰκονομία ἐνὸς κύκλου; Ἄκατάπαυστα θὰ μᾶς παραμονεύει τὸ δίλημμα ἀνάμεσα, ἀπὸ τὴ μὴ μεριά, στὴν ἀπροϋπόθετη φιλοξενία ποὺ ἀντιπαρέρχεται τὸ νόμο, τὸ καθήκον ἢ ἀκόμη καὶ τὴν πολιτικὴ καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, στὴ φιλοξενία ποὺ περιοροθετεῖται ἀπὸ τὸ δί-



Ἐμπειρία καὶ πειραματιζόμενος, συνεπῶς. Ἐν προκειμένῳ, ἡ ἐμπειρία μας ὅσον ἀφορᾶ τὶς πόλεις-καταφύγια δὲν θὰ εἶναι μόνο ὅ,τι αὐτὴ ὀφείλει νὰ εἶναι χωρὶς χρονοτριβή, τουτέστιν μιὰ ἀπάντηση ἐπείγουσας ἀνάγκης, μιὰ σωστή-δίκαιη ἀπάντηση [une réponse juste], ἐν πάσῃ περιπτώσει πιὸ σωστή-δίκαιη ἀπὸ τὸ ὑπάρχον δίκαιο, μιὰ ἄμεση ἀπάντηση στὸ ἔγκλημα, στὴ βία, στὸ διωγμό. Αὐτὴ τὴν

καὶ καὶ τὸ καθῆκον. Ἡ μία πάντοτε μπορεῖ νὰ διαφθεῖρει τὴν ἄλλη, καὶ αὐτὴ ἡ δυνατότητα διαστροφῆς παραμένει μὴ ἀναγώγιμη. Καὶ ὀφείλει νὰ παραμένει. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι αὐτὴ ἡ ἀποχή ("ἔλα, ἔλα μέσα, σταμάτησε σὸ σπίτι μου, δὲν ζητῶ τὸ ὄνομά σου, οὔτε κἀν νὰ εἶσαι υπεύθυνος, οὔτε ἀπὸ πού ἔρχεσαι οὔτε πού πηγαίνεις") φαίνεται ὅτι εἶναι περισσότερο ἄξια τῆς ἀπόλυτης φιλοξενίας ἢ ὅποια προσφέρει τὸ δῶρο χωρὶς ἐπιφύλαξη ὀρισμένοι μάλιστα θὰ μπορούσαν νὰ ἀναγνωρίσουν σ' αὐτὴν μιὰ δυνατότητα τῆς γλώσσας. Τὸ σιωπᾶν εἶναι ἤδη μιὰ τροπικότητα τῆς δυνατῆς ὁμιλίας. Θὰ πρέπει ἀδιάλειπτα νὰ αγωνιζόμεστε ἀνάμεσα σ' αὐτὲς τὶς δύο προεκτάσεις τῆς ἔννοιας τῆς φιλοξενίας καθὼς καὶ τῆς 'γλώσσας'. Θὰ ἐπανεέλθουμε ἐπίσης στὰ δύο καθεστῶτα ἐνὸς νόμου τῆς φιλοξενίας: τὸν ἀπροϋπόθετο ἢ τὸν ὑπερβολικὸ ἀπ' ἐνός, καὶ τὸν ὑπὸ προϋπόθεση καὶ τὸν νομικο-πολιτικὸ, καὶ δὴ τὸν ἠθικὸ ἀπ' ἐτέρου, καθὼς ἡ ἠθικὴ στὴν πραγματικότητα τυγχάνει νὰ τευτώνεται ἀνάμεσα στοὺς δύο ἀνάλογα μὲ τὸν τρόπο πού ρυθμίζει κανεὶς τὸ χῶρο κατοικίας σύμφωνα μὲ τὸν ἀπόλυτο σεβασμὸ καὶ τὸ ἀπόλυτο δῶρο ἢ σύμφωνα μὲ τὴν ἀνταλλαγὴ, τὴν ἀναλογία, τὸ γινώμονα», αὐτ., σσ. 117-121.

Πρὸβλ. ἐπίσης τὴν ἀκόλουθη συναφὴ ἐπισήμανση τοῦ Ντερριντὰ στὸ *Manifeste pour l'hospitalité. Auiour de Jacques Derrida*, ὁ.π., σσ. 104-105: «Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν καθαρὴ φιλοξενία στὸ δίκαιο καὶ στὴν πολιτικὴ εἶναι μιὰ διαστροφή, ἐφ' ὅσον ἐδῶ θέτει κανεὶς κάποιες προϋποθέσεις καὶ, συνεπῶς, πρόκειται γὰρ μιὰν ἔκκληση γιὰ τὸ τελειοποίησιμο, γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα νὰ βελτιώνονται ἀδιάλειπτα, ἐπ' ἄπειρον, οἱ καθορισμοί, οἱ προϋποθέσεις, οἱ ὀρισμοὶ τῆς οἰκογενειακῆς, τοπικῆς, ἐθνικῆς, διεθνoῦς νομοθεσίας... Κατὰ συνέπεια, ἡ φιλοξενία εἶναι ἄμεσα διαστρέψιμη καὶ τελειοποίησιμη: δὲν ὑπάρχει πρότυπο φιλοξενίας ἀλλὰ μόνο διαδικασίες πού πάντοτε βρίσκονται σὲ κατάσταση διαστροφῆς καὶ βελτίωσης, καθὼς ἡ ἴδια ἡ βελτίωση ἐνέχει κινδύνους διαστροφῆς».

ἐμπειρία μας ὅσον ἀφορᾶ τὶς πόλεις-καταφύγια τὴ φαντάζομαι ἐπίσης ὡς αὐτὸ πού δίνει τόπο-ἔναυσμα—τόπο τῆς σκέψης, μάλιστα πρόκειται ἀκόμη γιὰ τὸ ἄσυλο ἢ τὴ φιλοξενία— γιὰ τὸν πειραματισμό<sup>42</sup> ἐνὸς δικαιώματος καὶ μιᾶς ἐλευσόμενης δημοκρατίας<sup>43</sup>. Στὸ κατῶφλι αὐτῶν τῶν πόλεων, αὐτῶν τῶν νεοπαγῶν πόλεων πού θὰ

42. Πρὸβλ., ἐδῶ, στὸ κείμενο τοῦ Ζὰκ Ντερριντὰ, «Ἡ παγκοσμιοποίηση, ἡ εἰρήνη καὶ ἡ κοσμοπολιτικὴ», σελ. 89.

43. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς «ἐλευσόμενης δημοκρατίας» («*démocratie à venir*»), βλ. μεταξύ ἄλλων: Α) J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Παρίσι 1994, σελ. 339: «Εἶναι δυνατόν—παραδεχόμενοι μιὰ ὀρισμένη μνήμη πού εἶναι πιστὴ στὸν δημοκρατικὸ ὀρθὸ λόγο καὶ στὸν ὀρθὸ λόγο ἄνευ ἐτέρου, θὰ πῶ μάλιστα στὰ Φῶτα μιᾶς ὀρισμένης *Aufklärung* (ἀφήνοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἀνοιχτὴ τὴν ἄβυσσο πού ἀνοίγεται ἀκόμη σήμερα κάτω ἀπὸ αὐτὲς τὶς λέξεις)— ὄχι νὰ θεμελιώσουμε, ἐκεῖ ὅπου προφανῶς δὲν τίθεται πλέον ζήτημα θεμελίωσης, ἀλλὰ νὰ διανοιζοῦμε τὴν πρόσβαση στὸ μέλλον, ἢ μᾶλλον στὸ "ἔρχου" μιᾶς ὀρισμένης δημοκρατίας;

Διότι ἡ δημοκρατία ἀπομένει ἐλευσόμενη, ἐδῶ ἀκριβῶς εἶναι ἡ οὐσία τῆς στὸ βαθμὸ πού ἀπομένει: ὄχι μόνο θὰ ἀπομένει ἐπ' ἄπειρον τελειοποίησιμη, συνεπῶς πάντοτε ἀνεπαρκῆς καὶ μελλοντικὴ ἀλλὰ, καθὼς ἀνήκει στὸ χρόνο τῆς ὑπόσχεσης, θὰ ἀπομένει πάντοτε, σὲ κάθε ἕναν ἀπὸ τοὺς μελλοντικούς χρόνους τῆς, ἐλευσόμενη: ἀκόμη καὶ ὅταν ὑπάρχει ἡ δημοκρατία, ποτὲ δὲν ὑφίσταται, ποτὲ δὲν εἶναι παρούσα, αὐτὴ ἀπομένει τὸ θέμα μιᾶς ἔννοιας πού δὲν εἶναι παρουσιάσιμη».

Β) *Idiomes, nationalités, déconstruction. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, ὁ.π., σελ. 259: «Γι' αὐτὸ μού συμβαίνει ἐνίοτε νὰ μιλῶ γιὰ τὴν ἐλευσόμενη δημοκρατία ὡς μιὰ δημοκρατία πού δὲν θὰ θεμελιώνεται οὐσιαστικὰ στὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη. Αὐτὸ εἶναι ἐξααιρετικὰ παράδοξο, ἀπαράδεκτο μάλιστα γιὰ τοὺς πολιτειολόγους πού ἔχουν συνηθίσει νὰ χρησιμοποιοῦν εὐκόλα τὴ λέξη "δημοκρατία". Τί θὰ σήμαινε μιὰ δημοκρατία πού δὲν θὰ ἦταν θεμελιωμένη στοὺς ὑπήκοους ὡς πολῖτες; Καὶ γιατί νὰ διατηρήσουμε τὸ ὄνομα "δημοκρατία" γιὰ νὰ ὀνομάσουμε αὐτὸ πού δὲν ἀντιστοιχεῖ πλέον μόνο στὴν κλίμακα τοῦ κράτους καὶ τοῦ πολίτη; Εἶναι ἕνα ἐρώτημα πιὸ κρίσιμο ἀπ' ὅ,τι φαίνεται».

πρέπει να είναι άλλο πράγμα από τις «νέες πόλεις<sup>44</sup>», μια ορισμένη ιδέα του κοσμοπολιτισμού, μια άλλη, ίσως δεν έχει έλθει ακόμη.

– Μά ναί – έχει έλθει...

– ...έν τοιαύτη περιπτώσει, ίσως να μην την έχουμε ακόμη αναγνωρίσει.

44. 'Ο όρος «villes nouvelles» («νέες πόλεις») παραπέμπει στη μεσαιωνική λέξη villeneuve (από τη λατινική villa nova, νέα πόλη – βλ., έδω, σημείωση 31), η οποία κατονομάζει, κυρίως στη βόρεια Γαλλία, τους νέους κατοικημένους τόπους, που δημιουργήθηκαν την περίοδο των «μεγάλων αποψιλώσεων».

## II

### Το δικαίωμα στη φιλοσοφία από κοσμοπολιτική σκοπιά

Η προβληματική που διαμορφώνει τον καταστατικό χάρτη της διεθνούς συνάντησής μας\* θα έπρεπε να μάς υποχρεώσει να λάβουμε υπ' όψιν, τουλάχιστον εν είδει παραδείγματος, δύο τύπους σχέσεων:

1. Τη διαθεσμική [interinstitutionnel] σχέση αφ' ενός μεταξύ των πανεπιστημίων ή των έρευνητικών ιδρυμάτων, αφ' ετέρου μεταξύ των διεθνών πολιτισμικών οργανισμών (κυβερνητικών ή μη κυβερνητικών).

2. Την εξαιρετική διαμαθησιακή [interdisciplinaire] σχέση μεταξύ της φιλοσοφίας, των τεχνών, των «έπιστημών», και των «άνθρωπιστικών σπουδών», γιατί έδω ή «φιλοσοφία» κατονομάζει συνάμα έναν μαθησιακό κλάδο που είναι μέρος των «άνθρωπιστικών σπουδών» και εκείνον που ισχυρίζεται ότι στοχάζεται, επεξεργάζεται, ασκεί κριτική (σ)τήν αξιωματική των «άνθρωπιστικών σπουδών», ιδιαίτερα (σ)τό πρόβλημα του ούμανισμού τους ή του υποτιθέμενου οικουμενισμού τους.

Το έρώτημα αυτών των δύο «σχέσεων» θα παραμένει στο δεύτερο επίπεδο των προκαταρκτικών ταπεινών σκέψεων που θα ήθελα να καταθέσω σήμερα.

\* Λόγια που συνελέγησαν στο χρόνο μάς εισαγωγικής εισήγησης για ένα συνέδριο που οργανώθηκε από τον Μ. Σινασέρ (M. Sinaceur) υπό την αιγίδα της UNESCO στις 23 Μαΐου 1991. [Σ.τ.μ.: Η εισήγηση αυτή δημοσιεύτηκε ως βιβλίο υπό τον γαλλικό τίτλο *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Éditions UNESCO – Verdier, Παρίσι 1997).]

Θά ἀρχίσω μὲ τὸ ἐρώτημα «ποῦ;».

Ἦ «Ὀχι ἀπευθείας μὲ τὸ ἐρώτημα «ποῦ εἴμαστε;», «σὲ ποιό σημεῖο εἴμαστε;», ἀλλὰ «ποῦ λαμβάνει χώρα τὸ ἐρώτημα τοῦ δικαίωματος στὴ φιλοσοφία;», κάτι ποῦ μεταφράζεται ἀμέσως μὲ τὸ «ποῦ ὀφείλει τοῦτο τὸ ἐρώτημα νὰ λάβει χώρα;».

Ποῦ μπορεῖ νὰ βρεῖ σήμερα τὸν τόπο του, αὐτὸν ποῦ τοῦ προσιδιάζει περισσότερο;

Ἡ ἴδια ἡ μορφή αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος ἀναφορικὰ πρὸς ἓνα ἐρώτημα, τουτέστιν «ποῦ, σὲ ποιόν τόπο μπορεῖ νὰ λάβει χώρα ἓνα ἐρώτημα», προϋποθέτει ὅτι ἀνάμεσα στὸ ἐρώτημα καὶ τὸν τόπο, ἀνάμεσα στὸ ἐρώτημα τοῦ ἐρωτήματος καὶ στὸ ἐρώτημα τοῦ τόπου ὑπάρχει ἓνα εἶδος ὑπόρρητου συμβολαίου, μὴ ὑποτιθέμενη συνάφεια, ὡς ἐάν τὸ ἐρώτημα νὰ ἔπρεπε πάντοτε νὰ ἐγκρίνεται προηγουμένως ἀπὸ ἓναν τόπο, νὰ νομιμοποιεῖται ἐκ τῶν προτέρων ἀπὸ ἓναν καθορισμένο χωρὸν ποῦ θὰ τοῦ παρέχει ταυτόχρονα δικαίωμα καὶ νόημα, καθιστώντας το κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο δυνατὸν καὶ ἐπ' εὐκαιρία ἀναγκαῖο, συνάμα νόμιμο καὶ ἀναπόφευκτο.

Σύμφωνα μὲ ἓνα ἰδιώμα τῆς γαλλικῆς γλώσσας—ἤδη ἡ χρήση αὐτοῦ τοῦ ἰδιώματος, τὸ ἔμπρακτο κύρος αὐτοῦ τοῦ ἰδιώματος μᾶς ἐπαναφέρει στὸ ἐρώτημα τοῦ κοσμοπολιτικοῦ καὶ θὰ μπορούσε, αὐτὸ καὶ μόνο, νὰ μᾶς διατάξει νὰ θέσουμε τοῦτο τὸ ἐρώτημα—, θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι ὑπάρχουν κάποιοι τόποι [il y a des lieux] ὅπου ὑπάρχει ἔδαφος [il y a lieu] γιὰ νὰ θέσουμε τὸ ἐρώτημα, δηλαδὴ ὅτι ἐκεῖ τὸ ἐρώτημα εἶναι ἀπὸ νομικὴ σκοπιὰ ὄχι μόνο δυνατὸν καὶ ἐγκριμένο ἀλλὰ ἀναγκαῖο, καὶ δὴ προδιαγεγραμμένο. Σὲ αὐτοὺς τοὺς τόπους, ἓνα ἐρώτημα αὐτοῦ τοῦ εἶδους, ἐπὶ παραδείγματι τὸ ἐρώτημα τοῦ δικαίωματος στὴ φιλοσοφία ἀπὸ κοσμοπολιτικὴ σκοπιὰ, μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ λάβει χώρα [avoir lieu].

Ἐπὶ παραδείγματι: ἡ UNESCO θὰ ἦταν κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ προνομιακὸς τόπος, ἴσως κατὰ βάθος—καὶ τὸ λέω πέρα ἀπὸ κάθε συμβατικότητα καὶ ἐπ' οὐδενὶ χάριν φιλοφρονήσεως πρὸς αὐτοὺς ποῦ

μᾶς φιλοξενοῦν—ὁ μόνος δυνατὸς τόπος γιὰ νὰ ἀναπτυχθεῖ πραγματικὰ τὸ ἐρώτημα ποῦ μᾶς συγκεντρώνει σήμερα, καὶ τοῦ ὁποίου τὸ κύρος φέρει κατὰ κάποιο τρόπο, ἀκόμη καὶ στὴ μορφή του, τὴ σφραγίδα αὐτοῦ τοῦ ὀργανισμοῦ, καθὼς λαμβάνει ἀπὸ αὐτὸν κατ' ἀρχὴν καὶ τὴν ἀπάντησή του καὶ τὴν εὐθύνη του, ὡς ἐάν—γιὰ νὰ τὸ ποῦμε μονολεκτικὰ— ἡ UNESCO, καὶ προνομιακὰ ἐντὸς αὐτῆς τὸ δικό της τμήμα φιλοσοφίας, ἦταν, θὰ μπορούσα νὰ πῶ, ἡ ἰδιότυπη ἐκπόρευση κάποιου πράγματος ὅπως ἡ φιλοσοφία, ὅπως τὸ «δικαίωμα στὴ φιλοσοφία ἀπὸ κοσμοπολιτικὴ σκοπιὰ», μὴ ἰδιότυπη ἐκπόρευση καθ' ὅτι κυκλική, ὡς ἐάν ἡ πηγὴ—καὶ ἡ ἐκπόρευση εἶναι πάντοτε ἀπὸ πηγὴ—ἐπανέρχεται στὴν πηγὴ. Ἡ UNESCO ἴσως νὰ γεννήθηκε ἀπὸ τὴ θέση ἑνὸς δικαίωματος στὴ φιλοσοφία ἀπὸ κοσμοπολιτικὴ σκοπιὰ. Σ' αὐτὴν ἀποκλειστικὰ θὰ πρέπει νὰ ἀνήκει ἡ ἐγγύηση γι' αὐτὸ τὸ δικαίωμα καθὼς θὰ ἀπαντᾷ σὲ τοῦτο τὸ ἐρώτημα. Ἡ UNESCO θὰ πρέπει νὰ εἶναι ὁ φορέας τῆς ἀπάντησης καὶ συνάμα τῆς εὐθύνης αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος.

Γιατί; Γιατί ἡ UNESCO, μέσω τοῦ δικοῦ της προορισμοῦ, μέσω τῆς ἀποστολῆς ποῦ ἔχει ἀναλάβει γιὰ τὸν ἑαυτό της, θὰ πρέπει νὰ εἶναι ὁ ὀργανισμὸς ποῦ σήμερα, κατ' ἐξοχίαν, ἔχει τὴν ἀρμοδιότητα νὰ θέσει αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, νὰ τὸ δικαιοῦσει, νὰ τὸ ἐπεξεργαστεῖ καὶ νὰ ἐξαγάγει τὰ πρακτικὰ διδάγματα ἀπὸ τούτη τὴν ἐπεξεργασία;

Ἡ τίτλος μου ὑπαινίσσεται διαφανῶς τὸν διάσημο τίτλο ἑνὸς σπουδαίου μικροῦ χειμένου τοῦ Κάντ (Kant), τὴν *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) (Ἰδέα [ἐν ὄψει] μιᾶς οἰκουμενικῆς ἱστορίας ἀπὸ κοσμοπολιτικὴ σκοπιὰ<sup>1</sup>).

1. Ὁ Ντερριδὰ θέτει σὲ ἀγκύλες τὸ «ἐν ὄψει», «en vue» στὰ γαλλικά, τροποποιώντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν παραδοσιακὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ καντιανοῦ πονήματος, γιὰ νὰ ὑπογραμμίσει τὴ σκοπιμότητα ποῦ ἐνυπάρχει στὴ γερμανικὴ πρόθεση «zu». Ὁ Γάλλος φιλόσοφος ἐν συνεχείᾳ παραθέτει ρητά, μὲ δικές του τροποποιήσεις, ἀπὸ τὴ γαλλικὴ μετάφραση ὑπὸ τὸν τίτλο «*Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*» (στὸ Kant, *La Philosophie de l'histoire* (Opuscules), μτφρ. Stéphane Piobetta, Aubier, Παρίσι 1947, σσ. 57-79).

“Όπως γνωρίζουμε, αυτό το σύντομο και δύσκολο κείμενο ανήκει στο σύνολο των συγγραμμάτων του Κάντ, για τὰ ὅποια μπορεῖ κανεὶς νὰ πεί ὅτι ἀναγγέλλουν, δηλαδή προλέγουν, προεικονίζουν καὶ ὑπαγορεύουν ἕναν ὀρισμένο ἀριθμὸ διεθνῶν ὀργανισμῶν πού εἶδαν τὸ φῶς σὲ τοῦτο τὸν αἰῶνα, οἱ περισσότεροι μετὰ τὸν Δεύτερο Παγκόσμιον πόλεμο. Αὐτοὶ οἱ ὀργανισμοί, ὅπως ἡ ἰδέα τοῦ διεθνoῦς δικαίου πού προσπαθοῦν νὰ ἐφαρμόσουν, εἶναι ἤδη φιλοσοφήματα. Πρόκειται γιὰ ἐνεργήματα καὶ ἀρχεῖα φιλοσοφικά, γιὰ φιλοσοφικὲς παραγωγές καὶ φιλοσοφικὰ προϊόντα, ὄχι μόνον ἐπειδὴ οἱ ἔννοιες ἀπὸ τίς ὁποῖες νομιμοποιoῦνται ἔχουν μιὰ προσδιορίσιμη φιλοσοφικὴ ἱστορία καὶ συνεπῶς μιὰ φιλοσοφικὴ ἱστορία πού βρίσκεται ἐγγεγραμμένη στὸν καταστατικὸ χάρτη ἢ στὸ θεσμὸ τῆς UNESCO, ἀλλὰ ἐπειδὴ, μὲ τὸ ἴδιο ἐνέργημα, καὶ μάλιστα μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, τέτοιοι ὀργανισμοὶ συνεπάγονται τὸ συμμαρισμὸ μιᾶς κουλτούρας καὶ μιᾶς φιλοσοφικῆς “γλώσσας”, καθὼς ὠθοῦν δεσμευτικά στὸ νὰ γίνεῖ ἐφικτή, πρωτίστως μέσω τῆς ἐκπαίδευσης, ἡ πρόσβαση σὲ τούτη τὴ “γλώσσα” καὶ σὲ τούτη τὴν κουλτούρα. “Όλα τὰ κράτη πού υἱοθετοῦν τοὺς καταστατικoὺς χάρτες αὐτῶν τῶν διεθνῶν ὀργανισμῶν δεσμεύονται, κατ’ ἀρχήν, φιλοσοφικά, νὰ ἀναγνωρίσουν καὶ νὰ ἐφαρμόσουν ἀποτελεσματικὰ κάτι σὰν φιλοσοφία καὶ μιὰ ὀρισμένη φιλοσοφία τοῦ δικαίου, τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, τῆς οἰκουμεικῆς ἱστορίας, κ.λπ. Ἡ ὑπογραφή αὐτῶν τῶν καταστατικῶν χαρτῶν εἶναι ἕνα φιλοσοφικὸ ἐνέργημα, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ μιὰ δέσμευση μὲ τὴ φιλοσοφία μὲ τρόπο φιλοσοφικό. “Ἐκτοτε, ἀνεξάρτητα ἀν τὸ λένε ἢ ὄχι, ἀν τὸ γνωρίζουν ἢ ὄχι, ἀν συμπεριφέρονται μὲ συνέπεια ἢ ὄχι, αὐτὰ τὰ κράτη καὶ αὐτοὶ οἱ λαοί, λόγω τῆς υἱοθέτησης τῶν καταστατικῶν χαρτῶν ἢ τῆς συμμετοχῆς τους σὲ αὐτοὺς τοὺς ὀργανισμούς, συνάπτουν μιὰ φιλοσοφικὴ δέσμευση, καὶ συνεπῶς τουλάχιστον τὴ δέσμευση ὅτι θὰ διασφαλίσουν τὴν κουλτούρα ἢ τὴ φιλοσοφικὴ ἐκπαίδευση πού εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἐννόηση καὶ ἐφαρμογὴ τῶν δεσμεύσεων μὲ τοὺς διεθνεῖς ὀργανισμούς οἱ ὁποῖοι, τὸ ἐπαναλαμβάνω, εἶναι φιλοσοφικοὶ ἐκ τῆς οὐσίας τους (γεγονὸς πού, εἰρήσθω ἐν πα-

ρόδω, ὀρισμένοι μποροῦν νὰ τὸ ἐρμηνεύσουν ὡς ἕνα ἀτέλειτο ἀνοιγμα, καὶ κάποιοι ἄλλοι ὡς ἕνα ὄριο στὴν οἰκουμεικότητα καθαυτὴν, ἀν θεωρήσει κανεὶς ἐπὶ παραδείγματι ὅτι μιὰ ὀρισμένη ἔννοια τῆς φιλοσοφίας ἀκόμη καὶ τοῦ φιλοσοφικοῦ κοσμοπολιτισμοῦ, καὶ δὴ τοῦ διεθνoῦς δικαίου, εἶναι κάτι ὑπερβολικὰ εὐρωπαϊκὸ – ἀλλὰ ἐδῶ ἀκριβῶς τίθεται ἕνα πρόβλημα πού θὰ ἐπανεμφανιστεῖ προφανῶς στὴ διάρκεια τῶν συζητήσεων).

Ποῖα εἶναι τὰ συγκεκριμένα διακυβεύματα αὐτῆς τῆς κατάστασης σήμερα; Γιατί τὰ μεγάλα ἐρωτήματα τῆς διδασκαλίας τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς φιλοσοφικῆς ἐρευνας, γιατί ἡ προσταγὴ τοῦ δικαιώματος στὴ φιλοσοφία ὀφείλουν νὰ ἐκδιπλωθοῦν περισσότερο ἀπὸ ποτὲ στὴ διεθνή διάστασή τους; Γιατί οἱ εὐθύνες πού πρέπει νὰ ἀλάβουμε δὲν εἶναι πλέον – μάλιστα λιγότερο ἀπὸ ποτὲ σήμερα, μάλιστα λιγότερο ἀπὸ ποτὲ αὔριο – στὸν 21ο αἰῶνα ἀπλῶς ἐθνικῆς; Τί σημαίνει ἐν προκειμένῳ «ἐθνικὸ», «διεθνῆς», «κοσμοπολιτικὸ», «οἰκουμεικὸ» γιὰ καὶ ὡς πρὸς τὴ φιλοσοφία, τὴ φιλοσοφικὴ ἐρευνα, τὴ φιλοσοφικὴ ἐκπαίδευση ἢ κατάρτιση, καὶ δὴ γιὰ ἕνα φιλοσοφικὸ ἐρώτημα ἢ μιὰ φιλοσοφικὴ πρακτικὴ πού δὲν θὰ συνδέονταν οὐσιαστικὰ μὲ τὴν ἐρευνα ἢ τὴν ἐκπαίδευση;

Ἡ φιλοσοφία εἶναι πάντοτε κάποιος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι δεδομένη, κάποιος πού ἐκ τῆς οὐσίας του ὀφείλει νὰ διερωτᾶται γιὰ τὴν οὐσία καὶ τὸν προορισμὸ τῆς φιλοσοφίας. Καὶ νὰ τὴν ἐπαν-επινοεῖ. Εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ὑπενθυμίσουμε αὐτὸ τὸ γεγονὸς ἀκόμη καὶ ἀν φαίνεται τετραμμένο ἢ ὑπερβολικὰ πρόδηλο· διότι ἐδῶ πρόκειται ἀκριβῶς γιὰ μιὰ κατάσταση ἢ ἕνα καθῆκον πού ἔχουν περισσότερη ἰδιοτυπία ἀπ’ ὅ,τι φαίνεται. Καὶ αὐτὸ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ κάποιες ἐπιφθορὲς πρακτικῆς συνέπειες. Ἡ ὑπαρξὴ τέτοιων τόπων ὅπως εἶναι ἡ UNESCO, δηλαδή διεθνῶν ὀργανισμῶν, οἱ ὁποῖοι ὄχι μόνον προϋποθέτουν τὴ φιλοσοφία – καὶ δὴ τὴ φιλοσοφία μέσα στὸ λόγο [discours], θὰ ἔλεγα μάλιστα καὶ μέσα στὴ γλώσσα τοῦ καταστατικοῦ χάρτη τους – ἀλλὰ ἐπίσης ἔκριναν ἀναγκαῖο νὰ προκίψουν τὸν ἑαυτὸ τους μὲ ἕνα ἐξειδικευμένο τμήμα φιλοσοφίας (κάτι

πού δὲν εἶναι αὐτονόητο καὶ ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη ὅλη τὴ συζήτηση πού εἶναι ἀνοιχτὴ ἀπὸ τὴ Διαμάχη τῶν Σχολῶν<sup>2</sup> τοῦ Κάντ καὶ μετὰ: γιατί ἕνας ὄργανισμὸς οὐσιαστικὰ φιλοσοφικός θὰ πρέπει νὰ χρειάζεται ἕνα τμήμα φιλοσοφίας; Ἀντίθετα πρὸς τὸν Κάντ, ὁ Σέλλινγκ (Schelling) σκεφτόταν ὅτι τὸ Πανεπιστήμιο, ἐφ' ὅσον εἶναι ἀπλῶς ἕνας μεγάλος φιλοσοφικός θεσμός, ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον φιλοσοφικός, καὶ ἐφ' ὅσον ἡ φιλοσοφία θὰ ἦταν παντοῦ στὸ πανεπιστήμιο, δὲν ὑπάρχει ἕδαφος γιὰ νὰ τὴν ἐγκλωβίσουμε μέσα σὲ ἕνα τμήμα<sup>3</sup>), ἡ ὑπαρξὴ λοιπὸν ἐνὸς τόπου κυριολεκτικὰ φιλοσοφικοῦ ὅπως εἶναι ἡ UNESCO, τὸ γεγονός ὅτι ὁ τρόπος τοῦ εἶναι τῆς UNESCO εἶναι a priori φιλοσοφικός, ὅλα αὐτὰ, μοῦ φαίνεται, ἀποτελοῦν ἕνα εἶδος ἀξιοματικῆς, ἕνα σύστημα ἀξιών, γνωμόνων, ρυθμιστικῶν ἀρχῶν δυνάμει τῶν ὁποίων, βεβαίως, βρισκόμαστε ἐδῶ, ἀλλὰ πού ἐπίσης ὑπαγορεύουν σὲ κάθε φιλόσοφο νὰ διερωτᾶται συ-

2. Ἀναφορὰ στὸ περίφημο κείμενο τοῦ Κάντ «Der Streit der Fakultäten» (1798), ὅπου ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος πραγματεύεται, μεταξύ ἄλλων, τὴ διαμάχη πού ὑπῆρχε τότε μεταξύ τῶν τριῶν ἀνώτερων πανεπιστημιακῶν Σχολῶν—Θεολογικῆς, Νομικῆς καὶ Ἰατρικῆς—καὶ τῆς κατώτερης, τῆς Φιλοσοφικῆς. Ὁ Ντερριντὰ ἔχει πραγματευθεῖ ἐκτενῶς αὐτὸ τὸ θέμα στὸ κείμενό του «Mochlos – ou le conflit des facultés» (βλ. J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Παρίσι 1990, σσ. 397-438).

3. Πρὸς J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, ὁ.π., σσ. 429: «Ἐπάρχει ἕνα σοβαρὸ πρόβλημα στὸ γεγονός ὅτι ἡ οὐσία τοῦ πανεπιστημίου, τουτέστιν ἡ φιλοσοφία, καταλαμβάνει ταυτόχρονα μιὰ ιδιαίτερη θέση καὶ διαθέτει μετὰ τῶν ἄλλων μιὰ Σχολὴ στὴν πανεπιστημιακὴ τοπολογία, ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀντιπροσωπεύει ἐκεῖ μέσα μιὰ εἰδικὴ ἀρμοδιότητα. Αὐτὸ δὲν πέρασε ἀπαρτήρητο ἀπὸ τὸν Σέλλινγκ, ἐπὶ παραδείγματι, ὁ ὁποῖος τὸ ἀντέταξε ὡς ἀμφισβήτηση στὸν Κάντ σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [*Παραδόσεις γιὰ τὴ μέθοδο τῶν ἀκαδημαϊκῶν σπουδῶν*] (1802, Πανεπιστήμιο τῆς Ἰένας): κατ' αὐτόν, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ιδιαίτερη Σχολὴ (καὶ συνεπῶς ἐξουσία, Macht) γιὰ τὴ φιλοσοφία: “ὅ,τι εἶναι ὅλον δὲν μπορεῖ, γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο, νὰ εἶναι κάτι ιδιαίτερο”».

γκεκριμένα γιὰ τούτη τὴν κατάσταση καὶ νὰ μὴν τὴν ἐκλαμβάνει ὡς δεδομένο καὶ πρόδηλο γεγονός, χωρὶς σοβαρὲς συνέπειες.

Πρὶν συναγάγω κάποια προκαταρκτικὰ καὶ λιγότερο ἀφηρημένα συμπεράσματα ἀπὸ αὐτὰ τὰ πρῶτα ἀξιώματα, θὰ μοῦ ἐπιτρέψετε νὰ ὑπενθυμίσω τὸ κείμενο τοῦ Κάντ. Ἄν ἀναγγέλλει καὶ ὑπαγορεύει ἕνα «οἰκουμενικὸ κοσμοπολιτικὸ καθεστῶς» (καθεστῶς [état], Zustand<sup>4</sup> μὲ τὴν ἔννοια τῆς κατάστασης τῶν πραγμάτων [état des choses], τῆς κατάστασης [situation], τοῦ πραγματικοῦ πολιτειακοῦ καθεστῶτος, ὅχι ὅμως μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Κράτους μὲ κεφαλαῖο Κάππα<sup>5</sup>), ἂν ὁ Κάντ προσδιορίζει τουλάχιστον τὴν ἐλπίδα ὡς πρὸς αὐτό, τὴν ἐλπίδα ὅτι μετὰ ἀπὸ πολλὲς ἐπαναστάσεις καὶ πολλοὺς μετασχηματισμούς, «τελικὰ» (endlich) αὐτὸς ὁ κοσμοπολιτισμὸς θὰ γίνεῖ γεγονός, ἂν ὁ Κάντ θεμελιώνει τὴν ἐλπίδα (ἡ ὁποία παραμένει ἐλπίδα) πάνω στὴν «ὑψίστη» πρόθεση «τῆς φύσης» (was die Natur zur höchsten Absicht hat<sup>6</sup>), τότε ἡ ἐλπίδα εἶναι τὰ πάντα

4. Ὁ Κάντ χρησιμοποιοῖ τὸν ὄρο «allgemeiner weltbürgerlicher Zustand».

5. Ἡ γαλλικὴ λέξη «état» ὅταν γράφεται μὲ κεφαλαῖο τὸ É (πέζοκεφαλαῖα = État) σημαίνει ἀποκλειστικὰ τὸ κράτος, ἐνῶ ἡ γραφὴ μὲ μικρὸ τὸ é (πεζά = état) σημαίνει, μετὰ τῶν ἄλλων, τὴν κατάσταση, τὸ καθεστῶς, τὴν κοινωνικὴ τάξη.

6. Ὁ Ντερριντὰ ἀναφέρεται στὴν τελευταία φράση τῆς «Ἐγδοῆς Πρότασης» τοῦ ἐν λόγῳ καντιανοῦ κειμένου, τὴν ὁποία καὶ μεταφράζω ἀπὸ τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο: «Ἄν καὶ αὐτὸ τὸ πολιτικὸ σῶμα βρίσκεται πρὸς στιγμὴν μόνο στὴν κατάσταση ἐνὸς ἀκόμη πολὺ ἀκατέργαστου σχεδίου, ἤδη ἀρχίζει, παρ' ὅλα αὐτὰ, νὰ διεγείρεται κατὰ κάποιον τρόπο ἕνα συναίσθημα σὲ ὅλα τὰ μέλη του, ἀπὸ τὰ ὁποῖα κάθε ἕνα ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴ διατήρηση τοῦ ὅλου· καὶ αὐτὸ δίνει τὴν ἐλπίδα ὅτι τελικὰ, μετὰ ἀπὸ ἀρκετὲς ἐπαναστάσεις τοῦ μετασχηματισμοῦ, θὰ πραγματοποιηθεῖ κάποτε αὐτὸ πού ἀποτελεῖ γιὰ τὴ φύση τὴν ὑψίστη πρόθεσή της, ἕνα οἰκουμενικὸ κοσμοπολιτικὸ καθεστῶς, ὡς ἡ ἐστία ὅπου θὰ ἀναπτυχθοῦν ὅλες οἱ ἀρχέγονες προδιαθέσεις τοῦ ἀνθρώπινου γένους», «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», στὸ I. Kant, *Schriften zu Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Wilhelm Weischedel (ἐπιμ.), *Werkausgabe*, τόμ. XI, Surhkamp, stw 192, Φρανκφούρτη 1977, σελ. 47.

εκτός από την έκφραση ενός ευκολόπιστου οπτιμισμού και προπάντων ενός άφηρημένου οικουμενισμού. Υπογραμμίζοντας εν συντομία όρισμένα όρια που δίνουν στον καντιανό λόγο [discours] τη μορφή του καθαυτήν, και συνάμα τη θετικότερη μορφή του, την πιο σύγχρονη, την πλουσιότερη ως προς τη διδασκαλία αλλά και την πιο προβληματική, εμμένοντας περισσότερο στις δυσκολίες, θα ήθελα να κάνω μια εισαγωγή στις εισηγήσεις που θα ακολουθήσουν, εισαγωγή και όχι, προφανώς, να προηγηθώ, να τις προκαταλάβω, ακόμη λιγότερο να τις προβλέψω ή να τις προγραμματίσω.

Ποιές είναι αυτές οι δυσκολίες; Τι προεικονίζουν όρισμένα μελήματα και προβλήματα της εποχής μας; Άλλα επίσης τί δέν προεικονίζουν; Και στην εποχή μας τί θα μπορούσε, και δη θα όφειλε να υπερβαίνει έναν λόγο όπως είναι αυτός του Κάντ;

Η Ίδέα (μέ την καντιανή σημασία) που μās συγκεντρώνει εδώ μέ τη συνείδηση ότι ο όρισμός ενός φιλοσοφικού μελήματος και ενός δικαιώματος στη φιλοσοφία πρέπει να τεθεί στην κοσμοπολιτική του διάσταση, άρα στη διεθνική ή δια-κρατική (και αυτό ήδη συγκροτεί το κρίσιμο έρώτημα να μάθουμε αν το κοσμοπολιτικό χάρασσει έναν ένωτικό σύνδεσμο μεταξύ των πόλεων [cités], των π ο λ ε ω ν του κόσμου ως εθνών, ως λαών ή ως κρατών), αυτή η Ίδέα λοιπόν προϋποθέτει, το λέει ο ίδιος ο Κάντ, μια φιλοσοφική προσέγγιση της οικουμενικής ιστορίας που είναι αδιαχώριστη από ένα είδος σχεδίου της φύσης το οποίο προσβλέπει σε μια όλική, τέλεια πολιτική ένωση του ανθρώπινου γένους (die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung<sup>7</sup>). Όποιος θα άμφέβαλλε για μια τέτοια ένωση και προπάντων για ένα σχέδιο της φύσης, δέν θα είχε κανένα λόγο να προσυπογράψει έστω και την

7. Έδώ πρόκειται για την πρώτη (προγραμματική) καντιανή φράση της «Ένατης Πρότασης», ή όποια είναι ή ακόλουθη: «Μια φιλοσοφική προσπάθεια να έπεξεργαστούμε την οικουμενική ιστορία, σύμφωνα με ένα σχέδιο της φύσης το οποίο προσβλέπει στην τέλεια πολιτική ένωση του ανθρώπινου γένους, πρέπει να θεωρείται δυνατή, ακόμη και ευνοϊκή για τούτη την πρόθε-

από κοινού άποδοχή μās φιλοσοφικής προβληματικής, μās υποθετικά οικουμενικής ή οικουμενικοποιησίμης προβληματικής της φιλοσοφίας. Γι' αυτόν που θα άμφέβαλλε για τούτο το σχέδιο της φύσης, όλο το πρόταγμα μās συγγραφής της οικουμενικής ιστορίας—άρα φιλοσοφικής— και κατά συνέπεια μās δημιουργίας θεσμών που θα διέπονται από ένα διεθνές δίκαιο—άρα φιλοσοφικό— θα ήταν άπλως ένα μυθιστόρημα.

Η λέξη «μυθιστόρημα» είναι του Κάντ<sup>8</sup>, ο όποιος έχει συνειδητοποιήσει τόσο πολύ τη διακινδύνευση, ώστε επανειλημμένα κρίνει άναγκαίο να άντιμετωπίσει αυτή την υπόθεση ή την κατηγορία και εν προκειμένω να έπιβεβαιώσει εκ νέου ότι τούτη ή φιλοσοφική ιδέα, όσο έξωφρενική και αν φαίνεται, δέν είναι ούτε μυθοπλασία [fiction] ούτε μυθιστορία [histoire romanesque]. Η φιλοσοφία, έπιμένει ο Κάντ, στο σώμα της θεσμού της το οποίο διαμορφώνεται, δέν είναι προπάντων λογοτεχνία, ούτε γενικότερα μυθοπλασία, εν πάση περιπτώσει μια μυθοπλασία του φαντασιακού. Ωστόσο, ο κίνδυνος της λογοτεχνίας, κίνδυνος να γίνει λογοτεχνία ή φιλοσοφία, είναι τόσο πιεστικός, και τόσο παρών στον Κάντ, ώστε επανειλημμένα τον κατονομάζει και τον άποροίπτει. Άλλά για να το κάνει είναι συνάμα άναγκαίο άφ' ενός να επικαλεστεί το καθοδηγητικό νήμα μās πρόθεσης της φύσης (δηλαδή ένα πρόσφορο έργαλειό της παράστασης (Darstellung<sup>9</sup>), κάτι που δέν είναι το άσφαλέστερο μέσο για να δια-

ση της φύσης», I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ό.π., σελ. 47.

8. Βλ. αὐτ., σελ. 47-48: «Βεβαίως, είναι παράξενο και, φαινομενικά, άσυνάρτητο το σχέδιο να θέλει κανείς να συντάξει μια ιστορία σύμφωνα με μίαν ιδέα για το πώς θα έπρεπε να όδεύει ή πορεία του κόσμου αν αυτός όφειλε να είναι σύμμετρος με όρισμένους έλλογους σκοπούς· φαίνεται ότι με τέτοια πρόθεση μόνο ένα μυθιστόρημα μπορεί να προκύψει»

9. Βλ. αὐτ., σελ. 48: «Αν όμως μās επιτρέπεται να υποθέσουμε ότι ή φύση, ακόμη και στο παιχνίδι της ανθρώπινης έλευθερίας, δέν ενεργεί χωρίς σχέδιο και τελική πρόθεση, τότε αυτή ή ιδέα θα μπορούσε πράγματι να γίνει



φύγει κανείς τὸ μυθιστόρημα), ἀφ' ἑτέρου — γιὰ νὰ ἀκολουθήσει τὸ ἴδιο τὸ καθοδηγητικὸ νῆμα — νὰ λάβει ὡς ἀσφαλέςτατο καθοδηγητικὸ νῆμα τὴν ἱστορία τῶν εὐρωπαϊκῶν ἐθνῶν, ἀρχικὰ κατὰ τὴν ἑλληνικὴ ἑναρξή της, ἐν συνεχείᾳ τὴ ρωμαϊκῇ, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὰ λεγόμενα βάρβαρα ἔθνη. Γεγονὸς ποὺ συνεπάγεται ὅτι αὐτὸ τὸ κείμενο κοσμοπολιτικοῦ πνεύματος, σύμφωνα μὲ ἕνα νόμο ποὺ θὰ μπορούσε κανείς νὰ τὸν ἐπαληθεύσει πολὺ πέρα ἀπὸ τὸν Κάντ, εἶναι τὸ κατὰ πολὺ εὐρωκεντρικότερο κείμενο ποὺ μπορεῖ νὰ ὑπάρξει, ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ ἀξιωματικὴ του, βεβαίως, ἀλλὰ καὶ σχετικὰ μὲ τὴν ἀναδλεπτικὴ ἀναφορά του στὴν ἑλληνορωμαϊκὴ ἱστορία καθὼς καὶ μὲ τὴν προβλεπτικὴ ἀναφορά του στὴ μελλοντικὴ ἡγεμονία τῆς Εὐρώπης, ἡ ὁποία, ὅπως λέει ὁ Κάντ, «κατὰ πάσα πιθανότητα θὰ δώσει κάποτε νόμους σὲ ὅλες τὶς ἄλλες ἡπείρους<sup>10</sup>».

Καθὼς τὸ δύσκολο καὶ ὀξύ ἐρώτημα γιὰ τὸ εὐρωπαϊκὸ καὶ δὴ ἡπειρωτικὸ πρότυπο δὲν θὰ παραλείψει, ὑποθέτω (καὶ πράγματι τὸ ἐλπίζω), νὰ ἐπανεμφανιστεῖ στὴ συζήτηση ποὺ πρόκειται νὰ ἀκολουθήσει, θὰ ἤθελα νὰ ἀναφερθῶ σὲ ὀρισμένες γραμμὲς τοῦ Κάντ. Αὐτὲς οἱ γραμμὲς δηλώνουν ὅτι γιὰ νὰ ἀντιπαραθέσουμε τὸν φιλοσοφικὸ ὀρθὸ λόγο [raison] πρὸς τὴν ἐξωφρενικὴ μυθοπλασία, τὸ μοναδικὸ μέσο εἶναι — τουλάχιστον κατὰ τὴν ἀποψη τοῦ Κάντ — νὰ ἐμπιστευθοῦμε τὴν εὐρωπαϊκὴ ἱστορία τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ καταρχὰς τὴν ἑλληνορωμαϊκὴ ἱστορία. Στὴν ἑβδόμη Πρόταση, ὁ Κάντ ὑπενθυμίζει ὅτι ἡ φύση πρέπει νὰ ἔχει χρησιμοποιήσει φυσιολογικὰ καὶ παράδοξα τὴ φυσικὴ ἀκοινωνησία τῶν ἀνθρώπων (καὶ ὁ Κάντ εἶναι πεσιμιστὴς στὸ βαθμὸ ποὺ πιστεύει στὴ φυσικὴ ἀκοινωνησία τοῦ ἀνθρώ-

χρήσιμη καί, μολοντί εἴμαστε τόσο κοντόφθαλμοι ὥστε ἀδυνατοῦμε νὰ διαβλέψουμε τὸν κρυφὸ μηχανισμό τῆς ὀργάνωσής της, ἐντούτοις αὐτὴ ἡ ἰδέα θὰ μπορούσε νὰ μᾶς χρησιμεύσει ὡς καθοδηγητικὸ νῆμα γιὰ νὰ παραστήσουμε [darstellen], τουλάχιστον χονδρικά, ὡς σύστημα αὐτὸ ποὺ εἰδάλλως θὰ ἦταν ἕνα συννοθίλευμα ἀνθρώπινων πράξεων χωρὶς σχέδιο».

10. Αὐτ., σελ. 48.

που καὶ στὴ φυσικὴ ἢ ἀρχέγονη κατάσταση πολέμου μεταξύ τῶν ἀνθρώπων), γιὰ νὰ τοὺς ὠθήσει νὰ συνάψουν τεχνητοὺς καὶ θεσμικοὺς δεσμούς καὶ νὰ εἰσέλθουν σὲ μὴ Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν:

«Ἡ φύση ἔχει συνεπῶς χρησιμοποιήσει ἀκόμη μὴ φορὰ τὴν ἀκοινωνησία (Ungeselligkeit, Unvertragsamkeit<sup>11</sup>) τῶν ἀνθρώπων, ἀκόμη καὶ τῶν μεγάλων κοινωνιῶν καὶ τῶν πολιτικῶν σωματίων τῶν πλασμάτων αὐτοῦ τοῦ εἶδους, ὡς μέσον γιὰ νὰ ἀνεύρει μέσα στὸν ἀναπόφευκτο ἀνταγωνισμό τους μὴ κατάσταση ἡρεμίας καὶ ἀσφάλειας· δηλαδή, μέσω τῶν πολέμων, μέσω τῆς πολεμικῆς προπαρασκευῆς ποὺ ἐντείνεται καὶ ποτὲ δὲν χαλαρώνει, μέσω τῆς ἐνδεῖας ποὺ γι' αὐτὸν τὸ λόγο κάθε κράτος ἀναγκαστικὰ τὴ νιώθει τελικὰ στὸ ἐσωτερικὸ του, ἀκόμη καὶ μεσοῦσης τῆς εἰρήνης, ἡ φύση ὠθεῖ τὰ κράτη σὲ προσπάθειες ἀρχικὰ ἀτελεῖς, ἀλλὰ τελικὰ, μετὰ ἀπὸ πολλὰς ἐρημώσεις, ἀναταραχές, καὶ μάλιστα μετὰ ἀπὸ μὴ γενικευμένη ἐσωτερικὴ ἐξάντληση τῶν δυνάμεών τους, σὲ αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσε νὰ τοὺς εἶχε πεῖ ὁ ὀρθὸς λόγος ἀκόμη καὶ χωρὶς μὴ τόσο πολὺ θλιβερὴ ἐμπειρία, τουτέστιν: νὰ ἐξέλθουν ἀπὸ τὴ χωρὶς νόμους κατάσταση τῶν ἀγρίων, καὶ νὰ εἰσέλθουν σὲ μὴ Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν· ἐκεῖ, κάθε κράτος, ἀκόμη καὶ τὸ μικρότερο, θὰ

11. Ὁ Ντερριντὰ παραθέτει δύο γερμανικὲς λέξεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ πρώτη, ἢ Ungeselligkeit, ὑπάρχει μόνο στὴν ἀμέσως προηγούμενη πρόταση τοῦ γερμανικοῦ πρωτοτύπου. Ἡ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ Στεφάν Πιομπεττὰ (βλ. σημείωση 1) ἀποδίδει τὴν μὲν Ungeselligkeit ὡς insociabilité (ἀκοινωνησία), τὴν δὲ Unvertragsamkeit ὡς incompatibilité (ἀσυμβατότητα). Ὁ Εὐάγγελος Παπανοῦτσος μεταφράζει τὸν πρῶτο ὄρο ὡς «ἀκοινωνησία» καὶ τὸν δεύτερο ὡς «ἀσυνεννοησία» (βλ. I. Kant, *Δοκίμια*, Δωδώνη, Ἀθήνα 1971, σελ. 32). Ἡ παρούσα ἑλληνικὴ μετάφραση παρακολουθεῖ ἐκ τοῦ σύνεργου τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν συνάμα τὴ γαλλικὴ ἀπόδοση τοῦ Πιομπεττὰ στὶς περιπτώσεις ὅπου ὁ Ντερριντὰ υἰοθετεῖ ἐμφανῶς καὶ στὸ δικό του κείμενο τοὺς μεταφρασμένους ὄρους, ἀλλὰ καὶ τὶς ἴδιες τὶς ντερριντιανὲς τροποποιήσεις στὴ γαλλικὴ μετάφραση. Ἔτσι, τὸν δεύτερο γερμανικὸ ὄρο, τὴν «Unvertragsamkeit», θὰ τὸν μετέφραζα ὡς «ἀσυμφωνία» ἢ «τὸ ἀσυμφιλίωτο».



μπορούσε να αναμένει την ασφάλειά του και τα δικαιώματά του όχι από την προσίδια δύναμή του ή από την προσίδια νομική κρίση του, αλλά μόνο από τούτη τη μεγάλη Κοινωνία των Ἐθνῶν [τῶν λαῶν: Völkerbund<sup>12</sup>] (Foedus Amphictyonum), από μιὰ ἐνωμένη δύναμη και από τὴ σύνομη ἀπόφαση τῆς ἐνωμένης βούλησός τους. «Ὅσο μυθιστορηματικὴ [ἀκριβέστερα: ὅσο ἐξημμένη, ἐνθουσιασμένη, schwärmerisch<sup>13</sup>], καὶ ἂν φαίνεται νὰ εἶναι αὐτὴ ἡ ἰδέα, ὅσο καὶ ἂν, ὡς τέτοια, ἔχει γίνῃ καταγέλαστη στὸν Ἄμπι ντε Σαιν-Πιέρ [Abbé de Saint-Pierre] ἢ στὸν Ρουσσώ [Rousseau]<sup>14</sup> (ἴσως γιατί πίστευαν στὴν ἐξαιρετικὰ ἐπικείμενη πραγματοποίησή της), αὐτὴ εἶναι ἐντούτοις ἡ ἀναπόφευκτη ἐξοδος ἀπὸ τὴν ἔνδεια στὴν ὁποία ἀλληλοβυθίζονται οἱ ἄνθρωποι, ἔνδεια πού θὰ ἐξαναγκάσει τὰ κράτη νὰ λάβουν ἀκριβῶς τὴν ἀπόφαση [...]»\*

Ἡ λογικὴ αὐτῆς τῆς τελεολογίας εἶναι ὅτι ὀφείλουμε νὰ εἴμαστε εὐγνώμονες στὴ φύση —ὁ Κάντ τὸ λέει κατὰ γράμμα— ἐπειδὴ μᾶς ἔχει δημιουργήσει ἐκ φύσεως καὶ ἀρχέγονα τόσο ἀκοινωνήτους καὶ ἐλάχιστα φιλοσόφους, γιὰ νὰ μᾶς ὠθήσει μέσω τῆς κουλτούρας, τῆς τέχνης καὶ τοῦ τεχνήματος (Kunst<sup>15</sup>), καθὼς καὶ μέσω τοῦ ὀρθοῦ λόγου, νὰ προκαλέσουμε τὴν ἀνθήση τῶν σπερμάτων τῆς φύσης.

12. Ἡ ἐπεξήγηση ἐντὸς τῶν ἀγκυλῶν εἶναι τοῦ Ντερριντά.

13. Ἡ ἐπεξήγηση ἐντὸς τῶν ἀγκυλῶν εἶναι τοῦ Ντερριντά. Ὁ Πιομπιέτα μεταφράζει (τὴ δυσμετάφραστη) γερμανικὴ λέξη schwärmerisch ὡς *romanesque* (μυθιστορηματικός).

14. Ἀναφορὰ ἀφ' ἑνὸς στοῦ ἔργο τοῦ Ἄμπι ντε Σαιν-Πιέρ *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), ἀφ' ἑτέρου στοῦ ἔργο τοῦ Ρουσσώ *Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre* (1761).

\* Kant, *La Philosophie de l'histoire*, Aubier [1947], μετάφραση Stéphane Piobetta (ἐνίοτε ἐλαφρῶς προποικημένη), σσ. 69-70. [Σ.τ.μ.: Βλ., I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ὁ.π., σελ. 42.

15. Βλ. I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ὁ.π., σελ. 43, ὅπου ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος διερωτᾶται ἂν «πρέπει

Αὐτὸ πού μοιάζει μὲ μυθιστορία καὶ ἐντούτοις δὲν εἶναι, αὐτὸ πού πράγματι δὲν εἶναι παρὰ μόνο ἡ ἱστορικότητα καθ'αυτὴν, εἶναι ὁ δόλος τῆς φύσης. Ἡ ἱστορία χρησιμοποιοῦ τὴν παρακαμπτήρια ὁδὸ τῆς βίας καὶ τῆς ἀκοινωνησίας πού εἶναι πρωτογενεῖς καὶ ἐπομένως φυσικές, γιὰ νὰ ὑπηρετηθεῖ τὸν ὀρθὸ λόγον καὶ συνεπῶς γιὰ νὰ θέσει σὲ ἐφαρμογὴ τὴ φιλοσοφία διαμέσου τῆς κοινωνίας τῶν ἔθνῶν. Ἄρα —καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς θὰ πρέπει νὰ ἐντοπίσουμε μιὰ παράδοξη πρόκληση γιὰ τίς σημερινὲς συζητήσεις, μέσα στὸν τελεολογικὸ δόλον τῆς φύσης—, ἡ ἑλληνορωμαϊκὴ Εὐρώπη, ἡ δυτικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ δυτικὴ ἱστορία, θὰ τολμῶσα μάλιστα νὰ πῶ ἡ ἡπειρωτικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ ἡπειρωτικὴ ἱστορία, παίζουν ἕνα κινήτριον, κεφαλαιώδη, παραδειγματικὸ ρόλον, ὡς ἂν ἡ φύση, μέσα στὸν ὀρθολογικὸ δόλον τῆς, νὰ εἶχε ἀναθέσει στὴν Εὐρώπη μιὰ εἰδικὴ ἀποστολή: ὄχι μόνο νὰ θεμελιώσει τὴν ἱστορία ὡς τέτοια, καὶ πρωτίστως ὡς ἐπιστήμη, ὄχι μόνο νὰ θεμελιώσει τὴ φιλοσοφία ὡς τέτοια, καὶ πρωτίστως ὡς ἐπιστήμη, ἀλλὰ ἐπίσης νὰ θεμελιώσει μιὰ ὀρθολογικὴ (ὄχι μυθιστορηματικὴ) φιλοσοφικὴ ἱστορία καὶ νὰ «δώσει κάποτε νόμους» σὲ ὅλες τίς ἄλλες ἡπείρους.

Ὁ Κάντ ἀναγνωρίζει γιὰ δεύτερη φορά, στὴν Ἐνάτη Πρόταση, ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ προσπάθεια νὰ πραγματοποιηθεῖ τὴν οἰκουμενικὴ ἱστορία σύμφωνα μὲ μιὰ κρυμμένη πρόθεση τῆς φύσης καὶ ἐν ὄψει μᾶς ὀλικῆς πολιτικῆς ἔνωσης τῆς ἀνθρωπότητας μοιάζει μὲ μυθιστόρημα (καὶ ἐδῶ ὁ Κάντ κατονομάζει τὸ μυθιστόρημα μὲ τὸ ὄνομά του, Roman). Ὡστόσο, γιὰ νὰ ἀντικρούσει αὐτὴν τὴ μυθιστορηματικὴ ὑπόθεση καὶ νὰ σκεφτεῖ τὴν ἀνθρώπινη ἱστορία, πέραν τοῦ μυθιστορήματος, ὡς ἕνα σύστημα καὶ ὄχι ὡς ἕνα συνονθύλευμα χωρὶς σχέδιο καὶ χωρὶς πρόγραμμα, χωρὶς πρόνοια, ἀναφέρεται σὲ αὐτὸ

μᾶλλον νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ φύση ἀκολουθεῖ ἐδῶ μιὰ κανονικὴ πορεία γιὰ νὰ ὀδηγήσει σταδιακὰ τὸ γένος μας ἀπὸ τὴν κατώτερη βαθμίδα τῆς ζωικότητας πρὸς τὴν ὑψιστὴ βαθμίδα τῆς ἀνθρωπίνουτῆτος μέσω τῆς τέχνης [Kunst] ἢ ὁποῖα προσιδιάζει μὲν στὸν ἄνθρωπον ἀλλὰ ἀποκτᾶται ἀπὸ αὐτὸν μὲ καταναγκασμὸ [...].

πού ονομάζει καθοδηγητικό νήμα (Leitfaden) της ελληνικής ιστορίας (griechische Geschichte), «μέσω της οποίας», όπως λέει, «κάθε άλλη παλαιότερη ή σύγχρονη ιστορία έχει διατηρηθεί ως έμιας ή τουλάχιστον πρέπει να πιστοποιηθεί<sup>16</sup>».

Με άλλα λόγια, η ιστορικότητα και η ελληνική ιστοριογραφικότητα θα πρέπει να είναι το σημείο, ή ένδειξη και συνεπώς το καθοδηγητικό νήμα που επιτρέπει να σκεφτούμε ότι είναι δυνατή μια ιστορία που θα συγκέντρωνε οτιδήποτε αφορά την οικουμενικότητα του ανθρώπινου γένους. Όπως λέει ο Κάντ, μπορεί κανείς να παρακολουθήσει την επίδραση της ελληνικής ιστορίας (συνάμα με τη σημασία της Geschichte και της Historie<sup>17</sup>, της ιστορίας με τη σημασία του συμβάντος και του αφηγήματος, της τεκμηριωμένης έκθεσης, της επιστήμης της ιστορίας) στη διαμόρφωση και την παρακμή του πολιτικού σώματος του ρωμαϊκού λαού, στο βαθμό που αυτός «καταβρόχθισε» την ελληνική π ό λ ι ν και εν συνεχεία<sup>18</sup> σκιαγράφησε την κ ο σ μ ο π ο λ ι ν επηρεάζοντας τους βαρβάρους ή αποικίζοντας τις χώρες τους.

Και ο Κάντ προσθέτει:

«Ταυτόχρονα, όμως, αν προσθέσει κανείς με τη μορφή επεισοδίων την πολιτική ιστορία άλλων λαών, έτσι όπως η γνώση της έχει φτάσει

16. Αύτ., σελ. 48.

17. Για τη διάκριση της ιστορίας (Geschichte) από την ιστοριογραφία (Historie) βλ. αύτ., σελ. 49: «Θα αποτελούσε παρερμηνεία της πρόθεσής μου ή υπόθεση ότι ήθελα, με αυτή την ιδέα της παγκόσμιας ιστορίας [Weltgeschichte]—που έχει κατά κάποιον τρόπο ένα a priori καθοδηγητικό νήμα— να εκτοπίσω την εργασία της κατά κυριολεξία ιστοριογραφίας (Historie) που συντάσσεται καθαράς εμπειρικά».

18. Βλ. αύτ., σελ. 48: «Αν παρακολουθήσει κανείς την ίδια επίδραση [της ελληνικής ιστορίας] στη διαμόρφωση και την αποδιαμόρφωση του πολιτικού σώματος του ρωμαϊκού λαού, ο οποίος καταβρόχθισε το ελληνικό κράτος, και την επίδραση αυτού του λαού στους βαρβάρους που εκ νέου τον κατέστρεψαν, και ούτω καθ' εξής έως την εποχή μας [...].

σταδιακά σε έμιας ακριβώς μέσω εκείνων των πεφωτισμένων έθνών, τότε θα ανακαλύψει μια κανονική πορεία της βελτίωσης του πολιτεύματος στην ήπειρό μας (ή οποία κατά πάσα πιθανότητα θα δώσει κάποτε νόμους σε όλες τις άλλες ήπειρους (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird))<sup>19</sup>».

Ο τελεολογικός άξονας αυτού του λόγου [discours] έχει γίνει η παράδοση της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας. Τον επανευρίσκει κανείς ανέπαφο, αναλλοίωτο διαμέσου όρισμένων παραλλαγών που είναι τόσο κρίσιμες όσο και εκείνες που μπορούν να διακρίνουν ο Χέγκελ (Hegel), ο Χούσσερλ (Husserl)<sup>20</sup>, ο Χάιντεγκερ (Heidegger)<sup>21</sup>, ο

19. Αύτ., σελ. 48.

20. Έδώ ο Ντερριντά ύπονοεί το έργο του Χούσσερλ υπό τον τίτλο *Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)*—συντάχτηκε την περίοδο των έτών 1935-1936—, ειδικά μάλιστα την περίφημη χουσερλιανή διάλεξη στη Βιέννη υπό τον τίτλο «Η φιλοσοφία στην κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας» (7 και 10 Μαΐου 1935). Πρβλ. J. Derrida, *L'Autre cap*, Minuit, Παρίσι 1991, σελ. 36: «Υπήρξε επίσης η χουσερλιανή μορφή της “κρίσης της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας”: η τελεολογία που οδηγεί την ανάλυση της ιστορίας και της ίδιας της ιστορίας αυτής της κρίσης, της ανάκτησης του υπερβατολογικού μοτίβου με και από τον Ντεκάρτ (Descartes), καθοδηγείται από την ιδέα μιας υπερβατολογικής κοινότητας, τουτέστιν από την υποκειμενικότητα ενός “εμείς” του οποίου η Ευρώπη θα πρέπει να είναι συνάμα το όνομα και το παραδειγματικό σχήμα. Αυτή η υπερβατολογική τελεολογία έδειξε τον κάβο του προσανατολισμού από την απαρχή της φιλοσοφίας».

21. Ο Ντερριντά ύπονοεί τον επίμαχο χαιντεγκεριανό πρυτανικό λόγο *Η αυτοκατάφαση του γερμανικού Πανεπιστημίου (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)*, 27 Μαΐου 1933). Ο Γάλλος φιλόσοφος προβαίνει σε μια διεισδυτική αποδομητική κριτική αυτού του κειμένου στο «De l'Esprit. Heidegger et la question» (βλ. στο J. Derrida, *Heidegger et la question*,

Βαλερύ (Valéry)<sup>22</sup>. Τὸν ἐπανευρίσκει ἐπίσης σὲ ἔμπρακτη κατά-  
σταση, ἐνίοτε μάλιστα διαμέσου τῆς ἀπάρνησης, σὲ πολλοὺς πολι-

Flammarion, coll. «Champs», Παρίσι 1990, ἰδιαιτέρα σσ. 44-59, καὶ κυρίως 74-77 ὅπου σχολιάζεται συγ-κριτικὰ ἡ θέση τοῦ Χουῦσερλ («Ἡ φιλοσοφία στὴν κρίση τῆς εὐρωπαϊκῆς ἀνθρωπότητας») καὶ τοῦ Βαλερύ («Ἡ κρίση τοῦ πνεύματος», 1919).

22. Ἐδῶ ὑπονοεῖται τὸ κείμενο τοῦ Βαλερύ «Ἡ ἐλευθερία τοῦ πνεύματος» («La Liberté de l'esprit»). Ὁ Ντερριντὰ ἀναφέρεται ἐκτενέστατα σὲ τοῦτο τὸ κείμενο στὸ βιβλίο του *L'Autre cap*, (ὅ.π.), ἀφορμώμενος ἀπὸ μία φράση τοῦ Βαλερύ στὶς «Σημειώσεις γιὰ τὸ μεγαλεῖο καὶ τὴν παρακμὴ τῆς Εὐρώπης»: «Ἐ λοιπόν! Τί θὰ κάνετε; Τί θὰ κάνετε ΣΗΜΕΡΑ;» (P. Valéry, *Œuvres*, τόμ. II, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Παρίσι 1960, σελ. 931). Ἐδῶ, ὁ Ντερριντὰ ἀναφέρεται στὴ σημερινή «ἐπείγουσα ἀνάγκη» νὰ σκεφτοῦμε ἐκ νέου τί θέλουμε νὰ σημαίνει ἡ Εὐρώπη:

«Γιατί νὰ μιῶμε σήμερα, μόνο σήμερα, καὶ γιατί νὰ κατονομάζουμε σήμερα τὸ “σήμερα” στὰ πλαίσια τοῦ Βαλερύ; Ἄν αὐτὸ μπορούσε νὰ αἰτιολογηθεῖ ἀπολύτως, πράγμα πού ἀμφιβάλλω, θὰ γινόταν ἐπειδὴ στὸ κείμενο τοῦ Βαλερύ ὑπάρχει αὐτὸ πού φέρει τὰ σημάδια τῆς ἐπείγουσας ἀνάγκης, καλύτερα ἐνὸς ἐπικείμενου πού φαίνεται ὅτι ζοῦμε τὴν ἐπανάληψή του καὶ τοῦ ὁποίου ἀπεναντίας θὰ ἔπρεπε, ἐφεξῆς, καὶ μάλιστα ἐπιτακτικότερα, νὰ συλλάβουμε ἐκ νέου [...] τὴ μὴ ἀναγώγιμη μοναδικότητά του. Ὡς πρὸς τί διαφέρει ἡ δική μας ἐμπειρία τοῦ ἐπικείμενου, σήμερα; [...]

Ἡ ἐλευθερία τοῦ πνεύματος δημοσιεύεται τὸ 1939, στὶς παραμονὲς τοῦ πολέμου. Ὁ Βαλερύ ὑπενθυμίζει τὸ ἐπικείμενο ἐνὸς σεισμοῦ πού δὲν θὰ κοιμᾶται μόνο, μεταξὺ ἄλλων πραγμάτων, αὐτὸ πού ὀνομαζόταν Εὐρώπη. Θὰ κατέστρεφε ἐπίσης τὴν Εὐρώπη ἐν ὀνόματι μιᾶς ιδέας τῆς Εὐρώπης, μιᾶς Νεανικῆς Εὐρώπης πού θὰ ἐπιχειροῦσε νὰ διασφαλίζει τὴν ἡγεμονία της. Τὰ ἔθνη πού ἀποκαλοῦμε δυτικὲς δημοκρατίες ἐμπόδισαν μὲ τὴ σιφά τους, ἐν ὀνόματι μιᾶς ἄλλης ιδέας τῆς Εὐρώπης, μιὰν ὀρισμένην εὐρωπαϊκὴ ἐνοποίηση καταστρέφοντας τὸν ναζισμό, σύμμαχο τῆς Σοβιετικῆς Ἐνώσης γιὰ μιὰ περιορισμένη ἀλλὰ ἀποφασιστικὴ περίοδο. Τὸ ἐπικείμενο, στὰ 1939, δὲν ἦταν μονάχα ἓνα φρικτὸ πολιτισμικὸ μῶρφωμα τῆς Εὐρώπης πού συγκροτήθηκε μὲ τὴ βοήθεια ἀποκλεισμῶν, προσαρτήσεων καὶ ἐξολοθρεύσεων. Αὐτὸ τὸ ἐπικείμενο

τικο-θεσμικοὺς λόγους, εὐρωπαϊκοὺς ἢ παγκόσμιους. Αὐτὸς ὁ εὐρωκεντρικὸς λόγος μᾶς ὠθεῖ λοιπὸν νὰ διερωτηθοῦμε —καὶ θὰ τὸ πῶ τελείως σχηματικὰ, γιὰ νὰ μὴ μακροηγορήσω— μήπως σήμερα ὁ ἀναστοχασμὸς μας γιὰ τὴν ἄνευ ὀρίων διεύρυνση καὶ τὴν ἐπανεπιβεβαίωση ἐνὸς δικαίωματος στὴ φιλοσοφία ὀφείλει συνάμα νὰ ὑπολογίσει καὶ νὰ περι-ορίσει τὴν ἀπόδοση τῆς φιλοσοφίας στὴν ἀπαρχὴ τῆς ἢ στὴν ἑλληνο-εὐρωπαϊκὴ μνήμη τῆς· νὰ μὴν ἀρκεστεῖ στὴν ἐπανεπιβεβαίωση μιᾶς ὀρισμένης ἱστορίας, μιᾶς ὀρισμένης μνήμης τῶν ἀπαρχῶν ἢ τῆς δυτικῆς ἱστορίας (μεσογειακῆς ἢ κεντρο-εὐρωπαϊκῆς, ἑλληνο-ρωμαιο-αραβικῆς ἢ γερμανικῆς) τῆς φιλοσοφίας, νὰ μὴν ἀρκεστεῖ ἐπίσης στὴν ἀντιπαράθεσή του ἢ στὴν ἀντιπαράθεση

ἦταν ἐπίσης τὸ ἐπικείμενο ἐνὸς πολέμου καὶ μᾶς νίκης μετὰ τίς ὁποῖες θὰ παγωνόταν ἓνας ἐπιμερισμὸς τῆς εὐρωπαϊκῆς κουλτούρας, ὁ χρόνος μιᾶς οἰονεῖ βαλσάμωσης τῶν συνόρων μὲς στὴν ὁποία οἱ διανοούμενοι τῆς γενιάς μου πέρασαν τρόπον τινὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἐνήλικου. Ἡ ἡμέρα τοῦ σήμερα —μὲ τὴν καταστροφὴ τοῦ τείχους τοῦ Βερολίνου, τὴν προοπτικὴ τῆς ἐπανενώσης τῆς Γερμανίας, μὲ μιὰ ἀκόμη ἄστατη περεστρόικα καὶ μὲ τόσες διαφορετικὲς κινήσεις “ἐκδημοκρατισμοῦ”, μὲ τίς νόμιμες ἀλλὰ ἐνίοτε πολὺ ἀμφίσημες βλέψεις γιὰ μιὰ ἐθνικὴ κυριαρχία— εἶναι ἢ ἐκ νέου διάνοιξη, ἢ ἀποβαλσάμωση αὐτῶν τῶν τερατωδῶν ἐπιμερισμῶν. Ἀκριβῶς σήμερα εἶναι ἢ ἴδια αἴσθησις τοῦ ἐπικείμενου, τῆς ἐλπίδας καὶ τῆς ἀπειλῆς, τῆς ἀγωνίας μπροστὰ στὴ δυνατότητα ἄλλων πολέμων μὲ ἄγνωστες μορφές, ἢ ἐπιστροφή σὲ παλαιὰς μορφές θρησκευτικοῦ φανατισμοῦ, ἐθνικισμοῦ ἢ ρατσισμοῦ. Εἶναι ἢ μεγαλύτερη ἀβεβαιότητα σχετικὰ μὲ τὰ σύνορα τῆς ἴδιας τῆς Εὐρώπης, μὲ τὰ γεωγραφικὸ-πολιτικὰ σύνορά της (στὸ κέντρο, ἀνατολικά καὶ δυτικά, βορείως καὶ νοτίως), μὲ τὰ λεγόμενα “πνευματικὰ” σύνορά της (γύρω ἀπὸ τὴν ιδέα τῆς φιλοσοφίας, τοῦ ὀρθοῦ λόγου, τοῦ μονοθεϊσμοῦ, τῆς μνήμης —ιουδαϊκῆς, ἑλληνικῆς, χριστιανικῆς (καθολικῆς, προτεσταντικῆς, ὀρθόδοξης), ἰσλαμικῆς—, γύρω ἀπὸ τὴν Ἱερουσαλήμ, μιὰ Ἱερουσαλήμ καθαρὴν διαιρεμένη, σπαραγμένη, γύρω ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, τὴ Ρώμη, τὴ Μόσχα, τὸ Παρίσι, καὶ θὰ πρέπει νὰ ποῦμε: “κ.λπ.”, καὶ θὰ πρέπει νὰ δια-  
ροῦμε ἀκόμη καθένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ὀνόματα μὲ τὴν πιὸ σεβαστὴ ἐπιμονή», *L'Autre cap*, ὅ.π., σσ. 61-63.

τῆς ἀπάρνησης πρὸς αὐτὴν τὴ μνήμη καὶ πρὸς αὐτὲς τὶς γλῶσσες, ἀλλὰ νὰ δοκιμάσει νὰ μετατοπίσει τὸ θεμελιακὸ σχῆμα αὐτῆς τῆς προβληματικῆς μὲ τὴν τοποθέτησή του πέρα ἀπὸ τὴν παλαιά, κουραστική, φθαρμένη, φθαρτικὴ ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ εὐρωκεντρισμοῦ καὶ τοῦ ἀντι-εὐρωκεντρισμοῦ.

Μία ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις γιὰ νὰ φτάσουμε ὡς ἐκεῖ —καὶ δὲν θὰ φτάσουμε ἐκεῖ μονομιᾶς, ἀλλὰ αὐτὸ θὰ εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς ἐν ἐξελίξει μακρόχρονης καὶ ἀργῆς, ἱστορικῆς ἐπίμοχθης διεργασίας— εἶναι ἡ ἐνεργητικὴ συνειδητοποίηση τοῦ γεγονότος ὅτι ὅπως ἡ φιλοσοφία δὲν καθορίζεται ἀπὸ ἓνα πρόγραμμα, ἓνα ἀπαρκῆριο γλωσσικὸ μέσο [langage] ἢ μιὰ ἀπαρκῆρια γλῶσσα [langue], τῶν ὁποίων θὰ ἀρκοῦσε νὰ βροῦμε τὴ μνήμη γιὰ νὰ ἀποκαλύψουμε τὸν προορισμὸ τῆς, ὅπως δὲν ἀποδίδεται στὴν ἀπαρχὴ τῆς οὔτε προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἀπαρχὴ τῆς, ἔτσι καὶ δὲν εἶναι ἀπλῶς, αὐθόρμητα, ἀφηρημένα κοσμοπολιτικὴ ἢ οἰκουμενικὴ. Ἡ ἐμπειρία τοῦ πράγματος πού ἔχουμε, μάλιστα ὅλο καὶ περισσότερο, εἶναι ἀκριβῶς οἱ τρόποι ἰδιοποίησης καὶ μετασχηματισμοῦ τοῦ φιλοσοφικοῦ μέσα σὲ μὴ εὐρωπαϊκὲς γλῶσσες καὶ κουλτοῦρες. Οἱ τρόποι αὐτοὶ δὲν συνάδουν οὔτε μὲ τὸν κλασικὸ τρόπο τῆς ἰδιοποίησης —πού συνίσταται στὸ νὰ κάνεις δικό σου αὐτὸ πού ἀνήκει στὸν ἄλλο (ἐν προκειμένῳ νὰ ἐσωτερικεύσεις τὴ δυτικὴ μνήμη τῆς φιλοσοφίας καὶ νὰ τὴν ἀφομοιώσεις στὴν προσῆδια γλῶσσα σου)— οὔτε μὲ τὴν ἐπινόηση νέων τρόπων σκέψης οἱ ὁποῖοι, ξένοι πρὸς κάθε ἰδιοποίησι, δὲν θὰ εἶχαν πλέον καμία σχέση μὲ αὐτὸ πού πιστεύει κανεὶς ὅτι ἀναγνωρίζει ὑπὸ τὸ ὄνομα τῆς φιλοσοφίας.

Αὐτὸ πού συμβαίνει σήμερα, πιστεύω μάλιστα ἐδῶ καὶ πολὺ καιρό, εἶναι ὀρισμένα φιλοσοφικὰ μορφώματα πού δὲν ἐπιτρέπουν νὰ τὰ ἐγκλιωθίσουμε μέσα σ' αὐτὴ τὴν κατὰ βάθος πολιτιστικὴ, ἀποικιοκρατικὴ ἢ νεοαποικιοκρατικὴ διαλεκτικὴ τῆς ἰδιοποίησης καὶ τῆς ἀλλοτρίωσης. Ὑπάρχουν ἄλλο ὁδοὶ γιὰ τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὶς ὁδοὺς τῆς ἰδιοποίησης [appropriation] ὡς ἀνιδίωσης [expropriation] (νὰ χάνει κανεὶς τὴ μνήμη τοῦ ἀφομοιώνοντος τὴ μνήμη τοῦ ἄλλου —ἢ

μία μνήμη σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν ἄλλη—, ὡς ἐὰν δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ ἀπο-ἰδιοποίηση [ex-appropriation], ἢ μόνη δυνατὴ εὐκαιρία).

Ἄσχι μόνον ὑπάρχουν ἄλλοι ὁδοὶ γιὰ τὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ ἡ φιλοσοφία, ἂν ὑπάρχει μιὰ τέτοια, εἶναι ἡ ἄλλη ὁδός.

Καὶ πάντοτε ἦταν ἡ ἄλλη ὁδός: ἡ φιλοσοφία οὐδέποτε ἦταν ἡ υπεύθυνη ἀνάπτυξη ἑνὸς μοναδικοῦ ἀπαρκῆριου προσδιορισμοῦ συνδεδεμένου μὲ μιὰ μοναδικὴ γλῶσσα ἢ μὲ τὸν τόπο μόνον ἑνὸς λαοῦ. Ἡ φιλοσοφία δὲν ἔχει μόνον μιὰ μνήμη. Ὑπὸ τὸ ἐλληνικὸ ὄνομά τῆς καὶ ἐντὸς τῆς εὐρωπαϊκῆς μνήμης τῆς, ἦταν πάντοτε νόθη, ὑβριδική, ἐνοφθαλμισμένη, πολυγραμμικὴ, πολὺγλωσση, καὶ ἐμεῖς πρέπει νὰ προσαρμόζουμε τὴ δική μας πρακτικὴ τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, τῆς ἱστορίας καὶ τῆς φιλοσοφίας, σ' αὐτὴ τὴν πραγματικότητα πού ἦταν ἐπίσης μιὰ εὐκαιρία καὶ παραμένει περισσότερο παρά ποτὲ μιὰ εὐκαιρία. Ὅ,τι λέω ἐδῶ γιὰ τὴ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ λεχθεῖ ἐπίσης —καὶ γιὰ τοὺς ἴδιους λόγους— γιὰ τὸ δίκαιο καὶ τὴ δημοκρατία.

Στὴ φιλοσοφία, ὅπως ἄλλου, ὁ εὐρωκεντρισμὸς καὶ ὁ ἀντι-εὐρωκεντρισμὸς εἶναι συμπτώματα τῆς ἱεραποστολικῆς καὶ ἀποικιοκρατικῆς κουλτούρας. Μιὰ ἔννοια τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ πού θὰ καθοριζόταν ἀκόμη ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση ὅχι μόνον θὰ περιορίζε συγκεκριμένα τὴν ἀνάπτυξη τοῦ δικαίωματος στὴ φιλοσοφία ἀλλὰ δὲν θὰ ἔδινε ἐξηγήσεις γι' αὐτὸ πού συμβαίνει στὴ φιλοσοφία. Γιὰ νὰ ἀναστοχαστοῦμε στὴν κατεύθυνση τοῦ τί συμβαίνει καὶ θὰ μπορούσε ἀκόμη νὰ συμβεῖ ὑπὸ τὸ ὄνομα τῆς φιλοσοφίας (καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα εἶναι συνάμα ἐξαιρετικὰ βαρυσήμαντο καὶ ἄνευ σημασίας ἀνάλογα μὲ τὸ τί κάνεις μ' αὐτό), εἶναι ἀνάγκη νὰ ἀναστοχαστοῦμε τί μπορούν νὰ εἶναι οἱ συγκεκριμένους προϋποθέσεις τοῦ σεβασμοῦ καὶ τῆς διέυρυνσης τοῦ δικαίωματος στὴ φιλοσοφία.

Ἐδῶ θὰ παραθέσω ἐν τάχει τοὺς τίτλους τῶν προβλημάτων πού στὴν πραγματικότητα συντάσσονται συστηματικὰ ἢ δομικὰ.

1. *Πρῶτος τίτλος.* Ὅποιος ἔχει κατὰ νοῦν ὅτι ὀφείλει νὰ πράξει ἔτσι ὥστε νὰ τηρηθεῖ, νὰ χορηγηθεῖ, νὰ διευρυνθεῖ τὸ δικαίωμα στὴ

φιλοσοφία από κοσμοπολιτική σκοπιά, θά έπρεπε να συνυπολογίσει τί είναι αλλά και τί ήταν πάντοτε ό ανταγωνισμός μεταξύ πολλών φιλοσοφικών μοντέλων, τεχνοτροπιών, παραδόσεων που συνδέονται με έθνικές ή γλωσσικές ιστορίες, ακόμη και αν ούδέποτε περιορίζονται σε άποτελέσματα που άφορούν τó έθνος ή τή γλώσσα. Άς πάρουμε τó πιό κανονιστικό παράδειγμα, που απέχει πολύ από τó να είναι τó μοναδικό και έμπεριέχει αυτό καθαυτό πολλές ύποπαραλλαγές: ή αντίθεση μεταξύ τής παράδοσης τής λεγόμενης ήπειρωτικής φιλοσοφίας και τής λεγόμενης αναλυτικής ή άγγλοσαξονικής φιλοσοφίας δεν μπορεί να αναχθεί ούτε σε έθνικά όρια ούτε σε γλωσσικά δεδομένα. Αυτό δεν είναι μόνο ένα τεράστιο πρόβλημα και ένα αίνιγμα για τούς Εύρωπαϊούς ή Άγγλο-αμερικανούς φιλοσόφους που έχουν διαμορφωθεί μέσα σ' αυτές τις παραδόσεις. Μία όρισμένη ιστορία, ιδιαίτερα αλλά όχι μόνο ή άποικιοκρατική, συγκρότησε αυτά τά δύο μοντέλα ως ήγεμονικές αναφορές σε όλο τόν κόσμο. Τό δικαίωμα στη φιλοσοφία συντελείται όχι μόνο μέσω τής ιδιοποίησης των δύο ανταγωνιστικών μοντέλων και όριακά κάθε μοντέλου από όλους και από όλες (και λέω όλες όχι για να είμαι τυπικά προσεκτικός όσον άφορά τις γραμματικές κατηγορίες — θά επανέλθω σ' αυτό εντός ολίγου), τó δικαίωμα όλων, άρρένων και θηλέων, στη φιλοσοφία συντελείται επίσης μέσω του άναστοχασμού, τής μετάθεσης και τής άποσυγκρότησης αυτών των ήγεμονικών, μέσω τής πρόσβασης σε φιλοσοφικούς τόπους και φιλοσοφικά συμβάντα που δεν έξαντλούνται ούτε στις δύο δεσπύζουσες παραδόσεις ούτε σε τούτες τις γλώσσες. Αυτά τά διακυβεύματα είναι ήδη ένδοευρωπαϊκά\*.

\* Αυτά τά θέματα έχουν αναπτυχθεί στα κείμενα που δημοσιεύτηκαν από τήν Όμάδα Έρευνών για τή Διδασκαλία τής Φιλοσοφίας [Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique, συντομογραφικά GrepH] (ιδιαίτερα στην ίδρυτική έκθεση) και σε όρισμένα δοκίμιά μου, όπως, επί παραδείγματι *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990 και *L'Autre cap, La Démocratie ajournée*, Minuit, 1991.

2. Δεύτερος τίτλος. Ό σεβασμός και ή διεύρυνση του δικαιώματος όλων, άρρένων και θηλέων, στη φιλοσοφία, προϋποθέτει επίσης — τó λέω πάλι εν τάχει — τήν ιδιοποίηση αλλά και τήν υπερέκταση των εν λόγω γλωσσών που άποκαλούνται — σύμφωνα με τó σχήμα που έξεσα υπό άμφισβήτηση πρό ολίγου — ίδρυτικές ή άπαρκτήριες: ή έλληνική γλώσσα, ή λατινική, ή γερμανική ή ή άραβική. Τή φιλοσοφία οφείλουμε να τήν έξασκούμε, σύμφωνα με όρισμένους όρους όχι μόνο άναμνησιακούς, σε γλώσσες που δεν έχουν συγγενική σχέση με αυτές τις ρίζες. Άν ή επέκταση, τις περισσότερες φορές ήγεμονική, τής τάδε ή τής δείνα γλώσσας, και με τρόπο σχεδόν παντοδύναμο, θέλω να πώ τής άγγλικής γλώσσας, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως όχημα για τή οικουμενική διείσδυση του φιλοσοφικού και τής φιλοσοφικής επικοινωνίας, ή φιλοσοφία άξιώνει, με τó ίδιο ένεργημα, και γι' αυτόν άκριβώς τó λόγο, να έλευθερωθώμε από τά φαινόμενα δογματισμού και αυθεντίας που μπορούν να δημιουργηθούν από τή γλώσσα. Δεν τίθεται θέμα να απαλλάξουμε τή φιλοσοφία από τή γλώσσα και άπ' ό,τι τή δεσμεύει έσαι με τó ιδίωμα: δεν τίθεται θέμα να προαγάγουμε μία φιλοσοφική σκέψη άφηρημένα οικουμενική και χωρίς σύμφυση με τó σώμα του ιδιώματος, αλλά αντίθετα να τή θέτουμε σε έφαρμογή κάθε φορά με πρωτότυπο τρόπο μέσα σε μία άτέρμονη πολλαπλότητα ιδιωμάτων, δημιουργώντας φιλοσοφικά συμβάντα τά όποια μέσα στο συστατικό στοιχείο μιας άφηρημένης οικουμενικότητας δεν θά είναι ούτε ιδιαίτεροκεντρικά [particularistes] και μη μεταφράσιμα ούτε με άφηρημένο τρόπο διαφανή και μονοσήμαντα. Με τή μοναδική γλώσσα πάντοτε επιβάλλεται χωρίς δυνατότητα συζήτησης μία φιλοσοφία, μία άξωματική του φιλοσοφικού λόγου [discours] και τής φιλοσοφικής επικοινωνίας. Θά έλεγα κάτι άνάλογο, κάτι που εν πάση περιπτώσει υπόκειται στην ίδια λογική, για τήν έπιστήμη και τήν τεχνική. Είναι αυτονόητο ότι ή άνάπτυξη των έπιστημών και των διαφόρων ειδών τεχνικής (είτε πρόκειται για τή θεωρητική φυσική, τήν

αστροφυσική ή για τη γενετική, την πληροφορική ή την ιατρική, ανεξάρτητα αν είναι ή δεν είναι στην υπηρεσία της οικονομίας ή ακόμη και της στρατιωτικής στρατηγικής) αποτελεί, για το καλύτερο ή το χειρότερο, τη διάνοιξη μιάς κοσμοπολιτικής επικοινωνίας, και με αυτή την ιδιότητα, διαμέσου της επιστημονικής έρευνας αλλά και της επιστημολογίας ή της ιστορίας των επιστημών, προετοιμάζει την οδό γι' αυτό που στη φιλοσοφία, θα είναι, και ήταν ανέκαθεν, με διάφορους τρόπους αλληλέγγυο προς την πορεία της επιστήμης. Υπολογίζοντας την πρόοδο της επιστήμης ή αναλαμβάνοντας τα βάρη της, μέσα στο πνεύμα μιάς νέας εποχής του Διαφωτισμού για τη νέα χιλιετία (και απ' αυτή την άποψη παραμένω καντιανός), ή υπόθεση ή η εύχη που θα επιθυμούσα να υποβάλω προς συζήτηση είναι ότι η πολιτική του δικαίωματος στη φιλοσοφία για όλους και για όλες δεν είναι μόνο μια πολιτική της επιστήμης και της τεχνικής, αλλά και μια πολιτική της σκέψης<sup>23</sup> ή όποια δεν ενδι-

23. Για την ντερριντιανή έννοια της σκέψης, βλ. Ζακ Ντερριντά, *Απροΐπτετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης* (διγλωσση έκδοση), μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Πατάκης, Αθήνα 2002, σσ. 45-47:

«Η νεωτερική και ευρωπαϊκή ιδέα του πανεπιστημίου προϋποθέτει, εκ της αρχής της, το απροΐπτετο δικαίωμα στην αλήθεια: καλύτερα, το απροΐπτετο δικαίωμα να θέτουμε οποιοδήποτε αναγκαίο ερώτημα σχετικά με την ιστορία και μάλιστα την αξία της αλήθειας, της επιστήμης, και δη της ανθρωπινότητας. Έντός του πανεπιστημίου, κατ' αρχήν, δεν υπάρχει όριο στην κριτική εξέταση —προτιμῶ να πῶ αποδομητική— κάθε προϋπόθεσης, κάθε κανόνα, κάθε αξιωματικής, και συνεπῶς κάθε πολιτικής φιλοσοφίας, κάθε ιδεολογίας, κάθε θρησκευτικής ή εθνικής δογματικής, όπως και όλων των οικονομικῶν, κοινωνικῶν, εθνικῶν, θρησκευτικῶν ἐξουσιῶν, οἱ ὁποῖες ἔτσι, με τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, ὑποστηρίζονται, ἀντιπροσωπεύονται, ἐξυπηρετοῦνται. Καὶ ἐξυπηρετοῦνται, ἀναπόδραστα σήμερα, μέσα στὸν νέο δημόσιο χῶρο, ἀπὸ μιὰν ἄλλη καπιταλιστικῆ-ιδεολογικῆ-οικονομικῆ ἐξουσία, τὴν ἀποκαλούμενη ἐξουσία τῶν Μέσων Μαζικῆς Ἐνημέρωσης, ἕνα ἑτερογενές καὶ ἀντιφατικὸ ὄργανο, ἀσφαλῶς, ἀλλὰ δυνητικὸ διακύβευμα ὅλων τῶν

μετώπων. Τὸ πανεπιστήμιο ἔχει μάλιστα τὸ δικαίωμα νὰ ξετάξει χωρὶς προϋποτιθέμενα τὴν ιδέα τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἱστορία της καὶ τοὺς μετασχηματισμούς της, παντοῦ ὅπου αὐτὴ ἡ ιδέα καθορίζει τὸν σύμμανισμό, τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἔννοια τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας. Ὅχι γιὰ νὰ ἀπειλήσει ἢ νὰ καταστρέψει καθετὶ ποὺ ἰδρύεται ἐκεῖ μέσα κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸ ἐκθέσει στὶς ἀξιώσεις μιάς σκέψης ἢ ὁποῖα ἄλλωστε δὲν ἀνάγεται οὔτε σὲ ἕναν μαθησιακὸ κλάδο (ἀνθρωπολογία, νομικὴ, ἱστορία, κ.λπ.), οὔτε κὰν στὴ φιλοσοφία καὶ στὴν ἐπιστήμη, οὔτε κὰν στὴν κριτικὴ. Καὶ ἀκριβῶς ὅ,τι ἀποκαλῶ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο σκέψη εἶναι ὅ,τι ἀνταποκρίνεται σ' αὐτὴ τὴν ἀπροϋπόθετη ἀξίωση. Ἡ σκέψη, φρονῶ, δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐμπειρία τοῦ ἀπροϋπόθετου, δὲν εἶναι τίποτε χωρὶς τὴν κατάφαση αὐτῆς τῆς ἀξίωσης: νὰ θέτεις ἐρωτήματα γιὰ τὰ πάντα, ἀκόμη καὶ γιὰ τὴν ἀξία τοῦ ἐρωτήματος, καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἀξία τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ἀλήθειας τοῦ εἶναι ἢ ὁποῖα ἐγκαινιάζει τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστήμη».

Γιὰ μιὰ πρότερη ἀναφορὰ στὴν ἔννοια τῆς σκέψης, βλ. *Du droit à la philosophie*, ὁ.π., σσ. 488-489: «Αὐτὴ ἡ νέα εὐθύνη γιὰ τὴν ὁποῖα μιῶ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο τοῦ λόγου κάποιου παρὰ μόνο ἂν τὴν ἐπικαλεστέῃ. Θὰ ἦταν ἡ εὐθύνη μιάς κοινότητας τῆς σκέψης γιὰ τὴν ὁποῖα τὸ σύνορο ἀνάμεσα στὴ θεμελιακὴ ἔρευνα καὶ τὴν προγραμματικὰ στοχοθετημένη ἔρευνα δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι πλέον διασφαλισμένο, ἐν πάσῃ περιπτώσει ὄχι πλέον με τίς ἴδιες πρότερες συνθήκες. Τὴν ἀποκαλῶ μᾶλλον κοινότητα τῆς σκέψης με τὴν εὐρεία ἔννοια (at large) παρὰ ἔρευνα, ἐπιστήμη ἢ φιλοσοφία, ἐπειδὴ αὐτὲς οἱ ἀξίες ὑπόκεινται ὅλο καὶ περισσότερο στὴ μὴ διερωτώμενη αὐθεντία τοῦ ἀποχρῶντος λόγου. Ὡς ἐκ τούτου, ὁ ὀρθὸς λόγος εἶναι μόνο ἕνα εἶδος τῆς σκέψης, γεγονός ποὺ δὲν θέλει νὰ πεῖ ὅτι ἡ σκέψη εἶναι “ἀνορθολογικὴ”. Τούτῃ ἡ κοινότητα διερωτᾷ τὴν οὐσία τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου, τίς ἀξίες τοῦ θεμελιακοῦ, τοῦ κατ' ἀρχὴν στοιχείου, τῆς ριζικότητας, τῆς ἀρχῆς ἐν γένει, καὶ προσπαθεῖ νὰ συναγάγει ὅλες τίς δυνατὲς συνέπειες αὐτῆς τῆς ἐρωτηματοθεσίας. Μιὰ τέτοια σκέψη δὲν εἶναι θέβαιο ὅτι δύναται νὰ συσπειρώσει μιὰ κοινότητα ἢ νὰ θεμελιώσει ἕνα θεσμὸ με τὴν παραδοσιακὴ σημασία αὐτῶν τῶν λέξεων. Ὅφειλε νὰ ἐπανασκεφετῆ ἐπίσης αὐτὸ ποὺ ὀνομάζει κανεὶς κοινότητα καὶ θεσμὸ. Ὅφειλε ἐπίσης νὰ ἀποκαλύψει, ἀτέλευτο μέλημα, ὅλους τοὺς δόλους τοῦ προγραμματικὰ στοχοθεσιακοῦ ὀρθοῦ λόγου, τίς διαδρομὲς μέσω τῶν ὁποίων ὀρισμένα προγράμματα παντὸς εἶδους μποροῦν νὰ ἐπανιδιοποιηθοῦν μιὰ προ-



φανώς ανόδισητη ἔρευνα, νὰ ἐπανεπενδύσουν σ' αὐτήν. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἡ προγραμματισμένη στοχοθεσία εἶναι καθ' ἑαυτὴν κακὴ καὶ ὅτι πρέπει νὰ τὴν καταπολεμοῦμε, κάθε ἄλλο. Περισσότερο ἐπισημαίνω τὴν ἀνάγκη ἐνὸς νέου μορφώματος ποῦ θὰ προετοιμάσει τὸ ἔδαφος νέων ἀναλύσεων γιὰ νὰ ἀξιολογήσουμε αὐτὲς τὶς σκοπιμότητες καὶ νὰ ἐπιλέξουμε, ὅταν εἶναι δυνατόν, μεταξύ ὄλων αὐτῶν.

Πέρισι, ἡ γαλλικὴ κυβέρνησις ζήτησε ἀπὸ ὀρισμένους συναδέλφους καὶ ἀπὸ ἐμένα τὸν ἴδιο μὴ ἐκθεσὴ μὲ σκοπὸ τὴ δημιουργία ἐνὸς Διεθνoῦς Κολεγίου Φιλοσοφίας. Στὴν Ἐκθεσὴ ἐπέμεινα νὰ σημειωθεῖ ἔντονα ἡ διάστασις ἐκείνου ποῦ σὲ τοῦτο τὸ πλαίσιο ἀποκαλῶ «σκέψη» – καὶ τὸ ὁποῖο δὲν ἀνάγεται οὔτε στὴν τεχνικὴ, οὔτε στὴν ἐπιστήμη, οὔτε στὴ φιλοσοφία. Αὐτὸ τὸ Διεθνὸς Κολεγίον δὲν θὰ πρέπει νὰ εἶναι μόνον Κολεγίον φιλοσοφίας ἀλλὰ ἕνας τόπος ἐρωτηματοθεσίας γιὰ τὴ φιλοσοφία. Δὲν θὰ πρέπει νὰ εἶναι μόνον ἀνοιχτὸ σὲ ἐρευνες ποῦ σήμερον δὲν εἶναι νομιμοποιημένες ἢ ἀνεπαρκῶς ἀναπτυγμένες στὰ γαλλικὰ ἢ ξένα ἰδρύματα, ἐρευνες μεταξύ τῶν ὁποίων ὀρισμένες θὰ μπορούσαν νὰ λεχθοῦν «θεμελιακές». Θὰ πρέπει νὰ ὑπερπηρήσουμε ἀκόμη μὴ βαθμίδα. Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ δώσουμε δικαίωματα σὲ ὀρισμένες ἐργασίες γιὰ τὴ δικαιοδοσία τοῦ θεμελιακοῦ, γιὰ τὴν ἀντίθεσὴ τῆς στὴν προγραμματισμένη στοχοθεσία, γιὰ τοὺς δόλους τῆς προγραμματισμένης στοχοθεσίας σὲ ὄλους τοὺς τομεῖς. Ὅπως στὸ σεμινάριο γιὰ τὸ ὁποῖο μίλησα, ἔτσι καὶ ἡ Ἐκθεσὴ προσεγγίζει τὶς πολιτικές, ἠθικές καὶ νομικὲς συνέπειες ἐνὸς τέτοιου ἐγχευήματος».

Τέλος, βλ. J. Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 21-22: «Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη τουλάχιστον, ἡ ἀποδόμησις (τίποτε δὲν μὲ ἐνοχλεῖ νὰ τὸ πῶ καὶ μάλιστα νὰ τὸ διεκδικήσω) ἔχει τὸν προνομικὸ τῆς τόπου ἐντὸς τοῦ πανεπιστημίου καὶ ἐντὸς τῶν Ἀνθρωπιστικῶν Σπουδῶν ὡς τόπου ἀλυτρωτικῆς ἀντίστασις, καὶ δὴ, ἀναλογικὰ, ὡς ἕνα εἶδος ἀρχῆς τῆς πολιτικῆς ἀνυποταξίας, καὶ δὴ ἑτεροφροσύνης ἐν ὀνόματι ἐνὸς ἀνώτερου νόμου καὶ μᾶς δικαιοσύνης τῆς σκέψης».

Ἄς ὀνομάσουμε ἐδῶ σκέψη αὐτὸ ποῦ ἐνίοτε διέπει, σύμφωνα μὲ ἕνα νόμον ὑπεράνω τῶν νόμων, τὴ δικαιοσύνη αὐτῆς τῆς ἀντίστασις ἢ αὐτῆς τῆς ἑτεροφροσύνης. Εἶναι ἐπίσης αὐτὸ ποῦ θέτει ἐν ἔργῳ ἢ ἐμπνέει τὴν ἀποδόμησις ὡς δικαιοσύνη. Σ' αὐτὸν τὸ νόμον, σ' αὐτὸ τὸ δίκαιο ποῦ θεμελιώνεται σὲ μὴ δικαιοσύνη ἢ ὅποια τὸ ὑπερβαίνει, θὰ ἔπρεπε νὰ ἀνοίξουμε ἕνα χῶρον χωρὶς ὄρια, καὶ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο νὰ ἔχομε τὸ δικαίωμα νὰ ἀποδομοῦμε ὅλα τὰ καθορισμένα σχήματα ποῦ μπόρεσε νὰ προσλάβει αὐτὸ τὸ κυρίαρχο ἀπρόυπόθετο μέσα στὴν ἱστορία».

δεῖ οὔτε στὸν θετικισμό οὔτε στὸν ἐπιστημονισμό οὔτε στὸν ἐπιστημολογισμό καὶ ἐπανευρίσκει, σύμφωνα μὲ τὴν κλίμακα τῶν νέων διακυβευμάτων, μέσα στὴ σχέση τῆς πρὸς τὴν ἐπιστήμη ἀλλὰ καὶ τὶς θρησκευτικὲς, ὅπως ἐπίσης πρὸς τὸ δίκαιο καὶ τὴν ἠθικὴ, μιὰ ἐμπειρία ποῦ ἐμπεριέχει συνάμα πρόκλησις ἢ ἀμοιβαῖο σεβασμό, ἀλλὰ καὶ μὴ ἀναγώγιμη αὐτονομία. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη, τὰ προβλήματα εἶναι πάντοτε παραδοσιακὰ καὶ πάντοτε νέα, εἴτε πρόκειται γιὰ τὴν οἰκολογία, τὴ βιοηθικὴ, τὴν τεχνητὴ γονιμοποίηση, τὴ μεταμόσχευσις ὀργάνων, τὸ διεθνὲς δίκαιο, κ.λπ. Συνεπῶς, ὅλα ἀγγίζουσι τὴν ἔννοια τοῦ ἰδίου, τῆς ἰδιοκτησίας, τῆς σχέσις πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὸν ἄλλο μέσα ἀπὸ τὶς ἀξίες τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου, τῆς ὑποκειμενικότητος, τοῦ προσώπου, δηλαδὴ ὅλες τὶς θεμελιακὲς ἔννοιες τῶν καταστατικῶν χαρτῶν ποῦ διέπουν τὶς διεθνεῖς σχέσεις καὶ τοὺς διεθνεῖς θεσμούς, ὅπως τὸ διεθνὲς δίκαιο ἀπὸ τὸ ὁποῖο θεωρεῖται ὅτι ρυθμίζονται κατ' ἀρχὴν.

Ἄν λάβουμε ὑπ' ὄψιν αὐτὸ ποῦ συνδέει τὴν ἐπιστήμη μὲ τὴν τεχνικὴ, μὲ τὴν οἰκονομία, μὲ τὰ πολιτικο-οικονομικὰ ἢ πολιτικο-στρατιωτικὰ συμφέροντα, ἢ αὐτονομία τῆς φιλοσοφίας ἔναντι τῆς ἐπιστήμης εἶναι τόσο οὐσιαστικὴ γιὰ τὴν ἀσκηση τοῦ δικαίωματος στὴ φιλοσοφία ὅσο οὐσιαστικὴ εἶναι ἡ αὐτονομία ἔναντι τῶν θρησκευτῶν γιὰ ὅποιον θέλει νὰ μὴν ἀπαγορευεταί σὲ κανέναν καὶ σὲ καμία ἢ πρόσβασις στὴ φιλοσοφία. Ἐδῶ ὑπαινίσσομαι αὐτὸ ποῦ σὲ κάθε πολιτιστικὴ, γλωσσικὴ, ἔθνικὴ, θρησκευτικὴ περιοχὴ μπορεῖ νὰ περιορίσει τὸ δικαίωμα στὴ φιλοσοφία γιὰ λόγους κοινωνικοῦς, πολιτικοῦς ἢ θρησκευτικοῦς, λόγῳ τοῦ γεγονότος ὅτι ἀνήκει κανεὶς σὲ μιὰ τάξη, σὲ μιὰ ἡλικία, σὲ ἕνα φύλον – ἢ σὲ ὅλα συνάμα.

Ἐδῶ θὰ διακινδυνεύσω διαβεβαιώνοντας ὅτι πέρα ἀπ' ὅ,τι θὰ συνέδεε τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἐλληνοευρωπαϊκὴ μνήμη τῆς, ἢ μὲ κάποιες εὐρωπαϊκὲς γλώσσες, ἀκόμη καὶ πέρα ἀπ' ὅ,τι θὰ τὴ συνέδεε μὲ ἕνα ἠδὴ συγκροτημένο δυτικὸ μοντέλον τοῦ πράγματος ποῦ ἀποκαλεῖται στὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα δημοκρατία, μού φαίνεται ἀδύνατον νὰ διαχωρίσουμε ἀπὸ τὸ μοτίβον μιᾶς ἐλευσόμενης δημοκρα-



τίας<sup>24</sup> τὸ μοτίβο τοῦ δικαίωματος στὴ φιλοσοφία «ἀπὸ κοσμοπολιτικῆ σκοπιᾶς». Χωρὶς νὰ συνδέσω τὴν ἔννοια τῆς δημοκρατίας μὲ τὰ παρελθοντικὰ δεδομένα τῆς καὶ ἀκόμη λιγότερο μὲ τὰ γεγονότα ποὺ ταξινομήθηκαν ὑπ' αὐτὸ τὸ ὄνομα, καὶ τὰ ὁποῖα διατηροῦν ἐπάνω τους τὸ ἔχνος τῶν ἡγεμονιῶν ποὺ ἀνέφερα κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον εὐθέως, δὲν πιστεύω ὅτι τὸ δικαίωμα στὴ φιλοσοφία (ἓνας διεθνῆς ὀργανισμὸς ὅπως εἶναι ἡ UNESCO ἔχει τὴν ὑποχρέωση νὰ πράξει

24. Γιὰ τὴν ἐλευσόμενη δημοκρατία βλ., μεταξὺ ἄλλων, J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Παρίσι 1994, σελ. 339: «Εἶναι δυνατόν, παραδεχόμενοι μιὰ ὀρισμένη μνήμη ποὺ εἶναι πιστὴ στὸν δημοκρατικὸ ὀρθὸ λόγο καὶ στὸν ὀρθὸ λόγο ἄνευ ἐτέρου, θὰ πῶ μάλιστα στὰ Φῶτα μιᾶς ὀρισμένης Aufklärung (ἀφήνοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἀναχτῆ τὴν ἄβυσσο ποὺ ἀνοίγεται ἀκόμη σήμερον κάτω ἀπὸ αὐτὲς τίς λέξεις), ὅχι νὰ θεμελιώσουμε, ἐκεῖ ὅπου προφανῶς δὲν τίθεται πλέον ζήτημα θεμελίωσης, ἀλλὰ νὰ διανοίξουμε τὴν πρόσβαση στὸ μέλλον, ἢ μᾶλλον στὸ "ἔρχου" μιᾶς ὀρισμένης δημοκρατίας;

Διότι ἡ δημοκρατία ἀπομένει ἐλευσόμενη, ἐδῶ ἀκριβῶς εἶναι ἡ οὐσία τῆς στὸ βαθμὸ ποὺ ἀπομένει: ὅχι μόνο θὰ ἀπομένει ἐπ' ἄπειρον τελειοποιήσιμη, συνεπῶς πάντοτε ἀνεπαρκῆς καὶ μελλοντικῆ ἀλλά, καθὼς ἀνήκει στὸ χρόνο τῆς ὑπόσχεσης, θὰ ἀπομένει πάντοτε, σὲ κάθε ἓναν ἀπὸ τοὺς μελλοντικούς χρόνους τῆς, ἐλευσόμενη: ἀκόμη καὶ ὅταν ὑπάρχει ἡ δημοκρατία, ποτε δὲν ὑφίσταται, ποτε δὲν εἶναι παρούσα, αὐτὴ ἀπομένει τὸ θέμα μιᾶς ἔννοιας ποὺ δὲν εἶναι παρουσιάσιμη».

Πρβλ. ἐπίσης *Idiomes, nationalités, déconstruction. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, εἰδικὸ τεύχος τοῦ περιοδικοῦ Cahiers INTERSIGNÉS, τχ. 13, Φθινόπωρο 1998, Éditions Toubkal, Καζαμπλάνκα, σελ. 259: «Γι' αὐτὸ μοῦ συμβαίνει ἐνίοτε νὰ μιλῶ γιὰ τὴν ἐλευσόμενη δημοκρατία ὡς μιὰ δημοκρατία ποὺ δὲν θὰ θεμελιώνεται οὐσιαστικῶς στὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη. Αὐτὸ εἶναι ἐξαιρετικὰ παράδοξο, ἀπαράδεκτο μάλιστα γιὰ τοὺς πολιτειολόγους ποὺ ἔχουν συνηθίσει νὰ χρησιμοποιοῦν εὐκόλα τὴ λέξη "δημοκρατία". Τί θὰ σήμαινε μιὰ δημοκρατία ποὺ δὲν θὰ ἦταν θεμελιωμένη στοὺς ὑπάρχοντες ὡς πολῖτες; Καὶ γιατί νὰ διατηρήσουμε τὸ ὄνομα "δημοκρατία" γιὰ νὰ ὀνομάσουμε αὐτὸ ποὺ δὲν ἀντίστοιχεῖ πλέον μόνο στὴν κλίμακα τοῦ κράτους καὶ τοῦ πολίτη; Εἶναι ἓνα ἐρώτημα πὺ κρίσιμο ἀπ' ὅ,τι φαίνεται».

ἔτσι ὥστε νὰ γίνει σεβαστὸ αὐτὸ τὸ δικαίωμα καὶ νὰ διευρυνθεῖ ἢ ἀποτελεσματικότητά του) μπορεῖ νὰ διαχωριστεῖ ἀπὸ μιὰ κίνηση ἀποτελεσματικοῦ ἐκδημοκρατισμοῦ.

Ἐντυλαμβάνεστε πολὺ καλὰ ὅτι αὐτὸ ποὺ λέω ἐδῶ εἶναι ὅτιδιόποτε ἐκτὸς ἀπὸ μιὰ ἀφηρημένη εὐχή ἢ μιὰ συμβατικὴ παραχώρηση σὲ κάποια δημοκρατικὴ συναίνεση. Τὰ διακυβεύματα ποτε δὲν ἦσαν τόσο κρίσιμα ὅσο στὸν σημερινὸ κόσμον· καὶ εἶναι νέα διακυβεύματα, ποὺ κάνουν ἔκκληση γιὰ ἓναν νέο φιλοσοφικὸ ἀναστοχασμὸ ὅσον ἀφορᾷ αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ σημαίνει καὶ νὰ εἶναι δημοκρατία – μάλιστα ἐπιμένω, ἢ ἐλευσόμενη δημοκρατία. Καθὼς δὲν θέλω νὰ μιλήσω ἐπὶ μακρὸν σὲ τούτῃ τὴν εἰσαγωγῆ, ἐπιφυλάσσομαι νὰ πῶ περισσότερα πράγματα γι' αὐτὸ τὸ θέμα στὴ συζήτηση.

3. Τρίτος τίτλος. Ἐν καὶ ἡ φιλοσοφία δὲν συνοψίζεται στὶς θεσμικὲς ἢ παιδαγωγικὲς στιγμὲς τῆς, εἶναι αὐτονόητο ὅτι ὅλες οἱ διαφορὲς στὴν παράδοση, στὸ ὕψος, στὴ γλῶσσα, στὴ φιλοσοφικὴ ἐθνικότητα μεταφράζονται ἢ ἐνσαρκώνονται σὲ θεσμικὰ ἢ παιδαγωγικὰ πρότυπα, ποὺ ἐνίοτε μάλιστα παράγονται ἀπὸ αὐτὲς τίς δομὲς (τὸ σχολεῖο, τὸ πανεπιστήμιον, τὰ ἰδρύματα ἔρευνας). Ἐδῶ ἀκριβῶς εἶναι ὁ τόπος τῶν συζητήσεων, τῶν ἀνταγωνισμῶν, τοῦ πολέμου ἢ τῆς ἐπικοινωνίας γιὰ τὸν ὁποῖο θὰ μιλήσουμε σὲ λίγο· ὡστόσο, θὰ ἤθελα, γιὰ νὰ κλείσω αὐτὸ τὸ θέμα, νὰ στραφῶ γιὰ τελευταία φορὰ στὸν Κάντ, ὥστε νὰ τοποθετήσω αὐτὸ ποὺ σήμερον μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὸ ὄριο ἢ τὴν κρίση ποὺ τὴν μοιράζονται περισσότερο ὅλες οἱ δυτικὲς ἢ μὴ δυτικὲς κοινωνίες, οἱ ὁποῖες θὰ ἐπιθυμοῦσαν νὰ θέσουν σὲ ἐφαρμογὴ τὸ δικαίωμα στὴ φιλοσοφία. Πέρα ἀπὸ τὰ πολιτικὰ ἢ τὰ θρησκευτικὰ κίνητρα, πέρα ἀπὸ τὰ κίνητρα μιᾶς φιλοσοφικῆς ἐπίφασης, τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ ἐξωθήσουν στὸν περιορισμὸ τοῦ δικαίωματος στὴ φιλοσοφία, καὶ δὴ στὴν ἀπαγόρευση τῆς φιλοσοφίας (στὴν τάδε κοινωνικὴ τάξη, στὶς γυναῖκες, στοὺς νέους πρὶν ἀπὸ μιὰ συγκεκριμένη ἡλικία, κ.λπ., στοὺς ἐξειδικευμένους τοῦ τάδε ἢ τοῦ δείνα μαθησιακοῦ κλάδου ἢ στὰ μέλη τῆς τάδε ἢ τῆς δείνα ομάδας),

ακόμη και πέρα από όλα τα κίνητρα για μια δυσμενή διάκριση σχετικά με όλα αυτά, ή φιλοσοφία πάσχει παντού —στην Ευρώπη και άλλου, στη διδασκαλία της και την έρευνά της— από ένα όριο το οποίο, ακόμη και όταν δεν λαμβάνει πάντοτε τη ρητή μορφή της απαγόρευσης ή της λογοκρισίας, εντούτοις επανέρχεται, απλούςτατα λόγω του περιορισμού των μέσων που τίθενται σε εφαρμογή για την υποστήριξη της διδασκαλίας της φιλοσοφίας και τη φιλοσοφική έρευνα. Στις κοινωνίες φιλελεύθερου καπιταλιστικού ή σοσιαλδημοκρατικού τύπου—ας μη μιλήσουμε για τα αυταρχικά ή τα όλοκληρωτικά καθεστώτα— αυτός ο περιορισμός αιτιολογείται, δεν λέω δικαιολογείται, από όρισμένους ισοσκελισμούς του προϋπολογισμού που δίνουν προτεραιότητα στις έρευνες και στην κατάρτιση στον τομέα της έρευνας που αποκαλείται, συχνά δικαίως, χρήσιμη, προσοδοφόρα, επείγουσα, στη λεγόμενη στοχοθετημένη επιστήμη [science finalisée], στις τεχνο-οικονομικές και δη επιστημονικο-στρατιωτικές απαιτήσεις. Κατ' έμέ, δεν τίθεται επ' ουδενί ζήτημα να αμφισβητηθούν αδιακρίτως όλες αυτές οι απαιτήσεις. Ωστόσο, όσο περισσότερο επιβάλλονται οι απαιτήσεις και ενίοτε για τους καλύτερους λόγους του κόσμου —μερικές φορές μάλιστα εν όψει όρισμένων εξελίξεων χωρίς τις οποίες ή ίδια ή εξέλιξη της φιλοσοφίας δεν θα είχε καμία τύχη στον κόσμο—, τόσο περισσότερο το δικαίωμα στη φιλοσοφία γίνεται επείγον, μη αναγώγιμο, καθώς και ή επίκληση της φιλοσοφίας, ακριβώς για να σκεφτούμε και να διακρίνουμε, να αξιολογήσουμε τις φιλοσοφίες, να ασκήσουμε σ' αυτές κριτική, διότι όρισμένες φιλοσοφίες, εν όνόματι ενός τεχνο-οικονομικο-στρατιωτικού θετικισμού, και δη ενός «πραγματισμού» ή ενός «ρεαλισμού», έχουν ακριβώς την τάση να περιστέλλουν, με ποικίλους τρόπους, το πεδίο και τις ευκαιρίες μιας φιλοσοφίας ανοικτής και χωρίς όρια όσον αφορά τη διδασκαλία της και την έρευνά της, καθώς και την αποτελεσματικότητα των διεθνών ανταλλαγών της.

Νά λοιπόν γιατί —και τελειώνω μ' αυτό προς το παρόν— θα παρθέσω ακόμη τον Κάντ ως κατακλείδα, παρά την κάποια επιφύ-

λαξη που πιστεύω ότι ήταν αναγκαίο να την επιστημάνω όσον αφορά την καντιανή έννοια της κοσμοπολίας (συνάμα υπερβολικά φυσιοκρατική και υπερβολικά τελεολογικο-ευρωπαϊκή). Θα παραθέσω αυτό που αποκαλεί ο ίδιος με παραδειγματικό τρόπο παράδειγμα. Η σύντομη πραγματεία για την 'Ιδέα μιας οίκουμηνικής ιστορίας από κοσμοπολιτική σκοπιά εμφανώς είναι επίσης μια πραγματεία για την εκπαίδευση — και δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικά. Στην 'Ογδοη Πρόταση, αφού ανήγειρε και χαιρέτισε «τόν αιώνα του Διαφωτισμού» και την «οίκουμηνική θρησκευτική ελευθερία<sup>25</sup>», ο Κάντ γράφει το εξής, που σήμερα παραμένει αενάως αξιοστοχασμού, σχεδόν χωρίς καμία μετάθεση.

'Αν έπρεπε να δώσω έναν τίτλο σε αυτό το απόσπασμα, ίσως να ήταν ο ακόλουθος: «Περί της φιλοσοφίας — το χρέος και το καθήκον».

«Ωστόσο, αυτός ο Διαφωτισμός, και μαζί με αυτόν μια όρισμένη αναπόφευκτη ροπή της καρδιάς προς το καλό που ο πεφωτισμένος άνθρωπος το έννοει πλήρως, πρέπει βαθμηδόν να ανέλθει έως τους θρόνους και μάλιστα να επηρεάσει τις αρχές της διακυβέρνησής τους. 'Επί παραδείγματι, αν και οι κοσμοκυβερνήτες μας δεν έχουν προσωπικά επιπλέον χρήματα για τα δημόσια εκπαιδευτικά ιδρύματα και γενικά για καθετί που αφορά το παγκόσμιο όφελος (das Weltbeste), επειδή ήδη τα πάντα έχουν προϋπολογιστεί για τον προσεχή πόλεμο, θα δούν εντούτοις ότι είναι και δικό τους συμφέρον τουλάχιστον να μην έμποδίσουν τις προσίδεις προσπάθειες του λαού τους σ' αυτόν τον τομέα, ακόμη και αν αυτές είναι αδύναμες και αργές. Τέλος, ο ίδιος ο πόλεμος γίνεται βαθμηδόν ένα έγχειρημα όχι μόνο τόσο περίτεχνο,

25. I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ό.π., σελ. 46: «Γι' αυτόν το λόγο, ο προσωπικός περιορισμός στις πράξεις του πολίτη αναφεύται όλο και περισσότερο και έχωρεύεται ή οίκουμηνική ελευθερία της θρησκείας».

τόσο άβέβαιο ως προς τήν έκβασή του και από τις δύο πλευρές, αλλά επίσης τόσο παρακινδυνευμένο εξαιτίας τών επακόλουθων δεινών που αισθάνεται τὸ κράτος ὑπὸ τὸ βάρος ἑνὸς ἀδιάλειπτα αὐξανόμενου χρέους (σύγχρονη ἐπίνοηση) (Schuldenlast (einer neuen Erfindung)), τοῦ ὁποίου ἡ ἀπόσβεση γίνεται μὴ προβλέψιμη [“ἀπόσβεση” εἶναι ἡ Tilgung, ἡ κατάργηση, ἡ ἀπάλειψη τοῦ χρέους, ἡ καταστροφή πού ὁ Χέγκελ τὴ διακρίνει ἀπὸ τήν Aufhebung, τήν ἀναίρεση<sup>26</sup> ἡ ὁποία ἀπαλείφει διατηρώντας]. παράλληλα, ἡ ἐπίδραση τήν ὁποία ἀσκει κάθε κλονισμός ἑνὸς κράτους σὲ ὅλα τὰ ἄλλα κράτη στήν ἡπειρό μας, ἡ ὁποία εἶναι τόσο ἐσωτερικά δεμένη μὲ τις ἐμπορικές ἐπιχειρήσεις της, γίνεται τόσο αἰσθητὴ ὥστε αὐτὰ τὰ κράτη, λόγω τῆς πίεσης πού ἀσκει πάνω τους ὁ δικός τους κίνδυνος, και χωρίς νὰ ἔχουν τὸ νόμιμο κύρος, προσφέρονται ὡς διαιτητές, και κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο προετοιμάζουν

26. Ἡ γαλλικὴ λέξη *relève* (ἀναίρεση) ὡς ἀπόδοση τοῦ ἐγγλεσιανῶ γερμανικοῦ ὄρου *Aufhebung* εἶναι μεταφραστικὸ εὔστοχο εὔρημα τοῦ ἴδιου τοῦ Ντερριντά. Βλ. J. Derrida, «Qu'est-ce qu'une traduction "rélevant"?», σὲ τὸ *Quinzièmes Assises de la traduction littéraire* (Arles 1998), Actes Sud, 1999, σσ. 43-44: «Τὸ 1967, γιὰ νὰ μεταφράσω ἀπὸ τὰ γερμανικά μιὰ λέξη τοῦ Χέγκελ, κεφαλαϊώδη και μὲ διπλὴ σημασία (aufheben, Aufhebung), ἡ ὁποία σημαίνει συνάμα καταργῶ και ἀνυψῶν—μιὰ λέξη πού σύμφωνα μὲ τὴ ρήση τοῦ Χέγκελ ἀντιπροσωπεύει μιὰ θεωρησιακὴ καλοτυχία τῆς γερμανικῆς γλώσσας, μιὰ λέξη πού ὅλος ὁ κόσμος συμφωνοῦσε ὡς τῶρα θεωρώντας τὴν μὴ μεταφράσιμη ἤ, ἂν προτιμᾶτε, μιὰ λέξη πού οὐδεὶς στὸν κόσμο συμφωνοῦσε γιὰ μιὰ σταθερὴ και ἱκανοποιητικὴ μετάφραση σὲ οἰανδήποτε γλώσσα—, πρότεινα τὴ γαλλικὴ λέξη “relève” [“ἀναίρεση”] ἢ τὸ ρῆμα “reléver” [“ἀναίρω”]. Αὐτὸ ἐπιτρέπει νὰ διαφυλάξουμε, συνδέοντάς τες σὲ μιὰ μόνη λέξη, τὸ διπλὸ μοτίβο τῆς ἀνύψωσης και τῆς ἀντικατάστασης πού διατηρεῖ αὐτὸ πού τὸ ἴδιο ἀρνεῖται ἢ κατὰστρέφει, διαφυλάσσοντας αὐτὸ πού ἐξαφανίζει, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει—ῶραϊο παράδειγμα— σὲ ὅ,τι ὀνομάζεται σὲ στράτευμα, ἐπὶ παραδειγματι σὲ ναυτικὸ, ἀλλαγὴ φρουρᾶς [relève de la garde]. Ἡ τελευταία χρῆση εἶναι ἐξάλλου δυνατὴ μὲ τὸ ἀγγλικὸ ρῆμα *to relieve*». (Ἡ ἐπεξήγηση ἐντὸς τῶν ἀγκυλῶν εἶναι τοῦ Ντερριντά.)

ἀπὸ πολὺ μακριὰ τὰ πάντα γιὰ τὴ συγκρότηση ἑνὸς προσεχοῦς μεγάλου πολιτικοῦ σώματος, γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ προγενέστερος κόσμος δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιδείξει κανένα παράδειγμα. [Αὐτὴ ἡ παρενθετικὴ πρόταση<sup>27</sup> δὲν ἐπαναφέρει στὸ προσκῆνιο μόνον τὸ μεγάλο ἐρώτημα τοῦ χρέους<sup>28</sup> μὲ τοὺς ὄρους τῶν γεωπολιτικῶν συνεπειῶν πού σήμερα εἶναι καθοριστικοὶ γιὰ τὸ μέλλον τοῦ κόσμου, ἀλλὰ προετοιμάζει τὴν ὁδὸ γιὰ μιὰ ἀνάγνωση τοῦ Κάντ λιγότερο, ἂς ποῦμε, παραδοσιακὴ και ἴσως λιγότερο τελεολογιστικὴ [téleologiste] ἀπὸ αὐτὴν πού σκιαγράφησα πρὸ ὀλίγου.] Ἄν και αὐτὸ τὸ πολιτικὸ σῶμα βρίσκεται πρὸς στιγμὴν μόνον στήν κατάστασι ἑνὸς ἀκόμη πολὺ ἀκατέργαστου σχεδίου, ἤδη ἀρχίζει.

27. Ὅπως εἶδαμε, στήν προηγούμενη πρόταση ὁ Κάντ τὸ «ἀδιάλειπτα αὐξανόμενον χρέος» τὸ χαρακτηρίζει ἐντὸς παρενθέσεως «σύγχρονη ἐπίνοηση», «neue Erfindung». (Ἡ ἐπεξήγηση ἐντὸς τῶν ἀγκυλῶν εἶναι τοῦ Ντερριντά.)

28. Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ κρατικοῦ χρέους βλ. Ζὰκ Ντερριντά, *Φαντάσματα τοῦ Μάρξ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 1995, σελ. 119 (γαλλικὴ ἔκδοσι, *Spectres de Marx*, Galilée, Παρίσι 1993, σελ. 155): «Κατὰ δεύτερο λόγο, ἄλλο χρέος αὐτό, ὅλα τὰ ἐρωτήματα τῆς δημοκρατίας, τοῦ οἰκουμενικοῦ λογοῦ γιὰ τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ μέλλοντος τῆς ἀνθρωπότητας, κ.λπ., ἀποτελοῦν τὸ ἑναυσμα γιὰ τυπικά, συμβατικά και ὑποκριτικά ἄλλοθι, ἐνόσω τὸ “ἐξωτερικὸ Χρέος” δὲν θὰ ἀντιμετωπίζεται κατὰ μέτωπο, μὲ τρόπο υπεύθυνο, συνετὴ και ὅσο εἶναι δυνατὸν συστηματικά. Μὲ αὐτὸ τὸ ὄνομα ἢ μὲ αὐτὸ τὸ ἐμβληματικὸ σχῆμα, ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ τὸ συμφέρον [intérêt, σημαίνει και τὸν τόκο] και καταρχὰς μὲ τὸ συμφέρον-τόκο τοῦ κεφαλαίου ἐν γένει, ἑνὸς συμφέροντος-τόκου τὸ ὁποῖο, στήν τάξι τοῦ κόσμου σήμερα, τουτέστιν τῆς παγκόσμιας ἀγορᾶς, κρατᾶ ὑπὸ τὸ ζυγὸ του και σὲ μιὰ νέα μορφή δουλείας ἑνα τεράστιο τμῆμα τῆς ἀνθρωπότητας. Αὐτὸ συμβαίνει και ἀντλεῖ τὸ κύρος του πάντοτε μέσα στὶς κρατικὲς ἢ διακρατικὲς μορφές μᾶς ὀργάνωσης. Ὡς ἐκ τούτου, δὲν θὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ πραγματευτεῖ τὰ προβλήματα τοῦ ἐξωτερικοῦ Χρέους—και ὅ,τι δηλώνει μετωνυμικά αὐτὴ ἡ ἔννοια—χωρὶς τουλάχιστον τὸ πνεῦμα τῆς μαρξιστικῆς κριτικῆς, τῆς κριτικῆς τῆς ἀγορᾶς, τῆς πολλαπλότητας τῆς λογικῆς τοῦ κεφαλαίου και τοῦ στοιχείου πού συνδέει τὸ κράτος και τὸ διεθνὲς δίκαιο μὲ αὐτὴ τὴν ἀγορά».

παρ' ὅλα αὐτά, νὰ διεγείρεται κατὰ κάποιον τρόπο ἕνα συναίσθημα σὲ ὅλα τὰ μέλη του, ἀπὸ τὰ ὁποῖα κάθε ἕνα ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴ διατήρηση τοῦ ὅλου (Erhaltung des Ganzen)· καὶ αὐτὸ δίνει τὴν ἐλπίδα ὅτι τελικά, μετὰ ἀπὸ ἀρκετὲς ἐπαναστάσεις τοῦ μετασχηματισμοῦ, θὰ πραγματοποιηθεῖ κάποτε αὐτὸ πού ἀποτελεῖ γιὰ τὴ φύση τὴν ὑψιστὴ πρόθεσή της, ἕνα οἰκουμενικὸ κοσμοπολιτικὸ καθεστῶς, ὡς ἡ ἔστιά ὅπου θὰ ἀναπτυχθοῦν ὅλες οἱ ἀρχέγονες προδιαθέσεις τοῦ ἀνθρώπινου γένους<sup>29</sup>.»

Ἐφεξῆς, τὸ δικαίωμα στὴ φιλοσοφία συντελεῖται ἴσως μέσω τῆς διάκρισης μεταξύ ἀρκετῶν τάξεων τοῦ χρέους, μεταξύ ἐνὸς πεπερασμένου καὶ ἐνὸς ἀπειρου χρέους, μεταξύ ἐνὸς ἐσωτερικοῦ καὶ ἐνὸς «ἐξωτερικοῦ» χρέους, μεταξύ τοῦ χρέους καὶ τοῦ καθήκοντος, μεταξύ μιᾶς ὀρισμένης ἀπάλειψης καὶ μιᾶς ὀρισμένης ἐπανεπιβεβαίωσης τοῦ χρέους – καὶ ἐνίοτε μιᾶς ὀρισμένης ἀπάλειψης ἐν ὀνόματι τῆς ἐπανεπιβεβαίωσης<sup>30</sup>.

29. I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», ὁ.π., σσ. 46-47.

30. Τὴν πολλαπλὴ διάσταση τῆς ἔννοιας τοῦ χρέους ὑπονοεῖ καὶ τὸ πρῶτον ἀπὸ τὰ τρία μέρη τοῦ ὑπότιτλου («Τὸ Κράτος τοῦ χρέους, ἡ διεργασία τοῦ πένθους καὶ ἡ νέα Διεθνὴς») τοῦ ντερριντιανοῦ ἔργου *Φαντάσματα τοῦ Μάρξ*: «Δὲν ὑπάρχει κληρονομιά χωρὶς ἐπίκληση εὐθύνης. Ἡ κληρονομιά εἶναι πάντοτε ἡ ἐπανεπιβεβαίωση ἐνὸς χρέους ἀλλὰ καὶ μιὰ κριτικὴ, ἐπιλεκτικὴ καὶ διηθητικὴ· γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λογο διακρίναμε πολλὰ πνεύματα. Ἐγγράφοντας στὸν ὑπότιτλό μας μιὰ τόσο ἀμφίλογη ἔκφραση –“Τὸ Κράτος τοῦ χρέους”– θέλαμε νὰ ἀναγγεῖλομε, βεβαίως, ἕναν ὀρισμένο ἀριθμὸ ἀναπόδραστον θεμάτων, ἀλλὰ προπάντων τὸ θέμα ἐνὸς ἀνεξάλειπτου καὶ ἀναξίχρεου χρέους ἀπέναντι σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ πνεύματα πού εἶναι ἐγγεγραμμένα στὴν ἱστορικὴ μνήμη μὲ τὰ κύρια ὀνόματα τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ μαρξισμοῦ. Ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ὅπου δὲν ἀναγνωρίζεται, ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ὅπου παραμένει ἀσυνείδητο ἢ τὸ ἀρνοῦνται, αὐτὸ τὸ χρέος ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἐν ἐνεργείᾳ, ἰδιαιτέρα στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία πού δομεῖ ὑπόρρητα κάθε φιλοσοφία ἢ κάθε σκέψη σχετικὰ μὲ τὴ φιλοσοφία», *Φαντάσματα τοῦ Μάρξ*, ὁ.π., σσ. 116-117 (γαλλικὴ ἔκδοση, *Spectres de Marx*, Galilée, ὁ.π., σσ. 150-151).

### III

#### Ἡ παγκοσμιοποίηση, ἡ εἰρήνη καὶ ἡ κοσμοπολιτικὴ

Καταρχὰς θέλω νὰ ἐκφράσω τὴ βαθιὰ μου εὐγνωμοσύνη πρὸς τὸν Φεδερίκο Μαγιόρ<sup>1</sup> (Federiko Mayor) καὶ τοὺς φίλους μου τῆς UNESCO γιὰ τὴν πρόσκληση μὲ τὴν ὁποία μὲ τίμησαν. Ὁ Ζερόμ Μπεντέ (Jerôme Bindé) μπορεῖ νὰ μαρτυρήσει γιὰ τοὺς ἔντρομους δισταγμούς μου πού ἔπρεπε νὰ ὑπερникήσω. Ἡ πραγμάτευση τῶν τεράστιων, τρομερῶν καὶ κατεπιγόντων μελημάτων πού ἐπονομάζονται ἀπὸ τίς τρεῖς ἔννοιες πού βρίσκονται στὸ πρόγραμμα αὐτῆς τῆς συνεδρίας, «παγκοσμιοποίηση», «εἰρήνη» καὶ «κοσμοπολιτικὴ»

1. Τὸ κείμενο τοῦ Ντερριντὰ –ὑπὸ τὸν τίτλο «La mondialisation, la paix et la cosmopolitique»– δημοσιεύτηκε στὸ περιοδικὸ *Regards* (τχ. 54, Φεβρουάριος 2000) μαζί μὲ ἕνα προεισαγωγικὸ σημείωμα τοῦ Ἄρνω Σπίρ (Arnaud Spire), ἀπὸ τὸ ὁποῖο παραθέτω τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα : «Ὁ φιλόσοφος Ζακ Ντερριντὰ ἐξεφώνησε, τὸ Σάββατο 6 Νοεμβρίου [1999] στὴν ἔδρα τῆς UNESCO στὸ Παρίσι, στὸ πλαίσιο τῶν “Συζητήσεων τοῦ 21ου αἰῶνα” [“Entretiens du XXI<sup>e</sup> siècle”], μιὰ ὁμιλία γιὰ “τὴν παγκοσμιοποίηση, τὴν εἰρήνη καὶ τὴν κοσμοπολιτικὴ”. Τὸ γενικὸ θέμα τῆς ἡμερίδας ἦταν “τὸ νέο παγκόσμιο συμβόλαιο” πού ἐγκωμιάζει ὁ Φεδερίκο Μαγιόρ, γενικὸς διευθυντὴς τοῦ Ὄργανισμοῦ ἕως τὸ μέσον τοῦ μηνὸς Νοεμβρίου. Στὴ βάση τῆς διεθνούς προβλεπτικῆς ἐκθεσης “Ἐνας νέος κόσμος, πού συνετάχθη μὲ τὴ συνεργασία τοῦ Ζερόμ Μπεντέ καὶ ἐκδόθηκε ἀπὸ τίς ἐκδόσεις Odile Jacob, ὁ Φεδερίκο Μαγιόρ ὑπενθύμησε ὅτι ὁ κόσμος σήμερα ἀντιμετωπίζει τέσσερις προκλήσεις: τὴν εἰρήνη, τὴ ριζικὴ φτώχεια, τὴ διηγετικὴ ἀνάπτυξη καὶ αὐτὸ πού ὀνομάζει “σύνδρομο τοῦ μεθυσμένου καραβιοῦ».



—σέ είκοσι λεπτά (έπτά για τήν παγκοσμιοποίηση, έπτά για τήν εἰρήνη, ὄχι περισσότερο ἀπό ἕξι για τήν κοσμοπολιτική)—, τὸ γεγονός ὅτι ἐκτίθεται πραγματοποιώντας ὅλα αὐτὰ ἐνώπιον ἑνὸς πολυάριθμου, ἀνομοιογενοῦς καὶ ἀπαιτητικοῦ κοινοῦ, ἀποτελεῖ ὄντως παράδοξο στοίχημα, γιὰ νὰ μὴν πῶ ἕνα βασανιστήριο τὸ ὅποιο, ἀπὸ σεβασμὸ πρὸς τὰ Δικαιώματα τοῦ Ἀνθρώπου, δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιβληθεῖ σὲ κανένα ἀνθρώπινο ὄν, καὶ προπάντων σὲ τούτη τὴν αἴθουσα. Ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ σημεῖο, τουλάχιστον θὰ ἦταν εὐκολὴ μιὰ συναίνεση μεταξύ, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, τῶν ὑπέρχων τῆς φυσικῆς οἰκουμενικότητας τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἐκείνων ποὺ θὰ ἐνιωθαν τὸν πειρασμὸ νὰ θεωρήσουν, μὲ ἢ χωρὶς πολιτισμικὸ σχετικισμό, μὲ ἢ χωρὶς ἱστορικισμό, ὅτι τὰ Δικαιώματα τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τὸ διεθνὲς δίκαιο ἐν γένει, καθὼς εἶναι ριζωμένα μέσα σὲ μιὰ ἱστορία, σὲ ιδιαίτερες γλῶσσες καὶ σὲ ιδιαίτερα ἀρχεῖα, διατηροῦν ἀκόμη τὰ σημάδια τῆς καταγωγῆς τους, εὐρωπαϊκῆς ἢ ἑλληνο-ρωμαιο-αβρααμικῆς (θέλω νὰ πῶ συνάμα ἑλληνικῆς, ρωμαϊκῆς, ἰουδαϊκῆς, χριστιανικῆς καὶ ἰσλαμικῆς), καὶ μάλιστα ἐκεῖ ὅπου τὸ ξερίζωμά τους θὰ ἦταν ὁ καταστατικὸς νόμος τῆς ἱστορίας τους, τοῦ προορισμοῦ τους καὶ τῆς δομῆς τους.

Τὸ βλέπετε, ἤδη ἔχω κερδίσει λίγο χρόνο. Μάλιστα κέρδισα μιὰ ὀρισμένη σκοπιὰ ὅσον ἀφορᾷ τὸ θέμα μου. Διότι ἂν δὲν πρέπει νὰ ἐπιβάλλει κανεὶς σὲ ἕνα ἀνθρώπινο ὄν, κυρίως σὲ κάποιον ποὺ ἐπαγγέλλεται τὴν φιλοσοφία, μιὰ τέτοια ἄσκηση καὶ συνεπῶς τὴν ἀποτυχία της πρὸς τὴν ὁποία θὰ πρέπει μοιραῖα νὰ ὀδηγηθεῖ, ἔ λοιπόν, ἢ μόνη καταφυγή μου θὰ εἶναι νὰ τρέξω ὅλο καὶ πιὸ γρήγορα πρὸς τὴν ἀναπόφευκτη ἀποτυχία καὶ νὰ μὴ χάσω οὔτε ἕνα δευτερόλεπτο σὲ ἐθιμοτυπικὲς διαδικασίες ἢ σὲ διαμαρτυρίες γιὰ ἀνεπάρκειες, ὅσο εἰλικρινεῖς καὶ ἐλάχιστα ρητορικὲς καὶ ἂν εἶναι.

Συνεπῶς, θὰ μοῦ ἐπιτρέψετε νὰ διατυπώσω χωρὶς χρονοτριβή, μὲ τρόπο ὡμὰ ἄμεσο, μιὰ σειρά προτάσεων. Θὰ τίς ὑποβάλλω σὲ συζήτηση λιγότερο σὰν θέσεις ἢ ὑποθέσεις καὶ περισσότερο σὰν ὁμολογίες πίστεως, κατὰ κάποιον τρόπο. Αὐτὲς οἱ οἰονεὶ ὁμολογίες

πίστεως θὰ ἀρχίσουν νὰ φανερόνται διαμέσου ἀποριῶν, ἀντιφατικῶν καὶ προφανῶς ἀσύμβατων ἐπιταγῶν, δηλαδή (καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ πρῶτο σημεῖο ποὺ τὸ θέτω σὲ διαλογικὴ ἀντιπαράθεση), κατ' ἐμέ, διαμέσου τῶν ἰδίων καταστάσεων ὅπου, καθὼς εἶμαι ὑποχρεωμένος νὰ ὑπακούσω σὲ δύο προφανῶς ἀντινομικὲς προσταγές, δὲν ξέρω στὴν κυριολεξία τί νὰ κάνω, τί νὰ προτιμήσω νὰ κάνω, σὲ τί νὰ δώσω τὴν πρωτοκαθεδρία, καὶ συνεπῶς ὀφείλω νὰ λάβω αὐτὸ ποὺ ἀποκαλεῖται ἀπόφαση καὶ εὐθύνη, μιὰ ὑπεύθυνη ἀπόφαση, ὀφείλω νὰ δώσω γιὰ τὸν ἑαυτό μου, ὀφείλω νὰ ἐπινοήσω γιὰ τὸν ἑαυτό μου ἕναν κανόνα συνδιαλλαγῆς, συμβιβασμοῦ, διαπραγματευσης, ὁ ὁποῖος διαφεύγει τὸν προγραμματισμὸ ὁποιασδήποτε μάθησης, ἐπιστήμης ἢ συνείδησης. Ἀκόμη καὶ ἂν διαθέτω ἢ ἀναζητῶ γιὰ τὸν ἑαυτό μου κάθε δυνατὴ μάθηση, κάθε δυνατὴ ἐπιστήμη καὶ κάθε δυνατὴ συνείδηση σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ θέμα, ὅπως πράγματι πρέπει νὰ τὸ κάνω —ἐδῶ πρόκειται ἀκριβῶς γιὰ ἕνα καθήκον—, ἔ λοιπόν, μπροστὰ μου παραμένει ἕνα ἄπειρο ἄλμα<sup>2</sup>, διό-

2. Γιὰ τὴ στιγμὴ τῆς ἀπόφασης ὡς ἄλματος κατὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ ἐργασία στὴ δράση, πρβλ., ἐδῶ (σελ. 214), τὸ κείμενο-συζήτηση ὑπὸ τὸν τίτλο «Γιὰ τίς “Κυριακάτικες ‘ἀνθρωπότητές’ μου” (Μιὰ δημόσια συζήτηση στὴ γιορτὴ τῆς ἐφημερίδας *Οὐμανιτέ*)», σσ.: «Ἡ τάξη τῆς ἐπαγρύπνησης εἶναι πολιτικὴ. Ὡς τέτοια συνεπάγεται ὅτι πρέπει νὰ ἐνημερωθῶμε, νὰ ἀναλύσουμε, νὰ διεκπεραιώσουμε ὅλη τὴ δυνατὴ θεωρητικὴ ἐργασία. Ὡστόσο, ἢ στιγμὴ τῆς μετάβασης στὴ δράση δὲν εἶναι πλέον τῆς ἴδιας τάξης. Εἶναι μιὰ σκοτεινὴ στιγμὴ, στιγμὴ τῆς μὴ ἐπαγρύπνησης. Ἡ στιγμὴ ποὺ περνῶ στὴ δράση, ποὺ ἐνεργῶ, εἶναι ἑτερογενὴς πρὸς τὸ χῶρο τῆς γνώσης, τῆς μάθησης, τῆς θεωρίας. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι γιὰ νὰ ἐνεργήσουμε πρέπει νὰ κλείσουμε τὰ μάτια καὶ νὰ ἐγκαταλείψουμε τὴ γνώση. Ἐπιβάλλεται νὰ γνωρίσουμε, στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, καθετὶ ποὺ εἴμαστε σὲ θέση νὰ γνωρίσουμε, νὰ προωθήσουμε τὴν ἀνάλυση μὲ τὸν πιὸ ἀμείλικτο, τὸν πιὸ ἀλυτρωτικὸ τρόπο, ἐνῶτε πληρώνοντας τὸ τίμημα τῆς μοναξιάς. Ὅταν μιὰ ἐρώτηση τὸ ἀπαιτεῖ, ὅταν μιὰ γνώση τὸ ἀπαιτεῖ, ἐπιβάλλεται νὰ φτάσουμε μέχρι τὸ τέρμα χωρὶς νὰ συμβιβαστοῦμε, ἀλλὰ γνωρίζοντας ἐπίσης ὅτι ἢ στιγμὴ

τι ἢ ὑπεύθυνη ἀπόφαση<sup>3</sup>, ἂν ὀφείλει νὰ εἶναι τὸ συμβὰν μιᾶς ἀπόφασης ἐνώπιον δύο ἀντιφατικῶν προσταγῶν, δὲν μπορεῖ ἀπλῶς νὰ εἶναι ὑπαγορευμένη, προγραμματισμένη, προδιαγεγραμμένη. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς νιώθω τὸν πειρασμὸ νὰ κάνω λόγο γιὰ ὁμολογία πίστεως<sup>4</sup>.

Καθὼς ἔχει τεθεῖ αὐτὸ τὸ ἀξίωμα, ἃς ἐξετάσουμε σήμερα τὴ λέξη «παγκοσμιοποίηση» [«mondialisation»], τὴ γαλλικὴ λέξη mondialisation, ἢ ὅποια, κατ' ἐμέ, θὰ ἔπρεπε νὰ ἀντισταθεῖ—θὰ πῶ γιατί—στὴ μετάφρασή της καὶ στὰ ὑποτιθέμενα ἀγγλικά ἢ γερμανικά ἰσοδύναμά της: «globalization» ἢ «Globalisierung» [«ὑδρο-

τῆς εὐθύνης, τῆς ἀπόφασης καὶ τῆς δράσης θὰ εἶναι ἡ στιγμή ἐνὸς ἄλματος ὅσον ἀφορᾷ αὐτὸν τὸ χωρὸ τῆς γνώσης. Ἀκόμη καὶ ὅταν θὰ ἔχω συσσωρεύσει τὴν κριτικὴ γνώση κατὰ τὸ δυνατόν ὅλων τῶν μαθησέων, αὐτὸ δὲν θὰ μοῦ δώσει τὴ δυνατότητα νὰ κάνω ἓνα βῆμα: ἡ στιγμή τοῦ βήματος εἶναι, ἀκριβῶς, μιᾶς ἄλλης τάξης».

3. Γιὰ τὴ σημασία τῆς «ὑπεύθυνης ἀπόφασης» βλ., μεταξύ ἄλλων, J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Παρίσι 1994, σσ. 51: «Ἐν ὀλίγοις, γιὰ νὰ εἶναι μιὰ ἀπόφαση σωστὴ-δίκαιη καὶ ὑπεύθυνη, πρέπει μέσα στὴν προσίδια στιγμή της, ἂν ὑπάρχει μιὰ τέτοια στιγμή, νὰ εἶναι ταυτόχρονα κανονικὴ καὶ χωρὶς κανόνα, νὰ συντηρεῖ τὸ νόμο καὶ νὰ τὸν καταστρέφει ἢ νὰ τὸν ἀναστέλλει ἀρκετά, ἔτσι ὥστε νὰ ὀφείλει κάθε φορὰ νὰ τὸν ἐπανεπινοεῖ, νὰ τὸν ἐπανα-δικαιώνει τουλάχιστον μέσω τῆς ἐπανεπιβεβαίωσης καὶ τῆς νέας καὶ ἐλεύθερης ἐπικύρωσης τῆς ἀρχῆς του. Κάθε περίπτωση εἶναι μιὰ ἄλλη, κάθε ἀπόφαση εἶναι διαφορετικὴ καὶ ἀπαιτεῖ μὴν ἐρμηνεῖα ἀπολύτως μοναδική, τὴν ὅποια κανένας ὑπαρκτός καὶ κωδικοποιημένος κανόνας δὲν μπορεῖ οὔτε ὀφείλει νὰ ἐγγυᾶται ἀπολύτως».

4. Γιὰ τὴ σημασία τῆς ἔκφρασης «profession de foi», «ὁμολογία πίστεως», βλ. J. Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 34-36. Ἐδῶ, μεταφράζω τὸ ἀκόλουθο ἐνδεικτικὸ ἀπόσπασμα: «Ἡ δήλωση ἐκείνου πού ἐπαγγέλλεται [professe] εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο μιὰ ἐπιτελεστικὴ δήλωση. Δεσμεύει μέσω μιᾶς ἔνορκης πράξης πίστεως, ἐνὸς ὄρκου, μιᾶς μαρτυρίας, μιᾶς ἐκδήλωσης, μιᾶς πιστοποίησης ἢ μιᾶς ὑπόσχεσης. Πρόκειται πράγματι, μὲ τὴν ἰσχυρὴ σημασία τοῦ ὄρου, γιὰ μιὰ δέσμευση. Ἐπαγγέλλομαι-διδάσκω ὡς καθηγητὴς σημαίνει ὅτι δίνω ἓνα ἐχέγγυο δεσμευόμενος ὡς πρὸς τὴν εὐθύνη μου», αὐτ., σελ. 35.

γειοποίηση»]. Ἡ λέξη mondialisation γίνεται—οἱ στατιστικὲς θὰ τὸ πιστοποιούσαν—ὁ τόπος χρήσεων καὶ καταχρήσεων πού εἶναι ἀπὸ τὰ πιὸ χαρακτηριστικὰ συμπτώματα τοῦ καιροῦ μας, ἰδιαίτερα τῆς τελευταίας δεκαετίας. Ὁ πληθωρισμός, καὶ δὴ ὁ ρητορικὸς στόμφος πού τὴν πλήττουν—καὶ ὄχι μόνο στοὺς πολιτικούς λόγους, ὄχι μόνο στὰ Μέσα Μαζικῆς Ἐνημέρωσης—συχνὰ ἀποκρύπτουν τὴ μία ἀπὸ τίς ἀντινομίες μὲ τίς ὁποῖες θὰ ἤθελα νὰ ἀρχίσω καὶ ἔναντι τῆς ὁποίας θὰ ἦταν προφανῶς ἀναγκαία μιὰ ἀληθινὴ κριτικὴ κουλτούρα, τὸ συμβόλαιον μιᾶς νέας ἐκπαίδευσης, καὶ δὴ μετεκπαίδευσης. Κριτικὴ ἐναντίον τῆς μακαρίας ἐξύμνησης καὶ συνάμα τῆς δαιμονοποίησης τῆς ἐν λόγω παγκοσμιοποίησης. Ἐξύμνηση καὶ δαιμονοποίηση συχνὰ ἀποκρύπτουν συμφέροντα καὶ στρατηγικὲς πού πρέπει νὰ μάθουμε νὰ τὰ διακρίνουμε.

Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, συνεπῶς, κάτι πολὺ γνωστό, ἓνας ὀρισμένος ἀριθμὸς ὄντως καινοφανῶν καὶ ἀναντίρρητων φαινομένων δικαιοῦνται αὐτὴ τὴν ἔννοια. Ἐφ' ὅσον διέπονται οὐσιαστικά ἀπὸ τὴν τεχνο-επιστήμη (μιὰ τεχνο-επιστήμη πού ἐξἄλλου εἶναι ἄνισα, ἀνισωτικά κατανεμημένη στὸν κόσμον, στὴν παραγωγή της καὶ στὰ κέρδη της), αὐτὰ τὰ ἀποτελέσματα τῆς παγκοσμιοποίησης ἀφοροῦν—τὸ γνωρίζουμε πολὺ καλὰ καὶ τὸ διατυπώνω ἐν τάχει—τοὺς ρυθμούς καὶ τὴν ἔκταση τῶν μεταφορῶν καὶ τῶν τηλεπικοινωνιῶν στὴν ἠλεκτρονικὴ ἐποχὴ (ἠλεκτρονικὴ μηχανοργάνωση, ἠλεκτρονικὸ ταχυδρομεῖο, Ἴντερνετ, κ.λπ.), τὴ διακίνηση προσώπων, ἐμπορευμάτων, τρόπων παραγωγῆς καὶ κοινωνικο-πολιτικῶν μοντέλων σὲ μιὰ ἀγορὰ πού βρίσκειται στὸ στάδιο ἐνὸς ἀνοίγματος κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον ρυθμιζόμενο. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἀνοίγμα (ἐντελῶς σχετικὸ) τῶν συνόρων (τὰ ὅποια, ταυτόχρονα, σπάνια ἔχουν δώσει ἀφορμὴ γιὰ τόσες βιαιότητες ἀφιλοξενίας, τόσες ἀπαγορεύσεις, ἀπελάσεις, κ.λπ.), ὅσον ἀφορᾷ τὴ νομοθετικὴ πρόοδο καὶ προπάντων τὴν ἀσκησιμὸν τοῦ διεθνoῦς δικαίου, ὅσον ἀφορᾷ τοὺς περιορισμούς καὶ τίς μετατοπίσεις τῆς κυριαρχίας τοὺς ὁποῖους αὐτὸ τὸ διεθνὲς δίκαιο ἐπιζητεῖ, ὅλα αὐτὰ ἐξαρτῶνται λιγότερο παρὰ ποτὲ ἀπὸ τὸ τεχνο-επιστημονικὸ γεγονός ὡς τέτοιο ἢ



τὴν τεχνο-επιστημονικὴ γνωστικὴ δύναμη ὡς τέτοια. Ὅλα αὐτὰ ἐμπλέκουν ἠθικο-πολιτικὲς ἀποφάσεις καὶ πολιτικο-οικονομικο-στρατιωτικὲς στρατηγικὲς. Ἐδῶ, ἡ ἰδανικὴ καὶ εὐφορικὴ εἰκόνα τῆς παγκοσμιοποίησης ὡς ὁμοιογενοποιητικοῦ ἀνοίγματος πρέπει νὰ ἀμφισβητηθεῖ σοβαρὰ μὲ μιὰ ἀψευγάδιαστη ἐπαγρύπνηση. Ὅχι μόνο ἐπειδὴ ἡ ἐν λόγῳ ὁμοιογενοποίηση, ἐκεῖ ὅπου παράγεται ἢ θὰ παραγόταν, φέρει ἀφ' ἑαυτῆς μιὰ εὐκαιρία καὶ συνάμα, ἂν παρακαμφθεῖ ἢ εὐκαιρία, μιὰ τρομακτικὴ διακινδύνευση (ὑπερβολικὰ προφανή, ὥστε δὲν χρειάζεται νὰ τῆς ἀφιερῶσω χρόνον), ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ φαινομενικὴ ὁμοιογενοποίηση ἀποκρύπτει συνήθως παλαιὲς καὶ νέες ἀνισότητες καὶ ἡγεμονίες (αὐτὸ πού ὀνομάζω ὁμοηγεμονικοποιήσεις<sup>5</sup>), πού πρέ-

5. Γιὰ τὸν ὄρο *ὁμοηγεμονία* (*homohégémonie*), *ὁμοηγεμονοποίηση* (*homohégemonisation*) καὶ *ὁμοηγεμονικός* (*homohégemonique*) βλ. Ζὰκ Ντερριντὰ – Μπερνάρ Στιγκλέρ, *Ἵπερηχογραφήματα τῆς τηλεόρασης*, μτφρ. Μαγαδαληνὴ Ἀκτύπη, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 1996, ἰδιαίτερα τὸ κεφάλαιο ὑπὸ τὸν τίτλο «Τεχνεπικαιρότητα, ὁμοηγεμονία», καὶ πιο συγκεκριμένα τὶς σελίδες 61-62: «Δὲν ὑπάρχει μόνο ἓνα μέσο, δὲν μποροῦν τὰ πάντα νὰ προγραμματιστοῦν, πράγματι ὁμως αὐτὸ περνάει μέσα ἀπὸ τὴν παιδεία, τὴν τεχνικὴ, ἀπὸ ὅλους τοὺς τόπους πολιτισμοῦ σὲ μιὰ χώρα ἢ σὲ μιὰ πολιτισμικὴ περιοχὴ. Πρέπει νὰ ἐνεργοποιηθοῦν ὅλοι αὐτοὶ οἱ πόροι γιὰ νὰ παραχθεῖ αὐτὸ πού θὰ ἀντισταθεῖ ἢ θὰ ἐπιβληθεῖ, μὲ τρόπο ἄλλον ἀπὸ αὐτὸν τῶν κρατικῶν διαταγμάτων ἢ τῶν διακυβερνητικῶν συμφωνιῶν, ἐντὸς τῆς χώρας ἢ σὲ ὁλόκληρο τὸν κόσμον. Ἐὰν θέλουμε νὰ προστατεύσουμε μιὰ πολιτιστικὴ, ἐθνικὴ ἢ, γενικότερα, ἰδιωματικὴ παραγωγὴ, μὲ τὴ βοήθεια διακρατικῶν συνθηκῶν, πάντοτε κινδυνεύουμε νὰ καταλήξουμε στὰ χειρότερα ἀποτελέσματα τοῦ προστατευτισμοῦ, δηλαδὴ νὰ πριμοδοτήσουμε ἢ νὰ διατηρήσουμε μιὰ ἐθνικὴ ἢ διεθνὴ μετρίότητα. Ἐπομένως, ὁ ἀγῶνας δὲν πρέπει νὰ θέσει τὰ σύνορα, τὸ “μέτωπό” του, ἀνάμεσα στὴ Γαλλία καὶ τὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες ἢ ἀνάμεσα στὴν Εὐρώπη καὶ τὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες ἀλλὰ ἐπίσης στὸ ἑσωτερικὸ τῶν Ἡνωμένων Πολιτειῶν, ὅπου ὁ ἴδιος ἀγῶνας διεξάγεται ἀνάμεσα σὲ τόπους, θεσμούς, ἄνδρες καὶ γυναῖκες πού μάχονται ἐναντία στὴν ἴδια ἡγεμονικὴ, ὁμοιογενοποιητικὴ, ὁμοηγεμονικὴ ἐξουσία. Καὶ αὐτοὶ ὅλοι, στὴν Ἀμερικὴ, εἶναι σύμμαχοι ἐκείνων πού, στὴ Γαλλία ἢ τὴν Εὐρώπη, ἀνθίστανται

πει νὰ μάθουμε νὰ τὶς ἀνιχνεύουμε μέσα ἀπὸ τὰ νέα χαρακτηριστικὰ τους – καὶ νὰ τὶς καταπολεμάμε. Ὡς πρὸς αὐτό, οἱ διεθνεῖς ὀργανισμοὶ – κυβερνητικοὶ καὶ μὴ κυβερνητικοί – εἶναι προνομιακὸς τόπος, ὡς ἀποκαλυπτικός, πεδίο ἀνάλυσης ἢ πειραματισμοῦ, καὶ συνάμα ὡς πεδίο μάχης ἢ ἐμφανοῦς ἀντιπαράθεσης. Προνομιακὸς τόπος, ἐπίσης, γιὰ τὴν ὀργάνωση ἀντιστάσεων ἔναντι τῶν ἀνισοροπιῶν ἀπὸ τὶς ὁποῖες οἱ πιὸ ὁρατὲς καὶ οἱ πιὸ μαζικὲς εἶναι οἱ γλωσσικὲς, πόσο μάλλον πού αὐτὲς ἀμφισβητοῦνται πιὸ δύσκολα ἐφ' ὅσον, ἄλλη ἀντίφαση, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ τούτη ἡ ἡγεμονία εἶναι ἐπίσης ἐξαιρετικὰ χρήσιμη γιὰ τὴν οἰκουμενικὴ ἐπικοινωνία (συνεπῶς ἀμφίλογη ὡς πρὸς τὰ ἀποτελέσματά της) καὶ μιὰ γλωσσικο-πολιτισμικὴ ἡγεμονία (προφανῶς ὑπαινίσσομαι τὴν ἀγγλο-αμερικανικὴ γλώσσα) ἀσκειῖται ἢ ἐπιβάλλεται ἀξθητικὰ διαμέσου ὅλων τῶν μορφῶν τῶν τεχνο-επιστημονικῶν ἀνταλλαγῶν, τοῦ Web, τοῦ Ἴντερνετ, τῆς ἀκαδημαϊκῆς ἔρευνας, κ.λπ., ὑπηρετώντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴ σημαία ἐξουσιῶν οἱ ὁποῖες εἶναι εἴτε ἐθνικὰ καὶ κυρίαρχα κράτη, εἴτε ὑπερεθνικά, αὐτὴν τὴ φορὰ μὲ τὴν ἔννοια τῶν ἐταιρειῶν καὶ τῶν νέων σχημάτων συγκέντρωσης κεφαλαίων. Καθὼς ὅλα αὐτὰ εἶναι πολὺ γνωστὰ, ἐδῶ θὰ ἐπιμείνω μόνο στὴν ἀπορητικὴ ἀντίφαση ἐντὸς τῆς ὁποίας πρέπει νὰ λαμβάνονται οἱ ὑπεύθυνες ἀποφάσεις – καὶ τὰ συμβόλαια πού σχεδιάζονται. Ἄν μιὰ γλωσσικο-πολιτισμικὴ ἡγεμονία (μὲ ὅλα ὅσα καταφθάνουν μαζί της: ἠθικά, θρησκευτικὰ, νομικὰ πρότυπα) εἶναι συνάμα, ὡς ἐνοπο-

σὲ αὐτὴ τὴν ὁμοηγεμονία. Πρέπει νὰ ἀλλάξει ἢ κατανομῆ τοῦ προβλήματος καὶ νὰ μὴν τίθεται τὸ ζήτημα τῆς “πολιτιστικῆς ἐξάφησης” μὲ ὄρους διακυβερνητικῆς ἢ οικονομικῆς διαπραγματεύσεως μεταξύ διαφόρων βιομηχανιῶν, πού ὑποστηρίζονται, ἢ ὄχι, ἀπὸ τὸ κράτος. Κατὰ βάθος, τὸ ζήτημα τῆς δημοκρατίας ἀφορᾷ, μεταξύ ἄλλων, στὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ διάνοιξη μᾶς ἀγορᾶς καὶ τὸν δημόσιο χῶρο: πῶς νὰ διατηρηθεῖ ἡ μεγαλύτερη δυνατὴ διάνοιξη τοῦ δημόσιου χῶρου, χωρὶς νὰ δεσπόζει, δὲν θὰ ἔλεγα ἢ ἀγορᾶ, ἀλλὰ ἓνας κάποιος μερκαντιστικὸς καθορισμὸς τῆς ἀγορᾶς;».



ητική όμοιογενοποίηση, ή θετική προϋπόθεση και ό δημοκρατικός πόλος μίας επιθυμητής παγκοσμιοποίησης, καθώς επιτρέπει τήν πρόσβαση σέ ένα κοινό γλωσσικό μέσο [langage], στήν ανταλλαγή, στήν τεχνο-επιστήμη και σέ μιά οικονομική και κοινωνική πρόοδο γιά τίς κοινότητες, έθνικές ή μή, οί όποιες διαφορετικά δέν θά είχαν τούτη τήν πρόσβαση και, χωρίς τήν άγγλο-αμερικανική γλώσσα, θά έβλεπαν νά στεροϋνται τή συμμετοχή τους στο παγκόσμιο φόρουμ, τότε πώς, από τήν άλλη μεριά, νά καταπολεμήσουμε αϋτή τήν ήγεμονία χωρίς νά θέσουμε σέ κίνδυνο τήν επέκταση τών ανταλλαγών και του συμμερισμού<sup>6</sup>; Έδω άκριβώς πρέπει νά αναζητείται μιά συνδιαλλαγή ανά πάσα στιγμή, σέ κάθε μοναδική συγκυρία. Έδω άκριβώς πρέπει νά επινοηθεί, νά επανεπινοηθεί μιά συνδιαλλαγή χωρίς πρότερα κριτήρια και χωρίς διασφαλισμένους γνώμονες. Πρέπει —και έδω άκριβώς έγκείται ή επίφοβη εϋθύνη τής απόφασης, αν υπάρχει ποτέ μιά τέτοια εϋθύνη— νά επανεπινοήσουμε

6. Για τή σημασία του όρου συμμερισμός (*partage*) βλ. αϋτ., σσ. 84-85: «Είτε τó θέλουμε είτε όχι, πρόκειται γιά ένα νέο [σ]μμερισμό αϋτών τών εικόνων, αϋτών τών πληροφοριών. Δέν διευθετείται πλέον από μιά έδαφικά προσδιοριζόμενη κοινότητα, έθνική ή τοπική. Θά δίσταζα, ωστόσο, νά χρησιμοποιήσω τή λέξη “κοινότητα” [“communauté”]. Πάντοτε αντίσταθα σέ αϋτή τή λέξη. Τó νά μιλήσω γιά μιά “τεχνολογική κοινότητα”, θά έμπεριείχε τόν κίνδυνο νά αποκαταστήσω αϋτό άκριβώς πού έδω τίθεται υπό έρώτηση. Τó “δίκτυο” είναι ήδη καλύτερο, πρόκειται, όμως, γιά ένα δίκτυο δίχως ενότητα, ούτε όμοιογένεια, χωρίς συνάφεια. Είναι ένας [σ]μμερισμός. “Όπως ό Ζάν-Λϋκ Νανσύ (Jean-Luc Nancy) προτιμώ τή λέξη “[σ]μμερισμός”: λέγει συγχρόνως αϋτό πού μπορεί κανείς νά έχει, έως ένα σημείο, κοινό μέ τούς άλλους και λαμβάνει, επίσης, υπόψη του τούς διαχωρισμούς, τίς ενικότητες, τίς διαθλάσεις, τó γεγονός ότι πολλοί άνθρωποι ή ομάδες μπορούν σέ τόπους, πόλεις ή μη-πόλεις, τόσο μακρινές όπως αϋτές πού μόλις ονομάσατε, νά έχουν πρόσβαση στα ίδια προγράμματα. Τούτη ή λέξη δέν σημαίνει μιά κοινότητα, εάν μέ τή λέξη αϋτή εννοείται μιά ενότητα γλωσσών, πολιτιστικών, έθνικων, θρησκευτικων όριζόντων».

τόν ίδιο τó γνώμονα, τήν ίδια τή γλώσσα του γνώμονα γιά μιά τέτοια συνδιαλλαγή<sup>7</sup>. Αϋτή ή επινοητικότητα, αϋτή ή επανεπινοήση του γνώμονα, άκόμη και αν όφείλει νά είναι κάθε φορά άπαρκής, διαφορετική, χωρίς προηγούμενο και χωρίς πρότερη έγγύηση, χωρίς διαθέσιμα κριτήρια, δέν πρέπει ως εκ τούτου νά εκχωρείται στον σχετικισμό, στον έμπειρισμό, στον πραγματισμό ή στον καιροσκοπισμό. Όφείλει νά δικαιώνεται παράγοντας μέ τρόπο οικουμενικά πειστικό, επικυρώνοντας μέσω τής ίδιας τής επινοήσής της, τήν αρχή τής οικουμενικοποίησης. Κατ' αϋτόν τόν τρόπο διατυπώνω, και έχω επίγνωση του πράγματος, ένα μέλημα προφανώς αντίφατικό και άδύνατον [*impossible*]. Άδύνατον τουλάχιστον γιά μιά άπάντηση στιγμιαία, ταυτόχρονη, άμεσα συνεκτική και ταυτόσημη προς τόν έαυτό της. Όστόσο, φρονώ ότι μόνο τó ά-δύνατον έρχεται-συμβαίνει [*arrive*] και ότι τó συμβάν υπάρχει —συνεπώς ή ένσκηπτούσα και μοναδική απόφαση— μόνο εκεί όπου κάνουμε κάτι περισσότερο από τó νά αναπτύσουμε τó δυνατόν, μιά δυνατή μάθηση, μόνο εκεί όπου γίνεται εξαίρεση στο δυνατόν<sup>8</sup>.

7. Βλ. *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Mohammed Seffahi (έπιμ.), Éd. Paroles d'aube, Grigny 1999, σσ. 136: «Καθώς ή εϋθύνη τοποθετείται μέσα στο συμβιβασμό, μέσα στη συνδιαλλαγή [*transaction*] (πού δέν θά πρέπει προπάντων νά τήν εννοήσουμε εν προκειμένο ως κάτι εϋτελές), είναι συνεπώς δυνατόν νά όρίσουμε αϋτό πού έχει την περισσότερη αξία: ό τάδε νόμος (θετικός, θεσπισμένος) αξίζει περισσότερο από ένα διαφορετικό δείνα νόμο».

8. Βλ., μεταξύ άλλων, J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001, σελ. 309: «Ένα συμβάν δέν θά αξίζει τó όνομά του, δέν θά προκαλούσε τήν άφιξη ουδενός πράγματος, αν δέν έκανε τίποτε άλλο παρά νά εκτυλίσει, νά διασαφηνίζει, νά ενεργοποιεί αϋτό πού ήδη ήταν δυνατόν, δηλαδή, εν τέλει, αν ισοδυναμούσε μέ τήν ανάπτυξη ενός προγράμματος ή μέ τήν εφαρμογή ενός γενικού κανόνα σέ μιά περίπτωση. Βεβαίως, γιά νά υπάρξει συμβάν, αϋτό πρέπει νά είναι δυνατόν, αλλά επίσης νά υπάρχει μιά εξααιρετική διακοπή, άπολύτως μοναδική, στο καθεστώς τής δυνατότητας: πρέπει τó συμβάν

νά μὴν εἶναι ἀπλῶς δυνατὸν· πρέπει νά μὴν περιορίζεται στὴ διασάφηση, στὴν ἀνάπτυξη, στὴ μετάβαση τοῦ δυνατοῦ στὴν πράξη. Τὸ συμβάν, ἂν ὑπάρχει κάτω τέτοιο, δὲν εἶναι ἡ ἐνεργοποίηση μιᾶς ἀπλῆς μετάβασης στὴν πράξη, μιὰ πραγμάτωση, μιὰ πραγματοποίηση, ἡ τελεολογικὴ ὀλοκλήρωση μιᾶς δύναμης, ἡ διαδικασία μιᾶς δυναμικῆς ἐξαρτημένης ἀπὸ “ὄρους δυνατότητας”. Τὸ συμβάν δὲν ἔχει καμία σχέση μὲ τὴν ἱστορία, ἂν ἐννοήσουμε τὴν ἱστορία ὡς τελεολογικὴ διαδικασία. Ὅφειλε κατὰ κάποιον τρόπο νά διακρίνει αὐτὸν τὸν τύπο ἱστορίας. Ἀκριβῶς σύμφωνα μὲ αὐτὲς τὶς προκείμενες μπόρεσα νά μιλήσω, ἰδιαίτερα στὸ βιβλίο μου *Φαντάσματα τοῦ Μάρξ*, γιὰ τὴ μεσσιανικότητα χωρὶς μεσσιανισμό. Συνεπῶς, τὸ συμβάν πρέπει νά ἀναγγέλλεται ἐπίσης ὡς ἀδύνατον ἢ νά ἀπειλεῖται ἡ δυνατότητά του».

Γιὰ τὸ ἴδιο θέμα βλ. ἐπίσης J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», στὸ Jacques Derrida, Gad Soussana, Alexis Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'Harmattan, Παρίσι 2001, σσ. 100-101: «Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἱστορία ἐνὸς ἀναστοχασμοῦ γύρω ἀπὸ τὸ τί σημαίνει δυνατόν, τί σημαίνει εἶναι καὶ εἶναι δυνατόν. Αὐτὴ ἡ μεγάλη παράδοση τῆς δ υ ν ά μ ε ω ς, τῆς δυναμικότητας [potentialité], ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἕως τὸν Μπεργκσόν (Bergson), αὐτὸς ὁ ἀναστοχασμὸς στὴν ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία γιὰ τοὺς ὄρους δυνατότητας, τυγχάνει νά προσβάλλεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ συμβάντος στὸ βαθμὸ πού αὐτὴ ἡ ἐμπειρία διαταράσσει τὴ διάκριση τοῦ ἀδυνάτου ἀπὸ τὸ ἀδύνατον, τὴν ἀντίθεση μεταξύ τοῦ δυνατοῦ πρὸς τὸ ἀδύνατον. Ἐδῶ πρέπει νά γίνει λόγος γιὰ τὸ ἀ-δύνατον συμβάν. Ἐνα ἀ-δύνατον πού δὲν εἶναι μόνο ἀδύνατον, πού δὲν εἶναι μόνο τὸ ἀντίθετο τοῦ δυνατοῦ, ἀλλὰ εἶναι ἐπίσης ὁ ὅρος ἢ ἡ τύχη τοῦ δυνατοῦ. Ἐνα ἀ-δύνατον πού εἶναι ἡ ἐμπειρία καθαυτὴ τοῦ δυνατοῦ. Γι' αὐτὸ πρέπει νά μετασχηματίσουμε τὴ σκέψη, ἢ τὴν ἐμπειρία, ἢ τὸ λέγειν τῆς ἐμπειρίας τοῦ δυνατοῦ ἢ τοῦ ἀδυνάτου. Πιστεύω ὅτι δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνα θεωρησιακὸ μέλημα γιὰ ἐπαγγελματίες φιλοσόφους. Γιὰ νά ἐπανέλθουμε στὴν πληροφόρηση, πιστεύω ὅτι σήμερα, ἂν θέλουμε νά σκεφτοῦμε αὐτὸ πού συμβαίνει μὲ τὴν δυνητικοποίηση-εἰκονικοποίηση καὶ τὴ φασματικοποίηση στὸ τεχνικὸ πεδίο τῆς εἰκόνας ἢ τῆς ἀντίληψης —τὸ δυνητικὸ συμβάν, κατὰ βάθος, τὸ “λέγειν τὸ συμβάν, εἶναι δυνατόν;” ἀφορᾷ ἐπίσης τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ δυνητικότητα: τί εἶναι ἓνα δυνητικὸ συμβάν; καὶ ὡς τώρα ἦταν ἀδύνατον νά σκεφεῖ κανεὶς τὴ συμβαντικότητα καὶ τὴ δυνητικότητα ὡς τὸ ἴδιο πράγμα—, γιὰ νά

Ἐλλείπει χρόνου, ἀντὶ νά συνεχίσω τὴν εὐθεία ἀνάλυση αὐτοῦ τοῦ ζητήματος, θὰ ἐπιχειρήσω νά τὸ ἐπεξηγήσω μέσω μιᾶς ἀναλογίας πού δὲν εἶναι ὀποιαδήποτε, παίρνοντας ἀκριβῶς τὸ παράδειγμα τῆς ἐννοίας τοῦ κόσμου [monde] καὶ τῆς παγκοσμιοποίησης [mondialisation]. Ἄν θέλω ὀπωσδήποτε νά τὴ διακρίνω ἀπὸ τὴν ἐννοία τῆς globalization ἢ τῆς Globalisierung [ὑδρογειοποίησης] (καὶ ἐπισημαίνω ὅτι ἡ ἴδια ἢ λέξη «ὑδρογειοποίηση» ὑδρογειοποιεῖται σὲ σημεῖο πού ἐπιβάλλεται ὄλο καὶ περισσότερο, ἀκόμη καὶ στὴ Γαλλία μέσω τῆς πολιτικῆς ρητορικῆς καὶ τῆς ρητορικῆς τῶν Μέσων Μαζικῆς Ἐνημέρωσης), αὐτὸ γίνεται ἐπειδὴ ἡ ἐννοία τοῦ κόσμου [monde] νεύει σὲ μιὰ ἱστορία, διατηρεῖ μιὰ μνήμη ἢ ὀποία τὸν διακρίνει ἀπὸ τὴ μνήμη τῆς ὑδρογείου [globe], τῆς οἰκουμένης [univers], τῆς Γῆς, τοῦ ἴδιου τοῦ κ ὀ σ μ ο υ<sup>9</sup> (τουλάχιστον τοῦ

σκεφτοῦμε λοιπὸν τὸ δυνητικὸ συμβάν πρέπει νά διαταράξουμε τὴ λογικὴ μας περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ ἀδυνάτου».

9. Γιὰ τὴ διάκριση τῆς παγκοσμιοποίησης ἀπὸ τὴν ὑδρογειοποίηση πρβλ. *L'Université sans condition*, ὁ.π., σσ. 51: «Ὡς ἐάν, ὅπως λέγαμε στὴν ἀρχή, τὸ τέλος τῆς ἐργασίας ἦταν στὴν ἀπαρχὴ τοῦ κόσμου. Ἄς ποῦμε πράγματι “ὡς ἐάν”: ὡς ἐάν ὁ κόσμος ἄρχιζε ἐκεῖ ὅπου τελειώνει ἡ ἐργασία, ὡς ἐάν ἡ παγκοσμιοποίηση τοῦ κόσμου [mondialisation du monde] (ὀνομάζω κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο στὰ γαλλικὰ the worldisation, the worldwidisation of the world [τὴν παγκοσμιοποίηση, τὴν παγκόσμια ἱστοποίηση τοῦ κόσμου], ἐν ὀλίγοις αὐτὸ πού ὀνομάζεται globalization σὲ χώρες ἀγγλοσαξονικῆς κουλτούρας, στὰ γερμανικὰ Globalisierung, κ.λπ.) εἶχε συνάμα γιὰ ὀρίζοντα καὶ γιὰ ἀπαρχὴ τὴν ἐξαφάνιση τοῦ πράγματος πού ἀποκαλοῦμε ἐργασία».

Διαφωτιστικὲς εἶναι οἱ δύο ἀκόλουθες ντερριντιανὲς ἀπαντήσεις στὴ συνέντευξη πού δημοσιεύτηκε στίς 16-10-1999 στὸ *Le Figaro Magazine*: «ΕΡΩΤΗΣΗ: — Εἶστε ὑπέρμαχος τῆς παγκοσμιοποίησης; Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: — Μὲ τὸ ὄνομα “παγκοσμιοποίηση” προσπαθοῦν νά μᾶς κάνουν νά καταπιῶμε πολλὰ πράγματα. Βεβαίως, εἶναι πολὺ γνωστὸ, ὑπάρχει ἓνας μεγάλος ἀριθμὸς φαινομένων ὁμοιογενοποίησης, ἐνοποίησης τῆς ἀγορᾶς, διαπερατότητας τῶν συνόρων, ταχύτητας καὶ δύναμης ὑπερ-εθνικῆς ἐπικοινωνίας, κ.λπ.



κ ό σ μ ο υ με την προχριστιανική σημασία την οποία εν συνεχεία θα έχριστιανίσει ο Ἀπόστολος Παῦλος, για να της δώσει τη δυνατότητα να κατονομάσει τον κόσμο ως φιλάδελφη κοινότητα των ανθρωπινων όντων, των όμοίων, των αδελφών υιών του Θεού και των άμοιβαία πλησίον). Διότι ο κόσμος χαρακτηρίζει καταρχάς —και τείνει να παραμείνει ως τέτοιος, μέσα σε μιá άβρααμική παράδοση (έβραιο-χριστιανο-ισλαμική, αλλά με χριστιανική δεσπόζουσα)— έναν όρισμένο χώρο-χρόνο, μιá όρισμένη προσανατολισμένη ιστορία της ανθρωπίνης φιλαδελφίας<sup>10</sup>, εκείνων που στην παύλεια γλώσσα —ή όποια

Ποτέ όμως, στην ιστορία της ανθρωπότητας, δεν ήσαν τόσο πολλά τα θύματα της ανισότητας και της καταπίεσης (οικονομικής, νεοαποικιακής, κ.λπ.). Ὁ πλούτος μερικῶν εκατοντάδων οικογενειῶν είναι σήμερα ύψηλότερος από τον πλούτο δεκάδων πυκνοκατοικημένων κρατῶν. ΕΡΩΤΗΣΗ: — Ἐλάτε τώρα, ο κόσμος πάντοτε ζούσε υπό τὸ κράτος της ανισότητας; Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: — Τότε, από αυτή την άποψη, ή παγκοσμιοποίηση δεν κομίζει τίποτε τὸ νέο και θα πρέπει να ψευδονται όταν μᾶς λέγουν πὺς αυτή αλλάζει την τάξη του κόσμου και τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Αυτό που με ενδιαφέρει είναι ακριβῶς ή έννοια του “κόσμου” και ή ιστορία του, ιδιαίτερα ή θρησκευτική ιστορία του. Ὁ κόσμος δεν είναι ούτε ή γῆ, ούτε ή οίκουμένη [l’univers], ούτε ο κ ό σ μ ο ς [cosmos]. Γιατί οί Ἄγγλοι, οί Ἀμερικανοί μιλῶν για ύδρογειοποίηση και όχι για παγκοσμιοποίηση;», *Papier Machine*, ό.π., σελ. 344.

10. Μεταφράζω ως φιλαδελφία τή γαλλική λέξη fraternité (αδελφότητα), για να της προσδώσω, εδώ συγκεκριμένα, τις χριστιανικές της, και δὴ παύλειες καταβολές. Βλ., επί παραδείγματι, στην επιστολή του Ἀποστόλου Παύλου Πρὸς Θεσσαλονικεῖς (Α, 4, 9): «Περὶ δὲ της φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, αὐτοὶ γάρ θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, και γάρ ποεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν ὄλη τῇ Μακεδονίᾳ».

Ἐσον ἀφορᾶ τή γαλλική λέξη fraternité, τήν περιφημη τελευταία λέξη του έμβληματικού τριπτύχου της Γαλλικής Ἐπανάστασης —έλευθερία, ισότητα, αδελφότητα—, βλ. J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l’Aube, Le Moulin du Château 1999, σελ. 70: «Ἐσον ἀφορᾶ τή ἀνοχή, εἶχα δοκιμάσει σε μιá μικρή σημείωση να δείξω ως πρὸς τί ή έννοια της ἀνοχής —για τήν όποία ἔχω τὸ μεγαλύτερο σεβασμό, φυσικά, όπως ὅλος ο κόσμος— ήταν σημαδεμέ-

συνεχίζει να δομεί και να διέπει συνάμα τις νεωτερικές έννοιες των Δικαιωμάτων του Ἀνθρώπου ή του έγκλήματος κατά της ανθρωπότητας (ορίζοντας του διεθνούς δικαίου στη σημερινή μορφή του, όπου θα ήθελα να επανέλθω και ή όποια διέπει, κατ’ αρχήν ή νομικῶς, τὸ γίνεσθαι της παγκοσμιοποίησης)— αποκαλοῦνται πολίτες του κόσμου (οί σ υ μ π ο λ ι τ α ι, οί συμπολίτες των άγίων στον οίκο του Θεού<sup>11</sup>), αδελφοί, όμοιοι, πλησίον, ως πλάσματα και υιοί Θεού.

νη στα κείμενα που τήν ενσωματώνουν, επί παραδείγματι στον Βολταίρο (Voltaire), από μιá χριστιανική παράδοση. Πρόκειται για χριστιανική έννοια, αξιοσεβαστη υπ’ αυτή τήν έννοια, αλλά ίσως ανεπαρκής για τή διάνοιξη ή τή φιλοξενία σε κουλτούρες ή σε χώρους που δεν θα κυριαρχούνταν μόνο από μιá χριστιανική σκέψη. Θα έλεγα τα ίδια πράγματα για τή αδελφότητα: ἔχω τὸν μεγαλύτερο σεβασμό για τήν αδελφότητα, πρόκειται για ένα μεγάλο μοτίβο του ρεπουμπλικανικού έμβλήματος, μολονότι στην Ἐπανάσταση υπήρξαν πολλά προβλήματα που έμποδίζαν να γίνει αποδεκτή ή αδελφότητα τήν όποια αποτιμούσαν υπερβολικά χριστιανική. Στο βιβλίο μου *Πολιτικές της φιλίας* [*Politiques de l’amitié*, 1994] δοκίμασα να δείξω ως πρὸς τί ή έννοια της αδελφότητας είναι ανησυχητική για πολλούς λόγους: καταρχάς επειδή ἔχει τις ρίζες της μέσα στην οικογένεια, τή γενεαλογία, τήν αυτοχλονία: εν συνεχεία επειδή είναι ή έννοια της άρσενικής αδελφότητας [fraternité — από τὸ λατινικό frater, αδελφός] και όχι της θήλειας αδελφότητας [sororité — από τὸ λατινικό soror, αδελφή], δηλαδή χαρακτηρίζει τήν ανδρική ήγεμονία. Κατά συνέπεια, στο βαθμό που ή έννοια αυτή προσκαλεί σε μιá ανθρωπίνη αλληλεγγύη αδελφῶν άρρένων και όχι θηλέων, πρέπει να μᾶς εμπνέει μερικά έρωτήματα, όχι κατ’ ανάγκην μιá αντίθεση: δεν ἔχω τίποτε εναντίον της αδελφότητας, αλλά διερωτώμαι μήπως ένας λόγος που κυριαρχείται από τή συναινετική αξία της αδελφότητας κομίζει μαζί του ύποπτες συνεπαγωγές».

Για μιá περαιτέρω και διεξοδικότερη προσέγγιση της νεοϋντιανής γενεαλογικής αποδόμησης της έννοιας της αδελφότητας σε συνάρτηση με τήν έννοια του έθνοκεντρισμού, του ανδροκεντρισμού και του μονογλωσσικού, μονοπολιτισμικού ήγεμονισμού βλ. J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, Galilée, Παρίσι 1994, σσ. 57 σημ. 1, 263-268, 294-299.

11. Πρὸς Ἐφεσίους, 2, 19-20: «Ἐρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι και πάριοκοι, αλλά ἐστὲ συμπολίται των άγίων και οίκοιοι του Θεού, έποικοδομηθέντες επί

Ἄν τῶρα, ἐλλείψει χρόνου, παραδέχαστε μαζί μου ὅτι εἶναι δυνατόν κατ' ἀρχὴν νὰ ἀποδειχτεῖ ἡ ἀβρααμική, καὶ κατ' ἐξοχὴν ἡ καθ' ὑπεροχὴν χριστιανική γενεαλογικὴ σχέση τῆς ἔννοιας τοῦ κόσμου καὶ ὄλων τῶν ἠθικο-πολιτικο-νομικῶν ἐννοιῶν πού τείνουν νὰ διαρρυθμίσουν τὴ διαδικασία παγκοσμιοποίησης, τὸ γίνεσθαι-κόσμος τοῦ κόσμου, κυρίως μέσα ἀπὸ τὸ διεθνὲς δίκαιο καὶ μάλιστα τὸ διεθνὲς ποινικὸ δίκαιο (στὸ πιὸ ἐνδιαφέρον, στὸ πλέον ὑποσχόμενο, στὸ πιὸ ταραχώδες γίνεσθαι), διαμέσου τῶν δυσχερειῶν τῶν κοσμοπολιτικῶν διεθνῶν ὀργανισμῶν ἀκόμη καὶ διαμέσου τῶν αἰσιων κρίσεων τῆς κρατικο-εθνικῆς κυριαρχίας – τότε ἡ εὐθύνη, τὸ πιὸ ἀναγκαῖο μέλημα καὶ τὸ πιὸ ριψοκίνδυνο στοίχημα θὰ ἦταν νὰ κάνομε δύο πράγματα συνάμα, χωρὶς νὰ ἐγκαταλείψουμε οὔτε τὸ ἓνα οὔτε τὸ ἄλλο: ἀπὸ τῆ μιᾶς μεριά νὰ ἀναλύσουμε αὐστηρὰ καὶ χωρὶς ἀβρότητα ὅλα τὰ γενεαλογικὰ γνωρίσματα πού ἐπανοδηγοῦν τὴν ἔννοια τοῦ κόσμου, τὰ γεωπολιτικὰ ἀξιώματα καὶ τὰ προαπαιτούμενα τοῦ διεθνούς δικαίου, καὶ καθετὶ πού διέπει τὴν ἐρμηγεία τους, ὅπως τὴν ἴδια τὴ διαδικασία παγκοσμιοποίησης, πρὸς τὴ γενεαλογικὴ σχέση του πού εἶναι εὐρωπαϊκὴ, ἀβρααμική καὶ ἐπικρατέστερα χριστιανική, καὶ δὴ ρωμαϊκὴ (μὲ ὅλες τὶς ρητὲς καὶ ὑπόρρητες ἡγεμονικὲς συνέπειες πού ὅλα αὐτὰ συνεπάγονται κατὰ βάθος), καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, νὰ μὴν ἐγκαταλείψουμε, λόγῳ πολιτιστικοῦ σχετικισμοῦ ἢ μιᾶς εὐκολῆς κριτικῆς τοῦ εὐρωκεντρισμοῦ, τὴν οἰκουμενικὴ, οἰκουμενικοποιούσα ἀξίωση, τὴν καθαρὰ ἐπαναστατικὴ ἀξίωση πού τείνει ἀκαταμάχητα νὰ ξεριζώσῃ, νὰ ἀπ-εδαφικοποιήσῃ [dé-territorialiser], νὰ ἀπο-ιστορικοποιήσῃ τούτῃ τὴ γενεαλογικὴ σχέση, νὰ ἀμφισβητήσῃ τὰ ὅριά της καὶ τὶς ἡγεμονικὲς συνέπειές της (μέχρι καὶ αὐτὴν τὴ θεολογικο-πολιτικὴ ἔννοια τῆς κυριαρχίας πού ὑπόκειται στὸ σεισμὸ πού γνωρίζετε στὰ σύνορα τοῦ πολέμου

τῶ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογημένη αὖξαι εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι».

καὶ τῆς εἰρήνης καὶ μάλιστα στὰ σύνορα μεταξύ τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ – ὁ ὁποῖος προϋποθέτει, ὅπως ἡ ιδιότητα τοῦ πολίτη τοῦ κόσμου, τὴν κυριαρχία τῶν κρατῶν – καὶ μιᾶς ἄλλης δημοκρατικῆς Διεθνούς<sup>12</sup> πέραν τοῦ κράτους-ἔθνους, ἀκόμη καὶ πέραν τῆς ιδιότητος τοῦ πολίτη). Κατὰ συνέπεια, νὰ μὴν ἀρνηθοῦμε νὰ ἐπανευρίσκουμε, νὰ ἐπινοοῦμε – ὅπου αὐτὴν τὴ φορὰ “ἐπινοῶ” σημαίνει ἀνακαλύπτω αὐτὸ πού ἤδη βρίσκεται ἐκεῖ δυνάμει, τουτέστιν, ἐντὸς αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς γενεαλογικῆς σχέσης, τὴν ἀρχή [principe] τῆς ὑπέρβασής του, τῆς ἐξόδου του ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του, τῆς αὐτο-αποδόμησής του. Χωρὶς ποτὲ νὰ ἐνδώσουμε στὸν ἐμπειριστικὸ σχετικισμό, μᾶλλον προέχει νὰ ἐξηγήσουμε αὐτὸ πού σὲ τούτῃ τὴ γενεαλογία – ἄς τὴν ποῦμε εὐρωπαϊκὴ γιὰ νὰ συντομεύουμε – ἐκρήγνυται, αὐθυπερβαίνεται ἐξαγόμενὸ (ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὴ ἡ ἐξαγωγή μπόρεσε καὶ μπορεῖ νὰ συνεπάγεται ἀκόμη μιᾶ ἀτέλευτη βία, εἴτε αὐτὴ κατονομάζεται μὲ λέξεις κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἦττον τετραμμένες: ἱμπεριαλισμός, ἀποικιοκρατία, νεοαποικιοκρατίες, νεοἱμπεριαλισμοί, εἴτε μὲ πιὸ ἐκλεπτυσμένους, πιὸ στρεψόδικους, πιὸ δυνητικούς-εἰκονικούς τρόπους κυριαρχίας, οἱ ὁποῖοι

12. Ἐδῶ ὁ Ντερριντὰ ἀναφέρεται σὲ αὐτὸ πού ὁ ἴδιος ὀνομάζει – καὶ ἐπαγγέλλεται – «νέα Διεθνή». Γιὰ τὴ σημασία τοῦ ὅρου καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸ κράτος-ἔθνος, τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη, τὴν κυριαρχία καὶ τὸν κοσμοπολιτισμὸ, βλ., ἐδῶ, στὸ κείμενο τοῦ Ντερριντὰ «Οἱ κυριακάτικες “ἀνθρωπότητες” μου», σσ. 185-192.

«Ἡ ἀνθρωπότητα εἶναι ἐπιπλέον αὐτὸ πού ὀνόμασα ὀρίζοντα μιᾶς “νέας Διεθνούς”. Ἡ “νέα Διεθνή” ὀδηγεῖ πέρα ἀπὸ τούτῃ τὴν Εὐρώπη, ἡ ὁποία ἀκόμη παρουσιάζεται ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνταγωνιστικούς λόγους ἀκριβῶς μέσῳ τῆς ρητορικῆς τῆς κυριαρχίας: ἀπώλεια τῆς κυριαρχίας δηλώνει μὲ ἀνησυχία, παραδείγματος χάριν, ὁ “Πασκουά”, κέρδος κυριαρχίας – στὸν ἀνταγωνισμό μὲ τὶς Ἠνωμένες Πολιτεῖες – ἀνταπαντᾷ ἐν προκειμένῳ ὁ “Στράς-Κάν”. Κατὰ βάθος, πρόκειται γιὰ τὴν ἴδια “γλώσσα”, πάντοτε ἡ θεο-λογικὴ τῆς κυριαρχίας. Ἡ “νέα Διεθνή” ὀδηγεῖ ἀκόμη καὶ πέραν τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ – ὁ ὁποῖος προϋποθέτει ἐπιπλέον, μαζί μὲ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη, τὴν κυριαρχία κρατικο-εθνικοῦ τύπου – ἀκόμη καὶ πέραν τοῦ σχήματος τῆς ἀδελφότητας».



ἐφεξῆς εἶναι λιγότερο ἀναγνωρίσιμοι κάτω ἀπὸ ὀνόματα κρατῶν-ἔθνων ἢ ἐνὸς συνόλου κρατῶν-ἔθνων).

Ἐδῶ, τὸ μέλημα τοῦ φιλοσόφου, ἔτσι ὅπως θὰ τὸ ἔβλεπα νὰ ἀνατίθεται καὶ συνάμα νὰ συνάγεται ἀπὸ τὸ νέο «παγκόσμιο συμβόλαιο» ποῦ ἔχουμε κατὰ νοῦν, θὰ ἦταν ἐπίσης τὸ μέλημα ὁποιοῦδήποτε ποῦ τείνει νὰ ἀναλάβει πολιτικές ἢ νομικές εὐθύνες σ' αὐτὸν τὸν τομέα: νὰ λογοδοτήσει, υἰοθετώντας το, μέσω μιᾶς ὁμολογίας πίστεως, γι' αὐτὸ ποῦ καθιστᾷ —μέσα σὲ τούτη τὴν κληρονομιά τῆς ἔννοιας τοῦ κόσμου καὶ στὴ διαδικασία παγκοσμιοποίησης— δυνατὴ καὶ ἀναγκαία μιὰ ἀπτὴ οἰκουμενικοποίηση ποῦ ἀποδεδεμεύεται ἀπὸ τίς προσίδιες ρίζες ἢ τοὺς προσίδιους ἱστορικούς, γεωγραφικούς, κρατικο-εθνικούς περιορισμούς, τὴ στιγμὴ μάλιστα πού, λόγω πιστότητας (καὶ ἡ πιστότητα εἶναι μιὰ πράξη πίστεως), αὐτὴ ἢ οἰκουμενικοποίηση ἀξιοποιεῖ τὴν καλύτερη μνήμη αὐτῆς τῆς κληρονομιάς καὶ μάχεται ἐναντίον τῶν ἀποτελεσμάτων ἀνισότητος καὶ ἡγεμονίας, ὁμογεμονικοποίησης ποῦ αὐτὴ ἀκριβῶς ἢ παράδοση μπόρεσε καὶ ἀκόμη μπορεῖ νὰ τὰ παραγάγει. Διότι ἐπίσης ἀπὸ τὸ βάθος αὐτῆς τῆς κληρονομιάς ἀναδύονται ἐκεῖνα ἀκριβῶς τὰ μοτίβα πού, σήμερα, κυρίως διαμέσου τῆς μεταλλαγῆς τοῦ διεθνoῦς δικαίου καὶ διαμέσου τῶν νέων ἐνοιῶν του —γιὰ τίς ὁποῖες θὰ πῶ δύο λόγια ἐντὸς ὀλίγου— βρίσκονται σὲ κατάσταση δυνητικῆς οἰκουμενικοποίησης καὶ συνεπῶς συμμερισμοῦ ἢ, ἂν προτιμᾶτε, ἀνιδίωσης [expropriation] τῆς εὐρωχριστιανικῆς κληρονομιάς.

Ἀντὶ νὰ παραμείνω προσκολλημένος σὲ τούτη τὴν κλίμακα ἀφαίρεσης, καὶ λαμβανομένου ὑπ' ὄψιν τοῦ λίγου χρόνου ποῦ ἔχω στὴ διάθεσή μου, θὰ ἤθελα νὰ ὑποδείξω ἢ τουλάχιστον νὰ κατονομάσω τὰ τέσσερα συναφῆ παραδείγματα, πρὸς τὰ ὁποῖα, θέτοντας σὲ ἐφαρμογὴ αὐτὲς τίς προτάσεις, θὰ μοῦ ἄρεσε νὰ προσανατολίσω τὴ συζήτηση. Οἱ τίτλοι τῶν τεσσάρων συναρτημένων παραδειγμάτων θὰ μπορούσαν νὰ εἶναι κατὰ σειράν: ἡ ἐργασία, ἡ συγχώρηση, ἡ εἰρήνη, καὶ ἡ θανατικὴ ποινὴ. Οἱ κοινὲς προκειμένες, ποῦ θὰ τίς ἐπιλέξω γιὰ νὰ συγκεντρώσω τὰ τέσσερα θέματα στὴν ἴδια προβληματικὴ, θὰ

πρέπει νὰ ἀντληθοῦν μέσα ἀπὸ μιὰ διαδικασία παγκοσμιοποίησης μὲ ἐπιταχυνόμενο ρυθμὸ, ἐσπευσμένη σὲ βαθμὸ ἀληθινῆς μεταλλαγῆς, δηλαδή μιᾶς ρήξης τῆς ὁποίας τὰ νομικὰ συμβάντα —ποῦ ἐδῶ εἶναι περισσότερο ἀπὸ ἀπλὰ σήματα— θὰ μπορούσαν νὰ εἶναι:

1. Ἡ ἀνανεωμένη στὶς διακηρύξεις τους καὶ ἀδιάλειπτα ἐμπλουτιζόμενη ἐπανεπιβεβαίωση τῶν «Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου».

2. Ἡ ἐπιτελεστικὴ παραγωγή, τὸ 1945, τῆς ἔννοιας τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἢ ὁποῖα, μαζί μὲ τὸ ἐγκλημα πολέμου, τὸ ἐγκλημα γενοκτονίας καὶ τὸ ἐγκλημα ἐπίθεσης, μετασχηματίζει τὸν παγκόσμιο δημόσιο χῶρο καὶ ἀνοίγει τὴν ὁδὸ πρὸς ὀρισμένους διεθνεῖς ποινικούς θεσμούς, γιὰ τοὺς ὁποίους πρέπει νὰ προβλέπουμε καὶ νὰ εὐελπιστοῦμε ὅτι θὰ ἀναπτυχθοῦν ἀμετάκλητα, περιορίζοντας κατ' ἀναλογίαν τίς κρατικο-εθνικὲς κυριαρχίες. Τὰ τέσσερα ἐγκλήματα ποῦ μόλις παρέθεσα προσδιορίζουν τὴν ἀρμοδιότητα τοῦ Διεθνoῦς Ποινικοῦ Δικαστηρίου.

3. Καί, συνεπῶς, ἡ ἀμφισβήτηση (ἐξαιρετικὰ ἄνιση, εἶναι ἀλήθεια, καί, δυστυχῶς, τόσο προβληματικὴ στὴν πραγματικότητα, ἀλλὰ ἐντελῶς ἀποφασιστικὴ καὶ μὴ ἀντιστρέψιμη) τῆς ἐλάχιστα ἐκκομιστευμένης θεολογικῆς ἀρχῆς τῆς κυριαρχίας τῶν κρατῶν-ἔθνων<sup>13</sup>.

13. Στὸν πυρήνα τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ντερριντὰ βρίσκεται τὸ αἶτημα τῆς ἀποδόμησης τῆς ἔννοιας τῆς κυριαρχίας, καὶ δὴ τῆς ἀδιαίρετης. Ὁ Ἕλληνας ἀναγνώστης ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ προσφύγει στὸ μεταφρασμένο κείμενο τοῦ λόγου ποῦ ἐξεφώνησε ὁ Γάλλος φιλόσοφος στὰ γαλλικά, στὶς 3 Ἰουνίου 1999, στὴν αἴθουσα τελετῶν τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου ἐπ' εὐκαιρία τῆς ἀναγόρευσής του σὲ ἐπίτιμο διδάκτορα τοῦ Τμήματος Ἑπικοινωνίας καὶ Μέσων Μαζικῆς Ἐνημέρωσης. Ὑπενθυμίζω ὅτι τότε ὁ Ντερριντὰ, γιὰ πρώτη φορά, πῆρε θέση γιὰ τὸν πόλεμο στὸ Κοσσυφοπέδιο. Ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτὸ (μὲ τὸν γαλλικὸ τίτλο *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*) παραθέτω τὸ ἀκόλουθο συναφὲς παράθεμα:

«Ἐπομένως, ἂν ὑπάρχει ἓνα ἐρώτημα ποῦ ἐπιθυμῶ νὰ θέσω ἐδῶ, στὸ χρονικὸ διάστημα ποῦ διαθέτω καὶ μέσα στὰ ὅρια ἐνὸς τέτοιου λόγου, αὐτὸ δὲν θὰ εἶναι μόνον ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὸν ὀρθὸ λόγο, καὶ δὲν θὰ ἔχει τελεῖ λόγῳ τοῦ

γεγονότος ότι ανήκουμε από κοινού στην Εύρωπη, στη γηραιά Εύρωπη ή στην Εύρωπη που αναζητεί τον εαυτό της. Διότι τότε, ακόμη και αν αυτό ήταν ένας καλός λόγος, δεν θα ήταν λόγος επαρκής. Πώς να ερμηνεύσουμε, ακόμη και πέρα από την ευρωπαϊκή μας ιδιότητα του πολίτη, την οικουμενική μας ευθύνη ως πανεπιστημιακών εν καιρώ πολέμου, όχι πλέον μπροστά στον πόλεμο ούτε υπεράνω της συμπλοκής, όπως λέγεται, αλλά συναμα στις παρυφές ενός πολέμου πολύ κοντινού, και δη στην καρδιά της συμπλοκής που όλος ο κόσμος θα την αναγνωρίσει με το όνομα του Κοσσυφοπεδίου, σε μία καταιγίδα που έντοτοις δεν ανταποκρίνεται πλέον στην έννοια και στο όνομα, συνεπώς στα παραδοσιακά μέτωπα του πολέμου, στα δικά του μέτωπα ζωής και θανάτου, στα δικά του μέτωπα της σφαγής, καθώς και στα έννοιολογικά του μέτωπα, όπως τα προσδιόριζε ως τώρα το ευρωπαϊκό δίκαιο; Διότι εδώ έχουμε να κάνουμε με έναν πόλεμο χωρίς πόλεμο, με έναν πόλεμο χωρίς κήρυξη πολέμου μεταξύ κυρίαρχων κρατών (και ακριβώς για την κυριαρχία θα ήθελα να σάς μιλήσω). [...]

Γιατί εμμένουμε τόσο πολύ, εδώ τώρα, στην απροϊόθετη ελευθερία του πανεπιστημίου που θα έπρεπε να μας επιτρέψει να θέσουμε υπό αμφισβήτηση την αρχή κάθε εξουσίας – καταρχάς για να τη σκεφτούμε εν πλήρει ανεξαρτησία, ακόμη και μέχρι αντιστάσεως, ανυποταξίας ή ετεροφροσύνης; Διότι σε κανέναν δεν διαφεύγει το γεγονός ότι αυτή η ελευθερία μπορεί να μοιάζει, και ενίοτε να φαίνεται ότι συνδέεται με ό,τι ακριβώς αποκαλείται κυριαρχία, επί παραδείγματι με την κυριαρχία του Θεού, την κυριαρχία ενός μονάρχη, την κυριαρχία ενός κράτους-έθνους, την κυριαρχία του ίδιου του λαού. "Αρα ο συσχετισμός αυτής της ομοιότητας είναι μία ανησυχητική, γοητευτική αλλά απατηλή αναλογία. Θα ήθελα να την αμφισβητήσω σήμερα, σε τούτη την ιδιόμορφη στιγμή που ζούμε, όχι μόνο για να εκλεπτύνω μία έννοιολογική ανάλυση, μία γενεαλογική αποδόμηση ή μία θεωρησιακή κριτική (κάτι που ανέκαθεν θα είναι αναγκαίο και με διαφορετικό ρυθμό), αλλά για να επιβεβαιώσω εδώ ότι ακριβώς εντός του πανεπιστημίου, μέσα σε ό,τι αυτό εν πάση περιπτώσει αντιπροσωπεύει, μπορεί και οφείλει κανείς σήμερα, χάρη στην απροϊόθετη ελευθερία, να αμφισβητήσει την αρχή της κυριαρχίας, ή να σκεφτεί την ιστορική αμφισβήτηση, τρέχουσα στην παρούσα κατάσταση, της αρχής της κυριαρχίας, επίσης αυτής της φαντασίωσης της κυριαρχίας που

εμπνέει την πολιτική όλων των κρατικο-εθνικισμών. Αυτοί συγκρούονται μετωπικά σε έναν πόλεμο χωρίς όνομα, ακόμη και σήμερα, σε μέτωπα που είναι συναμα συμβολικά, δυνητικά-εικονικά και πραγματικά αλλά όπωσδήποτε φωνικά. Διότι, όπως πολλοί άλλοι τους τελευταίους μήνες, αν ένιωσα ότι ήμουν καταναγκασμένος στη σιωπή, αν δεν μπόρεσα να επιλέξω το στρατόπεδό μου, ούτε να πάρω θέση, αν μονάχα συμπόνεσα τα θύματα (Κοσσοβάρους και Σέρβους), νιώθοντας πως είμαι σύμμαχος μόνο με αντιπολιτευόμενους, ετερόφρονες και αντιστασιακούς, χωρίς ποτέ να επιδοκμάσω πολιτικές, ούτε την πολιτική του σερβικού κράτους, βεβαίως, ούτε του NATO, ούτε μάλιστα εκείνη που υποστηρίζει με τρόπο στρατιωτικά οργανωμένο τη διεκδίκηση ενός κράτους-έθνους του Κοσσυφοπεδίου σύμφωνα με το πρότυπο όλων των άλλων λεγόμενων κυρίαρχων κρατών-εθνών, αυτό ακριβώς συνέβη επειδή και από τις τρεις πλευρές –επιστημαίνω, και από τις τρεις πλευρές– οι ενέργειες γίνονται εν ονόματι και κατ' έντολήν της αρχαϊκής αρχής-φαντασίωσης της κυριαρχίας. Δεν πρέπει να μάς εκπλήσσει καθόλου το γεγονός ότι αυτή η θεολογικής προελεύσεως αρχή-φαντασίωση είναι αδιαχώριστη και από μία εθνοτιστική, εθνικιστική, κρατικο-εθνικιστική ιδεολογία (στην περισσότερο ή λιγότερο νεωτερική μορφή της) και από κάποιο θρησκευτικό έναυσμα των οποίων αναγνωρίζουμε την αγελαία λογική, την παρορμητική ισχύ στις σημερινές συγκρούσεις: ή θρησκεία, ή εθνότητα και το κράτος-έθνος συγκολλούνται στον ίδιο λόγο του κυριαρχισμού. Θα ήταν εξαιρετικά εύκολο να δείξουμε όρισμένες σερβικές και κοσσοβαρικές πλευρές του, εφ' όσον αυτός ο κυριαρχισμός είναι ρητός εν πάση περιπτώσει και από τις δύο πλευρές: από την πλευρά εκείνων που υποστηρίζουν, στη Σερβία, ότι το Κοσσυφοπέδιο αποτελεί ή θα έπρεπε να αποτελεί μέρος της Μεγάλης Σερβίας και ότι κάθε ένoπλη επίθεση παραβιάζει την κυριαρχία του σερβικού κράτους, τη μνήμη του και την ταυτότητά του και από την άλλη πλευρά, όπου οι ένοπλες βλέψεις για την ανεξαρτησία υπακούουν σε μία στρατηγική της κοσσοβαρικής κυριαρχίας και αποσκοπούν στη συγκρότηση ενός υποτιθέμενου ανεξάρτητου κράτους-έθνους – το οποίο, ήδη το γνωρίζουμε, θα δει το φως μόνο κάτω από ένα άλλο μεταμφιεσμένο προτεκτοράτο. 'Απέναντί τους όμως, από την πλευρά του NATO, έχει μάλιστα όπου διατείνονται ότι ενεργούν εν ονόματι των ανθρωπιστικών αρχών και των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ανώτερων



Ἐπομένως, μερικές λέξεις για τὴν ἐργασία, καὶ ἐν συνεχείᾳ ἓνα τηλεγραφικὸ ἐρώτημα γιὰ νὰ ἀρχίσουμε τὴ συζήτηση σχετικὰ μὲ τὴ συγχώρηση, τὴν εἰρήνη καὶ τὴ θανατικὴ ποινή.

1. Ἡ ἐργασία<sup>14</sup>. Ἄς ποῦμε ἢ ἄς κάνουμε ὡς ἐὰν ὁ κόσμος ἄρχιζε ἐκεῖ ὅπου τελειώνει ἡ ἐργασία<sup>15</sup>, ὡς ἐὰν ἡ παγκοσμιοποίηση τοῦ κό-

ἀπὸ τὴν κυριαρχία τῶν κρατῶν, ἐκεῖ μάλιστα ὅπου ἀπονέμουν στοὺς ἑαυτοὺς τοὺς τὸ δικαίωμα ἐπέμβασης ἐν ὀνόματι τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, ἐκεῖ μάλιστα ὅπου δικάζουν ἢ προτίθενται νὰ δικάσουν τοὺς δράστες ἐγκλημάτων πολέμου ἢ ἐγκλημάτων κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας, θὰ ἦταν εὐκολο νὰ δείξει καθεὶς ὅτι αὐτὸς ὁ ἀνθρωπισμὸς, πού ἐλάχιστα ἀνησυχεῖ γιὰ τόσα ἄλλα παραδείγματα τρεχουσῶν «ἐθνοκαθάρσεων» στὸν κόσμο, ἐξακολουθεῖ ἀκόμη, καὶ μὲ βαυασότητα, νὰ ὑπηρετεῖ παντὸς εἶδους κρατικὰ συμφέροντα (οἰκονομικὰ ἢ στρατηγικά), εἴτε εἶναι κοινὰ στοὺς συμμάχους τοῦ NATO εἴτε οἱ σύμμαχοι ἐρίζουν μάλιστα γι' αὐτὰ μεταξύ τους (ἐπὶ παραδείγματι, οἱ ΗΠΑ καὶ ἡ Εὐρώπη)», Ζὰκ Ντερριντὰ, Ἀπροϋπόθετο ἢ κυριαρχία. Τὸ πανεπιστήμιο στὰ σύνορα τῆς Εὐρώπης, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Πατάκης, Ἀθήνα 2002, σσ. 35 καὶ 47-53.

Γιὰ μιὰ σφαιρικότερη ἀνάλυση τῆς ντερριντιανῆς ἀποδόμησης τῆς ἔννοιας τῆς κυριαρχίας βλ. Β. Μπιτσώρης: Α) «Ἀπροϋπόθετο – κυριαρχία – πολιτικὴ ἀνυποταξία (Ἔψεις τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ J. Derrida)», Νέα Ἑστία, τχ. 1716, Ὀκτώβριος 1999, σσ. 342-362. Β) «Ἡ ἀποδόμηση τῆς ἔννοιας τῆς κυριαρχίας. Ὁ Ζὰκ Ντερριντὰ καὶ τὸ πανεπιστήμιο», Κυριακάτικη Αὐγή, 13 Ἰουνίου 1999. Γ) «Ἀντίσταση ἢ ἀδιαίρετη ἐθνοκρατικὴ κυριαρχία», Κυριακάτικη Αὐγή, 25 Ἰουλίου 1999.

14. Αὐτὸ τὸ πρῶτο μέρος πού ἀφορᾷ τὴν ἐργασία τὸ ἔχει ἀναπτύξει διεξοδικὰ ὁ Ντερριντὰ στὸ *L'Université sans condition* (β.π., σσ. 37-65).

15. Πρὸβλ. αὐτ., σελ. 25, ὅπου μὲ τὴν ἑναρξὴ τῆς πρώτης φράσης τοῦ πρώτου κεφαλαίου ὁ Ντερριντὰ δείχνει τὴ σημασία τοῦ «ὡς ἐὰν» γιὰ τὴν ἀνάλυση τῆς σημερινῆς οἰκονομικῆς, κοινωνικῆς πολιτικῆς, τεχνολογικῆς καὶ πολιτισμικῆς κατάστασης στὸν κόσμο:

«Ὡς ἐὰν τὸ τέλος τῆς ἐργασίας ἦταν στὴν ἀπαρχὴ τοῦ κόσμου.

Ναί, «ὡς ἐὰν», λέγω πράγματι «ὡς ἐὰν...».

Ταυτόχρονα μὲ μιὰ σκέψη σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορία τῆς ἐργασίας, θὰ σᾶς προτείνω προφανῶς ἓνα στοχασμὸ γιὰ τὸ «ὡς», γιὰ τὸ «ὡς τέτοιον», γιὰ τὸ «ὡς ἐὰν».

σμου εἶχε συνάμα γιὰ ὀρίζοντα καὶ γιὰ ἀπαρχὴ τὴν ἐξαφάνιση τῆς ἀποκαλούμενης ἐργασίας [travail], αὐτῆς τῆς γηραιᾶς λέξης, φορτωμένης ἐπώδυνα<sup>16</sup> μὲ τόσα νοήματα καὶ τόση ἱστορία: work, labor, travail, κ.λπ.<sup>17</sup>, καὶ ἡ ὁποία ἔχει πάντοτε τὸ νόημα τῆς ἐνεργοῦ [actuel], πραγματικῆς ἐργασίας, ὄχι δυνατικῆς-εἰκονικῆς [virtuel].

Ὅταν λέμε «ὡς ἐὰν», μᾶλλον δὲν βρισκόμαστε οὔτε στὴ μυθολογία ἐνὸς πιθανοῦ μέλλοντος, οὔτε στὴν ἀνάσταση ἐνὸς ἱστορικοῦ ἢ μυθικοῦ παρελθόντος, καὶ δὴ μᾶς ἀποκεκαλυμμένης ἀπαρχῆς. Ἡ ρητορικὴ αὐτοῦ τοῦ «ὡς ἐὰν» δὲν ἀνήκει οὔτε στὴν ἐπιστημονικὴ φαντασία μιᾶς ἔλευσόμενης οὐτοπίας (ἓνας κόσμος χωρὶς ἐργασία, «ἐν τέλει ἄνευ τέλους», in fine sine fine μιᾶς αἰώνιας σαββατικῆς ἀργίας [repos sabbatique]<sup>18</sup>, στὴ χρονικὴ περίοδο ἐνὸς Σαββάτου

Καὶ ἴσως γιὰ μιὰ πολιτικὴ τοῦ δυνατικοῦ-εἰκονικοῦ [virtuel].

Ὅχι μιὰ δυνατικῆ-εἰκονικὴ πολιτικὴ ἀλλὰ μιὰ πολιτικὴ τοῦ δυνατικοῦ-εἰκονικοῦ στὸν κυβερνοχώρο ἢ στὸν κυβερνοκόσμο τῆς παγκοσμιοποίησης.

16. Αὐτ., σελ 48: «Ἡ ἐμπειρία τοῦ πράγματος πού τὸ ἀποκαλοῦμε ἐργασία σημαίνει ἐπίσης τὴν παθητικότητα ἐνὸς ὀρισμένου παθήματος. Ἐνίοτε πρόκειται γιὰ τὴν ὀδύνη, ἀκόμη καὶ γιὰ τὸ βασανιστήριον μιᾶς τιμωρίας. Ἡ ἐργασία δὲν εἶναι τὸ tripalium, ὄργανο βασανισμοῦ;».

17. Πρὸβλ. αὐτ., σελ 51: «Φορτωμένη ἐπώδυνα μὲ τόσα νοήματα καὶ τόση ἱστορία, αὐτὴ ἡ γηραιὰ λέξη, «ἐργασία» (work, Arbeit, Werk, labor), δὲν ἔχει μόνο, καὶ χωρὶς νὰ περιορίζεται σ' αὐτό, τὸ νόημα μιᾶς δραστηριότητας, ἀλλὰ δείχνει καὶ μιὰ ἐνεργὴ δραστηριότητα. Ἐν προκειμένῳ, ἄς ἐννοήσουμε ἀκριβῶς τὴν πραγματικὴ, ἀποτελεσματικὴ δραστηριότητα (actual, wirklich) καὶ ὄχι τὴ δυνατικῆ-εἰκονικῆ».

18. Πρόκειται γιὰ τὴν ἑβδομὴ ἡμέρα τῆς δημιουργίας (ἐβραϊστὶ sabbat), ἡμέρα «ἀνάπαυσης» τοῦ Θεοῦ μετὰ τὴν ὀλοκλήρωση τῆς ἐξαήμερης δημιουργίας τοῦ κόσμου. Ἡ λέξη Σάββατο ἐτυμολογικὰ ἀνάγεται στὴν ἐβραϊκὴ ρίζα shabat πού σημαίνει «παύω», «ἀναπαύομαι». Βλ. τὴ σχετικὴ βιβλικὴ ρήση, Γένεσις, 2, 2-3: «Καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν».



άνευ εσπέρας [sabbat sans soir], όπως στην *Πολιτεία του Θεού*<sup>19</sup> του Αύγουστίνου), ούτε στην ποιητική μιάς νοσταλγίας στραμμένης προς μια χρυσή εποχή ή προς έναν επίγειο παράδεισο, σε εκείνη τη στιγμή της Γενέσεως όπου, πριν από το αμάρτημα, ο ιδρώτας της εργασίας δεν είχε ακόμη αρχίσει να κυλά<sup>20</sup>, ούτε στον άνδρα λόγω του μόχθου [labeur] και του οργώματος [labour]<sup>21</sup> ούτε στη γυναίκα λόγω της διαδικασίας του τοκετού<sup>22</sup>. Σ' αυτές τις δύο έρμηνείες του «ώς εάν» —επιστημονική φαντασία ή μνήμη του αμνημόνευτου— θα ήταν ως εάν, πράγματι, οι ενάρξεις του κόσμου απέκλειαν άπαρχής την εργασία: δεν θα μπορούσε να υπάρξει, ακόμη ή ήδη πλέον, εργασία. Θα ήταν ως εάν, μεταξύ της έννοιας του κόσμου και της έννοιας της εργασίας, δεν υπήρχε άπαρκτήρια άρμονία, άρα δεδομένη συμφωνία ή δυνατή συγχρονία. Μάλλον το προπατορικό αμάρτημα εισήγαγε την εργασία μέσα στον κόσμο και το τέλος της εργασίας θα πρέπει να αναγγέλλει την τελειωτική φάση ενός εξέλασμου. Θα χρειαζόταν να επιλέξουμε μεταξύ του κόσμου ή της εργασίας, ενώ, σύμφωνα με τον κοινό νοῦ, είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς έναν κόσμο χωρίς εργασία ή μια εργασία που δεν θα είναι εν κόσμῳ ή εντός του κόσμου. Ο χριστιανικός κόσμος, ή παύλεια μεταστροφή της έννοιας του ελληνικού κόσμου εισάγει εδώ, μεταξύ τόσων άλλων συναρτημένων σημασιῶν, την επίβολή της εξέλαστήριας εργασίας. Η έννοια της εργασίας είναι φορτωμένη με νόημα, ιστορία και αμφιλογία, δύσκολα

19. Πρβλ. *L'Université sans condition*, ὁ.π., σσ. 52 και 60.

20. Βλ. τη σχετική βιβλική ρήση, *Γένεσις*, 3, 19: «Ἐν ιδρώτι τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου [...]».

21. Βλ. τη σχετική βιβλική ρήση, *Γένεσις*, 3, 17-23: «[...] ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου [...] Ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι, καὶ φάγη τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ. [...] Καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθη».

22. Βλ. τη σχετική βιβλική ρήση, *Γένεσις*, 3, 16: «Καὶ τῆ γυναίκα εἶπεν: πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπαις σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου, ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα».

μπορεί κανείς να τη σκεφτεῖ πέραν του καλού και του κακού. Διότι ἂν πάντοτε συναρτᾶται ταυτόχρονα με τὴν ἀξιοπρέπεια, τὴ ζωή, τὴν παραγωγή, τὴν ἱστορία, τὸ καλὸ, τὴν ἐλευθερία, ἐξίσου συχνά συνδηλώνει τὸ κακό, τὴν ὀδύνη, τὸ ἄλγος, τὴν ἁμαρτία, τὴν τιμωρία, τὴν ὑποδούλωση. Ὁχι. Αὐτὸ τὸ «ὡς εάν» συνυπολογίζει, στὸ παρόν, γὰρ νὰ τοὺς ὑποβάλλει σὲ δοκιμασία, δύο σημερινούς κοινούς τόπους: ἀπὸ τὴ μιά μεριά γίνεται συχνά λόγος γὰρ ἓνα τέλος τῆς ἐργασίας καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἐπίσης συχνά γίνεται λόγος γὰρ μιά παγκοσμιοποίηση τοῦ κόσμου, γὰρ ἓνα παγκόσμιο-γίγνεσθαι τοῦ κόσμου. Καὶ πάντοτε συνδέεται τὸ τέλος τῆς ἐργασίας με τούτη τὴν παγκοσμιοποίηση. Τὴν ἔκφραση «τέλος τῆς ἐργασίας» τὴν δα-νεῖζομαι ἀπὸ τὸ πολὺ γνωστὸ βιβλίον τοῦ Τζέρεμυ Ρίφκιν (Jeremy Rifkin), *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* [Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας. Ἡ δύση τοῦ παγκόσμιου ἐργατικοῦ δυναμικοῦ καὶ ἡ αὐγή τῆς μετὰ-τὴν-ἀγορᾶ ἐποχῆς]<sup>23</sup>. Αὐτὸ τὸ βιβλίον συγκεντρώνει ἓνα εἶδος διαδεδομένης δ ὀ ξ α ς ὡς πρὸς τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἀποκαλούμενης ἀπὸ τὸν Ρίφκιν «τρίτης βιομηχανικῆς ἐπανάστασης», ἡ ὁποία, κατ' αὐτόν, θα πρέπει νὰ εἶναι ἰκανὴ νὰ «ὑπηρετήσῃ τὸ καλὸ ὅπως καὶ τὸ κακό», ὅταν «οἱ νέες τεχνολογίες τῆς πληροφόρησης καὶ τῶν τηλεπικοινωνιῶν θα εἶναι χωρὶς διάκριση ἰκανὲς νὰ ἀπελευθερώσουν ἢ νὰ ἀποσταθεροποιήσουν τὸν πολιτισμὸ<sup>24</sup>». Δὲν γνωρίζω ἂν εἶναι ἀληθές,

23. Jeremy Rifkin, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, G. P. Putnam's Sons, Νέα Ὑόρκη 1995. (Βλ. *Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας καὶ τὸ μέλλον τῆς. Ἡ δύση τοῦ παγκόσμιου ἐργατικοῦ δυναμικοῦ καὶ τὸ χάραμα τῆς μετὰ-τὴν-ἀγορᾶ ἐποχῆς*, μτφρ. Γιούρι Κοβαλένκο, Λιβάνης, Ἀθήνα 1996.)

24. Ο Ντερριντὰ παραθέτει τὴ γαλλικὴ μετάφραση: *La Fin du travail, La Découverte / Poche*, Παρίσι 1997, σελ. 16, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐπιμεταφράζω τὰ σχετικὰ παραθέματα. Πρβλ. στὴν ἐλληνικὴ ἔκδοσή (Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας καὶ τὸ μέλλον τῆς, ὁ.π., σελ. 53) τὸ πλήρες ἀντίστοιχο παράθεμα: «Ἡ Τρίτη Βιομηχανικὴ Ἐπανάσταση εἶναι μιά ἰσχυρὴ δύναμη καλοῦ καὶ κακοῦ. Οἱ νέες

ὅπως λέει ὁ Ρίφκιν, ὅτι εἰσερχόμεθα σὲ μιὰ «νέα φάση τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου»: «Ὅλο καὶ λιγότεροι ἐργαζόμενοι», λέει, «θὰ εἶναι ἀπαραίτητοι γιὰ νὰ παράγουν τὰ ἀγαθὰ καὶ τὶς ὑπηρεσίες πού προορίζονται γιὰ τὸν πληθυσμὸ τοῦ πλανήτη». «Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας», προσθέτει κατονομάζοντας ἔτσι τὸ βιβλίό του, «ἐνδιαφέρεται γιὰ τὶς τεχνολογικὲς καινοτομίες καὶ τὸν οἰκονομισμό πού μᾶς ὠθοῦν στὶς παρυφῆς ἑνὸς κόσμου χωρὶς, ἢ σχεδὸν χωρὶς ἐργαζόμενους<sup>25</sup>».

Γιὰ νὰ μάθουμε ἂν αὐτὲς οἱ προτάσεις εἶναι «ἀληθεῖς», εἶναι ἀνάγκη νὰ συμφωνήσουμε γιὰ τὸ νόημα καθεμᾶς λέξης (τέλος, ἱστορία, κόσμος, ἐργασία, παραγωγή, ἀγαθὰ, κ.λπ.). Ἐδῶ δὲν ἔχω οὔτε τὸ χρόνο οὔτε, συνεπῶς, τὴν πρόθεση νὰ θέσω ὑπὸ συζήτηση αὐτὴ τὴν κρίσιμη καὶ τεράστια προβληματικὴ, εἰδικὰ τὶς ἔννοιες τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἐργασίας πού ἐν προκειμένῳ τίθενται ἐν ἔργῳ. Κάτι κρίσιμο πράγματι συμβαίνει, συμβαίνει τούτῃ τῇ στιγμή ἢ εἶναι ἔτοιμο νὰ συμβεῖ σὲ ὅ,τι ὀνομάζουμε «ἐργασία», «τηλεργασία», «δύνητικὴ-εἰκονικὴ ἐργασία», καὶ σὲ αὐτὸ πού ὀνομάζουμε «κόσμος» – καὶ συνεπῶς στὸ μέσαστὸν-κόσμο-εἶναι ἐκεῖνου πού ὀνομάζεται ἀκόμη ἄνθρωπος. Αὐτὸ ἐξαρτᾶται, σὲ μεγάλο βαθμὸ, ἀπὸ τὴν τεχνο-επιστημονικὴ μεταλλαγή ἢ ὁποῖα, στὸν κυβερνοκόσμο, στὸν κόσμο τοῦ Ἴντερνετ, τοῦ ἠλεκτρονικοῦ ταχυδρομείου καὶ τοῦ κινητοῦ τηλεφώνου, προσβάλλει τὴν τηλεργασία, τὸ χρόνο καὶ τὴ δύνητικοποίηση-εἰκονικοποίηση τῆς ἐργασίας [virtualisation du travail] καὶ –ταυτόχρονα μὲ τὴν κοινοποίηση

τεχνολογίες πληροφορικῆς καὶ τηλεπικοινωνιῶν ἔχουν τὴ δυνατότητα τόσο νὰ ἀπελευθερώσουν ὅσο καὶ νὰ ἀποσταθεροποιήσουν τὸν πολιτισμὸ μᾶς στὸν ἐρχόμενο αἰῶνα».

25. Jeremy Rifkin, *La Fin du travail*, ὁ.π., σελ. 14. Πρβλ. τὴν ἑλληνικὴ ἔκδοση (*Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας καὶ τὸ μέλλον τῆς*, ὁ.π., σελ. 50) «Μπαίνουμε σὲ μιὰ νέα φάση τῆς παγκόσμιας ἱστορίας – ὅπου θὰ χρειάζονται ὀλοένα καὶ λιγότεροι ἐργαζόμενοι γιὰ τὴν παραγωγή ἀγαθῶν καὶ τὴν παροχὴ ὑπηρεσιῶν στὸν παγκόσμιο πληθυσμὸ. *Τὸ Τέλος τῆς Ἐργασίας καὶ τὸ Μέλλον τῆς* ἐξετάζει τὶς τεχνολογικὲς καινοτομίες καὶ τὶς δυνάμεις τῆς ἀγορᾶς πού μᾶς ὠθοῦν στὸ κατώφλι ἑνὸς κόσμου χωρὶς καθόλου, σχεδόν, ἐργατικά χέρια».

τῆς γνώσης [communication du savoir], ταυτόχρονα μὲ ὅλη τὴν κοινο-ποίηση [mise en commun] καὶ ὅλη τὴν «κοινότητα» [«communauté»]– τὴν ἐμπειρία τοῦ τόπου, τοῦ λαμβάνειν χώρα, τοῦ συμβάντος καὶ τοῦ ἔργου: αὐτοῦ πού ἔρχεται-συμβαίνει.

Αὐτὴ ἡ προβληματικὴ τοῦ ἐν λόγῳ «τέλους τῆς ἐργασίας» δὲν εἶναι ἀπούσα σὲ ὀρισμένα κείμενα τοῦ Μάρξ (Marx) καὶ τοῦ Λένιν, ὁ ὁποῖος συνδέει τὴν προοδευτικὴ μείωση τῆς ἐργασίμης ἡμέρας μὲ τὴ διαδικασία πού θὰ κατέληγε στὴν πλήρη ἐξαφάνιση τοῦ κράτους<sup>26</sup>. Γιὰ τὸν Ρίφκιν, ἡ τρίτη τεχνολογικὴ ἐπανάσταση ἐγγράφει μιὰ ἀπόλυτη μεταλλαγή. Οἱ δύο πρῶτες ἐπαναστάσεις –τοῦ ἀτμοῦ, τοῦ κάρβουνο, τοῦ χάλυβα καὶ τῆς ὑφαντουργίας (στὸν 19ο αἰῶνα), καὶ ἐν συνεχείᾳ τοῦ ἠλεκτρισμοῦ, τοῦ πετρελαίου καὶ τοῦ αὐτοκινήτου (στὸν 20ο αἰῶνα)– δὲν προσέβαλαν ριζικὰ τὴν ἱστορία τῆς ἐργασίας. Διότι καὶ ἡ μία καὶ ἡ ἄλλη διάνοιγαν ἕναν τομέα ὅπου ἡ μηχανὴ δὲν εἶχε διεισθῆσει καὶ ἡ ἀνθρώπινη ἐργασία ἦταν ἀκόμη διαθέσιμη, μὴ μηχανικὴ, ἀδύνατον νὰ ἀντικατασταθεῖ μὲ τὴ μηχανή. Μετὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς δύο τεχνικὲς ἐπαναστάσεις θὰ πρέπει νὰ ἔρχεται, συνεπῶς, ἡ δική μας, ἡ τρίτη, τοῦ κυβερνοχώρου, τῆς μικροπληροφορικῆς καὶ τῆς ρομποτικῆς. Ἐδῶ, φαίνεται νὰ μὴν ὑπάρχει τέταρτη ζώνη ὅπου θὰ μπορούσε νὰ δοθεῖ ἐργασία στοὺς ἀνέργους. Ὁ κορεσμὸς ἐξαιτίας τῶν μηχανῶν μᾶλλον ἀναγγέλλει τὸ τέλος τοῦ ἐργαζόμενου, ἄρα ἕνα ὀρισμένο τέλος τῆς ἐργασίας. (Τέλος τοῦ *Der Arbeiter* [Ὁ ἐργάτης], καὶ τῆς ἐποχῆς του, θὰ ἔλεγε ὁ Γιούνγκερ (Jünger)<sup>27</sup>.) Ἄλλωστε, τὸ βιβλίό τοῦ Ρίφκιν ἀφιερώνει ξεχωριστὴ θέση σὲ αὐτὸ πού ἀποκαλεῖ «τομέα τῆς γνώσης» στὴν τρέχουσα μεταλλαγή. Στὸ παρελθόν, ὅταν οἱ νέες τεχνολογίες ἀντικαθιστοῦσαν ἐργαζόμενους στὸν τάδε ἢ τὸν δείνα τομέα, ἐμφανίζονταν νέοι χώροι γιὰ νὰ ἀπορροφήσουν τοὺς

26. Βλ. Lénine, *L'État et la révolution*, Scandéditions-Éditions Sociales, 1984, σελ. 175.

27. Ἀναφορὰ στὸ περίφημο ἔργο Ὁ ἐργάτης (*Der Arbeiter*, 1932) τοῦ Γερμανοῦ συγγραφέα Ernst Jünger (1895-1998).



εργάτες που έχαναν την εργασία τους. Σήμερα όμως, ενώ η γεωργία, ή βιομηχανία και οι υπηρεσίες οδηγούν εκατομμύρια ανθρώπων στην ανεργία εξαιτίας της τεχνολογικής προόδου, ή μόνη κατηγορία εργαζομένων που διασώζεται είναι μάλλον ή κατηγορία της «γνώσης», μιά έλιτ καινοτόμων της βιομηχανίας, επιστημόνων, τεχνικών, ειδικών της πληροφορικής, εκπαιδευτικών, κ.λπ. Ωστόσο, αυτή ή κατηγορία εξακολουθεί να είναι ένας στενός χώρος, άνικανος να απορροφήσει τή μάζα των ανέργων<sup>28</sup>. Αυτή ακριβώς θα πρέπει να είναι ή επικίνδυνη μοναδικότητα της εποχής μας.

Δέν πρόκειται να πραγματευθώ τις ενστάσεις που μπορεί κανείς να προβάλλει έναντι αυτών των λόγων, ούτε περισσότερο για τόν εν λόγω «τέλος της εργασίας» άπ' ό,τι για τήν εν λόγω «παγκοσμιοποίηση». Γι' αυτές τις δύο περιπτώσεις, που άλλωστε είναι στενά συνδεδεμένες, αν ήμουν υποχρεωμένος να τις πραγματευθώ κατά μέτωπο, καταρχάς θα προσπαθούσα να διακρίνω άφ' ενός τά μαζικά και κατ' ελάχιστον άμφισβητήσιμα φαινόμενα που καταγράφονται με τούτες τις λέξεις και, άφ' άλλου, τή χρήση αυτών των λέξεων χωρίς έννοια. Πράγματι, ουδείς θα τόν άρνηθεί: σ' αυτόν τόν αιώνα κάτι συμβαίνει στην εργασία, στην πραγματικότητα και στην έννοια της εργασίας – εργασίας ενεργητικής ή εν ενεργεία. Έδω, αυτό που συμβαίνει στην εργασία είναι ακριβώς τόν άποτέλεσμα της τεχνο-επιστήμης, μαζί με τή δυνητικοποίηση-εικονικοποίηση [virtualisation] και τόν παγκοσμιοποιόντα άπεντοπισμό [délocalisation mondialisante] της τηλεργασίας. (\*Αν και αυτές οι αντιφάσεις σχετικά με τόν χρόνο εργασίας –ό Ζάκ Λέ Γκoff (Jacques Le Goff) τόν έχει δείξει έπαρκώς<sup>29</sup>– έχουν άρχισει

28. Έδω, σχετικά με τόν «τομέα της γνώσης», ό Ντεριντά ουσιαστικά παραφράζει έκ τού σύννεγγυς τόν σχετικά άπόσπασμα άπό τή γαλλική μετάφραση τού βιβλίου τού Ρίφκιν (βλ. α) *La Fin du travail*, ό.π., σελ. 15, και β) *Τόν τέλος της εργασίας και τόν μέλλον της*, ό.π., σσ. 51-52.

29. Άναφορά στό κλασικό πλέον βιβλίό τού Γάλλου ιστορικού Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, Παρίσι 1977, συγκεκριμένα στό πρώτο κεφάλαιο υπό τόν τίτλο «Χρόνος και εργασία» (σσ. 17-144).

πολύ νωρίς κατά τόν χριστιανικό Μεσαίωνα.) Αυτό που συμβαίνει τόν νίξει πράγματι μιά όρισμένη τάση πρós τήν άσυμπτατική μείωση τού χρόνου εργασίας, ως εργασίας σέ πραγματικό χρόνο και έντοπισμένης στόν ίδιο τόπο με τόν σώμα τού εργαζόμενου. Όλα αυτά προσβάλλουν τήν εργασία που μās έχει κληροδοτηθεί με τις κλασικές μορφές της, μέσω της νέας έμπειρίας των συνόρων, της δυνητικής-εικονικής επικοινωνίας, της ταχύτητας και της έκτασης της πληροφόρησης. Αυτή ή εξέλιξη ακολουθεί τήν κατεύθυνση μιάς συγκεκριμένης παγκοσμιοποίησης, είναι αναντίρρητη και άρκετά καλά γνωστή. Ωστόσο, αυτές οι καταπληκτικές ένδείξεις είναι μερικές, έτερογενείς, άνισες στην ανάπτυξή τους: άπαιτούν μιά λεπτή άνάλυση και προφανώς νέες έννοιες. Άπό τήν άλλη μεριά, ανάμεσα σ' αυτές τις έμφανείς ένδείξεις και στή χρήση τους κατά τόν δοκούν –άλλοι θα μιλούσαν για ιδεολογικό πληθωρισμό, για αυταρέσκεια ρητορική και συχνά νεφελώδη μέσω της οποίας ένδίδει κανείς στις λέξεις «τέλος της εργασίας» και «παγκοσμιοποίηση»– υπάρχει μιά άπόκλιση. Πιστεύω ότι είναι άνάγκη να άσκήσουμε άυστηρή κριτική σέ εκείνους που λησμονούν αυτή τήν άπόκλιση. Διότι προσπαθούν στή συγκεκριμένη περίπτωση να άποκρύψουν ή να κρύψουν άπό τούς έαυτούς τους τις ζώνες τού κόσμου, τούς πληθυσμούς, τά έθνη, τις ομάδες, τις τάξεις, τά άτομα που, μαζικά, είναι τά θύματα που έχουν άποκλειστεί άπό τή λεγόμενη πορεία τού «τέλους της εργασίας» και της «παγκοσμιοποίησης». Αυτά τά θύματα υποφέρουν είτε γιατί τούς λείπει ή εργασία που έχουν άνάγκη είτε γιατί εργάζονται υπερβολικά σέ σχέση με τήν άντιμισθία που λαμβάνουν σέ μιά παγκόσμια αγορά τόσο βίαια άνισωτική. Αυτή ή καπιταλιστική κατάσταση (έδω όπου τόν κεφάλαιο παίζει ουσιαστικό ρόλο ανάμεσα στό ενεργό και στό δυνητικό-εικονικό) ποτέ δέν ήταν, σέ όλη τήν ιστορία της ανθρωπότητας, τόσο τραγική σέ άπόλυτους άριθμούς. Αυτή ή ανθρωπότητα ίσως ποτέ δέν ήταν τόσο άπομακρυσμένη άπό τή συχνά επικαλούμενη παγκοσμιοποιούσα ή παγκοσμιοποιημένη όμοιογένεια της «εργασίας» και τού «χωρίς εργασία». Μία μεγάλη μερίδα της ανθρωπότητας είναι «χωρίς εργασία»

ἐκεῖ ἀκριβῶς πού θά ἤθελε ἐργασία, περισσότερη ἐργασία, ἐνῶ μιά ἄλλη ἔχει ὑπερβολική ἐργασία ἐκεῖ ἀκριβῶς πού θά ἤθελε νά ἔχει λιγότερη, καί ὁ νά δώσει ἕνα τέλος στήν κακῶς ἀμειβόμενη ἐργασία τῆς ἀγορᾶς. Κάθε ρητορική γιά τὰ Δικαιώματα τοῦ Ἀνθρώπου πού δέν θά συνυπολόγιζε τήν οἰκονομική ἀνισότητα κινδυνεύει νά πέσει στήν ἐνέδρα τῆς φλυαρίας, τοῦ φορμαλισμοῦ ἢ τῆς προστυχιᾶς. (Ἐδῶ θά ἔπρεπε νά γίνει λόγος γιά τή Γενική Συμφωνία Δασμῶν καί Ἐμπορίου (G.A.T.T.), τὸ Διεθνές Νομισματικό Ταμεῖο, τὸ Ἐξωτερικό Χρέος, κ.λπ.) Αὐτή ἡ ἱστορία ἔχει ἀρχίσει ἐδῶ καί πολὺ καιρό. Εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν πραγματική καί σημασιολογική ἱστορία τῶν λέξεων «ἐπιτήδευμα» καί «ἐπάγγελμα». Ὁ Ρίφκιν ἔχει ἐπίγνωση γιά τὴν τραγωδία πού θά μπορούσε ἐπίσης νά προκληθεῖ ἀπὸ ἕνα «τέλος τῆς ἐργασίας», τὸ ὁποῖο δέν θά εἶχε τὴ σημασία τοῦ Σαββάτου ἢ τῆς Κυριακῆς πού συμβαίνει νά ἔχει στήν αὐγουστίνεια Πολιτεία τοῦ Θεοῦ. Ὡστόσο, στὰ ἠθικά καί πολιτικά του συμπεράσματα, ὁ Ρίφκιν ὅταν θέλει νά προσδιορίσει τίς εὐθύνες πού πρέπει νά ἀναλάβουμε μπροστά στις «τεχνολογικές καταγίδες πού σωρεύονται στὸν ὀρίζοντα»<sup>30</sup>, μπροστά σὲ μιά νέα «ἐποχὴ παγκοσμιοποίησης καί αὐτοματοποίησης»<sup>31</sup>, ἐπανευρίσκει —καί πιστεύω ὅτι αὐτὸ δέν εἶναι τυχαῖο οὔτε παραδεκτὸ χωρὶς ἐξέταση— τὴν χριστιανική γλώσσα τῆς «φιλαδελφίας», τῶν ἀρετῶν «πού δύσκολα μποροῦν νά αὐτοματοποιηθοῦν»<sup>32</sup>, τοῦ «νέου νόηματος» γιά τὴ «ζωή», τῆς «ἀνάστασης» τοῦ τριτογενοῦς τομέα<sup>33</sup>, τῆς

30. Βλ. *La Fin du travail*, ὁ.π., σελ. 378 (ἐλληνική μετάφραση, ὁ.π., σελ. 498: «τὰ σύννεφα τῆς τεχνολογικῆς καταγίδας πού πυκνώνουν στὸν ὀρίζοντα»).

31. Αὐτ., σελ. 379 (ἐλληνική μετάφραση, ὁ.π., σελ. 499: «Μπαίνομε σὲ μιά νέα ἐποχὴ παγκόσμιων ἀγορῶν καί αὐτοματοποιημένης παραγωγῆς»).

32. Αὐτ., σελ. 378 (ἐλληνική μετάφραση, ὁ.π., σελ. 498: «[...] ἡ κοινωνικὴ οἰκονομία ἔχει στὸ κέντρο τῆς ἀνθρώπινες σχέσεις, αἰσθήματα οἰκειότητας, τὴ συντροφικότητα, ἀδελφικούς δεσμούς καί φροντίδα — ἰδιότητες πού δέν μποροῦν εὐκολά νά ὑποκατασταθοῦν ἀπὸ μηχανές»).

33. Αὐτ., σελ. 378 (ἐλληνική μετάφραση, ὁ.π., σελ. 498: α) «[...] γιά νά βροῦν νέο νόημα καί σκοπὸ στὴ ζωὴ τους»· β) «Ἡ ἀναγέννηση καί μεταμόρφωση τοῦ τρίτου τομέα»).

«ἀναγέννησης τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος»<sup>34</sup>. Προσβλέπει μάλιστα σὲ νέες μορφές φιλανθρωπίας —ἐπὶ παραδείγματι «τὴν καταβολὴ ἑνὸς “δυνητικοῦ-εἰκονικοῦ μισθοῦ” [“salaire virtuel”] σὲ αὐτοὺς πού προσφέρουν ἐθελοντικὴ ἐργασία—, τὸ φόρο προστιθέμενης ἀξίας στὰ προϊόντα καί τίς ὑπηρεσίες τῆς ἐποχῆς ὑψηλῆς τεχνολογίας (ὁ ὁποῖος προορίζεται ἀποκλειστικά στὴ χρηματοδότηση ἑνὸς κοινωνικοῦ μισθοῦ γιά τοὺς φτωχοὺς πού ἐργάζονται στὸν τριτογενῆ τομέα»<sup>35</sup>, κ.λπ. Ἐπανευρίσκει συνεπῶς, μὲ τὸν τρόπο μᾶς κάποιας μαγικῆς ἐπὶ κλήσης, τοὺς τόνους —καί κάτι περισσότερο— ἑνὸς λόγου ὁ ὁποῖος, ὅπως ἔλεγα πρὸ ὀλίγου, ἀπαιτεῖ μιά σύνθετη ἀλλὰ χωρὶς ἀβρότητα γενεαλογικὴ ἀνάλυση.

Ἄν εἶχα τὸ χρόνο νά διεξέλθω μαζί σας αὐτὴ τὴν ἀνάλυση, προφανῶς θά ἐπέμενα ἀκόμη στὸ χρόνο τῆς ἐργασίας, ἐμπνεόμενος συχνά ἀπὸ τίς ἐργασίες τοῦ συναδέλφου μου Ζακ Λὲ Γκόφ. Στὸ ἔργο του *Γιὰ ἕναν ἄλλο Μεσαίωνα*, στὸ κεφάλαιο «Χρόνος καί ἐργασία», δείχνει πῶς στὸν 14ο αἰῶνα συνυπῆρχαν ἤδη οἱ διεκδικήσεις γιά τὴν ἐπιμήκυνση καί οἱ διεκδικήσεις γιά τὴ μείωση τῆς διάρκειας τῆς ἐργασίας<sup>36</sup>. Ἐδῶ ἔχουμε τίς προκείμενες τοῦ ἐργατικοῦ δικαίου καί τοῦ δικαιώματος στήν ἐργασία, ἔτσι ὅπως αὐτὰ θά ἐγγραφοῦν ἀργότερα στὰ Δικαιώματα τοῦ Ἀνθρώπου. Ἡ μορφή τοῦ οὐμανιστῆ εἶναι μιά ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα τῆς ἐργασίας. Ὁ οὐμανιστῆς εἶναι αὐτὸς πού στὴ θεολογία τῆς ἐργασίας —ἡ ὁποία κυριαρχοῦσε ἐκείνη τὴν ἐποχὴ καί προφανῶς δέν εἶναι νεκρὴ σήμερα— ἀρχίζει νά ἐκκο-

34. Αὐτ., σελ. 379 (ἐλληνική μετάφραση, ὁ.π., σελ. 499: «Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας θά μπορούσε ἐπίσης νά σημάει τὴν ἀρχὴ μᾶς μεγάλης κοινωνικῆς μεταμόρφωσης, μᾶς ἀναγέννησης τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος»).

35. Αὐτ., σελ. 379 (ἐλληνική μετάφραση, ὁ.π., σελ. 498: «Ἡ παροχὴ σκιωδῶν ἀμοιβῶν γιά ἐθελοντικὴς ὑπηρεσίες, ἢ ἐπιβολὴ ἑνὸς φόρου προστιθέμενης ἀξίας στὰ προϊόντα καί τίς ὑπηρεσίες τῆς ἐποχῆς τῆς ὑψηλῆς τεχνολογίας, πού θά χρησιμοποιεῖται ἀποκλειστικά ὡς ἐγγύηση κοινωνικῆς ἀμοιβῆς τῶν φτωχῶν»).

36. Βλ. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, ὁ.π., σσ. 68-69.



σμικεύει τὸ χρόνο ἐργασίας καὶ τὸ μοναστηριακὸ ὠρολόγιό πρόγραμμα. Ὁ χρόνος, ποὺ δὲν εἶναι πλέον ἀπλῶς δῶρο τοῦ Θεοῦ, μπορεῖ νὰ ὑπολογιστεῖ καὶ νὰ πωληθεῖ. Στὴν εἰκονογραφία τοῦ 14ου αἰώνα τὸ ρολοὶ παριστάνει ἐνίοτε τὸ σύμβολο τοῦ οὐμανιστῆ – αὐτὸ τὸ ρολοὶ ποὺ εἶμαι ὑποχρεωμένος νὰ τὸ παρακολουθῶ καὶ τὸ ὁποῖο παρακολουθεῖ αὐστηρὰ τὸν κοσμικὸ ἐργαζόμενο ποὺ τυγχάνει νὰ εἶμαι ἐδῶ. Ὁ Λέ Γκόφ δείχνει πῶς ἡ ἐνότητα τοῦ κόσμου τῆς ἐργασίας, ἔναντι τοῦ κόσμου τῆς προσευχῆς καὶ τοῦ κόσμου τοῦ πολέμου – ἂν ὑπῆρξε ποτε αὐτὴ ἐνότητα – δὲν εἶχε μεγάλη διάρκεια. Μετὰ τὴν «περιφρόνηση τῶν ἐπιτηδεύματων»<sup>37</sup>, ἐγκαθιδρύεται «ἓνα νέο σύνορο τῆς περιφρόνησης, τὸ ὁποῖο περνᾷ καταμεσῆς τῶν νέων τάξεων, ἀκόμη καὶ καταμεσῆς τῶν ἐπαγγελλμάτων»<sup>38</sup>. Μολονότι δὲν διακρίνει – αὐτὴ εἶναι ἡ ἐντύπωσή μου – τὸ «ἐπιτήδευμα» [«métier»] ἀπὸ τὸ «ἐπάγγελμα» [«profession»]<sup>39</sup> (ὅπως πιστεύω ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ κάνει<sup>40</sup>), ὁ Λέ Γκόφ

37. Αὐτ., σσ. 96-97: «Ἡ δυτικὴ κοινωνία, οὐσιαστικὰ ἀγροτικὴ αὐτὴ τὴν περίοδο, περιλαμβάνει μέσα σὲ μιὰ σχεδὸν γενικὴ περιφρόνηση τὴν πλειονότητα τῶν δραστηριοτήτων ποὺ δὲν συνδέονται ἄμεσα μὲ τὴ γῆ».

38. Αὐτ., σσ. 106.

39. Βλ. αὐτ., σσ. 97, ὅπου πράγματι ὁ Λέ Γκόφ χρησιμοποιεῖ χωρὶς διάκριση τοὺς δύο ὄρους: «Ἡ ἀναθεώρηση γίνεται μέσω τῆς συμπεριφορᾶς πρὸς τὰ ἐπιτηδεύματα [métiers]. Ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀπαγορευμένων ἢ ἀνυπόληπτων ἐπαγγελλμάτων [professions] μειώνεται, οἱ αἰτίες δικαιολόγησής γιὰ τὴν ἀσκηση τοῦ τάδε ἢ τοῦ δεῖνα ἐπιτηδεύματος [métier], ποὺ ὡς τότε ἦταν καταδικασμένο, πληθύνονται».

40. Πρὸβλ. *L'Université sans condition*, ὁ.π., σσ. 49-50: «Ἡ ἐργασία προϋποθέτει, δεσμεύει καὶ τοποθετεῖ ἓνα ζωντανὸ σῶμα. Τοῦ ὀρίζει ἓναν σταθερὸ καὶ ἀναγνωρίσιμο τόπο, ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ὅπου ἡ ἐργασία λέγεται “μὴ χειρωνακτικὴ”, “πνευματικὴ” ἢ “δυνητικὴ-εἰκονικὴ”. Συνεπῶς, ἡ ἐργασία προϋποθέτει μιὰ ζώνη παθητικότητας, ἓνα πάθος, ὅσο καὶ μιὰ παραγωγικὴ δραστηριότητα. Ἀπὸ τὴν ἄλλῃ μεριά, εἶναι ἀνάγκη νὰ διακρίνουμε μεταξὺ κοινωνικῆς ἐργασίας ἐν γένει, ἐπιτηδεύματος καὶ ἐπαγγέλματος. Κάθε ἐργασία δὲν ὀργανώνεται σύμφωνα μὲ τὴν ἐνότητα ἐνὸς ἐπιτηδεύματος ἢ μᾶς καταστατικῆς καὶ ἀναγνωρισμένης ἐπάρεκας. Ὅσον ἀφορᾷ τὰ “ἐπιτηδεύματα”, ἀκόμη

περιγράφει ἐπίσης τὴ διαδικασία ποὺ θὰ γεννήσει, τὸν 12ο αἰώνα, μιὰ «θεολογία τῆς ἐργασίας» καὶ τὴ μετατροπὴ τοῦ τριμεροῦς σχήματος (oratores, bellatores, laboratores<sup>41</sup>) σὲ «πιὸ σύνθετα» σχήματα, γεγονὸς ποὺ ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴ διαφοροποίηση τῶν οικονομικῶν καὶ κοινωνικῶν δομῶν καὶ ἀπὸ μιὰ μεγαλύτερη κατανομὴ τῆς ἐργασίας.

2. *Ἡ συγχώρηση*<sup>42</sup>. Σήμερα ὑπάρχει μιὰ παγκοσμιοποίηση, ἓνας παγκόσμιος ἐκθεατρισμὸς τῆς σκηνῆς τῆς μετάνοιας καὶ τῆς ζη-

καὶ ἐκεῖ ὅπου εἶναι συγκεντρωμένα μὲ αὐτὸ τὸ ὄνομα ἀπὸ νομιμοποιημένους ὀργανισμούς, ἀπὸ συντεχνίες, δὲν ὀνομάζονται ὅλα – ὄχι ὅλα τόσο εὐκόλα, στίς γλώσσες μας – ἐπαγγέλματα, τουλάχιστον ἐκεῖ ὅπου αὐτὲς οἱ γλώσσες διατηροῦν κάποια μνήμη τῆς λατινικῆς γλώσσας. Ἀκόμη καὶ ἂν δὲν εἶναι ἀδύνατον, δὲν θα μιλήσει κανεὶς εὐκόλα γιὰ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἐποχικοῦ ἐργάτη τῆς γῆς, τοῦ ἱερέα ἢ τοῦ πυγμαίου, ἐφ' ὅσον ἡ τεχνολογία τους, ἡ ἐπάρεκιά τους καὶ ἡ δραστηριότητά τους δὲν προϋποθέτουν οὔτε τὴν μονιμότητα οὔτε τὴν κοινωνικὴ εὐθύνη ποὺ ἀναγνωρίζονται ἀπὸ μιὰ κοινωνία κατ' ἀρχὴν κοσμικὴ σὲ κάποιον ποὺ ἀσκεῖ ἓνα ἐπάγγελμα μὲ τὴν ἐλεύθερη δέσμευσή του νὰ ἐπιτελεῖ ἐντὸς αὐτοῦ ἓνα καθῆκον. Κατὰ συνέπεια, θὰ μιλήσει κανεὶς εὐκολότερα καὶ κατ' ἐξοχίαν γιὰ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ γατροῦ, τοῦ δικηγόρου, τοῦ καθηγητῆ [professeur], ὡς ἐὰν τὸ ἐπάγγελμα [profession] – συνδεδεμένο μᾶλλον μὲ τίς ἐλευθέρους τέχνες καὶ ὄχι μὲ τίς ἐμμισθες – συνεπαγόταν τὴ δέσμευση μιᾶς ἐλεύθερα δηλωμένης εὐθύνης, σχεδὸν ἐνόρκως: μὲ μιὰ λέξη, ὁμολογημένης ἀνοιχτά [professée]».

41. Βλ. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, ὁ.π., σελ. 80: «Στὴ μεσαιωνικὴ γραμματεία ἐμφανίζεται πρὸς τὸ τέλος τοῦ 9ου αἰώνα, γιὰ νὰ ἀναπτυχθεῖ τὸν 11ο αἰώνα καὶ νὰ γίνῃ κοινὸς τόπος τὸν 12ο αἰώνα, ἓνα θέμα ποὺ περιγράφει τὴν κοινωνία διαιρώντας τὴν σὲ τρεῖς κατηγορίες ἢ τάξεις. Σύμφωνα μὲ τὴν κλασικὴ διατύπωση τοῦ Ἀνταλμπερόν ντε Λών (Adalbéron de Laon) στὴν ἀρχὴ τοῦ 11ου αἰώνα οἱ τρεῖς συνιστώσες αὐτῆς τῆς τριμεροῦς κοινωνίας εἶναι: oratores, bellatores, laboratores, δηλαδή οἱ κληρικοί, οἱ πολεμιστές, οἱ ἐργαζόμενοι».

42. Γιὰ μιὰ διεξοδικότερη ἀνάπτυξη τῆς θεματικῆς τῆς συγχώρησης, βλ. τὴ συνέντευξή ποὺ ἔδωσε ὁ Ντερριντὰ στὸν Γάλλο κοινωνιολόγο Μισέλ Βιεβιορκά (Michel Wieviorka) ὑπὸ τὸν τίτλο «Ὁ αἰώνας καὶ ἡ συγχώρηση», στὸ J. Derrida, *Foi et savoir*, ἀκολουθούμενο ἀπὸ τὸ *Le Siècle et le Pardon*, Seuil, coll. «Points-Essais», Παρίσι 2000, σσ. 101-133.

τούμενης συγχώρησης. Αυτός ο έκθεατρισμός διέπεται συνάμα από την αϊφνιδιαστική έξαρση της άβρααμικής κληρονομιάς και τη νέα κατάσταση του διεθνούς δικαίου και συνεπώς από τη νέα μορφή της παγκοσμιοποίησης που έχει δημιουργηθεί, μετά τον τελευταίο πόλεμο, από τις μετασχηματισμένες έννοιες των Δικαιωμάτων του Άνθρώπου, τις νέες έννοιες του έγκλήματος κατά της ανθρωπότητας και του εγκλήματος γενοκτονίας, πολέμου και επίθεσης – κεφάλαια του κατηγορητηρίου τούτων των αυτο-κατηγορητηρίων. Δύσκολα μπορεί κανείς να βρει το μέτρο αυτού του έρωτήματος. Πολύ συχνά, ιδιαίτερα στις πολιτικές διαμάχες –οι οποίες, διαμέσου όλου του κόσμου, επαναδραστηριοποιούν και μεταθέτουν σήμερα αυτή την έννοια–, συντηρείται η αμφιλογία<sup>43</sup>. Συχνά συγχέεται, ενίοτε ύπολογισμένα, η συγχώρηση [pardon] με ένα μεγάλο αριθμό παραπλήσιων θεμάτων: με τη συγγνώμη [excuse], τη μεταμέλεια [regret], την άμνηστία [amnistie], την παραγραφή [prescription], κ.λπ., τόσες σημασίες από τις οποίες όρισμένες υπάγονται στο δίκαιο, ένα ποινικό δίκαιο στο οποίο η συγχώρηση θα έπρεπε να παραμένει μη αναγώγιμη. Παρά το γεγονός ότι η έννοια της συγχώρησης παραμένει μυστηριώδης, ή σκηνή, το σχήμα, ή “γλώσσα” που επιχειρεί κανείς να προσαρμόσει σε τούτη την έννοια ανήκουν σε άβρααμικές κληρονομίες (ο ιουδαϊσμός, οι χριστιανισμοί και οι ισλαμισμοί). Άρα, όσο διαφορισμένη, μάλιστα συγκρουσιακή, και αν είναι αυτή η παράδοση, είναι μοναδική και συνάμα βρίσκεται στο στάδιο οικουμενικοποίησης, ακριβώς διαμέσου του στοιχείου που έρχεται στο φως από μια όρισμένη θεατρικότητα της συγχώρησης. Έφεξης, ή ίδια ή διάσταση της συγχώρησης τείνει να εξαλειφθεί στην πορεία αυτής της παγκοσμιοποίησης, και μαζί της κάθε μέ-

43. Πρβλ. τον τίτλο της διάλεξης του Ντεριντά για τη συγχώρηση στο Γαλλικό Ίνστιτούτο Άθηνων (18 Δεκεμβρίου 1997): «Entre don et pardon (les équivoques: oubli, amnistie, armistice, excuse) («Μεταξύ δώρου και συγχώρησης (οι αμφιλογίες: λήθη, άμνηστία, έκεχειρία, συγγνώμη)»).

τρο, κάθε έννοιολογικό όριο. Σε όλες τις σκηνές της μετάνοιας, της όμολογίας, της συγχώρησης ή της συγγνώμης οι οποίες πολλαπλασιάζονται στη γεωπολιτική σκηνή από τον τελευταίο πόλεμο και μετά, μάλιστα με επιταχυνόμενο ρυθμό εδώ και μερικά χρόνια, βλέπει κανείς να ζητούν «συγχώρηση» όχι μόνο άτομα αλλά ολόκληρες κοινότητες, ενώσεις επαγγελματιών, οι αντιπρόσωποι της εκκλησιαστικής ιεραρχίας<sup>44</sup>, ανώτατοι άρχοντες και άρχηγοί κράτους<sup>45</sup>. Και αυτό το κάνουν σε μια “γλώσσα” [langage] που δεν είναι πάντοτε (στην περίπτωση της Ίαπωνίας ή της Κορέας<sup>46</sup>, επί

44. Πρβλ., επί παραδείγματι, : Α) την ειδική λειτουργία της 12ης Μαρτίου 2000 στην εκκλησία του Άγίου Πέτρου, στο Βατικανό, όπου ο Πάπας Ιωάννης Παύλος Β΄ ζήτησε συγχώρηση από τον Θεό για τις άμαρτίες που διέπραξε η Καθολική Εκκλησία ανά τον κόσμο, και Β) επ’ ευκαιρία του ταξιδιού του στην Ίερουσαλήμ, και δη μπροστά στο Τείχος των Δακρύων (26 Μαρτίου 2000), την αίτηση για συγχώρηση (πάλι από τον Θεό) εκ μέρους του Πάπα Ιωάννη Παύλου Β΄, για «την περιφρονητική αντιμετώπιση των Έβραίων από τους χριστιανούς στο παρελθόν».

45. Αναφέρω επίλεκτικά την πρόσφατη αίτηση για συγχώρηση του Γερμανού Προέδρου Γιόχανες Ράου στην Ίερουσαλήμ (16 Φεβρουαρίου 2000, από το βήμα του έβραϊκού Κοινοβουλίου) γι’ αυτό που διέπραξαν οι Γερμανοί εις βάρος των Έβραίων κατά τη ναζιστική περίοδο.

46. Πρβλ. *Foi et savoir*, ό.π., σσ. 107-108: «Άν, όπως το υπαινίχτηκα προ’ όλίγου, μια τέτοια “γλώσσα” διασταυρώνεται με ισχυρές παραδόσεις και τις συσσωρεύει μέσα της (την “άβρααμική” κουλτούρα και την κουλτούρα ενός φιλοσοφικού ούμανισμού, ακριβέστερα ενός κοσμοπολιτισμού γεννημένου από τον ένοφθαλμισμό στωικισμού και παύλειου χριστιανισμού), γιατί αυτή η “γλώσσα” επιβάλλεται σήμερα σε κουλτούρες που δεν είναι αρχικά ούτε εύρωπαϊκές ούτε “βιβλικές”; Έχω κατά νουν εκείνες τις σκηνές όπου ένας Ίάπωνας Πρωθυπουργός “ζήτησε συγχώρηση” από τους Κορεάτες και τους Κινέζους για τις βιαιότητες του παρελθόντος. Ύπέβαλε θεαίως τις “heartfelt apologies” [“ελικρινείς άπολογίες” του], εξ’ όνόματός του προσωπικά, καταρχάς χωρίς να δεσμεύσει τον Αυτοκράτορα στην κεφαλή του κράτους· ώστόσο, ένας Πρωθυπουργός δεσμεύει πάντοτε περισσότερο από ένα ιδιωτικό

παραδείγματι) ή “γλώσσα” τής κυρίαρχης θρησκείας τής κοινωνίας τους. Τούτη ή “γλώσσα” γίνεται τώρα, κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο μάλιστα, τὸ οἰκουμενικὸ ἰδίωμα τοῦ δικαίου, τής πολιτικῆς, τής οικονομίας ἢ τής διπλωματίας: ἡ αἰτία καὶ συνάμα τὸ σημαῖνον σύμπτωμα αὐτῆς τής διεθνοποίησης. Ἡ πλήθυνση αὐτῶν τῶν σκηνῶν τής

πρόσωπο. Πρόσφατα, γι’ αὐτὸ τὸ θέμα ὑπῆρξαν τούτη τῆ φορά ἀληθινές διαπραγματεύσεις, ἐπίσημες καὶ σκληρές, μεταξύ τής ἰαπωνικῆς κυβέρνησης καὶ τής νοτιοκορεατικῆς. Αὐτὸ πού διακυβευόταν ἦσαν οἱ ἀποζημιώσεις καὶ ἓνας πολικο-οικονομικὸς ἐπαναπροσανατολισμός. Αὐτὲς οἱ συνδιαλλαγές ἀπέβλεπαν, ὅπως συμβαίνει σχεδὸν πάντοτε σ’ αὐτὴ τὴν περίπτωση, στὴ δημιουργία μιᾶς συμφιλίωσης (ἐθνικῆς ἢ διεθνούς) πού θὰ εὐνοοῦσε τὴν ἐξομάλυνση. Ἡ “γλώσσα” τής συγχώρησης, στὴν ὑπηρεσία καθορισμένων σκοπιμοτήτων, ἦταν τὰ πάντα ἐκτὸς ἀπὸ καθαρὴ καὶ ἀνιδιοτελής. Ὅπως συμβαίνει πάντοτε στὸ πολιτικὸ πεδίο.

Συνεπῶς, ἀναλαμβάνω τὴ διακινδύνευση αὐτῆς τής πρότασης: κάθε φορά πού ἡ συγχώρηση εἶναι στὴν ὑπηρεσία μιᾶς σκοπιμότητας – ἀκόμη καὶ ἂν εἶναι εὐγενής καὶ πνευματικὴ (ἐξαγορὰ ἢ λύτρωση, συμφιλίωση, σωτηρία), κάθε φορά πού τείνει νὰ ἀποκαταστήσει μιὰ κανονικότητα (κοινωνική, ἐθνική, πολιτικὴ, ψυχολογική) μέσω μιᾶς διεργασίας τοῦ πένθους, μέσω κάποιας θεραπείας ἢ οἰκολογίας τής μνήμης, τότε ἡ “συγχώρηση” δὲν εἶναι καθαρὴ – οὔτε ἡ ἔννοιά της. Ἡ συγχώρηση δὲν εἶναι, δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι οὔτε κανονική, οὔτε κανονιστικὴ, οὔτε ἐξομαλυντικὴ. Θὰ ἔπρεπε νὰ παραμείνει ἐξαίρετικὴ καὶ ἔκτακτη, στὴ δοκιμασία τοῦ ἀδυνάτου: ὡς ἐὰν διέκοπτε τὴ συνηθισμένη ροὴ τής ἱστορικῆς χρονικότητας.

Συνεπῶς, σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀποψη, θὰ ἦταν ἀνάγκη νὰ θέσουμε ὑπὸ ἐρώτηση ὅ,τι ἀποκαλοῦμε παγκοσμιοποίηση καὶ αὐτὸ πού προτείνω, ἀλλοῦ, νὰ ὀνομάσουμε παγκοσμιολατινοποίηση – γιὰ νὰ συνυπολογίσω τὸ ἀποτελεσμα τής ρωμαϊκῆς χριστιανικότητας ἢ ὁποία ἐπικαθορίζει σήμερα ὅλη τὴ “γλώσσα” τοῦ δικαίου, τής πολιτικῆς, ἀκόμη καὶ τὴν ἐρμηνεία τής λεγόμενης “ἐπιστροφῆς τοῦ θρησκευτικοῦ”. Καμία ὑποτιθέμενη ἀπομάγευση, καμία ἐκκοσμίκευση δὲν ἔρχεται νὰ διακόψει τούτῃ τὴν παγκοσμιολατινοποίηση, ἀντίθετα μάλιστα.

μετάνοιας [repentir] καὶ τής ζητούμενης «συγχώρησης» σημαίνει προφανῶς, μεταξύ ἄλλων, μιὰ χρεία τής ἀνάμνησης [un il faut de l'anamnèse], μιὰ χρεία ἄνευ ὀρίων: χρέος ἄνευ ὀρίων ἔναντι τοῦ παρελθόντος. Ἄνευ ὀρίων, γιὰ αὐτὸ τὸ ἐνέργημα τής μνήμης, πού εἶναι ἐπίσης κεφάλαιο αὐτο-κατηγορητηρίου, τής «μετάγνοιας» [«repentance»], τής παράστασης ἐνώπιον δικαστηρίου, χρειάζεται νὰ τὸ ὀδηγήσουμε συνάμα πέρα ἀπὸ τὸ βαθμὸ τής νομικῆς δικαιοδοσίας<sup>47</sup> καὶ τὸ βαθμὸ τής κρατικο-ἐθνικῆς δικαιοδοσίας. Συνεπῶς, διερωτᾶται κανεὶς τί συμβαίνει ἐδῶ, μὲ αὐτὲς ἀκριβῶς τίς διαστάσεις. Γιὰ τὸν ἀναστοχασμὸ πού καλεῖται ἀπὸ αὐτὸ τὸ φαινόμενο, ἓνα ἀπὸ τὰ καθοδηγητικὰ νήματα ἐπανοδηγεῖ τακτικὰ σὲ μιὰ σειρά συμβάντων χωρὶς προηγούμενο, σ’ ἐκεῖνα πού πρὶν καὶ κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ Δευτέρου Παγκοσμίου πολέμου κατέστησαν δυνατὴ, ἐν πάσῃ περιπτώσει «ἐνέκριναν», μαζί μὲ τὸ Δικαστήριον τής Νυρεμβέργης, τὴ διεθνὴ θέσπιση μιᾶς νομικῆς ἔννοιας, τοῦ «ἐγκλήματος κατὰ τής ἀνθρωπότητας». Ἐδῶ ὑπῆρξε ἓνα «ἐπιτελεστικὸ» συμβάν τοῦ ὁποίου ἡ ἐμβέλεια ἀκόμη εἶναι δύσκολο νὰ μετρηθεῖ, ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ὅπου ὁ ὅρος «ἐγκλημα κατὰ τής ἀνθρωπότητας» φαίνεται νὰ εἶναι σήμερα

47. Πρβλ. *Sur Parole*, ὁ.π., σσ. 138-139: «Ἡ συγχώρηση εἶναι ἑτερογενής πρὸς τὸ δίκαιο, ἐπιμένω πολὺ ἐπ’ αὐτοῦ. Ὁ ἴδιος ὁ Ζανκελεβίτς (Jankélévitch) τὸ λέει πολὺ γρήγορα στὸ βιβλίον του γιὰ τὴ συγχώρηση. Ἄν διαχωρίσω τὸν ἐγκληματῆ ἀπὸ τὸ σφάλμα του ἐν ὀνόματι τής συγχώρησης, συγχωρῶ ἓνα ἀθῶο καὶ ὄχι τὸν ἔνοχο [...]. Ὅθεν, ἡ συγχώρηση δὲν ὀφείλει νὰ συγχωρεῖ τὸν ἀθῶο ἢ τὸν μετανοημένο, ὀφείλει νὰ συγχωρεῖ τὸν ἔνοχο ὡς ἔνοχο [...]. Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἀπορία τής συγχώρησης. Δὲν τὸ λέγω γιὰ νὰ ἰσχυριστῶ ὅτι ἡ συγχώρηση εἶναι ἀδύνατη, λέγω ὅτι ἂν εἶναι δυνατὴ, αὐτὸ συμβαίνει μὲ τὸ τίμημα τής ἀπαντοχῆς τοῦ ἀδυνάτου, τοῦ πράγματος πού δὲν μπορεῖς νὰ κάνεις, νὰ προβλέψεις, νὰ ὑπολογίσεις, καὶ γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν ἔχεις κριτήρια γενικά, κανονιστικά, νομικά, οὔτε κἀν ἠθικά μὲ τὴ σημασία τῶν ἠθικῶν γνωμόνων. Ἄν ἡ συγχώρηση εἶναι ἠθικὴ, τότε –ὅπως λέει ὁ Ζανκελεβίτς– εἶναι “ὑπερβολικὰ ἠθικὴ”, δηλαδὴ πέραν τῶν γνωμόνων, τῶν κριτηρίων καὶ τῶν κανόνων».



εὐρέως διαδεδομένος και εὐληπτος ἀπὸ ὅλους. Αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ μεταλλαγὴ προκλήθηκε και νομιμοποιήθηκε ἀπὸ ἕναν διεθνή θεσμό σὲ μιὰ καθορισμένη ἡμερομηνία και σύμφωνα μὲ ἕνα καθορισμένο σχῆμα τῆς ἱστορίας του. Αὐτὴ ἡ ἱστορία εἶναι ἀδιαχώριστη –ἀκόμη και ἂν δὲν ἀνάγεται σ' αὐτὴν– ἀπὸ μιὰ ἐπανεπιβεβαίωση τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου, μιὰ νέα Διακήρυξη τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου. Αὐτὸ τὸ εἶδος σεισμικῆς δόνησης ἔχει δομήσει τὸ χῶρο ὅπου διαδραματίζεται –εἰλικρινῶς ἢ ὄχι– ἡ μεγάλη συγχώρηση, ἡ μεγάλη παγκόσμια σκηνὴ τῆς μετάνοιας. Συχνὰ μᾶς φέρνει στὸ νοῦ ἕναν μεγάλο παροξυσμό. Θὰ ἦταν ἀπρεπὲς –και ἀνώφελα προκλητικὸ– νὰ πούμε ὅτι αὐτὸς ὁ παροξυσμὸς μοιάζει ἐπίσης ἐνίοτε μὲ μιὰ ἀναγκαστικὴ παρόρμηση, ἀκατανίκητη και ἐξαιρετικὰ σκοτεινὴ, και δὴ ἀσαφὴ, στίς ἀσυνείδητες ρίζες της. Γιατὶ ἐπίσης αὐτὸς ὁ παροξυσμὸς ὑπακούει, εὐτυχῶς, σὲ αὐτὸ πού θὰ μπορούσε νὰ ὀνομαστῆ «καλὴ» κίνηση. Εἶναι ὅμως ἀληθές, και ποτὲ δὲν θὰ πρέπει νὰ τὸ λησμονούμε, ὅτι ἐδῶ συχνὰ συμμετέχουν τὸ ὁμοίωμα, ἡ ὑποχρεωτικὴ τελετουργία, ἡ πλειοδοσία τοῦ ψεύδους στὴν ἴδια τὴν ὁμολογία, ἐνίοτε, ὁ ὑπολογισμὸς ἢ ὁ πιθηκισμὸς. Διαφθείρουν ἐκ τῶν ἑνδον τούτῃ τὴ συγκινητικὴ τελετὴ τῆς ἐνοχῆς: μιὰ ὀλόκληρη ἀνθρωπότητα νὰ συνταράσσεται ἀπὸ τὴ χειρονομία μιᾶς ὁμόθυμης ἐξομολόγησης. Τὸ ἀνθρώπινο γένος, τίποτε λιγότερο, νὰ ἔρχεται ἐντελῶς ξαφνικά, και δημοσίως, και θεατρικά, νὰ αὐτοκατηγορεῖται γιὰ ὅλα τὰ ἐγκλήματα πού τὸ ἴδιο ἔχει πράγματι διαπράξει ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ του, «ἐναντίον τῆς ἀνθρωπότητας». Ἄν ἀνελάμβανε κανεὶς τὴν καταγραφή, ζητώντας συγχώρηση, ὅλων τῶν ἐγκλημάτων τοῦ παρελθόντος ἐναντίον τῆς ἀνθρωπότητας, δὲν θὰ ὑπῆρχε πλέον ἕνας ἀθῶος πᾶνω στὴ γῆ. Ποιὸς θὰ ἦταν τότε στὴ θέση τοῦ δικαστῆ ἢ τοῦ κριτῆ; Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι οἱ κληρονόμοι, τουλάχιστον, προσώπων ἢ συμβάντων πού ἔχουν σημαδευτεῖ, ἀνεξίτηλα, ἀπὸ «ἐγκλήματα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας». Συμπληρωματικὸ ἀλλὰ οὐσιαστικὸ παράδοξο: αὐτὰ τὰ συμβάντα τοῦ παρελθόντος, πού ἐνίοτε ἀποτελοῦσαν ἀφορμὴ γιὰ ὀργανωμένες ἐξοντώσεις και μπορούν ἐπίσης νὰ ἔχουν προσλάβει τὴ μορφή μεγάλων Ἐπαναστάσεων («νο-

μίων» και, ἐν πάσῃ περιπτώσει, τιμημένων ἀκόμη και σήμερα ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ ἢ οἰκουμενικὴ μνήμη), ἐπέτρεψαν τὴν ἐμφάνιση και ἐν συνεχείᾳ τὴν προοδευτικὴ ἐκλέπτυνση νομικῶν μηχανισμῶν, ὅπως τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου, τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας, τῆς γενοκτονίας, τοῦ ἐγκλήματος ἐπίθεσης, κ.λπ.

Σήμερα, αὐτὸς ὁ παροξυσμὸς [convulsion] ἔχει μᾶλλον τὸ χαρακτηριστὴ μᾶς μεταστροφῆς [conversion]. Μεταστροφή «ἀντικειμενικὴ» και ἡ ὁποία τείνει νὰ ὑπερβῆ ὅλα τὰ ἐθνικὰ ὄρια: βρίσκεται στὸ στάδιο τῆς παγκοσμιοποίησης. Γιατὶ ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας εἶναι τὸ κεφαλαῖωδες κατηγορητήριον τούτου τοῦ αὐτο-κατηγορητηρίου και τῶν ζητούμενων συγχωρήσεων ἂν, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἱερότητα τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος μπορεῖ ἀπὸ μόνῃ της, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, νὰ δικαιολογήσει τὴν ἐνοχοποίηση (μὲ αὐτὴν τὴ λογικὴ, κανένα κακό, κανένα ἄδικο δὲν εἶναι χειρότερο ἀπὸ ἕνα ἐγκλημα κατὰ τῆς ἀνθρωπίνότητας τοῦ ἀνθρώπου και κατὰ τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου) ἂν ἡ ἱερότητα τοῦ ἀνθρώπου βρίσκει ἐδῶ τὴν πιὸ εὐανάγνωστη, ἂν ὄχι τὴ μόνῃ δυνατότητα τοῦ νοήματός της μέσα στὴ μνήμη τῶν θρησκευτῶν τοῦ Βιβλίου και σὲ μιὰ ἐρμηνεῖα ἐβραϊκὴ, ἀλλὰ κυρίως χριστιανικὴ, τοῦ «πλησίον» ἢ τοῦ «ὁμοίου»: ἂν ἕκτοτε κάθε ἐγκλημα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας θίγει τὸ πιὸ ἱερὸ στὸ ἔμβιο ὄν, και συνεπῶς ἤδη τὸ θεῖο στὸν ἄνθρωπο, ἕναν ὀρισμένο Θεὸ-πού-ἔγινε-ἄνθρωπος ἢ ἕναν ὀρισμένο ἄνθρωπο-πού-ἔγινε-Θεὸς-ἀπὸ-τὸν-Θεὸ (ὁ θάνατος τοῦ ἀνθρώπου και ὁ θάνατος τοῦ Θεοῦ προδίδουν μᾶλλον τὸ ἴδιο ἐγκλημα<sup>48</sup>) – τότε ἡ «παγκοσμιοποίηση» τῆς

48. Πρβλ. *Foi et savoir*, ὁ.π., σελ. 22: «Αὐτὸς δὲν εἶναι ἄλλωστε ἕνας ἄλλος τρόπος γιὰ νὰ πούμε ὅτι ὁ χριστιανισμὸς μπορεῖ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν ἠθικὴ κλήση του και ἡ ἐπιτακτικὴ ἠθικὴ στὴ χριστιανικὴ κλήση της μόνο ἂν ἀντέξουν ἐδῶ κάτω, στὴ φαινομενικὴ ἱστορία, τὸν θάνατο τοῦ Θεοῦ, και, πολὺ πέραν τούτου, τίς μορφές τῶν Παθῶν; Ὅτι ὁ χριστιανισμὸς εἶναι ὁ θάνατος τοῦ Θεοῦ πού κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἀναγγέλλεται και ὑπενθυμίζεται ἀπὸ τὸν Κάντ στὴ νεωτερικότητα τοῦ Διαφωτισμοῦ; Ὁ ἰουδαϊσμὸς και τὸ ἰσλάμ ἴσως θὰ πρέπει νὰ εἶναι οἱ δύο τελευταῖοι μονοθεῖσμοι πού ἐξεγείρονται

συγχώρησης μοιάζει με μια τεράστια τρέχουσα διαδικασία, με μια ατέλεστη διαδικασία συγχωρήσεων, άρα με ένα είδος δυνητικά χριστιανικού παροξυσμού-μεταστροφής-έξομολόγησης, με μια «διεργασία» έκχριστιανισμού που μάλιστα δεν έχει πλέον ανάγκη Έκκλησίας ή ιεραποστολών. Αυτή η «διεργασία» μπορεί επίσης να προσλαμβάνει το χαρακτήρα αθεϊσμού, ούμανισμού ή θριαμβευτικής έκκοσμίκευσης. Τούτη η διαφορά όμως έχει ελάχιστη σημασία. Η ανθρωπότητα θα ήταν έτοιμη, σαν ένας μοναδικός άνθρωπος, να κατηγορήσει τον εαυτό της για έγκλημα κατά της ανθρωπότητας. Να καταθέσει μαρτυρία για τον εαυτό της έναντι του ίδιου του εαυτού της, δηλαδή, και δικαιοματικά, να κατηγορήσει τον εαυτό της σαν να ήταν κάποιος άλλος. Τρομακτικά οικονομικό.

Έδω, μολοντί μπορεί κανείς να δει μια τεράστια πρόοδο, μια ιστορική ρήξη ή/και μια έννοια ακόμη ακαθόριστη ως προς τα όριά της, επισφαλής ως προς τις θεμελιώσεις της (και μπορεί να κάνει συνάμα και το ένα και το άλλο – αυτός είναι ο πειρασμός μου, αν μπορώ ακόμη να χρησιμοποιήσω αυτήν τη λέξη, προβαίνοντας σε μια όμολογία), παραμένει αναντίρρητη ή ακόλουθη προφάνεια: η έννοια του «έγκλήματος κατά της ανθρωπότητας» διέπει όλη τη γεωπολιτική της συγχώρησης. Της παρέχει τον κώδικά της και τη δικαιολόγησή της. Άς σκεφτούμε την εξαιρετική Έπιτροπή Άλήθεια και Συμφιλίωση στη Νότια Άφρική<sup>49</sup>. Πρόκειται για μοναδικό

ακόμη έναντιον κάθε πράγματος το οποίο, στον έκχριστιανισμό του κόσμου μας, σημαίνει τον θάνατο του Θεού, τον θάνατο εν Θεώ, δύο μη παρανοητικοί μονοθεϊσμοί που δεν αποδέχονται εξίσου τον θάνατο και τον πολλαπλασιασμό εν Θεώ (τά Πάθη, ή Τριάδα, κ.λπ.), δύο μονοθεϊσμοί ακόμη αρκετά ξένοι στην καρδιά της έλληνοχριστιανικής, παγανο-χριστιανικής Ευρώπης, αρκετά ξένοι προς μίαν Ευρώπη που σημαίνει τον θάνατο του Θεού, γιά να υπενθυμίσουν με κάθε τιμημα ότι «μονοθεϊσμός» σημαίνει τόσο την πεποίθηση [foi] ως προς το «Έν, μάλιστα στο ζωντανό Έν, όσο και την πίστη [croyance] σε έναν μοναδικό Θεό».

49. Ο Ντερριντά έχει αγωνιστεί έναντιον του άπαρτχάιντ σθεναρά, συστηματικά και επίμονα. Αυτό καταμαρτυρούν άλλωστε, μεταξύ άλλων και

φαινόμενο – παρά τα κάποια νοτιοαμερικανικά προηγούμενα, κυρίως στη Χιλή. Έ, λοιπόν, αυτό που προσέδωσε την έσχατη δεδηλωμέ-

έξοχος επίλεκτικά, τα δύο ακόλουθα κείμενά του: α) *Η τελευταία λέξη του ρατσισμού*, μτφρ. Χ. Γ. Λάζος, Άγρα, Άθήνα 1992 («Le dernier mot du racisme», στο J. Derrida, *Psyché, Galilée*, Παρίσι 1987, σσ. 353-362)· β) «Admiration pour Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion», στο *Pour Nelson Mandela*, Gallimard, Παρίσι 1986, σσ. 13-44.

Έδω, ο Ντερριντά αναφέρεται στην Έπιτροπή Άλήθεια και Συμφιλίωση (Truth and Reconciliation Commission), που ιδρύθηκε το 1995, άμέσως μετά την άνοδο του Νέλσον Μαντέλα (Nelson Mandela) στην εξουσία της Νοτιοαφρικανικής Ένωσης. Ο νέος Πρόεδρος θα αναθέσει την προεδρία της Έπιτροπής στον άγγλικανό άρχιεπίσκοπο, βραβείο Νόμπελ ειρήνης 1984, Ντέσμοντ Τούτου (Desmond Tutu). Νόμιμη έντολή της Έπιτροπής: η συλλογή μαρτυριών, ή παραμυθία των προσβεβλημένων, ή αποζημίωση των θυμάτων της βίας του άπαρτχάιντ και ή άμνηστία εκείνων που θα όμολογήσουν ότι διέπραξαν πολιτικά έγκλήματα. Άπώτερος σκοπός: να δώσει την ακριβέστερη εικόνα των άγριοτήτων που διαπράχτηκαν μεταξύ των έτων 1960 και 1994, ώστε να επιτευχθεί μια έθνική συμφιλίωση, ή όποια θα στηρίζεται όχι στην εκδίκηση αλλά στην κατανόηση. Είναι προφανές ότι ή συγχώρηση βρίσκεται στο έπίκεντρο αυτής της μακρόπνοης, επώδυνης διαδικασίας.

Γιά μια πληρέστερη κατανόηση της ντερριντιανής στάσης άπέναντι σ' αυτήν τη μεγαλειώδη, παραδειγματική αλλά συνάμα πολυσύνθετη –έως και προβληματική σε όρισμένα σημεία της, κατά τον Ντερριντά– νοτιοαφρικανική διαδικασία συγχώρησης, άμνηστίας και έθνικής συμφιλίωσης βλ. *Sur Parole*, ό.π., σσ. 125-133. Ένδεικτικά μεταφράζω δύο άποσπάσματα:

Α) «Αυτή ή έπιτροπή συγκροτήθηκε από το Σύνταγμα. Πρόκειται για ένα εξαίρετο Σύνταγμα, στο βαθμό που έγγράφει το μοτίβο της συμφιλίωσης στο κείμενό του. Έδω στο προοίμιο του λέγεται ότι ή έπούλωση, healing, και ή συμφιλίωση όφείλουν να βρίσκονται στην ήμερήσια διάταξη. Κατόπιν του συνδυασμένου αίτήματος μελών του Έθνικού Άφρικανικού Κογκρέσου και λευκών της παλαιάς εξουσίας, αποφάσισαν ότι αν ή χώρα όφειλε να επιβιώσει θα έπρεπε να διέλθει μέσα από κάτι που θα έμοιαζε με συμφιλίωση. Άπό αυτό το σημείο και μετά θεσμοθετήθηκε αυτή ή έπιτροπή που πολύ γρήγορα

νη νομιμότητά της σ' αυτή την επιτροπή είναι ο προσδιορισμός του άπαρτχάιντ ως «έγκληματος κατά της ανθρωπότητας» από τη

έγινε συνάμα παραδειγματική και προβληματική. Παραδειγματική στη Νότια Άφρική καθώς και για όλο τον κόσμο, γιατί συχνά επιχειρείται να μεταφέρουν το παράδειγμά της παντού όπου η διαδικασία εκδημοκρατισμού ακολουθεί μιά σειρά σοβαρών τραυματισμών, παρόμοιων με αυτούς που μόλις υπενθυμίσατε: ένδεύκνται να υπογραμμίσουμε ότι στην εϋθύνη γι' αυτούς τους τραυματισμούς έχει μερίδιο ένας μεγάλος αριθμός κρατών που καταθέτουν τη μαρτυρία τους.

Ή προσωπικότητα του Τούτου πολύ γρήγορα σημάδεψε αυτή την επιτροπή. Ήπι παραδείγματι, ένεγράψε σ' αυτήν αξίες όπως εκείνη της συγχώρησης, οι οποίες δεν έμπλέκονται υποχρεωτικά στη διαδικασία της άμνηστίας. Ήπειδή όμως έπραττε κατ' αυτόν τον τρόπο, κατηγορήθηκε από όρισμένους έγχρωμους ότι έγκριστιανίζει τη διαδικασία και από όρισμένους λευκούς ότι καθιστούσε την επιτροπή μεροληπτική... Θα πρέπει να συζητήσουμε κατά πόσο γνωρίζουμε αν ο όρος "συγχώρηση" είναι ή όχι μιά ιουδαϊκή-χριστιανική κληρονομιά», αϋτ., σελ. 126.

Β) «Θά υπάρχει άπογοήτευση, και τó κράτος-έθνος στη Νότια Άφρική, αν επιβιώσει, θά επιβιώσει διαμέσου διαψεύσεων, άπογοητεύσεων, άθεράπειτων πόνων, είναι έμφανές. Ωστόσο, ή άμνηστία δεν σημαίνει άπλώς άθώωση. Χρειάζεται όπως σδήποτε να έχουμε κατά νούν ότι χωρίς διαδικασία άμνηστίας ή χώρα δεν θά μπορούσε να επιβιώσει. Ή συγχώρηση δεν άποδίδει δικαιοσύνη, είναι βέβαιο, δεν υποκαθιστά τη δικαιοσύνη, ή αξία της συγχώρησης είναι έτερογενής προς την αξία της δικαστικής άπόφασης. Προφανώς, συχνά υπάρχει μιά μόλυνση μεταξύ της λογικής της συγχώρησης και της δικαστικής λογικής: μάλιστα ο Τούτου διαβεβαιώνει ότι ή άμνηστία θά χορηγείται υπό την προϋπόθεση ότι οι έγκληματίες αναγνωρίζουν δημοσίως τά σφάλματά τους, με άλλα λόγια ότι μεταμορφώνονται και πορεύονται σέ μάν άλλη όδό. Ο Τούτου προσπαθεί να καταστήσει τη μετάνοια προϋπόθεση της άμνηστίας», αϋτ., σσ. 131-132.

Έν κατακλειδι, έπισημαίνω ότι για τόν Ντερριντά ή συγχώρηση είναι άπροϋπόθετη, ότι δηλαδή δεν περιορίζεται από όρους δικαϊκούς, πολιτικούς ή κοινωνικούς. Γι' αυτό και τó μόνο που προϋποθέτει υποχρεωτικά και άπολύτως είναι τó άσυγχώρητο: ή συγχώρηση συγχωρεί μόνο αυτό που είναι άδύνατον να συγχωρηθεί: όταν αξιώνει εκ τών προτέρων την αίτηση συγχώρησης από τόν ένοχο, πάραυτα άυτοναυρείται: «Πράγματι, αυτό άκριβώς υπεν-

διεθνή κοινότητα μέσω της άντιπροσώπευσής της στον ΟΗΕ. Θα μπορούσε κανείς να κατονομάσει έκατό άλλα παραδείγματα: όλα καταλήγουν σέ τούτο τó πρότυπο άναφορās εν είδει έγγύησης.

3. Ός προς την ειρήνη—έφ' όσον δεν έχω τή δυνατότητα να της άφιερώσω τó χρόνο μιάς περισσότερο προσήκουσας και πιό άντάξιας άνάλυσης τού μεγάλου θέματος που έγγράφεται στο συμβόλαιο τούτης της συνεδρίας—, μόνο δύο λέξεις, οι οποίες μάλιστα ύπαγορεύονται εύθέως από τόν τίτλο αϋτών τών μεγάλων συζητήσεων: ένα νέο παγκόσμιο συμβόλαιο<sup>50</sup>. Ήν ύπάρχει, καθώς φρονώ, ένα μάθη-

θυμίζει ο Ζανκελεβίτς όταν λέει ότι οι Γερμανοί δεν μās ζήτησαν συγχώρηση. Ή παράδοση την οποία επικαλείται και την επικαλούνται τες περισσότερες φορές όσοι μιλούν για τη συγχώρηση, συνεπάγεται ότι άπλως για να ληφθεί υπ' όψιν ή συγχώρηση, πρέπει να τη ζητήσει ο έγκληματίας, ο όποιος εν προκειμένω άυτοκατηγορείται. Ήν και έδω πρόκειται για ένα μοτίβο πολύ ισχυρό της θρησκευτικής παράδοσης της συγχώρησης, πιστεύω ότι αυτό άντιφάσκει προς ένα άλλο μοτίβο επίσης ισχυρό και επίσης παρόν στην ίδια παράδοση, σύμφωνα με τó όποιο ή συγχώρηση είναι μιά άπόλυτη χάρις, πέραν όποιουδήποτε ύπολογισμού, όποιουδήποτε αξιολόγησης μιάς πιθανής ποινής, πέραν όποιουδήποτε δικαστικής άπόφασης. Κατά συνέπεια, ή συγχώρηση όφείλει να είναι άπροϋπόθετη. Με άλλα λόγια, στην ιδέα της συγχώρησης, στη σκέψη της συγχώρησης ύπάρχει κάτι που θά απαιτούσε να άπονέμεται άκόμη και εκεί όπου δεν τη ζητούν. Πιστεύω ότι ύπάρχει έδω—όχι έξω από την ιουδαϊκή-χριστιανική-ισλαμική παράδοση, αλλά στο έσωτερικό της— μιά άντίφαση: από τη μιά μεριά ή μετάνοια, ή έξομολόγηση, ή όποία θέλει να ζητά τη συγχώρηση κάποιος που δεν είναι πλέον άκριβώς ο ίδιος, που αναγνωρίζει τó σφάλμα του, και από την άλλη τó θύμα, τó μόνο που είναι έξουσιοδοτημένο να συγχωρεί. Ήν ύπάρχει συγχώρηση, πρέπει να είναι ένα άπροϋπόθετο δώρο που δεν περιμένει τη μεταμόρφωση, τη διεργασία τού πένθους ή την έξομολόγηση τού έγκληματία», αϋτ., σσ. 137-138.

50. Ήπενθυμίζω ότι τó γενικό θέμα της ήμερίδας κατά την όποία έκφωνήθηκε τούτο τó κείμενο τού Ντερριντά ήταν «τó νέο παγκόσμιο συμβόλαιο» (βλ., έδω, σημείωση 1).

μα πού πρέπει να τὸ συναγάγουμε ἀπὸ τὰ πιὸ πρόσφατα φαινόμενα πού μάλιστα δὲν τολμᾶμε πλέον νὰ τὰ ἀποκαλοῦμε πολέμους (λόγω τῶν σημασιολογικῶν μεταλλάξεων πού συνεπάγονται τὸν ἀμφίστημο ρόλο τοῦ κράτους σὲ τέτοιες «ἐπεμβάσεις») — ὁ λεγόμενος πόλεμος τοῦ Κόλπου, ἡ Ρουάντα, τὸ Κονγκό, τὸ Κοσσυφοπέδιο, τὸ Τιμόρ, κ.λπ., φαινόμενα ἐξαιρετικὰ διαφορετικὰ μεταξύ τους ὡς πρὸς τὴ λογικὴ τῶν κυριαρχιῶν—, αὐτὸ τὸ μάθημα συνίσταται στὸ ὅτι οἱ ἐπεμβάσεις —καθυστερημένες ἢ μὴ, καλῶς ἢ κακῶς διεξαγόμενες, ἐν ὀνόματι τῶν οἰκουμενικῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἄνθρώπου, μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς προσαγωγῆς κρατικῶν καὶ στρατιωτικῶν ἡγετῶν σὲ διεθνή ποινικὰ δικαστήρια— ἔθεσαν εὐτυχῶς ὑπὸ ἀμφισβήτησης τὴν ἱερὴ ἀρχὴ τῆς κυριαρχίας τοῦ κράτους<sup>51</sup>, βεβαίως, ἀλλὰ τὸ διέπρα-

51. Πρὸβλ.: Α) Ζὰκ Ντερριντά, Ἄπρσιπτόθετο ἢ κυριαρχία. Τὸ πανεπιστήμιο στὰ σύνορα τῆς Εὐρώπης, ὁ.π., σσ. 61-63: «Ὡστόσο, παρὰ τὴ δικαιολογημένη διαφοροποίηση, ἐξακολουθῶ νὰ πιστεύω ὅτι ἡ θεολογικὴ γενεαλογικὴ σχέση τῆς κυριαρχίας παραμένει ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ὅπου γίνεται λόγος γιὰ ἐλευθερία καὶ λαϊκὴ αὐτοδιάθεση. Σ' αὐτὸ τὸ ἡφαιστειακὸ χωνευτήρι, σὲ τούτη τὴν πυρακτωμένη ἐστία (οἰκογενειακὴ καὶ θεολογικο-πολιτικὴ ἐστία τῆς γενεαλογικῆς σχέσης), σφυρηλατοῦνται ἢ ὑποθάλλονται σήμερα ἀκόμη ὅλοι οἱ φιλοπόλεμοι κρατικο-εθνικισμοί, ἐκεῖ ὅπου τὸ ἐθνοτικο-θρησκευτικὸ πάθος συγκολλᾶται ἀδιόρατα μὲ τὴ διεκδίκηση κυριαρχίας, αὐτοπροσδιοριζόμενης ἐξουσίας, μέσω παντὸς εἶδους ὑποτιθέμενων καθάρσεων. Πάντοτε μὲ φωτιά καὶ αἷμα. Ἄλλωστε, ὁ ἐπιμερισμὸς τῆς κυριαρχίας ἔχει ὑποδειχθεῖ στὸν αἰῶνα μας ἀπὸ τίς Διασκέψεις τῆς Χάγης, τὸ 1899 καὶ τὸ 1907, ἐν συνεχείᾳ ἀπὸ τὴν Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν, μετέπειτα ἀπὸ τὸν καταστατικὸ χάρτη τῶν Ἡνωμένων Ἐθνῶν — καὶ πρόσφατα μὲ τὸ σχέδιο περὶ Διεθνῶς Ποινικοῦ Δικαστηρίου (πού ὡς τώρα ἔχει ἀπορριφθεῖ ἀπὸ τίς ΗΠΑ, ἐνῶ ἡ Γαλλία τὸ ἔχει ὑπογράψει μονάχα μὲ ἐπιφυλάξεις καὶ μὲ ἀναδλητικὲς προφυλάξεις). Ὅλοι αὐτοὶ οἱ θεσμοί, ἀντὶ νὰ θεωροῦνται ἀπειλὴ γιὰ τὸ νόμο, ἔχουν ἐπιστημάνει ὅτι ὁ περιορισμὸς τῆς κυριαρχίας εἶναι ὁ ὅρος τῆς εἰρήνης — καὶ μάλιστα τοῦ νόμου ἐν γένει. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ ἐπιμερισμένη κυριαρχία παραμένει κυριαρχία, καὶ ἀκριβῶς ἢ ἀμφιστημία κάθε νομικο-πολιτικοῦ λόγου ρυθμίζει ἀκό-

ξαν ὑπὸ συνθήκης συχνὰ ἀνησυχητικῆς. Ὅπως τὸ ἐπισήμανέ ἡ Ἄρεντ, μόνο τὰ μικρὰ κράτη βλέπουν νὰ διαμφισθητεῖται ἡ κυριαρχία τους καὶ μάλιστα, ἔστω ἐν ὀνόματι οἰκουμενικῶν ἀρχῶν, νὰ τίθεται ὑπὸ ἀμφισβήτησης ἀπὸ ἰσχυρὰ κράτη, τὰ ὁποῖα ὄχι μόνο οὐδέποτε θὰ ἀνέχονταν νὰ τεθεῖ ὑπὸ ἀμφισβήτησης ἢ δική τους κυριαρχία, ἀλλὰ προσανατολίζονται ἢ προκαταλαμβάνουν τίς ἀποφάσεις, ἐνίοτε τίς διαβουλευεῖς ἀρμοδίων διεθνῶν ὀργανισμῶν, προσβλέποντας στὴ δική τους πολιτικο-στρατιωτικο-οικονομικὴ στρατηγικὴ καὶ ἐπιθετῆ,

μη τοὺς διεθνεῖς θεσμοὺς καὶ τίς τόσο ἀμφίλογες, τόσο ὑποπτες, τόσο ἀμφισβητήσιμες σχέσεις μεταξύ τῶν ἰσχυρότερων κρατῶν καὶ τῶν διεθνῶν θεσμῶν οἱ ὁποῖοι εἶναι τόσο ἀπαραίτητοι ὅσο καὶ ἀτελεῖς ἢ βελτιώσιμοι».

Β) *Papier Machine*, ὁ.π., σελ. 345: «ΕΡΩΤΗΣΗ: — Καὶ ὁ ὀρισμὸς σας γιὰ τὸν κυριαρχισμό; Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: — Στὴ θεματικὴ τοῦ ἀναφερόμενου ὅταν μιλοῦσα πρὸ ὀλίγου γιὰ τὴ θεολογικο-πολιτικὴ κληρονομία. Ἡ λέξη κυριαρχισμὸς σημαίνει παντοδυναμία, αὐτοπροσδιορισμὸ τῆς βούλησης, ἀπεριόριστη καὶ ἀπρσιπτόθετη ἐξουσία. Στὶς ἀπόλυτες μοναρχίες ἢ παντοδυναμία τοῦ κυριαρχοῦ, ἐνσάρκωση τοῦ ἔθνους, εἶναι ἐλέω Θεοῦ. Ἐν συνεχείᾳ, αὐτὴ ἡ κυριαρχία μεταβιβάστηκε στὸ λαὸ (ἀλλὰ πάντοτε “ἱερὴ” κυριαρχία, ὅπως λέει ὁ Ρουσσώ (Rousseau) στὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιον*). Κατ’ ἐμέ, αὐτὸς ὁ ἐκδημοκρατισμὸς ἢ αὐτὴ ἡ ρεπουμπλικανικὴ λαϊκοποίηση [popularisation] δὲν ἐξάλειψε τὴ θεολογικὴ συγγενικὴ σχέση. Αὐτὸ πού συμβαίνει σήμερα στὸν κόσμον διαμέσου ὄλων αὐτῶν τῶν (κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον προβληματικῶν) ἀμφισβητήσεων τῆς κυριαρχίας τῶν κρατῶν-ἔθνῶν (πόλεμος τοῦ Κόλπου, Κοσσυφοπέδιο, Τιμόρ, κ.λπ.) μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ἀναθεωρήσουμε, νὰ “ἀποδομήσουμε”, ἂν θέλετε, καὶ συνεπῶς νὰ ἐπανερμηνεύσουμε αὐτὴ τὴν κληρονομία. ΕΡΩΤΗΣΗ: — Πρὶοκεῖται γιὰ μιὰ ἰδέα πού ἔχει μέλλον; Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: — Ναι καὶ ὄχι. Ἡ κυριαρχία θὰ ἐπιβιώσει γιὰ πολὺ καιρὸ ἀλλὰ διαιρούμενη, ἀλλάζοντας μορφή καὶ τόπο. Ἄκόμη καὶ ἂν διατηρεῖ ὀρισμένες θεολογικὲς καὶ δυτικὲς ρίζες, παραμένει ἀρηρηκτα συνδεδεμένη, παντοῦ, μὲ τίς ἀξίες τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς αὐτοδιάθεσης. Συνεπῶς εἶναι δύσκολο, ἀκόμη καὶ ἐπικίνδυνο, νὰ ἐπιτιθέμεθα ὑπεραπλουστευτικὰ ἐναντίον τῆς κυριαρχίας. Ἐδῶ ἀκριβῶς ὀφείλει μιὰ συνετὴ καὶ διαφορισμένη ἀποδόμηση νὰ διακριθεῖ ἀπὸ μιὰ καταστροφικὴ κριτικὴ».

μόνο αυτά, διαθέτουν τὸ ἀπαραίτητο οἰκονομικὸ καὶ τεχνο-στρατιωτικὸ δυναμικὸ. Ἐνα ἐλευσόμενο παγκόσμιο συμβόλαιο θὰ ἔπρεπε νὰ καταγράψει αὐτὸ τὸ γεγονός: ἐνόσω αὐτοὶ οἱ διεθνεῖς ὀργανισμοὶ δὲν θὰ ἔχουν τὴ δική τους αὐτονομία τῶν διαβουλεύσεων, τῆς ἀπόφασης καὶ κυρίως τῆς στρατιωτικῆς ἐφαρμογῆς, ἐνόσω δὲν θὰ ἔχουν τὴν ἰσχὺ τοῦ δικαίου ποὺ τὴν ἐκπροσωποῦν λόγω τῆς ἀποστολῆς τους, ἔλοιπὸν ὅλες οἱ παραβιάσεις τῆς κυριαρχίας, ἐν ὀνόματι τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου — ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι δίκαια ὡς πρὸς τὶς ἀρχές τους —, θὰ εἶναι ὑποπτες καὶ μολυσμένες ἀπὸ στρατηγικὴς ἐναντι τῶν ὁποίων ἡ ἐπαγρύπνηση θὰ παραμένει πάντοτε ὑποχρεωτική.

4. Τὸ κρίσιμο ἐρώτημα τῆς θανατικῆς ποινῆς<sup>52</sup> στὸν κόσμον δὲν μπορεῖ νὰ διαχωριστεῖ ἀπὸ αὐτὰ ποὺ μόλις ἔχω διατυπώσει. Διότι, χωρὶς νὰ ἐπαναλάβω τὴν ἱστορία τῶν μακρόχρονων ἀγῶνων γιὰ τὴν κατάργηση τῆς θανατικῆς ποινῆς ποὺ ἀναπτύχθηκαν ἐδῶ καὶ αἰῶνες, καὶ μάλιστα στὶς Ἠνωμένες Πολιτεῖες, θὰ πρέπει νὰ κρατήσουμε τουλάχιστον τὸ ἀκόλουθο προφανές γεγονός: πάντοτε, ἀπὸ τὸν Δεύτερο Παγκόσμιο πόλεμο καὶ μετὰ, μιὰ μακρὰ σειρά διεθνῶν συμβάσεων καὶ διακηρύξεων γιὰ τὰ Δικαιώματα τοῦ Ἀνθρώπου, τὸ δικαίωμα στὴ ζωὴ καὶ ἡ ἀπαγόρευση τῶν βάναισων μεταχειρίσεων, κάτι ποὺ δὲν συνάδει μὲ τὴ θανατικὴ ποινὴ (διακηρύξεις ποὺ δὲν ἔχω τὸ χρόνο νὰ τις μνημονεύσω, σχεδὸν ὅμως ὅλες ἀπορρέουν ἀπὸ τὸν ΟΗΕ) ἔχουν δημιουργήσει, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, μιὰ ὑπερ-κρατικὴ πίεση, ἐναντι τῆς ὁποίας ἕνας μεγάλος ἀριθμὸς δημοκρατικῶν χωρῶν ἔδειξε, ἄς ποῦμε, τὴν εὐαισθησία του τῆ στιγμῆ ποὺ κατάργησε τὴ θανατικὴ ποινὴ. Πάντοτε ἕνας διεθνῆς καὶ ὑπερ-κρατικὸς

52. Ἀπὸ τὸ 1999, στὸ σεμινάριό του στὴν École des hautes études en sciences sociales, ὁ Ντερριδὰ πραγματεύεται τὸ ἐρώτημα τῆς θανατικῆς ποινῆς. Γιὰ μιὰ ἐκτενέστερη ντερριδιανὴ πραγματεύση τοῦ ἐπιμαχοῦ θέματος τῆς θανατικῆς ποινῆς βλ. Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard – Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 223-267.

θεσμός, ὑπερβαίνοντας τὴν κυριαρχία τοῦ κράτους, ἔδινε τὴν ἐντολὴ στὰ κράτη (γιὰ τὰ ὁποῖα ἡ θανατικὴ ποινὴ καὶ τὸ δικαίωμα τῆς χάριτος ἦσαν ἀνέκαθεν τὰ ὑψίστα σημεῖα τῆς κυριαρχίας τους<sup>53</sup>) νὰ ἐγκαταλείψουν τὴ θανατικὴ ποινὴ (φαινομενικὰ αὐτοβούλως, στὴν πραγματικότητα λόγω διεθνούς ὑποχρέωσης). Προφανῶς, αὐτὸ ἀφορᾷ τὴν περίπτωση τῆς Εὐρώπης —στὴ Γαλλία ἐδῶ καὶ λιγότερο ἀπὸ εἴκοσι χρόνια<sup>54</sup> — καὶ περίπου πενήντα χῶρες στὸν κόσμον. Μπορεῖ κανεὶς νὰ θεωρήσει, μαζί μὲ ὀρισμένους νομομαθεῖς, ὅτι ἡ αὐξανόμενη τάση κατάργησης τῆς θανατικῆς ποινῆς γίνεται αὐτὸ ποὺ στὰ ἀγγλικά ὀνομάζεται *customary norm of international law* [ἔθιμικὸς κανόνας τοῦ διεθνούς δικαίου] καὶ στὰ λατινικά κανόνας τοῦ *jus cogens* [ἀναγκαστικὸ δίκαιο]. Συνεπῶς, εἶναι γνωστὸ ὅτι μεταξύ τῶν χωρῶν ποὺ ἀνθίστανται σ' αὐτὴ τὴν τάση, μεταξύ τῶν

53. Πρὸβλ. J. Derrida, É. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., σσ. 226: «Θὰ ἤθελα ἐδῶ νὰ ἔχω ἀρκετὸ χρόνο γιὰ νὰ ἐξηγηθῶ ἐκτενέστερα ἀπ' ὅ,τι στὰ προηγούμενα κεφάλαια, ὑπενθυμίζοντας ὀρισμένα διαγράμματα τοῦ σεμινάριου ποὺ διεθύνω καὶ δὲν ἔχω ἀκόμη δημοσιεύσει. Ἐδῶ, μοῦ φαίνεται, ὑπάρχει ἕνα ἀντιφατικὸ δεδομένο, ἕνα διακύβευμα τοῦ ὁποίου ἡ ἐσωτερικὴ ἔνταση διατρέχει σχεδὸν ὅλη τὴν ἱστορία τῆς θανατικῆς ποινῆς στὴ Δύση. Ἔως τὸν 21ο αἰῶνα, σχεδὸν χωρὶς ἐξαίρεση, ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία ἦταν ὑπὲρ τῆς θανατικῆς ποινῆς. Ἐνίοτε μὲ τρόπο ἐνεργητικὸ, ἐνθερμο, μαχητικὸ. Ἀνέκαθεν ὑποστήριξε τὴν κρατικὴ νομοθεσία τῆς θανατικῆς ποινῆς ὡς τὴν ἀρχὴ τῆς κυριαρχίας, χωρὶς τὴν ὁποία ἡ θανατικὴ ποινὴ δὲν θὰ εἶχε καμία τύχη. Ὁ Ἅγιος Θωμᾶς Ἀκινάτης δὲν ἦταν ὁ μόνος εὐφραδῆς ὁπαδὸς τῆς θανατικῆς ποινῆς. Παρόμοια ἦταν ἡ περίπτωση "συστηματικῶν" θεωρητικῶν τοῦ παραδοσιακοῦ καθολικισμοῦ. Ἰδιαιτέρα ἔχω κατὰ νοῦν, γιὰ νὰ ἐπεξηγήσω αὐτὴ τὴν ἀλήθεια μὲ μιὰ παραδειγματικὴ ὑπερβολή, τὸν Ντονόσο Κορτές (Donoso Cortès), ποὺ παρατίθεται καὶ ἐγκωμιάζεται τόσο συχνὰ ἀπὸ τὸν Σμίτ (Schmitt)».

54. Στὴ Γαλλία, ἡ κατάργηση τῆς θανατικῆς ποινῆς ἔγινε νόμος τοῦ κράτους στὶς 9 Ὀκτωβρίου 1981. Πρωτεργάτης αὐτῆς τῆς μακρόχρονης ἀγωνιστικότητας ὑπὲρ τῆς κατάργησης τῆς θανατικῆς ποινῆς ἦταν ὁ τότε ὑπουργὸς Δικαιοσύνης Ρομπέρ Μπαντεντέρ (Robert Badinter).

κρατῶν-ἐθνῶν πού παρουσιάζονται ὡς μεγάλες δυτικές δημοκρατίες με εὐρωπαϊκὴ χριστιανικὴ παράδοσή<sup>55</sup>, ἔλοιπόν, οἱ Ἑνωμένες Πολιτεῖες εἶναι σήμερα, ἀπ' ὅ,τι γνωρίζω, ἡ μόνη χώρα ἡ ὁποία, μετὰ ἀπὸ μιὰ πολυτάραχη ἱστορία σχετικὰ με αὐτὸ τὸ θέμα (παλαιὰ καὶ πρόσφατη ἱστορία πού δὲν ἔχω τὸ χρόνο νὰ τὴν ὑπενθυμίσω), ὄχι μόνο δὲν καταργεῖ τὴ θανατικὴ ποινὴ, ἀλλὰ τὴν ἐφαρμόζει μαζικὰ,

55. Γιὰ τὴ σχέση τοῦ καθολικισμοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ με τὴν κατάργηση ἢ ὄχι τῆς ἐσχάτης τῶν ποινῶν βλ. J. Derrida, *É. Roudinesco, De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., σσ. 230-231.

«Ἐπανερχομαι στὸ “ἑρώτημα τοῦ καθολικισμοῦ”. Παρ' ὅλες τὶς κινήσεις μετάνοιας καὶ συγχώρησης στὶς ὁποῖες δὲν παύει νὰ ἀναφέρεται, παρὰ τοὺς λόγους τοῦ σχετικὰ με τὴν Ἱερὰ Ἐξέταση καὶ με τὰ σφάλματα τοῦ παρελθόντος τῆς Ἐκκλησίας, παρὰ τὰ λεγόμενά του στὴ διάρκεια ἑνὸς πρόσφατου ταξιδιοῦ του στὶς Ἑνωμένες Πολιτεῖες ἐναντίον τῆς ὠμότητος τῆς ἐσχάτης τῶν ποινῶν, καὶ μολονοῦ τὸ κράτος τοῦ Βατικανοῦ ἔχει καταργήσει τὴ θανατικὴ ποινὴ ἐδῶ καὶ εἴκοσι περίπου χρόνια, ὁ Πάπας Ἰωάννης Παῦλος Β', ἐξ ὅσων γνωρίζω, οὐδέποτε, ὅπως καὶ κανένας ἀπὸ τοὺς προκατόχους του, δὲν ἔχει δεσμεύσει ἐπίσημα τὴν Ἐκκλησία καὶ τὸ Βατικανὸν στὸν ἀγῶνα ὑπὲρ τῆς κατάργησης τῆς θανατικῆς ποινῆς. Μόνο μερικοὶ ἐπίσκοποι, ἰδιαίτερα στὴ Γαλλία, πῆραν δημόσια θέση ἐναντίον τῆς θανατικῆς ποινῆς, τουλάχιστον ἐναντίον τῆς διατήρησής της στὴ Γαλλία.

Πῶς δικαιολογεῖται αὐτὸ τὸ γεγονός; Θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχουμε τὸ χρόνο γιὰ νὰ διαβάσουμε ἐκ νέου ὅλα αὐτὰ ἐκ τοῦ σύνεργου. Διότι αὐτὸ τὸ ἀναντίρρητο γεγονός (ὅτι οὐδέποτε ὑπῆρξε πολιτικὴ ἀντιπαράθεση τῆς Ἐκκλησίας στὴ θανατικὴ ποινὴ) φαίνεται νὰ ἀντιφάσκει πρὸς ἕναν ἄλλο χριστιανισμό, ἕνα ἄλλο πνεῦμα τοῦ χριστιανισμοῦ. Δεῖτε τὸ παράδειγμα τοῦ Βικτόρ Οὐγκό (Victor Hugo). Ἀφιέρωσε τόσους ἀγῶνες καὶ τόσα ἔξοχα κείμενα στὴν ὑπόθεση τῆς κατάργησης τῆς θανατικῆς ποινῆς, στὴν “ἀπλουστάτη κατάργηση”, δηλαδὴ ἀπρὸυπόθετη, τῆς θανατικῆς ποινῆς, καὶ πάντοτε ἐν ὀνόματι τοῦ ἀποκαλούμενου ἀπὸ τὸν ἴδιο –δικαίως ἢ ἀδίκως– ἀπαραβίαστου τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. “Ὅθεν, γιὰ λόγους πού δὲν ἦσαν μόνο στρατηγικὰ, εὐκαιρικὰ ἢ ρητορικὰ, ὁ Οὐγκό ἰσχυριζόταν ἐπίσης ὅτι ἐμπνεύσταν ἀπὸ τὸ μήνυμα τοῦ Εὐαγγελίου καὶ τὰ Πάθη τοῦ Χριστοῦ».

αὐξητικά, θάναυσα, καὶ μάλιστα, πρέπει νὰ τὸ ποῦμε, μεροληπτικὰ ὅταν δὲν εἶναι τυφλὴ – ὅπως τὸ ἔδειξαν ἀρκετὰ πρόσφατα παραδείγματα<sup>56</sup>. Μαζὶ με ἄλλες διεθνεῖς ὀργανώσεις, με τὸ Διεθνὲς Κοινοβούλιο τῶν Συγγραφέων, στὸ ὁποῖο ἔχω τὴν τιμὴ νὰ συμμετέχω (καὶ γιὰ τὸ ὁποῖο θὰ γίνῃ λόγος, ὅπως πιστεύω, σὲ συνάρτηση με τὶς πόλεις-καταφύγια καὶ με τὴ στράτευση τῆς UNESCO ὑπὲρ αὐτῶν τῶν πόλεων), ἐν ὀνόματι λοιπὸν αὐτῶν τῶν ὀργανισμῶν, καὶ προσωπικὰ ἐξ ὀνόματός μου, ζητῶ νὰ ἐγγραφῆ τὸ ζήτημα τῆς θανατικῆς ποινῆς σὲ ἕνα νέο «παγκόσμιο συμβόλαιο με τὴ μορφή ἐπίσημης ἔκκλησης». Ἀπὸ τὶς ἄλλες, τὶς δικές μου, ὁμολογίες πιστεύω σὰς ἀπαλλάσσω – εὐχαριστῶ.

56. Ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ τὸν πρόλογο τοῦ Ντερριντὰ (ὡς Ἀντιπροέδρου τοῦ Διεθνoῦς Κοινοβουλίου τῶν Συγγραφέων) στὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ βιβλίου τοῦ καταδικασμένου σὲ θάνατο Ἀφροαμερικανοῦ ἀγωνιστῆ καὶ δημοσιογράφου Μουμία Ἀμποῦ-Τζαμάλ (Mumia Abu-Jamal), *En direct du couloir de la mort, La Découverte*, Παρίσι 1996, σσ. 7-13. Βλ. ἐπίσης τὴν ἀναπάντητη ἐπιστολὴ (15.11. 1996) τοῦ Ντερριντὰ (ἐκ μέρους τοῦ Διεθνoῦς Κοινοβουλίου τῶν Συγγραφέων) καὶ τῆς Πιέρ Μαντὲς Φράνς (Pierre Mendès France) πρὸς τὸν Ἀμερικανὸ Πρόεδρο τῶν ΗΠΑ Κλίντον καὶ τὴ σύζυγό του Χίλαρυ, ὅπου ζητεῖται ἡ ἀναθεώρηση τῆς δίκης τοῦ Μουμία Ἀμποῦ-Τζαμάλ. Μετὰ τὴν ἀρνηση τοῦ Λευκοῦ Οἴκου νὰ ἀπαντήσει, τὸ περιεχόμενό της δημοσιεύτηκε στὸ περιοδικὸ *Les Temps Modernes*, τχ. 582, Φεβρουάριος-Μαρτίος 1997 με τὸν τίτλο «Ἀνοικτὴ ἐπιστολὴ στὸν Μπιλ Κλίντον»: πρόσφατα ἀναδημοσιεύτηκε ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἦπὲρ τοῦ Μουμία Ἀμποῦ-Τζαμάλ» στὸ *Papier Machine*, ὁ.π., σσ. 215-218. Τέλος, ὁ ἐλληνόγλωσσος ἀναγνώστης μπορεῖ νὰ διαβάσει τὸ κείμενο τοῦ Ντερριντὰ «Γιὰ τὸν Μουμία Ἀμποῦ Τζαμάλ» (μτφρ. Ἄκης Γαβριηλίδης, στὴν ἐφημερίδα *Ἡ ἐποχὴ*, 3-9-1995), τὸ ὁποῖο ἐξεφώνησε ὁ Γάλλος φιλόσοφος τὴν 1η Αὐγούστου 1995, κατὰ τὴ διάρκεια συνέντευξης Τύπου πού ὀργάνωσε τὸ Διεθνὲς Κοινοβούλιο τῶν Συγγραφέων.



## IV

Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη<sup>1</sup>

(μα τί λείπει λοιπόν στους «χωρίς-χαρτιά»);)

Θυμάμαι, πέρυσι, μιὰ άπαισία ήμέρα: ήταν σαν να μου είχε κοπεϊ ή άνάσα, όντως μιὰ αναούλα, όταν άκουσα για πρώτη φορά, αν και

1. Το κείμενο που ακολουθεί είναι ή μεταγραφή μιās αυτοσχέδιας παρέμβασης του Ντερριντά, στις 21 Δεκεμβρίου 1996, στο Θέατρο ντεζ Άμαντιέ (Théâtre des Amandiers), κατά τη διάρκεια μιās εκδήλωσης για την υποστήριξη των “χωρίς-χαρτιά”. Δημοσιεύτηκε (υπό τον γαλλικό τίτλο «Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il aux “sans-papiers”?)») στο βιβλίο των Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Max en jeu*, Descartes & Cie, Παρίσι 1997, σσ. 73-91. Μεταφράζω το προοίμιο: «Τόν Μάρτιο του 1997, στο Θέατρο ντεζ Άμαντιέ της Ναντέρ, ό Ζάν-Πιέρ Βενσάν παρουσιάζει το Κάρλ Μάρξ Άνέκδοτο Θέατρο, ένα θέαμα εμπνευσμένο από κείμενα του Ούίλλιαμ Σαίξπηρ (William Shakespeare), του Ζάκ Ντερριντά, του Κάρλ Μάρξ, του Μπερνάρ Σαρτρ (Bernard Chartreux). Στο περιθώριο των παραστάσεων έλαβαν χώρα πολλές δημόσιες συναντήσεις. Σε μία από αυτές συγκεντρώθηκαν γύρω από τον Ζάκ Ντερριντά – του οποίου το βιβλίο *Φαντάσματα του Μάρξ* ήταν στην άπαρχή του σχεδίου – ό Μάρκ Γκιγιώμ (Marc Guillaume), ή Βιβιάν Φορρεστ (Viviane Forrester), ό Ζάν-Πιέρ Βενσάν... Άρχικά οι παρεμβάσεις τους δεν προορίζονταν για δημοσίευση – όπως κάθε θέαμα, αυτή ή συνεδρία ήταν καταδικασμένη στο έφήμερο. Παρ’ όλα αυτά, μιās φάνηκε χρήσιμο να διασώσουμε ένα ίχνος της και να το άνασυστήσουμε στη διασταύρωση των άπηχρήσεων που προκλήθηκαν.

μόλις την καταλάβαινα, την έκφραση «αδίκημα φιλοξενίας». Στην πραγματικότητα δεν είμαι βέβαιος ότι την άκουσα, γιατί διερωτώμαι αν κάποιος μπόρεσε ποτέ να την προφέρει και να την βάλει στο στόμα του, αυτήν τη φαρμακερή έκφραση – όχι, δεν την άκουσα, μάλιστα μόλις και μετά βίας μπορώ να την έπαναλάβω, τη διάβασα άφωνος σε ένα επίσημο κείμενο. Έπρόκειτο για ένα νόμο που επιτρέπει τη δίωξη, και δη τη φυλάκιση, εκείνων που παρέχουν κατάλυμα και βοήθειν τους ξένους που βρίσκονται σε κατάσταση ή οποία κρίνεται παράνομη. Αυτό το «αδίκημα φιλοξενίας» (άκόμη διερωτώμαι ποιός τόλμησε να συνδέσει αυτές τις λέξεις) υπόκειται σε φυλάκιση. Τί γίνεται μιὰ χώρα, διερωτάται κανείς, τί γίνεται μιὰ κουλτούρα, τί γίνεται μιὰ γλώσσα όταν έδω μπορει κανείς να κάνει λόγο για «αδίκημα φιλοξενίας», όταν ή φιλοξενία μπορει να γίνει, ενώπιον του νόμου και των εκπροσώπων του, έγκλημα;

Είμαστε έδω, απόψε, σε ένα θέατρο: για να διαδηλώσουμε, και για να δράσουμε μιλώντας – όπως γίνεται στο θέατρο θα μου πείτε. Σήμερα όμως τα θέατρα, τουλάχιστον όρισμένα θέατρα, είναι όλο και περισσότερο, ευτυχώς, ό έαυτός τους, δηλαδή κάτι περισσότερο από θέατρα (φαινόμενο που πρέπει να το χαιρετίσουμε, όπως οφείλουμε να χαιρετίσουμε το κουράγιο και τη διορατικότητα των διευθυντών θεάτρου και των καλλιτεχνών που αναλαμβάνουν κατ’ αυτόν τον τρόπο τις ευθύνες τους). Όρισμένα θέατρα (Άμαντιέ, Καρτουσρί)

Στις εισηγήσεις του Ζάκ Ντερριντά και του Μάρκ Γκιγιώμ προσθέσαμε ένα λόγο του Ζάν-Πιέρ Βενσάν, ό όποιος διασαφηνίζει το διακύβευμα του σχεδίου του, καθώς και δύο κείμενα του Ντερριντά: μιὰ συνέντευξη που δόθηκε επ’ ευκαιρία της παράστασης του έργου και μιὰ παρέμβαση, τον Δεκέμβριο του 1996 στο Θέατρο ντεζ Άμαντιέ, κατά τη διάρκεια μιās εκδήλωσης για την υποστήριξη των “χωρίς-χαρτιά”. Αυτά τα κείμενα είναι προφανώς ή άπλή μεταγραφή μιās σχεδόν αυτοσχέδιας όμιλίας, αλλά, το ελπίζουμε, θα επιτρέψουν να παρακολουθήσουμε έναν άναστοχασμό που έγγράφει μέσα στην καρδιά του θεάτρου τις έρωτηματοθεσίες της εποχής μας».

είναι σήμερα τόποι όπου καλύτερα από άλλου, παραδειγματικά, μπορεί κανείς να καταθέσει τη μαρτυρία του εν δράσει<sup>2</sup>.

Έτσι ανοίγεται στον σωστό-δίκαιο λόγο και στην κατεπείγουσα ανάγκη αλληλεγγύης ένας δημόσιος χώρος, αλλά και ένα άσυλο<sup>3</sup>,

2. Πρβλ. J. Derrida, «Marx, c'est quelqu'un», στο *Marx en jeu*, ό.π., σσ. 20-21: «Παίρνω ένα παράδειγμα: πριν από μερικές εβδομάδες συμμετείχα, ακριβώς εδώ, σε μιὰ συνάντηση που ήταν αφιερωμένη στους "χωρίς-χαρτιά". Στη διάρκεια εκείνης τής βραδιάς ακούσαμε μαρτυρίες των ίδιων των "χωρίς-χαρτιά", επίσης τραγούδια, ποιήματα, αναλύσεις – και όλα αυτά συνέβαιναν μέσα σε ένα θέατρο, εδώ, όπως συνέβησαν και σε άλλα θέατρα, όπως συνεχίζουν ανάλογες εκδηλώσεις στα θέατρα τής Καρτουσρί. Κατά συνέπεια, τα θέατρα ανέλαβαν αυτή την πολιτική ευθύνη εκεί όπου ταυτόχρονα ανταποκρίνονται στον θεατρικό τους προορισμό. Έπρόκειτο για μαρτυρίες, τραγούδι, ποίηση, μυθοπλασία, και πιστεύω ότι σήμερα πολλοί είναι αυτοί –για να αρχίσουμε, ίσως οι "χωρίς-χαρτιά"– που στρέφονται προς τον θεατρικό χώρο για να βρουν εκεί όχι μόνο έναν τόπο, ενίοτε ένα οικιστικό περιβάλλον, αλλά επίσης μιὰ ευκαιρία λόγου, μιὰ ευκαιρία για να τους ενοήσουν-ακούσουν. Ακριβώς επειδή δεν τους ενοούν-ακούουν, επειδή δεν τους παρουσιάζουν, τους "χωρίς-χαρτιά" που είναι χωρίς ιδιότητα του πολίτη, χωρίς νομική ιδιότητα, χωρίς όνομα, χωρίς τόπο –και υπάρχουν πολλοί "χωρίς" σε τούτη τη χώρα, χωρίς σταθερή διαμονή, χωρίς χαρτιά, χωρίς εργασία, κ.λπ.–, ακριβώς επειδή υπάρχει μιὰ κρίση που είναι περισσότερο από μιὰ κρίση τής ιδιότητας του πολίτη, το θέατρο μπορεί να ανταποκριθεί στον προορισμό του ανοίγοντας αυτόν τον τόπο, υπό τον όρο φυσικά να μη μετασχηματίζεται απλώς σε προάυλιο συγκεντρώσεων, αλλά να συνεχίζει να ανταποκρίνεται στον θεατρικό προορισμό του».

3. Στις 18 Μαρτίου 1996, περίπου τριακόσιοι Άφρικανοί «χωρίς-χαρτιά» –άνδρες, γυναίκες και παιδιά– εισέρχονται κρυφά στην εκκλησία Σαιντ-Άμπρουάζ στο Παρίσι, όπου και εγκαθίστανται. Αυτή είναι μάλιστα η άπαρηχή του έπους τής αγωνιστικότητας, των διεκδικήσεων και τής συλλογικής υποστήριξης των «χωρίς-χαρτιά». Αμέσως μετά την εκκένωση τής εκκλησίας από τις αστυνομικές δυνάμεις (22 Μαρτίου), με πρωτοβουλία τής Αριάν Μνούσκιν (Ariane Mnouchkine), διευθύντριας και σκηνοθέτιδος του Θεάτρου ντε Σολέιγ, οι χωρίς-χαρτιά θα βρουν καταφύγιο στις θεατρικές εγκαταστάσεις τής Καρτουσρί, στην περιοχή Βενσέν του Παρισιού.

τη στιγμή όπου άλλου όλα κλείνουν, κάθε πόρτα κλειδαμπαρώνεται, κάθε λιμάνι, κάθε αεροδρόμιο σφίγγουν τις θηλιές στα δίχτυα τους, όπου τα ευρωπαϊκά κράτη-έθνη, αρχίζοντας από τη Γαλλία, μετατρέπουν τα σύνορά τους σε νέα σιδηρά παραπετάσματα. Τα σύνορα δεν είναι πλέον τόποι διάβασης, είναι τόποι απαγόρευσης, κατώφλια που προκαλούν τη μεταμέλεια αυτών που τα ανοίξαν, όρια προς τα όποια όρισμένοι αποπέμπουν έσπευσμένα, απειλητικές μορφές του όστρακισμού, τής απέλασης, τής εξορίας, του διωγμού. Έφεξης κατοικούμε σε καταφύγια ύψιστης επιτήρησης, σε γειτονίες ύψιστης ασφάλειας – και, χωρίς να λησμονούμε τη νομιμότητα του τάδε ή του δείνα ενστίκτου προστασίας ή τής ανάγκης ασφάλειας (τεράστιο πρόβλημα που οφείλουμε να μην το πάρουμε άψηφιστα, βεβαίως), όλο και περισσότεροι είμαστε αυτοί που άσφυκτιούμε και ντρεπόμαστε επειδή κατοικούμε κατ' αυτόν τον τρόπο, επειδή γινόμαστε όμηροι των φοβικών που συμφύρουν τα πάντα, που έκμεταλλεύονται κυνικά τη σύγχυση για πολιτικές σκοπιμότητες, που δεν γνωρίζουν πλέον ή δεν θέλουν πλέον να διακρίνουν την όριοθέτηση ανάμεσα στο όικο [chez-soi = έν-έναντώ] και στο μίσος ή το φόβο του ξένου – και δεν γνωρίζουν πλέον ότι το όικο μιās κατοικίας, μιās κουλτούρας, μιās κοινωνίας προϋποθέτει επίσης το άνοιγμα τής φιλοξενίας.

Καθώς έφτανα εδώ, σκεφτόμουν την παράδοση λέξη παράσταση [représentation]<sup>4</sup> – και τους τόπους τής παράστασης σε αυτήν τη χώρα. Σε τούτο το όερο μνημείο τής όθνικής αντιπροσωπείας [représentation nationale] που θα όφειλε να είναι το Κοινοβόλιο, τη στιγμή που μιὰ πλειοψηφία αντιπροσώπων [représentants], έν προκειμένω των βουλευτών, παρουσίασε πρό όλίγου (χθές, προ-χθές) το έκπληκτικά θλιβερό και συνάμα άνησυχητικό θέαμα μιās ξενόφοβης, κατασταλτικής, ψηφοθηρικής δημαγωγίας, καθώς έπινοεί άποδιοπομπαίους τράγους για να άπαλλαγει από μιὰ κατα-

4. Η γαλλική λέξη représentation δηλώνει την παράσταση, την άναπαράσταση, την αντιπροσώπευση, την αντιπροσωπεία.

στροφική πολιτική και από μια κατάφωρη αδυναμία, σπεύδοντας να κλέψει φανταστικές ψήφους από τον Λέ Πέν (Le Pen), τη στιγμή λοιπόν που αυτή η εθνική «αντιπροσωπεία» παρουσιάζει ένα θέαμα τόσο λυπηρό, εύτυχως σέ όρισμένα θέατρα, στους λεγόμενους τόπους της παράστασης, μπορούν να συγκεντρωθούν χωρίς αντιπροσώπευση και δημαγωγία άνδρες και γυναίκες, πολίτες ή μη πολίτες, Γάλλοι και ξένοι, για να θέσουν τα προβλήματα κάτω από το πιό έντονο φως και να ανταποκριθούν στις πραγματικές απαιτήσεις της δικαιοσύνης.

Είμαστε εδώ γι' αυτόν το σκοπό, για να διαδηλώσουμε και να δράσουμε καταρχάς μιλώντας. Αυτό σημαίνει να υψώσουμε τη φωνή για τους «χωρίς-χαρτιά», βεβαίως, και σέ ένδειξη αλληλεγγύης προς αυτούς: γι' αυτούς [*pour eux*] με τούτην ακριβώς τη σημασία, όχι όμως γι' αυτούς εννοώντας *αντ' αυτών* [*à leur place*]. Οι «χωρίς-χαρτιά» μίλησαν και μιλούν για τους ίδιους τους εαυτούς τους, τους εννοούμε-ακούουμε, αυτούς, τους ίδιους, και τους εκπροσώπους ή δικηγόρους τους, τους ποιητές και τραγουδιστές τους. Να μιλάς εδώ σημαίνει ότι οι «χωρίς-χαρτιά» έχουν δικαίωμα στο λόγο: είμαστε εδώ για να τους εννοήσουμε-ακούσουμε και να τους ακούσουμε να λένε αυτό που έχουν να μάς πουν, για να μιλήσουμε μαζί τους, και συνεπώς όχι μόνο για να μιλήσουμε περι αυτών ή *αντ' αυτών*.

Καθώς όμως γίνεται λόγος περι αυτών, εδώ και μερικούς μήνες, μάλιστα με αυτό το παράξενο όνομα: «χωρίς-χαρτιά», καθώς γίνεται λόγος περι αυτού, περι αυτών, άσχημα, ανεπαρκώς και συνάμα καθ' υπερβολήν για ό,τι λέγεται σχετικά, ένα ερώτημα εγείρεται. Τί λέει και τί θέλει να πει κανείς όταν λέει «χωρίς-χαρτιά»; Είναι «χωρίς...», λένε. Τί λείπει συνεπώς στους «χωρίς-χαρτιά»;

Τί τους λείπει σύμφωνα με την εξουσία του γαλλικού κράτους και σύμφωνα με όλες τις δυνάμεις που αυτό αντιπροσωπεύει σήμερα; Ωστόσο, και εδώ πρόκειται για κάτι έντελως διαφορετικό, τί τους λείπει σήμερα κατά τη δική μας άποψη, για μάς που θέλουμε να τονίσουμε την αλληλεγγύη μας και την υποστήριξή μας προς

όλους τους «χωρίς-χαρτιά», προς αυτά τα θύματα των εν ισχύι νομοθεσιών, της αστυνομίας του χθές και του αύριο;

Δέν γνωρίζω ποιός επινόησε τούτη τη διατύπωση —«χωρίς-χαρτιά»—, και πώς εδραιώθηκε σταδιακά, ώστε να νομιμοποιηθεί τα τελευταία χρόνια, ή τρομακτική έκφραση «χωρίς-χαρτιά». Έδω υπήρξε μια ολόκληρη διαδικασία, άλλοτε βραδεία και δόλια, άλλοτε έκρηκτική, βάνουση, επιταχυνόμενη όπως ή εφοδος της αστυνομίας σέ μια εκκλησία<sup>5</sup>. Αυτή ή τρομακτική συνήθεια που έγκλιμάτισε τούτη τη λέξη στο λεξιλόγιό μας χρίζει μακροσκελών αναλύσεων. Όταν κατονομάζεται —με μία λέξη— ένας «χωρίς-χαρτιά», υποθέτουμε ότι κάτι του λείπει. Αυτός είναι «χωρίς». Αυτή είναι «χωρίς». Τί του λείπει, τί της λείπει, ακριβώς; Το έλλειμά τους θά πρέπει να είναι αυτό που αντιπροσωπεύει τό εν λόγω χαρτί. Το δικαίωμα, τό δικαίωμα στο δικαίωμα. Υποθέτουμε ότι ό «χωρίς-χαρτιά» τελικά είναι «χωρίς δικαίωμα» και δυνάμει εκτός νόμου. Η αμφισβήτηση της φυσιολογικής του κατάστασης και της ταυτότητάς του ως πολίτη [*identité civique*] λίγο απέχει από την αμφισβήτηση άπλως της ταυτότητάς του. Θά έλεγε κανείς ότι του λείπει κάτι περισσότερο από ένα όρισμένο πράγμα, ένα πράγμα μεταξύ άλλων πραγμάτων: είναι γυμνός και εκτεθειμένος, χωρίς δικαιώματα, χωρίς καταφυγή, εν έλλείψει του ουσιαστικού πράγματος. Χωρίς τίποτε. Αυτό που του λείπει, στ' αλήθεια, αυτή ή έλλειψη που του αποδίδει κανείς και θέλει να την κολάσει, να την τιμωρήσει —ας μήν τό κρύβουμε από τους

5. Στις 23 Αυγούστου 1996, αστυνομικές δυνάμεις—κατόπιν έντολης του ύπουργού των Έσωτερικών Ζάν-Λουί Ντεμπρέ της τότε δεξιάς κυβέρνησης—είσβάλλον βίαια στην εκκλησία Σαιν-Μπερνάρ ντε λά Σαπέλ, εκδιώκοντας *manu militari* τριακόσιους περίπου Άφρικανούς «χωρίς-χαρτιά», οι όποιοι είχαν ήδη εγκατασταθεί εκεί από την 28η Ιουνίου 1996, για να προστατευθούν από την επικείμενη απέλαση όρισμένων εξ αυτών, αλλά και για να διαμαρτυρηθούν προσφεύγοντας σέ άπεργία πείνας. Η ήμερα αυτή θεωρείται ή κορυφαία στιγμή της αγωνιστικότητας έναντίον της ξενοφοβής γαλλικής πολιτικής σχετικά με τη μετανάστευση και κυρίως τους «χωρίς-χαρτιά».

ἐαυτούς μας, μάλιστα θὰ ἤθελα νὰ τὸ δείξω χρησιμοποιώντας ἐσκεμμένα τούτη τὴν πολὺ συγκεκριμένη λέξη—εἶναι ἡ ἀξιοπρέπεια. Ὁ «χωρίς-χαρτιά» φαίνεται νὰ ἔχει ἔλλειψη ἀξιοπρέπειας [dignité]. Ποιά ἀξιοπρέπεια; Τίνος πράγματος εἶναι ἀνάξιος [indigne] ὁ «χωρίς-χαρτιά»; Καὶ γιατί ἕνας «χωρίς-χαρτιά» ὑποτίθεται ὅτι εἶναι ἀνάξιος-ἀναξιοπρεπής; Γιατί, ἐν ὀνόματι ποίου πράγματος τοῦ ἀρνεῖται κανεὶς τὴν ἀξιοπρέπεια; Διότι ὁ νόμος καὶ ἡ γαλλικὴ ἀστυνομία δὲν ἀρκοῦνται νὰ μεταχειρίζονται σκληρὰ τοὺς «χωρίς-χαρτιά», νὰ τοὺς ἀναγκάζουν νὰ στοιβάξουν σὲ τόπους ποὺ μόλις καὶ μετὰ θίας εἶναι κατοικήσιμοι, πρὶν τοὺς συγκεντρώσουν σὲ ἕνα εἶδος στρατοπέδων διαλογῆς, στρατοπέδων «μετάβασης», πρὶν τοὺς καταδιώξουν, πρὶν τοὺς ἐκδιώξουν ἀπὸ τις ἐκκλησίες καὶ τὴν ἐπικρατεία, πρὶν τοὺς ἀντιμετωπίσουν περιφρονώντας συχνὰ τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, θέλω νὰ πῶ ἀκριβῶς τὰ δικαιώματα ποὺ ἐγγυᾶται ἡ Σύμβαση τῆς Γενεύης<sup>6</sup> καὶ ἡ Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου<sup>7</sup> (ἄρθρο 3), περιφρονώντας τὰ ἐν λόγῳ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου καὶ περιφρονώντας τὴν ἀνθρώπινη ἀξιοπρέπεια—ἡ ὁποία, καὶ τὸ λέω ζυγίζοντας αὐτὲς τις λέξεις, κυριολεκτικὰ δὲν τοὺς ἀναγνωρίζεται, τοὺς ἀμφισβητεῖται ρητὰ. Ἀμφισβητοῦν τὴν ἀξιοπρέπεια σὲ αὐτοὺς τοὺς ὁποίους κατηγοροῦν (ἐδῶ παρθετὸ ἕνα παλαιὸ ἀλλὰ ἐπίκαιρο κείμενο καὶ στὸ ὁποῖο θὰ μείνω μὰ στιγμῇ) ὅτι ἐμφανίζονται «ἀνάξιοι νὰ ζήσουν στὸ ἔδαφός μας».

6. Ἀναφορὰ στὴ «Σύμβαση τῆς Γενεύης τῆς 28ης Ἰουλίου 1951, σχετικὴ μὲ τὴ νομικὴ ιδιότητα τῶν προσφύγων». Ἡ Γαλλία θὰ ἐπικυρώσει τὴ σύμβαση μὲ τὸν συναφῆ νόμο τῆς 25ης Ἰουλίου 1952, δημιουργώντας τὴ Γαλλικὴ Ὑπηρεσία Προστασίας τῶν Προσφύγων καὶ Ἀπάτριδων (Office français de protection des réfugiés et apatrides) καὶ τὴν Ἐπιτροπὴ Προσφυγῶν τῶν Προσφύγων (Commission des recours des réfugiés).

7. Ἀναφορὰ στὴν Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου (Convention européenne des droits de l'homme) τῆς 4ης Νοεμβρίου 1950 (ἡ Γαλλία θὰ τὴν ἐπικυρώσει τὸ 1974). Σήμερα, αὐτὴ ἡ σύμβαση συνδέει τριάντα περίπου κράτη-μέλη τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης (ιδρύθηκε τὸ

Πρὶν μιλήσω γι' αὐτὴ τὴν ὑποτιθέμενη ἔλλειψη [manque], γι' αὐτὸ τὸ ἔλλειμμα [défaut], ποὺ θὰ ἤθελαν νὰ τὸ τιμωρήσουν σὰν παράπτωμα [faute], θὰ ἔπρεπε νὰ μιλήσω γιὰ τις παραλείψεις ἐναντι τῆς δικαιοσύνης [manquements à la justice]<sup>8</sup> γιὰ τις ὁποῖες αὐτὴ

1949). Ἐπιπλέον, τὸ Εὐρωπαϊκὸ Δικαστῆριο τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου ποὺ ἐδρεῖε στὸ Στρασβούργο μπορεῖ νὰ τιμωρήσει τὰ κράτη ποὺ παραβιάζουν τὴ Σύμβαση. Ἐν προκειμένῳ, κάθε ξένος, ἐπὶ παραδείγματι, ποὺ διαμένει στὴ Γαλλία ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ προσφύγει στὸ Εὐρωπαϊκὸ Δικαστῆριο διεκδικώντας τὴ δικαίωσή του σὲ περιπτώσεις παραβίασης τῆς ἐν λόγῳ Σύμβασης ἀπὸ τὸ γαλλικὸ κράτος.

8. Ἡ λέξη manquement δηλώνει τὴν παράλειψη, τὸ παράπτωμα, τὴν ἀθέτηση, τὴν παράβαση, τὴν ἔλλειψη, τὴν ἀπουσία. Ὁ Ντερριντὰ συνδυάζει ὅλες αὐτὲς τις σημασίες στὸν τίτλο τῆς παρέμβασής του—«Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il aux “sans-papiers”?)», «Παραλείψεις τοῦ δικαιώματος στὴ δικαιοσύνη (μὰ τί λείπει λοιπὸν στοὺς “χωρίς-χαρτιά”);»—, ὅπου ἡ ἔλλειψη ποὺ συνδηλώνεται στὴν ἔκφραση «χωρίς-χαρτιά» ἀντιστρέφεται εἰς βάρος τῆς γαλλικῆς πολιτικῆς ἐναντι αὐτῶν τῶν μεταναστών: ὁ Γάλλος φιλόσοφος, συγκεκριμένα, καταγγέλλει αὐτὴ τὴν πολιτικὴ ὡς παραλείψεις τοῦ γαλλικοῦ κράτους ἐναντι τῆς δικαιοσύνης, ὡς παραβιάσεις τῆς δικαιοσύνης, ὡς ἀπουσία δικαιοσύνης. (Ὑπενθυμίζω ὅτι ἡ γαλλικὴ λέξη manquement δηλώνει ἐπίσης, στὴ σύγχρονη κοινοτικὴ νομικὴ ιδιόλεκτο, τὸ ἔνδοκο μέσο ποὺ ἐπιτρέπει στὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἐπιτροπὴ καὶ σὲ ὁποιοδήποτε κράτος-μέλος νὰ προσφύγει στὸ Εὐρωπαϊκὸ Δικαστῆριο καταγγέλλοντας ἕνα κράτος-μέλος γιὰ τὴν ἀθέτηση συγκεκριμένων ὑποχρεώσεών του δυνάμει συμβάσεων ποὺ τὸ ἀναγκάζουν νὰ ἐφαρμόζει τὸ κοινοτικὸ δίκαιο.)

Ἐπιστημαίνω ὅτι ἡ μετάφραση τοῦ ντερριντιανοῦ τίτλου εἶναι δυσχερῆστατη, λόγω τῆς πολυσημίας του. Ἐπιπλέον, ἐπιλέγοντας πρωτίστως νὰ διατηρήσω στὰ ἑλληνικὰ τὴ συνάφεια τῶν σημαίνοντων (manque, manquement, ἔλλειψη, παράλειψη), ἀναγκαστικὰ ὑπονομεύω ἐν μέρει τὴ νοηματικὴ ἀκρίβεια. Ἐπὶ παραδείγματι, τὸ πρῶτο, καὶ κύριο, σκέλος τοῦ τίτλου μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ, ἐπίσης, ὡς: α) «Ἀπουσίες τοῦ δικαίου ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη», β) «Παραλείψεις [παραβιάσεις, παραπτώματα, ἀθετήσεις, ἔλλειμματα] τοῦ δικαίου [δικαιώματος] στὴ δικαιοσύνη», γ) «Παραλείψεις ἀπὸ τὸ δίκαιο στὴ δικαιοσύνη».

ή χώρα αρχίζει να καθίσταται σοβαρά ένοχη. Όλο και πιο σοβαρά σήμερα, άφουτου μια νομοθεσία, περισσότερο κατασταλτική παρά ποτέ, βρίσκεται στη διαδικασία ψήφισης από το Κοινοβούλιο<sup>9</sup>. Θα έπρεπε να μιλήσουμε για τις παραλείψεις έναντι τής δικαιοσύνης σε σχέση με τους ξένους, ακριβέστερα σε σχέση με εκείνους που τους αποκαλούν με παράξενο τρόπο «χωρίς-χαρτιά», που τους καταδεικνύουν και προσπαθούν να τους περιοροθετήσουν έτσι ώστε να τους μειώσουν μέσω τής επιταχυνόμενης απέλασης. Άς μη λησμονούμε ότι ακόμη και τή στιγμή που ή κοινοβουλευτική Άριστερά, σε μια συζήτηση γύρω από αυτά τὰ τρομακτικά νομοσχέδια, είτε απουσίαζε από τὰ έδρανα τής Έθνικής Συνέλευσης είτε ήταν διακριτική και στα μετόπισθεν όσον άφορα τήν αντίθεσή της, χωρίς άληθινή συνεκτική έναλλακτική πρόταση γι' αυτό τὸ θέμα — έ λοιπόν, ένα ακόμη τσάρτερ άπογειωνόταν από τὸ αεροδρόμιο του Ρουασσύ στο Παρίσι<sup>10</sup>. ήταν τὸ τριακοστό τρίτο από τήν άνοδο ή τήν έπιστροφή στην έξουσία του Σιράκ [Chirac], του Ζυππέ [Juppé], του Ντεμπρέ

9. Πρόκειται για τὸ περιβόητο «νομοσχέδιο Ντεμπρέ» που προέβλεπε, εκτός των άλλων, «πιστοποιητικά παροχής καταλύματος» («certificats d'hébergement», υποχρεώνοντας κατ' αυτόν τὸν τρόπο όσους παρείχαν στέγη στους «χωρίς-χαρτιά» να δηλώνουν στο οικείο αστυνομικό τμήμα τήν ανάγκωση των φιλοξενουμένων' οποιαδήποτε άθέτηση αυτής τής υποχρέωσης θα έκλαμβανόταν ως «αδίκημα φιλοξενίας». Αυτό τὸ μέτρο στηλιτεύει έξαρχής ο Ντερριντά. Η αντίδραση ήταν άμεση: μετά τήν έκκληση για «πολιτική άνυποταξία» —που τήν υπέγραψαν πενήντα ένέα κινηματογραφιστές—, εκατό χιλιάδες διαδηλωτές θα εκφράσουν μαχητικά τήν άγανάκτησή τους στις 22 Φεβρουαρίου 1997, στο Παρίσι, για να υπερασπιστούν τὸ «καθήκον φιλοξενίας» και τὸ «δικαίωμα στη φιλοξενία». Τελικά, ο «νόμος Ντεμπρέ» τής 24ης Άπριλίου 1997 για τή μετανάστευση θα άναθεωρήσει τὸ σχέδιο για τὰ «πιστοποιητικά παροχής καταλύματος».

10. Άναφορά στις άλληπάλληλες απέλασεις των «χωρίς-χαρτιά», οι όποιοι άποστέλλονταν στις χώρες τους με πτήσεις τσάρτερ — ναυλωμένες από τήν τότε γαλλική κυβέρνηση τής Δεξιās.

[Debré]<sup>11</sup> (προτιμῶ να παραθέσω αυτά τὰ τρία όνόματα: έπικεντρώνοντας τις κατηγορίες έναντιόν του Πασκουά [Pasqua]<sup>12</sup> ή του Ντεμπρέ, που θεβαίως όντως τὸ άξίζουν, θα κινδυνεύαμε να άπαλλάξουμε πράγματι όλη τή συμπολίτευση, και δὴ ένα μεγάλο μέρος τής αντιπολίτευσης — ή όποία άρκεϊται ένίοτε σε πιο γενναιόδωρα λόγια άλλά στην πραγματικότητα, ναι, στην πραγματικότητα, παραμένει άλληλέγγυα πρὸς τήν τρέχουσα κατασταλτική πολιτική).

Μαζί με τή βία που συνοδεύει τήν κατασταλτική πολιτική, αυτές οι παραλείψεις έναντι τής δικαιοσύνης δέν χρονολογούνται σήμερα, ακόμη και αν θρισκόμαστε σε μια πρωτοφανή και ιδιαίτερα κρίσιμη καμπή αυτής τής ιστορίας. Χρονολογούνται τουλάχιστον έδῶ και μισό αιώνα, στις παραμονές του πολέμου —πολύ πριν από τὸ περίφημο κυβερνητικό Διάταγμα του 1945<sup>13</sup>—, όταν τὰ κίνητρα ένός

11. Έδῶ ο Ντερριντά αναφέρεται στην έξουσία τής Δεξιās, πρώτον με τὸν Ζάκ Σιράκ ως πρωθυπουργό (1986-1988) ή Πρόεδρο τής Δημοκρατίας (1995-), δεύτερον με τὸν Άλαίν Ζυππέ ως πρωθυπουργό (1995-1997) και τρίτον με τὸν ύπουργό των Έσωτερικῶν Ζάν-Λουί Ντεμπρέ. Η παρέμβαση του Ντερριντά γίνεται κατά τήν περίοδο που πρόκειται να ψηφιστεί στο Κοινοβούλιο ο «νόμος Ντεμπρέ» σχετικά με τή μετανάστευση και τή ρύθμιση των «χωρίς-χαρτιά».

12. Άναφορά στους διαβόητους νόμους του ύπουργού των Έσωτερικῶν Σαρλ Πασκουά τής δεξιās γαλλικής κυβέρνησης, σχετικά με τὸν «έλεγχο τής μετανάστευσης». Ο πρώτος νόμος «Πασκουά» —τής 9ης Σεπτεμβρίου 1986, επί πρωθυπουργίας του Ζάκ Σιράκ— άποκαθιστά εκ νέου τή διοικητική άποπομπή των μεταναστῶν εκτός των γαλλικῶν συνόρων και τὸν περιορισμό τής άνανέωσης τής «κάρτας παραμονής δέκα ετών». Ο δεύτερος νόμος «Πασκουά» τής 24ης Αύγουστου 1993 για «τὸν έλεγχο τής μετανάστευσης, τις προϋποθέσεις εισόδου, ύποδοξης και διαμονής των ξένων» άποτελεί τή ζοφερή καμπή μίας ξενοφοβής πολιτικής που είχε ήδη άρχίσει από τὸν Ιούλιο 1974 με τήν άπόφαση τής τότε κυβέρνησης να «άρει τή μετανάστευση». Τέλος, ο τρίτος νόμος «Πασκουά» τής 30ης Δεκεμβρίου 1993 θα τροποποιήσει τὸν δεύτερο σύμφωνα με τις άποφάσεις του Συνταγματικού Συμβουλίου.

13. Πρόκειται για τὸ κυβερνητικό Διάταγμα 45-2658 τής 2ας Νοεμβρίου 1945. Παρά τις τροποποιήσεις που έχει ύποστεί, κυρίως μετά τὸ 1980,

νομοθετικοῦ διατάγματος τὸν Μάιο τοῦ 1938, σὲ μιὰ γλώσσα πού τὴν ἐπανευρίσκουμε σήμερα σὲ ὁποιαδήποτε πολιτικὴ ρητορικὴ, διατείνονταν ὅτι —παραθέτω— «δὲν προσβάλλουν τοὺς παραδοσιακοὺς κανόνες τῆς γαλλικῆς φιλοξενίας». Ταυτόχρονα τὸ ἴδιο κείμενο ἐπιχειρηματολογοῦσε ὅπως σήμερα, μάλιστα ἐξίσου ἐλάχιστα πειστικά —θὰ φτάσω καὶ σ' αὐτό—, γιὰ νὰ καθυστερήσει ἢ νὰ κολακεύσει τὶς φαντασιώσεις ἐνὸς ἐκλογικοῦ σώματος, καὶ διακήρυσσε, ὅπως παραθέτω, τὸ ἐξῆς (πρόκειται γιὰ τὸ 1938, τῆ στιγμῆ τῆς πληθωρικῆς ἀφίξης ὀρισμένων προσφύγων πού ἡ φυσιογνωμία ἢ ἡ προφορὰ τους θεωροῦνταν ἐνίοτε χαρακτηριστικῆς, καὶ τοὺς ὁποίους ἡ κυβέρνησις τοῦ Βισῦ<sup>14</sup> δὲν θὰ καθυστερήσει νὰ τοὺς ἀποστείλει στὰ στρατόπεδα καὶ στὸ θάνατο ὅπως γνωρίζετε· αὐτοὶ οἱ λόγοι, ὅπως ὅλοι οἱ παρόμοιοι, μᾶς ἀνακαλοῦν σήμερα, ἀκόμη καὶ μέσω τοῦ ἀναχρονισμοῦ τους, σὲ ἓνα εἶδος προ-«βισυκῆς» ἀγρυπνίας):

«Ὁ ἀδιάκοπα αὐξανόμενος ἀριθμὸς τῶν ξένων πού διαμένουν στὴ Γαλλία [αὐτὸ ἦταν ἤδη ψεῦδές, καὶ σήμερα εἶναι ἀκόμη ψευδέστερο παρὰ ποτέ: ἡ μετανάστευσις ἐδῶ καὶ εἴκοσι χρόνια δὲν ἔχει αὐξηθεῖ, μάλιστα ὅλες οἱ σοβαρῆς μελέτης δείχνουν ὅτι ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν αὐστηρὰ οἰκονομικὴ σκοπιὰ, ἀκόμη καὶ ἂν ἤθελε κανεὶς νὰ περιοριστεῖ σὲ ὑπολογισμοὺς οἰκονομικοῦ ἐνδιαφέροντος, εἰδικὰ, ἢ ποσοτικὴ ἀναλογία τῶν ξένων στὴ Γαλλία δὲν ἀποτελεῖ ἐπ' οὐδενὶ ἀπειλή ἢ μειονέκτημα, τὸ ἀντίθετο συμβαίνει!<sup>15</sup>] ἐπιβάλλει στὴν κυβέρνησις... νὰ θεσπίσει ὀρισμένα μέτρα πού ὑπαγορεύονται ἐπιτακτικὰ ἀπὸ τὴν μέριμνα

ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι τὸ κείμενο ἀναφορᾶς στὰ θέματα πού ἀφοροῦν τὴν εἴσοδο καὶ τὴν διαμονὴ τῶν ξένων στὴ Γαλλία.

14. Κατὰ τὴ διάρκεια τῆς γερμανικῆς κατοχῆς στὸ βόρειο τμήμα τῆς Γαλλίας, ἐγκαταστάθηκε στὴν «ἐλεύθερη ζώνη» τῆς χώρας, συγκεκριμένα στὴν πόλη Βισῦ, ὑπὸ τὴν ἡγεσία τοῦ στρατάρχη Πεταίν, μιὰ ἐθνικιστικὴ, ἀντισημιτικὴ, ἀντικομμουνιστικὴ γαλλικὴ κυβέρνησις (Ἰούλιος 1940 - Δύγουστος 1944), ἡ ὁποία συνεργάστηκε μὲ τὴ ναζιστικὴ Γερμανία.

15. Ἡ παρεμβαλλόμενη φράσις ἐντὸς τῶν ἀγκυλῶν εἶναι τοῦ Ντερριντά.

τῆς ἐθνικῆς ἀσφαλείας, τῆς γενικῆς οἰκονομίας τῆς χώρας καὶ τῆς προστασίας τῆς δημόσιας τάξης.»

Μάλιστα στὸ ἴδιο κείμενο —ἔπου, ἀκόμη μιὰ φορά, συγκεντρώνονται καὶ παρέχονται ὅλα τὰ ὄπλα στὰ ὁποῖα ἔχουν προσφύγει ὅλες οἱ γαλλικὲς νομοθεσίες κατὰ τὸν πόλεμό τους ἐναντίον τῶν μεταναστῶν —, ἡ ἴδια ρητορικὴ ἐπιχειρεῖ νὰ μᾶς κάνει νὰ πιστέψουμε ὅτι πλήττονται ἀπὸ τὴ νόμιμη καταστολὴ μόνο ἐκεῖνοι πού δὲν ἔχουν δικαίωμα στὴν ἀναγνώριση τῆς ἀξιοπρέπειάς τους ἐπειδὴ ἀπλῶς στατα φάνηκαν ἀνάξιοι τῆς φιλοξενίας μας.

Παραθέτω ἀκόμη ἓνα κείμενο πού τὸ 1938 προετοίμαζε, ὅπως σήμερα, τὴν ἐπιδεινώσις τοῦ νομοθετικοῦ μηχανισμοῦ μέσα στὴν ἀτμόσφαιρα παραμονῶν πολέμου. Νὰ τί ἔλεγε αὐτὸ τὸ κείμενο μὲ τὴ μορφή μιᾶς πρόδηλης ἀπάρνησις [dénégation]<sup>16</sup> μὲ τὴ γνωστὴ μας ἀναίσχυνη, ναρκισσιστικὴ καὶ σοβινιστικὴ-πατριωτικὴ κομπορημοσύνη:

«Ἐξαρχῆς ἐνδείκνυται νὰ ὑποδειχτεῖ... ὅτι τὸ παρὸν σχέδιο νομοθετικοῦ διατάγματος δὲν μεταβάλλει ἐπ' οὐδενὶ τὶς κανονικὲς προϋποθέσεις πρόσβασης στὸ ἔδαφός μας... οὐδόλως προσβάλλει τοὺς παραδοσιακοὺς κανόνες τῆς γαλλικῆς φιλοξενίας, τὸ πνεῦμα φιλελευθερισμοῦ καὶ ἀνθρωπιᾶς τὸ ὁποῖο εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς εὐγενέστερες ὀψεις τοῦ ἐθνικοῦ μας δαμονίου.»

Αὐτὲς οἱ ἀπαρνήσεις ὑπογραμμίζουν πολὺ καλὰ ὅτι ὅλα αὐτὰ δὲν εἶναι αὐτονόητα καὶ μᾶς κάνουν νὰ ἀναλογιζόμεσθε ὄντως μιὰ πραγματικὴ παράλειψις ἐναντι τῆς φιλοξενίας. Νὰ λοιπὸν πού τὸ ἴδιο κείμενο, ἀπηχώντας ἐκπληκτικὰ τὴ σημερινὴ ἐπικαιρότητα, κατηγορεῖ ὅλους ἐκεῖνους πού πρόκειται νὰ πληγοῦν ὅτι φάνηκαν «ἀνάξιοι»

16. Ἐδῶ ἡ λέξις ἀπάρνησις (dénégation) συνδηλώνεται μὲ τὴ χροιά τοῦ φροϊδοῦ ὄρου *Verneinung*.



—αὐτὴ εἶναι ἀκριβῶς ἡ λέξις, «ἀνάξιοι»— τοῦ δαιμονίου τῆς φιλοξενίας μας, «ἀνάξιοι καὶ κακῆς πίστεως». Σήμερα θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν ἐπιδεινούμενο νόμο, οἱ «χωρὶς-χαρτιά» εἶναι χωρὶς ἀξιοπρέπεια ἐπειδὴ εἶναι ἀνάξιοι τῆς φιλοξενίας μας καὶ κακῆς πίστεως. Ψεύδονται καὶ σφετερίζονται καὶ καταχρῶνται-ἐξαπατοῦν. Εἶναι ἔνοχοι. Διαβάζω τὸ κείμενο τοῦ 1938, ὅπου ἤδη ἀναγνωρίζει κανεὶς ὅλη τὴ λογικὴ καὶ τὴ ρητορικὴ τῆς σημερινῆς ἐξουσίας:

«Αὐτὸ τὸ πνεῦμα γενναιοφροσύνης [τὸ δικό μας, βεβαίως<sup>17</sup>] πρὸς ἐκεῖνον πού θὰ τὸν ἀποκαλέσουμε ξένο καλῆς πίστεως βρίσκει τὸ νόμιμο ἀντιστάθμισμά του στὴν κατηγορηματικὴ βούληση νὰ πληγεῖ ἐφεξῆς μὲ αὐστηρὲς ποινὲς οἰοσδήποτε ξένος πού θὰ φαινόταν ἀνάξιος τῆς φιλοξενίας μας [...]. Ἄν ἔπρεπε νὰ συνοψίσουμε, σὲ μιὰ σύντομη διατύπωση, τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ παρόντος σχεδίου, θὰ τονίζαμε ὅτι δημιουργεῖ μιὰ ραφιναρισμένη ἀτμόσφαιρα γύρω ἀπὸ τὸν ξένο καλῆς πίστεως, ὅτι διατηρεῖ πλήρως τὴν παραδοσιακὴ μας εὐμένεια γιὰ ὅποιον σέβεται τοὺς νόμους καὶ τὴ φιλοξενία τῆς Δημοκρατικῆς Πολιτείας [République], ἀλλὰ τελικὰ ἐπιδεικνύει γιὰ ὅποιον φαίνεται ἀνάξιος νὰ ζεῖ στὸ ἔδαφός μας μιὰ δίκαιη καὶ ἀναγκαία αὐστηρότητα.»

Μετὰ τὴν ἐποχὴ πού διατυπώθηκαν αὐτοὶ οἱ λόγοι ὑποκρισίας (κακῆς πίστεως, ἀκριβῶς), ἡ ὁποία θὰ ἦταν κωμικὴ ἂν δὲν ἦταν τρομακτικὴ, μόλις πρὶν ἀπὸ τὸν πόλεμο, ὑπῆρξε τὸ κυβερνητικὸ Διάταγμα τοῦ 1945, τὸ ὁποῖο ἤδη προέβλεπε —στὸ κεφάλαιο III τῶν Ποινῶν— βαρῆς κυρώσεις γιὰ τοὺς ξένους πού βρίσκονταν σὲ παράτυπη κατάσταση [situation irrégulière] (ἀκόμη δὲν ἔλεγαν «χωρὶς-χαρτιά», ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ) ἢ γιὰ τὸν ὁποιοδήποτε πού θὰ βοηθοῦσε αὐτοὺς τοὺς ἀνεπιθύμητους ξένους: στὸ κεφάλαιο Περὶ ἀπελάσεως μιὰ ὀλόκληρη σειρά μέτρων προετοίμαζε ἐκεῖνα τὰ μέτρα πού τούτῃ τῇ στιγμῇ ἐνισχύονται ἢ ἐνεργοποιοῦνται ἐκ νέου: ἀπὸ ἐκεῖνη τὴν

17. Ἡ παρεμβαλλόμενη φράση ἐντὸς τῶν ἀγκυλῶν εἶναι τοῦ Ντερριδά.

ἐποχῇ, οἱ συνθήκες φιλοξενίας στὴ Γαλλία (μετανάστευση, ἄσυλο, ὑποδοχὴ τῶν ξένων ἐν γενεῖ) δὲν ἔπαυσαν νὰ ἐπιδεινώνουν καὶ νὰ ἀμαυρώνουν —μέχρι πού νὰ μᾶς προκαλοῦν ντροπὴ— τὴν εἰκόνα τῆς Γαλλίας τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἄνθρώπου καὶ τοῦ δικαίωματος ἀσύλου τὴν ὁποία ὑποκρίνεται ὅτι ἐπικαλεῖται ὁ πατριωτικὸς λόγος. Πέρυσι μάλιστα, οὐδέτεροι παρατηρητὲς ἦσαν σὲ θέση νὰ μιλήσουν γιὰ τὴ «μαύρη χρονιά» τοῦ δικαίωματος ἀσύλου στὴ Γαλλία.

Συνεπῶς, κάθε φορὰ πού ἀκοῦμε νὰ μιλοῦν γι' αὐτὸ πού λείπει στοὺς «χωρὶς-χαρτιά», πρωτίστως θὰ ἔπρεπε νὰ μιλάμε γιὰ τὴν παραλείψεις τοῦ γαλλικοῦ κράτους, τῆς Γαλλίας καὶ τῆς κρατικο-εθνικῆς ἀντιπροσωπείας τῆς, γιὰ τὴν παραλείψεις του ἐναντι τῆς δικαιοσύνης ἐν ὀνόματι ἐνὸς δικαίωματος τὸ ὁποῖο ὑπὸ τὴν προσωνομία ἐνὸς βελτιωμένου, ὀξυμμένου, ἐπιθετικότερου “νόμου Πασκουά” εἶναι ἔτοιμο νὰ ἐπιδεινωθεῖ καὶ νὰ μεταλλαγεῖ σὲ “νόμο Ντεμπρέ”: παραλείψεις ἐναντι τῆς δικαιοσύνης ἐν ὀνόματι ἐνὸς δικαίωματος ἢ ἐνὸς νομοθετικοῦ μηχανισμοῦ πού εἶναι ἔτοιμος νὰ αὐτοπρικοδοτηθεῖ μὲ μιὰ μηχανὴ Πασκουά μαζί μὲ αὐτόματο συμπλέκτη καὶ ἐπιπλέον τὸν Ντεμπρέ, μὲ ἕνα μηχανισμό προορισμένο νὰ προβαίνει σὲ δυσμενεῖς διακρίσεις, σὲ αὐστηροὺς ἐλέγχους, νὰ διώκει, νὰ ἀπελαύνει ἀποτελεσματικότερα παρὰ ποτέ. Καὶ αὐτὴ ἡ παράλειψη ἐναντι τῆς δικαιοσύνης συνοδεύεται γενικὰ ἀπὸ μιὰ ἀλαζονικὴ ἤσυχη συνειδήση, μὲ τὸ πρόσχημα ὅτι στοὺς «χωρὶς-χαρτιά» λείπει κάτι πού θὰ πρέπει νὰ τοὺς στερεῖ τὸ δικαίωμα νὰ παραμένουν σ' αὐτὴν τὴ χώρα, ὅπου ἐντούτοις ἡ πλειονότητά τους ζεῖ εἰρηνικὰ καὶ ἐργάζεται σκληρὰ ἐδῶ καὶ πολὺ καιρό.

Θὰ ἀρχίσουμε λοιπὸν νὰ συνηθίζουμε τὴν ἔκφραση: ὁ «χωρὶς-χαρτιά»; — ὄχι τὸ γεγονός ὅτι κάποιος χάνει τὰ χαρτιά του, πράγμα πού μπορεῖ νὰ συμβεῖ σὲ ὅλο τὸν κόσμο, ἀλλὰ ὅτι κάποιος γίνεται καὶ θεωρεῖται ἕνας «χωρὶς-χαρτιά», ἕνα ὄν «χωρὶς-χαρτιά», ἕνα ὑποκείμενο «χωρὶς-χαρτιά», ὡς ἐὰν τὸ νὰ εἶναι «χωρὶς-χαρτιά» καθόριζε καὶ ἐξαντλοῦσε τὸν ὅρισμό τοῦ εἶναι του μέσα στὴν κοινωνία, σὲ μιὰ κοινωνία πού θεωρεῖ τὸν ἑαυτὸ τῆς ἐξουσιοδοτημένο νὰ

τὸν καταδιώκει ἀτίμωρητὶ ἀπὸ τῆ στιγμῆ πού τὸ εἶναι του εἶναι ἓνα εἶναι «χωρίς-χαρτιά», σὲ μιὰ ξενόφοβὴ κοινωνία πού θεωρεῖ τὸν ἑαυτὸ τῆς ἐξουσιοδοτημένο νὰ τὸν ἀποκλείει, νὰ τὸν ἀπελαύνει, νὰ τοῦ στερεῖ μὲ τὴ σειρά τῆς τὰ στοιχειώδη δικαιώματα;

Γιὰ ποιά χαρτιά πρόκειται; Ἡ ἔκφραση εἶναι παράξενη, ἀνησυχητικὴ καὶ συνάμα ὄλο καὶ περισσότερο οἰκεία. Δὲν γνωρίζει κανεὶς ἂν εἶναι ἐπίθετο, κατηγορούμενο ἢ ὄνομα, ἂν τὴν ἐκφέρουν στὸν ἐνικό ἢ στὸν πληθυντικό. Μπορεῖ νὰ εἶναι ἓνας «χωρίς-χαρτιά», μιὰ «χωρίς-χαρτιά», κάποιιο (-ες) «χωρίς-χαρτιά», μιὰ μὴ διακριτὴ ποσότητα, καὶ δὴ μιὰ διεθνῆς κοινότητα τῶν «χωρίς-χαρτιά» (διότι γνωρίζετε ὅτι στὴ Γαλλία οἱ «χωρίς-χαρτιά» εἶναι ὄλων τῶν ἐθνικοτήτων, πολίτες καὶ μὴ πολίτες ὄλων τῶν χωρῶν. Καὶ λέγοντας αὐτό: οἱ «χωρίς-χαρτιά», θὰ μποροῦσε κανεὶς ἤδη νὰ ἀκούσει νὰ ἐγείρεται ἓνα προσκλητήριο, αὐτὸ στὸ ὁποῖο ἀνταποκρινόμαστε ἴσως σήμερα: «“χωρίς-χαρτιά” ὄλων τῶν χωρῶν, ἐνωθεῖτε!», ἢ καλύτερα: «πρὸς τοὺς “χωρίς-χαρτιά” ὄλων τῶν χωρῶν: ἄς ἐνωθοῦμε!». Ἡ ἀκόμη: «εἴμαστε ὄλοι “χωρίς χαρτιά”», ἢ μάλλον: «εἴμαστε ὄλοι Γάλλοι “χωρίς χαρτιά”».

Ὅχι, δυστυχῶς, δὲν εἴμαστε ὄλοι Γάλλοι «χωρίς-χαρτιά» στὴ Γαλλία. Οἱ «χωρίς-χαρτιά» στὴ Γαλλία συγκροτοῦν μιὰ πολὺ προσδιορισμένη κατηγορία προσώπων πού ὑπόκεινται σὲ ἀπαράδεκτες δυσμενεῖς διακρίσεις, σὲ ἐξόφθαλμη ἀδικία, σὲ καταπίεση καὶ σὲ βία, στὶς ὁποῖες γνωρίζουμε, ἐμεῖς πού εἴμαστε ἐδῶ, ὅτι πρέπει νὰ ἀνταπαντήσουμε συνάμα μὲ τὴν ἀνάλυση, τὴ διαμαρτυρία καὶ τὸν ἀγῶνα.

Ἐπαναλαμβάνω λοιπὸν τὸ ἐρώτημά μου: Θὰ ἀρχίσουμε λοιπὸν νὰ συνηθίζουμε τὴν ἔκφραση «εἶναι χωρίς-χαρτιά», τὴν κατάσταση, τὸ καθεστῶς χωρίς καθεστῶς τοῦ «χωρίς-χαρτιά»; Ἡ ἔκφραση εἶναι γαλλικὴ, καθαρὰ γαλλικὴ, ἓνα ἰδίωμα. Κάποιος, προχθές, ἐπισήμανε δικαιολογημένα σὲ μιὰ ἐφημερίδα ὅτι ἐφεξῆς ἀνήκοιμε σὲ μιὰ κοινωνία τοῦ «χωρίς»: οἱ «χωρίς-στέγη», οἱ «χωρίς-ἐργασία», οἱ «χωρίς-κατοικία», οἱ «χωρίς-πτυχίο», οἱ «ΧΣΔ» («χωρίς-στα-

θερῆ-διαμονή<sup>18</sup>») πού σήμερα εὐκόλα συντομογραφοῦνται ὡς Χ. Ὁ «χωρίς-χαρτιά» δὲν εἶναι «ὁ ἄνθρωπος χωρίς ἰδιότητες», μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Μούζιλ (Musil)<sup>19</sup>. ὡστόσο, εἶναι ἀνάγκη νὰ ἀναρωτηθοῦμε τί συμβαίνει σὲ μιὰ κοινωνία ὅταν προσδιορίζει τὴν προέλευση ὄλων τῶν δεινῶν τῆς (γιατὶ περίπου κάτι τέτοιο θὰ ἤθελαν νὰ πιστέψουμε σήμερα) στὸ «χωρίς» τῶν ἄλλων, ἐκείνων πού στεροῦνται αὐτὸ μὲ τὸ ὁποῖο, ὅπως φρονεῖ ἡ ἴδια κοινωνία, ὀφείλει νὰ εἶναι κανεὶς ἐφοδιασμένος.

Ἄν καὶ ἡ ἔκφραση «χωρίς-χαρτιά» εἶναι προφανῶς γαλλικὸ ἰδίωμα, πρέπει ἐντούτοις νὰ διευκρινίσουμε δύο πράγματα ὡς πρὸς αὐτήν: ἀφ' ἑνὸς τὸ σύμπτωμα εἶναι οἰκουμενικὸ καὶ καταρχὰς εὐρωπαϊκὸ, εἶναι τὸ νόσημα ὄλων τῶν «πλούσιων» καὶ «νεοφιλελεύθερων» χωρῶν οἱ ὁποῖες, ἀνάλογα μὲ τὶς ἀνάγκες τῆς οἰκονομίας τους, ὑποδέχονται ἢ ἀφήνουν νὰ ἔλθουν ἀπὸ τὶς οἰκονομικὰ λιγότερο εὐνοημένες χώρες —συνηθέστερα πρῶην ἀποικίες— ἐργατικὰ χέρια πού τὰ ἐκμεταλλεύονται ἕως τὴν ἡμέρα πού μιὰ ἄλλη οἰκονομικὴ, πολιτικὴ, ἰδεολογικὴ, ἐκλογικὴ συγκυρία ἐπιτάσσει ἓναν ἄλλο ὑπολογισμό καὶ ὀργανώνει μιὰ πολιτικὴ ρατσιστικὴ ἀλλεργία, ξενόφοβου προστατευτισμοῦ, παγᾶνας καὶ ἀπέλασης, περιφρονώντας ὅλες τὶς ἀρχές πού διακηρύσσουν στεντορεῖως οἱ πολιτικάντηδες καὶ οἱ ρητορίζοντες τῆς δημοκρατίας καὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου — δεξιὰ καὶ ἀριστερά. Σήμερα, δὲν ὑπάρχει στὸν κόσμον χώρα ἢ κράτος-ἔθνος —προπάντων στὶς πλούσιες καπιταλιστικὲς χώρες— πού νὰ μὴν ἀναπτύσσονται ἢ πολιτικὴ πού κλείνει τὰ σύνορα, ἢ χειμερία νάρκη τῶν ἀρχῶν τοῦ ἀσύλου, τῆς φιλοξενίας πρὸς τὸν ξένο — ἢ ὁποῖα κρίνεται καλὴ μόνο γιὰ τὴ στιγμὴ πού «πάει καλά» καὶ πού «ἐξυπηρετεῖ», πού «εἶναι ὅπωςδήποτε χρήσιμη» (μεταξὺ τῆς ἀποτελεσματικότητας, τῆς ἐξυπηρέτησης καὶ τῆς δουλείας).

Τὴ στιγμὴ πού, ἐδῶ καὶ μερικὲς δεκαετίες, μιὰ ἄνευ προηγουμένου κρίση τοῦ κράτους-ἔθνους ρίχνει στοὺς δρόμους χιλιάδες ἀνθρώ-

18. «SDF»: «sans domicile fixe».

19. Ἀναφορὰ στὸ μυθιστόρημα τοῦ Αὐστριακοῦ μυθιστοριογράφου Ρόμπερτ Μούζιλ (1880-1942) Ὁ ἄνθρωπος χωρίς ἰδιότητες (1930/33).

πους στην πραγματικότητα έκπατρισμένους<sup>20</sup>, αυτό που μένει από το κράτος-έθνος συχνά εντείνεται σπασμωδικά μέσα σε έναν εθνικο-προστατευτικό, ταυτοτικό και ξενοφοβό παροξυσμό, ένα παλαιό και συνάμα ανανεωμένο σχήμα του ρατσισμού. Σε κάθε κρατικο-εθνική κουλτούρα υπάρχει μία λέξη για τους χωρίς-χαρτιά». Στις Ήνωμένες Πολιτείες, επί παραδείγματι, τους λένε «undocumented» [χωρίς-έγγραφα], και οργανώνονται καταδιώξεις έναντιόν των «illegal immigrants» [«παράνομων μεταναστών»]. Για να μιλήσουμε σοβαρά για το πρόβλημα των Γάλλων «χωρίς-χαρτιά», για να αγωνιστούμε με συνέπεια έναντιόν εκείνου που είναι, ως μην τολησμονούμε ποτέ, μία μοναδική ανθρώπινη τραγωδία —κάθε φορά μοναδική, καθώς προσβάλλει ανθρώπους, γυναίκες, παιδιά που κινδυνεύουν να χαθούν—, και ταυτόχρονα ένα γενικό φαινόμενο, το παραδειγματικό σύμπτωμα του τί συμβαίνει στο γεωπολιτικό πεδίο της αποκαλούμενης παγκοσμιοποίησης της αγοράς υπό νεοφιλελεύθερη ηγεμονία, πρέπει λοιπόν να λάβουμε υπ' όψιν και τις μοναδικές καταστάσεις, και την ιδιαίτερη περίπτωση της Γαλλίας, και επιπλέον το ευρωπαϊκό πολιτικό γενικό πλαίσιο (αυτό που κάνουμε ή θέλουμε να κάνουμε σχετικά με την Εύρωπη, επί παραδείγματι με τις συνθήκες του Σένγκεν — ακόμη ανεφάρμοστες στη Γαλλία, άλλωστε) και έναν κόσμο που υποτίθεται ότι βρίσκεται σε κατάσταση «παγκοσμιοποίησης». Αυτή η έννοια της παγκοσμιοποίησης [mondialisation] ή «ύδρογειοποίησης» [globali-

20. Ο γαλλικός όρος «personne déplacée» είναι η κατά λέξη μετάφραση του αντίστοιχου αγγλικού «displaced person». Ο αγγλικός όρος, που εμφανίζεται το 1945, προσδιορίζει εκείνον που αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη χώρα του λόγω πολέμου ή εξαιτίας της αλλαγής του καθεστώτος. Σύμφωνα με μία ελαστική απόδοση, «personne déplacée» θα σήμαινε τον «άπατριν», τον «έκπατριμένο», τον «πρόσφυγα». Πβλ., εδώ, το πρώτο κείμενο του Ντερριντά «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μιά προσπάθεια!», σημείωση 6.

zation]<sup>21</sup> γίνεται σήμερα, εκτός των άλλων, ο τελευταίος κοινός τόπος των χειρότερων συγχύσεων, και δὴ τῶν ὑπολογισμένων φενακισμῶν.

Γιὰ ὅ,τι συμβαίνει ἐδῶ τώρα, στὴ Γαλλία, σήμερα, θὰ ὑπενθυμίσω ὀρισμένα πράγματα, προφανῶς πολὺ γνωστά, πού ὅμως ἀρμόζει νὰ εἶναι πάντοτε παρόντα στὸ νοῦ μας.

Καταρχὰς πρέπει νὰ καταγγείλουμε ἕνα νομοσχέδιο τὸ ὁποῖο, μετὸ πρόσχημα ὅτι προτείνει ἕνα νομοθετικὸ σύνολο πρὸ ἰσορροπημένο καὶ ὑποτίθεται πρὸ ἀνθρώπινο, μετὸ πρόσχημα ὅτι ἀνθίσταται στὴν ἀκρότητα μιᾶς Ἐκρας Δεξιᾶς —πρὸς προσπάθειν ταυτόχρονα νὰ τὴ δελεάσουν καὶ νὰ τὴν ἀνταγωνιστοῦν—, μετὸ πρόσχημα ὅτι δὲν κηρύσσει πλέον τὴ μηδενικὴ μετανάστευση, ἔτσι ὥστε νὰ καταφερθεῖ ἀποκλειστικὰ ἐναντίον τῆς λαθραίας μετανάστευσης [immigration clandestine], μετὸ πρόσχημα ὅτι ἐκδίδει κάρτες παραμονῆς μετὰ δυνατότητα ἀνανέωσης ἐνὸς ἔτους σὲ ὀρισμένες κατηγορίες ξένων (γονεῖς ἐνὸς παιδιοῦ πού ἔχει γαλλικὴ ὑπηκοότητα, σύζυγοι Γάλλων ὑπηκόων), μετὰ αὐτὰ τὰ προσχήματα καθαρῶς προπετάσματος, ἢ νέα νομοθεσία θὰ εἰσαγάγει, ὅταν ὁ νόμος θὰ ψηφιστεῖ μετὰ τὴν ἐπάνοδό του ἀπὸ τὴ Γερουσία<sup>22</sup>, ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ μέτρων ἐξαιρετικῆς αὐστηρότητας καὶ μιᾶς βίας ἄνευ προηγουμένου. Τὰ μέτρα αὐτὰ ἀφοροῦν τοὺς ξένους οἱ ὁποῖοι, μολονότι διαμένουν στὴ Γαλλία περισσότερο ἀπὸ δεκαπέντε χρόνια, ἐργαζόμενοι ἐδῶ, ζώντας ἐδῶ, κ.λπ., δὲν ἔχουν ρυθμίσει τὴν κατάστασή τους. Καὶ θὰ μπορούν νὰ ἀπελαθοῦν: μετὰ ἀπὸ δεκαπενταετὴ παραμονή! Καὶ ὅλα αὐτὰ μετὰ τὴ βοήθεια τοῦ πρὸ σκανδαλώδους καὶ τοῦ πρὸ δυσοίωνου συμφυρμῶ πρὸς διατηρεῖται ἀπὸ μιᾶς θλιβερῆς, ἀποκαρδιωμένης καὶ ἀποκαρδιωτικῆς, ἀπελπισμένης καὶ ἀπελπιστικῆς ἐξουσίας.

Αὐτὴ ἡ ἐξουσία ἀναζητεῖ γιὰ τὸν ἑαυτὸ της ἄλλοθι τὴ στιγμή πού ἡ χαμηλὴ δημοτικότητά της φτάνει σὲ καταστροφικὰ ὅρια, πού

21. Βλ. ἐδῶ, τὸ τρίτο κείμενο τοῦ Ντερριντά «Ἡ παγκοσμιοποίηση, ἡ εἰρήνη καὶ ἡ κοσμοπολιτικὴ», σημείωση 9.

22. Τελικά, ὁ «νόμος Ντεμπρέ» ψηφίστηκε στίς 24 Ἀπριλίου 1997.

ή άποτυχία τής πολιτικής της, κυρίως σέ θέματα άπασχόλησης, γίνεται θεαματική και πού δέν τής άπομένει πλέον παρά νά κολακεύει τούς χειρότερους από τούς ψηφοφόρους της. Τούτος ό συμφορμός είναι συνάμα δυσσίωνος ως πρós τή βαναυσότητά του και εξόφθαλμος ως πρós τήν ύποκρισία του: πρόκειται για τó συμφορμό των «χωρίς-χαρτιά» μέ τούς λαθρομετανάστες.

Είναι αναγκαίο νά υπενθυμίσω έδώ ότι οι «χωρίς-χαρτιά» δέν είναι λαθρομετανάστες [clandestins], ότι ή πλειονότητά τους έργάζεται και ζει, έχει ζήσει και έχει έργαστεί φανερά επί χρόνια; Όπως έχει έπισημανθεί πολλές φορές, ακριβώς ή άδικία τής κυβερνητικής καταστολής έναντι των «χωρίς-χαρτιά» δημιουργεί συχνά λαθρομετανάστευση [clandestinité] εκεί όπου αυτή δέν ύπηρχε. Μάλιστα ένας βουλευτής του πιό σκληρού τμήματος τής συμπολίτευσης πέτυχε σέ μιά συζήτηση στην Έθνική Συνέλευση, έκμεταλλευόμενος τόν παραπάνω συμφορμό, νά έγκαταλειφτεί αυτή ή ρύθμιση μετά από δεκαπενταετή άπασχόληση, και έπιδοκιμάστηκε όταν διακήρυξε: «Έπ' ούδενι δέν πρέπει νά ρυθμιστεί ή κατάσταση ενός ξένου λαθρομετανάστη». Τολμά και τó λέει: έπ' ούδενι!

Συνεπώς, ένα ήδη έξαιρετικά άμείλικτο κυβερνητικό σχέδιο έπιβαρύνθηκε μέ πολλές τροπολογίες, όπως εκείνη πού όρίζει σέ δύο χρόνια τή διάρκεια του γάμου μέ Γάλλο ή Γαλλίδα άπλώς για τήν άπόκτηση μιάς κάρτας προσωρινής παραμονής. Γνωρίζετε έπίσης ότι ή ένοχοποίηση εκείνων πού εκδηλώνουν τή φιλοξενία τους στους «χωρίς-χαρτιά» έπίσης έπιδεινώθηκε. Πέρσι, τó έπια αρχίζοντας, τόλμησαν νά κάνουν λόγο έπισήμως για «άδίκημα φιλοξενίας», εξαιτίας του μάλιστα έπιβλήθηκαν και φυλακίσεις. Έ λοιπόν, νά πού έφεξης οι «παρέχοντες κατάλυμα» [«hébergeants»] —όπως κατονομάζουν τώρα δείχνοντας μέ τó δάχτυλο αυτούς τούς δυνάμει έγκληματίες, τούς φιλοξενούντες [hótes], αυτούς πού πιστεύουν ότι όφείλουν νά προσφέρουν φιλοξενία— όχι μόνο θά «φακελώνονται» αλλά και θά διώκονται σκληρότερα παρά ποτέ. Κάθε πρόσωπο πού προσκαλεί έναν ξένο στο σπίτι του θά πρέπει νά γνωστοποιήσει στην

άστυνομία τήν άναχώρησή του μέσα σέ όκτώ μέρες. Πώς θά μπορούσε νά μη νιώθει ντροπή ό πολίτης αυτής τής χώρας για τούτη τή νομοθεσία, ντροπή για τούς αντιπροσώπους τής συμπολίτευσης πού τήν ψηφίζουν, και ντροπή, κυρίως, για τήν αντιπολίτευση πού δέν άντιτίθεται σέ τούτη τή νομοθεσία μέ τó άπαιτούμενο σθένος, πού δέν δεσμεύεται έπίσημα και σαφώς ότι θά θέσει εκ νέου σέ άμφισβήτηση, πολύ συγκεκριμένα, τή δεδομένη ήμέρα, τούτη τήν πολιτική; Μαρτυρίες και αναλύσεις — άλλοι σās μίλησαν ή θά σās μιλήσουν καλύτερα από έμένα γι' αυτή τήν τραγωδία, παγκόσμια, ευρωπαϊκή ή γαλλική. Έν κατακλειδι, θά περιοριστώ στην υπενθύμιση μερικων προφανων πραγμάτων — σχετικά μέ αυτό πού συμβαίνει και πού θά έπρεπε νά πράξουμε, κατά τή γνώμη μου. Σχετικά μέ αυτό πού συμβαίνει, φυσικά, πρέπει, χωρίς νά λησμονούμε τή μοναδικότητα του κακού, νά γνωρίζουμε ότι ή άνάλυση και οι άγώνες όφείλουν νά είναι συνάμα παγκόσμιες, ευρωπαϊκές και τοπικές. Είναι μάταιο, τó έχουν δείξει σοβαροί αναλυτές, νά πιστεύει κανείς ότι θά σταματήσουν ένα όρισμένο μέρος του μεταναστευτικού ρεύματος, μάταιο όμως είναι έπίσης νά πιστεύει κανείς ότι αυτό τó ρεύμα μπορεί νά υπερβεί όρισμένα όρια και προπάντων ότι είναι επικίνδυνο: είναι βλακώδες και σκανδαλώδες νά άγνοεί κανείς, άκόμη και από τή σκοπιά του έθνικού συμφέροντος τής Γαλλίας και τής πολιτισμικής γαλλοφωνίας, ότι δέν έχουμε μόνο καθήκοντα, καθήκοντα εύγνωμοσύνης πρós εκείνους πού επιλέγουν τή χώρα μας, τήν κουλτούρα μας και τή γλώσσα μας (συχνά έπειδή μās έχουν ήδη βοηθήσει ενώ ύφίσταντο τή σκληρή άποικιοκρατία τής Γαλλίας, επί παραδείγματι στη διάρκεια των δύο παγκοσμίων πολέμων), αλλά και ότι ή έπιλογή τους είναι καλοτυχία για μās. Όρισμένοι από τούς γείτονές μας είχαν τήν εύφύια νά τήν άντιληφθούν, τούτη τήν καλοτυχία, και νά τήν άποδεχτούν: επί παραδείγματι, πάρα πολύ κοντά μας στην Ευρώπη, οι Πορτογάλοι, οι Ίσπανοί και οι Ίταλοι έχουν προσφάτως προχωρήσει σέ μαζικές ρυθμίσεις. Στηριζόμενοι σ' αυτές τις αναλύσεις και στους άγώνες παγκοσμίως, ποτέ δέν πρέπει νά λησμονούμε

ὅτι ἡ σημερινή κατασταλτική πολιτική στὴ Γαλλία δὲν εἶναι μόνο μιὰ παράλειψη ἔναντι μιᾶς παράδοσης τῆς τιμῆς καὶ τῶν δικαιωμάτων, δὲν εἶναι μόνο μιὰ ἀτιμωτική προδοσία, ἀλλὰ εἶναι καὶ ἕνα ψεῦδος καὶ ἕνας χονδροειδῆς φανακισμός, ἡ ἀπάντηση σὲ ἕναν φανταστικό κίνδυνο ποὺ χρησιμοποιεῖται ἀπλῶς ὡς βολικό ἄλλοθι γιὰ μιὰ βαθιὰ πολιτική ἀποτυχία. Αὐτὴ ἡ ἀποτυχία, πρέπει ἐπίσης νὰ τὸ ποῦμε, δὲν εἶναι μόνο ἀποτυχία τῆς σημερινῆς συμπολίτευσης. Εἴτε πρόκειται γιὰ τὴν αὐξανόμενη ἀνεργία, εἴτε πρόκειται γιὰ μιὰ οἰκονομία τῆς ἀγορᾶς εἴτε γιὰ μιὰ κερδοσκοπία τῆς ὁποίας ἡ ἀπορρύθμιση εἶναι ἕνας μηχανισμός ποὺ παράγει ἐξαθλίωση, περιθωριοποίηση, εἴτε πρόκειται γιὰ ἕναν εὐρωπαϊκὸ ὀρίζοντα ποὺ καθορίζεται ἀπὸ ἀπλοϊκοὺς ὑπολογισμούς, ἀπὸ μιὰ οἰκονομικὴ ψευδοεπιστήμη καὶ μιὰ παράλογη μονεταριστικὴ ἀκαμψία, κ.λπ., ἀπὸ τὴν ἐγκατάλειψη τῆς ἐξουσίας στὰ χέρια τῶν κεντρικῶν τραπεζῶν, σύμφωνα μὲ ὅλες αὐτὲς τὶς ἀπόψεις, πρέπει νὰ γνωρίζουμε ὅτι ἡ πολιτικὴ ἔναντι τῶν «χωρὶς-χαρτιά» καὶ τῆς μετανάστευσης ἐν γένει εἶναι ἕνας ψηφοθηρικός ἀντιπερισπασμός, μιὰ ἐπιχείρηση «ἀποδιοπομπαίου τράγου», ἕνας ἄθλιος ἐλιγμός γιὰ τσιμπολόγημα ψήφων, μιὰ μικροπρεπὴς καὶ ἔλεεινὴ πλειοδοσία γιὰ νὰ νικηθεῖ τὸ Ἐθνικὸ Μέτωπο στὸ δικό του ἔδαφος<sup>23</sup>. Καὶ νὰ μὴ λησμονοῦμε ποτὲ ὅτι ἂν τὰ πρῶτα θύματα

23. Πρὸς τὴν ντερριντιανὴ θέση γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν μεταναστῶν στὴ Γαλλία σὲ συνάρτηση μὲ τὸ ρατσιστικὸ «Ἐθνικὸ Μέτωπο» τοῦ Λε Πέν, εἰδικά, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν πολιτικὴ ποὺ ἐκφράζεται ἐν γένει μέσω τοῦ συνόρου ὡς μετώπου, καὶ δὴ ὡς «ἐθνικοῦ μετώπου»: «Παίρνω ὡς παράδειγμα [...] τὴ ρητορικὴ μιᾶς πρόσφατης παρέμβασης τοῦ Λε Πέν (βλ. στὴν ἐφημερίδα *Le Monde* τῆς 24ης Αὐγούστου 1993). [...] Στὴν κλασικὴ ἰδέα τῶν ἐδαφικῶν συνόρων ὡς γραμμῆς ἄμυνας, ὁ Λε Πέν ἔκτοτε προτείνει τὴ συγχρόνως ἐπικαιρὴ καὶ ξεπερασμένη μορφή μιᾶς “ζωντανῆς μεμβράνης” ἡ ὁποία ἐπιτρέπει τὴ διόδου σὲ ὅ,τι εἶναι εὐεργετικό, ἀλλὰ καὶ σὲ ὅ,τι δὲν εἶναι”. Ἐὰν ἦταν ἐκ τῶν προτέρων ἱκανὸς ἕνας ζωντανὸς νὰ ὑπολογίσει αὐτὴν τὴ διήθηση, θὰ ἄγγιζε ἴσως τὴν ἀθανασία, θὰ ἀπαιτεῖτο, ὁμως, γιὰ νὰ γίνει αὐτό, νὰ πεθάνει ἐκ τῶν προτέρων, νὰ ἀφεθεῖ ἢ νὰ ὀδηγήσει στὸν θάνατο τὸν ἑαυτό του ἐκ τῶν

αὐτῆς τῆς ἀποτυχημένης στρατηγικῆς εἶναι οἱ φίλοι μας, οἱ φιλοξενούμενοί μας, οἱ μετανάστες καὶ οἱ «χωρὶς-χαρτιά», αὐτὸ ποὺ ἔχει τεθεῖ σὲ ἐφαρμογὴ ἀπὸ τὴν κυβέρνησή εἶναι ἕνα ἀστυνομικὸ σύστη-

προτέρων, ἀπὸ φόβο μήπως δεῖ τὸν ἑαυτό του νὰ ἀλλοιώνεται ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἔρχεται ἀπὸ ἔξω, πολὺ ἀπλά, ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἔρχεται ἀπὸ τὸν ἄλλο. Ἐξ οὗ καὶ αὐτὸ τὸ θέατρο θανάτου μὲ τὸ ὁποῖο ὁμοιοῦν τόσο συχνὰ οἱ ρατσισμοί, οἱ βιολογισμοί, οἱ ὀργανικισμοί, οἱ βιολογικοὶ εὐγονισμοί, κάποτε καὶ οἱ φιλοσοφίες τῆς ζωῆς. Προτοῦ κλείσουμε αὐτὴ τὴν παρένθεση, ἃς ὑπογραμμίσουμε ἐπίσης τὸ ἐξῆς, ποὺ δὲν θὰ εὐχαριστήσῃ κανέναν: ὄποιος, ἀριστερὸς ἢ δεξιὸς καὶ “σάν-ὄλο-τὸν-κόσμο”, ἐξυμνεῖ τὸν ἔλεγχο τῆς μετανάστευσης, ἀποκλείει τὴ λαθρομετανάστευση καὶ θέλει νὰ θέτῃ κανόνες στὴν ἄλλη, ἐμπράκτως καὶ τυπικῶς ὑπογράφει, εἴτε τὸ θέλει εἴτε ὄχι, μὲ λιγότερη ἢ περισσότερη κοιμφοτήτα ἢ διακριτικότητα, τὸ ὀργανιστικὸ ἀξίωμα τοῦ Λε Πέν, ἀξίωμα ποὺ δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ ἐνὸς ἐθνικοῦ μετώπου (τὸ μέτωπο, εἶναι ἕνα δῆμα, μιὰ ἐπιλεκτικὴ “μεμβράνη”: δὲν ἀφήνει νὰ διέλθῃ παρὰ μόνο τὸ ὁμοιογενές, τὸ ὁμοιογενοποίησιμο, τὸ ἐξομοιώσιμο ἢ, τὸ πολὺ πολὺ, τὸ ἕτερογενές, ὅταν θεωρεῖται “εὐεργετικό”: τὸν ἰδιοποίησιμο μετανάστη, τὸν προσίδιο μετανάστη). Δὲν πρέπει, ἐνώπιον αὐτῆς τῆς ἀναπόφευκτης συνενοχῆς, νὰ κλείνουμε τὰ μάτια: εἶναι ριζωμένη ἐντὸς τοῦ πολιτικοῦ, στὸ βαθμὸ ποὺ συνδέεται καί, καθ’ ὅσον θὰ συνδέεται, μὲ τὸ ἐθνικὸ κράτος. Καὶ ἐκεῖ ὅπου ὀφείλουμε, ὅπως ὅλος ὁ κόσμος, νὰ ἀναγνωρίζουμε ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν νὰ μὴν προστατευθεῖ αὐτὸ ποὺ θεωροῦμε ὅτι εἶναι τὸ προσίδιο σῶμα του, ὅταν θέλουμε νὰ θέτουμε κανόνες στὴ μετανάστευση καὶ στὸ ἄσυλο (ὅπως λέγεται στὴ Δεξιά καὶ στὴν Ἀριστερὰ ὁμόφωνα), τουλάχιστον ἃς μὴ μεγαλοπιανόμαστε καὶ ἃς μὴ δίνουμε μαθήματα πολιτικῆς ἐν πλήρως καθαρᾷ συνειδήσει, ἐπικαλούμενοι μεϊζονες ἀρχές. Ὅπως ὁ Λε Πέν θὰ συναντᾷ πάντοτε τὴ μέγιστη δυσκολία γιὰ νὰ δικαιολογήσῃ ἢ νὰ ρυθμίσει αὐτὸ τὸ φίλτράρισμα τῆς “μεμβράνης” του, ἔτσι ὑπάρχει πάντοτε, μεταξὺ ὅλων αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν καὶ λογικῶν ποὺ αὐτοαποκαλοῦνται ἀντιτιθέμενες, μιὰ διαπερατότητα πιὸ δύσκολη νὰ ἐλεγχθεῖ ἀπὸ ὅ,τι συχνὰ πιστεύεται ἢ λέγεται: ὑπάρχει σήμερα ἕνας νεο-προστατευτισμὸς τῆς Ἀριστερᾶς καὶ ἕνας νεο-προστατευτισμὸς τῆς Δεξιᾶς, στὴν οἰκονομία, ὅπως καὶ στὸν τομέα τῆς δημογραφικῆς ροῆς, ἕνας φιλελευθερισμὸς τῆς Δεξιᾶς καὶ ἕνας φιλελευθερισμὸς τῆς Ἀριστερᾶς, ἕνας νεο-εθνικισμὸς τῆς Ἀρι-

μα αυθαίρετης εξέτασης, φακελώματος, χτενίσματος (σέ γαλλικό και ευρωπαϊκό έδαφος). Αυτός ο μηχανισμός απειλεί όλες τις έλευθερίες, τις έλευθερίες όλων, των «χωρίς-χαρτιά» και των «μη-χωρίς-χαρτιά».

Γιά να ανταπαντήσουμε, πιστεύω ότι είναι ανάγκη να αναλύσουμε τούτη τη διαδικασία και να αγωνιστούμε σέ πολλά μέτωπα, ταυτόχρονα ή διαδοχικά. Να μη λησμονούμε, βεβαίως, τὰ παγκόσμια και ευρωπαϊκά διακυβεύματα, αλλά να γνωρίζουμε ότι αυτή ή πολιτική έναντίον των «χωρίς-χαρτιά» είναι άπλως ένα τμήμα μέσα στον γενικό μηχανισμό μίας πολιτικής που συνεπώς πρέπει να την καταπολεμήσουμε ως τέτοια.

Όφείλουμε πρόφανως να βοηθήσουμε τους φίλους μας «χωρίς-χαρτιά» άτομικά, επί τόπου, μέρα με τή μέρα, με όλα τὰ υλικά ή συμβολικά, οικονομικά, νομικά ή νόμιμα στηρίγματα που τους χρειάζονται. Πολλοί τὸ κάνουν, στὰ θέατρα, στὶς εκκλησίες, στὰ αστυνομικά τμήματα και στὰ δικαστήρια· πρέπει να τους εύχαριστήσουμε, αλλά δὲν είναι αρκετά πολυάριθμοι.

στερᾶς και ένας νεο-εθνικισμός τῆς Δεξιάς. Όλες αυτές οί νεο-λογικές διαπερνοῦν, επίσης δίχως δυνατότητα πειθάρχησης τους, τὴν προστατευτική μεμβράνη των έννοιών τους και συνάπτουν μιά ζοφερή συμμαχία έντός των πολιτικῶν και έκλογικῶν πράξεων ή λόγων. Η άναγνώριση αὐτῆς τῆς διαπερατότητας, αὐτῆς τῆς συνδυαστικῆς και αὐτῶν των συνενοχῶν δὲν σημαίνει τὴ διαμόρφωση ενός λόγου άπολιτικοῦ, οὔτε τὸ συμπέρασμα τοῦ τέλους τοῦ διαχωρισμοῦ μεταξύ Δεξιάς και Ἀριστερᾶς ή τοῦ “τέλους των ιδεολογιῶν”. Ἀντιθέτως, σημαίνει τὴν ἐπίκληση στοῦ καθήκον μίας θαρραλέας τυποποίησης και θεματοποίησης αὐτοῦ τοῦ φοβεροῦ συνδυασμοῦ, προκαταρκτικό στοιχείο ἀπαραίτητο όχι μόνο για μιά άλλη πολιτική, για έναν άλλο λόγο περί τοῦ πολιτικοῦ, αλλά και για μιά ὀρθότητα τοῦ socius, κυρίως στή σχέση του με τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη και τὴν κρατικο-εθνικότητα γενικά, με τὴν ταυτότητα και τὴν υποκειμενικότητα ευρύτερα», Ζάκ Ντερριντᾶ – Μπερνάρ Στιγκλέρ, Ὑπερηχογραφήματα τῆς τηλεόρασης, μτφρ. Μαγδαληνή Ἀκτύπη, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 1996, σσ. 27-29.

Όφείλουμε επίσης, ὅπως ὀρισμένοι ἀπὸ ἐμᾶς τὸ ἔχουν κάνει, να ἀψηφήσουμε τὴν κυβέρνηση διακηρύσσοντας ὅτι εἴμαστε ἔτοιμοι να κρίνουμε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι για τὸ τί εἶδος φιλοξενία θέλουμε να προσφέρουμε στοὺς «χωρίς-χαρτιά», στὶς περιπτώσεις που ἐμεῖς κρίνουμε ὅτι εἶναι οἱ ἐνδεδειγμένες, με τὴ συνειδησή μας ὡς πολιτῶν και, πέραν αὐτοῦ<sup>24</sup>, με τὴν προσήλωσή μας σέ ὅ,τι αὐτοὶ ὀνομάζουν, χωρίς να

24. Ἐδῶ ὁ Ντερριντᾶ κάνει ἐκκλήση για πολιτική ἀνυποταξία. Πράγματι, μιά μορφή πολιτικῆς ἀνυποταξίας ἦταν ἡ ἐμπρακτικὴ ἀμφισβήτηση τοῦ «νόμου Ντεμπρέ» τῆς πρώην γαλλικῆς δεξιάς κυβέρνησης ὑπὸ τὴν πρωθυπουργία τοῦ Ἀλαίν Ζυμπέ, ενός νόμου που ἐπέτρεπε μάλιστα τὴ δίωξη ἐκείνων που παρείχαν στέγη στοὺς ξένους που δέμεναν «χωρίς-χαρτιά» στοῦ γαλλικῆς ἔδαφος.

Ὡστόσο, τὸ οὐσιαστικὸ ἐρώτημα που τίθεται ἀπὸ τὸν Γάλλο φιλόσοφο εἶναι ἂν αὐτὸς που προσφεύγει στήν πολιτικὴ ἀνυποταξία ἀψηφᾶ τοὺς νόμους ὡς πολίτης ενός συγκεκριμένου κράτους-ἔθνους ή ὡς πολίτης τοῦ κόσμου, ή ἀκόμη και ὡς ἄτομο. Ἐπὶ αὐτοῦ ἔχει δώσει μιά διαφωτιστικὴ ἀπάντηση:

«Τὸ ἐρώτημα εἶναι να μάθουμε σήμερα ἂν ἡ φιλοξενία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ πολιτικὸ και συνεπῶς ἀπὸ τὸ κρατικὸ. Η “πολιτικὴ ἀνυποταξία” θέτει τὸ ἐρώτημα ἂν ἔχω τὸ δικαίωμα να ἐνεργήσω ὡς ἄτομο διαφορετικὰ ἀπ’ ὅ,τι ὡς πολίτης: να προσκαλέσω ὅποιον θέλω στοῦ σπιτί μου, ἀκόμη και ἂν ὁ νόμος μου τὸ ἀπαγορεύει. Όταν ὁ Κάντ λέγει ὅτι ἡ φιλοξενία ὀφείλει να εἶναι οἰκουμενικὴ, αλλά με τὴν τάδε και τὴ δείνα προϋπόθεση, μιλά για τὴ φιλοξενία τοῦ πολίτη.

Μήπως ὅμως ἡ φιλοξενία, στή ρίζοσπαστικὴ παραγωγή τῆς ἑτερότητας, ὀφείλει να κατευθυνθεῖ πέρα ἀπὸ τὴ νομοθεσία, ὡς πρόκληση πρὸς τὸ κράτος; Δὲν πρόκειται για τὴν ἀναρχία με τὴ ρομαντικὴ σημασία τοῦ τέλους τοῦ 19ου αἰώνα, αλλά για μιά ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ που θὰ πρέπει να ἐγκαθιδρύσει διάφορες μορφές ἀλληλεγγύης και συμμαχιῶν πέρα ἀπὸ τὸ τάδε ή τὸ δείνα κράτος-ἔθνος. Σύμφωνα με αὐτὴ τὴν προοπτικὴ, θὰ μπορούσε κανεὶς να θεσπίσει μιά διεθνὴ πολιτικὴ που δὲν θὰ εἶναι πλέον πολιτικὴ, με τὴν παραδοσιακὴ ἔννοια, δηλαδή ὑποταγμένη στήν ἐξουσία τοῦ κράτους.

Ἡ ἰδέα τῆς δημοκρατίας [démocratie] (σέ ἀντίθεση με τὴ δημοκρατικὴ πολιτεία [république]) ἀντιπαράσσει ἕνα εἶδος πρόκλησης πρὸς τὴ Δημοκρατικὴ Πολιτεία [République] και πρὸς τὸ παραδοσιακὸ πολιτικὸ, κάτι που δύσκολα μπορεῖ να συμφιλωθεῖ με τὰ πολιτικὰ καθήκοντα.



τὰ πιστεύουν, «δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου». Εἶναι ἀκριβῶς αὐτὸ ποῦ στίς Ἑνωμένες Πολιτεῖες ὀνομάζεται «πολιτικὴ ἀνυποταξία»<sup>25</sup>, μέσω

“Όταν ζητῶ τὴν τροποποίηση τοῦ γαλλικοῦ νόμου γιὰ νὰ εἶναι ἡ φιλοξενία περισσότερο σύμμορφη μὲ αὐτὸ ποῦ θὰ ὀφείλε νὰ εἶναι, τότε ἐκφράζεται ὁ ὑπεύθυνος πολίτης ποῦ καταφάσκει τὴν ἐπιθυμία τῆς εὐθύνης του, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὑπάρχει κάποιος ποῦ εἶναι παραπάνω ἀπὸ πολίτης, ἐφοδιασμένος μὲ μιὰ ἐλευθερία νὰ ἐνεργεῖ, νὰ μιλά ἢ νὰ δεξιῶνεται ὅποιον θέλει στὸ σπῆτι του, ὅποιοι κι ἂν εἶναι οἱ νόμοι τῆς χώρας τῆς ὁποίας εἶμαι πολίτης. Καὶ κάνοντας αὐτὸ τὸ πράγμα διατείνομαι ὅτι ἐπικαλοῦμαι κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο μιὰ ἄλλη πολιτικὴ, ἕναν ἄλλο ὀρισμὸ τοῦ πολιτικοῦ», *Manifeste pour l’hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Mohammed Seffahi (ἐπιμ.), Éd. Paroles d’aube, Grigny 1999, σσ. 145-146.

Τελικά, αὐτὸ ποῦ ἐπαγγέλλεται ὁ Ντερριντὰ εἶναι μιὰ πολιτικὴ δράση ποῦ θὰ προσβλέπει στὴν «ἐλευσόμενη δημοκρατία», ἡ ὁποία δὲν θὰ συνδέεται οὔτε μὲ τὴν κρατικο-εθνικὴ κυριαρχία οὔτε μὲ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη, ἀλλὰ μὲ αὐτὸ ποῦ ἴδιος ὀνομάζει *μετὰ-τὴν ιδιότητα-τοῦ πολίτη (métacitoyenneté)*. Περὶ αὐτῆς πρβλ. τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ κείμενο ποῦ ἐξεφώνησε ὁ Γάλλος φιλόσοφος στὸ Πάντειο Πανεπιστήμιο, στίς 3 Ἰουνίου 1999, ἐπ’ εὐκαιρία τῆς ἀναγόρευσής του σὲ ἐπίτιμο διδάκτορα: «Ὁ οἰοῖται παγκόσμιος πόλεμος εἶναι ἐπίσης ὁ πόλεμος σὲ ἕνα World Wide Web γιὰ τὸ ὁποῖο ἐρίζουν συνάμα οἱ ἐξουσίες τῶν κρατῶν-ἐθνῶν ἢ ἡγεμονικῶν συνασπισμῶν κρατῶν-ἐθνῶν, τῶν ἐταιρειῶν μὲ ὑπερεθνικὰ κεφάλαια (ικανῶν, ἀπὸ τίς δύο ἢ τίς τρεῖς πλευρές, γιὰ ὅλες τίς δυνατὲς χειραγωγήσεις) καὶ πολίτες ἢ μὴ πολίτες ὄλων τῶν χωρῶν, ἀντιστασιακοί, ἀντιπολιτευόμενοι, ἐτερόφρονες, οἱ ὅποιοι μποροῦν κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο, χάρις στίς ἴδιες τεχνικὲς ἐξουσίες τοῦ ἠλεκτρονικοῦ ταχυδρομείου καὶ τοῦ Ἰντερνετ, νὰ ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ τίς ἐξουσίες τοῦ κράτους ἢ τοῦ κεφαλαίου καὶ νὰ καταστήσουν ἐλεύθερη κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο μιὰ ὀρισμένη κατάφαση δημοκρατικῆ, κοσμοπολιτικῆ, καὶ δὴ μετὰ-τὴν-ιδιότητα-τοῦ-πολίτη [affirmation métacitoyenne]», Ζάκ Ντερριντὰ, *Ἀπροϋπόθετο ἢ κυριαρχία. Τὸ πανεπιστήμιο στὰ σύνορα τῆς Εὐρώπης*, (διγλωσση ἐκδόση), μτφρ. Βαγγελίας Μπιτσώρης, Πατάκης Ἀθήνα 2002, σελ. 39.

25. Γιὰ τὴ σημασία τῆς πολιτικῆς ἀνυποταξίας στὴ σκέψη τοῦ Ντερριντὰ βλ. Β. Μπιτσώρης, «Ἀπροϋπόθετο - κυριαρχία - πολιτικὴ ἀνυποταξία

τῆς ὁποίας ἕνας πολίτης διακηρύσσει ὅτι ἐν ὀνόματι ἐνὸς ἀνώτερου νόμου δὲν θὰ ὑπακούσει στὴν τάδε ἢ στὴ δεῖνα νομοθετικὴ διάταξη ποῦ τὴν κρίνει ἄδικη καὶ κατακριτέα, προτιμώντας κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν παραβατικότητα ἀπὸ τὴν ντροπὴ, καὶ τὸ ὑποτιθέμενο ἄδίκημα ἀπὸ τὴν ἀδικία.

Τέλος, στὴ διάρκεια κάθε εἶδους διαδηλώσεων καὶ δημόσιων διακηρύξεων φρονῶ ὅτι πρέπει ἐπίσης νὰ ἀγωνιστοῦμε γιὰ νὰ ἀλλάξει μιὰ μέρα ὁ νόμος· διότι ἀκριβῶς μόνο αὐτὴ ἡ προοπτικὴ ἐπιτρέπει νὰ ἐλπίζουμε σοβαρὰ ὅτι κάποια μέρα θὰ πράξουμε περισσότερα καὶ καλύτερα ἀπὸ τὸ νὰ ἀντιμαχόμεστε ἐμπειρικὰ καὶ ἀτελεῦτητα κάθε ἕνα χτύπημα μὲ ἕνα ἄλλο χτύπημα. Προσβλέποντας νὰ ἀλλάξει μιὰ μέρα αὐτὸς ὁ νόμος, ἄς ἐγγράψουμε λοιπὸν αὐτὸ τὸ μεγάλο ἐρώτημα, μὲ ὅλη τὴν πολιτικὴ του ἐμβέλεια, στὸ κέντρο τῶν ἐκλογικῶν διακυβευμάτων τῶν προσεχῶν ληξিপρόθεσμων περιόδων. Ἄς ἀπαιτήσουμε ἰδιαίτερα ἀπὸ τὰ λεγόμενα ἀριστερὰ κόμματα νὰ εἶναι συνεπὴ μὲ τίς δικές τους ἀρχές καὶ μὲ ἐκεῖνες ποῦ ἐπικαλοῦνται στίς διακηρύξεις τους<sup>26</sup>. Ἄς ἀπαιτή-

(“Ὅψεις τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Jacques Derrida»), *Νέα Ἔστια*, τχ. 1716, Ὀκτώβριος 1999, σσ. 349-356.

26. Τὸν Ἰούνιο 1997 ἀνέρχεται στὴν ἐξουσία ἡ κυβέρνησις τῆς «πληθυντικῆς Ἀριστερᾶς», ὑπὸ τὴν πρωθυπουργία τοῦ Λιονέλ Ζοσπέν (Lionel Jospin). Στίς 11 Μαΐου 1998 ψηφίζεται νέος νόμος γιὰ τὴ μετανάστευση, ὁ λεγόμενος «νόμος Σεβενεμάν», ὁ ὁποῖος οὐσιαστικὰ περιορίζεται σὲ μικρὲς ἐπιδιορθώσεις τοῦ προηγούμενου σχετικοῦ «νόμου Ντεμπρέ». Σὲ μιὰ συνέντευξή του στὴν ἐφημερίδα *Le Monde*, στίς 2 Δεκεμβρίου 1997, ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἡ ἀρχὴ τῆς φιλοξενίας», ὁ Ντερριντὰ θὰ ἀντιδράσει στὸ νομοσχέδιο τοῦ τότε ὑπουργοῦ τῶν Ἑσωτερικῶν Ζάν-Πιέρ Σεβενεμάν (Jean-Pierre Chevènement) ὡς ἑξῆς:

«Ὅσον ἀφορᾷ τὴ σημερινὴ πολιτικὴ τῆς μετανάστευσης, ἂν πρέπει νὰ μιλήσουμε ἐν τάχει, αὐτὴ ἀνησχεῖ ἐκείνους ποῦ ἀγωνίστηκαν γιὰ τοὺς “χωρὶς-χαρτιά” (καὶ ποῦ τοὺς προσφέρουν κατάλυμα ὡσάκις κάτι τέτοιο εἶναι ἀναγκαῖο, ὅπως τὸ κάνω καὶ ἐγὼ σήμερα), ἐκείνους ποῦ τοὺς εἶχαν γεμίσει ἐλπίδες ὀρισμένες ὑποσχέσεις. Τουλάχιστον δύο πράγματα μᾶς προξενοῦν λύπη:

1. Ὅτι οἱ νόμοι “Πασκουὰ-Ντεμπρέ” δὲν καταργήθηκαν, μᾶλλον ὑπέστησαν κάποιες μικροαλλαγές. Ἐκτός τοῦ ὅτι περιεβλήθησαν μὲ μιὰ συμβο-

σουμε συνεπῶς νὰ πράξουν κάτι διαφορετικό ἀπὸ τὸ νὰ μετριάξουν μετρίως—μὲ ἓνα λόγο κατὰ βάθος ὁμοιογενῆ πρὸς τὸ λόγο τῆς συμπολίτευσης—τὶς ὑπερβολές τῆς σημερινῆς συμπολίτευσης, πρὸς τὴν ὁποία ἰσχυρίζονται ὅτι ἀντιτίθενται. Στὴ χρονικὴ διάρκεια ποῦ μᾶς χωρίζει ἀπὸ τὶς προσεχεῖς βουλευτικὲς ἐκλογές, ἄς ἀσκήσουμε πιέσεις, ἄς θέσουμε ἐρωτήματα, ἄς ἀπαιτήσουμε σαφεῖς ἀπαντήσεις καὶ νὰ ληφθοῦν δεσμεύσεις γιὰ μιὰ διαφορετικὴ πολιτικὴ, μιὰ ἀληθινὰ διαφορετικὴ πο-

λιτικὴ ἀξία (δὲν εἶναι ἀσήμαντο αὐτὸ τὸ γεγονός), ἐδῶ ἰσχύει τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο, ἀκόμη μιὰ φορά: εἴτε διατηροῦμε ἀπὸ αὐτοὺς τὸ οὐσιώδες καὶ δὲν πρέπει νὰ ἰσχυρίζομαστε τὸ ἀντίθετο· εἴτε τοὺς τροποποιῶμε οὐσιαστικά, καὶ δὲν πρέπει νὰ προσπαθοῦμε νὰ σαγηνεύσουμε ἢ νὰ καθυστερήσουμε—κολλώντας πάνω τους ἀποκλειστικὰ τὴν ἐτικέτα “Πασκουά-Ντεμπρέ”—μιὰ ἐκλογικὴ ἀντιπολίτευση τῆς Δεξιᾶς ἢ τῆς Ἀκροδεξιᾶς. Αὐτὴ, οὕτως ἢ ἄλλως, θὰ ἀποκομίσει τὰ ὀφέλη ἀπὸ τούτη τὴν ὀπισθοχώρηση καὶ δὲν θὰ ἀφεθεῖ νὰ τὴν ἀφοπλίσουν. Ἐν προκειμένῳ, ἔχουμε ἀνάγκη ἀπὸ πολιτικὸ θάρρος, ἀλλαγὴ κατεύθυνσης, πιστὴ τήρηση τῶν ὑποσχέσεων, διαπαιδαγώγηση τοῦ πολίτη. (Εἶναι ἀνάγκη νὰ ὑπενθυμίσουμε, ἐπὶ παραδείγματι, ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν μεταναστῶν δὲν εἶναι αὐξητικός—οὔτε ἀπειλητικός, κάθε ἄλλο—ἐδῶ καὶ πολλὲς δεκαετίες.)

2. Μέσα στὰ ὅρια ποῦ ἐπισήμως ἰσχύουν, οἱ ἐξαγγελθεῖσες μεθοδεύσεις γιὰ τὴ ρύθμιση ἐμφανίζονται ἀργές καὶ μινιμαλιστικές, μέσα σὲ μιὰ περιλυπη, ἐκνευριστικὴ, στενόχωρη ἀτμόσφαιρα. Ἐξ οὗ ἡ ἀνησυχία ἐκείνων ποῦ, χωρὶς νὰ ζητοῦν τὸ ἀμιγὲς ἀνοιγμὰ τῶν συνόρων, ἔχουν συνηγορήσει ὑπὲρ μιᾶς ἄλλης πολιτικῆς καὶ μάλιστα τὸ ἔχουν κάνει, στηριζόμενοι σὲ ἀριθμούς καὶ στατιστικὲς (ἐκκινώντας ἀπὸ ἐργασίες δοκιμασμένες ἀπὸ εἰδικούς καὶ ἀρμόδια συλλογικὰ ὄργανα ποῦ ἐργάζονται σ’ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν τομέα ἐδῶ καὶ πολλὰ χρόνια), “μὲ ὑπεύθυνο τρόπο” — καὶ ὄχι: “ἀνεύθυνο” ὅπως τόλμησε νὰ πεῖ, πιστεύω, ἓνας ἀπὸ ἐκείνους τοὺς ὑπουργοὺς ποῦ ξέρουσαν νὰ ὑπολογίζουσαν κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον ἐπαρκῶς, σήμερ’ καί, ὅπως συμβαίνει πάντοτε, οἱ παραδρομές τους, οἱ «μιντιακὲς φράσεις» τους εἶναι ἀκριβῶς κακὸς οἰωνός. Τὸ κρίσιμο ὄριο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο κρίνει κανεὶς μιὰ πολιτικὴ, περνᾷ ἀνάμεσα ἀπὸ τὸν “πραγματισμὸ” —καὶ δὴ τὸν “ρεαλισμὸ” (ἀναπόφευκτους γιὰ μιὰ ἀποτελεσματικὴ στρατηγικὴ)— καὶ ἀπὸ τὴν ὑποπτη ἄλλη ὄψη του, τὸν καιροσκοπισμὸ», J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 276-277.

λιτικὴ, ἔξυπνη καὶ συνάμα γενναϊόφρονα, ἢ ὁποῖα θὰ ξεπλύνει τὴν ντροπὴ καὶ τὴν ἀτιμία τῶν σημερινῶν νόμων, μιὰ πολιτικὴ γιὰ τὸν ξένο, ἓνα δίκαιο-δικαίωμα τῶν ξένων ποῦ δὲν θὰ εἶναι παράλειψη ἔναντι τῆς δικαιοσύνης.

Πρέπει νὰ ἐνεργήσουμε ἔτσι ὥστε νὰ μπορέσουμε τελικὰ νὰ ζήσουμε, νὰ μιλήσουμε, νὰ ἀνασάνουμε διαφορετικὰ. Πρέπει νὰ μπορέσουμε νὰ βροῦμε ἐκ νέου τὴν ὄρεξη νὰ κατοικοῦμε σὲ μιὰ κουλτούρα, σὲ μιὰ γλώσσα καὶ σὲ μιὰ χώρα ὅπου τελικὰ ἡ φιλοξενία δὲν θὰ εἶναι πλέον ἔγκλημα, τῆς ὁποίας ἡ ἐθνικὴ ἀντιπροσωπεΐα δὲν θὰ ὑποβάλει πλέον τὴν πρόταση νὰ τιμωρεῖται ἡ ὑποδοχὴ τοῦ ξένου, καὶ ὅπου κανένας δὲν θὰ τόλμησει ἐκ νέου νὰ κάνει λόγο γιὰ «ἀδίκημα φιλοξενίας».

## V

## Οί κυριακάτικες «άνθρωπότητές» μου\*

Ἡ κίνηση τῆς καρδιάς στὴν πολιτική: τὴ στιγμή πού ἀπαντῶ μὲ ἓνα «ναί», σχεδὸν χωρὶς δισταγμὸ, καὶ πού ἀπευθύνω τὶς εὐχές μου στὴ νέα *Οὐμανιτέ* [*L'Humanité*], κρατῶ τὴν ἀναπνοή μου.

Τί «θέλει νὰ πεῖ» αὐτό, «ἡ ἀνθρωπότητα» [*L'humanité*]<sup>1</sup>, στὸ βάθος τῆς μνήμης μου; Ἀνήκουστη λέξη, τί ἱστορία. Καὶ αὐτὸ τὸ βλάστημα ἑνὸς ἀπίστευτου τίτλου. Γιὰ μένα, ἡ *Οὐμανιτέ* εἶναι κάπως σὰν νὰ μὴν ἔχει ἡλικία.

\* Δημοσιεύθηκε στὴν *Οὐμανιτέ* τῆς 4ης Μαρτίου 1999. Ἡ ἐφημερίδα εἶχε παρουσιάσει τὴν πρόσκλησή της ὡς ἐξῆς: «Γιὰ τὴν ἐφημερίδα “Ἡ Οὐμανιτέ”. Γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἄνευ ἐτέρου... Τί ὑπάρχει ἀνάμεσα στὰ δύο – ὅπως λέμε γι' αὐτὸ πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς γραμμές; Πρόκειται γιὰ ἓνα ἐρώτημα μὲ μορφή αἰνίγματος, τὸ ὁποῖο θέσαμε σὲ προσωπικότητες μὲ διαφορετικὸ ὄριζοντα ὡς πρελούδιο στὴν ἐμφάνιση τῆς νέας *Οὐμανιτέ*. Περιπλουτῶντες στὶς καλὲς νεράιδες, ἀπὸ τίς ὁποῖες ζητεῖ κανεὶς νὰ συνοδεύσουν ἓναν ἰδιαίτερα δυσχερῆ τοκετό, τὸν τοκετὸ τῆς δικῆς τους ἐφημερίδας».

Ἡ ἐφημερίδα δημοσίευε ταυτόχρονα τὸ πλήρες χειρόγραφο τοῦ κυρίου ἄρθρου μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Ζωρὲς εἶχε ἰδρύσει τὴν *Οὐμανιτέ*. [Σ.π.μ.: Τοῦτο τὸ σημείωμα εἶναι ἡ πρώτη ὑποσελίδα σημείωση στὴν ἀναδημοσίευση τοῦ ἐν λόγω κειμένου στὸ βιβλίο τοῦ Ζὰκ Ντερριντά *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 321-331].

1. Ἡ λέξη *humanité* εἶναι πολυσήμαντη, δηλώνει πρῶτον τὴν ἀνθρωπότητα, δεύτερον τὴν ἀνθρωπινότητα, τὴν ἀνθρώπινη φύση, καὶ τρίτον τὴν ἀνθρωπιά. Παράλληλα, ἡ ἴδια λέξη στὸν πληθυντικὸ, *les Humanités*, κατονο-

φοβερὴ φράση, δὲν εἶναι ἔτσι; Αὐτὸς ὁ τίτλος εἶναι ἐδῶ ἀπὸ τότε πού γιὰ μένα ὑπάρχουν ἐφημερίδες. Κανένα ἄλλο παράδειγμα. Ἄν εἶχα στὴ διάθεσή μου τὸ χρόνο καὶ τὸ χῶρο, θὰ σχολίαζα ἀτέρμονα μιὰ ἀλησμόνητη καὶ προκλητικὴ φράση, ἐκείνη πού μιλώντας γιὰ τὸ μέλλον καὶ ὄχι γιὰ τὸ παρελθὸν μᾶς ὠθεῖ περισσότερο νὰ σκεπτόμαστε καὶ νὰ πράττουμε. Στὸν *Σκοπὸ μας*, στὴν παρουσίαση τῆς ἐφημερίδας τὸ 1904, ὁ Ζωρὲς (Jaurès) γράφει: «Ἡ ἀνθρωπότητα δὲν ὑπάρχει ἀκόμη ἢ μόλις πού ὑπάρχει».

Ἔξοχο! Δυσανεκτικό! Αὐτὴ ἡ τόλμη θὰ πρέπει νὰ ἀφυπνίζει σὲ κάποιους φονικὲς ἐνορμήσεις, ὄχι μόνο στοὺς δολοφόνους τοῦ Ζωρὲς<sup>2</sup> ἀλλὰ καὶ σὲ ἐκείνους πού τὸν δολοφόνησαν ἀκόμη καὶ μετὰ τὸν θάνατό του. Δὲν θὰ ἄντεχαν νὰ δοῦν νὰ τίθεται ὑπὸ ἀβέβαιη ἐξέταση αὐτὸ πού πιστεύουν ὅτι γνωρίζουν αὐτὸ πού σχετικὰ μὲ τὸν ἄνθρωπο, καὶ δὴ τὸν οὐμανισμό, τὸ θεωροῦν δεδομένο καὶ τὸ ρευστοποιοῦν κάθε μέρα. Ἀκοῦμε ἀπὸ ἐδῶ τὴ στέρεη λογικὴ τους: «Δὲν μπορεῖς νὰ πεῖς κάτι τέτοιο (“Ἡ ἀνθρωπότητα δὲν ὑπάρχει ἀκόμη

μάζει τίς ἀνθρωπιστικὲς σπουδὲς (Humanities, Geisteswissenschaften, στὰ ἀγγλικά καὶ στὰ γερμανικά), οἱ ὁποῖες μὲ τὴ στενὴ ἔννοια τοῦ ὅρου ἀφοροῦν τὴ μελέτη τῆς ἀρχαιοελληνικῆς-λατινικῆς γλώσσας καὶ παιδείας, καὶ εὐρύτερα τῆς λογοτεχνίας καὶ τῆς φιλοσοφίας. Συνεπῶς ὁ γαλλικὸς ντερριντιανὸς τίτλος αὐτοῦ τοῦ κειμένου, «Mes “humanités” du dimanche», δύσκολα μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ μόνο μὲ μιὰ ἐκδοχή. Ὅριακά, προτείνω ἄλλες δύο μεταφραστικὲς ἐκδοχὲς τοῦ ντερριντιανοῦ τίτλου: α) «Οἱ κυριακάτικες “Οὐμανιτέ” μου», δηλαδὴ τὰ κυριακάτικα φύλλα τῆς ἐφημερίδας τοῦ Γαλλικοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος (*L'Humanité Dimanche*), καὶ β) «Οἱ κυριακάτικες “ἀνθρωπιστικὲς σπουδὲς” μου», δηλαδὴ οἱ κυριακάτικες πρωινὲς «φιλολογικὲς» ἀσκήσεις τοῦ φοιτητῆ (ἐν προκειμένῳ, τοῦ Ντερριντά).

2. Ὁ Ζὰν Ζωρὲς (1859-1914) –φιλόσοφος, ἱστορικός, πολιτικὸς ἄνδρας, ἰδρυτὴς τῆς ἐφημερίδας *Οὐμανιτέ* (1904), ἡγετικὴ μορφή τοῦ γαλλικοῦ σοσιαλιστικοῦ κόμματος (ἰδρύθηκε τὸ 1905)– ἀντιτάχθηκε σθεναρὰ στὴν ἀποικιοκρατικὴ γαλλικὴ πολιτικὴ καὶ στὸν πόλεμο. Δολοφονήθηκε ἀπὸ ἓναν ἐθνικιστὴ στὸ Παρίσι.

ἢ μόλις πού ὑπάρχει”), χωρίς νὰ ἔχεις ἤδη μιὰ ὀρισμένη ἰδέα γιὰ τὸν ἄνθρωπο, καὶ χωρίς νὰ εἶσαι δεμένος μὲ αὐτήν. Ἡ ἀντιστοιχία τοῦ πράγματος πρὸς τὴν ἔννοια μπορεῖ νὰ μένει ἐλευσόμενη, ὄχι ὅμως ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου».

Αὐτὸ εἶναι πολὺ ἀληθές. Ὁ Ζωρὲς δὲν ἀφήνει τελείως ἀκαθόριστο τὸ περιεχόμενο τοῦ οὐμανισμοῦ, γιὰ τὴν «πραγματοποίηση» τοῦ ὁποίου, ὅπως λέει, «εργάζονται ὅλοι οἱ σοσιαλιστές»: «ὀρθὸς λόγος», «δημοκρατία», «κοινὴ ἰδιοκτησία τῶν μέσων ἐργασίας», «ἀνθρωπότητα πού ἀντανακλᾷ τὴν ἀνώτερη ἐνότητά τους μέσα στὴν ἀνομοιότητα τῶν φίλων καὶ ἐλευθέρων ἐθνῶν».

Βεβαίως, βεβαίως. Ἀλλὰ σὲ αὐτὸν τὸ βαθμὸ ἀφαίρεσης (καὶ ἀκριβῶς γιὰ τὴν ἀφαίρεση πρόκειται νὰ μιλήσω, γιὰ τὴν καλὴ καὶ τὴν κακὴ ἀφαίρεση), δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ μὴν ὁμολογήσει, ταυτόχρονα, ὅτι δὲν ἔχει ἀκόμη στὴ διάθεσή του, μὲ τρόπο ἀρκετὰ καθορισμένο, ἀρκετὰ καθοριστικό, ἀρκετὰ ἀποφασιστικό, αὐτὸ πού πιστεύει ὅτι ἔχει: δὲν εἴμαστε ἀκόμη σὲ θέση νὰ προσδιορίσουμε τὸ σχῆμα καθαυτὸ τῆς ἀνθρωπότητας, πού ὅμως τὸ ἀναγγέλλει κανεὶς καὶ κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο τὸ ὑπόσχεται. Διαφορετικὰ δὲν θὰ ἦταν ἀληθινὴ ὑπόσχεση, ὁ ἄνθρωπος θὰ ἦταν ἤδη ἐδῶ, ἤδη δεδομένος. Συνεπῶς δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίζει κανεὶς μὲ πλήρη αὐστηρότητα αὐτὸ πού πιστεύει ὅτι γνωρίζει πὼς θέλει νὰ πεῖ, ἐν ὀνόματι τῆς ἀνθρωπότητας, δὲν γνωρίζει αὐτὸ πού ὑπόσχεται τὴ στιγμὴ τῆς σοβαρότερης ὑπόσχεσης...

Ὁ Ζωρὲς ὑπόσχεται ἐπομένως μιὰ ἀνθρωπότητα γιὰ τὴν ὁποία φαίνεται νὰ μὴν μπορεῖ νὰ πεῖ τὸ οὐσιῶδες, ἐκτὸς τοῦ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα ὑποσχόμενο ζῶο, κάτι πού εἶχε πεῖ ἐν τέλει ὁ Νίτσε (Nietzsche) λίγο ἐνωρίτερα στὴ *Γενεαλογία τῆς ἠθικῆς*, ἀκριβέστερα ὅτι εἶναι ἓνα ζῶο ἱκανὸ νὰ ὑπόσχεται (*das versprechen darf*)<sup>3</sup>.

3. Βλ. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, στὴν *Kritische Studienausgabe* (ἐπιμ. Giorgio Colli καὶ Mazzino Montinari), τόμ. 5, Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, Μόναχο / Βερολίνο-Νέα Ὑόρκη<sup>2</sup> 1988, σελ. 291: «Ἡ ἐκτροφὴ ἑνὸς ζώου πού θὰ μπορεῖ νὰ ὑπόσχεται – αὐτὸ δὲν εἶναι ἀκριβῶς τὸ

Ἐλάχιστος ὀρισμός: σημαίνει πολὺ λίγα πράγματα, ἐκτὸς ἂν κάποια ἐπανάσταση ἔλθει νὰ ἐπινοήσει συνάμα τὴν ὑπόσχεση καὶ τὴν πιστὴ ἀφοσίωση στὴν ὑπόσχεση. Πεῖτε μου: αὐτὸ δὲν εἶναι ἡ ἐπανάστασις<sup>4</sup>, ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ πολιτικὴ, ἡ ἀπόφασις<sup>5</sup>;

καθαυτὸ παράδοξο μέλημα πού ἔχει θέσει στὸν ἑαυτὸ τῆς ἡ φύση σχετικὰ μὲ τὸν ἄνθρωπο, αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ αὐθεντικὸ πρόβλημα περὶ τοῦ ἀνθρώπου;...».

Γιὰ τὴν ντερριντιανὴ ἐρμηνεία τῆς ὑπόσχεσης βλ., μεταξύ ἄλλων, στὸ κείμενο μὲ τὸν τίτλο «Avances», μὲ τὸ ὅποιο ὁ Γάλλος φιλόσοφος προλογίζει τὸ βιβλίο τοῦ Serge Margel *Le Tombeau du Dieu artisan* (Minuit, Παρίσι 1995, σσ. 19-22, 26-27, 34-42). Μεταφράζω, ἐνδεικτικὰ, τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα: «Προφανῶς, γιὰ νὰ ὑποσχεθοῦμε πρέπει νὰ γνωρίζουμε σοβαρὰ, πρὶν ἀπ’ ὅλα, τί εἶναι αὐτὸ πού ὑπόσχεται κανεὶς. Ἀπὸ ποιὸν καὶ σὲ ποιὸν – καὶ αὐτὸ πού θέλουμε νὰ ποῦμε καὶ νὰ γνωρίζουμε ὅταν λέμε ὑποσχόμαστε. Ἡ γνώση καὶ ἡ σοβαρότητα, ἡ παρουσία ἐν ἑαυτῷ τῆς ἀποβλεπτικῆς συνείδησης ὡς τέτοιας ἀνήκουν προφανῶς στὴν οὐσία τοῦ ὑπόσχεσθαι. Ἄν ὅμως τὸ ὑποσχετικὸ τῆς ὑπόσχεσης (συμπεριλαμβανομένων τοῦ νοήματος, τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου τοῦ ἐνεργήματος τῆς ὑπόσχεσης, τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν μέρος τοῦ ὑποσχετικοῦ περιεχομένου) εἶναι ἀπολύτως γνωστό, καθορισμένο, ἂν μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ ἐκθέσει ὡς παρὸν ἢ νὰ τὸ παρονομάσει, ἂν μάλιστα αὐτὸ ἔχει ἤδη ἓνα κατάλληλο ὄνομα, τότε δὲν ὑπάρχει πλέον ὑπόσχεση, ὑπάρχει μόνον ὑπολογισμός, πρόγραμμα, πρόληψη, πρόνοια, πρόβλεψη, πρόγνωση: τὰ πάντα ἔχουν ἤδη συμβεῖ, τὰ πάντα ἔχουν προηγουμένως, ἐκ τῶν προτέρων ἐπαναληφθεῖ. [...] Ἐδῶ χρησιμοποιοῦμε μόνον τὸν τετελεσμένο μέλλοντα. [...] Γιὰ νὰ ὑπάρξει ὑπόσχεση, πρέπει νὰ μὴν ὑπάρχει τίποτε πού νὰ τὴν ὑπερφραγγίσει καὶ νὰ τὴ μηδενίσει καθὼς θὰ τῆς ἐξασφαλίζει μιὰ ἐγγύηση, μιὰ προληπτικὴ ἀσφάλεια ζωῆς, μιὰ ἀλληλασφάλιση [mutuelle], μιὰ κοινωνικὴ ἢ κοινοτικὴ ἀσφάλιση, τὴν ὑπολογίσιμη πιθανότητα μιᾶς πρόγνωσης: στὸν ὀρίζοντα δὲν ὑπάρχει ἀπολύτως τίποτε, οὔτε ὁ Θεός, οὔτε ὁ ἄνθρωπος, οὔτε ὁ κόσμος, οὔτε τὸ εἶναι», αὐτ., σσ. 41-42.

4. Γιὰ τὴν ντερριντιανὴ ἐρμηνεία τοῦ «πνεύματος τῆς ἐπανάστασης» βλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard – Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 129-173.

5. Βλ. αὐτ., σσ. 138-139: «Ἄν ὅμως θέλει κανεὶς νὰ σώσει τὴν Ἐπανάσταση, πρέπει νὰ μετασχηματίσει τὴν ἴδια τὴν ἰδέα τῆς Ἐπανάστασης. Αὐτὸ πού ἔχει ξεπεραστεῖ, ἔχει γεράσει, ἔχει ρυτιδωθεί, [...], γιὰ χίλιους λόγους, εἶναι ἓνα



Ἡ ἀνθρωπότητα; Συχνά παραθέτω, με κίνδυνο νὰ παλιλλογῶ, τὰ λόγια τοῦ Ὡστιν [Austin]<sup>6</sup>, ποὺ λέει περίπου τὸ ἑξῆς: Μία «λέξη» δὲν σημαίνει τίποτε, οἱ προτάσεις μόνες θέλουν νὰ ποῦν κάτι. Ἐν προκειμένῳ, μοῦ ἤλθε ἡ ἐπιθυμία νὰ δημιουργήσω μιὰ ἀνθοδέσμη, γιὰ νὰ χαιρετίσω τὴν Οὐμά<sup>7</sup> (τὴν ἑφημερίδα τοῦ αὐριο, αὐτὴν ποὺ ἐπίσης, παρὰ τὴ μεγάλη ἡλικία της, ὅπως καὶ ἡ «ἀνθρωπότητα», «δὲν ὑπάρχει ἀκόμη ἢ μόλις ποὺ ὑπάρχει»), μιὰ ἀνθοδέσμη γιὰ τὴν ὁποία θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ πεῖ «αὐτὸ εἶναι τὸ πιὸ ὠραῖο ἀπὸ ὅλα<sup>8</sup>»,

ὀρισμένο ἐπαναστατικὸ θέατρο, μιὰ ὀρισμένη διαδικασία κατάληψης τῆς ἐξουσίας με τὴν ὁποία συνδέονται γενικῶς οἱ Ἐπαναστάσεις τοῦ 1789, τοῦ 1848 καὶ τοῦ 1917. Πιστεύω στὴν Ἐπανάσταση, δηλαδὴ σὲ μιὰ διακοπή, σὲ μιὰ ριζικὴ τομὴ στὴ συνηθισμένη ροὴ τῆς Ἱστορίας. Δὲν ὑπάρχει ἠθικὴ εὐθύνη, ἀλλωστε, οὔτε ἀπόφαση ἀντάξια τοῦ ὀνόματός της ποὺ νὰ μὴν εἶναι, ἐκ τῆς οὐσίας της, ἐπαναστατικὴ, ποὺ νὰ μὴν ἔρχεται σὲ ρήξη με ἕνα κυρίαρχο σύστημα γνώμων, καὶ δὴ με τὴν ἰδέα καθαυτὴ τοῦ γνώμονα, καὶ συνεπῶς με μιὰ γνώση τοῦ γνώμονα ὁ ὁποῖος θὰ υπαγόρευε ἢ θὰ προγραμματίζει τὴν ἀπόφαση. Κάθε εὐθύνη εἶναι ἐπαναστατικὴ, ἐφ' ὅσον ἐπιζητεῖ νὰ διαπράξει τὸ ἀδύνατον, νὰ διακόψει τὴν τάξη τῶν πραγμάτων ἐκκινώντας ἀπὸ συμβάντα ποὺ εἶναι ἀδύνατον νὰ τὰ προγραμματίσουμε. Ἡ Ἐπανάσταση δὲν προγραμματίζεται. Κατὰ κάποιον τρόπο, ὅπως τὸ μόνο συμβάν ποὺ εἶναι ἀντάξιο τοῦ ὀνόματός του, ἡ Ἐπανάσταση υπερβαίνει κάθε δυνατό ὄριζοντα, κάθε ὄριζοντα τοῦ δυνατοῦ – συνεπῶς τῆς δυνάμης καὶ τῆς ἐξουσίας».

6. Ἀναφορὰ στὸν Ἀγγλο φιλόσοφο Τζῶν Ὡστιν (John Austin), καὶ δὴ στὴ θεωρία του γιὰ τὰ «ὀμιλιακὰ ἐνεργήματα» («speech acts»). Ὁ Ντερριντὰ ἔχει ἀσκήσει μιὰ κριτικὴ τῶν θέσεων τοῦ Ὡστιν –σχετικὰ με τὴ διάκριση μεταξύ τῆς ἐπιτελεστικῆς (*performatif*) καὶ τῆς διαπιστωτικῆς (*constatif*) βαθμίδας τῶν ὀμιλιακῶν ἐνεργημάτων– στὸ κείμενο του «Signature Événement Contexte». Βλ. τὴν ἀναδημοσίευση αὐτοῦ τοῦ κειμένου στὸ βιβλίο τοῦ J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Παρίσι 1990, σσ. 15-51.

7. *L'Huma* (Ἡ Οὐμά): συγκεκομμένη ὀνομασία τῆς ἑφημερίδας, ὅπως στὰ καθ' ἡμᾶς Ὁ Ρίζος στὴ θέση τοῦ Ριζοσπάστη.

8. Ἡ γαλλικὴ ἔκφραση «c'est le bouquet» σημαίνει περίπου «ἰδού τὸ ἐπιστέγασμα», ἢ «ἰδού ἡ ἐπισφράγιση», «ἰδού τὸ συμπέρασμα», ἄλλοτε ὅμως

ἀνθοδέσμη ποὺ θὰ συγκέντρωνε μερικὲς τυπικὲς ἢ ἀσυνήθιστες προτάσεις ποὺ θὰ ἤθελαν ἀκόμη νὰ ποῦν κάτι γύρω ἀπὸ τὴ λέξη «ἀνθρωπότητα». Ὡς ἐὰν ἀφοσιωνόμουν –γιὰ νὰ δώσω ἕνα ἐχέγγυο πολιτικῆς φιλίας (ἢ «κίνηση τῆς καρδιάς»)–, Κυριακὴ πρωί, σὲ μιὰν ἄσκηση τοῦ φοιτητῆ ποὺ εἶναι ἀποφασισμένος νὰ ἐντρυφήσει στὶς «ἀνθρωπιστικὲς σπουδές» [faire ses «humanités»]. Ἡ, ὡς ἐὰν ἀπαντοῦσα γιὰ μιὰ φορὰ στὴν παρομιώδη ἐρώτηση τοῦ γελοιογραφικοῦ δημοσιογράφου: «Λοιπὸν, γιὰ σᾶς, Ζὰκ Ντερριντὰ, ἡ ἀνθρωπότητα, σήμερα, τί εἶναι; Τί σημαίνει «ἀνθρωπότητα»;». (Ἀπάντηση κατόπιν παραγγελίας, σὲ δέκα σημεία, ποὺ δὲν εἶναι ἐντολές, σὲ δέκα φύλλα.)

Ἴδου λοιπὸν οἱ ἀπαντήσεις:

1. Ἡ Οὐμανιτέ εἶναι ὁ τίτλος μᾶς μεγάλης γαλλικῆς ἑφημερίδας. (Ἐδῶ, ἂς κρατήσουμε ἐν ἐφεδρεία τοὺς τόνους σχόλια –ἐπικίνδυνα καὶ θρεμμένα ἀπὸ τὴν ἱστορία– γι' αὐτὸ τὸ ἐπιθετο: Ἀρκετὰ γαλλικὴ; Ὑπερβολικὰ γαλλικὴ; Γιατί τόσο γαλλικὴ; Σὲ ποιά στιγμή τῆς γαλλικῆς ἱστορίας; Χρονολογίες! Ποιᾶς Γαλλίας; Σὲ ποιά Εὐρώπη; Πῶς νὰ φανταστοῦμε μιὰ ἑφημερίδα περισσότερο «γαλλικὴ» ἀλλὰ με οἰκουμενικότερο τίτλο; κ.λπ.) Ἡ Οὐμανιτέ εἶναι ἐπίσης τὸ κύριο ὄνομα (ἂν καὶ τὸ πιὸ κοινὸ στὸν κόσμον) τῆς ἑφημερίδας ποὺ ἔχει διατρέξει τίς περισσότερες ἀπὸ τίς ἱστορικὲς δοκιμασίες τοῦ αἰῶνα χωρὶς νὰ ἐγκαταλείψει, ἀκριβῶς, τὴν ὀνομασία της. Καμία ἄλλη ἑφημερίδα δὲν ἔχει πραγματικούς ἀγωνιστές, καὶ ἀνιδιοτελεῖς –συνεπῶς ξένους πρὸς οἰονδήποτε μερκαντισμὸ, ἂν ὄχι πρὸς οἰονδήποτε ἀγορά. (Αὐτὸ ὑποσχόταν, ἐν πάσῃ περιπτώσει, καὶ ὁ Ζωρές: «Ἡ ἀνεξαρτησία τῆς ἑφημερίδας εἶναι πλήρης. Οἱ προεγγραφές τῶν μετοχῶν γιὰ τὰ κεφάλαια [...] εἶναι χωρὶς καμία προϋπόθεση [...].

ἔχει καὶ μιὰ ἀπαξιωτικὴ χροιά, εἶναι δηλαδὴ περίπου ὁμολογία με τίς ἀντίστοιχες ἑλληνικὲς ἐκφράσεις «αὐτὸ δὰ μᾶς ἔλειπε», «μὴ χειρότερα».

Ἡ διασφάλιση τῆς ζωῆς μιᾶς μεγάλης ἐφημερίδας χωρίς αὐτὴ νὰ ὑπόκειται στὸ ἔλεος ὁποιουδήποτε συγκροτήματος ἐπιχειρήσεων εἶναι ἓνα δύσκολο ἀλλὰ ὄχι ἄλυτο πρόβλημα.») Στὴ χειρότερη σταλινική περίοδο, κατ' ἐμὲ χρονολογία τῆς μεγαλύτερης δυσπιστίας, ἄρχισα νὰ συναντῶ, μεταξύ τῶν φίλων μου, ἐκείνους πού πωλοῦσαν τὴν *Κυριακάτικη Οὐμανιτέ* [*L'Humanité dimanche*] στὸ δρόμο καὶ ἀπὸ πόρτα σὲ πόρτα. Ἐργάζονταν μὲ μιὰ ἀφοσίωση, μὲ ἓνα εἶδος πεποιθήσεως πού πάντοτε θὰ διαφεύδει τοὺς ἀναλογιστικούς συμφωμούς, οἱ ὁποῖοι παραλληλίζον (ὑπὸ τὸ πρόσχημα ὅτι πράγματι ἀνήκουν στὸ ἴδιο μόρφωμα καὶ στὴν ἴδια ἱστορική δυνατότητα) τὸν κομμουνισμό, τὴν ὀλοκληρωτικὴ διαφθορά του<sup>9</sup> μὲ τοὺς ἄλλους εὐρω-

9. Πρὸβλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., σελ. 138: «Ἀπὸ τὴν “κομμουνιστικὴ” πλευρά, τὸ ὀλοκληρωτικὸ κακὸ προσέλαβε τὴ μορφή, ὄντως τρομακτικὴ, μιᾶς διαφθορᾶς τοῦ προτάγματος – ἢ τοῦ “ιδεώδους”. Ὡστόσο, ἡ διαφθορὰ ἐνὸς προτάγματος [projet] δὲν εἶναι τὸ σχέδιο [dessein], ἀκόμη καὶ ἂν ὑποτεθεῖ ὅτι τὸ σχέδιο θὰ μπορούσε ἐξ ὑπαρχῆς νὰ διαστραφεῖ. Ὁ ναζιστικὸς ὀλοκληρωτισμὸς, ἀπεναντίας, ἦταν τὸ ἴδιο τὸ σχέδιο ὡς διαστροφή, ἢ ὀλοκληρωμένη διαστροφή. Ὅσα καὶ ἂν εἶναι τὰ ἐρωτήματα πού ἐξακολουθῶ νὰ ἔχω τὸ χρέος νὰ θέτω στὸν ἑαυτὸ μου γι' αὐτὸ τὸ θέμα, ὁ σεβασμὸς μου γιὰ τὴν κομμουνιστικὴ “ιδέα” εἶναι συνεπῶς ἀνέπαφος (τὸ ἐπιστημαίνω στὰ *Φαντάσματα τοῦ Μάρξ* μαζί μὲ τὴν ἀνάγκη μιᾶς ἀκαταπόνητης ἀποδομητικῆς κριτικῆς τῆς καπιταλιστικῆς λογικῆς). Τὰ ἐρωτήματα πού παραμένουν, ἀκόμη καὶ τὰ ριζικότερα καὶ τὰ πιὸ ἀνήσυχα, τὰ πιὸ ἀναγκαιᾶ, εἶναι μιᾶς τάξεως διαφορετικῆς ἀπὸ ἐκεῖνα πού ἀφοροῦν τὸ ναζιστικὸ κακὸ, τὸ “ναζιστικὸ” αἶνιγμα. Ἡ δυσσυμετρία δὲν εἶναι, δυστυχῶς, μεταξύ τῶν γεγονότων καὶ τῆς ἀποχαλίνωσης τῆς ὠμότητος· εἶναι ἄλλου, στὴν ἐρμηνεία ἐνὸς ἐλευσόμενου ἄλλου [aillieurs à venir] (μπορεῖτε, πρὸς στιγμὴν, νὰ τὸ ὀνομάσετε ὅπως θέλετε, ἰδεολογία, ἰδεῶδες, ἰδέα, κ.λπ.).

Ἀκόμη καὶ τὴν ἐποχὴ πού ἤμουν περισσότερο ἀπὸ ἐπιφυλακτικὸς ἐναντι τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος, ὅπως καὶ ἐναντι ὀρισμένων ἀπὸ ἐκείνους πού προσπαθοῦσαν νὰ διακόψουν τὴ σχέση τους μὲ αὐτὸ, πάντοτε –καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς μὲ περιορίσει στὴ σιωπὴ– σεβάστηκα, συμμερίστηκα θὰ τολμοῦσα νὰ πῶ, αὐτὸ τὸ ἰδεῶδες, μὲ τὸν τρόπο μου (ἀνήσυχο καὶ ἐπιφυλακτικὸ)».

παίκους ὀλοκληρωτισμούς<sup>10</sup>. Ὁ σεβασμὸς μου πρὸς αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀγωνιστικὴν δὲν ἔχει ἀλλοιωθεῖ – γιὰ τὴν ὁποία γνωρίζω ὅτι προσωπικὰ εἶμαι ἀνίκανος, δυστυχῶς σὲ τούτῃ τὴν περίπτωσι, γιὰ χίλιους λόγους καὶ μὲ μιὰ ἀνήσυχη συνείδηση πού δὲν ἐνδεύονται νὰ τὴν ἐκθέσω ἐδῶ σήμερα.

10. Βλ. αὐτ., 136-137: «Προσπάθησα ὄχι μόνο νὰ εἶμαι πιστὸς σὲ μιὰ στρεπτή ἔννοια τῆς κληρονομιάς, ἀλλὰ καὶ σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ “πνεύματα τοῦ Μάρξ”, ἓνα πνεῦμα πού ἐμπνέεται ἀπὸ μιὰ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης μὴ ἀναγώγιμης σὲ ὅλες τὶς ἀποτυχίες τοῦ κομμουνισμοῦ. Τὸ βιβλίον [*Φαντάσματα τοῦ Μάρξ*] γράφτηκε λίγο μετὰ τὴν πτώση τοῦ τείχους τοῦ Βερολίνου, ἀλλὰ πάντοτε ἀρνήθηκα νὰ θεωρήσω σύμμετρο τὸν ναζιστικὸ ὀλοκληρωτισμὸ μὲ τὸν σοβιετικὸ ὀλοκληρωτισμὸ. Κι αὐτὸ, ἀκόμη καὶ ἂν πιστεύω ὅτι τὸ γκουλάγκ, μορφή τῆς σοβιετικῆς βίας, ἰσοῦται τουλάχιστον μὲ τὴ ναζιστικὴ βαρβαρότητα. [...] Ἄν ὅμως πιστεύω ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἐνδώσουμε στὴ σύμμετρη θεώρησι, αὐτὸ δὲν γίνεται θεαίμως γιὰ νὰ σημάνω ὅτι τὸ γκουλάγκ θὰ πρέπει νὰ εἶναι λιγότερο “σοβαρὸ” ἀπὸ τὴ Σοὰ [τὸ Ὀλοκαύτωμα]. Ἡ σύγκρισή παύει νὰ εἶναι σωστὴ-δικαίη [juste] ἀπὸ τὴ στιγμή πού συνυπολογίζε κανεὶς ἓνα ἀναντίρρητο καὶ μαζικὰ πρόδηλο γεγονός: ποτὲ δὲν θὰ κατορθώσει κανεὶς νὰ φέρει σὲ ἀντιστοιχία –μέσω παραλληλισμοῦ, ἀναλογίας ἢ ἰσοδυναμίας, καὶ δὴ μέσω μιᾶς συγκρίσιμης ἀντιπαράθεσης– τὴν κομμουνιστικὴν ἰδέαν, τὸ ἰδεῶδες τῆς δικαιοσύνης πού καθοδήγησε καὶ ἐμπνέει ἀκόμη τόσοις κομμουνιστές, ἄνδρες καὶ γυναῖκες –ὄλους ἕνους πρὸς ὁτιδήποτε ἐντάσσεται στὸ εἶδος “γκουλάγκ”– μὲ τὸ παραμικρὸ ναζιστικὸ “ιδεῶδες” τῆς “δικαιοσύνης”. Ἀνεξάρτητα ἂν σεβεται κανεὶς ἢ ὄχι, μὲ ἓναν ἠθικὸ ἢ πολιτικὸ σεβασμὸ, αὐτὸ πού ὀνομάζω ἐδῶ λίγο γρήγορα “ιδεῶδες τῆς δικαιοσύνης”, ὀφείλει ἀπολύτως νὰ ἀναγνωρίσει αὐτὸ πού, ὡς πρὸς τὴν οὐσία, χωρίζει τὸ “κομμουνιστικὸ” ἰδεῶδες ἀπὸ ὅ,τι κινήτοποιε τὸν ναζισμό. Ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἔχει κανεὶς ἀποδεχθεῖ αὐτὸ τὸ ἀπόλυτο καθήκον, καθήκον τῆς σκέψης ἢ ὁποῖα καθαυτὴν εἶναι “δικαιοσύνη”, τότε θὰ μπορεῖ νὰ καταστήσει πιὸ σύνθετα τὰ πράγματα καὶ νὰ θέσει στὸν ἑαυτὸ του ὅλα τὰ ἀπαιτούμενα ἐρωτήματα γιὰ τὸ νόημα καὶ τὴν ἱστορία αὐτῆς τῆς “ιδέας”, αὐτοῦ τοῦ “ιδεώδους”, γιὰ τὴν ἱστορία ὡς ἱστορία τῆς ιδέας, γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ κομμουνισμοῦ, καὶ ἄλλα θεμελιώδη ἐρωτήματα αὐτοῦ τοῦ εἶδους. Αὐτὸ θὰ ἦταν ἐν προκειμένῳ μιὰ ἄλλη φάση καὶ μιὰ ἄλλη ὄψη τοῦ ἴδιου ἀπόλυτου καθήκοντος».

2. Η Ούμανιτέ είναι ο τίτλος τῆς μόνης γαλλικῆς ἑφημερίδας τῆς ὁποίας τῇ φιλοξενία ἀποδέχονται κάποια μέρα ὅλοι οἱ ἄνδρες καὶ ὅλες οἱ γυναῖκες «ἄριστερῆς» κουλτούρας, ὅποιαδήποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ ἀσυμφιλίωτη ριζικότητα τῆς διαφωνίας τους —τὴν τάδε ἢ τὴ δείνα στιγμή— μὲ τὴν κυρίαρχη γραμμὴ τοῦ Γαλλικοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος, ἂν καὶ γνωρίζουν ὅτι ἡ Οὐμά εἶναι ἡ ἑφημερίδα τοῦ κόμματος. Αὐτὸ σημαίνει τουλάχιστον δύο πράγματα πού ἀρμόζει νὰ τὰ ὑπενθυμίσουμε σήμερα, περισσότερο παρὰ ποτέ:

A. Ὑπῆρχε πάντοτε ἓνας χῶρος ἐλεύθερου παιγνίου ἀνάμεσα σὲ ἓνα ὀρισμένο κέντρο ἢ ἓναν ὀρισμένο συγκεντρωτισμὸ τῆς πολιτικῆς τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος (σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ἐξέλιξής του) καὶ στὶς πολιτισμικὲς πολιτικὲς (πληθυντικὲς ἢ λιγότερο μονολιθικὲς πρακτικὲς) ὀρισμένων κομμουνιστῶν. Αὐτὸς ὁ χῶρος ἐλεύθερου παιγνίου ἦταν πάντοτε ὁ τόπος καὶ ἡ εὐκαιρία ἑνὸς μετασχηματισμοῦ τοῦ πολιτικοῦ δογματισμοῦ.

B. Ἄλλος χῶρος ἐλεύθερου παιγνίου, ἄλλος χῶρος ἐλευθερίας: ὅλα τὰ μὴ κομμουνιστικὰ ἄριστερὰ κόμματα, ἀκόμη καὶ σήμερα, διεξάγουν μιὰ πολιτικὴ πού ἀφήνει ἓνα περιθώριο μὴ ἱκανοποίησης κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἦττον ἐπαρκῶς διαρθρωμένης (τὸ ἀδιέξοδο σφραγίζεται μὲ τὰ δύο παραδείγματα —μεταξὺ τῶν ἄλλων— τῶν χωρὶς-χαρτιά ἢ τῆς ἐθνικῆς ἐκπαίδευσης, τὰ ὁποῖα ἐντούτοις εἶναι ἐξόχως συμβολικά) σὲ ἐκείνους οἱ ὁποῖοι, ἀκόμη καὶ ἂν προτάσσουν γιὰ τὸν ἑαυτὸ τους σοβαροὺς λόγους γιὰ τὸ γεγονός ὅτι δὲν ἐγγράφονται στὸ Κομμουνιστικὸ Κόμμα, διατηροῦν τὴν ἐπιθυμία νὰ ἐπισημάνουν αὐτὴν τὴν δυσσέσκεια γράφοντας μᾶλλον στὴν Οὐμά παρὰ ἄλλου. Αὐτὴ ἡ ἑφημερίδα συχνὰ ἐκπροσωπεῖ (μαζὶ μὲ τὴν ἑφημερίδα *Λιμπερασιόν*, ἡ ὁποία ὅμως, συγκριτικὰ, εἶναι μιὰ νεότατη ἑφημερίδα) τὸ μερίδιο στὸ ὄνειρο καὶ τὸ ἀριστερὸ περιθώριο γιὰ πολλοὺς ἀπὸ ἐκείνους πού δὲν πιστεύουν στὰ «ρεαλιστικὰ» ἄλλοι ἢ στοὺς «πραγματιστικούς» ἰσχυρισμοὺς τῆς σοσιαλδημοκρατίας — γαλλικῆς ἢ εὐρωπαϊκῆς.

3. Ἡ ἀνθρωπότητα (πάλι ἢ «ὑπόσχεση»), ἡ ἀνθρωπινότητα τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἀκόμη μιὰ παντελῶς νέα ἔννοια γιὰ τὸν φιλόσοφο πού δὲν κοιμᾶται ὄρθιος. Τὸ παλαιὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου μένει νὰ ἐπανεξεταστῆ ἀκέραιο, ὄχι μόνο σὲ σχέση πρὸς τὶς ἐπιστῆμες τοῦ ἔμβιου ὄντος<sup>11</sup>, ὄχι μόνο σὲ σχέση πρὸς αὐτὸ πού κατονομάζεται μὲ τὸ γενικό, ὁμοιογενὲς καὶ συγκεχυμένο ὄνομα: τὸ ζῶο<sup>12</sup>, ἀλλὰ καὶ πρὸς ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα πού ἀπέ-

11. Γιὰ τὸ τί σημαίνει πλέον, κατὰ τὸν Ντεριντά, τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὰ ἰλιγγιώδη ἐπιτεύγματα τῆς βιολογίας καὶ τῆς γενετικῆς, βλ. τὴν παρέμβασή του στὸ συνέδριο πού ἐγινε τὸν Δεκέμβριο 1992 ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἀνάλυση τοῦ ἀνθρώπινου γονιδιώματος: ἐλευθερίες καὶ εὐθύνες». Οἱ εἰσηγήσεις τοῦ συνεδρίου ἐξεδόθησαν ὑπὸ τὸν τίτλο *Le génome et son double*, G. Huber (ἐπιμ.), Hermès, Παρίσι 1996. Γιὰ τὴν ντεριντιανὴ ἠθικὴ ἐρωτηματοθεσία στὴν ὁποία ὑπόκειται ἡ ἀνάλυση τοῦ γονιδιώματος καὶ οἱ διάφορες γονιδιοτεχνολογίες καὶ γονιδιοθεραπευτικὲς, βλ. αὐτ., σσ. 143-147, 157-158, 199-200, ἰδιαίτερα τὶς σελίδες 247-254 πού ἀποτελοῦν τὴν καταληκτικὴν παρέμβασή του ὑπὸ τὸν τίτλο «Déciement garder l'éveil», ἀπ' ὅπου καὶ τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα: «Ὅλα αὐτὰ τὰ σοβαρὰ ἐρωτήματα ἰδιοποίησης [appropriation] συνεπάγονται ὀρισμένα διλήμματα ἀκόμη πιὸ θεμελιώδη, ὅταν τὰ συσχετίσουμε μὲ τὴν παράδοξη ἔννοια τῆς ιδιότητος τοῦ ἴδιου [propriété du propre] (τί εἶναι τὸ ἴδιον;) πού τὰ ὀργανώνει. Ὅταν μιλά κανεὶς γιὰ τὴν ιδιότητα τοῦ ἔμβιου ὄντος ἢ τοῦ σώματος, γιὰ τὸν ἀναπαλλοτρίωτο χαρακτήρα του, μὴ ἐμπορεύσιμο, κ.λπ., ἢ γιὰ τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου, ἂν δὲν ἀναγνωρίσει στὸ ἴδιον, καὶ ἰδιαίτερα στὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου, μιὰ ὀρισμένη μὴ προσδιορισμότητα καὶ μιὰ ὀρισμένη ἱκανότητα νὰ ἀπο-ιδιώνεται [se déroprier] ἢ νὰ ἀνιδιώνεται [s'exroprier], τότε θὰ μπορεῖ ἐπίσης νὰ δικαιολογῆ —ἐν ὀνόματι τοῦ "ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου" πού πιστεύει ὅτι τὸ γνωρίζει— τὴν προγραμματιζόμενη ἀναπαράγωγι τοῦ ταυτόσημου ἐπ' ἄπειρον, ἀποκλείοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τόσο τὴ δυνατότητα μετάλλαξης, τὶς προόδους ὅσο καὶ τὴν ἱστορία...», αὐτ., σελ. 253.

12. Γιὰ τὴν ντεριντιανὴ θέση σχετικὰ μὲ τὴ γενικὰ ἀποδεκτὴ διάκριση τοῦ «Ἀνθρώπου» ἀπὸ τὸ ὁμοιογενὲς ὄνομα «Ζῶο», ἀπὸ τὸν γενικό, ἀδιαφοροποίητο χαρακτηρισμὸ «τὸ ζῶο» βλ. J. Derrida, «L'animal que donc je suis»,

στο *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (έπιμ.), Galilée, Παρίσι 1999, σσ. 280-282: «Ἐ λοιπόν, δὲν πρόκειται νὰ ἀμφισβητήσω οὔτε κατ' ἐλάχιστον τὸ ὄριο μὲ τὸ ὁποῖο γεμίζουν ὅλα τὰ στόματα, τὸ ὄριο ἀνάμεσα στὸν Ἄνθρωπο μὲ ἄλφα κεφαλαῖο καὶ στὸ Ζῶο μὲ ζήτα κεφαλαῖο. [...] Συνεπῶς, ποτὲ δὲν πίστεψα σὲ κάποια ὁμοιογενὴ συνέχεια ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ πού αὐτο-ονομάζεται ἄνθρωπος καὶ σὲ αὐτὸ πού ὁ ἄνθρωπος ὀνομάζει ζῶο. [...] Πέραν τῆς αὐτο-καλούμενης ἀνθρώπινης παρυφῆς, πέραν αὐτῆς ἀλλὰ ἐπ' οὐδενὶ στήν ἄλλη ἀντίθετη παρυφῆ, στὸν τόπο "Τοῦ Ζώου" ἢ "Τῆς-Ζωικῆς-Ζωῆς", ὑπάρχει, ἤδη ἐδῶ, μιὰ ἑτερογενὴς πολλαπλότητα ἐμβίων ὄντων, ἀκριβέστερα [...] μιὰ πολλαπλότητα ὀργανώσεων τῶν σχέσεων μεταξὺ τοῦ ἐμβίου ὄντος καὶ τοῦ θανάτου, τῶν σχέσεων ὀργάνωσης καὶ ἀνοργάνωσης μεταξὺ ἐπικρατειῶν πού ὄλο καὶ δυσκολότερα μποροῦμε νὰ τίς διαχωρίσουμε μέσα στὰ σχήματα τοῦ ὀργανικοῦ καὶ τοῦ ἀνόργανου, τῆς ζωῆς ἢ/καὶ τοῦ θανάτου. [...] Ἀπὸ ἐδῶ προκύπτει ὅτι οὐδέποτε θὰ ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ θεωροῦμε τὰ ζῶα εἶδη ἐνὸς γένους πού θὰ ὀνομαζόταν Τὸ Ζῶο, τὸ ζῶο ἐν γένει».

Πρβλ. ἐπίσης J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., σσ. 107-109: «Στὰ τελευταῖα κείμενα πού ἔχω δημοσιεύσει σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ θέμα, θεωρῶ ὑποπτη τὴν ὀνομασία "Ζῶο" στὸν ἐνικό, ὡς ἐὰν ὑπῆρχε ὁ Ἄνθρωπος καὶ τὸ Ζῶο, ἀπλῶς, ὡς ἐὰν ἡ ὁμοιογενὴς ἔννοια Τοῦ Ζώου μποροῦσε νὰ ἐπεκταθεῖ, αἰκουμενικά, σὲ ὅλες τίς μορφές τοῦ μὴ ἀνθρώπινου ἐμβίου ὄντος.

Χωρὶς νὰ ἔχω ἐδῶ τὴ δυνατότητα νὰ διεξέλθω μὲ πολλὴ λεπτότητα τοῦτο τὸ θέμα, μοῦ φαίνεται ὅτι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ φιλοσοφία, στὸ σύνολό της, καὶ ἰδιαίτερα μετὰ τὸν Ντεκάρτ (Descartes), πραγματεύθηκε τὸ λεγόμενο περὶ "Τοῦ ζώου" ἐρώτημα εἶναι ἓνα μείζον γνώρισμα τοῦ λογοκεντρισμοῦ καὶ ἐνὸς περιορισμοῦ τῆς ἀποδομητικῆς δυνατότητας τῆς φιλοσοφίας. Ἐδῶ πρόκειται γιὰ μιὰ παράδοση πού δὲν ἦταν ὁμοιογενὴς, βεβαίως, ἀλλὰ ἡγεμονικὴ, καὶ ἡ ὁποία ἐξἄλλου ἄρθρωσε ἓνα λόγο τῆς ἡγεμονίας, τοῦ ἐλέγχου καθ'αυτὸν. Ὡστόσο, αὐτὸ πού ἀνίσταται σὲ τούτη τὴν ὑπερσχύουσα παράδοση εἶναι ἀπλῶστα τὸ γεγονός ὅτι ὑπάρχουν διαφορὰ ἐμβία ὄντα [*des vivants*], διαφορὰ ζῶα [*des animaux*], ἀπὸ τὰ ὁποῖα μάλιστα ὀρισμένα δὲν ὑπάγονται σὲ ὅ,τι διατείνεται ὅτι τοὺς ἀποδίδει καὶ ἀναγνωρίζει σὲ αὐτὰ ὁ μείζον λόγος περὶ τοῦ Ζώου. Ὁ ἄνθρωπος βεβαίως εἶναι ἓνας ἐξ αὐτῶν, μάλιστα μὴ

ἀναγώγιμα μοναδικός, τὸ γνωρίζουμε, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει Ὁ Ἄνθρωπος versus Τὸ Ζῶον. [...] Οἱ σχέσεις μεταξὺ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ζῶων θὰ πρέπει νὰ ἀλλάξουν. Θὰ πρέπει [*devenir*], μὲ τὴ διττὴ σημασία τοῦ ὄρου, μὲ τὴ σημασία τῆς "ὄντολογικῆς" ἀνάγκης καὶ τοῦ "ἠθικοῦ" καθήκοντος. Θέτω τίς λέξεις ἐντὸς εἰσαγωγικῶν ἐπειδὴ αὐτὴ ἡ ἀλλαγή θὰ πρέπει νὰ προσβάλει τὸ νόημα καὶ τὴν ἀξία αὐτῶν τῶν ἐνοικῶν (τοῦ ὄντολογικοῦ καὶ τοῦ ἠθικοῦ). Ἔτσι, μολοντί ὁ λόγος τοὺς μοῦ φαίνεται ὅτι εἶναι κακῶς διαθρωμένους ἢ φιλοσοφικὰ ἀνακόλουθος, ἔχω μιὰ κατ' ἀρχὴν συμπάθεια πρὸς ἐκείνους πού φρονῶ ὅτι ἔχουν δίκιο καὶ καλοὺς λόγους νὰ ἐγείρονται ἐναντίον τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο μεταχειρίζομαστε τὰ ζῶα: στὴ βιομηχανικὴ ἐκτροφὴ τους, στὸ σφάζιμό τους, στὴν κατανάλωσή τους, στοὺς πειραματισμούς».

Ὅσον ἀφορᾷ τὴ σύγχρονη μεταχείριση τῶν ζῶων ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, βλ. *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, ὁ.π., σελ. 276:

«Στὴ διάρκεια τῶν δύο τελευταίων αἰώνων, αὐτὲς οἱ παραδοσιακὲς μορφὲς μεταχείρισης τοῦ ζώου ἀνατράπηκαν—αὐτὸ εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐμφανές—λόγω τῶν συναρτημένων ἀναπτύξεων τῶν ζωολογικῶν, ἠθολογικῶν, βιολογικῶν καὶ γενετικῶν μαθήσεων, πάντοτε ἀδιαχώριστων ἀπὸ τίς τεχνικὲς ἐπέμβασης ἐντὸς τοῦ ἀντικειμένου τους, ἀπὸ τὸ μετασχηματισμὸ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀντικειμένου τους, καὶ ἀπὸ τὸ περιβάλλον καὶ τὸν κόσμον τοῦ ἀντικειμένου τους, τὸ ζωικὸ ἐμβίο ὄν: λόγω τῆς ἐκτροφῆς καὶ τῆς ἐκγύμνασης σὲ μιὰ δημογραφικὴ κλίμακα χωρὶς κοινὸ μέτρο μὲ τὸ παρελθόν, λόγω τοῦ γενετικοῦ πειραματισμοῦ, τῆς ἐκβιομηχάνισης τοῦ πράγματος πού μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποκαλέσει διατροφικὴ παραγωγή ζωικοῦ κρέατος, λόγω τῆς μαζικῆς τεχνικῆς γονιμοποίησης, τῶν ὄλο καὶ περισσότερο τολμηρῶν χειραγωγικῶν πειραματισμῶν τοῦ γονιδιώματος, λόγω τῆς ἀναγωγῆς τοῦ ζώου ὄχι μόνον στὴν παραγωγή καὶ στὴν ὑπερεντατικοποιημένη ἀναπαραγωγή (ὁρμόνες, γενετικὲς διασταυρώσεις, κλωνοποίηση, κ.λπ.) κρέατος διατροφῆς ἀλλὰ καὶ σὲ παντὸς εἶδους ἄλλες σκοπιμότητες πού ὑπηρετοῦν ἓνα συγκεκριμένο εἶναι καὶ μάλιστα τὸ ὑποτιθέμενο ἀνθρώπινο εὐήμερο-εἶναι τοῦ ἀνθρώπου.

Ὅλα αὐτὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ γνωστά, ἄς μὴν ἐπεκταθοῦμε. Μὲ ὁποιοδήποτε τρόπο καὶ ἂν τὰ ἐρμηνεύσει κανεὶς, ὁποιοδήποτε καὶ ἂν εἶναι τὸ πρακτικὸ, τεχνικὸ, ἐπιστημονικὸ, νομικὸ, ἠθικὸ ἢ πολιτικὸ συμπέρασμα πού μπορεῖ κανεὶς νὰ συναγάγει, σήμερον οὐδεὶς μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ αὐτὸ τὸ συμβάν, τουτέστιν τίς ἄνευ προηγουμένου διαστάσεις αὐτῆς τῆς καθυπόταξης τοῦ ζώου».



δωσε αποκλειστικά στον άνθρωπο ή μεταφυσική και από τα όποια κανένα δεν άντέχει σε ανάλυση (κατάλογος έξ όρισμού άπειρος· έλλείψει χώρου δεν θα ασχοληθώ με αυτό τó θέμα, ό δημοσιογράφος μου άρχίζει νά χάνει τήν ύπομονή του).

4. 'Η ανθρωπότητα είναι προφανώς ή ανθρωπινότητα τού άνδρα και τής γυναίκας. 'Εντούτοις, μένει κανείς κατάπληκτος μπροστά στην πολυμαθή αυθεντία εκείνων, άρρένων ή θηλέων, πού τó 1998 ανακαλύπτουν τήν 'Αμερική, θέλω νά πώ τή φαλλογοκεντρική ήγεμονία<sup>13</sup>. Νά ται λοιπόν πού διεκδικούν τó δίπλωμα εύρεσιτεχνίας, τήν πατρότητα ή τή μητρότητα τής ανακάλυψης εξηγώντας σας τά αυτονόητα. Βεβαίως, στην προκειμένη περίπτωση, αν γινόταν ένα δημοψήφισμα, σήμερα, θά ψήφιζα έναντίον εκείνων πού είναι έναντίον τής ύπόθεσης πού ονομάζεται στη Γαλλία (τί λέξη!) «parité» [ισάριθμη αντιπροσώπευση]<sup>14</sup>. Αυτός είναι, δυστυχώς, ένας διαφορετικός τρόπος για νά πώ ότι έλάχιστα με έχουν πείσει τόσο οι

13. 'Η περίφημη ντερριντιανή αποδομητική κριτική τής κυριαρχίας τού λόγου («λογοκεντρισμός») στη δύτικη φιλοσοφία συνδέεται άμεσα με τόν αποδομητικό κριτικό έλεγχο τής ψυχαναλυτικής έλληνοφροϋδικής κυρίαρχης συμβολικής τού φαλλού («φαλλογοκεντρισμός»), σύμφωνα με τήν όποία υπάρχει μία μόνο λιμπιντο πού είναι εκ τής ουσίας της ανδρική - έξ ού και ό συνδυαστικός ντερριντιανός όρος «φαλλογοκεντρισμός».

14. 'Ο γαλλικός όρος parité -πού έχει ήδη μεταφραστεί, και καθιερωθεί, ως ισάριθμη αντιπροσώπευση- δηλώνει, σήμερα, τή διά νόμο υποχρέωση τών κοιμμάτων νά καταρτίζονται τά ψηφοδέλτια τους εν όψει τών εκλογών (δημοτικών, περιφερειακών ή κοινοβουλευτικών) περιλαμβάνοντας ίσον αριθμό άρρένων και θηλέων υποψηφίων. Μία έμπεριστατωμένη παρουσίαση και κριτική ανάλυση τών προβλημάτων πού απορρέουν από τó αίτημα τής ισάριθμης αντιπροσώπευσης, όπως αυτή διαδραματίστηκε σε μία πρωιμότερη χρονική περίοδο κυρίως στη Γαλλία, δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 57, 'Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1995, υπό τόν γενικό τίτλο «Ψύλο και πολιτικά δικαιώματα».

λόγοι αυτών πού επιτέθηκαν βεβαίως σε τούτη τήν έννοια, αλλά όσο και οι λόγοι εκείνων πού τήν παρήγαγαν και τήν ύποστήριξαν σε μία από τις πιό φαλκιδευμένες παρισινές διαμάχες πού έχουν υπάρξει: χτυπήματα κάτω από τή ζώνη, φαρμακερά ύπονοούμενα, μνησικακίες πού δεν έχουν ύποσσει καμία ανάλυση, μαχαίρια πού βγαίνουν στο φώς (από ποιόν, πρώτον ή δεύτερο, δεν θα τó μάθουμε σύντομα).

'Εκτοτε, μπροστά σε μία τέτοια διαζευκτική έπιλογή, πού τήν έχουν διατυπώσει και σκεφτεί τόσο άσχημα, θα προτιμούσα, από τήν πλευρά μου, νά μην είμαι ύποχρεωμένος νά επιλέξω («I would prefer not to» [«θα προτιμούσα νά μή»], όπως θα έλεγε ό φίλος μας ό Μπάρτλεμπυ<sup>15</sup>). 'Απομένει λοιπόν τó γεγονός ότι αν ήμουν

15. Περιώνυμη φράση τού Μπάρτλεμπυ, κεντρικού προσώπου στο βιβλίο *Μπάρτλεμπυ, ό γραφιάς* (1853) τού Χέρμαν Μέλβιλ (Herman Melville). 'Ο ήρωας τού βιβλίου, ό Μπάρτλεμπυ, ενώ έχει προσληφθεί ως γραφιάς στο δικηγορικό γραφείο τού άφηγητή τής εν λόγω ιστορίας άρνείται έπανειλημμένα όχι μόνο νά εκτελέσει τήν αντιπαράβολή έγγραφων αλλά και νά δικαιολογήσει τήν άρνησή του, όπως και κάποιες άλλες. Σε κάθε αίτημα ή έρώτηση πού τού ύποβάλλεται άπαντά στερεότυπα: «I would prefer not to», «θα προτιμούσα νά μή».

'Ο Ντερριντά άναφέρεται εκτενώς σε τούτη τή φράση στο έργο του *Donner la mort* (Galilée, Παρίσι 1999, σσ. 105-108): παραθέτω δύο ένδεικτικά άποσπάσματα από τó εν λόγω κείμενο: Α) «'Ωστόσο, ό Μπάρτλεμπυ, καθώς δεν λέει τίποτε τó γενικό ή τó προσδιορισμό, δεν λέει άπολύτως τίποτε. 'Η ρήση "I would prefer not to" μοιάζει με μία μη ολοκληρωμένη φράση. 'Η άπροσδιοριστία της δημιουργεί μία ένταση: ανοίγεται σε ένα είδος έπιφυλακτικής μη πληρότητας: αναγγέλλει μία προσωρινή ή προνοητική έπιφύλαξη. Δεν υπάρχει εδώ τó μυστικό μίας ύποθετικής άναφοράς σε κάποια πρόνοια ή σε μία σωφροσύνη πού είναι άδύνατον νά τήν άποκρυπτογραφήσουμε; Δεν γνωρίζουμε αυτό πού θέλει ή αυτό πού θέλει νά πεί ό Μπάρτλεμπυ, άγνοούμε αυτό πού δεν θέλει νά διαπράξει ή δεν θέλει νά πεί, αλλά μάς άφήνει σαφώς νά καταλάβουμε ότι θα προτιμούσε νά μή. Αυτή ή άπάντηση κατατράχεται από τó σκιαγράμμα ενός περιεχομένου», α.τ., σελ. 106. Β) «Οί άπαντήσεις χωρίς άπάντηση τού Μπάρτλεμπυ καταπλήσσουν και συνάμα είναι δυσσίωνες και κωμικές. Με τρόπο ύπέροχο, έκλεπτυσμένο. 'Αποστάζουν ένα είδος ύψηλής

καταναγκασμένος (έφεξής αυτό συμβαίνει κατά βάθος, δυστυχώς) να ψηφίσει μέσα σε μιὰ δυαδική κατάσταση και να επιλέξω μεταξύ δύο δυνατοτήτων από τις οποίες ουδεμία με ικανοποιεί, θά μπορούσα εν προκειμένω να υπολογίσω μονάχα τὸ μικρότερο κακό ἢ τὸ μὴ χειρότερο ἔλλειψι καλυτέρου: ἄντε, λοιπόν, ὑπὲρ τῆς ισάριθμης ἀντιπροσώπευσης. Στὴν πραγματικότητα πρόκειται γιὰ ἓνα καθαρὰ γαλλικὸ «μὴ χειρότερο ἔλλειψι καλυτέρου», γιὰ νὰ μὴν πῶ παριζιάνικο, τὸ ὁποῖο μάλιστα τόσο ἐλάχιστα μπορεί νὰ οἰκουμενικοποιηθεῖ (γίνεται τόσος λόγος καὶ μὲ τόση ἐλαφρότητα περὶ οἰκουμηνικότητας καὶ ἀπὸ τις δύο πλευρές), ὥστε πολλές ἄλλες εὐρωπαϊκὲς δημοκρατίες κατόρθωσαν, χωρὶς συνταγματικὴ τροποποίηση<sup>16</sup>

εἰρωνείας. Ὅταν μιλάς κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο γιὰ νὰ μὴν πῆς τίποτε ἢ γιὰ νὰ πῆς ἄλλο πράγμα ἀπὸ αὐτὸ πού πιστεύει κανεὶς, ὅταν μιλάς κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὥστε νὰ κινεῖς τὴν περιέργεια, νὰ καταπλήσσεις, νὰ θέτεις ἐρωτήματα, νὰ κάνεις νὰ μιλῶν (ὁ νόμος, ὁ "lawyer"), σημαίνει ὅτι μιλάς εἰρωνικά. Ἡ εἰρωνεία, ἰδιαίτερα ἢ σωκρατικὴ εἰρωνεία, συνίσταται στὸ νὰ μὴ λές τίποτε, νὰ μὴ ἐκφέρεις οὐδεμίαν γνώση, ἀλλὰ μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο νὰ θέτεις ἐρωτήματα, νὰ κάνεις νὰ μιλῶν, νὰ σκέπτονται. Ἡ εἰρὼν εἶα ἀποκρύπτει, εἶναι ἡ πράξις τῆς ἐρωτηματοθεσίας ὑποκρινόμενη τὴν ἄγνοια. Ἡ ῥήσις "I would prefer not to" δὲν εἶναι χωρὶς εἰρωνεία: δὲν μπορεί νὰ μὴν ἀφήσει νὰ ὑποθέσουμε κάποια καταστασιακὴ εἰρωνεία. Αὐτὴ δὲν εἶναι ξένη πρὸς τὸ ἀσυνήθιστο καὶ οἰκείο κομικὸ (unheimlich, uncanny) τοῦ ἀφηγήματος», αὐτ., σελ. 108.

16. Στις 28 Ἰουνίου 1999, στὶς Βερσαλλίες, τὸ Congrès (Κοινοβούλιο καὶ Γερουσία) ἐπιδοκίμασε τὴν εἰσαγωγή τῆς ἀρχῆς τῆς ισάριθμης ἀντιπροσώπευσης στὸ Σύνταγμα, ἐπικυρώνοντας ἀφ' ἑνὸς μιὰ τροποποίηση-προσθήκη στὸ θεμελιώδες ἄρθρο 3 τοῦ Συντάγματος, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «ὁ νόμος εὐνοεῖ τὴν ισάριθμη πρόσβαση [égal accès] ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν στὶς ἐκλογικὲς ὑποψηφιότητες καὶ στὰ αἰρετὰ ἀξιώματα», ἀφ' ἑτέρου στὸ ἄρθρο 4 σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ κόμματα καὶ οἱ πολιτικοὶ συνασπισμοὶ «συμβάλουν στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς πού ἔχει διατυπωθεῖ στὸ τελευταῖο ἐδάφιο τοῦ ἄρθρου 3 σύμφωνα μὲ τοὺς ὅρους πού καθορίζονται ἀπὸ τὸ νόμο».

Ἐπισημαίνω ὅτι τὸ ἄρθρο 3 τοῦ Συντάγματος θεωρεῖται θεμελιώδες, γιὰ αὐτὸ (μαζὶ μὲ τὰ ἄρθρα 2 καὶ 4) προσδιορίζει τὴν ἀδιαίρετη κρατικο-

λαϊκὴ ἐθνικὴ κυριαρχία: «Ἡ ἐθνικὴ κυριαρχία ἀνήκει στὸ λαὸ πού τὴν ἀσκεῖ διὰ τῶν ἀντιπροσώπων του καὶ μέσω τοῦ δημοψηφίσματος. Κανένα τμῆμα τοῦ λαοῦ καὶ κανένα ἄτομο δὲν μπορεί νὰ ἀναθέσει στὸν ἑαυτό του τὴν ἀσκῆσι αὐτῆς τῆς κυριαρχίας». Γι' αὐτὸ ἡ ἐν λόγω διαμάχη σχετικὰ μὲ τὴν ισάριθμη ἀντιπροσώπευση ταυτίστηκε μὲ τὴν ἀντιπαράθεσι τῶν ὑπερασπιστῶν τοῦ ρεπουμπλικανικοῦ οἰκουμενισμοῦ πού ἀφ' ἑνὸς θεωροῦν ὅτι ἡ συνταγματικὰ κατοχυρωμένη διάκρισι τοῦ πολίτη σὲ ἄνδρα καὶ γυναίκα ἀντικρούει τὴν ἀδιαίρετη λαϊκὴ κυριαρχία καὶ κατ' ἐπέκτασι τὴν κρατικο-ἐθνικὴ, ἀφ' ἑτέρου ἐπισειοῦν τὸν κίνδυνο τῆς ἐγκαθίδρυσις ἑνὸς κοινοτισμοῦ πού ἀπειλεῖ τὴν ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κυριαρχίας. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, οἱ ὑπερασπιστὲς τῆς ισάριθμης ἀντιπροσώπευσις καταγγέλλουν τὸν ἀνδροκρατικὸ ρεπουμπλικανισμό, γιὰτὶ ἐν ὀνόματι καὶ ὑπὸ τὸ πρόσχημα τοῦ ἀφηρημένου οἰκουμενισμοῦ ἀναιροῦν τὴ σεξουαλικὴ διαφορὰ δικαιοῦντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὸν συντριπτικὸ ἀποκλεισμό τῶν γυναικῶν ἀπὸ τὰ ἀντιπροσωπευτικὰ σώματα.

Σχετικὰ μὲ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Ντερριντὰ στὶς εὐρωπαϊκὲς δημοκρατίες (πού «κατόρθωσαν, χωρὶς συνταγματικὴ τροποποίηση αὐτοῦ τοῦ εἶδους, νὰ φτάσουν ἢ νὰ πλησιάσουν τὸ ἐπιζητούμενο ἀποτέλεσμα: μέσω ἑνὸς ἀληθινοῦ πολιτικοῦ ἀγώνα, μὲ τὴν πραγματικὴ κινητοποίηση, μὲ τὴν ψῆφο τῶν πολιτῶν, ἀρρένων καὶ θηλέων»), μπορούμε νὰ μνημονεύσουμε τὸ παράδειγμα τοῦ βασιλείου τῆς Σουηδίας, ὅπου χωρὶς κανένα νόμο, χωρὶς καμία τροποποίηση τοῦ Συντάγματος, χωρὶς τὴ διὰ νόμου ἐπιβολὴ τῆς ποσόστωσις ἢ τῆς ισάριθμης ἀντιπροσώπευσις, ἀλλὰ μέσω ἑνὸς διηγεκοῦς πολιτικοῦ ἀγώνα τῶν γυναικῶν –ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνδρῶν– ἐντὸς τῆς κοινωνίας καὶ ἐντὸς τῶν κομμάτων, ἡ γυναικεία ἀντιπροσώπευσις στὸ Κοινοβούλιο στὶς ἐκλογές του 1994 ἀνῆλθε στὸ 43% τῶν ἐδρῶν καὶ στὸ 50% τῶν ὑπουργείων.

Ἡ θέση τοῦ Ντερριντὰ σὲ τούτη τὴ διαμάχη μπορεί νὰ συνοψιστεῖ ὡς ἐξῆς: Ἐχοντας ᾄδη πρὸ πολλοῦ ἀσκήσει μιὰ θεμελιώδη κριτικὴ στὸν φαλλογοκεντρισμὸ τῆς δυτικῆς σκέψης καὶ κοινωνίας, ἀφ' ἑνὸς ἀντιπαρτίθεται μετωπικὰ στὸν ἀνδροκεντρισμὸ τοῦ ἀφηρημένου ρεπουμπλικανισμοῦ πού στὴν πράξι ἀρνεῖται τὴ σεξουαλικὴ διαφορὰ καὶ ὑπερασπίζεται τὴν ἀδιαίρετη κρατικο-ἐθνικὴ κυριαρχία, ἀφ' ἑτέρου ὅμως ἀσκεῖ ἔντονη κριτικὴ στὴν πρότασι γιὰ τὴν ισάριθμη ἀντιπροσώπευσις, γιὰτὶ βλέπει σ' αὐτὴν μιὰ μηχανιστικὰ ισάριθμη διαίρεσι τῆς σεξουαλικῆς διαφορᾶς, ἡ ὁποία ἐπανεισάγει ἀπὸ τὸ παράθυρο τὸν πρωταρχικὸ, στοιχειώδη στόχο τῆς ντερριντιανῆς ἀποδομητικῆς

αὐτοῦ τοῦ εἶδους, νὰ φτάσουν ἢ νὰ πλησιάσουν τὸ ἐπιζητούμενο ἀποτέλεσμα: μέσω ἑνὸς ἀληθινοῦ πολιτικοῦ ἀγώνα, μὲ τὴν πραγματικὴ κινήσει, μὲ τὴν ψῆφο τῶν πολιτῶν, ἀρρένων καὶ θηλέων. Ἡ παγίδα τῆς συνταγματικῆς διαμάχης σημαίνει ὅτι οὐδεὶς ἔχει ἐμπιστοσύνη στὶς προσίδεις πολιτικὲς δυνάμεις του<sup>17</sup>. Δὲς καὶ τὰ κόμματα τῆς Ἀριστερᾶς καὶ ὁ πρόεδρος τῆς Δημοκρατίας ὄφειλαν, μὲ τὴν πλάτη στὸν τοῖχο, νὰ δώσουν στὸν ἑαυτὸ τους ἕνα συνταγματικὸ φάρμακο γιὰ μιὰ νόσο ποὺ συνεχίζουν νὰ τὴν ἀγαποῦν καὶ ἀπὸ τὴν ὁποία δὲν δύνανται ἢ δὲν θέλουν νὰ θεραπευτοῦν.

κριτικῆς, τουτέστιν τὸν δυαδισμό — πόσο μᾶλλον ποὺ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση αὐτὴ ἡ δυαδικότητα ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο ἀπολύτως ἰσόποσες, σχεδὸν ἀντιθετικὲς, ταυτοτικὲς μονάδες, ἀναιρώντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ δείχνει ὅτι θέλει νὰ υπερασπιστεῖ, τουτέστιν τὴν ἴδια τὴ σεξουαλικὴ διαφορά, ἢ ὁποία σύμφωνα μὲ τὴν ντερριντιανὴ ὀπτικὴ ὄχι μόνο δὲν εἶναι ἐπ' οὐδὲν ἀντιθετικὰ ταυτοτικὴ, ἀλλὰ συμβαίνει νὰ εἶναι πληθυντικὴ. Ὁ Ντερριντὰ προτιμᾷ νὰ μιλά γιὰ «σεξουαλικὲς διαφορᾶς» (βλ., ἐδῶ, σημείωση 20).

Τελικά, ὁ Ντερριντὰ, ἀκριβῶς ἐπειδὴ μπορεῖ νὰ υπερασπιστεῖ, θεωρητικὰ καὶ πρακτικὰ, ἕνα καλὸ ἀφηρημένο οἰκουμενισμὸ στὸν ὁποῖο ἀναγνωρίζεται ἡ μὴ δυαδική, μὴ ταυτοτικὴ σεξουαλικὴ διαφορά τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ἔχει ἐπίσης τὴ δυνατότητα νὰ ὑποστηρίξει τὴ μὴ ἀναθεώρηση τοῦ Συντάγματος χωρὶς νὰ διατρέχει τὸν κίνδυνο νὰ κατηγορηθεῖ ὅτι συμπαρατάσσεται μὲ τὸν κακὸ ἀφηρημένο ἀλλὰ καὶ φαλλοκεντρικὸ ρεπουμπλικανικὸ οἰκουμενισμό.

17. Πρβλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., 48: «Ἐγὼ διασαφηνίσει αὐτὰ τὸ λόγια μου σὲ ἕνα ἄρθρο ποὺ δημοσιεύτηκε στὴν ἐφημερίδα *Οὐμανιτέ*. Ἐκεῖ ἐπισημαίνω γιατί, κατ' ἐμέ, σὲ τούτῃ τὴν ὑπόθεση, ἡ προσφυγὴ στὸ δίκαιο, στὴ συνταγματικὴ τροποποίηση, ἐπιβεβαιώνει ἕνα σύμπτωμα: τὰ κόμματα καὶ τὸ γαλλικὸ πολιτικὸ προσωπικὸ, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ ἄλλες εὐρωπαϊκὲς χώρες, κατέφυγαν σὲ μιὰ τυπικὴ νομικο-πολιτικὴ ἀπόφαση ὅπου ποτὲ δὲν μπόρεσαν, οὐτὲ θέλησαν νὰ ἀλλάξουν τὰ πράγματα, ἀκριβῶς λόγῳ τῆς ἀντίστασης τοῦ δικοῦ τους σώματος. Μιὰ παράλυτη, παραλυτικὴ ἀντίσταση. Ἐναντίον ἑνὸς φαλλοκεντρισμοῦ ποὺ δὲν μποροῦσαν νὰ τὸν ἀποδεχθοῦν δημοσίως, μπροστὰ σὲ μιὰ ἤδη γελοία καὶ θεαματικὴ δυσσυμμετρία στὴν Εὐρώπη, χρειάζοταν βεβαίως μιὰ μερίδα τῶν κομμάτων νὰ ἀσκήσει βία σὲ μὴν ἄλλη μερίδα».

Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ὅμως ποὺ ψηφίζεις, κάτι ποὺ θὰ ἔκανα καὶ ἐγώ, γιὰ τὸ μικρότερο κακό, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ δίνεις σημασία στὴ μαζικὴ καθυστέρηση τῆς Γαλλίας (στὸ γαλλικὸ ἀρσενικό), συνεπῶς στὴν ἐπείγουσα ἀνάγκη νὰ τὴν καταπολεμήσεις ἀποτελεσματικὰ, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ διαπιστώνεις τὴν κατ' ἐξοχὴν πολιτικὴ ἀδυναμία τῶν κομμάτων νὰ μετατρέψουν τὴν κατάσταση (συμπεριλαμβανομένης, ἐπομένως, καὶ τῆς κατάστασης τῶν κομμάτων τῆς σημερινῆς συμπολίτευσης, τὰ ὁποῖα δὲν θὰ ἀναζητοῦσαν μιὰ παράδοξη συνταγματικὴ δικαιοδοσία, ἂν εἶχαν θελήσει — μὲ τὸν ἐνεργητικὸ «βολονταρισμὸ» γιὰ τὸν ὁποῖο γίνεται λόγος καὶ ποὺ θὰ ἦταν, πράγματι, καὶ θὰ παραμένει ἀπαραίτητος — νὰ χρησιμοποιήσουν τὰ πολιτικὰ καὶ νόμιμα μέσα ποὺ ἦσαν ἤδη στὴ διάθεσή τους), ἔ τότε διατηρεῖς τὸ δικαίωμα, χωρὶς νὰ θέτεις κατ' ἀνάγκην ἐν ἀμφιβόλῳ τίς συνειδητὲς καλὲς προθέσεις οἰουδήποτε, νὰ ἀποκαλύψεις ὀρισμένα συμμετρικὰ καὶ ἐπίσης ἀντιδραστικὰ συμπτώματα, ὀρισμένα σημεῖα πολιτικῆς «ἀποστράτευσης» καὶ ἀπὸ τίς δύο πλευρᾶς: σὲ ἐκείνους ἢ ἐκεῖνες ποὺ ἐπιτίθενται, ἀλλὰ καὶ σὲ ἐκείνους ἢ ἐκεῖνες ποὺ ὑποστηρίζουν αὐτὴ τὴν ὑπόθεση γιὰ τὴν ὁποία βρήκαν μιὰ προσποιητὴ καὶ ἀμφίλογη λέξη, τὴν «*parité*» [ισάριθμη ἀντιπροσώπηση], λὲς καὶ ἡ λέξη *égalité* [ισότητα]<sup>18</sup> ἦταν ἀνεπαρκῆς. Καὶ ἐξᾴλλου, γιατί νὰ περιορίσουμε τὴν ἐν λόγω «ισάριθμη ἀντιπροσώπηση» στὶς ἐκλογικὲς ὑποψηφιότητες; Κοινὴ παραγνώριση, συνεπῶς, τοῦ πράγμα-

18. Τὸ ἄρθρο 1 τοῦ γαλλικοῦ Συντάγματος δηλώνει τὸ ἐξῆς: «Ἡ Γαλλία εἶναι μιὰ ἀδιάφετη, λαϊκὴ, δημοκρατικὴ καὶ κοινωνικὴ Ρεπουμπλικανικὴ Πολιτεία [République]. Διασφαλίζει τὴν ἰσότητα [égalité] ὅλων τῶν πολιτῶν ἐνώπιον τοῦ νόμου χωρὶς διάκριση καταγωγῆς, φυλῆς ἢ θρησκείας. Σέβεται ὅλες τίς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις». Γιὰ τὸν Ντερριντὰ ἡ λέξη *ισότητα* ἀναγνωρίζει ἀφηρημένα τὴ σεξουαλικὴ διαφορά, διασφαλίζοντας μέσω ἑνὸς καλοῦ οἰκουμενισμοῦ τὴν ἰσοτιμία τοῦ ἀνδρα καὶ τῆς γυναίκας, ἢ ὁποία πραγματώνεται μὲ ἀγῶνες μέσα στὸν ἐκάστοτε κοινωνικὸ, κομματικὸ καὶ πολιτικὸ στίβο. Γι' αὐτὸ καὶ θεωρεῖ τὴν εἰσαγωγή τῆς ἀρχῆς τῆς ἰσάριθμης ἀντιπροσώπησης στὸ γαλλικὸ Σύνταγμα τουλάχιστον περιττή.

τος που οφείλει να σημαίνει και να ἐγγυᾶται ἢ καλὴ ἀφαίρεση, ὁ ἀφηρημένος οἰκουμενισμός<sup>19</sup> στὴ συγκρότηση τοῦ νομικοῦ ὑποκει-

19. Γιὰ τὴν ντερριδιανὴν υπεράσπιση τῶν ἀρχῶν τοῦ καλοῦ ἀφηρημένου οἰκουμενισμοῦ καὶ συνάμα ἐνὸς «κοινοτισμοῦ» ποὺ ἀντιμάχεται τὴν καταπίεση ὀρισμένων κοινοτήτων, ἀρχές ποὺ διαφοροποιῶνται ἀπὸ τὸν φαλλοκεντρικό, μὴ διαφορισμένο, ρεπουμπλικανικό, κακὸ ἀφηρημένο οἰκουμενισμό (universalisme républicain) ἀλλὰ ταυτόχρονα ἀπὸ ἕνα ἀπολύτως ταυτοτικό ἢ ἀπολύτως δίκαια διαφορισμένο κοινοτισμὸ βλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., σσ. 48-49: «ΕΑ. ΡΟΥΝΤΙΝΕΣΚΟ: Αὐτὸ ποὺ ἐπιβεβαιώνετε, ἂν καταλαβαίνω καλά, εἶναι ἡ ἀνάγκη νὰ εἴμαστε πάντοτε στὴν ἐμπροσθοφυλακὴ τῶν ἀγῶνων ἐναντίον τῶν ἀπειλικότερων μορφῶν τροχοπέδης στὴν ἐλευθερία, ἔστω καὶ ἂν ἐν συνεχείᾳ θὰ ἀσκήσουμε κριτικὴ στὶς ὑπερβολές ποὺ θὰ ἔχουν προκαλέσει αὐτοὶ οἱ ἀγῶνες. Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: Πράγματι, πρέπει νὰ συνυπολογίσουμε τὸ πλαίσιο ἀναφορᾶς ὅσο εἶναι δυνατὸν πιὸ ἐκλεπτυσμένα χωρὶς νὰ ἐνδώσουμε στὸν σχετικισμό. Δὲν εἶμαι ὀπαδὸς κανενὸς ἄνευ ὅρου «κοινοτισμοῦ», οὔτε καν ἐνὸς κοινοτισμοῦ ὡς τέτοιου. Ὡστόσο, σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις —ποὺ θὰ πρέπει νὰ τις ἀναλύουμε κάθε φορὰ μὲ μοναδικὸ τρόπο— μπορῶ νὰ ὀδηγηθῶ νὰ πάρω θέσεις ποὺ ἐνδέχεται νὰ μοιάζουν, στὰ μάτια τῶν διαστικῶν, μὲ αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ καταγγέλλω: καὶ μὲ τὸν σχετικισμό καὶ μὲ τὸν κοινοτισμὸ. Καὶ ποτὲ νὰ μὴ λησμονοῦμε τὴ συμπαγὴ προφάνεια ποὺ συχνὰ προσπαθοῦν νὰ τὴν ἀποκρύψουν (ἢ νὰ τὴν ἀποκρύψουν ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ τους) ἐκεῖνοι ποὺ αὐτοαναγορεύονται εὐφραδεῖς συνήγοροι τοῦ οἰκουμενισμοῦ ἐναντίον τοῦ κοινοτισμοῦ ἢ ἐναντίον τοῦ διαφοροκεντρισμοῦ [différentialisme], τῆς «ρεπουμπλικανικῆς» ἀρχῆς ἐναντίον τῆς «δημοκρατικῆς» ἀρχῆς, κ.λπ. Ἄς μὴ λησμονοῦμε ποτὲ ὅτι τὰ παραδείγματα τῶν «κοινοτήτων» ποὺ τὰ συνδέει κανεὶς μὲ τὴν ἰδέα ἐνὸς «κοινοτισμοῦ» εἶναι πάντοτε μιονοτικὲς κοινότητες (ἢ ὑποβαθμισμένες), μὲ ὑποβαθμισμένη ἀντιπροσώπευση, καὶ δὴ καταδικασμένες στὴ σιωπὴ. Αὐτὸ ποὺ υπερασπίζεται κανεὶς ὑπὸ τὴ σημαία τῆς λαϊκῆς καὶ ρεπουμπλικανικῆς οἰκουμενικότητας εἶναι ἐπίσης (καὶ ἰδοὺ αὐτὸ ποὺ δὲν θέλουν οὔτε νὰ τὸ ποῦν οὔτε νὰ τὸ δοῦν) ἕνας κοινοτικός ἀστερισμός: ἢ γαλλικὴ δημοκρατικὴ πολιτεία [la république française], ἢ γαλλικὴ ιδιότητα τοῦ πολίτη, ἢ γαλλικὴ γλῶσσα, ἢ ἀδιαίρετη ἐνότητα ἐνὸς ἐθνικοῦ ἐδάφους, ἐν ὀλίγοις ἕνα σύνολο πολιτισμικῶν γνωρισμάτων ποὺ συνδέονται

μένου ἢ τοῦ ὑποκειμένου ὡς πολίτη. Στὴ μία περίπτωση, ἐπικαλούμενος κανεὶς τὶς ρεπουμπλικανικὲς ἀρχές καὶ τὴν ἀδιαίρετη κυριαρχία, πιστεύει ὅτι οφείλει νὰ ἀγνοήσει τὶς σεξουαλικὲς διαφορές<sup>20</sup>. Ἐν

μὲ τὴν ἱστορία ἐνὸς κράτους-ἔθνους, ποὺ ἐνσαρκώνονται σ' αὐτό, μέσα στὴν παράδοσή του, καὶ μάλιστα μέσα σὲ ἕνα δεσπόζον μέρος τῆς ἱστορίας του, κ.λπ.

Μόλις πρὶν εὐνόησα τὴν «ἐθνικότητα», τὸν κρατικο-εθνικὸ κυριαρχισμό ποὺ συνδέεται μὲ τὸν «ρεπουμπλικανισμό»· θὰ μπορούσα, ὡστόσο, νὰ μιλήσω γιὰ τὸν ἑτεροφυλόφιλο φαλλοκεντρισμὸ ποὺ καταγγέλλει τὸν ὑποτιθέμενο κοινοτισμὸ τῶν «γυναικῶν» καὶ τῶν «Gays and Lesbians», κ.λπ. Ἐπειδὴ αὕτὴ ἢ «κοινότητα» εἶναι ἡ ἰσχυρότερη, ἐπειδὴ εἶναι εὐρέως ἡγεμονικὴ μέσα στὰ συμφοραζόμενα αὐτῆς τῆς συγκρουσιακῆς συζήτησης, ἀρνοῦνται εὐκολότερα νὰ τῆς προσδώσουν τὸ χαρακτῆρα τῆς «κοινότητας» καὶ ὅλα τὰ κοινοτικά συμφέροντα ποὺ ἡ ἴδια υπερασπίζεται. Αὐτὸ ποὺ διαμαρτύρεται ἐναντίον τοῦ «δημοκρατικοῦ» κοινοτισμοῦ ἐν ὀνόματι τῆς «ρεπουμπλικανικῆς» οἰκουμενικότητας, εἶναι ἐπίσης, σχεδὸν πάντοτε, ἡ ἰσχυρότερη κοινότητα, ἢ ἐκεῖνη ποὺ πιστεύει ὅτι εἶναι ἀκόμη ἢ ἰσχυρότερη, καὶ ποὺ προτίθεται ἐνδεχομένως νὰ παραμείνει ἢ ἰσχυρότερη μὲ τὴν ἀντίστασή της στὶς ἀπειλές ποὺ προέρχονται ἀπὸ διαφορὲς καὶ ὡς τώρα μειονοτικὲς κοινότητες...».

20. Πρβλ. J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001, σελ. 388: «ΕΡΩΤΗΣΗ: — Μία ὑπόθεση σὰς κινητοποίησε ἀκριβῶς πολὺ ἐνωρίς, ἡ φεμινιστικὴ. Ἡ σεξουαλικὴ διαφορὰ εἶναι παρούσα σὲ πολλὰ κείμενά σας... Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: — Προπάντων μιλῶ, ἐδῶ καὶ πολὺ καιρὸ, μᾶλλον γιὰ κάποιες σεξουαλικὲς διαφορὲς [des différences sexuelles] παρὰ γιὰ μία καὶ μόνη διαφορὰ —δυσὸς καὶ ἀντιθετικὴ—, ἢ ὅποια πράγματι, μαζί μὲ τὸν φαλλοκεντρισμὸ, μαζί μὲ αὐτὸ ποὺ προσονομάζω ἐπίσης κρεοφαλλογοκεντρισμὸ, εἶναι ἕνα δομικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ποὺ ἔχει ὑπερισχύσει μέσα στὴν παράδοσι. Ἡ ἀποδόμηση περνᾷ πρωτίστως ἀπὸ ἐδῶ. Τὰ πάντα ἐδῶ ἐπανερχοῦνται. Πρὶν ἀπὸ κάθε φεμινιστικὴ πολιτικοποίηση (καὶ μολονότι συχνὰ συμμετεῖχα σ' αὐτὴν, ὑπὸ ὀρισμένες προϋποθέσεις), ἔχει σημασία νὰ ἀναγνωρίσουμε αὐτὴν τὴ δυνατὴ φαλλοκεντρικὴ βάση ποὺ καθορίζει σχεδὸν ὅλη τὴν πολιτισμικὴ κληρονομιά μας. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικὴν παράδοσι τῆς φαλλοκεντρικῆς κληρονομιάς, αὕτὴ ἐκπροσωπεύεται, βεβαίως, πολὺ διαφορετικὰ ἀλλὰ ἰσότημα τόσο στὸν Πλάτωνα ὅσο καὶ στὸν Φρόυντ [Freud] ἢ τὸν Λακᾶν [Lacan], στὸν Κᾶντ ὅσο καὶ στὸν Χέγκελ, τὸν Χάιντεγγερ ἢ τὸν Λεβινᾶς».



προκειμένου, αναπαράγεται και υποστηρίζεται ή παλαιά φαλλοκεντρική στρατηγική, τῆς οποίας ὅμως τὰ ἀποτελέσματα εἶναι γνωστά, καὶ προπάντων τὸ γαλλικὸ ἀποτέλεσμα, ἐξόφθαλμο θὰ μπορούσα νὰ πῶ, σὰν τὴ μύγα μὲς στὸ γάλα.

Ἄπο τὴν ἀπέναντι μεριά, ἡ σεξουαλικὴ διαφορὰ ἐπανεισάγεται στὴν εὐθύνη τοῦ πολίτη καὶ στὸ ὑποκείμενο δικαίον, καθορίζεται ὡς τὸ ἀποφασιστικὸ γνώρισμα σὲ μιὰ διαίρεση, καὶ δὴ σὲ μιὰ ἀντίθεση ποὺ μπορεῖ νὰ ὑπολογιστεῖ, ποὺ εἶναι δηλαδὴ αὐτοματοποιημένη, ὁμοιογενοποιούσα (ὡστόσο, μιὰ στοιχειώδης ἀποδόμησις<sup>21</sup> ἔχει δείξει ἄλλοτε ὅτι ἡ διαφορὰ

21. Γιὰ τὸν ντερριντιανὸ ἀποδομητικὸ ἔλεγχο τῆς γαλλικῆς πρότασης σχετικὰ μὲ τὴ νομοθετικὴ κατοχύρωση τῆς ἰσάριθμης ἀντιπροσώπευσης βλ. τὸν ἀκόλουθο διάλογο τῆς Ἑλιζαμπὲτ Ρουντινέσκο μὲ τὸν Γάλλο φιλόσοφο: «ΕΑ. ΡΟΥΝΤΙΝΕΣΚΟ: Τί σκέπτεσθε [...] γιὰ τὴ συζήτηση σχετικὰ μὲ τὴν ἰσάριθμη ἀντιπροσώπευση; Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: Ἀντιμετώπιζα μὲ μεγάλη δυσπιστία τὸ λόγο, τὴ λογικὴ καὶ τὴ ρητορικὴ τῆς παράξενα ἀποκαλούμενης ἰσάριθμης ἀντιπροσώπευσης, ἐν μέρει, προφανῶς, γιὰ τοὺς ἴδιους λόγους μὲ τοὺς δικούς σας. Μὲ ἀνησυχεῖ ἡ ἐγγραφή τῆς σεξουαλικῆς διαφορᾶς στὸ Σύνταγμα. ΕΑ. ΡΟΥΝΤΙΝΕΣΚΟ: Μαζὶ μὲ τὸν κίνδυνο τῆς καθιέρωσης τῶν ποσοστῶσεων. Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: Ναί, ἐπὶ παραδείγματι. Ἄπο τὴ στιγμή ὅμως ποὺ μοῦ λένε: “Ἐπιφέρει μόνον μιὰ δυαδικὴ ἐπιλογή. Πρέπει νὰ ψηφίσεις ναι ἢ ὄχι στὴν ἰσάριθμη ἀντιπροσώπευση ἔτσι ὅπως αὐτὴ ἔχει προσδιοριστεῖ”, ἀντιλαμβάνομαι ὅτι ἂν ψηφίσω ἐναντίον διατρέχω τὸν κίνδυνο νὰ ἐπικυρώσω μιὰ καταστροφικὴ κατάσταση. Ἡ Γαλλία εἶναι ἡ πιὸ καθυστερημένη χώρα σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν παρουσία καὶ κυρίως τὴν ἀντιπροσώπευση τῶν γυναικῶν στὴν πολιτικὴ ζωὴ. Ἄν μὲ ὑποχρεώσουν νὰ ψηφίσω “ὑπὲρ” ἢ “κατὰ”, αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ στιγμή, καὶ παρὰ τίς παντὸς εἶδους ἐπιφυλάξεις μου, θὰ ψηφίσω ὑπὲρ τῆς ἰσάριθμης ἀντιπροσώπευσης, γιὰ τὴν ἂν ψηφίσω “ἐναντίον” ἐνισχύω ἕνα μαζικὸ καὶ δυσανεκτικὸ γεγονός: τὴν ὑποβαθμισμένη ἀντιπροσώπευση τῶν γυναικῶν στὴν πολιτικὴ, σὲ μιὰ ἄγνωστη κλίμακα στὴν Εὐρώπη, καὶ μὲ ὅλες τίς σοβαρότερες συνέπειες καὶ συνεπαγωγές. Ἰδιαιτέρα ἐκείνες ποὺ προκάλεσαν—ἐξαρχῆς, ἐδῶ καὶ περισσότερο ἀπὸ τριάντα πέντε χρόνια— τὴν πιὸ ἐπιμονὴ καὶ τὴν πιὸ ἐκπεφρασμένη ἀποδόμησις, μιὰ ἀποδόμησις ὅλων τῶν ἀποτελεσμάτων τοῦ φαλλοκεντρισμοῦ ποὺ δὲν φιλοδοξοῦσε νὰ εἶναι μόνον

ὡς ἀντιθετικὴ δυαδικότητα ἔχει τὴν τάση νὰ ὁμοιογενοποιεῖ, δηλαδὴ νὰ παίζει καὶ ἐδῶ τὸ παιγνίδι τοῦ φαλλοκεντρισμοῦ καὶ νὰ ἐξαλείφει ὅλες τίς σεξουαλικές διαφορές— μάλιστα αὐτὴ ἡ ὑποχθόνια βούλησις γιὰ ἐξάλειψιν ἐξακολουθεῖ, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ εἶναι ἡ κοινὴ ὑπογραφή δύο λόγων λυσσαλέας μνησικακίας ποὺ ἀντιμάχονται ὁ ἕνας τὸν ἄλλο στὸ Παρίσι). Στὴν προκειμένη περίπτωση παρέχουμε συνταγματικὸ καθεστῶς στὸν ἀνταγωνισμὸ μεταξύ δύο φύλων ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ καταχωριστεῖ λογιστικά, παραγνωρίζουμε τὴν πρόοδο ποὺ ἐπιτέλεσε, μὲσω τῆς καλῆς ἀφαίρεσης, ἡ ἐγγραφή τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου αἰουδήποτε φύλου (ἀκόμη καὶ ἂν ὑπῆρχαν περισσότερα ἀπὸ ἕνα ἢ δύο φύλα στὸν καθένα, μάλιστα ἀκόμη καὶ ἂν ἐνίοτε ἀλλάζε κανεὶς φύλο χωρὶς ἔγκριση καὶ χωρὶς χειρουργικὴ επέμβαση ἢ ὁρμονοθεραπεία) σὲ ἕνα Σύνταγμα τὸ ὁποῖο ἄλλωστε ἐπιτάσσει, ἤδη, ἄς μὴ τὸ λησμονοῦμε, τὴν ἰσότητα καὶ τὴ μὴ δυσμενὴ διάκριση. Κατὰ συνέπεια, ὑπάρχει ὁ φόβος μήπως αὐτὴ ἡ συνταγματολογικὴ ἐπίσπευση (ποὺ ἄλλωστε μπορεῖ πάντοτε—τόσο ἀσαφῆς εἶναι— νὰ παραμεινεὶ νεκρὸ γράμμα, ἄλλοθι ἢ δυνητικό-εἰκονικὸ φετιχ) προκαλεῖται γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα ὅ,τι ἀποκαλοῦμε διεστραμμένες συνέπειες. Παντοῦ: 1. καὶ στὴ ρητορικὴ τῶν Μέσων Μαζικῆς Ἐνημέρωσης, ἐὰν ἡ «ἀποδόμησις»—γιὰ τὴν ὁποία μιλοῦν τόσο εὐκόλα, μολονότι ἔχει ἀρχίσει ἐδῶ καὶ τόσο καιρὸ ὅσον ἀφορᾷ αὐτὸ τὸ θέμα— δὲν διεξαχθεῖ μὲ περισσότερη αὐστηρότητα, σύνεση καὶ ἀποτελεσματικότητα, 2. καὶ σὲ οἰοδήποτε ἀσυνείδητο, ἐνόσω δὲν θὰ ἔχει γίνει ἡ ἀληθινὴ πολιτικὴ διεργασία— καὶ ἐδῶ χρειάζεται χρόνος, 3. καὶ προπάντων, προπάντων, στίς ἐκλογικὲς δοκιμασίες, στὸν συγκεκριμένον προσδιορισμὸ τοῦ ἐκλογικοῦ νόμου, σὲ τούτῃ τὴ στιγμή τῆς ἀλήθειας, ἐὰν τουλάχιστον περάσουμε στὰ ἔργα<sup>22</sup>. Ἐπεταὶ συνέχεια, λοιπόν.

“θεωρητικὴ” ἢ “θεωρησιακὴ”, ἀλλὰ συγκεκριμένη, ἀποτελεσματικὴ πολιτικὴ», J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., σσ. 45-46.

22. Πράγματι, στίς γαλλικὲς δημοτικὲς ἐκλογές τὸν Μάρτιο τοῦ 2001 τὰ κόμματα ἦσαν ὑποχρεωμένα διὰ τοῦ νόμου νὰ καταρτίσουν τὰ ψηφοδέλτια τους μὲ ἰσάριθμες ὑποψηφιότητες ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν.

Οὕτως ἢ ἄλλως, δὲν θὰ ἀποφύγει κανεὶς αὖριο μιὰ τρέχουσα ἀποδόμηση καὶ τελικὰ ἀντάξια αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος: θὰ εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀπομονώσει κανεὶς μιὰ «γαλλικὴ» λύση, θὰ χρειαστεῖ ὅπως δὴποτε, ἤδη χρειάζεται, μπροστὰ στὸν εὐρωπαϊκὸ καὶ διεθνή ὄριζοντα, νὰ ἐπεξεργαστοῦμε ἐκ νέου τὴν παλαιὰ ἔννοια τῆς ἀδιαίρετης κυριαρχίας, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ κράτος-ἔθνος εἴτε γιὰ τὸ πολιτικὸ ὑποκείμενο.

Ἡ ἔννοια τῆς ἀναπαλλοτριωτῆς κυριαρχίας μπορεῖ θεβαίως νὰ διατηρεῖ ἀκόμη, σποραδῆν, μιὰ ὀρισμένη ἀξία καὶ ὀρισμένα «καλὰ» ἀποτελέσματα. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ὅπου, πρὸς στιγμὴν —τεράστιο πρόβλημα—, ἐξακολουθεῖ νὰ συνδέεται μὲ δεσπόμενες ἔννοιες τῆς δημοκρατίας [démocratie] ἢ τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας [république], αὐτὸς ὁ ἀρχαῖος δεσμός δὲν εἶναι οὔτε φυσικός, οὔτε οὐσιαστικός, οὔτε αἰώνιος. Ἡ «κυριαρχία» παραμένει μιὰ θεολογικὴ κληρονομιά μόνις καὶ μετὰ βίας ἐκκοσμηκευμένη. Ἰποτάσσεται σήμερα (πῶς νὰ τὸ ἀποκρύψουμε καὶ νὰ παραγνωρίσουμε τίς πιὸ σοβαρὲς συνέπειες αὐτοῦ τοῦ γεγονότος;) σὲ μιὰ παγκόσμια σεισμικὴ δόνηση ὅπου ἡ ἀνθρωπότητα ἀναζητεῖ ἀκριβῶς τὸν ἑαυτὸ τῆς. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἐδῶ ἀκριβῶς, μέσα σὲ τούτῃ τὴν ἔννοια τῆς κυριαρχίας (ἀδιαίρετης ἢ μοιρασμένης μὲ τρόπο ἰσάριθμα ἀντιπροσωπευτικὸ [paritairement partagée]), ἀνέκαθεν ὁ θεολογικὸς φαλλογοκεντρισμὸς χτίζει τὴ φωλιά του. Ἐπ' εὐκαιρία, πῶς νὰ πραγματευτεῖς τὴν ἰσάριθμη ἀντιπροσώπηση στὶς πιὸ κρίσιμες περιπτώσεις, ὅπου ἡ ἀδιαίρετη κυριαρχία τοῦ κράτους ἐνσαρκώνεται σὲ ἓνα μοναδικὸ πρόσωπο, σὲ μιὰ μοναδικὴ ἐντολή, κατ' ἐξοχὴν ἀλλὰ ὄχι μόνο στὴν προεδρία τῆς Δημοκρατίας; Ἐναλλαγὴ, ζευγάρι, γάμος, Πολιτικὸ Συμβόλαιο Ἀλληλεγγύης<sup>23</sup>; Καὶ γιατί τὰ κόμματα θὰ πρέπει νὰ εἶναι οἱ

23. Ἀναφορὰ στὸ νόμο πού ψηφίστηκε ἀπὸ τὸ Γαλλικὸ Κοινοβούλιο (Ὀκτώβριος 1999) σχετικὰ μὲ τὸ Πολιτικὸ Συμβόλαιο Ἀλληλεγγύης (Pacte civil de solidarité, συντομογραφικὰ PACS), σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο νομιμοποιεῖται, ἀναγνωρίζεται καὶ διασφαλίζεται νομικὰ ἡ ἐλεύθερη σχέση, ἑτεροφυλο-

φιλικὴ ἢ ὁμοφυλοφιλικὴ. Γιὰ τὴν ντερριντιανὴ θέση σχετικὰ μὲ τὸ αἴτημα νὰ ἔχουν νόμιμα τέκνα τὰ ὁμοφυλοφιλικὰ ζευγάρια βλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ὁ.π., σσ. 64-65: «Θὰ εἶχα τὴν τάση νὰ πῶ, κάπως ἀφηρημένα καὶ ἀρνητικά, ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀπαγορεύσουμε αὐτὴ τὴν ἐμπειρία. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ πού θὰ θεωρηθεῖ νόμιμη, θὰ λάβει χώρα ὅ,τι πρέπει νὰ λάβει χώρα. Ἀκόμη καὶ στὶς πιὸ κανονικὲς περιπτώσεις συμβαίνει ὅ,τι συμβαίνει: ὑπάρχουν κάποιες λεγόμενες κανονικὲς οἰκογένειες στὶς ὁποῖες τὰ νόμιμα τέκνα εἶναι πολὺ δυστυχισμένα. Ἡ προσαρμογὴ σὲ νέες γονικὲς δομὲς βρίσκεται σὲ ἐξέλιξη, θὰ συνεχιστεῖ. Ἀμετάκλητα, πιστεύω, ἀκόμη καὶ ἂν μπορεῖ κανεὶς νὰ προβλέψει, ἐδῶ ἢ ἐκεῖ, ὀρισμένες ἀντιδράσεις, ἀνακοπές, ἀνίσότητες ρυθμοῦ. Στὶς κοινωνίες “μας”, αὐτὴ ἡ μεταλλαγὴ θὰ εἶναι πιὸ δύσκολη γιὰ τὰ τέκνα θετῶν ὁμοφυλοφιλικῶν ζευγαριῶν. Ὡστόσο, ἓνας κατασταλτικὸς νόμος δὲν θὰ ἀλλάξε τίποτε. Πρέπει νὰ κάνουμε τὰ πάντα γιὰ νὰ δώσουμε τίς νόμιμες προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀσκήση σὲ πρακτικὲς ὅπου ἡ ἐπιθυμία ἐκδηλώνεται, ἐν πάσῃ περιπτώσει ἐκεῖ ὅπου σήμερα ἡ ἐπιθυμία —ὅπως συμβαίνει στὸν ἑτεροφυλοφιλικὸ γάμο— θεωρεῖται ὅτι εἶναι παρούσα στὴν πλειονότητα τῶν περιπτώσεων. Ἐν συνεχείᾳ, θὰ ὑπάρξουν, θεβαίως, ὀρισμένες ἀποτυχίες (καὶ δὴ ψυχαναλυτικὲς θεραπείες πού θὰ προσπαθήσουν νὰ “ἐπιμεληθοῦν!” αὐτὲς τίς ἀποτυχίες), ὅπως ὑπάρχουν στὶς λεγόμενες κανονικὲς καὶ νόμιμες οἰκογένειες. Στὸν ὄριζοντα προβάλλει τὸ πολὺ γενικότερο ἐρώτημα τοῦ μοντέλου τοῦ τυπικοῦ δυτικοῦ οἰκογενειακοῦ κυττάρου, τὸ ἑτεροφυλοφιλικὸ ζευγάρι μὲ δύο ἢ τρία τέκνα. Ἐ λοιπόν, αὐτὸ τὸ κυρίαρχο μοντέλο, πού παραμένει, ἂς μὴν τὸ λησμονοῦμε, τὸ μοντέλο τοῦ “ζευγαριῶν”, περιέχει, ἐσωκλείει ἢ συνεπάγεται ἄλλα ζευγάρια, ἓναν ὀλόκληρο συνδυασμὸ ζευγαριῶν, ἀρκεῖ —μόνη ἀπαιτούμενη προϋπόθεση γιὰ τὸ μοντέλο— αὐτὰ νὰ παραμείνουν ζευγάρια, “κεφαλὴ πρὸς κεφαλὴ”. Τὸ ὁμοφυλοφιλικὸ ζευγάρι εἶναι ἀκόμη ἓνα “ζευγάρι” πού ἐπιζητεῖ, μὲ τὴ σειρά του, ἐπίσης νόμιμα τέκνα. Γιατί ὄχι; Ἐμάστε τόσο μακριὰ ἀπὸ τὸν κυρίαρχο κανόνα; Δὲν μπορεῖ αὐτὸς νὰ ἀνασυγκροτηθεῖ, θέλω νὰ πῶ νὰ διατηρηθεῖ, ἐνίοτε μὲ τρόπο πολὺ συντηρητικὸ, σὲ τούτῃ τὴν προφανῶς νέα κατάσταση, τίς πιὸ παραδοσιακὲς λειτουργίες του (μορφὴ τοῦ πατέρα, τῆς μητέρας, κ.λπ.); Πολλὲς μεταλλαγὲς βρίσκονται σὲ ἐξέλιξη, μεταξὺ τῶν ὁποίων ἡ υἱοθεσία ἀπὸ ὁμοφυλόφιλους εἶναι μόνο μιὰ ἰδιαίτερη περίπτωση. Δὲν εἶμαι βέβαιος ὅτι εἶναι ἡ πιὸ σοβαρὴ ἢ ἡ πιὸ παραβατικὴ».

ἔσχατοι βαθμοὶ δικαιοδοσίας (νόμος ἀναλογικοῦ ἐκλογικοῦ συστήματος ἢ ὄχι) στὸν καθορισμὸ τῶν υποψηφιοτήτων ἢ τῶν ἐκλεγομένων, ἀρρένων καὶ θηλέων; Σὲ τούτῃ τῇ συγκρουσιακῇ συζήτηση ἡ ἔννοια τῆς κυριαρχίας παίζει πάντοτε καθοριστικὸ ρόλο. Ἐνῶ εἶναι προφανῆς πρὸ πολλοῦ στὴν πλευρὰ τοῦ συντηρητισμοῦ καὶ τῆς φαλλογοκεντρικῆς πατριαρχίας, νὰ λοιπὸν πού αὐτὴ ἡ ἔννοια ἀρχίζει νὰ διαγράφεται ἐπίσης, ἀπὸ τὴν ἀπέναντι μεριά, σὲ ὀρισμένους λόγους, μὲ τὴν ὑπνοβατικὴ μορφή μιᾶς φαντασίωσης τῆς ματερναλιστικῆς κυριαρχίας: ἡ γυναίκα καθορισμένη, στὴν οὐσία της, ὡς μητέρα – ἡ ὁποία μάλιστα θὰ μπορούσε νὰ ἐπιλέξει γιὰ τὸν ἑαυτὸ της αὐτὴ τὴν ιδιότητα, ὀλομόναχη φυσικά. Μαζί, σποράδην, μὲ μιὰ μικρὴ αἴσθηση ἑτεροφυλόφιλης τυποποιημένης ἐξομάλυνσης πού προκαλεῖ ἀμηχανία. Πάντοτε ἡ ἴδια συμμετρία, ἡ ἴδια κατοπτρικὴ λογικὴ, ἡ ἴδια φαντασίωση. Διότι, τουλάχιστον στὴν ἀνθρωπότητα, ἡ κυριαρχία πάντοτε λειτούργησε μὲ τὴ φαντασίωση, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ κράτος-ἔθνος, τὸν ἀρχηγό του, τὸν βασιλιὰ ἢ τὸ λαό, τὸν ἄνδρα ἢ τὴ γυναίκα, τὸν πατέρα ἢ τὴ μητέρα. Ἡ ἐν λόγω κυριαρχία ποτὲ δὲν εἶχε ἄλλο αἴτιο ἢ ἄλλο κίνητρο ἀπ’ αὐτὴ τὴν παλαιὰ φαντασίωση ἡ ὁποία τὴ θέτει σὲ κίνηση. Παντοδύναμη φαντασίωση, βεβαίως, καθότι φαντασίωση τῆς παντοδυναμίας. Ἡ «κυριαρχία» πάντοτε μετέφρασε – ἂν προκρίνουμε τίς πιὸ πολύτιμες ἢ πιὸ λόγιες γλῶσσες – ἀποκλειστικά τὴν ἐπιτελεστικὴ βία, ἡ ὁποία ἐγκαθιδρύει θεσμικά μιὰ μυθοπλασία ἢ ἓνα ὁμοίωμα. Ποιὸς θὰ ἤθελε νὰ πιστέψει, καὶ ποιὸν θὰ ἤθελε κανεὶς νὰ κάνει νὰ πιστέψει, στὴν κυριαρχία; Στὴν κυριαρχία οἰουδῆποτε πράγματος ἢ προσώπου, τοῦ κράτους-ἔθνους, τοῦ Λαοῦ, τοῦ Βασιλιᾶ, τῆς Βασίλισσας, τοῦ Πατέρα ἢ τῆς Μητέρας; Παραδείγματος χάριν.

Ἡ ἀνθρωπότητα παραμένει, βεβαίως, μιὰ προβληματικὴ ἔννοια. Ἐὰν καὶ «ἡ ἀνθρωπότητα δὲν ὑπάρχει ἀκόμη ἢ μόλις πού ὑπάρχει» (Ζωρές), εἶναι ἀναγκαῖο νὰ μπορούμε νὰ ἐπιβεβαιώσουμε, χωρὶς ἀντίφαση (ἢ μαθαίνοντας τὸν πλέον ὑπεύθυνο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ ἀποδεχτοῦμε αὐτὴ τὴν ἀντίφαση) ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ «δικαιώματος τοῦ ἀνθρώπου» δὲν ἔπαυσε καὶ ποτὲ δὲν θὰ παύσει νὰ προσδιορίζε-

ται. Συνεπῶς παραμένει εὐρέως, ὡς ἔννοια καὶ ὡς πραγματικότητα, ἐλευσόμενη. Τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὴν ἀκόμη σκοτεινότερη ἔννοια τοῦ «ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας<sup>24</sup>» (1945, δικαστήριο τῆς Νυρεμβέργης, κ.λπ.).

Αὐτὲς οἱ ἀμετάστροφες πρόοδοι πού ἀλλάζουν τὸν κόσμο ἀπεικονίζουν τὴν ἔνδειξη, θὰ ἔλεγε ὁ Κάντ, ὅτι εἶναι δυνατὴ ἡ πρόοδος<sup>25</sup>

24. Πρβλ. Ζακ Ντερριντά, Ἐπιδόση ἢ κυριαρχία. Τὸ πανεπιστήμιο στὰ σύνορα τῆς Εὐρώπης, (δίγλωσση ἔκδοση), μτφρ. Βαγγελίης Μπιτσώρης, Πατάκης, Ἀθήνα 2002, σσ. 31-33: «Μήπως σήμερα ἐπιτάσσεται νὰ διατυπώσουμε γιὰ ὅ,τι διασωζόταν κάτω ἀπὸ τὴν παλαιὰ λέξη “ἀνθρωπιστικὴ σπουδὴ” νέα μελήματα μέσω νέων ἐρμηνειῶν, συζητήσεων, ἀξιοποιήσεων, διεκδικήσεων σχετικὰ μὲ ὅ,τι ἀποκαλοῦμε δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ συνεπῶς μέσω τῶν σεισμικῶν δονήσεων αὐτοῦ τοῦ αἰῶνα, μέσω τῶν συνοριακῶν σεισμῶν πού μετατοπίζουν ἀκόμη καὶ τοὺς ὀρισμούς τοῦ μετώπου καὶ τοῦ συνόρου, μέσω τῶν πολέμων χωρὶς πόλεμο, τῆς νέας ἔννοιας τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας καὶ μέσω τοῦ νέου δικαίου, τῶν πρωτότυπων θεσμῶν πού συνεπάγεται αὐτὴ ἡ ἔννοια; Διότι νὰ πού ἀπὸ τώρα καὶ στὸ ἐξῆς τὸ παλαιὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα “τί εἶναι ὁ ἀνθρώπος;”, “τί εἶναι αὐτὸ πού συνιστᾷ τὴν ἀνθρωπότητα τοῦ ἀνθρώπου;”, “ποιὸ εἶναι τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου;” διακυβεύεται ἐκ νέου μέσα στὶς σχετικὰ νεωτερικὲς ἔννοιες τῶν λεγόμενων “δικαιωμάτων” τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ἀκόμη πιὸ πρόσφατη νομικὴ ἔννοια τοῦ “ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας” (1945). Ἐφ’ ὅσον ἔγινε πάλι ἐντελῶς νέο, τὸ περὶ ἀνθρώπου ἐρώτημα ἔπρεπε νὰ δώσει ἓναν ἄγνωστο χαρακτήρα τοῦ κατεπείγοντος, ἀκόμη καὶ ἓνα καινοφανὲς νόημα σὲ ὅ,τι ἀποκαλοῦμε ἀνθρωπιστικὲς σπουδὲς, Humanities στὰ ἀγγλικά ἢ Geisteswissenschaften στὰ γερμανικά. Τὸ περὶ ἀνθρώπου ἐρώτημα τὸ ἀνέσυρε βίαια ἀπὸ τὸν δογματικὸ ὕπνο ὁ πόλεμος χωρὶς πόλεμο καὶ χωρὶς μέτωπο, ὅσο καὶ οἱ ἐπιστῆμες τοῦ ἔμβιου ἢ τοῦ ζωικοῦ ὄντος καὶ οἱ τεχνο-επιστῆμες πού καθιστοῦν ὄλο καὶ λιγότερο διασφαλισμένο ὅ,τι ἀποκαλεῖται ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου».

25. Πρβλ. J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l’Aube, Le Moulin du Château 1999, σσ. 133-134: «Δὲν πιστεύω ὅτι χρειάζεται νὰ συμφιλιωθῶ μὲ τὴν ἰδέα τῆς προόδου, ποτὲ δὲν ἤμουν θυμωμένος μὲ αὐτὸ τὸ πράγμα... Εἶναι ἀλήθεια ὅτι συχνὰ γύρω μας αὐτὴ ἡ ἰδέα τίθεται σὲ

της ανθρωπότητας. Συνεπώς, οφείλει κανείς να τις επανεπιβεβαιώσει<sup>26</sup>, να εξαγάγει από αυτές όλες τις πρακτικές συνέπειες (πρόοδος

ἀμφισβήτηση. 'Ο Κάντ έχει γράψει ένα κείμενο στο οποίο έχω μεγάλη αδυναμία, όπου διαβεβαιώνει ότι ακόμη και αν όρισμένες επαναστάσεις (έχει κατά νουν τη Γαλλική Έπανάσταση) αποτυγχάνουν ή παρουσιάζουν κάποιες στιγμές οπισθοδρόμησης, αναγγέλλουν ότι η δυνατότητα μίας προόδου της ανθρωπότητας υπάρχει, πιστοποιούν αυτήν τη δυνατότητα».

26. Για την ντερριντιανή σημασία της επανεπιβεβαίωσης (*réaffirmation*) βλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Un Dialogue*, ό.π., σσ. 15-17: «Για να επανέλθω στο σημείο εκκίνησης, και για να σās συνοδεύσω σε τούτον τόν διάλογο, θα διακινδυνεύσω να καταθέσω όρισμένες γενικότερες σχετικά με την έννοια της κληρονομιάς. Είναι αλήθεια, ανέκαθεν αναγνωρίζω τόν εαυτό μου, είτε πρόκειται για τη ζωή είτε για την εργασία της σκέψης, με τη μορφή του κληρονόμου – μάλιστα όλο και περισσότερο, με τρόπο όλο και περισσότερο αποδεκτό, συχνά ευχάριστο. Καθώς έχω επίμονα εξηγηθεί σχετικά με την έννοια ή με τó σχήμα του κληροδόχου, κατέληξα στη σκέψη ότι ó κληρονόμος –μακράν της διασφαλισμένης άνεσης ή όποια συνδέεται λίγο βεβαιωμένα με τούτη τη λέξη– οφείλει πάντοτε να απαντά σε ένα είδος διττής διαταγής, σε ένα αντιφατικό κέλευσμα: πρέπει καταρχάς να γνωρίζει και να μπορεί να επανεπιβεβαιώνει [*réaffirmer*] αυτό που έρχεται “πριν από εμάς”, και τó όποιο συνεπώς προσλαμβάνουμε προτού μάλιστα να έχουμε τη δυνατότητα να τó επιλέξουμε και να συμπεριφερθούμε εν προκειμένω ως ελεύθερα υποκείμενα. Ναι, πρέπει (και αυτό τó πρέπει είναι έγγραμμένο κατευθείαν στην κληρονομιά που προσλαμβάνουμε), πρέπει να κάνουμε τά πάντα για να ιδιοποιηθούμε ένα παρελθόν για τó όποιο γνωρίζουμε ότι μένει κατά βάθος μη ιδιοποιημένο, ότι πρόκειται εξάλλου για τη φιλοσοφική μνήμη, για την πρωτοκαθεδρία μίας γλώσσας, μίας κουλτούρας, και για τη γενεαλογική σχέση εν γενει. Τί σημαίνει επανεπιβεβαιώνω; “Όχι μόνο ότι αποδέχομαι την κληρονομιά, αλλά και την επαναπροωθώ διαφορετικά και τη διατηρώ στη ζωή.” Όχι ότι δεν την επιλέγω (γιατί αυτό τó χαρακτηρίζει την κληρονομιά είναι ότι καταρχάς δεν την επιλέγουμε, αυτή μās εκλέγει βίαια), αλλά ότι επιλέγω να την κρατώ στη ζωή. ‘Η ζωή, κατά βάθος, τó-είναι-έν-ζωή, ορίζεται μάλλον από την εσωτερική ένταση της κληρονομιάς, από την επανερμηνεία του δεδομένου του δώρου, και δη της συγγενικής σχέσης. Αυτό ή επανεπιβεβαίωση –που συνάμα συνεχίζει και διακόπτει– μοιάζει, τουλάχιστον, με μία

του διεθνούς δικαίου, διεθνή δικαστήρια, τόσο δύσκολα αλλά και τόσο αναγκαία μελήματα, κ.λπ.), χωρίς όμως να παύσει να συλλογίζεται τη σχετική απροσδιοριστία της έννοιας τού ανθρώπου ή όποια εμπλέκεται εδώ, και χωρίς να παύσει να αποδομεί τις ήλιθιότητες και τούς δογματισμούς που κυκλοφορούν σχετικά με αυτό τó θέμα. ‘Απεναντίας, επειδή αυτές οι έννοιες δεν είναι φυσικές, επειδή σημειώνουν αμετάστρεπτες προόδους που είναι όμως μόνο σχετικές, πρέπει ακριβώς να αξύνουμε την αυστηρότητά τους και να τη θέσουμε υπό έρωτητική διερεύνηση.

5. ‘Η ανθρωπότητα είναι επιπλέον αυτό που ονόμασα\* ορίζοντα μās «νέας Διεθνούς»<sup>27</sup>. ‘Η «νέα Διεθνής» οδηγεί πέρα από τούτη τήν

εκλογή, μιά διαλογή, μιά απόφαση. Τη δική της όπας και τού άλλου: υπογραφή πάνω στην υπογραφή.[...] Θα έπρεπε να σκεφτούμε τη ζωή με άφετηρία την κληρονομιά, όχι αντίστροφα. Θα πρέπει συνεπώς να εκκινήσουμε από τούτη την τυπική και προφανή αντίφαση ανάμεσα στην παθητικότητα της πρόσληψης και την απόφαση να πούμε “ναι”, κατόπιν να διαλέξουμε, να διηθήσουμε, να ερμηνεύσουμε, επομένως να μετασχηματίσουμε, να μην αφήσουμε ανέπαφο, αλώδητο, να μην αφήσουμε σώο αυτό ακριβώς που λέγεται ότι πρέπει να τó σεβαστούμε πριν απ’ όλα. [...] ‘Αρα, αντιφατική και άβολη διττή διαταγή γι’ αυτόν τόν κληρονόμο που προπάντων δεν είναι ό,τι αποκαλείται “κληρονόμος”. ‘Ωστόσο, τίποτε δεν είναι δυνατόν, τίποτε δεν έχει ενδιαφέρον, τίποτε δεν μου φαίνεται επιθυμητό χωρίς τη διττή διαταγή. Αυτό εντέλλεται συνάμα δύο χειρονομίες: να αφήνεις τη ζωή εν ζωή, να κάνεις έτσι ώστε να αναβιώνεται, να χαριετίζεται ή ζωή, να “αφήνεις να ζει” [*laisser vivre*!], με την ποιητικότερη σημασία τού όρου που δυστυχώς έχει μεταβληθεί σε συνθηματολογία. Τό να ξέρεις να “αφήνεις” και ό,τι σημαίνει τó “αφήνω” είναι από τά ωραιότερα πράγματα, τά πιό ριψοκίνδυνα, τά πιό αναγκαία που έχω γνωρίσει. Πολύ κοντά στην εγκατάλειψη, στο δώρο και στη συγχώρηση. ‘Η εμπειρία της “αποδόμησης” δεν έννοείται ποτέ χωρίς αυτά, χωρίς αγάπη, αν προτιμάτε αυτήν τη λέξη».

\* Βλ. τά βιβλία μου *Spectres de Marx*, Galilée, 1993 και *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, 1997. ‘Ας μου συγχωρεθούν αυτές οι λίγες οικονομικές παραπομπές.

27. Για τη «νέα Διεθνή» βλ. Ζακ Ντερριντά, *Φαντάσματα τού Μάρξ*,

μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Έκκρεμές, Ἀθήνα 1995, σελ. 110 (γαλλική έκδοση, *Spectres de Marx*, Galilée, Παρίσι 1993, σελ. 142): «Αὐτὸ πὸν κατονομάζεται ἐδῶ, ὑπὸ τὸ ὄνομα νέα Διεθνῆς, εἶναι αὐτὸ πὸν ἀνακαλεῖ τὴ φιλία μᾶς συμμαχίας χωρὶς θέσμιση ἀνάμεσα σὲ ἐκείνους πὸν, ἔστω καὶ ἂν δὲν πιστεύουν πᾶ ἡ δὲν πίστευαν ποτὲ στὴ σοσιαλμαρξιστικὴ διεθνή, στὴ δικτατορία τοῦ προλεταριάτου, στὸν μεσσιανικό-ἐσχατολογικὸ ρόλο τῆς παγκόσμιας ἑνώσης τῶν ἀπανταχοῦ προλεταρίων, ἐξακολουθοῦν νὰ ἐμπνέονται ἀπὸ τὸ ἕνα τουλάχιστον ἐκ τῶν πνευμάτων τοῦ Μάρξ ἢ τοῦ μαρξισμοῦ [...], γιὰ νὰ συμμαχήσουν—μὲ νέο τρόπο, συγκεκριμένο, πραγματικό, ἔστω καὶ ἂν αὐτὴ ἡ συμμαχία δὲν προσλαμβάνει πλέον τὴ μορφή τοῦ κόμματος ἢ τῆς διεθνούς τῶν ἐργατῶν ἀλλὰ ἕνα εἶδος ἀντι-συνωμοσίας—μέσω τῆς κριτικῆς (θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς) τῆς κατάστασης τοῦ διεθνούς δικαίου, τῶν ἐνοιῶν τοῦ κράτους καὶ τοῦ ἔθνους κτλ.: μὲ σκοπὸ νὰ ἀναεώσουν αὐτὴ τὴν κριτικὴ καὶ κυρίως νὰ τὴ ριζοσπαστικοποιήσουν».

Πρὸλ. ἐπίσης Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Un Dialogue*, ὁ.π., σελ. 159: «Μιλῶ γιὰ μιά νέα Διεθνή ἐκεῖ ὅπου ἀναζητοῦνται ὀρισμένα εἶδη ἀλληλεγγύης, καὶ μάλιστα καινοφανῆ σχήματα, διαμέσου ὅλης τῆς ἀνθρωπότητας, σήμερα, ἐναντία σ' αὐτὲς τὶς πληγές. Εἶναι ὡστόσο σαφές ὅτι αὐτὲς οἱ πρωτότυπες μορφές—ποῦ δὲν θὰ μπορούσα ἐγὼ ὁ ἴδιος νὰ τίς προσδιορίσω—δὲν εἶναι πλέον κρατικὲς μορφές ἐνὸς κόμματος, μᾶς Διεθνούς τῶν κομμάτων ἢ τοῦ κόμματος. Δὲν ἀντιτίθενται στὴν ὑπαρξὴ τῶν Κομμάτων ἐν γένει, αὐτὰ εἶναι ἀκόμη ἀναγκαῖα, καὶ προφανῶς γιὰ ἀκόμη ἀρκετὸ χρονικὸ διάστημα, ἀλλὰ ἡ μορφή “Κόμμα” δὲν εἶναι πλέον ἢ μεῖζον μορφή τοῦ πολιτικοῦ ἀγῶνα. Συνεπῶς, ἡ Διεθνῆς γιὰ τὴν ὁποία ὀμιλῶ δὲν εἶναι ἡ Διεθνῆς τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος ἢ ὁποιοῦδήποτε Κόμματος. Κράτησα ὁμως αὐτὸ τὸ ὄνομα, μὲ κεφαλαῖο τὸ δέλτα, γιὰ νὰ χαριτίσω τὴ μνήμη ἐκείνου τοῦ πράγματος πὸν ἐνῶ δὲν εἶναι πλέον θὰ εἶναι ἕνα μεῖζον σημεῖο...».

Πρὸλ. ἐπίσης Ζακ Ντερριντά, Μπερνάρ Στιγκλιέρ, Ὑπερρογραφίματα τῆς τηλεόρασης, μτφρ. Μαγδαληνὴ Ἀκτύπη, Έκκρεμές, Ἀθήνα 1998, σελ. 37 (γαλλικὸ πρωτότυπο: J. Derrida, Bernard Stiegler, *Échographies – de la télévision*, Galilée, Παρίσι 1996, σσ. 34-35): «Δὲν πιστεύω στὴν ἐπάνοδο τοῦ κομμουνισμοῦ μὲ τὴ δεσπόζουσα μορφή τοῦ Κόμματος (ἡ μορφή-κόμμα τείνει κατὰ τὰ φαινόμενα πρὸς ἐξαφάνιση [...]) οὔτε στὴν ἐπάνοδο ὅλων ὅσα μᾶς ἀποθάρρυναν ἀπὸ ἕναν ὀρισμένο μαρξισμό καὶ ἀπὸ ἕναν ὀρισμένο κομμουνισμό. Ἐλπίζω ὅτι αὐτὸ δὲν θὰ ἐπανεέλθει, εἶναι σχεδὸν βέβαιο καί, ἐν πάση

Εὐρώπῃ, ἡ ὁποία ἀκόμη παρουσιάζεται ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνταγωνιστικούς λόγους ἀκριβῶς μέσω τῆς ρητορικῆς τῆς κυριαρχίας: ἀπώλεια τῆς κυριαρχίας δηλώνει μὲ ἀνησυχία, παραδείγματος χάριν, ὁ «Πασκουά», κέρδος κυριαρχίας—στὸν ἀνταγωνισμό μὲ τίς Ἡνωμένες Πολιτεῖες—ἀνταπαντᾷ ἐν προκειμένῳ ὁ «Στρώς-Κάν»<sup>28</sup>. Κατὰ βάθος, πρόκειται γιὰ τὴν ἴδια “γλώσσα”, πάντοτε ἡ θεο-λογικὴ τῆς κυριαρχίας<sup>29</sup>. Ἡ «νέα Διεθνῆς» ὀδηγεῖ ἀκόμη καὶ πέραν τοῦ κοσμο-

περιπτώσει, πρέπει νὰ μερμνήσουμε γι' αὐτό. Ὅτι, ὁμως, ἡ ἴδια ἐξέγερση, στὸ ὄνομα τῆς δικαιοσύνης, θὰ ξαναεπιτρέψει κριτικὲς μαρξιστικῆς ἐμπνεύσεως, μαρξιστικοῦ πνεύματος, αὐτὸ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ξανασυμβεῖ. Ὑπάρχουν σημάδια. Εἶναι σὰν μιά νέα Διεθνῆς, χωρὶς κόμμα, χωρὶς ὀργάνωση, χωρὶς σωματεῖο: ἀναζητᾷ τὸ ἴδιόν της, ὑποφέρει, σκέπτεται ὅτι τὰ πράγματα δὲν πᾶνε καλά, δὲν δέχεται τὴ “νέα παγκόσμια τάξη” πὸν ἐπιθυμοῦν νὰ ἐπιβάλλουν, θεωρεῖ ὀλέθριο τὸ λόγο πὸν ἡ νέα αὐτὴ τάξη ἐμπνέει».

28. Ἀναφορὰ στὸν Ντομνικ Στρώς-Κάν, τὸν τότε ὑπουργὸ Οἰκονομίας, Οἰκονομικῶν καὶ Βιομηχανίας τῆς κυβέρνησης τῆς πληθυντικῆς Ἀριστερᾶς.

29. Πρὸλ. *Papier Machine*, ὁ.π., σελ. 345: «ΕΡΩΤΗΣΗ: — Καὶ ὁ ὀρισμός σας γιὰ τὸν κυριαρχισμό; Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: — Στὴ θεματικὴ τοῦ ἀναφερόμενου ὅταν μιλοῦσα πρὸ ὀλίγου γιὰ τὴ θεολογικο-πολιτικὴ κληρονομία. Ἡ λέξη κυριαρχισμός σημαίνει παντοδυναμία, αὐτοπροσδιορισμὸ τῆς βούλησης, ἀπεριόριστη καὶ ἀπροϋπόθετη ἐξουσία. Στὶς ἀπόλυτες μοναρχίες ἢ παντοδυναμία τοῦ κυρίαρχου, ἐνσάρκωση τοῦ ἔθνους, εἶναι ἐλέω Θεοῦ. Ἐν συνεχείᾳ, αὐτὴ ἡ κυριαρχία μεταβιβάστηκε στὸ λαό (ἀλλὰ πάντοτε “ἱερῆ” κυριαρχία, ὅπως λέει ὁ Ρουσσώ (Rousseau) στὸ *Κοινωνικὸ συμβόλαιον*). Κατ' ἐμέ, αὐτὸς ὁ ἐκδημοκρατισμὸς ἢ αὐτὴ ἡ ρεπουμπλικανικὴ λαϊκοποίηση [popularisation] δὲν ἐξάλειψε τὴ θεολογικὴ συγγενικὴ σχέση. Αὐτὸ πὸν συμβαίνει σήμερα στὸν κόσμο διαμέσου ὅλων αὐτῶν τῶν (κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον προβληματικῶν) ἀμυρσθητήσεων τῆς κυριαρχίας τῶν κρατῶν-ἔθνῶν (Πόλεμος τοῦ Κόλπου, Κοσσοφοπέδιο, Τιμόρ, κ.λπ.) μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ἀναθεωρήσουμε, νὰ “ἀποδομήσουμε”, ἂν θέλετε, καὶ συνεπῶς νὰ ἐπανερμηνεύσουμε αὐτὴ τὴν κληρονομία. ΕΡΩΤΗΣΗ: — Πρόκειται γιὰ μιά ἰδέα πὸν ἔχει μέλλον; Ζ. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: — Ναι καὶ ὄχι. Ἡ κυριαρχία θὰ ἐπιβιώσει γιὰ πολὺ καιρὸ ἀλλὰ διαιρούμενη, ἀλλάζοντας μορφή καὶ τόπο. Ἀκόμη καὶ ἂν διατηρεῖ ὀρισμένες θεολογικὲς



καί δυτικές ρίζες, παραμένει ἄρρηκτα συνδεδεμένη, παντοῦ, μὲ τις ἀξίες τῆς ἐλευθερίας καί τῆς αὐτοδιάθεσης. Συνεπῶς εἶναι δύσκολο, ἀκόμη καί ἐπικίνδυνο, νὰ ἐπιτιθέμεθα ὑπεραπλουστευτικά ἐναντίον τῆς κυριαρχίας. Ἐδῶ, ἀκριβῶς, μιά συνετὴ καί διαφορισμένη ἀποδόμηση ὀφείλει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν καταστροφικὴ κριτικὴ».

Πρὸλ. ἐπίσης Ζάκ Ντερριντά, Ἐπρούποθετο ἡ κυριαρχία. Τὸ πανεπιστήμιό στὰ σύνορα τῆς Εὐρώπης, ὅ.π., σσ. 57-63: «Τί εἶναι ἐπομένως αὐτὸ ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀντιδιαστειλούμε, ἀπὸ τὴ μιά μεριά, τὴν κατ' ἀρχὴν ἀπρούποθετη ἐλευθερία τῆς σκέψης, αὐτὴν ἀκριβῶς ποὺ ἀναζητεῖ τὸ καλύτερο παράδειγμά της καί τὸ πολιτικὸ τῆς δικαίωμα ἐντὸς τοῦ πανεπιστημίου καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, τὴν κυριαρχία, ἰδιαιτέρα τὴν κρατικο-ἐθνικὴ κυριαρχία; Τελικὰ πρόκειται γιὰ μιά θεολογικο-πολιτικὴ ἱστορία τῆς ἐξουσίας. Δὲν μπορῶ ἐδῶ νὰ ἀναπτύξω τὴν ἐπιχειρηματολογία γιὰ τοῦτο τὸ θέμα, ἀλλὰ αὐτὴ θὰ φανέρωνε καταρχὰς τίς θεολογικὲς ἀπαρχές τῆς ἔννοιας τῆς κυριαρχίας [souveraineté] (ἡ λέξις “κυρίαρχος” [“souverain”], στὰ λατινικὰ “superanus” ἀπὸ τὸ “superans”, χαρακτηρίζει καταρχὰς τὴν παντοδυναμία, τὴν ὑπερίσχυση καί τὴν ἀνωτερότητα τοῦ Θεοῦ, τοῦ δεσπότη-Θεοῦ, ἐν συνεχείᾳ τοῦ ἀπόλυτου μονάρχου ἐλέω Θεοῦ). Αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς κυριαρχίας ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι σημαδεμένη ἀπὸ μιά θρησκευτικὴ καί μάλιστα ἱεροποιημένη ἀνιούσα συγγένεια ὅταν μεταβιβάζεται στὸ λαὸ καί στὸν πολίτη. Τὸ Κοινωνικὸ συμβόλαιό τοῦ Ρουσσώ ἀποτελεῖ μιά ξεχωριστὴ μεγάλη στιγμὴ σ' αὐτὴν τὴ μεταλλαγὴ τῆς ὁποίας ἡ ρῆξις δὲν προσέβαλε, κατ' ἐμέ, τὴ θεολογικο-πολιτικὴ στερεότητα τῆς σημαντικῆς τῆς κυριαρχίας. Ἡ θεϊκὴ ἢ μοναρχικὴ κυριαρχία μεταβιβάστηκε στὸ λαὸ, μὲ τὴ Δημοκρατικὴ Πολιτεία [République] ἢ τὴ Δημοκρατία [Démo-cratie] ἢ ὁποία ὑποτίθεται ὅτι εἶναι ἐκκοσμημένη, ἐλεύθερη καί αὐτοπροσδιοριζόμενη. Ὁ λαὸς γίνεται ὁ κυρίαρχος, ἕνας, ἀπαραβίαστος καί ἀδιαίρετος, ἀπόλυτη πηγὴ τῆς ἐξουσίας καί τοῦ δικαίου. Ὅταν ὁ Ρουσσώ, στὴν ἀρχὴ τοῦ Κοινωνικοῦ συμβολαίου, ὅπως ὁ Σωκράτης στὸν Κρίτωνά, κάνει νὰ πᾶλλεται μέσα στὴ φωνὴ του ἡ φωνὴ τοῦ νόμου, ὡς νόμου τῆς δικῆς του χώρας, γράφει τὸ ἐξῆς: “Γεννημένος πολίτης ἐνὸς ἐλεύθερου κράτους, καί μέλος τοῦ κυρίαρχου, παρὰ τὴν ἰσχυρὴ ἐπιρροὴ ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει ἡ φωνὴ μου στίς δημόσιες ὑποθέσεις, τὸ δικαίωμα ψήφου εἶναι ἀρκετὸ γιὰ νὰ μοῦ ἐπιβάλει τὸ χρέος νὰ ἐνημερωθῶ γι' αὐτές: θὰ εἶμαι εὐτυχής, κάθε φορὰ ποὺ μελετῶ τίς διακυβερνήσεις, νὰ βρίσκω πάντοτε στίς ἔρευνές μου νέους λόγους γιὰ νὰ ἀγαπῶ τὴ διακυβέρνηση τῆς χώ-

ρας μου!”. Συνεπῶς νομιμοποιεῖ αὐτὴ τὴν προφανῶς ἐκκοσμητικὴ καί ἐξανθρωπιστικὴ μετατροπὴ τῆς θρησκευτικῆς ἔννοιας τῆς κυριαρχίας. Ἔτσι, ἡ ἔννοια αὐτὴ ἀποτελεῖ μέρος ἐκείνων τῶν ἔννοιων τοῦ πολιτικοῦ οἵ ὁποῖες, ὅπως ὑπεθυμίζει ὁ Κάθλ Σμίτ, παραμένουν ἐκκοσμηκευμένα θρησκευτικὰ κληρονομήματα. Τὸ γεγονός ὅτι εἶναι κανεὶς ἐλεύθερος πολίτης, ὅτι ἔχει δικαίωμα ψήφου, ὅτι ἔχει φωνή, ὅπως λέγεται, πολιτικὴ φωνή, σημαίνει ὅτι εἶναι μέλος, σημαίνει ὅτι συμμετέχει στὸ κυρίαρχο σῶμα (“Γεννημένος πολίτης ἐνὸς ἐλεύθερου κράτους, καί μέλος τοῦ κυρίαρχου”, λέει ὁ Ρουσσώ). Τὸ ἄτομο συμβάλλεται μὲ τὸν ἑαυτό του καί βρίσκεται δεσμευμένο μὲ μιά διπλὴ σχέση: ὡς μέλος τοῦ κυρίαρχου καί ἐναντι τοῦ κυρίαρχου. Αὐτὸ ποὺ ἀποκαλεῖται ἀπὸ τὸν Ρουσσώ “νόμιμη σύμβαση”, ἄρα ἕνα εἶδος ἔννομης πλασματικότητας, θεμελιώνει τὴν κοινωνικὴ κατάσταση ὡς ἱεροποιημένο καί ἱεραρχικὸ χωρὸν: “ἡ κοινωνικὴ κατάσταση εἶναι ἕνα ἱερὸ δίκαιο” λέει ὁ Ρουσσώ. Καθετὶ ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ “τὴ βούληση τοῦ λαοῦ ἢ τὴν κυρίαρχη βούληση, ἢ ὁποία εἶναι γενικὴ”, εἶναι “ἱερὸ καί ὡς ἐκ τούτου ἀπαραβίαστο”. Ἄν λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν αὐτὴ τὴν προφανῆ ἐκκοσμίκευση καί αὐτὸν τὸν ἐκδημοκρατισμὸ ποὺ μεταβιβάζει τὴ θεϊκὴ ἢ μοναρχικὴ κυριαρχία στὸν αὐτοπροσδιοριζόμενο λαὸ, τότε ὁ Μάρξ ἔχει προφανῶς δίκιο ὅταν στὴν Κριτικὴ τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας τοῦ κράτους ἀντιδιαστέλλει δύο ἔννοιες περὶ κυριαρχίας, τὴν κυριαρχία τοῦ μονάρχου ἢ τὴν κυριαρχία τοῦ λαοῦ. “Κυριαρχία τοῦ μονάρχου ἢ κυριαρχία τοῦ λαοῦ, ἰδοὺ τὸ ἐρώτημα”, θὰ πεῖ. Ἐπίσης ἔχει δίκιο ὅταν λέει πὼς ἐδῶ ὑπάρχουν δύο ἔννοιες τῆς κυριαρχίας, διακριτὲς ὅπως ἡ θεϊκὴ κυριαρχία ἢ ἡ ἀνθρώπινη κυριαρχία. Ὡστόσο, παρὰ τὴ δικαιολογημένη διαφοροποίηση, ἐξακολουθῶ νὰ πιστεύω ὅτι ἡ θεολογικὴ γενεαλογικὴ σχέση τῆς κυριαρχίας παραμένει ἀκόμη καί ἐκεῖ ὅπου γίνεται λόγος γιὰ ἐλευθερία καί λαϊκὴ αὐτοδιάθεση. Σ' αὐτὸ τὸ ἡφαιστειακὸ χωνευτήρι, σὲ τούτῃ τὴν πυρακτωμένη ἐστία (οἰκογενειακὴ καί θεολογικο-πολιτικὴ ἐστία τῆς γενεαλογικῆς σχέσης), σφυρηλατοῦνται ἢ ὑποβάλλονται σήμερα ἀκόμη ὅλοι οἱ φιλοπόλεμοι κρατικο-εθνικισμοί, ἐκεῖ ὅπου τὸ ἐθνοτικο-θρησκευτικὸ πάθος συγκολλᾶται ἀδιόρατα μὲ τὴ διεκδίκηση κυριαρχίας, αὐτοπροσδιοριζόμενης ἐξουσίας, μέσω παντὸς εἶδους ὑποτιθέμενων καθάρσεων. Πάντοτε μὲ φωτιά καί αἷμα. Ἄλλωστε, ὁ ἐπιμερισμὸς τῆς κυριαρχίας ἔχει ὑποδειχθεῖ στὸν αἰῶνα μας ἀπὸ τίς Διασκέψεις τῆς Χάγης, τὸ 1899 καί τὸ 1907, ἐν συνεχείᾳ ἀπὸ τὴν Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν, μετέπειτα ἀπὸ τὸν καταστατικὸ χάρτη τῶν Ἐνωμένων Ἐθνῶν –

πολιτισμοῦ — ὁ ὁποῖος προϋποθέτει ἐπιπλέον, μαζί με τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη, τὴν κυριαρχία κρατικο-εθνικοῦ τύπου<sup>30</sup> —, ἀκόμη καὶ πέ-

καὶ πρόσφατα μετὰ τὸ σχέδιο περὶ Διεθνούς Ποινικοῦ Δικαστηρίου (πού ὡς τώρα ἔχει ἀπορριφθεῖ ἀπὸ τὴν ΗΠΑ, ἐνῶ ἡ Γαλλία τὸ ἔχει υπογράψει μονάχα μετὰ ἐπιφυλάξεις καὶ μετὰ ἀναβλητικές προφυλάξεις). «Ὅλοι αὐτοὶ οἱ θεσμοί, ἀντὶ τὴν θεωροῦνται ἀπειλή γιὰ τὸ νόμο, ἔχουν ἐπισημάνει ὅτι ὁ περιορισμὸς τῆς κυριαρχίας εἶναι ὁ ὅρος τῆς εἰρήνης — καὶ μάλιστα τοῦ νόμου ἐν γένει. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ ἐπιμερισμένη κυριαρχία παραμένει κυριαρχία, καὶ ἀκριβῶς ἡ ἀμφισβησία κάθε νομικο-πολιτικοῦ λόγου ρυθμίζει ἀκόμη τοὺς διεθνεῖς θεσμούς καὶ τὴν τόσο ἀμφίλογες, τόσο ὑποπτες, τόσο ἀμφισβητήσιμες σχέσεις μεταξύ τῶν ἰσχυρότερων κρατῶν καὶ τῶν διεθνῶν θεσμῶν οἱ ὁποῖοι εἶναι τόσο ἀπαραίτητοι ὅσο καὶ ἀτελεῖς ἢ βελτιώσιμοι».

30. Πρβλ. *Idiomes, nationalités, déconstruction. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, εἰδικὸ τεύχος τοῦ περιοδικοῦ Cahiers INTERSIGNES, τχ. 13, Φθινόπωρο 1998, Éditions Toubkal, Καζαμπλάνκα, σσ. 257-258: «Θὰ ἤθελα τώρα νὰ ἐπιχειρήσω νὰ ἀπαντήσω στὸ ἐρώτημα πού ἐτέθη γιὰ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη. [...] Ἡ διεκδίκηση τῆς ιδιότητας τοῦ πολίτη, ἡ ἐθνικὴ ιδιότητα τοῦ πολίτη ἢ ἡ ιδιότητα τοῦ πολίτη τοῦ κόσμου εἶναι κάτι ἀπὸ τὸ ὅποιο, βεβαίως, ποτὲ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ παραιτηθῶμε. Σήμερα ὑπάρχουν τεράστιες μάζες ἀνθρώπων ὁμάδων, πληθυσμῶν πού μάλιστα δὲν εἶναι ἐξόριστοι πολίτες, οὔτε καν ὑποκείμενα μετὰ τὸ ἀναγνωρισμὸ καθεστῶς τοῦ «ἀπάτριδος». Πρόκειται γιὰ πρόσωπα πού μάλιστα δὲν ἔχουν τὸ δικαίωμα πού ἡ παράδοση ἀναγνώριζε στοὺς πολίτες. Ἐχει σημασία ἡ ἐπέμβαση τοῦ κράτους ὥστε νὰ μπορέσουν νὰ γίνουν πολίτες, ὑπήκοοι ἐνὸς κράτους-ἔθνους. Παρομοίως, δὲν πιστεύω ὅτι πρέπει ποτὲ νὰ παραιτηθῶμε ἀπὸ τὸ σχῆμα τοῦ «πολίτη τοῦ κόσμου», ἀπὸ τὴν παράδοση τοῦ «κοσμοπολιτισμοῦ» μετὰ τὴν διττὴ γενεαλογικὴ σχέση του (οἱ Στωϊκοί, μιὰ ὀρισμένη ἐπανάληψη τῆς ἀβρααμικῆς ἢ ἱμπεριαλιστικῆς φιλοξενίας ἀπὸ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο, ὁ Διαφωτισμὸς καὶ ἡ τουλάχιστον φαινομενικὴ «κοσμικότητά» του, μετὰ τὴν καντιανὴ στιγμὴ του, τὸ «δικαίωμα στὴν οἰκουμένη φιλοξενία», κ.λπ.). Στὸ διεθνὲς ἐπίπεδο πρόκειται γιὰ ἕνα συμβόλαιον μεταξύ τῶν πολιτῶν τοῦ κόσμου πέρα ἀπὸ ἐθνικὲς ἐντάξεις. Βεβαίως, εἶναι ἀπαραίτητες καὶ οἱ δύο ιδιότητες τοῦ πολίτη, καὶ πρέπει νὰ ἐναρμονιστοῦν. Ταυτόχρονα ὅμως μιὰ νέα «Διεθνή» θὰ ἔπρεπε νὰ

συνασπίσει ὀρισμένες ἐνικότητες πού δὲν θὰ ὀρίζονται ἀπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη, καὶ συνεπῶς ἀπὸ τὸ κράτος, ἀκόμη καὶ ἀπὸ ἕνα συμβόλαιον μεταξύ ὄλων τῶν κρατῶν τοῦ κόσμου, ἀπὸ ἕνα διεθνὲς διακρατικὸ δίκαιο (πολιτικὸ θεμέλιο, ἐπομένως, τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ὡς τέτοιου). Αὐτὲς οἱ διεθνεῖς συμμαχίες, αὐτὲς οἱ μορφὲς ἀλληλεγγύης, αὐτοὶ οἱ συμμερισμοὶ [partages] θὰ πρέπει νὰ κατευθύνονται πέρα ἀπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη [...]. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι θὰ πρέπει, ἀνάλογα μετὰ τοὺς τόπους καὶ τὴν στιγμὴν τῆς ἴδιας στρατηγικῆς, νὰ συμμαχήσουν μεταξύ τους δύο «πολιτικὲς» τοῦ «πολιτικοῦ», δηλαδή τοῦ κράτους, ὅσο ἀντιφατικὲς καὶ ἂν φαίνονται. Ἀπὸ τὴν μιὰ μεριὰ θὰ πρέπει νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ ἡ κρατικὴ κυριαρχία καὶ τὸ κράτος δικαίου πού προστατεύει τὸν πολίτη καὶ ἀντίσταται σὲ ὀρισμένες οἰκονομικὲς δυνάμεις, τῶν ὁποίων ἡ δυνατότητα καπιταλιστικῆς συγκέντρωσης τείνει νὰ ὑπερκεράσει τὰ κράτη καὶ νὰ παραγάγει, μετὰ τρόπον παράδοξο καὶ διεστραμμένο, αὐτοὺς τοὺς ἀντιδραστικοὺς ἐθνικισμούς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὅμως, καὶ ταυτόχρονα, θὰ πρέπει νὰ ἀντισταθῶμε στὴν κρατικὴ σκοπιμότητα, ἂν μπορῶ νὰ τὸ πῶ ἔτσι, ὡς τελευταία βαθμίδα δικαιοδοσίας, ἐκεῖ ὅπου τὰ κράτη ὑποτάσσονται ἐκ τῶν πραγμάτων καὶ σ' αὐτὲς τὴν καπιταλιστικὴν ἐξουσίαν καὶ, μάλιστα μέσω τῆς ιδέας γιὰ τὴν κυριαρχία τους, σὲ ἕνα διεθνὲς δίκαιο πού ἐπιζητεῖ μιὰ βαθιὰ ἀναμόρφωση. Συνεπῶς τὸ κράτος δὲν εἶναι πλέον μιὰ κατηγορητὴ προσταγὴ τῆς «πολιτικῆς», ἂν αὐτὴ ἡ λέξις ταιριάζει ἀκόμη ἐκεῖ ὅπου δὲν ρυθμίζεται πλέον μετὰ γνώμονα τὸ κράτος. Ἡ κίνησις τῆς ἀναμόρφωσης πού ὑπαινίχθηκα θὰ εἶναι μακροχρόνια· οἱ θεσμοὶ τοῦ δημόσιου διεθνούς δικαίου σήμερα εἶναι θεμελιωμένοι σὲ μιὰν ἔννοια τῆς κρατικῆς κυριαρχίας πού ἔχει μακρόχρονη ἱστορία. Ἡ ἀποδόμησή της δὲν σημαίνει τὴν ἐκπτώσῃ της, ἀλλὰ ἀπεναντίας τὸ γεγονός ὅτι σκεφτόμαστε τὴν ἱστορικότητά της καὶ συνεπῶς τὴν βελτιωσιμότητά της. Αὐτὴ ἡ «ἀποδόμησις» ὀφείλει νὰ εἶναι αὐστηρὴ καὶ συνετὴ. Διότι κινδυνεύει νὰ εἶναι ἐπικίνδυνη, ἂς μὴν τὸ κρύβουμε ἀπὸ τοὺς ἑαυτοὺς μας, ἀλλὰ χωρὶς αὐτὸν τὸν κίνδυνον τίποτε δὲν θὰ συνέβαινε. Εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐπικίνδυνο, γιὰ ὀρισμένα ἐθνικιστικὰ, ἀκραιοκρατικὰ, φονταμενταλιστικὰ κινήματα (ἄρα πού πρέπει νὰ διαχωριστοῦν μετὰ σύνεση σὲ κάθε κουλτούρα καὶ σὲ κάθε «θρησκεία») ἀμφισβητοῦν βάνουσα τὸ διεθνὲς δίκαιο: εἴτε ὡς εὐρωπαϊκὸ δίκαιο, ὑπερβολικὰ εὐρωπαϊκὸ, εἴτε ὡς κοσμικὴ [séculaire] ὀρθολογικότητα. Χωρὶς νὰ ἐνδώσω σὲ ἕναν εὐκόλο ἀντιευρωκεντρικὸν πού συχνὰ τὸν θεωρῶ ὑποπτο, πιστεύω στὴν ἀναγκαία ἐπαναθε-

ραν του σχήματος της αδελφότητας\*. "Όσον αφορά την υπό διαμόρφωση Ευρώπη, ή κριτική που ασκείται εφεξής συμβατικά, μαγικά και εξοριστικά έναντι της αγοράς, ή απλή καταγγελία της νομισματικής Ευρώπης φαίνεται πολύ ανεπαρκής. "Ενίοτε, αυτή ή κριτική έχει κάποιους παιδαριώδεις και ανιμιστικούς τόνους<sup>31</sup>. Καμία απάρνηση δεν θα έχει το απαιτούμενο αντιστάθμισμα: υπάρχει και θα υπάρχει ή αγορά, το ευρώ, ή τράπεζα, το κεφάλαιο. Συνεπώς, χρειαζόμαστε μιά άλλη πραγματογνωμοσύνη της "Αριστεράς και νέες ικανότητες. Αυτές εξακολουθούν να σπανίζουν, ελάχιστα τις ακούει κανείς στην πολιτική ρητορική.

6. "Η ανθρωπότητα, είτε πρόκειται για τις νέες βιογενετικές τεχνικές, για την πολυμεσική δυναμικοποίηση-εικονικοποίηση της πραγ-

μελίωση ενός διεθνούς δικαίου ή οποία διανοίγει, πέρα από το σημερινό σχήμα της ιδιότητας του πολίτη, νέες δυνατότητες. Πιστεύω στην ιστορικότητα, συνεπώς στην ατέλεστη βελτιωσιμότητα του δικαίου».

\* Βλ. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.

31. Πρβλ. *Papier Machine*, ό.π., σελ. 364: «Για να πω τα πράγματα εν τάχει και συνοπτικά, είμαι "έναντίον" όλων εκείνων που είναι "έναντίον" της Ευρώπης. "Ήδη ακούσατε την αρχή [principe] σχετικά με τις ανησυχίες μου και τις επιφυλάξεις μου (έναντίον της έσπευσμένης προσαρμογής σε μιά ως τώρα συγκεκριμένη και δογματική έννοια της αποκαλούμενης "παγκοσμιοποίησης", έναντίον ενός οικονομισμού ή μονεταρισμού που τον εμπιστεύονται υπερβολικά οι γνώσεις όρισμένων ειδικών αν και αυτές είναι ελάχιστα αξιόπιστες, έναντίον της ανασύστασης ενός κρατικο-εθνικισμού μεγάλης κλίμακας, υπό μιά χριστιανοδημοκρατική ήγεμονία που ενίοτε δηλώνεται, που ενίοτε την αρνούνται αν και είναι βαθιά έγγεγραμμένη μέσα στην ευρωπαϊκή αξιωματική, έναντίον ενός ευρωκεντρισμού που ακόμη δεν "σκέπτεται για τον εαυτό του" αρκετά — αλλά υπέρ ενός συνυπολογισμού της αναντιστοιχίας μεταξύ της δεδομένης δημοκρατίας και μιάς έλευσόμενης δημοκρατίας για την οποία μίλησα προηγουμένως). "Όστόσο δεν πιστεύω ότι πρέπει, εν όνόματι αυτών των επιφυλάξεων, να διακόψουμε τη διαδικασία της ευρωπαϊκής ένοποίησης. Είναι ανάγκη, όπως συμβαίνει στη δημοκρατία, να αγωνιζόμαστε μέσα στην τρέχουσα κίνηση, εκ των έδων, για να εκτρέψουμε τούτη την κίνηση διαφορετικά».

ματικότητας [virtualisation] ή για τον νέο δημόσιο χώρο, θα είναι ένα νέο «φασματικό» επέκεινα της αντίθεσης «ζωή / θάνατος», «παρουσία / απουσία», καθώς και της αντίθεσης «ιδιωτικό / δημόσιο», «κράτος / κοινωνία των πολιτών / οίκογένεια».

7. "Η πληθυντική ανθρωπότητα είναι επίσης το διακύβευμα των παλαιών και νέων ανθρωπιστικών σπουδών, που απειλούνται περισσότερο παρά ποτέ στο σχολείο, στην έρευνα και στο πανεπιστήμιο. Οι ανθρωπιστικές σπουδές (ή γλώσσα και το βιβλίο, τα έργα τή φιλοσοφίας, της λογοτεχνίας, των τεχνών, κ.λπ.) παραμένουν ό τελευταίος τόπος όπου μπορεί ακόμη να παρουσιαστεί, ως τέτοια, ή αρχή μιάς έλευθερης όμιλίας και μιάς έλευθερης σκέψης, ενός «έρωτήματος περί του ανθρώπου» απαλλαγμένου από παλαιά προύποτιθέμενα, ενός νέου Διαφωτισμού, μιάς έσαι έλυτρωτικής αντίστασης στις εξουσίες ιδιοποίησης —οικονομικής, πολιτικής, των Μέσων Μαζικής Ένημέρωσης—, στους παντός είδους δογματισμούς<sup>32</sup>.

32. Για την ντερριανή άποψη σχετικά με τις «νέες ανθρωπιστικές σπουδές» («nouvelles Humanités») —έντός του πανεπιστημίου— ως τόπο μιάς απροϋπόθετης κριτικής σκέψης, δηλαδή αποδομητικής, ως τόπο ανανέωσης του Διαφωτισμού, ως τόπο αντίστασης στη χειραγώγηση της έλευθερης έρευνας από την κυριαρχία των σύγχρονων εξουσιών —οικονομικών, των Μέσων Μαζικής Ένημέρωσης, ιδεολογικών, θρησκευτικών, πολιτισμικών, κρατικο-εθνικών, κ.λπ.—, βλ. στο βιβλίο του J. Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 12-16:

«Προφανώς το καθεστώς και το γίγνεσθαι της αλήθειας, καθώς και ή αξία της αλήθειας, αποτελούν το έναυσμα για ατέλετες συζητήσεις (αλήθεια ως αντιστοιχία ή αλήθεια ως αποκάλυψη, αλήθεια ως αντικείμενο θεωρητικο-διαπιστωτικών λόγων ή ποιητικο-επιτελεστικών συμβάντων, κ.λπ.). "Όλα αυτά όμως συζητούνται ακριβώς, προνομιακά, έντός του Πανεπιστημίου, και στα τμήματα που ανήκουν στις "Ανθρωπιστικές Σπουδές.

Πρός το παρόν ως αφήσουμε μετέωρα αυτά τα τρομερά έρωτήματα. "Ας υπογραμμίσουμε μόνο προκαταβολικά ότι το τεράστιο έρώτημα της αλήθειας

καὶ τοῦ φωτός, τὸ ἐρώτημα τῶν Φώτων –Aufklärung, Enlightenment, Illuminismo, Ilustración, Iluminismo– ἦταν πάντοτε συνδεδεμένο μετὰ τὸ περὶ ἀνθρώπου ἐρώτημα. Δεσμεύει μὰ ἔννοια περὶ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὴν ποὺ θεμελίωσε συνάμα τὸν Οὐμανισμό καὶ τὴν ἱστορικὴν ἰδέαν τῶν Ἀνθρωπιστικῶν Σπουδῶν. Σήμερα, ἡ ἀνανεωμένη καὶ ἐπανεπεξεργασμένη διακήρυξις τῶν “Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου” (1948) καὶ ἡ ἐγκαθίδρυσις τῆς νομικῆς ἔννοιας τοῦ “Ἐγκλήματος κατὰ τῆς Ἀνθρωπότητος” (1945) διαμορφώνουν τὸν ὀρίζοντα τῆς παγκοσμιοποίησης [mondialisation] καὶ τοῦ διεθνoῦς δικαίου τὸ ὁποῖο προορίζεται νὰ τὴν ἐπιτηρεῖ. (Κρατῶ τὴ γαλλικὴ λέξις “mondialisation” γὰ τὴν [ἀγγλική] “globalization” ἢ τὴ [γερμανικὴ] “Globalisierung”, γὰ νὰ διατηρήσω τὴν ἀναφορὰν σὲ ἓνα “κόσμο” [“monde”] (world, Welt, mundus) ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι οὔτε ἡ ὑδρόγειος [globe], οὔτε ὁ κ ὁ σ μ ο ς, οὔτε ἡ οἰκουμένη.) Τὸ ἐννοιολογικὸ δίκτυο περὶ τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ δικαιώματος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπίνου τοῦ ἀνθρώπου, γνωρίζουμε ὅτι ὀργανώνει αὐτὴ τὴν παγκοσμιοποίηση.

Συνεπῶς, ἡ παγκοσμιοποίηση θέλει νὰ εἶναι ἓνας ἐξανθρωπισμός.

Ἄν λοιπὸν ἡ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου φαίνεται συνάμα ἀπαραίτητη καὶ πάντοτε προβληματικὴ, ἔ τότε –αὐτὸ ἀκριβῶς θὰ εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ μοτίβα τῆς ὑπόθεσής μου, ἢ ἂν προτιμᾶτε μίαν ἀπὸ τὶς θέσεις μου μετὰ τὴν μορφὴν ὁμολογίας πίστεως– μπορεῖ νὰ τὴ συζητήσουμε ἢ νὰ τὴν ἐπεξεργαστοῦμε ἐκ νέου, ὡς τέτοια καὶ ἄνευ ὄρων, χωρὶς προϋποθέσεις, μονάχα στὸ χῶρο τῶν νέων ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν.

Θὰ προσπαθῆσω νὰ προσδιορίσω τί ἐννοῶ μετὰ τὶς “νέες” Ἀνθρωπιστικὲς Σπουδές. Ὡστόσο, εἴτε οἱ συζητήσεις εἶναι κριτικὲς ἢ ἀποδομητικὲς, αὐτὸ ποὺ ἀφορᾷ τὸ ἐρώτημα καὶ τὴν ἱστορία τῆς ἀλήθειας στὴ σχέση τῆς μετὰ τὸ περὶ ἀνθρώπου ἐρώτημα, περὶ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ δικαιώματος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητος, κ.λπ., ὅλα αὐτὰ πρέπει κατ’ ἀρχὴν νὰ βροῦν τὸν τόπο τῆς συζήτησής τους, ἀπροϋπόθετος καὶ χωρὶς προϋποτιθέμενο, τὸν δικὸν τῆς νόμιμο χῶρο ἐργασίας καὶ ἐπανεπεξεργασίας, ἐντὸς τοῦ πανεπιστημίου, καὶ σ’ αὐτό, κατ’ ἐξοχὴν, ἐντὸς τῶν Ἀνθρωπιστικῶν Σπουδῶν. Ὅχι γὰρ νὰ κλειστοῦν ἐκεῖ μέσα, ἀλλὰ ἀπεναντίας γὰρ νὰ βροῦν τὴν καλύτερην πρόσβαση σὲ ἓνα νέο δημόσιο χῶρο, μετασχηματισμένο ἀπὸ τὶς νέες τεχνικὲς ἐπικοινωνίας, πληροφόρησης, ἀρχειοθέτησης καὶ παραγωγῆς τῆς γνώσης. [...]

Τὸ πανεπιστήμιο ἄνευ ὄρων δὲν ὑπάρχει, στὴν πραγματικότητα, τὸ γνωρίζουμε κατὰ κόρον. Ὡστόσο, κατ’ ἀρχὴν καὶ σύμφωνα μετὰ τὸν δηλωμένο προορισμὸ του, δυνάμει τῆς ἀνοιχτῆς ὁμολογημένης οὐσίας του, θὰ ἔπρεπε νὰ παραμείνει ὁ ἔσχατος τόπος κριτικῆς ἀντίστασης –μάλιστα πλέον τῆς κριτικῆς– σὲ ὅλες τὶς δογματικὲς καὶ ἄδικες ἐξουσίες ἰδιοποίησης.

Ὅταν λέω “πλέον τῆς κριτικῆς”, ὑπονοῶ “ἀποδομητικῆς” (γιατὶ νὰ μὴν τὸ πῶ κατ’ εὐθείαν καὶ χωρὶς χρονοτριβή;). Ἐπικαλοῦμαι τὸ δικαίωμα στὴν ἀποδόμησις ὡς ἀπροϋπόθετο δικαίωμα νὰ θέτουμε κριτικὰ ἐρωτήματα ὅχι μόνον στὴν ἱστορία τῆς ἔννοιας τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ στὴν ἴδια τὴν ἱστορία τοῦ ὄρου “κριτικῆς”, στὴ μορφὴ καὶ στὴν αὐθεντία τοῦ ἐρωτήματος, στὴν ἐρωτηματικὴ μορφὴ τῆς σκέψης. [...]

Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀπροϋπόθετης ἀντίστασης εἶναι ἓνα δικαίωμα ποὺ τὸ ἴδιο τὸ πανεπιστήμιο θὰ ἔπρεπε συνάμα νὰ τὸ ἀναστοχαστεῖ, νὰ τὸ ἐπινοήσει καὶ νὰ τὸ θέσει –ἀνεξάρτητα ἂν τὸ κάνει ἢ ὄχι διαμέσου τῶν Νομικῶν Σχολῶν ἢ ἐντὸς τῶν νέων Ἀνθρωπιστικῶν Σπουδῶν ποὺ εἶναι ἰκανὲς νὰ ἐργαστοῦν σὲ τοῦτα τὰ νομικὰ καὶ περὶ δικαιώματος ἐρωτήματα, δηλαδὴ –γιατὶ νὰ μὴν τὸ πῶ πάλι χωρὶς περιστροφές;– τῶν Ἀνθρωπιστικῶν Σπουδῶν ποὺ εἶναι ἰκανὲς νὰ ἐπωμιστοῦν μελήματα τῆς ἀποδόμησις, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸ μέλημα τῆς προσίδιας ἱστορίας τους καὶ τῶν προσίδιων ἀξιωμάτων τους.

Συνέπεια αὐτῆς τῆς θέσης: ὡς ἀπροϋπόθετη, τούτη ἡ ἀντίσταση θὰ μποροῦσε νὰ ἀντιπαραθέσει τὸ πανεπιστήμιο σὲ ἓνα μεγάλο ἀριθμὸ ἐξουσιῶν, ἐπὶ παραδείγματι στὶς ἐξουσίες τοῦ κράτους (καὶ συνεπῶς στὶς πολιτικὲς ἐξουσίες τοῦ κράτους–ἔθνους καὶ στὴ φαντασίωσή του περὶ ἀδιάφετης κυριαρχίας: ὡς πρὸς αὐτό, τὸ πανεπιστήμιο θὰ ἦταν ἐκ τῶν προτέρων ὄχι μόνον κοσμοπολιτικὸ ἀλλὰ καὶ οἰκουμενικὸ, καθὼς θὰ ἐκτείνεται κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο πέραν τῆς παγκόσμιας ιδιότητος τοῦ πολίτη καὶ τοῦ κράτους–ἔθνους ἐν γένει), στὶς οικονομικὲς ἐξουσίες (στὶς συγκεντρώσεις ἐθνικῶν καὶ διεθνῶν κεφαλαίων), στὶς μιντιακὲς, ἰδεολογικὲς, θρησκευτικὲς καὶ πολιτισμικὲς ἐξουσίες, κ.λπ., ἐν ὀλίγοις σὲ ὅλες τὶς ἐξουσίες ποὺ θέτουν ὅρια στὴν ἐλευσόμενη δημοκρατία».

Ἐν ὀλίγοις, τὸ πανεπιστήμιο διεκδικεῖ τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀπροϋπόθετου, δηλαδὴ τὴν ἰσχὺ τῆς ἐλεύθερης κριτικῆς σκέψης, καὶ ὄχι τὴν ἐλευθερία τῆς κυριαρχίας, δηλαδὴ τὴν ἐξουσία. Ὡς πρὸς αὐτὸ βλ. Ζακ Ντερριντά, Ἀπροϋπόθετο ἢ κυριαρχία. Τὸ πανεπιστήμιο στὰ σύνορα τῆς Εὐρώπης, ὁ.π., σσ. 43-49:

«Τὸ ἐρώτημά μου καὶ ἡ ὑπόθεσή μου ἀφοροῦν ἀκόμη τὸ μέτωπο καὶ τὸ σύνορο, τὸ γίνεσθαι-μέτωπο τοῦ συνόρου, ἀλλὰ αὐτὴν τὴ φορά, μὲ τρόπο πῶς διακριτικό, εὐθραυστο, δύσκολο ἐπίσης, πάνω στὴ γραμμὴ ἐνὸς συνόρου μεταξὺ δύο ἐννοιῶν πού συχνὰ δύσκολα διαχωρίζονται, τοῦ ἀπροϋπόθετου καὶ τῆς κυριαρχίας. Πρόκειται γιὰ δύο παραπλήσιες, ἀλλὰ ἑτερογενεῖς, παραστάσεις τοῦ πράγματος πού ἀποκαλεῖται ἐλευθερία.

Ἡ νεωτερικὴ καὶ εὐρωπαϊκὴ ἰδέα τοῦ πανεπιστημίου προϋποθέτει, ἐκ τῆς ἀρχῆς τῆς, τὸ ἀπροϋπόθετο δικαίωμα στὴν ἀλήθεια· καλύτερα, τὸ ἀπροϋπόθετο δικαίωμα νὰ θέσουμε ὁποιοδήποτε ἀναγκαῖο ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορία καὶ μάλιστα τὴν ἀξία τῆς ἀλήθειας, τῆς ἐπιστήμης, καὶ δὴ τῆς ἀνθρωπινότητας. Ἐντὸς τοῦ πανεπιστημίου, κατ' ἀρχήν, δὲν ὑπάρχει ὄριο στὴν κριτικὴ ἐξέταση—προτιμῶ νὰ πῶ ἀποδομητικὴ—κάθε προϋπόθεσης, κάθε κανόνα, κάθε ἀξιωματικῆς, καὶ συνεπῶς κάθε πολιτικῆς φιλοσοφίας, κάθε ἰδεολογίας, κάθε θρησκευτικῆς ἢ ἐθνικῆς δογματικῆς, ὅπως καὶ ὅλων τῶν οικονομικῶν, κοινωνικῶν, ἐθνικῶν, θρησκευτικῶν ἐξουσιῶν, οἱ ὁποῖες ἔτσι, μὲ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, ὑποστηρίζονται, ἀντιπροσωπεύονται, ἐξυπηρετοῦνται. Καὶ ἐξυπηρετοῦνται, ἀναπόδραστα σήμερα, μέσα στὸν νέο δημόσιο χῶρο, ἀπὸ μίαν ἄλλη καπιταλιστικὴ-ἰδεολογικὴ-οἰκονομικὴ ἐξουσία, τὴν ἀποκαλούμενη ἐξουσία τῶν Μέσων Μαζικῆς Ἐνημέρωσης, ἓνα ἑτερογενὲς καὶ ἀντιφατικὸ ὄργανο, ἀσφαλῶς, ἀλλὰ δυνατικὸ διακλύσεμα ὅλων τῶν μετώπων. Τὸ πανεπιστήμιον ἔχει μάλιστα τὸ δικαίωμα νὰ ἐξετάζει χωρὶς προϋποτιθέμενο τὴν ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἱστορία τῆς καὶ τοὺς μετασχηματισμούς τῆς, παντοῦ ὅπου αὐτὴ ἡ ἰδέα καθορίζει τὸν οὐμανισμό, τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἔννοια τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας. Ὅχι γιὰ νὰ ἀπειλήσει ἢ νὰ καταστρέψει καθετὶ πού ἰδρύεται ἐκεῖ μέσα κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸ ἐκθέσει στὶς ἀξιώσεις μᾶς σκέψης ἢ ὅποια ἄλλωστε δὲν ἀνάγεται οὔτε σὲ ἓνα μαθησιακὸ κλάδο (ἀνθρωπολογία, νομικὴ, ἱστορία, κ.λπ.) οὔτε κἀν στὴ φιλοσοφία καὶ στὴν ἐπιστήμη, οὔτε κἀν στὴν κριτικὴ. Καὶ ἀκριβῶς ὅ,τι ἀποκαλῶ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο σκέψη εἶναι ὅ,τι ἀνταποκρίνεται σ' αὐτὴ τὴν ἀπροϋπόθετη ἀξίωση. Ἡ σκέψη, φρονῶ, δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐμπειρία τοῦ ἀπροϋπόθετου, δὲν εἶναι τίποτε χωρὶς τὴν κατάφαση αὐτῆς τῆς ἀξίωσης: νὰ θέτεις ἐρωτήματα γιὰ τὰ πάντα, ἀκόμη καὶ γιὰ τὴν ἀξία τοῦ ἐρωτήματος, καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἀξία τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ἀλήθειας τοῦ εἶναι ἢ ὅποια ἐγκαινιάζει τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστή-

μη. Ἡ ἄνευ ὀρίου κατάφαση τοῦ ἀπροϋπόθετου δικαιώματος σὲ μιὰ σκέψη ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε ἐξουσία, καὶ δικαιολογημένη νὰ λείπει αὐτὸ πού σκέπτεται δημοσίως (αὐτὸς εἶναι ὁ ὀρισμὸς τοῦ Διαφωτισμοῦ κατὰ τὸν Κάντ), εἶναι μιὰ μορφή τῆς δημοκρατίας, προφανῶς, τῆς ἐσαεὶ ἐλευσόμενης δημοκρατίας, πέρα ἀπ' ὅ,τι συνδέει τὴ δημοκρατία μὲ τὴν κυριαρχία τοῦ κράτους-ἔθνους καὶ μὲ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη. Ἐλευσόμενη δημοκρατία, διότι τὸ γνωρίζουμε κατὰ κόρον: τὰ πανεπιστήμια, παρομοίως μὲ αὐτὸ πού ὀνομάζουμε δημοκρατίες, δὲν φαίνονται στὴν πράξη, σήμερα, νὰ ἀναγκωρίζουν αὐτὸ τὸ ἐκ τῆς ἀρχῆς δικαίωμα πού ἐντούτοις τὰ συγκαλεῖ καὶ τὰ ἰδρύει. Αὐτὴ ἡ δημοκρατικὴ προνομιακὴ ἀπαλλαγὴ, αὐτὴ ἡ ἀπροϋπόθετη ἐλευθερία συνεπάγεται ἀλλὰ δὲν ἀνάγεται (στὴν ἀποκαλούμενη ἀκαδημαϊκὴ ἐλευθερία (περιορισμένη καὶ ἐνδοπανεπιστημιακὴ ἔννοια), οὔτε κἀν (στὴν ἐλευθερία γνώμης, λόγου καὶ ἔκφρασης οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ διασφαλιστοῦν μέσω τῶν Συνταγμάτων τοῦ κράτους.

Γιατὶ ἐμμένουμε τόσο πολὺ, ἐδῶ τώρα, στὴν ἀπροϋπόθετη ἐλευθερία τοῦ πανεπιστημίου πού θὰ ἔπρεπε νὰ μᾶς ἐπιτρέψει νὰ θέσουμε ὑπὸ ἀμφισβήτηση τὴν ἀρχὴ κάθε ἐξουσίας—καταρχὰς γιὰ νὰ τὴ σκεφτοῦμε ἐν πλήρει ἀνεξαρτησίᾳ, ἀκόμη καὶ μέχρι ἀντιστάσεως, ἀνυποταξίας ἢ ἑτεροφροσύνης; Διότι σὲ κανένα δὲν διαφεύγει τὸ γεγονός ὅτι αὐτὴ ἡ ἐλευθερία μπορεῖ νὰ μοιάζει, καὶ ἐνίοτε νὰ φαίνεται ὅτι συνδέεται μὲ ὅ,τι ἀκριβῶς ἀποκαλεῖται κυριαρχία, ἐπὶ παραδείγματι μὲ τὴν κυριαρχία τοῦ Θεοῦ, τὴν κυριαρχία ἐνὸς μονάρχου, τὴν κυριαρχία ἐνὸς κράτους-ἔθνους, τὴν κυριαρχία τοῦ ἴδιου τοῦ λαοῦ. Ἄρα ὁ συσχετισμὸς αὐτῆς τῆς ὁμοιότητος εἶναι μιὰ ἀνησυχητικὴ, γοητευτικὴ ἀλλὰ ἀπατηλὴ ἀναλογία. Θὰ ἤθελα νὰ τὴν ἀμφισβήτησω σήμερα, σὲ τούτῃ τὴν ἰδιόμορφη στιγμὴ πού ζοῦμε, ὅχι μόνο γιὰ νὰ ἐκλεπτύνω μιὰ ἐννοιολογικὴ ἀνάλυση, μιὰ γενεαλογικὴ ἀποδόμηση ἢ μιὰ θεωρησιακὴ κριτικὴ (κάτι πού ἀνέκαθεν θὰ εἶναι ἀναγκαῖο καὶ μὲ διαφορετικὸ ρυθμὸ), ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐπιβεβαιώσω ἐδῶ ὅτι ἀκριβῶς ἐντὸς τοῦ πανεπιστημίου, μέσα σὲ ὅ,τι αὐτὸ ἐν πάσῃ περιπτώσει ἀντιπροσωπεύει, μπορεῖ καὶ ὀφείλει κανεὶς σήμερα, χάρις στὴν ἀπροϋπόθετη ἐλευθερία, νὰ ἀμφισβήτησει τὴν ἀρχὴ τῆς κυριαρχίας, ἢ νὰ σκεφτεῖ τὴν ἱστορικὴ ἀμφισβήτηση, τρέχουσα στὴν παρούσα κατάσταση, τῆς ἀρχῆς τῆς κυριαρχίας, ἐπίσης αὐτῆς τῆς φαντασίωσης τῆς κυριαρχίας πού ἐμπνέει τὴν πολιτικὴ ὅλων τῶν κρατικο-εθνικισμῶν».



8. Ἡ ἀνθρωπότητα εἶναι τὸ θέμα ἑνὸς κριτικοῦ –ὄχι ὁμῶς ἐξ ἀντιδράσεως– ἀναστοχασμοῦ γιὰ ὃ,τι ἀποκαλεῖται «παγκοσμιοποίηση». Πράγματι, ἡ παγκοσμιοποίηση μοιάζει μὲ ἕναν ἐξανθρωπισμό, ἀλλὰ συχνὰ κάτω ἀπὸ αὐτὴν τὴ λέξη καὶ αὐτὴν τὴ ρητορική ἀποκρύπτει τὰ στρατηγήματα νέων καπιταλιστικῶν ἱεραρχισμῶν. Τὰ ἐρωτήματα: «Τί εἶναι ὁ κόσμος;», «Ποιά εἶναι ἡ φιλοσοφική, θεολογική καὶ πολιτικὴ ἱστορία αὐτῆς τῆς ἔννοιας τοῦ κόσμου;», «Γιατί ἐδῶ λέγεται “παγκοσμιοποίηση” [“mondialisation”] καὶ ἐκεῖ “ὑδρογειοποίηση” [“globalization”], κ.λπ.»; «Σὲ ποιά γλῶσσα κατονομάζεται καὶ διαπράττεται αὐτὸ τὸ πράγμα;», «Γιατί ἡ παγκοσμιοποίηση εἶναι ἐπίσης τὸ οἰκουμενικὸ θέατρο τῆς ὁμολογίας, τῆς μετάνοιας [repentance], κ.λπ.»<sup>33</sup>. Αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα ἰχνογραφοῦν κάποια μελήματα γιὰ μιὰ ἀποδόμησι πού θά ἦταν κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ κριτική.

33. Πρὸβλ. J. Derrida, *Foi et savoir*, ἀκολουθούμενο ἀπὸ τὸ *Le Siècle et le Pardon*, Seuil, coll. «Points-Essais», Παρίσι 2000, σσ. 104-106: «Ἐφεξῆς –καὶ ἐδῶ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ καθοδηγητικὰ νήματα τοῦ σεμιναρίου μου γιὰ τὴ συγχώρησι (καὶ τὴν ἐπιφοίτιαν)–, ἡ ἴδια ἡ διάστασι τῆς συγχώρησις τείνει νὰ ἐξαλειφθεῖ στὴν πορεία αὐτῆς τῆς παγκοσμιοποίησης, καὶ μαζί της κάθε μέτρο, κάθε ἐννοιολογικὸ ὄριο. Σὲ ὅλες τὶς σκηνές τῆς μετάνοιας, τῆς ὁμολογίας, τῆς συγχώρησις ἢ τῆς συγγνώμης οἱ ὁποῖες πολλαπλασιάζονται στὴ γεωπολιτικὴ σκηνὴ ἀπὸ τὸν τελευταῖο πόλεμο καὶ μετὰ, μάλιστα μὲ ἐπιταχυνόμενον ρυθμὸ ἐδῶ καὶ μερικὰ χρόνια, βλέπει κανεὶς νὰ ζητοῦν “συγχώρησι” ὄχι μόνον ἄτομα ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρες κοινότητες, ἐνώσεις ἐπαγγελματιῶν, οἱ ἀντιπρόσωποι τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, ἀνώτατοι ἄρχοντες καὶ ἀρχηγοὶ κράτους. Καὶ αὐτὸ τὸ κάνουν σὲ μιὰ γλῶσσα ἀβρααμική πού δὲν εἶναι (στὴν περίπτωσι τῆς Ἰαπωνίας ἢ τῆς Κορέας, ἐπὶ παραδείγματι) ἡ γλῶσσα τῆς κυριαρχίας θρησκείας τῆς κοινωνίας τους, ἀλλὰ ἔχει ἦδη γίνῃ τὸ οἰκουμενικὸ ἴδιωμα τοῦ δικαίου, τῆς πολιτικῆς, τῆς οἰκονομίας ἢ τῆς διπλωματίας: ὁ τελεστής καὶ συνάμα τὸ σύμπτωμα αὐτῆς τῆς διεθνοποίησης. Ἡ πλήθυσσι αὐτῶν τῶν σκηνῶν τῆς μετάνοιας [repentir] καὶ τῆς ζητούμενης “συγχώρησις” σημαίνει προφανῶς τὴν οἰκουμενικὴν κατεπεύγουσα

ἀνάγκη τῆς μνήμης: πρέπει νὰ στραφοῦμε πρὸς τὸ παρελθόν· καὶ αὐτὸ τὸ ἐνέργημα τῆς μνήμης, τοῦ αὐτο-κατηγορητηρίου, τῆς “μετάνοιας” [“repentance”], τῆς παράστασις ἐνώπιον δικαστηρίου πρέπει νὰ τὸ ὀδηγήσομε πέρα ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς νομικῆς δικαιοδοσίας καὶ τὸ βαθμὸ δικαιοδοσίας τοῦ κράτους-ἔθνους. Συνεπῶς διερωτᾶται κανεὶς τί συμβαίνει σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν κλίμακα. Τὰ ἴχνη εἶναι πολυάριθμα. Ἐνα ἀπὸ αὐτὰ ἐπανοδηγεῖ τακτικά σὲ μιὰ σειρά ἐξαιρετικῶν συμβάντων, σὲ ἐκεῖνα πού πρὶν καὶ κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ Δευτέρου Παγκοσμίου πολέμου κατέστησαν δυνατὴ, ἐν πάσῃ περιπτώσει “ἐνέκριναν”, μαζί μὲ τὸ Δικαστήριον τῆς Νυρεμβέργης, τὴ διεθνή θέσπισσι μιᾶς νομικῆς ἔννοιας, τοῦ “ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας”. Ἐδῶ ὑπῆρχε ἕνα “ἐπιτελεστικὸ” συμβάν τοῦ ὁποῖου ἡ ἐμβέλεια ἀκόμη εἶναι δύσκολο νὰ ἐρμηνευθεῖ. Ἀκόμη καὶ ἂν τώρα κυκλοφοροῦν στὴν τρέχουσα γλῶσσα ἐκφράσεις ὅπως τὸ “ἐγκλημα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας”.

Τὸ συμβάν καθαυτὸ τὸ παρήγαγε καὶ τὸ ἐνέκρινε μιὰ διεθνὴς κοινότητα σὲ μιὰ καθορισμένη ἡμερομηνία καὶ σύμφωνα μὲ ἕνα καθορισμένο σχῆμα τῆς ἱστορίας τῆς ἕνα σχῆμα πού περιπλέκεται ἀλλὰ δὲν συγγέεται μὲ τὴν ἱστορία μιᾶς ἐπανεπιβεβαίωσις τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, μιᾶς νέας Διακήρυξις τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου. Αὐτὸ τὸ εἶδος μεταλλαγῆς ἔχει δομήσει τὸν θεατρικὸ χῶρο μέσα στὸν ὁποῖο παίζεται –εἰλικρινῶς ἢ ὄχι– ἡ μεγάλη συγχώρησις, ἡ μεγάλη σκηνὴ τῆς μετάνοιας πού μᾶς ἀπασχολεῖ. Αὐτὴ συχνὰ ἔχει τὰ χαρακτηριστικά, μάλιστα μέσα στὴ θεατρικότητά της, ἑνὸς μεγάλου παροξυσμοῦ. Θὰ ἀποτολομοῦσε κανεὶς νὰ κάνει λόγο γιὰ μιὰ φρενιτικὴ ἀναγκαστικὴ παρόρμησι; Ὁχι, γιατί αὐτὴ ἡ σκηνὴ ἀνταποκρίνεται ἐπίσης, εὐτυχῶς, σὲ μιὰ “καλὴ” κίνησι. Ὡστόσο, συχνὰ συμμετέχουν ἐδῶ τὸ ἀπατηλὸ ὁμοίωμα, ἡ αὐτόματη τελετουργία, ἡ ὑποκρισία, ὁ ὑπολογισμὸς ἢ ὁ πιθηκισμὸς, καὶ προσκαλοῦνται ὡς παράσιτα σὲ τούτῃ τὴν τελετὴ τῆς ἐνοχῆς. Νὰ λοιπὸν πού ὀλη ἡ ἀνθρωπότητα συνταράσσεται ἀπὸ μιὰ κίνησι ἢ ὁποῖα θὰ διατεινόταν ὅτι εἶναι ὁμόθυμη, νὰ λοιπὸν πού τὸ ἀνθρώπινο γένος ἰσχυρίζεται ὅτι αὐτοκατηγορεῖται, ἐντελῶς ξαφνικά, καὶ δημοσίως, καὶ θεαματικά, γιὰ ὅλα τὰ ἐγκλήματα πού τὸ ἴδιο ἔχει ὄντως διαπράξει ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ του, “ἐναντίον τῆς ἀνθρωπότητας”. Γιατί ἂν ἀρχίσει κανεὶς νὰ αὐτοκατηγορεῖται, ζητώντας συγχώρησι γιὰ ὅλα τὰ ἐγκλήματα τοῦ παρελθόντος ἐναντίον τῆς ἀνθρωπότητας, δὲν θὰ ὑπῆρχε πλέον ἕνας ἄθως πᾶνω στὴ Γῆ – καὶ συνεπῶς κανένας πλέον στὴ θέση τοῦ δικαστῆ ἢ τοῦ κριτῆ. Εἴμαστε ὅλοι οἱ κληρονόμοι, τουλάχιστον, προ-

9. Ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ «ἀνθρωπιστικοῦ» ἐπιστρατεύει ὀρισμένα μελήματα τῆς ἴδιας τάξης. Εἶναι καλὸ, βεβαίως, νὰ ὑπερφαλαγγίζον τὴν κυριαρχία τῶν κρατῶν-ἔθνῶν οἱ ἀνθρωπιστικὲς πρωτοβουλίες (Μὴ Κυβερνητικοὶ Ὅργανισμοί), ἀλλὰ πρέπει νὰ ἐπαγρυπνοῦμε μπροστὰ στὴν ἐργαλειοποίηση, μπροστὰ στὰ φαινόμενα ἡγεμονίας ποὺ μποροῦν ἀκόμη, ὑπὸ τὴ σημαία τοῦ ἀνθρωπιστικοῦ, νὰ προβαίνουν σὲ χειρισμούς ἐλέγχου παντὸς εἶδους (πολιτικούς, κυβερνητικούς, καπιταλιστικούς – διεθνεῖς ἢ κρατικο-ἐθνικούς)<sup>34</sup>.

σώπων ἢ συμβάντων ποὺ ἔχουν σημαδευτεῖ, οὐσιαστικά, ἐνδόμυχα, ἀνεξίτηλα, ἀπὸ ἐγκλήματα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας. Ἐνίοτε αὐτὰ τὰ συμβάντα, αὐτὲς οἱ μαζικὲς, ὀργανωμένες, ἀδυσώπητες δολοφονίες, ποὺ μπορεῖ νὰ ἦσαν ἐπαναστάσεις, μεγάλες κανονικὲς καὶ “νόμιμες” Ἐπαναστάσεις, εἶναι αὐτὲς ἀκριβῶς ποὺ ἐπέτρεψαν τὴν ἐμφάνιση ὀρισμένων ἐνοιῶν, ὅπως ἡ ἐννοια τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου ἢ τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας».

34. Πρὸβλ. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Un Dialogue*, ὁ.π., σσ. 161-162: «Z. NTEPPINTA: [...] Μοῦ θέσατε τὸ ἐρώτημα τοῦ ἀνθρωπιστικοῦ. Χαιρετίζω τὴν ἀνθρωπιστικὴ λογικὴ ὡς πρὸς τὸ “πνεῦμα” τῆς. Ὡστόσο, τὴν ἀντιμετωπίζω μὲ δυσπιστία ὅταν συμβαίνει νὰ ἐλέγχεται ἀπὸ ὀρισμένα κράτη στὴν ὑπηρεσία βραχυπρόθεσμων ἢ μακροπρόθεσμων ὑπολογισμῶν, ἐνίοτε ἀπλούστατα στὴν ὑπηρεσία τῆς ἀγορᾶς. Διασώζοντας πληθυσμούς, οἱ τὰδε “μεγάλαις δυνάμεις” προσπαθοῦν ἐνίοτε νὰ ἐγκαθιδρύσουν ἢ νὰ προστατεύσουν κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο μὴν ἡγεμονία. Οἰκονομικὴ ἢ στρατιωτικὴ.

Συνεπῶς, ἄς παραμείνουμε ὅσο εἶναι δυνατόν ἀγρυπνοὶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ ὀρισμένα ἀνθρωπιστικὰ ἀλλοθι καὶ ὀρισμένες ὑποπτες πολιτικὲς ποὺ ἐργαλειοποιοῦν τὰ “δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου”. Ἀλλὰ πῶς νὰ ἀντιπαραταχθεῖς στὴν ἴδια τὴν ἰδέα τοῦ ἀνθρωπιστικοῦ, στὸ πρόταγμα μᾶς μὴ κυβερνητικῆς ὀργάνωσης ποὺ προσφέρει τὴ βοήθειά της σὲ ἄνδρες καὶ γυναῖκες ποὺ κινδυνεύουν; Αὐτὴ ἡ ἰδέα δὲν εἶναι, δὲν εἶναι πλέον, ποτὲ δὲν ἦταν (ὁ Σμίτ, μὲ ἄλλο πνεῦμα, τὸ ἔχει τονίσει) “πολιτικὴ” ἰδέα μὲ τὴν παραδοσιακὴ σημασία τοῦ ὄρου. Θὰ πρέπει ἐπομένως κάθε φορὰ νὰ ζητᾶμε νὰ δοῦμε: ποῖς κάνει κάτι ἐν ὀνόματι τοῦ ἀνθρωπιστικοῦ; Ποιὲς εἶναι οἱ σχέσεις μεταξύ ὀρισμένων ἰσχυρῶν κυρίαρχων κρατῶν –σχεδὸν πάντοτε εἶναι οἱ Ἡνωμένες Πολιτεῖες– καὶ τοῦ

10. Ἡ κυριακάτικη ἀνθρωπότητα. Ἄν ἡ Κυριακή μου ἦταν χωρὶς τέλος, θὰ πραγματευόμουν ἐδῶ, στὸ ἴδιο «πνεῦμα», τὸ μεγάλο ἐρώτημα τῆς «ἐργασίας». «Κοινὴ ἰδιοκτησία τῶν μέσων ἐργασίας», ἔλεγε ἀκόμη ὁ Ζωρές. Ἀνάμεσα σὲ δύο ὑποτιθέμενα «τέλη τῆς ἐργασίας» γιὰ τὴν αὐριανὴ ἀνθρωπότητα: 1. τὸ τέλος, βιβλικὸ καὶ μαρτυρικὸ, τῆς Πολιτείας τοῦ Θεοῦ τοῦ Αὐγουστίνου (ἢ κυρίαρχη ἐν τέλει ἐλευθερία, ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου, ἡ ἀνάπαυση τοῦ Σαββάτου καὶ τῆς Κυριακῆς ποὺ δὲν ἔχει πλέον ἐσπέρα, τὸ ἀτέλευτο τέλος τῆς ἐργασίας καὶ τῆς ἐξίλαστήριας ποινῆς); 2. τὸ τέλος τοῦ Τζέρεμυ Ρίφκιν, ὁ ὁποῖος στὸ βιβλίο του *Τὸ τέλος τῆς ἐργασίας* μᾶς ὑπενθυμίζει ὀρισμένα δεδομένα, ποὺ ἐλάχιστα μποροῦν νὰ ἀμφισβητηθοῦν, γιὰ τὶς πιθανὲς συνέπειες τῆς τρίτης τεχνολογικῆς ἐπανάστασης – δυστυχῶς ὅμως χωρὶς νὰ ἀλλάζει “γλώσσα”. Ἄς μὴ λησμονοῦμε ὅτι στὸν χριστιανικὸ Μεσαίωνα, ἤδη, ὀρισμένοι διεκδικοῦσαν τὴ μείωση τῆς διάρκειας ἐργασίας, ἐνῶ κάποιοι ἄλλοι ἐξέφραζαν τὴ δυσἀρέσκειά τους γιὰ τὴν ἔλλειψη ἐργασίας\*.

ΟΠΕ ὁσάκις τὰ κράτη ἐπιβάλλουν τὴ λογικὴ τῶν συμφερόντων τους σὲ μὴ κυβερνητικὲς ἢ πολυκυβερνητικὲς ὀργανώσεις, ἢ ἀντίθετα ὁσάκις ἀνθίστανται –συχνὰ συμβαίνει καὶ αὐτὸ– στὴ λογικὴ τοῦ διεθνοῦς δικαίου γιὰ νὰ διαφυλάξουν τὰ συμφέροντα τοῦ κράτους-ἔθνους τους καὶ τῆς κυριαρχίας τους; ΕΛ. ΡΟΥΝΤΙΝΕΣΚΟ: Μὲ ἄλλα λόγια, ὑπαινίσσεστε ὅτι πρέπει νὰ παίρνομε θέση ἀνάλογα μὲ “κάθε περίπτωσι χωριστά”, χωρὶς νὰ θέτομε a priori μίαν θεμελιώδη ἀρχή. Ζ. ΝΤΕΡΠΙΝΤΑ: Ὑπάρχει μίαν ἀρχή, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς ὀφείλομε νὰ λαμβάνομε ὑπ’ ὄψιν τὴ μοναδικότητα τοῦ πλαισίου ἀναφορᾶς καὶ τῆς στιγμῆς. Ἐν ὀνόματι τῆς ἴδιας ἀρχῆς δὲν θὰ πάρω τὴν ἴδια ἀπόφαση σὲ διαφορετικὲς στιγμῆς. Μπορεῖ στὴ μίαν περίπτωσι νὰ ἀντιταχθῶ σὲ μίαν ἀνθρωπιστικὴ ἐπιχείρησι καὶ νὰ τὴν ὑποστηρίξω σὲ μίαν ἄλλη. Ἐδῶ, ἀκόμη μᾶς φορὰ, δὲν ὑπάρχει ἴσχος σχετικισμοῦ ἢ καιροσκοπισμοῦ».

\* Βλ. Jacques Le Goff, «Temps et travail», στὸ *Un autre Moyen Âge*, coll. «Quarto», Gallimard, 1999.

Σταματώ, ο δημοσιογράφος τῆς συνέντευξης χάνει τὴν ὑπομονή του. Στὸ κάτω κάτω, θὰ προτιμοῦσα νὰ ἐνεργήσω διαφορετικά, νὰ ἐκμεταλλευτῶ ὅλο τὸ χρόνο τῶν ἀνθρωπιστικῶν μου σπουδῶν, νὰ μὴ γράψω, οὔτε, προπάντων, νὰ σταματήσω τὰ πράγματα κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο. Αὐτὸ συνεπάγεται ὅτι θὰ ἔπρεπε: νὰ μὴν ἔχω τὴν τελευταία λέξη οὔτε νὰ τὴν ἐκχωρήσω στὴν ἀλγεβρα ἢ στὸ τηλεγράφημα. Ὅπως ὁ Μπάρτλεμπυ, λοιπόν, «I would prefer not to». Ἐντούτοις, ἡ τελευταία λέξη δὲν εἶναι ἡ δική μου ἀλλὰ τοῦ ἀφηγητῆ, ἐνὸς δικηγόρου<sup>35</sup>, καὶ αὐτὴ ἦταν ἐπίσης ὁ τελευταῖος ἀναστεναγμός, ἡ τελευταία λέξη στὸ βιβλίο *Bartleby, the Scrivener* [Μπάρτλεμπυ, ὁ γραφιάς] τοῦ Μέλβιλ (Melville): «Ah, Bartleby! Ah, Humanity!»<sup>36</sup>.

35. Πρὸς J. Derrida, *Donner la mort*, ὁ.π., σσ. 105-106: «Νομομαθής, ὁ ἀφηγητῆς τοῦ βιβλίου παραθέτει τὸν Ἰώβ ("with kings and counsellors" ["μετὰ βασιλέων βουλευτῶν τῆς γῆς", Ἰώβ, 3, 14]).

36. «Ἄχ, Μπάρτλεμπυ! Ἄχ, ἀνθρωπότητα!»

## VI

Γιὰ τίς «Κυριακάτικες "ἀνθρωπότητές" μου»

(Μιά δημόσια συζήτηση στὴ γιορτὴ τῆς ἑφημερίδας *Οὐμανιτέ*<sup>1</sup>)

ZAN-ΠΩΛ ΜΟΝΦΕΡΡΑΝ: Ζὰκ Ντερριντά, πῶς νὰ σᾶς παρουσιάσω; Ὑπενθυμίζοντας ὅτι εἶστε ἕνας ἀπὸ τοὺς πρῶτους Γάλλους φιλοσόφους στὸ ἐξωτερικό, ἰδιαίτερα στὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες; Ὅτι τὸ πρῶτο διάσημο βιβλίο σας, *Ἡ γραφὴ καὶ ἡ διαφορὰ*<sup>2</sup>, ὅπου σκιαγραφεῖται ἡ θεωρία τῆς «ἀποδόμησης», ἐκδόθηκε τὸ 1967; Ὅτι τὸ 1993 δημοσιεύσατε τὰ *Φαντάσματα τοῦ Μάρξ*<sup>3</sup>, τὰ ὁποῖα συνέβαλαν σημαντικὰ στὴ διάνοιξη νέων χώρων ἀνάγνωσης γιὰ μιὰ σκέψη ποὺ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ πιστέψει ὅτι εἶχε θαφτεῖ γιὰ πάντα μέσα στὰ

1. Στις 4-3-1999, ἐπ' εὐκαιρία τῆς ἀνανεωμένης ἐκδόσεως τῆς *Οὐμανιτέ* ὁ Ντερριντά δημοσίευσε στὴν ἐν λόγω ἑφημερίδα ἕνα κείμενο μὲ τὸν τίτλο «Οἱ κυριακάτικες "ἀνθρωπότητές" μου» («Mes "humanités" du dimanche»). Στις 11-9-1999, ἀποδεχόμενος τὴν πρόσκληση τῶν «Φίλων τῆς *Οὐμανιτέ*», ὁ Γάλλος φιλόσοφος συμμετείχε σὲ μιὰ ἀνοικτὴ συζήτηση στὸ πλαίσιο τῶν ἐκδηλώσεων τῆς «Γιορτῆς τῆς *Οὐμανιτέ*». Τὸ κείμενο ποὺ ἀκολοθεῖ, ὑπὸ τὸν τίτλο «Autour de Mes "humanités" du dimanche», εἶναι ἕνας ἐπιλεκτικὸς ἀπολογισμὸς αὐτοῦ τοῦ διαλόγου. Δημοσιεύτηκε σὲ ἑκτακτο τεῦχος τῆς ἑφημερίδας *L'Humanité* (Et si l'on pensait l'an 2000... 25 grands débats de la Fête de l'Humanité 1999, hors série, Ὀκτώβριος 1999). Ἡ καταγραφὴ αὐτοῦ τοῦ ἀπολογισμοῦ ὑπογράφεται ἀπὸ τὸν Λυσιέν Ντεγκουά (Lucien Degoy).

2. Ἀναφορὰ στὸ βιβλίο *L'Écriture et la différence*, Seuil, Παρίσι 1967.

3. Ἀναφορὰ στὸ βιβλίο *Spectres de Marx*, Galilée, Παρίσι 1993.

ερείπια του τείχους του Βερολίνου; Ύπενθυμίζοντας, κυρίως, ότι σε όλο το έργο σας προβαίνετε ακατάπαυστα σε μια καταπληκτική διεργασία «αποδόμησης» του λόγου που αφορά την επικαιρότητα, ότι η σκέψη σας, κατά βάθος, δεν έχει μια προσίδια περιοχή, ότι δεν παύετε να αντιμετωπίζετε το συγκεκριμένο και τις αντιφάσεις του; Καταρχάς, θα ήθελα να σας καλέσω να επανέλθουμε στο κείμενο που δώσατε τον περασμένο Μάρτιο στην εφημερίδα *Ούμανιτέ* με τον τίτλο «Οί κυριακάτικες “άνθρωπότητές” μου». Έκει, συγκεκριμένα, γράφετε: «Μία “λέξη” δεν σημαίνει τίποτε, οι προτάσεις μόνες θέλουν να πουν κάτι». Έν τοιαύτη περιπτώσει, προς τί εκείνη ή «άνθοδεσμη» [προτάσεών σας] «για να χαιρετίσ[ετε] την *Ούμανιτέ* (την εφημερίδα του αύριο, αυτήν που επίσης, παρά τη μεγάλη ηλικία της, όπως και η “άνθρωπότητα”, “δεν υπάρχει ακόμη ή μόλις που υπάρχει<sup>4</sup>)»;

ZAK NTEPPINTA: Όταν έλαβα την πρόσκληση από τους φίλους μου της *Ούμανιτέ* άρχισα με αυτό που ονόμασα απάντηση της καρδιάς: το να λες «ναι» είναι ήδη ένα εχέγγυο πολιτικής φιλίας, είναι μια πρώτη κίνηση. Έν συνεχεία, όμως, πρέπει να δικαιολογήσεις αυτό το «ναι». Ο τίτλος, «Οί κυριακάτικες “άνθρωπότητές” μου», είναι μια απότιση φόρου τιμής σε όλους τους αγωνιστές της *Ούμανιτέ*, προς τους οποίους έχω διατηρήσει, από τη νεότητά μου, μέσα από όλη την πολιτική ιστορία, από τις ριζικότερες διαφωνίες με την κυρίαρχη γραμμή αυτού του κόμματος και άλλων κομμουνιστικών κομμάτων, έναν απόλυτο σεβασμό και ιδιαίτερα προς εκείνους που πωλούσαν την *Κυριακάτικη Ούμανιτέ* [*L'Humanité Dimanche*]. Πάντοτε προσπαθούσα –το αναφέρω σε τούτο το κείμενο– να διαχωρίσω αυτούς τους

4. «Η ανθρωπότητα δεν υπάρχει ακόμη ή μόλις που υπάρχει» είναι φράση του σοσιαλιστή Ζαν Ζωρές (1859-1914) –ιδρυτή και διευθυντή της *Ούμανιτέ* (1904-1914)–, η οποία προέρχεται από το κύριο άρθρο του με τον τίτλο «Ο σκοπός μας», όπου παρουσιάζεται η εφημερίδα. Η *Ούμανιτέ* θα γίνει το όργανο του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος το 1920.

αγωνιστές ή ό,τι αντιπροσωπεύουν, να σημαδέψω ακριβώς το σημείο που έπρεπε να σταματήσει ή εξομοίωση –με το πρόσχημα ότι ανήκουν στο ίδιο μόρφωμα– μεταξύ του κομμουνισμού, της διαφθοράς του λόγω του ολοκληρωτισμού και των άλλων ολοκληρωτισμών.

«Η κυριακάτικη ανθρωπότητα» [*L'humanité du dimanche*] ήταν συνεπώς η ανθρωπότητα που ένυπήρχε στη μορφή αυτών των αγωνιστών, αλλά ήταν επίσης ένα παιγνίδι, στο βαθμό που είχα να αντιμετωπίσω ένα είδος αδύνατης άσκησης, επί παραγγελία: να πω σε λίγες γραμμές αυτό που σκεπτόμουν για την *Ούμανιτέ* [*L'Humanité*] ως εφημερίδα, για την ανθρωπότητα εν γένει, κ.λπ. Ήπαιξα με την πραγμάτευση αυτού του ζητήματος σαν να ήταν μια κυριακάτικη άσκηση<sup>5</sup>. Ήπαιξα αναπτύσσοντάς το σε δέκα σημεία, σε δέκα έντολές: το ερώτημα της εφημερίδας *Ούμανιτέ* με υποχρέωνε να διερωτηθώ σε μια εκτεταμένη κλίμακα γι' αυτό που άφηγε να αντηχεί μέσα μου η ανάμνηση της λέξης «humanité». Τί έννοω όταν άκουω τη λέξη «humanité»; Από τις πιο καθημερινές χρήσεις αυτής της λέξης έως τις πιο κωδικοποιημένες, υπερκωδικοποιημένες, κ.λπ., έως τα κρίσιμα ερωτήματα περί του ανθρώπου ή για το τί είναι ο άνθρωπος;...

5. Η λέξη *humanité* είναι πολυσήμαντη, δηλώνει πρώτον την ανθρωπότητα, δεύτερον την ανθρωπινότητα, την ανθρώπινη φύση, και τρίτον την ανθρωπιά. Παράλληλα, η ίδια λέξη στον πληθυντικό, *les Humanités*, κατονομάζει τις ανθρωπιστικές σπουδές (*Humanities*, *Geisteswissenschaften*, στα αγγλικά και στα γερμανικά), οι οποίες με τη στενή έννοια του όρου αφορούν τη μελέτη της αρχαιοελληνικής-λατινικής γλώσσας και παιδείας, και ευρύτερα της λογοτεχνίας και της φιλοσοφίας. Συνεπώς ο γαλλικός ντερριντιανός τίτλος αυτού του κειμένου, «*Mes “humanités” du dimanche*», δύσκολα μπορεί να αποδοθεί μόνο με μία έκδοχή. Όριακά, προτείνω άλλες δύο μεταφραστικές εκδοχές του ντερριντιανού τίτλου: α) «Οί κυριακάτικες “Ούμανιτέ” μου», δηλαδή τα κυριακάτικα φύλλα της εφημερίδας του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος (*L'Humanité Dimanche*), και β) «Οί κυριακάτικες “ανθρωπιστικές σπουδές” μου», δηλαδή οι κυριακάτικες πρωινές «φιλολογικές» ασκήσεις του φοιτητή (έν προκειμένω, του Ντερριντά).

“Όπως τὸ υπενθυμίσατε, συχνὰ παραθέτω τὴ φράση τοῦ Ἀγγλοῦ φιλοσόφου Ὡστιν, ποῦ ἔλεγε ὅτι μία λέξη ποτὲ δὲν ἔχει νόημα καθ’ ἑαυτήν. Αὐτὸ ποῦ παράγει νόημα εἶναι ἡ χρῆση τῆς λέξης ποῦ κάνει κανεὶς μέσα σὲ μιὰ πρόταση, σὲ ἓνα λόγο [discours]. Ἄν ἀναζητήσετε τὸ νόημα μιᾶς λέξης στὸ λεξικό, τὸ νόημά της θὰ προβάλλει μπροστά σας πάντοτε μέσα σὲ ἓναν ὀρισμὸ ποῦ εἶναι μία πρόταση, σὲ παραδείγματα ποῦ σχηματίζουν προτάσεις. Ἐ λοιπόν, τὸ ἴδιο πράγμα συμβαίνει καὶ γιὰ τὴ λέξη «humanité». Διερωτήθηκα ποιὲς προτάσεις —αὐτὸ εἶναι ἡ κυριακάτικη ἄσκηση—, ποιους τύπους προτάσεων θὰ μπορούσα νὰ σχηματίσω μὲ τὴ λέξη «humanité». Μάλιστα μὲ κατέλαβε, πράγματι, ἡ ἐπιθυμία νὰ κάνω μιὰ ἀνθοδέσμη γιὰ τὴν ὁποία θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ πεῖ: «αὐτὸ εἶναι τὸ πιὸ ὠραῖο ἀπὸ ὅλα<sup>6</sup>», καθὼς θὰ συγκέντρωνε μερικὲς τυπικὲς ἢ ἀσυνήθιστες προτάσεις ποῦ θὰ ἤθελαν νὰ ποῦν ἀκόμη κάτι γύρω ἀπὸ τὴ λέξη «ἀνθρωπότητα».

ZAN-ΠΩΛ ΜΟΝΦΕΡΡΑΝ: Κατὰ κάποιον τρόπο, χρησιμοποιεῖτε ὡς ἔξεργο τοῦ κειμένου σας τὴ μορφή τοῦ Ζωρές, τοῦ ὁποίου ἀναγνωρίζετε τὴν καταπληκτικὴ «τόλμη» τῆς ὑπόσχεσης καθὼς ἀναγγέλλει μιὰ «ἀνθρωπότητα» ποῦ «δὲν ὑπάρχει ἀκόμη ἢ μόλις ποῦ ὑπάρχει». Ἄντὶ νὰ ἀναζητήσουμε στὸν Ζωρές αὐτὸ ποῦ θὰ μπορούσε νὰ διασωθεῖ ἢ νὰ διατηρηθεῖ, δὲν θὰ ἄξιζε καλύτερα νὰ προσπαθήσουμε νὰ σκεφτοῦμε τὰ κινήματα τοῦ σημερινοῦ κόσμου ποῦ μιλοῦν στὸν Ζωρές;

ZAK ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: Αὐτὸ ποῦ κάνουμε ὅταν διαβάζουμε τὸν Ζωρές, ἢ ὀρισμένα ἔργα ἐκείνων ποῦ δὲν εἶναι παρόντες πλέον —πάντοτε διαβάζουμε ἀπόντος τοῦ συγγραφέα—, εἶναι ὅτι εἰσδύουμε σὲ μιὰ σχέση

6. Ἡ γαλλικὴ ἔκφραση «c'est le bouquet» σημαίνει περίπου «ἰδοὺ τὸ ἐπιπέτασμα», ἢ «ἰδοὺ ἡ ἐπισφράγιση», «ἰδοὺ τὸ συμπέρασμα», ἄλλοτε ὅμως ἔχει καὶ μιὰ ἀπαξιωτικὴ χροιά, εἶναι δηλαδὴ περίπου ὁμολογία μὲ τὶς ἀντίστοιχες ἑλληνικὲς ἐκφράσεις «αὐτὸ δὲ μᾶς ἔλειπε», «μὴ χειρότερα».

ζῶντος-νεκροῦ, σὲ μιὰ φασματικὴ σχέση μὲ αὐτὸν ποῦ ὑποτίθεται ὅτι ὑπογράφει, ἢ μὲ τοὺς ὑπογράφοντες ἢ μὲ τὴ σκηρὴ ποῦ ὑποτίθεται ὅτι ὑπογράφει αὐτὸ τὸ κείμενο. Τοὺς μιλάμε, τοὺς ἀκοῦμε. Διερωτώμεθα —τὸ ἔκανα καὶ ἐγώ, ὅπως ὅλοι ἐκεῖνοι ποῦ, ὑποθέτω, ἔχουν διαβάσει τὸν Ζωρές—, διερωτήθηκα: «Μήπως ὁ Ζωρές, ἐδῶ, μᾶς ἐπιτηρεῖ;», «μήπως βρίσκεται ἐδῶ, στὴν Οὐμανιτέ, καὶ παρακολουθεῖ ἂν συμπεριφερόμαστε σωστά;», κ.λπ. Ἐγραψα, ἐγώ ὅπως καὶ ἄλλοι, ὑπὸ τὸ βλέμμα τοῦ Ζωρές. Δὲν μπορούμε νὰ τὸ ἀποφύγουμε. Φυσικά, ἀναλογίστηκα ὅτι καὶ ἐγώ ὁ ἴδιος θὰ μπορούσα νὰ ἔχω ἐπινοήσει αὐτὸν τὸν Ζωρές. Ὡστόσο δὲν ἦταν μόνο μιὰ ἐσωτερικὴ παραγωγή —ἡ εἰκόνα ποῦ ἔχω σχηματίσει γιὰ τὸν Ζωρές διαβάζοντας τὰ ἔργα του—, ὑπῆρχε κάτι περισσότερο, κάτι ποῦ δὲν ἐπέτρεπε νὰ βάλω ὀτιδήποτε στὰ χεῖλη του, λὲς καὶ ὁ Ζωρές ἦταν παρών, προβάλλοντας ἀντίσταση στὶς ἐρμηνεῖες μου.

Διερωτώμουν ἂν συμφωνοῦσε μὲ αὐτὰ ποῦ ἔλεγα γιὰ τὴν ὑπόσχεσή του. Ἦταν ἀδύνατον νὰ τὸν κάνω νὰ πεῖ πράγματα μὲ τὰ ὁποῖα δὲν θὰ συμφωνοῦσε: κατὰ κάποιον τρόπο, τὸν ἀκουγα μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ὑπακούω, τοῦ ἀκούω καὶ ὑπακούω, καὶ ταυτόχρονα τοῦ μιλοῦσα καὶ κατηύθυνα πρὸς αὐτὸν παντὸς εἶδους προβλήματα. Στὴν πραγματικὴ γινόμενον ὁ ἐρμηνευτὴς τῆς ἐποχῆς μας, ἐπὶ παραδείγματι τὸν ἐρωτοῦσα: «Τί θὰ σκεφτόσαστε γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἐγκλήματος κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας;» — πρόκειται γιὰ μιὰ ἔννοια ἐξαιρετικὰ προβληματικὴ, ἀποτελεῖ, πιστεύω, ἓνα θετικὸ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παραμένει σκοτεινὴ καὶ χρειάζεται νὰ τὴν ὑποβάλλουμε σὲ ἀκατάπαυστα ἐρωτήματα. Τὸν ἐρωτοῦσα: «Τί θὰ σκεφτόσαστε γιὰ τὴν ἰσάριθμη ἀντιπροσώπηση;» Ἐγὼ πεῖ αὐτὸ ποῦ σκέπτομαι γιὰ τὴν ἰσάριθμη ἀντιπροσώπηση, καὶ ἐδῶ δὲν πρόκειται νὰ τὸ ἐκθέσω συνοπτικὰ γιατί κάτι τέτοιο δὲν εἶναι ἀπλό... Ἐν πάσῃ περιπτώσει, θὰ μοῦ ἄρεσε νὰ ἀκούσω τὸν Ζωρές νὰ μιλά γιὰ τὴν ἰσάριθμη ἀντιπροσώπηση — μάλιστα τότε ἦταν δυνάμει παρών, ἐπιβλέποντας τὴν κυριακάτικη ἄσκησή μου... Βεβαίως, ἦταν μιὰ ἐξαιρετικὰ περίπλοκη σκηρὴ, μὲ μιὰ ἀπροσμέτρητη πολλαπλότητα



προσώπων: όχι μόνο εκείνοι που τους έκανα να μιλήσουν συγκαλώνοντας τον αγωνιστή της βάσης του Κόμματος, τα διευθυντικά στελέχη της Ούμανιτέ, τις υποτιθέμενες συμφωνίες ή διαφωνίες τους με το Πολιτικό Γραφείο, κ.λπ., και εν συνεχεία όλα τα πρόσωπα, εν συνειδήσει ή ασυνειδήτα, που έριζον μέσα μου για την αβθεντία. Έπιπλέον μου είχαν πει: το κείμενο πρέπει να είναι έτοιμο σε οκτώ ημέρες. Δύο μόνο σελίδες για να διοχετεύσεις όλα αυτά, όλη αυτήν τη θεατρική πολλαπλότητα στην εν λόγω ανθοδέσμη – δεν ήταν εύκολο!

ZAN-ΠΩΛ ΜΟΝΦΕΡΡΑΝ: Στο κείμενό σας «Οι κυριακάτικες “ανθρωπότητές” μου» υπάρχει η ακόλουθη φράση που μπορεί να φαίνεται αινιγματική: «Η ανθρωπότητα, είτε πρόκειται για τις νέες βιογενετικές τεχνικές, για την πολυμεσική δυναμικοποίηση-εικονικοποίηση της πραγματικότητας [virtualisation] ή για τον νέο δημόσιο χώρο, θα είναι ένα νέο “φασματικό” πέραν της αντίθεσης “ζωή / θάνατος”, “παρουσία / απουσία”, καθώς και της αντίθεσης “ιδιωτικό / δημόσιο”, “κράτος / κοινωνία των πολιτών / οικόγένεια”». Τι θα πρέπει να εννοήσει κανείς με όλα αυτά;

ZAK ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: Αυτό που επιχείρησα να κάνω πολύ έσπευσμένα σ' εκείνο το μικρό κείμενο, αλλά λίγο προσεκτικότερα αλλού, ήταν να σκεφτώ μια φασματική λογική που θα λαμβάνει υπ' όψιν ψυχαναλυτικά τη διεργασία του πένθους εν γένει – κάτι που για μένα είναι ένα μεγάλο ερώτημα, και ιδιαίτερα η διεργασία του πολιτικού, γεωπολιτικού πένθους, παραδείγματος χάριν μετά την πτώση των κομμουνιστικών κρατών, μετά την εγκατάλειψη των μαρξιστικών ιδεολογιών: τί συμβαίνει στο πολιτικό πένθος, όχι μόνο των κομμουνιστών, αλλά όλης της Γης ή όποια παρέτεμπε σε εκείνον ακριβώς τον πόλο; Συνεπώς, πρόκειται για μια λογική που παραπέμπει στη δυνατότητα μιας πολιτικής ψυχανάλυσης της διεργασίας του πένθους<sup>7</sup>, ή όποια

7. Πρβλ. βλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard - Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 131-132: «Z. ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: 'Ακόμη μια φορά δεν ξέ-

όμως είναι επίσης εργαλείο ανάλυσης των κειμένων του Μάρξ, μια απόπειρα να υπερκεράσουμε τις έννοιολογικές αντιθέσεις: παρουσία / απουσία, ζωή / θάνατος, δυναμική-εικονική πραγματικότητα / εν ενεργεία πραγματικότητα, κ.λπ. Πρόκειται για μια υπερκέραση που φρονώ ότι σήμερα είναι απαραίτητη για να σκεφτούμε, μεταξύ άλλων πραγμάτων, τον δημόσιο χώρο όπως έχει ανασυγκροτηθεί

ρω ποιά γωνία να επιλέξω ανάμεσα σε όλες αυτές που μου προτείνετε. Αρπάζω μία ευκαιριακά. Σας κλέβω τη λέξη μελαγχολία. Μιλούσατε εν προκειμένω για τον Άλτουσσέρ (Althusser). Το έργο μου *Φαντάσματα του Μάρξ* μπορεί επίσης να είναι, πράγματι, ένα βιβλίο για τη μελαγχολία στην πολιτική, για την πολιτική της μελαγχολίας: πολιτική και διεργασία του πένθους, όταν αυτό που ονομάζεται έτσι, “dιεργασία του πένθους” [“travail du deuil”], επιτυγχάνει ή αποτυγχάνει, όταν επιτυγχάνει ανεπαρκώς ή φαίνεται αδύνατον. Έδω και πολύ καιρό, “εργάζομαι” προσωπικά πάνω στο πένθος, αν μπορώ να το πω κατ' αυτόν τον τρόπο, ή αφήνομαι να με διεργάζονται το ερώτημα του πένθους, οι απορίες της “dιεργασίας του πένθους”, πάνω στις δυνατότητες και τα όρια του ψυχαναλυτικού λόγου σχετικά με αυτό το θέμα και πάνω σε μια ορισμένη επαλληλότητα [coextensivité] μεταξύ της εργασίας εν γένει και της διεργασίας του πένθους. Η διεργασία του πένθους δεν είναι μια εργασία [travail] μεταξύ κάποιων άλλων εργασιών. Κάθε εργασία έμπεριέχει το μετασχηματισμό, την προσαρμοστική εξιδανίκευση, την έσωτερύκευση ή όποια χαρακτηρίζει το “πένθος”.

Προσπάθησα να συναγάγω μερικά συμπεράσματα μέσα στη γεωπολιτική κατάσταση μετά τη σεισμική δόνηση που έπονομάστηκε “κατάρρευση” του σοβιετικού μοντέλου του κομμουνισμού και μετά τον λεγόμενο “θάνατο του Μάρξ”. Ωστόσο, ή εν λόγω “μελαγχολία”, ή ατέρμονη και μη αναγώγιμη “ήμματοχία”, ή δομική αποτυχημένη συμπεριφορά που σημαδεύει το γεωπολιτικό ασυνείδητο τούτης της περιόδου, δεν πιστεύω ότι καταγράφει μόνο την αποβίωση ενός ορισμένου κομμουνιστικού μοντέλου. Θρηνεί, ενίοτε χωρίς δάκρυα, και χωρίς να γνωρίζει, συχνά εν μέσω δακρύων και αίματος, πάνω στο πτώμα του ίδιου του πολιτικού στοιχείου. Θρηνεί την ίδια την έννοια του πολιτικού στοιχείου με τα ουσιαστικά του γνωρίσματα, ακόμη και με τα ειδικά γνωρίσματα της νεωτερικότητάς του (το κράτος-έθνος, ή κυριαρχία, ή μορφή-κόμμα, ή καλύτερα πιστοποιημένη κοινοβουλευτική τοπολογία)».

ἀπὸ τίς νέες τεχνολογίες τῆς ἐπικοινωνίας: ἀπὸ τὰ Μέσα Μαζικῆς Ἐνημέρωσης, τὰ νέα Μέσα Μαζικῆς Ἐνημέρωσης, τὰ πολυμέσα, τὸ ἠλεκτρονικὸ ταχυδρομεῖο, τὸ Ἴντερνετ, τὴν δυνητικὴ-εἰκονικὴ πραγματικότητα, ἀπὸ μιὰ προβληματικὴ τῆς δυνητικῆς-εἰκονικῆς πραγματικότητος ἐν γένει. Πιστεύω λοιπὸν ὅτι ἡ ἔννοια τῆς φασματικότητος [spectralité] εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ νὰ ἀνοιχθεῖ τὸ πεδίο τοῦ δημόσιου χώρου σὲ νέες ἀναλύσεις.

Αὐτὸ πού δὲν εἶχε προβλέψει ὁ Ζωρές, σχετικὰ μὲ τοῦτο τὸ θέμα, εἶναι ὅτι κάποια μέρα θὰ ἔπρεπε οἱ ἐφημερίδες νὰ γράφονται ὄχι μόνον στὸ δημοσιογραφικὸ χαρτί, ὅτι ταυτόχρονα θὰ βρισκόνταν καὶ στὸ Ἴντερνετ, ὅτι συνεπῶς, ἐντελῶς αἰφνιδιαστικά, θὰ ἔπρεπε νὰ προσαρμοστοῦμε σὲ νέα Μέσα Μαζικῆς Ἐνημέρωσης καὶ σὲ διαδικασίες δυνητικοποίησης-εἰκονικοποίησης τῆς πραγματικότητος πού ἦταν ἀδύνατον νὰ τίς προβλέψει κανεὶς τὴν ἐποχὴ τῆς Οὐμανιτέ τοῦ Ζωρές. Αὐτὴ ἡ φασματικοποίηση [spectralisation] συγκροτεῖ, κατὰ κάποιον τρόπο, ἓνα νέο σῶμα, ἓνα νέο σῶμα τοῦ ἀνθρώπου – αὐτὸ ἀκριβῶς προσπαθῶ νὰ ὑποδείξω. Παρομοίως, ἡ προβληματικὴ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ἐγκλημάτων κατὰ τῆς ἀνθρωπότητος στὴν ὁποία ἀναφερόμαστε ἀπὸ πολιτικὴ ἀποψη σήμερα οδεύει πρὸς τὴν κατεύθυνση πού θὰ ἐπιθυμοῦσε ὁ Ζωρές, κατεύθυνση μιᾶς ὑπόσχεσης τῆς ὁποίας ἐντούτοις δὲν μπορούσε νὰ σκιαγραφήσει ὅλα τὰ χαρακτηριστικά: διότι ἡ ἴδια ἡ μορφή τοῦ ἀνθρώπου ἱστορικὰ μετασχηματίστηκε ἀπὸ τὴν προβληματικὴ τῶν δικαιωμάτων καὶ τῶν ἐγκλημάτων.

ZAN-ΠΩΛ ΜΟΝΦΕΡΡΑΝ: Γράφετε ἐπίσης ὅτι θὰ πρέπει «μπροστὰ στὸν εὐρωπαϊκὸ καὶ διεθνή ὄριζοντα, νὰ ἐπεξεργαστοῦμε ἐκ νέου τὴν παλαιὰ ἔννοια τῆς “ἀδιαίρετης κυριαρχίας”, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ κράτος-ἔθνος εἴτε γιὰ τὸ πολιτικὸ ὑποκείμενο». Ἀλλὰ ἀκόμη περισσότερο,

ZAK NTEPPINTA: Αὐτὴ ἡ ἔννοια, πράγματι, ἀποτελεῖ ἓνα πολὺ αἰσθητὸ-εὐαίσθητο παράδειγμα τοῦ μετασχηματισμοῦ τοῦ πολιτι-

κοῦ πεδίου μὲ ἀφετηρία μιὰν ἄλλη μορφή τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ κυριαρχία παραμένει μιὰ θεολογικὴ κληρονομιά, μιὰ θεολογικὴ φαντασίωση, μιὰ μυθοπλασία ἢ ἓνα ὁμοίωμα πού κατασκηλώνει ἀνέκαθεν στὸ πεδίο τῆς συντηρητικῆς ἀκινήσιας. Παρ' ὅλα αὐτά, εἶναι κάτι πού δὲν πρέπει νὰ σπεύσουμε νὰ τὸ πετάξουμε στὸ καλάθι τῶν ἀχρήστων, γιατί ἔχει ἐπίσης θετικὰ ἀποτελέσματα: ὑπάρχουν περιπτώσεις ὅπου ἡ ἀναφορά στὴν κυριαρχία εἶναι συνώνυμη μὲ τὴν αὐτοδιάθεση, τὴ χειραφέτηση, τὴν ἀνεξαρτησία. Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι μιὰ πρακτικὴ ἀνάλυση τῶν χρήσεων τῶν λέξεων εἶναι ἀναγκαία. Ὑπάρχουν περιπτώσεις ὅπου ἡ κυριαρχία εἶναι μιὰ θεολογικὴ ἐπίβωση χειραγωγημένη ἀπὸ ἰσχυρὰ κράτη-ἔθνη, ὑπάρχουν περιπτώσεις ὅπου ἡ κυριαρχία εἶναι μιὰ ἀπαραίτητη καταφυγὴ λόγῳ τῶν μικρῶν κρατῶν, τῶν μειονοτήτων, καὶ δὴ τῶν ἀτόμων, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἡ ἔννοια ἔχει ἐπίσης μιὰν ἀξία στὴν περίπτωση τοῦ ἀτομικοῦ ὑποκειμένου. Συνεπῶς χρειαζόμαστε συνετὲς ἀναλύσεις.

ZAN-ΠΩΛ ΜΟΝΦΕΡΡΑΝ: Ἐπισημαίνετε ἐπίσης ὅτι ἡ Οὐμανιτέ εἶναι ἡ μόνη ἐφημερίδα στὴν ὁποία ἄνδρες ἢ γυναῖκες «ἀριστερῆς» κουλτούρας μπόρεσαν, κάποια μέρα, νὰ βροῦν<sup>8</sup> τὴ φιλοξενία, ἀνεξαρτήτως ἀπὸ τὴ βαθύτητα τῆς διαφωνίας τους μὲ τὸ Γαλλικὸ Κομμουνιστικὸ Κόμμα. Γιὰ σᾶς, ἡ φιλοξενία εἶναι λέξη-κλειδί;

ZAK NTEPPINTA: Πρόκειται γιὰ ἓνα γεγονός πού ὅλος ὁ κόσμος μπόρεσε νὰ τὸ διαπιστώσει ἐδῶ καὶ πολὺ καιρὸ: στὴν Οὐμανιτέ γράφει ἓνας μεγάλος ἀριθμὸς διανοουμένων, συγγραφέων, καλλιτεχνῶν

8. Ὁ Ντερριντὰ στὸ ἐν λόγω κείμενο γράφει «ἀποδέχονται τὴ φιλοξενία». Ἡ πλήρης ντερριντιανὴ φράση εἶναι ἡ ἀκόλουθη: «Ἡ Οὐμανιτέ εἶναι ὁ τίτλος τῆς μόνης γαλλικῆς ἐφημερίδας τῆς ὁποίας τὴ φιλοξενία ἀποδέχονται κάποια μέρα ὅλοι οἱ ἄνδρες καὶ ὅλες οἱ γυναῖκες “ἀριστερῆς” κουλτούρας, ὁποιαδήποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ ἀσυμφιλίωτη ριζικότητα τῆς διαφωνίας τους –τὴν τάδε ἢ τὴν δεῖνα στιγμή– μὲ τὴν κυρίαρχη γραμμὴ τοῦ Γαλλικοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος, ἂν καὶ γνωρίζουν ὅτι ἡ Οὐμὰ εἶναι ἡ ἐφημερίδα τοῦ κόμματος».

για τους οποίους είναι πασίγνωστο ότι δεν είναι στο Κόμμα, ότι ένιω-  
τε μάλιστα έχουν σοβαρές διαφωνίες με την κυρίαρχη γραμμή, την  
τάδε ή τη δείνα στιγματή. Διερωτήθηκα για το «γιατί» αυτής της  
κατάστασης, ή οποία δεν εξηγείται απλώς από το γεγονός ότι προ-  
σφέρεται στους διανοομένους ένας δημόσιος χώρος ευνόϊκος για την  
προβολή τους — ίσως αυτό να συνέβη σε όρισμένες περιπτώσεις, όχι  
όμως στην πλειονότητά τους. Πιστεύω ότι η Ούμανιτέ κατόρθωσε  
να διαφυλάξει, να ανοίξει — άλλωστε κατά το μάλλον ή ήττον τα-  
κτικά — ένα χώρο συζητήσεων ή διαλογικών αντιπαραθέσεων στον  
όποιο όρισμένοι άριστοί, που δεν ήσαν ως ποῦμε ορθόδοξοι κομμου-  
νιστές, είχαν τη δυνατότητα να γράψουν. Από πολιτική άποψη  
αυτό είναι ενδιαφέρον, σημαίνει ότι στο χώρο του Κόμματος υπήρχε  
ένα παιγνίδι, ένα άνοιγμα, μια δυνατότητα να παίζεις και κατά συνέ-  
πεια να εκτρέψεις τον προσανατολισμό, εν πάση περιπτώσει να πα-  
ρέμβεις μέσα στο διάκενο μεταξύ μίας άκαμπτης γραμμής και ενός  
είδους παιγνιώδους περιθωρίου που γίνεται αποδεκτό υπό την ιδιότη-  
τα της κουλτούρας. Έδω υπήρχε ένας χώρος παρέμβασης, όπου  
μπορούσες να ελπίζεις ότι θα διοχετεύσεις, δεν θα πω μίαν έπιρροή,  
αλλά μίαν οποιαδήποτε επενέργεια στο μηχανισμό του Κόμματος  
με την αυστηρή σημασία του όρου: φρονώ ότι αυτό το γεγονός είναι  
από τα πολυτιμότερα που συμβαίνουν στη Γαλλία. Έδω προστίθε-  
ται ένα ειδικότερο φαινόμενο της τωρινής περιόδου: το γεγονός ότι  
όρισμένοι άριστοί, που δεν είναι κομμουνιστές και δεν είναι ικανο-  
ποιημένοι από την τάδε ή τη δείνα συγκεκριμένη κατάσταση ή γε-  
νικά από την πολιτική της πληθυντικής συμπολίτευσης, την πολι-  
τική της άριστερης κυβέρνησης, το επισημαίνουν γράφοντας στην  
Ούμανιτέ. Κατά κάποιον τρόπο, επιλέγοντας να γράψουν στην  
Ούμανιτέ παρά κάπου άλλου δείχνουν έμφατικά την έτεροφροσύνη  
τους έναντι μίας όρισμένης εικόνας της πληθυντικής Άριστερας.

ΕΡΩΤΗΣΗ ΑΠΟ ΤΟ ΚΟΙΝΟ: Στο κείμενο που δώσατε στην Ούμα-  
νιτέ δηλώνετε το «σεβασμό» σας προς μίαν «άγωνιστικότητα», για

την οποία γνωρίζετε ότι είστε «άνικανος [...] για χίλιους λόγους  
και με μιά ανήσυχη συνείδηση που δεν ένδεικνυται να την  
έκθεσ[ετε] έδω [...]». Τι μπορείτε, ακριβώς, να μās πείτε γι' αυτή  
την ανήσυχη συνείδηση;

ΖΑΚ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ: Δεν έχω επιπλέον λόγους για να την έκθεσω  
έδω απ' ό,τι στην Ούμανιτέ. Καταρχάς, επειδή πάντοτε είναι ανάρ-  
μοστο να έκθέσεις την ανήσυχη συνείδησή σου. Δεν μου είναι προ-  
σφιλείς αυτοί που κάνουν έπάγγελμα την ανήσυχη συνείδηση, αυτοί  
που άρέσκονται να κατηγορούν τους έαυτούς τους και οι όποιοι, τε-  
λικά, την καλλιεργούν. Παρ' όλα αυτά, άληθεύει ότι πάντοτε έχω  
ανήσυχη συνείδηση επειδή στο πολιτικό επίπεδο δεν κάνω άρκετά  
πράγματα. Φρονώ ότι όλος ο κόσμος πρέπει να έχει ανήσυχη συνεί-  
δηση, ιδιαίτερα ένας διανοούμενος που γνωρίζει ότι όντως δεν κάνει  
άρκετά πράγματα. Στην περίοδο για την όποία μιλώ, από το 1953  
έως το 1955, όταν ήμουν φοιτητής στην Έκολ Νορμάλ συγκατα-  
λεγόμουν μεταξύ των αποκαλούμενων συνοδοιπόρων, εκείνων που  
δεν ήσαν κομμουνιστές αλλά χαρακτηρίζονταν κατά το μάλλον ή  
ήττον «κρυπτοκομμουνιστές»: ήμουν πολύ κοντά στους φίλους μου  
κομμουνιστές — ήταν μιά σταλινική περίοδος έξαιρετικά δυσχερής —,  
αλλά ήδη, επειδή φρονούσα ότι μπορούσε κανείς να είναι δύσπιστος  
έναντι του σταλινισμού, δεν ήμουν στο Κομμουνιστικό Κόμμα.  
Έβλεπα αυτούς τους φίλους να πηγαίνουν να πωλήσουν την Κυρια-  
κάτικη Ούμανιτέ συναισθανόμενος αυτό το γεγονός όπως ακριβώς  
έξακολουθώ να είμαι, ως ένας διανοούμενος που δεν θα πάει να πω-  
λήσει τίς έφημερίδες στο δρόμο. Δεν μπορώ να έπιδοκιμάσω τον έαυ-  
τό μου, αλλά δεν έχω αλλάξει. Λοιπόν ναί, όμολογώ ακόμη μιά φορά  
αυτό που ήδη έχω όμολογήσει στην έφημερίδα.

ΕΡΩΤΗΣΗ ΑΠΟ ΤΟ ΚΟΙΝΟ: Ό,τι είπατε, ειδικότερα για τον Ζω-  
ρές, το έννόησα σαν μιά σκέψη για τη δράση που είναι παρούσα μέ-  
σα στο λόγο, για τη δράση έντός του λόγου. Ίσχυρίζεστε ότι για να

προχωρήσουμε στη δράση, είναι αναγκαία ή επαγρύπνηση. Μήπως υπαινίσσεστε κάποια πολιτική διαδικασία; Θα ήθελα να μās πείτε ποιά είναι ή τάξη αὐτῆς τῆς επαγρύπνησης;

ZAK NTEPPINTA: Ἡ τάξη τῆς επαγρύπνησης εἶναι πολιτική. Ὡς τέτοια συνεπάγεται ὅτι πρέπει νὰ ἐνημερωθῶμε, νὰ ἀναλύσουμε, νὰ διεκπεραιώσουμε ὅλη τὴ δυνατὴ θεωρητικὴ ἐργασία. Ὡστόσο, ἡ στιγμή τῆς μετάβασης στὴ δράση δὲν εἶναι πλέον τῆς ἴδιας τάξης. Εἶναι μιὰ σκοτεινὴ στιγμή, στιγμή τῆς μὴ επαγρύπνησης. Ἡ στιγμή πού περνῶ στὴ δράση, πού ἐνεργῶ, εἶναι ἑτερογενὴς πρὸς τὸ χῶρο τῆς γνώσης, τῆς μάθησης, τῆς θεωρίας. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι γιὰ νὰ ἐνεργήσουμε πρέπει νὰ κλείσουμε τὰ μάτια καὶ νὰ ἐγκαταλείψουμε τὴ γνώση. Ἐπιβάλλεται νὰ γνωρίσουμε, στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, καθετὶ πού εἴμαστε σὲ θέση νὰ γνωρίσουμε, νὰ προωθήσουμε τὴν ἀνάλυση μὲ τὸν πιὸ ἀμειλίχτο, τὸν πιὸ ἀλυτρωτικὸ τρόπο, ἐνῆστε πληρώνοντας τὸ τίμημα τῆς μοναξιάς. Ὁταν μιὰ ἐρώτηση τὸ ἀπαιτεῖ, ὅταν μιὰ γνώση τὸ ἀπαιτεῖ, ἐπιβάλλεται νὰ φτάσουμε μέχρι τὸ τέρμα χωρὶς νὰ συμβιβαστοῦμε, ἀλλὰ γνωρίζοντας ἐπίσης ὅτι ἡ στιγμή τῆς εὐθύνης, τῆς ἀπόφασης καὶ τῆς δράσης θὰ εἶναι ἡ στιγμή ἐνὸς ἄλματος ὅσον ἀφορᾷ αὐτὸν τὸ χῶρο τῆς γνώσης. Ἀκόμη καὶ ὅταν θὰ ἔχω συσσωρεύσει τὴν κριτικὴ γνώση κατὰ τὸ δυνατόν ὅλων τῶν μαθήσεων, αὐτὸ δὲν θὰ μοῦ δώσει τὴ δυνατότητα νὰ κάνω ἕνα βῆμα: ἡ στιγμή τοῦ βήματος εἶναι, ἀκριβῶς, μιὰς ἄλλης τάξης.

ΕΡΩΤΗΣΗ ΑΠΟ ΤΟ ΚΟΙΝΟ: Ἐπανεέλθουμε στὸν ὄρο «ἀνθρωπότητα», ὁ ὁποῖος παραπέμπει σὲ μιὰ διάσταση συλλογικὴ ἀλλὰ συνάμα καὶ ἀτομικὴ. Δὲν ἔχετε τὴν αἴσθηση ὅτι στὸ σημερινὸ πλαίσιο τῆς κρίσης τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ, ὁ ἀτομικισμὸς μās ὁδηγεῖ στὸ νὰ διατρέχουμε τὸν κίνδυνο μιὰς ἀναδίπλωσης, ἐνὸς ἀπο-ανθρωπισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου;

ZAK NTEPPINTA: Δὲν πιστεύω ὅτι ὁ ἀτομικισμὸς ἀποτελεῖ ἀναγκαστικὰ ρήξη τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ: εἶναι μιὰ μορφή τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ. Ἡ ἀτομικιστικὴ σκέψη, ἡ διεκδίκηση τῶν ἀτομικῶν ἐλευθεριῶν, τῆς ἀτομικῆς σφαίρας, τῆς αὐτονομίας, τοῦ ἰδιωτικοῦ χῶρου εἶναι ἐπίσης ἐρμηνεῖες, ἔννοιες τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ. Δὲν πιστεύω, συνεπῶς, ὅτι ὁ κοινωνικὸς δεσμὸς μπορεῖ νὰ διαλυθεῖ: μπορεῖ νὰ προσβληθεῖ ἀπὸ παντὸς εἶδους μετασχηματισμούς, ἀλλὰ εἶναι μὴ ἀναγώγιμος. Ἀκόμη καὶ ἡ ριζικότερη μοναξιά εἶναι μιὰ μορφή, ἕνα σχῆμα τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ. Τὸ ἐρώτημα, πού παραμένει καὶ εἶναι ἐξαιρετικὰ κρίσιμο, συνίσταται στὸ νὰ μάθουμε ἂν οἱ κυρίαρχες μορφές πού ἐν γένει ἀποδίδονται στὸν κοινωνικὸ δεσμὸ ἐντὸς τοῦ πολιτικοῦ πεδίου ὀφείλουν νὰ καλύπτουν ἐξαντλητικὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ὄντος πού ἀποκαλεῖται ἄνδρας ἢ γυναίκα.

Ἐὰς πάρουμε τὸ παράδειγμα τῆς ιδιότητας τοῦ πολίτη: ὁ ἀτομικισμὸς δὲν εἶναι ἀναγκαστικὰ μιὰ ἀμφισβήτηση τῆς ιδιότητας τοῦ πολίτη [citoyenneté], μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπίσης μιὰ διεκδίκηση ἐκ μέρους τῶν πολιτῶν [revendication civique]. Ἡ ιδιότητα τοῦ πολίτη εἶναι συνάμα ἕνα σύνολο δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων πού μπορούμε νὰ θέλουμε τὴν προαγωγή τους. Εἶναι καλὸ πράγμα νὰ δίνουμε σὲ ὅσους δὲν ἔχουν τὴ σχετικὴ πρόσβαση τὴ δυνατότητα νὰ ἀποκτήσουν τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη: αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ μεγάλο πρόβλημα πού ἀντιμετωπίζουν οἱ «χωρὶς-χαρτιά», οἱ μετανάστες... Ταυτόχρονα ὅμως δὲν εἶναι ἀκίνδυνο νὰ χαρακτηρίζουμε ἐξ ὀλοκλήρου, ἐξαντλητικὰ ἕνα ἀνθρώπινο ὄν, ἄνδρα ἢ γυναίκα, μέσω τῆς ιδιότητας τοῦ πολίτη, μέσω τῆς κατάστασής του ὡς πολίτη ἐνὸς κράτους-ἔθνους<sup>9</sup>.

9. Πρὸς τὴν ἀκόλουθη φράση τοῦ Ντερριντὰ ἀπὸ τὴν ὁμιλία πού ἐξεφώνησε στίς 3 Ἰουνίου 1999 στὸ Πάντειο Πανεπιστήμιο ἐπ' εὐκαιρία τῆς ἀναγόρευσής του σὲ ἐπίτιμο διδάκτορα τοῦ Τμήματος Ἑπικοινωνίας καὶ Μέσων Μαζικῆς Ἐνημέρωσης: «Ὅσο γιὰ μένα, ὅπως ἕνας ἄλλος, ταπεινὰ μάλιστα, παραμένω πολίτης, πολίτης τῆς χώρας μου ἢ τοῦ κόσμου, βεβαίως, ἀλλὰ ποτὲ δὲν θὰ δεχτῶ νὰ μιλήσω, νὰ γράψω ἢ νὰ διδάξω μόνο ὡς πολίτης. Καὶ

Γι' αυτό ακριβώς προσπάθησα, σὲ πολλά κείμενά μου, νὰ ἐπικροτήσω συνάμα μιά ὀρισμένη διεθνικότητα, ἕναν ὀρισμένο κοσμοπολιτισμό, ὑποδεικνύοντας ταυτόχρονα ὅτι πέραν τοῦ κοσμοπολιτισμοῦ ὑπάρχει μιά ἐμπειρία τῆς διεθνικότητας πού ὑπερφαλαγγίζει τὴ διεθνικότητα: σ' αὐτὸν τὸν αἰώνα ἔχουμε μάθει νὰ ὀδεύουμε πρὸς τὴ συνάντηση τοῦ ἄλλου — τοῦ ἐξόριστου, τοῦ μετανάστη, τοῦ πρόσφυγα —, ἔχει μάλιστα ὅπου ὁ ἄλλος δὲν ὑφίσταται, ὅπου δὲν ἔχει τὰ δικαιώματα τοῦ πολίτη [droits civiques] καὶ δὲν εἶναι πολίτης. Κατὰ συνέπεια, ὀφείλω νὰ ὑπερκεράσω τὴν ἔννοια τῆς ιδιότητας τοῦ πολίτη καὶ ὅ,τι συνδέει τὴ δημοκρατία μὲ τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη, νὰ ὑπερκεράσω τὰ σύνορα τοῦ κράτους-ἔθνους καὶ αὐτὸ πού στὸν κοσμοπολιτισμὸ παραπέμπει στὸν πολίτη τοῦ κόσμου (στοὺς ἑλληνιστὶ «π ο λ ί τ ε ς», «κ ο σ μ ο π ο λ ί τ ε ς»), γιὰ νὰ σκεφτῶ ἕνα ἀνθρώπινο ὄν πού δὲν θὰ καλύπτεται ἐξαντλητικὰ καὶ ἐξ ὀλοκλήρου ἀπὸ τὸν προσδιορισμὸ του μέσω τῆς ιδιότητας τοῦ πολίτη. Μπορῶ νὰ φανταστῶ κάποιον πού μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι ἀναγκαστικὰ ἀτομικιστής, κάποιον πού μπορεῖ νὰ ἀποσύρεται στὸ μικρὸ ιδιωτικὸ του ἴδιον ἢ στὴ μικρὴ ἐνδόμυχη ζωὴ του καὶ νὰ διαμαρτύρεται ἐναντίον μιᾶς ὀρισμένης μορφῆς ἐξαντλητικῆς πολιτικοποίησης, ἢ ὅποια θέλει ὁ ἄνθρωπος νὰ εἶναι ἐξ ὀλοκλήρου πολίτης, νὰ εἶναι μόνον πολίτης, καὶ συνεπῶς νὰ μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ γιὰ ὅλες τὶς πράξεις του ὡς πολίτης.

Ἐπομένως, ἐδῶ ὑπάρχει ἕνας κίνδυνος πού ἐπιδεινώθηκε ἀπὸ ὀρισμένες δημοκρατίες ὀλοκληρωτικοῦ χαρακτήρα τὴ στιγμή πού ἀπαιτοῦσαν ὁ ὅποιοσδήποτε, ὁ κάθε πολίτης τοῦ κράτους-ἔθνους νὰ εἶναι ὑπεύθυνος ἐνώπιον τοῦ κράτους, ὡς πολίτης, μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε αὐτὸς ὁ πολίτης νὰ μὴν ἔχει κανένα εἶδος δυνατῆς ὑποχώρησης ἐντεῦθεν τῆς ιδιότητας τοῦ πολίτη. Ἐδῶ, μπορεῖ κανεὶς νὰ μὲ

ὀπωσδήποτε ὄχι στὸ πανεπιστήμιο. Γι' αὐτὸ εἶχα τὴν ἔπαρση νὰ ἀψήφισω ἐνώπιόν σας τοὺς νόμους τῆς πόλεως», Ζὰκ Ντερριντά, Ἀπρούπιθετο ἢ κυριαρχία. Τὸ πανεπιστήμιο στὰ σύνορα τῆς Εὐρώπης (διγλωσση ἔκδοση), μτφρ. Βαγγέλης Μπισσώρης, Πατάκης, Ἀθήνα 2002, σελ. 67.

κατηγορήσει ὅτι θέλω νὰ διακόψω τὸν κοινωνικὸ δεσμό, ὅτι θέλω νὰ τὸν ἀποσυνδέσω, νὰ τὸν διαχωρίσω: ἀπαντῶ, λέγοντας «ναί» καὶ «ὄχι». Τὸ παράδοξο τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ — ἐδῶ, θὰ πῶ κάτι πού εἶναι λίγο περίπλοκο — συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι κάτι πού προϋποθέτει τὸ δεσμό, τὴ συνέχεια τῆς πρόσδεσης καὶ συνάμα τὴ διακοπή. Ἔχω σχέση μὲ τὸν ἄλλο μόνον ἐκεῖ πού αὐτὴ ἡ σχέση, ἐπίσης, διακόπτεται. Ὑπάρχει ἕνας ἄπειρος χωρισμὸς ἀνάμεσα στὸν ἄλλο καὶ σ' ἐμένα. Καὶ ἡ προϋπόθεση τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ εἶναι ἐπίσης αὐτὸς ὁ χωρισμὸς, ὁ ὁποῖος εἶναι ἐπίσης μιά ριζικὴ ἑτερότητα / ἑτερογένεια: ὁ κοινωνικὸς δεσμὸς προϋποθέτει τὴν ἀποσύνδεση<sup>10</sup>. Ἄν

10. Πρβλ. τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα τοῦ Ντερριντά ἀπὸ τὸ βιβλίον του *Politiques de l'amitié* (Galilée, Παρίσι 1994, σελ. 73), ὅπου ἀναφέρεται στὴ νισεικὴ ἔννοια τῆς φιλίας: «Κοινωνικὸς δεσμὸς, συγχρονικότητα, ἴσως, ἀλλὰ μέσα στὴν κοινὴ ἐπιβεβαίωση τῆς ἀπο-σύνδεσης [dé-liaison], στὸ ἄκαιρο "εἶμαι μόνος" καί, ταυτόχρονα, στὴ συζευγμένη ἀποδοχὴ τῆς ἀποσύνδεσης. Πῶς μπορεῖ κανεὶς νὰ εἶναι μαζί γιὰ νὰ καταθέσει τὴ μαρτυρία του γιὰ τὸ μυστικό, τὸ χωρισμὸ, τὴν ἐνικότητα; Θὰ ἔπρεπε νὰ καταθέσει τὴ μαρτυρία του ἐκεῖ ὅπου ἡ κατάθεση μαρτυρίας παραμένει ἀδύνατη. Μαρτυρία γιὰ τὴν ἀπουσία πιστοποίησης, ὑπὲρ τῆς ἀπουσίας πιστοποίησης, ὅπως λέει ὁ Μπλανσό ("Λόγος πού πρέπει ἀκόμη νὰ λεχθεῖ πέραν τῶν ζώντων καὶ τῶν νεκρῶν, μαρτυρῶντας γιὰ τὴν ἀπουσία πιστοποίησης"). Πῶς νὰ κρατηθεῖ ἡ σιωπὴ, ἢ σιωπὴ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἄλλου, ἀκόμη τοῦ ἑνὸς πρὸς τὸν ἄλλο; Αὐτὸ τὸ "miteinander Schweigen" ["ἀμοιβαῖο σιωπᾶν"] μπορεῖ πάντοτε νὰ κατεδαφίσει τὶς ὄντολογικὲς μας βεβαιότητες, τὴ κοινὴ λογικὴ μας, τὴν ἔννοιά μας περὶ ἐννοίας, τὸ "Ἐν τοῦ κοινοῦ πού διέπει ἀνέκαθεν τὴ σκέψη μας ὅπως καὶ τὴν πολιτικὴ μας ὅσον ἀφορᾶ τὴ φιλία. Πῶς νὰ θεμελιώσουμε μιά πολιτικὴ τοῦ χωρισμοῦ;».

Πρβλ. ἐπίσης Ζὰκ Ντερριντά, Μπερνάρ Στιγκλιέρ, Ὑπερχορογράφματα τῆς τηλεόρασης, μτφρ. Μαγδαληνὴ Ἀκτύπη, Ἐκκερμές, Ἀθήνα 1998, σσ. 84-86 (γαλλικὸ πρωτότυπο: J. Derrida, Bernard Stiegler, *Echographies — de la télévision*, Galilée, Παρίσι 1996, σσ. 77-78): «Ἐἴτε τὸ θέλουμε εἴτε ὄχι, πρόκειται γιὰ ἕναν νέο [συμ]μερισμὸ αὐτῶν τῶν εἰκόνων, αὐτῶν τῶν



πληροφοριῶν. Αὐτὸς δὲν διευθετεῖται πλέον ἀπὸ μιᾶ ἐδαφικὰ προσδιοριζόμενη κοινότητα, ἐθνικὴ ἢ τοπικὴ. Θὰ δισταῖα, ὡστόσο, νὰ χρησιμοποιήσω τὴ λέξη “κοινότητα” [“communauté”]. Πάντοτε ἀντιστάθηκα σὲ αὐτὴ τὴ λέξη. Τὸ νὰ μιλήσω γιὰ μιᾶ “τεχνολογικὴ κοινότητα”, θὰ ἐμπεριείχε τὸν κίνδυνον νὰ ἀποκαταστήσω αὐτὸ ἀκριβῶς πού ἐδῶ τίθεται ὑπὸ ἐρώτηση. Τὸ “δίκτυο” εἶναι ἤδη καλύτερο, πρόκειται, ὅμως, γιὰ ἓνα δίκτυο δίχως ἐνότητα καὶ ὁμοιογένεια, χωρὶς συνάφεια. Εἶναι ἓνας [συμ]μερισμός. “Ὅπως ὁ Ζᾶν-Λὺκ Νανσύ (Jean-Luc Nancy) προτιμῶ τὴ λέξη “[συμ]μερισμός” [“partage”]: λέγει συγχρόνως αὐτὸ πού μπορεῖ κανεὶς νὰ ἔχει, ἕως ἓνα σημεῖο, κοινὸ μὲ τοὺς ἄλλους καὶ λαμβάνει, ἐπίσης, ὑπόψη του τοὺς διαχωρισμούς, τίς ἐνικότητες, τίς διαθλάσεις, τὸ γεγονός ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι ἢ ὁμάδες μποροῦν σὲ τόπους, πόλεις ἢ μὴ-πόλεις, τόσο μακρινές ὅπως αὐτές πού μόλις ὀνομάσατε, νὰ ἔχουν πρόσβαση στὰ ἴδια προγράμματα. Τούτῃ ἡ λέξη δὲν σημαίνει μιᾶ κοινότητα, ἐὰν μὲ τὴ λέξη αὐτὴ ἐννοεῖται μιᾶ ἐνότητα γλωσσῶν, πολιτιστικῶν, ἐθνικῶν, θρησκευτικῶν ὀριζόντων. Ὑπάρχει πράγματι μιᾶ μορφή συν-εγγραφῆς στὸ χῶρο, ἢ ἐν ὄψει τοῦ χῶρου, ἢ ὅποια δὲν ὑπακούει πλέον στὰ ἴδια μὲ τὸ παρελθὸν πρότυπα, θὰ δισταῖα, ὅμως, νὰ τὴν ἀποκαλέσω κοινότητα. Γιὰ ὅλους ὅσοι ἔχουν, συγχρόνως ἢ σχεδὸν συγχρόνως, πρόσβαση στὴν ἴδια σειρά πληροφοροφόρησης, γιὰ παραδειγμα πολιτικῆς, ἢ στὴν ἴδια σειρά παρουσίας ἐνός ἔργου, αὐτὴ ἡ συγχρονικὴ μετάδοση τῆς ἴδιας πληροφορίας, τοῦ ἴδιου ἔργου, τῆς ἴδιας ταινίας, ἢ τοῦ ἴδιου κοντσέρτου, μέσω τῆς καλωδιακῆς τηλεόρασης, εἶναι ὄντως ἓνας προγραμματισμός. Τὸ ὅτι πρέπει νὰ ὑπάρχει κριτικὴ στάση ὡς πρὸς αὐτὸν τὸν προγραμματισμό, δὲν σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ ἀποριφθεῖ, ἀλλὰ νὰ θεωρηθεῖ ἀπὸ μιᾶ ὀρισμένη ὀπτικῆς γωνίας, ὅτι πρέπει νὰ ρωτήσουμε, νὰ ἀναρωτηθοῦμε, νὰ ἀπαντήσουμε, μὲ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο. Μπαίνει κανεὶς στὸν πειρασμό νὰ ἀποκαλέσει “κοινότητα” ὅλους αὐτοὺς ἢ τὸν μεγαλύτερο ἀριθμὸ ἀπὸ αὐτοὺς πού βλέπουν τὴν ἴδια στιγμή αὐτὸ τὸ πράγμα, ἀποφασίζουν ἢ προετοιμάζονται νὰ τὸ κρίνουν, δὲν θὰ ἤθελα, ὅμως, νὰ τὸ ἀποκαλέσω “κοινότητα”, διότι αὐτὸ γίνεται ἀπὸ διαφορετικούς τόπους, μὲ διαφορετικὲς στρατηγικὲς, μὲ διαφορετικούς λόγους· καὶ ὁ σεβασμός πρὸς τίς ἐνικότητες μοῦ φαίνεται ἐξίσου σημαντικός μὲ τὸ σεβασμὸ πρὸς τὴν κοινότητα. Στις μάχες, στοὺς ἀγῶνες μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀλληλεγγύη, αὐτὸ, ὅμως, δὲν συνιστᾷ μιᾶ κοινότητα, ἢ ὅποια θὰ ἐγκαθιδρύει, σὲ εὐρωπαϊκὸ ἢ παγκόσμιον ἐπίπεδο, ἓναν τύπο συν-ὑπαρξῆς, συνοχῆς ἢ ὑποχρεωτικῆς

ὑπάρχουν πολλοὶ τρόποι νὰ δεθοῦν ἀπὸ κοινοῦ αὐτὸς ὁ δεσμός καὶ αὐτὴ ἡ ἀποσύνδεση, δὲν θὰ ἀντιπαραθέσω, θεμελιωδῶς, τὴν ἀποσύνδεση στὸν κοινωνικὸ δεσμό. Ὑπάρχουν ὀρισμένα κείμενα τοῦ Ἑμμανουέλ Λεβινάς ἢ τοῦ Μωρίς Μπλανσό (Maurice Blanchot)<sup>11</sup> πού μιλοῦν γιὰ σχέση χωρὶς σχέση<sup>12</sup>. Ἡ σχέση μὲ τὸν ἄλλο εἶναι

ἀλληλεγγύης, ὅμοιο μὲ αὐτὸν πού σήμερα ἀποκαλοῦμε ἔθνος. Αὐτὸ πού φοβᾶμαι μὲ τὴ λέξη κοινότητα εἶναι τὸ σχῆμα ταυτότητας. Ὑπάρχει ταύτιση, σίγουρα, αὐτὸ κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἀρνηθεῖ οὔτε ἀπλῶς νὰ τὸ πολεμήσει, τὸ νὰ μιλήσει, ὅμως, ἀποκλειστικὰ στὸ ὄνομα τῆς ἀποκατάστασης μιᾶς ἀπλῆς ταυτότητας, ἢ ὅποια, ἀντὶ νὰ εἶναι τοπικὴ ἢ ἐθνικὴ, θὰ γινόταν, γιὰ παραδειγμα, εὐρωπαϊκὴ ἢ καὶ παγκόσμιον, μοῦ φαίνεται ἐξίσου προβληματικὸ καὶ ἀνησυχητικὸ πολιτικὰ – μὲ τὸ ἀσταθὲς νόημα πού πρό ὀλίγου ἀποδώσαμε στὴ λέξη αὐτὴ. Ἄρα πρέπει –πρέπει, πάντοτε ἐὰν πρέπει– συγχρόνως νὰ γίνῃ μιᾶ προσπάθεια νὰ ἐκπαιδευτεῖ καὶ νὰ καταρτιστεῖ ὁ μεγαλύτερος δυνατὸς ἀριθμὸς ἀνθρώπων –λέω ἀσαφῶς “ἀνθρώπων” γιὰ νὰ μὴν τοὺς καθορίσω ὡς ὑποκείμενα ἢ πολίτες–, νὰ ἐκπαιδευτεῖ στὴν ἐργήγορση, στὴν ἀπάντηση, ἐνδεχομένως στὸν ἀγῶνα, χωρὶς, ὅμως, νὰ προϋποθεθεῖ ἢ νὰ ἀνατεθεῖ ὡς καθήκον μιᾶ ταύτιση ἢ μιᾶ ἐπαναταύτιση. Ἡ ἀπο-ταύτιση [désidentification], ἢ ἐνικότητα, ἢ ρήξη μὲ τὴν ταυτοτικὴ στερεότητα, ἢ ἀπο-σύνδεση [dé-liaison] μοῦ φαίνονται τόσο ἀναγκαῖες ὅσο καὶ τὸ ἀντίθετο. Δὲν θέλω νὰ πρέπει νὰ διαλέξω μετὰξὺ τῆς ταύτισης καὶ τῆς διαφοροποίησης».

11. Ἐδῶ ὁ Ντερριντὰ ἔχει κατὰ νοῦν, κυρίως, δύο βιβλία τοῦ Μπλανσό: *La Communauté inavouable* (Minuit, Παρίσι 1983) καὶ *L'Amitié* (Gallimard, Παρίσι 1971).

12. Γιὰ τὴ θεματικὴ τῆς «σχέσης χωρὶς σχέση» σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἀποσύνδεση ἀπὸ τὴν κοινότητα ἀλλὰ ταυτόχρονα μὲ τὸν συμμερισμό, βλ. *Politiques de l'amitié*, ὁ.π., σελ. 56, σημείωση 1: «Αὐτὲς οἱ λέξεις [“ἡ κοινότητα ἐκείνων πού δὲν ἔχουν κοινότητα”], ὡς γνωστόν, εἶναι τοῦ Μπατάιγ [Bataille]. [...] Αὐτὲς οἱ λέξεις τοῦ Μπατάιγ τίθενται ἀπὸ τὸν Μπλανσό ὡς ἔξεργο στὸ βιβλίον τοῦ *La Communauté inavouable* (Minuit, 1983), ἓνα ἔργο πού ἀπὸ τίς πρῶτες γραμμές του, ὡς γνωστόν, συνδιαλέγεται μὲ τὸ ἄρθρο τοῦ Ζᾶν-Λὺκ Νανσύ [Jean-Luc Nancy] τὸ ὅποιο θὰ γίνῃ ἓνα βιβλίον, *La Communauté désœuvrée* (Bourgeois, 1986, 1990). Πρόκειται ἀκόμη –ὅπως καὶ

μιά σχέση που μπορεί να εγκαθιδρυθεί μόνο εκεί που διακόπτεται, εκεί που απομένει να διαβούμε μιάν άπειρη απόσταση, εκεί που είναι αναγκαίο ένα άλμα υπεράνω του άπειρου. Και με αυτήν ακριβώς την προϋπόθεση υπάρχει κοινωνικός δεσμός: χωρίς αυτήν δεν θα υπήρχε κοινωνικός δεσμός, θα υπήρχε προσάθροιση, συνάθροιση, σύμπληξη, όχι όμως δεσμός. Είναι δύσκολο, πάντοτε δύσκολο, από πολιτική και νομική άποψη, να ικανοποιείς συνάμα τον κοινωνικό δεσμό και αυτή την αποσύνδεση που είναι εξίσου θεμελιώδης.

το έργο του *L'Amitié* ([Gallimard], 1971) που θα το προσεγγίσουμε αργότερα— για ένα βιβλίο για τη φιλία σύμφωνα με τον Μπατάιγ [...]. [...] αυτά τα έργα συγκαταλέγονται προφανώς μεταξύ εκείνων που έχουν τη μεγαλύτερη σημασία για μένα σήμερα. Χωρίς να έχω εδώ τη δυνατότητα να αναφερθώ σε τούτα τα έργα τόσο διεξοδικά και τόσο άμεσα όσο θα έπρεπε, θα ήθελα τουλάχιστον να τοποθετήσω το λόγο μου απέναντί τους: να προ-κατονομάσω [...] ένα σεισμό του οποίου η “νέα λογική” αφήνει το στίγμα της σε όλα τα κατ’ ανάγκην αντίπατικά και ανεπίκριτα έκφωνήματα που οργανώνουν αυτούς τους λόγους και τους παρέχουν την παράδοξη ενεργητικότητά τους. Έδω, ένα παράδειγμα θα μπορούσε, λόγου χάριν, να είναι η “κοινότητα εκείνων που δεν έχουν κοινότητα”, ή “αεργη εργασία του έργου” [le travail désœuvré de l’œuvrer, όρος του Ζαν-Λυκ Νανσύ], όπως όλα τα “Χ χωρίς Χ” [αναφορά στον Μπλανσό] που διανοίγουν το νόημα στην καρδιά αυτών των σκέψεων».

## VII

### Υπὲρ τοῦ Ζοζέ Ραΐνια<sup>1</sup>

Αὐτὸ πὸ πιστεύω καὶ πιστεύω πὼς γνωρίζω...\*

Πρὶν ἀπὸ μερικὰ χρόνια —θὰ ἀποτολμῶσα νὰ τὸ ὑπενθυμίσω ἐδῶ; (ὄντως ἀποτολμῶ)— εἶχα τολμήσει νὰ γράψω μιὰ προσωπικὴ ἐπιστολὴ στὸν Πρόεδρο Καρντόζου (Cardoso). Τότε, τοῦ ἐξέφρασα τὶς

1. Τὸ κείμενο πὸ ἀκολουθεῖ —ὑπὸ τὸν γαλλικὸ τίτλο «Pour José Rainha. *Ce que je crois et crois savoir...*»— εἶναι μιὰ ἀνοικτὴ ἐπιστολὴ τοῦ Ντερριντὰ πρὸς τὸν Πρόεδρο τῆς Βραζιλίας Φερνάντου Ήνρικε Καρντόζου, ἡ ὁποία δημοσιεύτηκε στὶς 30-11-1999 στὴν ἐφημερίδα *L'Humanité*. Ἀναδημοσιεύτηκε στὸ βιβλίο τοῦ Ζὰν Ντερριντὰ *Papier Machine*, Παρίσι 2001, σσ. 333-336.

\* Δημοσιεύτηκε στὶς 30-11-1999 στὴν ἐφημερίδα *L'Humanité*, ἡ ὁποία προέταξε τὴν ἀκόλουθη εἰσαγωγή: «Στὶς 13 τοῦ προσεχοῦς Δεκεμβρίου, ὁ Ζοζέ Ραΐνια, ὁ ἡγέτης τοῦ Κινήματος τῶν Χωρὶς-Γῆ στὴ Βραζιλία πρέπει νὰ παρουσιαστῆι στὸ δικαστήριό τῆς Βιτόρια (Πολιτεία τοῦ Ἐσπέριτου Σά-ντου) γιὰ τὴν ἐκδίκασή τῆς ἔφρασης μιᾶς ἀπόφασης πὸ τὸν καταδικάζει σὲ εἴκοσι ἔξι χρόνια καὶ ἔξι μῆνες κάθειρξη γιὰ δολοφονίες. Οἱ συνθήκες τῆς πρώτης δίκης, ὅπως καὶ αὐτῆς πὸ ἐτοιμάζεται, ὀδηγοῦν στὸ νὰ φοβόμαστε τὰ χειρότερα (βλ. τὴν ἐφημερίδα μας τῆς 19ης Νοεμβρίου 1999). Γιὰ νὰ ἐμποδίσουμε τὸν ἐκ νέου χλευασμὸ τῆς δικαιοσύνης, ἡ “φανερὴ” ὑποστήριξη τοῦ Ζοζέ Ραΐνια μπορεῖ νὰ παίξει οὐσιαστικὸ ρόλο. [Γι’ αὐτὸν τὸ σκοπὸ, ἡ *Ὀύμανιτέ* ζήτησε ἀπὸ διάφορες προσωπικότητες ὄλου τοῦ κόσμου νὰ ἐκφράσουν τὴ γνώμη τους γιὰ τὴ δίκη πὸ πρόκειται νὰ ἀρχίσει. Μετὰ τὸν Ζοζέ Σαραμάγκου —βραβεῖο Νόμπελ λογοτεχνίας 1998—, τοῦ ὁποίου οἱ σκέψεις δημοσιεύ-

εὐχαριστίες μου γιατί, μετά από την αἴτηση μᾶς ἀπὸ τις Βραζιλιάνες φίλες καὶ συναδέλφους, εἶχε πράξει τὰ δέοντα, μιὰ Κυριακή, τηλεφωνικῶς, ὥστε νὰ μοῦ χορηγηθεῖ πάραυτα ἡ βίζα στὸ Σαντιάγο τῆς Χιλῆς ὅπου ἤμουν μπλοκαρισμένος, γιὰ νὰ ἔλθω τὴν ἐπόμενη μέρα στὸ Σάο Πάολο ὅπου εἶχε προαναγγελθεῖ ἡ διάλεξή μου. Ἀντίθετα πρὸς αὐτὸ πού ὅλος ὁ κόσμος πίστευε, δὲν γνώριζα ὅτι γιὰ κάποιους σκοτεινοὺς λόγους διπλωματικῶν ἀντιποίνων οἱ Γάλλοι πολίτες χρειάζονταν βίζα γιὰ νὰ εἰσέλθουν στὴ Βραζιλία. Τὸ ἐπίσῃδιο εἶναι προφανῶς ἥσσανος σημασίας. Ντρέπομαι πού τὸ ἀναφέρω. Ἀποδεικνύει πάντως ὅτι οἱ διαστροφές μικρῶν νομικῶν-διοικητικῶν μηχανισμῶν μποροῦν νὰ ἐξουδετερωθοῦν χωρὶς καθυστέρηση, μάλιστα μέσα ἀπὸ τὸ κράτος, μὲ μιὰ σωστή-δίκαιη ἀπόφαση.

Ἀλλαγή κλίμακας. Σήμερα, πάντοτε χωρὶς βίζα καὶ χωρὶς εἰδικὴ ἐξουσιοδότηση, ἂν ἀποτολμοῦσα (ὄντως ἀποτολμῶ) νὰ γράψω αὐτὴν τὴν φορὰ μιὰ ἀνοικτὴ καὶ δημόσια ἐπιστολὴ στὸν Πρόεδρο Καρντόζου, θὰ τοῦ ἔλεγα αὐτὸ πού πιστεύω καὶ πιστεύω πῶς γνωρίζω. Χρονολογῶ τὴν ἐπιστολή μου. Βρισκόμαστε στὴν ἑναρξὴ μᾶς διάσκεψης κορυφῆς τοῦ παγκόσμιου ἐμπορίου<sup>2</sup> χωρὶς νὰ γνωρίζουμε ἀκόμη πολὺ καλὰ ποιὸ εἶναι τὸ μέλλον τῆς, γιὰ τὴν ὁποία ὅμως πιστεύω πῶς γνωρίζω ὅτι ἤδη κινητοποιεῖ, ἐπὶ τόπου, μὲ τρόπο ἀπαρκτήριο, ἕναν μεγάλο ἀριθμὸ ἀνδρῶν, γυναικῶν καὶ μὴ κυβερνητικῶν

τηκαν τὴν Πέμπτη 25 Νοεμβρίου ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἵπερ τοῦ Ζοζέ Ραΐνια. Ἄν ὅλοι οἱ δικαστές τοῦ κόσμου...», σήμερα δημοσιεύουμε ἕνα κείμενο τοῦ φιλοσόφου Ζάκ Ντερριντά...].»

Ἡ συνέχεια φαίνεται νὰ ἀπέδειξε ὅτι ἡ ὑποστήριξη δὲν ἦταν ἀναποτελεσματικὴ.

[Σ.τ.μ.: Τοῦτο τὸ σημεῖωμα εἶναι ἡ πρώτη ὑποσελίδα σημεῖωση στὴν ἀναδημοσίευση τοῦ ἐν λόγῳ κειμένου στὸ βιβλίον τοῦ Ζάκ Ντερριντά *Papier Machine*, Galilée, Παρίσι 2001, σσ. 333-336.]

2. Ὁ Ντερριντά ἀναφέρεται στὴ διάσκεψη κορυφῆς τοῦ Παγκόσμιου Ὁργανισμοῦ Ἐμπορίου στὴν πόλη Σιγὰτλ τῶν ΗΠΑ (30-11-1999 / 3-12-1999).

ὀργανώσεων πού ἀνησυχοῦν γι' αὐτὸ πού τοὺς προετοιμάζουν ὑπὸ τὴν ὀνομασία καὶ τὴ συχνὰ συγκεχυμένη, μυθευτικὴ, ἐκ προοιμίου ἐλεγχόμενη ἔννοια τῆς «παγκοσμιοποίησης».

Πιστεύω πῶς διακρίνω ἐδῶ ἕνα σῆμα τοῦ ὁποίου ἡ ἀπήχηση δὲν θὰ παύσει νὰ διευρύνεται καὶ νὰ πολλαπλασιάζεται. Πιστεύω πῶς ἐδῶ βρίσκονται τὰ μεγάλα αὐριανὰ διακυβεύματα, ἂν ὄχι τὸ νέο «μέτωπο» (γιατὶ δὲν θὰ πρόκειται μόνο γιὰ πόλεμο μεταξύ κρατῶν ἀλλὰ οὐτε καὶ γιὰ ἕναν πόλεμο μὲ ἀναγνωρίσιμα χαρακτηριστικά).

Ὅθεν πιστεύω ἐπίσης πῶς γνωρίζω ὅτι τὸ «Κίνημα τῶν Χωρὶς-Γῆ<sup>3</sup>» ἀντιπροσωπεύει σήμερα ἕνα ἀπὸ τὰ ἐξόχως ἀποκαλυπτικὰ παραδείγματα: ἕναν ἀγῶνα ἐναντίον ὅλων τῶν συνεπειῶν τῆς ὑποταγῆς στὶς προσταγές τῆς ἐν λόγῳ τρέχουσας «παγκοσμιοποίησης», στὴ σημερινὴ λογικὴ τοῦ Διεθνoῦς Νομισματικοῦ Ταμείου, τὸ ὁποῖο εἶναι ἴσως ἕνας ἀπὸ τοὺς ἰσχυρότερους τελεστῆς αὐτῆς τῆς παγκοσμιοποίησης. Μεταξὺ τῶν συνεπειῶν τῆς ἐν λόγῳ ὑποταγῆς, πιστεύω πῶς γνωρίζω ὅτι στὴ Βραζιλία συσσωρεύονται οἱ καταπιεστικὲς ἐνέργειες, οἱ παραλείψεις ἐναντι τῆς δικαιοσύνης, οἱ ἀθετημένες ὑποσχέσεις, κ.λπ.

3. Ἀναφορὰ στὸ Κίνημα τῶν Ἀγρογεργατῶν Χωρὶς-Γῆ στὴ Βραζιλία, τὸ ὁποῖο ἰδρύθηκε τὸ 1985 γιὰ νὰ προωθήσει τὴ διαρκῶς ἀναβαλλόμενη ἀγροτικὴ μεταρρύθμιση καὶ κατ' ἐπέκταση τὴ νομιμοποίηση τῆς ἐγκατάστασης τῶν ἀγρογεργατῶν χωρὶς-γῆ σὲ ἀρόσιμα ἐδάφη πού ἀνήκουν σὲ μεγαλοτσιφλικάδες. Στὴ Βραζιλία, τὸ ἥμισυ τοῦ ἀρόσιμου ἐδάφους (400.000.000 ἑκτάρια) σὲ ὅλη τὴν ἐπιχράτεια ἀνήκει στὸ 1% τοῦ πληθυσμοῦ. Ἐδῶ ζοῦν 25.000.000 ἄτομα, ἀκτήμονες ἀγροεργάτες πού ἐπιβιώνουν σὲ συνθήκες πού καθορίζονται ἀνεξέλεγκτα ἀπὸ τοὺς μεγαλογαιοκτῆμονες, οἱ ὁποῖοι ἀσχοῦν πιέσεις στὴν ἐκάστοτε κυβέρνησι καὶ κατ' ἐπέκταση ἐλέγχουν πλήρως τοὺς δικαστικούς λειτουργούς. Τὸ Κίνημα τῶν Ἀγρογεργατῶν Χωρὶς-Γῆ, μέσα σὲ δεκαεπτὰ χρόνια πέτυχε τὴ νομιμοποίηση τῆς ἐγκατάστασης 150.000 οἰκογενειῶν χωρὶς-γῆ καὶ ἀσκει, μέσω τῆς αὐξανόμενης δημοτικότητάς του, ἰσχυρὴ πιέση στὴν κυβέρνησι γιὰ τὴ θεσμοθέτηση τῆς ἀγροτικῆς μεταρρύθμισης.

Πιστεύω πώς γνωρίζω ότι όρισμένοι άνησυχοῦν γι' αὐτὴ τὴν κατάσταση ὄλο και περισσότερο: καταρχὰς στὴν ἴδια τὴ Βραζιλία, βεβαίως (ὅπου πιστεύω πὼς ἔχω τὸ δικαίωμα ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ σημεῖο νὰ πιστεύω σὲ τόσες πολλές συγκλίνουσες μαρτυρίες, ἐπὶ παραδείγματι στὴ μαρτυρία τῆς ἐπισκοπικῆς συνδιάσκεψης), ἀλλὰ και πολὺ πέραν τῆς Βραζιλίας. Ὅπως ὁ Ζοζέ Σαραμάγκου (José Saramago)<sup>4</sup>, πιστεύω πὼς ἂν ἡ ἐν λόγω παγκοσμιοποίηση ἔχει κάποια θετικὴ, μὴ ἀντιστρέψιμη και ἀδιαμφισβήτητη συνέπεια, αὐτὴ εἶναι τουλάχιστον ἓνα ὁρισμένο δικαίωμα στὸ ὁποῖο συμμετέχουν ὄλοι οἱ πολῖτες τοῦ κόσμου, και μάλιστα πέραν τῆς ιδιότητος τοῦ πολίτη και τῶν κρατῶν-ἔθνῶν, πέραν τῆς «κυριαρχίας» γὰρ τὴν ὁποία γίνεται τόσος λόγος: τὸ ἀναγνωρισμένο δικαίωμα νὰ άνησυχεῖ και νὰ ἐκφράζεται ἀνεπιφύλακτα οἰοσδήποτε γὰρ ὁποιαδήποτε ἀδικία. Ἐν ἔδῳ και πολὺ καιρὸ πίστεψα πὼς ὄφειλα νὰ διακρίνω—ὅπως τὸ ἔπραξε, ἔδῳ μάλιστα, ὁ Σαραμάγκου πρὶν ἀπὸ λίγες ἡμέρες<sup>5</sup>— τὴ δι-

4. Στις 25-11-1999 ὁ συγγραφέας Ζοζέ Σαραμάγκου, βραβεῖο Νόμπελ λογοτεχνίας 1998, εἶχε ἐπίσης ἀπευθῦναι πρὸς τὸν Πρόεδρο τῆς Βραζιλίας, μέσω τῆς Οὐμανιτέ, ἓνα κείμενο ἐν εἴδει ἀνοιχτῆς ἐπιστολῆς ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἐπὲρ τοῦ Ζοζέ Ραῖνια. Ἐν ὄλοι οἱ δικαστῆς τοῦ κόσμου...», ζητώντας νὰ ἀποδοθεῖ δικαιοσύνη κατὰ τὴν ἐκδίκαση τῆς ἔφεσης τῆς πρωτόδικης καταδικαστικῆς ἀπόφασης ἐναντίον τοῦ Ραῖνια. Ἐδῳ ὁ Ντερριντὰ ἀναφέρεται στὴν ἀκόλουθη φράση τοῦ Σαραμάγκου: «Πρὶν ἀπὸ λίγο καιρὸ, ἀφοῦ εἶχα ἐκφραστεῖ δημοσίως ὑπὲρ τῶν ἀγρεγαρτῶν χωρὶς-γῆ, ὁ Πρόεδρος τῆς Βραζιλίας, Κορ Φερνάντου Ἐνρίκε Καρντόζου, χωρὶς μάλιστα νὰ μνημονεύσει τὸ ὄνομά μου, μὲ συμβούλευσε νὰ ἀσχοληθῶ μὲ τὰ προβλήματα τῆς χώρας μου, και νὰ ἀφήσω τὰ δικά του σὲ ἡσυχία. Δὲν πράττω σύμφωνα μὲ τις ἐπιθυμίες του. Ἐ παγκοσμιοποίηση, Κύριε Πρόεδρε, ὅταν γεννιέται, εἶναι γὰρ ὄλο τὸν κόσμο. Ὅσο και ἂν σὰς δυσαρρεστεῖ, ἡ Βραζιλία σας, οἱ χωρὶς-γῆ συμπατριῶτες σας και ἡ δικαιοσύνη πὸς τοὺς καταδικάζει ἀποτελοῦν μέρος τοῦ κόσμου μου».

5. Ἐ σχετικὴ φράση τοῦ Σαραμάγκου ἀπὸ τὸ ἐν λόγω κείμενο του στὴν Οὐμανιτέ εἶναι ἡ ἐξῆς: «Οἱ δικαστῆς ἔχουν ἐκπαιδευτεῖ και ὑπάρχουν γὰρ νὰ ἀέβονται και νὰ ἐπιβάλλουν τὴν τήρησὴ τῶν νόμων, ἀλλὰ οἱ νόμοι δὲν εἶναι

καιοσύνη ἀπὸ τὸ δικαιο<sup>6</sup>, πιστεύω ἐπίσης πὼς ὑπάρχει, γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο, μὰ ἱστορία τοῦ δικαίου και ὅτι ἡ δικαιοσύνη ὄφειλει

δικαιοῖ μόνο ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι φέρουν τὸ ὄνομα τοῦ νόμου: ὅταν λέμε “νόμος” δὲν σημαίνει πάντοτε ὅτι λέμε και “δικαιοσύνη”».

6. Γὰρ τὴν ντερριντιανὴ διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης και δικαίου, ἡ ὁποία χαρακτηρίζει ἐξ ὀλοκλήρου και οὐσιαστικὰ ὄλη τὴν κίνησὴ τῆς ντερριντιανῆς ἀποδόμησης, βλ. J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Παρίσι 1994:

Α) «Μήπως ἡ ἀποδόμηση διασφαλίζει, ἐπιτρέπει, νομομοποιεῖ τὴ δυνατότητα τῆς δικαιοσύνης; Μήπως καθιστᾶ δυνατὴ τὴ δικαιοσύνη ἢ ἓναν συνεκτικὸ λόγο γὰρ τὴ δικαιοσύνη και τοὺς ὄρους δυνατότητας τῆς δικαιοσύνης; Ναι, ἀπαντοῦν ὁρισμένοι—ὄχι, θὰ ἀπαντοῦσε κανεὶς στὸ ἄλλο στρατόπεδο. Οἱ “ἀποδομιστῆς” ἔχουν κάτι νὰ ποῦν γὰρ τὴ δικαιοσύνη, κάτι πὸς ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴ δικαιοσύνη; Γιατί μιλοῦν τόσο λίγο γι' αὐτὴν; Τελικά, τοὺς ἐνδιαφέρει ἡ δικαιοσύνη; Μήπως αὐτὸ συμβαίνει, ὅπως ὑποψιάζονται ὁρισμένοι, ἐπειδὴ ἡ ἀποδόμηση δὲν ἐπιτρέπει ἀφ' ἑαυτῆς καμία σωστὴ-δίκαιη πράξη, κανέναν σωστὸ-δίκαιο λόγο γὰρ τὴ δικαιοσύνη, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μάλιστα μὰ ἀπειλὴ κατὰ τοῦ δικαίου και καταστρέφει τὸν ὄρο δυνατότητας τῆς δικαιοσύνης; Ναι, θὰ ἀπαντοῦσαν ὁρισμένοι—ὄχι, θὰ ἀπαντοῦσε ὁ ἀντίπαλος.

Ἐπὸ αὐτὴ τὴν πρώτη μυθοπλαστικὴ ἀνταλλαγὴ προαναγγέλλονται οἱ ἀμφίλογες διολισθήσεις μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης. Ὁ πόνος τῆς ἀποδόμησης, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὑποφέρει ἢ κάνει τοὺς ἄλλους νὰ ὑποφέρουν, εἶναι ἴσως ἡ ἀπουσία τοῦ κανόνα, τοῦ γνώμονα και τοῦ διασφαλισμένου κριτηρίου γὰρ νὰ διακρίνει κανεὶς μὲ μὴ ἀμφίλογο τρόπο τὸ δικαιο ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη», αὐτ., σελ. 14.

Β) «Θέλω ἀμέσως νὰ ἐπιμείνω σ' αὐτὸ, γὰρ νὰ διαφυλάξω τὴ δυνατότητα μὰς δικαιοσύνης, και δὴ ἐνός νόμου πὸς ὄχι μόνο ὑπερβαίνει τὸ δικαιο ἢ ἀντιφάσκει πρὸς αὐτὸ, ἀλλὰ ἴσως δὲν ἔχει σχέση μὲ τὸ δικαιο ἢ διατρεῖ μὰ σχέση τόσο παράξενη ὥστε νὰ μπορεῖ τόσο νὰ ἀπαιτεῖ ὄσο και νὰ ἀποκλείει τὸ δικαιο», αὐτ., σελ. 17.

Γ) «Ἐποτόσο, πιστεύω ὅτι δὲν ὑπάρχει δικαιοσύνη χωρὶς τὴν ἐμπειρία—ὄσο ἀδύνατη και ἂν εἶναι— τῆς ἀπορίας. Ἐ δικαιοσύνη εἶναι μὰ ἐμπειρία τοῦ ἀδυνάτου. Μια βούλησὴ, μια ἐπιθυμία, μια ἀξίωσὴ γὰρ δικαιοσύνη, τῆς ὁποίας ἡ δομὴ δὲν θὰ ἦταν ἐμπειρία τῆς ἀπορίας, δὲν θὰ εἶχε καμία τύχη νὰ εἶναι αὐτὸ πὸς εἶναι, τουτέστιν σωστὴ-δίκαιη ἐπίκλησὴ τῆς δικαιοσύνης. [...] Τὸ

νά ενσωματωθεί στο μετασχηματισμό της νομικής εξουσίας. Έδω βρίσκεται ή ήθικο-πολιτική εϋθύνη εκείνων που έχουν την εντολή να

δίκαιο δέν είναι ή δικαιοσύνη. Τό δίκαιο είναι τό στοιχείο τοῦ ὑπολογισμοῦ, καί είναι σωστό-δίκαιο πού ὑπάρχει δίκαιο, ἀλλά ή δικαιοσύνη είναι ἀνυπολόγιστη, ἀπαιτεῖ νά ὑπολογίζουμε μέ τό ἀνυπολόγιστο· καί οἱ ἀπορητικές ἐμπειρίες είναι ἐμπειρίες τῆς δικαιοσύνης ἐξίσου ἀπίθανες καί ἀναγκαῖες, δηλαδή στιγμές ὅπου ή ἀπόφαση ἀνάμεσα στό σωστό-δίκαιο καί στό μή σωστό-ἄδικο οὐδέποτε διασφαλίζεται ἀπό ἕνα κανόνα», αὐτ., σελ. 38.

Δ) «Όλα θά ἦσαν ἀκόμη ἀπλά, ἂν ή διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης καί δικαίου ἦταν μιᾶ ἀληθινή διάκριση, μιᾶ ἀντίθεση τῆς ὁποίας ή λειτουργία ἐξακολουθεῖ νά ρυθμίζεται καί νά ἐλέγχεται λογικά. Τυγχάνει ὅμως νά διατείνεται τό δίκαιο ὅτι ἀσκειται ἐν ὀνόματι τῆς δικαιοσύνης καί ή δικαιοσύνη νά ἀπαιτεῖ τήν ἐγκατάστασή της μέσα σέ ἕνα δίκαιο πού ὀφείλει νά τίθεται ἐν ἔργῳ (θεσμισμένο καί ἐν ἐφαρμογῇ) μέ τή βία, “enforced”. Ἡ ἀποδόμηση βρίσκεται καί μετατίθεται πάντοτε μεταξύ τῶν δύο», αὐτ., σσ. 49-50.

Ε) «Αὐτή ή ὑπερέκταση τῆς δικαιοσύνης ὡς πρὸς τό δίκαιο καί τόν ὑπολογισμό, αὐτή ή ὑπέρβαση τοῦ ἀπαρουσίαστου ἔναντι τοῦ προσδιορισμοῦ δέν μπορεῖ καί δέν ὀφείλει νά χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἄλλοθι γιά νά ἀπουσιάσουμε ἀπό τούς νομικο-πολιτικούς ἀγῶνες, ἐντὸς ἐνὸς ὀργανισμοῦ ἢ ἐνὸς κράτους, μεταξύ ὀργανισμῶν ἢ μεταξύ κρατῶν. Ἄν ἐγκαταλειφθεῖ στὸν ἑαυτὸ της, ή ἀνυπολόγιστη καί δωρητρία ιδέα τῆς δικαιοσύνης βρίσκεται πάντοτε πολὺ κοντὰ στό κακό, καί δὴ στό χειρότερο ἐπειδὴ μπορεῖ πάντοτε νά τὴν ἐπανιδιοποιηθεῖ ὁ πιὸ διεστραμμένος ὑπολογισμός. [...] Μιᾶ ἀπόλυτη ἀσφάλεια ἔναντι αὐτοῦ τοῦ κινδύνου μπορεῖ μόνο νά φράζει ἢ νά συρράψει τὴ διάνοιξη τῆς ἐκκλήσης στὴ δικαιοσύνη, μιᾶς ἐκκλήσης πάντοτε πληγωμένης. Ὡστόσο, ή ἀνυπολόγιστη δικαιοσύνη ἐντέλλεται νά ὑπολογίζουμε. Καί καταρχὰς πολὺ κοντὰ σέ αὐτὸ μέ τό ὁποῖο συνδέουμε τὴ δικαιοσύνη, τουτέστιν τό δίκαιο, τό νομικὸ πεδίο πού δέν μποροῦμε νά τό ἀπομονώσουμε μέσα σέ ἀσφαλὴ σύνορα, ἀλλὰ ἐπίσης ἐντὸς ὅλων τῶν πεδίων ἀπ’ ὅπου δέν μποροῦμε νά τό διαχωρίσουμε, καί τὰ ὁποῖα ὑπεισέρονται σ’ αὐτὸ καί δέν είναι πλέον μόνο πεδία: ή ἠθική, τό πολιτικό, τό τεχνικό στοιχείο, τό ὀικονομικό, ψυχολογικὸ-κοινωνιολογικό, τό φιλοσοφικό, τό λογοτεχνικό, κ.λπ. Ὁχι μόνο πρέπει νά ὑπολογίζουμε [...], νά διαπραγματευόμαστε χωρὶς κανόνα πού δέν χρειάζεται νά τὸν ἐπαν-ἐπινοοῦμε ἐκεῖ ὅπου εἴμαστε “ἐρριμμένοι”, ἐκεῖ ὅπου βρισκό-

«ἀποφασίζουν’». Έδω ἀκριβῶς κρίνεται ή εὐαισθησία τους ἔναντι τῆς δικαιοσύνης.

μαστε, ἀλλὰ πρέπει νά τό διαπράττουμε ὅσο είναι δυνατόν πιὸ μακριά, πέραν τοῦ τόπου ὅπου βρισκόμαστε καί πέρα ἀπὸ τίς ἤδη ἀναγνωρίσιμες ζώνες τῆς ἐπιτακτικῆς ἠθικῆς, τῆς πολιτικῆς ἢ τοῦ δικαίου, πέραν τῆς διάκρισης μεταξύ τοῦ ἐθνικοῦ καί τοῦ διεθνoῦς, τοῦ δημοσίου καί τοῦ ἰδιωτικοῦ, κ.λπ. Ἡ τάξη αὐτοῦ τοῦ πρέπει δέν ἀνήκει προσιδίως οὔτε στὴ δικαιοσύνη οὔτε στό δίκαιο. Ἀνήκει σέ ἕνα ἀπὸ τούς δύο χώρους μόνο ἐφ’ ὅσον τὸν υπερβαίνει κατευθυνόμενη πρὸς τὸν ἄλλο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι οἱ δύο τάξεις, ἀκόμη καί στὴν ἑτερογένειά τους, είναι ἀδιαχώριστες: πραγματικά καί νομικά. Ἡ πολιτικοποίηση, ἐπὶ παραδείγματι, είναι ἀτέλεστη ἀκόμη καί ἂν δέν μπορεῖ καί δέν ὀφείλει ποτε νά είναι ὀλική. Γιά νά μή γίνουν ὅλα αὐτὰ κάτι τετριμμένο ἢ κοινοτοπία, πρέπει νά ἀποδεχθοῦμε τὴν ἀκόλουθη συνέπεια: κάθε προαγωγή τῆς πολιτικοποίησης είναι ὑποχρεωμένη νά ἀναθεωρεῖ, συνεπῶς νά ἐπανερμηνεῖ τὰ ἴδια τὰ θεμέλια τοῦ δικαίου ἔτσι ὅπως εἶχαν προηγουμένως ὑπολογιστεῖ ἢ ὀροθετηθεῖ. Αὐτὸ πράγματι συνέβη στὴ Διακήρυξη τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου, στὴν κατάργηση τῆς δουλείας, σέ ὅλους τούς ἀγῶνες χειραφέτησης πού παραμένουν καί θά πρέπει νά παραμένουν ἐν ἐξελίξει, πανταχοῦ στὸν κόσμο, γιά τούς ἄνδρες καί γιά τίς γυναῖκες. Τίποτε δέν μοῦ φαίνεται λιγότερο παρωχημένο ἀπὸ τό κλασικὸ ἰδεῶδες τῆς χειραφέτησης», αὐτ., σσ. 61-62.

7. Πρβλ. αὐτ., σελ. 50-51: «Τὸ πιὸ κοινὸ μας ἀξίωμα γιά νά εἶμαι σωστός-δίκαιος ἢ μή σωστός-ἄδικος, γιά νά ὑπηρετήσω τὴ δικαιοσύνη ἢ νά τὴν παραβιάσω, είναι ὅτι πρέπει νά εἶμαι ἐλεύθερος καί ὑπεύθυνος ὡς πρὸς τὴν πράξη μου, τὴ συμπεριφορά μου, τὴ σκέψη μου, τὴν ἀπόφασή μου. Δέν θά ποῦμε ὅτι ή ἀπόφαση ἐνὸς ἀνθρώπου είναι δίκαιη ἢ ἄδικη ὅταν δέν ἔχει ἐλευθερία, ἢ τουλάχιστον ὅταν δέν είναι ἐλεύθερος στὴν τάδε ἢ στὴ δείνα πράξη του. Ὡστόσο, ή ἐλευθερία ἢ ή ἀπόφαση τοῦ δικαίου ὀφείλει—γιά νά είναι καί νά λέγεται τέτοια, νά ἀναγνωρίζεται ὡς τέτοια— νά ἀκολουθεῖ ἕνα νόμο ἢ μιᾶ προδιαγραφῆς, ἕνα κανόνα. Ὑπ’ αὐτὴ τὴν ἔννοια, μέσα στὴν ἴδια τὴν αὐτονομία της, μέσα στὴν ἐλευθερία της νά ἀκολουθήσει ἢ νά δώσει στὸν ἑαυτὸ της τὸ νόμο, ἢ ἀπόφαση πρέπει νά μπορεῖ νά ἀνήκει στὴν τάξη τοῦ πράγματος πού είναι δυνατόν νά ὑπολογιστεῖ ἢ νά προγραμματιστεῖ, ἐπὶ παραδείγματι ὡς ἀκριβοδίκαιο ἐνέργημα. Ἄν ὅμως τὸ ἐνέργημα συνίσταται ἀπλῶς στὴν ἐφαρ-



«Όθεν πιστεύω πώς γνωρίζω επίσης, δίνοντας πίστη σε τόσες μαρτυρίες, ότι σε μιὰ πολιτική κατάσταση που σημαδεύεται βαθιά από τους καταναγκασμούς τῆς παγκόσμιας ἀγορᾶς, ἢ τουλάχιστον ἀπὸ μιὰν ὀρισμένη ἐρμηνεία καὶ ἐφαρμογὴ τῆς ἐν λόγῳ «ἀγορᾶς», μιὰ τρομακτικὴ ἀδικία θρῖσκεται ἐν ἐξελίξει: ἡ καταδίκη τοῦ Ζοζέ Ραΐνια (José Rainha), ἐνὸς ἀπὸ τοὺς πιὸ γνωστοὺς ἐκπροσώπους τοῦ «Κινήματος τῶν Χωρὶς-Γῆ<sup>8</sup>».

μογὴ ἐνὸς κανόνα, στὴν ἐκδίπλωσὴ ἐνὸς προγράμματος ἢ στὴν ἐκτέλεσὴ ἐνὸς ὑπολογισμοῦ, τότε ἴσως νὰ τὸ χαρακτηρίσουμε θεμιτὸ, σύμφωνα μὲ τὸ δίκαιο, καὶ ἴσως, μεταφορικὰ, σωστὸ-δίκαιο· θὰ εἴχαμε ὅμως ἄδικο νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀπόφαση εἶναι σωστὴ-δίκαιη. Γιατί ἀπλούστατα σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσιν δὲν ὑπάρχει ἀπόφαση.

Ἡ ἀπόφαση τοῦ δικαστῆ, ἐπὶ παραδείγματι, γιὰ νὰ εἶναι σωστὴ-δίκαιη ὀφείλει ὄχι μόνον νὰ ἀκολουθεῖ ἕνα κανόνα δικαίου ἢ ἕνα γενικὸ νόμο, ἀλλὰ καὶ νὰ τὸν υἰοθετεῖ, νὰ τὸν ἐπιδοκιμάζει, νὰ ἐπικυρώνει τὴν ἀξία του μὲσω ἐνὸς ἐνεργήματος ποὺ θὰ ἐπανεγκαθιδρύει τὴν ἐρμηνεία, ὡς ἐάν τελικὰ δὲν ὑπῆρχε προηγουμένως ὁ νόμος, ὡς ἐάν τὸν ἐπινοοῦσε ὁ ἴδιος ὁ δικαστὴς σὲ κάθε περίπτωσιν. [...] Ἐν ὀλίγοις, γιὰ νὰ εἶναι μιὰ ἀπόφαση σωστὴ-δίκαιη καὶ ὑπεύθυνη, πρέπει συνάμα, μέσα στὴν προσίδια στιγμὴ τῆς, ἂν ὑπάρχει τέτοια, νὰ ρυθμίζεται σύμφωνα μὲ κανόνες καὶ συνάμα νὰ εἶναι χωρὶς κανόνα, νὰ διατηρεῖ τὸ νόμο καὶ νὰ τὸν καταστρέφει ἢ νὰ τὸν ἀναστέλλει ἄρκετὰ ὥστε νὰ πρέπει σὲ κάθε περίπτωσιν νὰ τὸν ἐπανεπινοεῖ, νὰ τὸν ἐπανα-δικαιώνει, νὰ τὸν ἐπανεπινοεῖ τουλάχιστον μέσα στὴν ἐπανεπιβεβαίωσιν καὶ στὴν νέα καὶ ἐδωθερὴ ἐπικύρωσιν τῆς ἀρχῆς του. Κάθε περίπτωσιν εἶναι ἄλλη, κάθε ἀπόφαση εἶναι διαφορετικὴ καὶ ἀπαιτεῖ μιὰ ἀπολύτως μοναδικὴ ἐρμηνεία, τὴν ὁποία κανένας ὑπαρκτὸς καὶ κωδικοποιημένος κανόνας δὲν μπορεῖ οὔτε πρέπει νὰ ἐγγράται ἀπολύτως».

8. Στις 10-6-1997 ὁ Ζοζέ Ραΐνια, χαρισματικὸς ἡγέτης τοῦ Κινήματος τῶν Χωρὶς-Γῆ, καταδικάστηκε ἀπὸ δικαστῆριο τῆς ὁμόσπονδης πολιτείας Ἑσπέρτου Σάντου σὲ κάθειρξιν εἴκοσι ἕξι χρόνων καὶ ἕξι μηνῶν, γιὰ τὸ φόνον ἐνὸς μεγαλοβιομηχανοῦ καὶ ἐνὸς στρατιωτικοῦ ἀστυνομικοῦ. Οἱ δύο φονευθέντες στις 5-6-1989 ἀνοῖξαν πῦρ ἐναντίον περίπου ἑκατὸ οἰκογενειῶν ἀγρεπ-

Πιστεύω πὼς γνωρίζω ὅτι ἡ δίκη καὶ ἡ δικαστικὴ ἀπόφαση, τὴν ὁποία ὁ Ραΐνια ἐφροσβόλλει, φαλκιδεύτηκαν ἀπὸ πάμπολλες παρατυπίες. Τὴ στιγμὴν ποὺ οἱ δράστες φοβερῶν καταπίεσεων ἔχουν ἀθωωθεῖ, καὶ ποὺ ἐσεῖς ὁ ἴδιος, Κύριε Πρόεδρε ὡς πρὸς αὐτό, ὅπως λέγεται, ἔχετε καταγγεῖλει τὴν «ἀδικία<sup>9</sup>», πιστεύω πὼς γνωρίζω ὅτι ἕνα δικαστῆριο ἀποφάσισε νὰ μὴ λάβει καθόλου ὑπ' ὄψιν ὅτι ὁ Ζοζέ Ραΐνια στις 5 Ἰουνίου 1989 βρισκόταν χιλιάδες χιλιόμετρα μα-

γατῶν—εἶχαν κάνει κατάληψιν τῆς φάρμας τοῦ μεγαλοβιομηχανοῦ στις 3-6-1989—, οἱ ὁποῖοι ἀνταπέδωσαν τοὺς πυροβολισμούς. Ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς φονευθέντες, τραυματίστηκαν πολλοὶ μεταξὺ τῶν χωρικῶν. Μετὰ ἀπὸ τὴν πολιορκία τῆς φάρμας ἀπὸ τὴν στρατιωτικὴ ἀστυνομία, τὶς συλλήψεις τῶν χωρικῶν καὶ τὸ βασανισμὸν τοὺς στις φυλακές, ἡ δικαστικὴ ἔρευνα στρέφεται τάχιστα πρὸς τὸν ἡγέτη τοῦ Κινήματος τῶν Χωρὶς-Γῆ Ζοζέ Ραΐνια.

Γιὸς ἀγροτῶν χωρὶς-γῆ, ὁ Ραΐνια συγκαταλέγεται μεταξὺ τῶν οἰκογενειῶν ποὺ ἀπέκτησαν μιὰ μικρὴ ιδιόκτητη γῆ στὸ πλαίσιο τῆς ἀγροτικῆς μεταρρύθμισης γιὰ τὴν ὁποία ὁ ἴδιος ἀγωνίζεται. Ἡ δίκη τῆς 10ης Ἰουνίου 1997 ἦταν μιὰ παρωδία, ἀποτέλεσμα τῶν πιέσεων τῶν μεγαλοβιομηχανοῦν καὶ τῶν διεφθαρμένων δικαστῶν. Ἡ ἔφεση ποὺ ἀσκήθηκε μετατέθηκε γιὰ τὸ 1998 ἐξαιτίας τῶν προεδρικῶν ἐκλογῶν, γιὰ νὰ ὀριστεῖ ἐκ νέου ἡ ἐκδίκαση τῆς στις 13-12-1999. Ἐπισημαίνω ὅτι τελικὰ ἡ ἔφεση—στὴν ὁποία ἀναφέρεται ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Ντερριντὰ— δὲν ἐκδικάστηκε στις 13-12-1999, γιὰτι δὲν κλήθηκαν οὔτε οἱ μάρτυρες ὑπεράσπισης οὔτε ὁ ἴδιος ὁ Ραΐνια! Τελικὰ, ἡ δίκη ἔγινε στις 3 Ἀπριλίου 2000, καὶ δύο ἡμέρες μετὰ ἡ ἀπόφαση τοῦ δικαστηρίου ἦταν ἀθωωτικὴ.

9. Τὸν Ἀπρίλιον τοῦ 1999 ὁ Πρόεδρος Καρντόζου εἶχε ὑποστηρίξει τὴ σύσταση μιᾶς κοινοβουλευτικῆς ἐπιτροπῆς ποὺ θὰ ἐρευνοῦσε τὴ διαφθορὰ στὸ δικαστικὸ σῶμα. Ἀκολούθησε ἡ τεράστια διαμαρτυρία τῶν δικαστῶν ποὺ ἐπικαλέστηκαν τὴν ἀνεξαρτησίαν τοὺς σύμφωνα μὲ τὸ Σύνταγμα τοῦ 1988. Ἡ ἀσύδοτη ἐξουσία τῶν διεφθαρμένων δικαστῶν ἀποδείχτηκε τὸν Σεπτέμβριον τοῦ 1999, ὅταν ἀθωώθηκαν ὅλοι ὅσοι συμμετεῖχαν στὴ δολοφονία δεκαεννέα ἀγρεργατῶν χωρὶς-γῆ στὴν πολιτεία Παρά τῆς Βραζιλίας τὸ 1996. Ἡ ἀπόφαση αὐτὴ συγκλόνισε τὴ Βραζιλία, μάλιστα ὁ Πρόεδρος Καρντόζου ἔκανε τότε λόγο γιὰ «ἀδικία».

κρια από τους τόπους του εγκλήματος για το οποίο κατηγορείται και ότι μάλιστα δεν κατοικούσε πλέον σε αυτή την πολιτεία<sup>10</sup> εδώ και ένα χρόνο. Πιστεύω πως γνωρίζω ότι πολλοί μάρτυρες επιβεβαίωσαν αυτό το γεγονός, συμπεριλαμβανομένου και ενός αξιωματικού του στρατού. Πιστεύω πως γνωρίζω ότι το όπλο του εγκλήματος δεν ήταν αυτό που η κατηγορία διατείνεται ότι το χρησιμοποιεί ως τεκμήριο.

Ούτως ή άλλως, και εδώ δεν πιστεύω πλέον πως γνωρίζω, πιστεύω πως μπορώ να πω με κάθε βεβαιότητα τουτο<sup>11</sup>: αυτή η δίκη

10. Πρόκειται για την ομόσπονδη πολιτεία Έσπίριτου Σάντου της Βραζιλίας.

11. Η άνοικτη επιστολή του Ντεριντά ουσιαστικά καταγγέλλει την «αδικία» καταδίκη του Ζοζέ Ραΐνια, χαρισματικού ηγέτη του «Κινήματος των Χωρίς-Γή» και κάνει έκκληση για μία «δικαία» έτυμνηγορία εν όψει της έφσης της καταδικαστικής απόφασης, ή οποία επρόκειτο να εκδοαστεί στις 13-12-1999. Τόσο ο τίτλος της «έπιστολής» όσο και ή επανάληψη της ρήσης «πιστεύω πως γνωρίζω ότι...» δείχνουν άφ' ενός τη λεπτή αλλά και επικίνδυνη διάκριση μεταξύ του πιστεύω και του γνωρίζω και της σχέσης τους με τη μαρτυρία, άφ' έτέρου την πεποίθηση του Ντεριντά ότι γενικώς ή μαρτυρία δεν είναι απόδειξη. Έδώ, έμπράκτως πλέον, ο Γάλλος φιλόσοφος δείχνει ότι αν ή μαρτυρία δεν ταυτίζεται με την απόδειξη, αυτό δεν σημαίνει ότι το δικαστήριο δεν μπορεί να στηριχτεί σε μαρτυρίες που συγκροτούν εύλογες βεβαιότητες σύμφωνα με τις όποιες αναλαμβάνεται ή ευθύνη μιας δικαίας απόφασης. Για μια διεξοδικότερη ανάλυση αυτής της σχέσης μεταξύ του πιστεύω και του γνωρίζω βλ. J. Derrida, *Μαρτυρία και μετάφραση*. Έπιβιώνοντας ποιητικά, μετρ. Β. Μπιτσώρης, Γαλλικό Ένστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1996, σσ. 30-35:

«Συνεπώς, ή διάκριση —που την θεωρώ μείζονα, άπαραίτητη— ανάμεσα στη μαρτυρία και την απόδειξη, ανάμεσα στη μαρτυρία και τη θεωρητική-διαπιστωτική βεβαιότητα είναι ουσιαστική. Ουσιαστική όμως είναι επίσης ή πάντοτε δυνατή σύγχυση, μια και το όριο ένιοτε ένδέχεται να είναι τόσο ευθραυστο και να υπερβαίνεται τόσο εύκολα, οποιαδήποτε και αν είναι έξάλλου ή γλώσσα και ή λέξη που χρησιμοποιούμε. Η πρακτική, πραγματιστική μετάρπτωση από το ένα νόημα στο άλλο —ή αποδεικτική μαρτυρία [témoignage à preuve] επί παραδείγματι—, από τη μία φράση στην άλλη, είναι πάντοτε δυνατή, και γι' αυτό ακριβώς θα πρέπει να αναρωτηθούμε για ποιούς

λόγους, αναγκάιους και όχι συμπτωματικούς, το νόημα της “απόδειξης” καταλήγει να μαίνει ή να προκαλεί συστηματικά την έκτροπή του νοήματος της “μαρτυρίας”. Διότι έχω την έντύπωση πως το αξίωμα άπ' όπου πρέπει να ξεκινήσουμε —έστω και αν το θέσουμε ως πρόβλημα στη συνέχεια— είναι το έξης: ή μαρτυρία δεν είναι απόδειξη. Η μαρτυρία είναι έτερογενής προς τον πορισμό της απόδειξης ή προς την επίδειξη πειστηρίων ή μαρτυρία επικαλείται την πράξη πίστews [acte de foi] άπέναντι στον ένορκο λόγο, που συνεπώς παράγεται στο χώρο της όρκωτης πίστης —“όρκίζομαι να πω την αλήθεια, όλη την αλήθεια και μόνο την αλήθεια”— ή στο χώρο μιας υπόσχησης που αναλαμβάνει δεσμευτικά μάν ευθύνη ενώπιον του νόμου, σε έναν λόγο που πάντοτε επιδέχεται την έπιπορία, που πάντοτε συναρτάται με τη δυνατότητα της έπιπορίας.

“Μαρτυρώ” δεν θέλει να πει “αποδεικνύω”, αλλά όρκίζομαι πως είδα, άκουσα, άγγιξα, αισθάνθηκα, με μια λέξη ήμουν παρών, πως αυτό το συμβάν μου ήταν ή μου είναι παρόν, μέσα στο χώρο και στο χρόνο — άρα αισθητό— πως μολονότι έσεις οι ίδιοι, οι αποδέκτες μου, δεν έχετε πρόσβαση σ' αυτό, την ίδια πρόσβαση, όφείλετε να με πιστέψετε, γιατί δεσμεύομαι να σας πω την αλήθεια, είμαι ήδη δεσμευμένος, σας λέω ότι σας λέω την αλήθεια. Όφείλετε να με πιστέψετε.

“Όστόσο είναι ανάγκη να κατανοήσουμε καλά αυτό το “όφείλετε να με πιστέψετε”. “όφείλετε να με πιστέψετε” όχι με τη σημασία της θεωρητικής-έπιστημικής αναγκαιότητας της γνώσης ή της πειστικής αποδεικτικής διαδικασίας, ή όποια συνεπάγεται ότι είναι αδύνατον να μην προσυπογράψετε το συμπέρασμα ενός συλλογισμού, την άλληλουχία μιας αποδεικτικής διαδικασίας, και δη της κατάδειξης του παρόντος πράγματος, αλλά όφείλετε να με πιστέψετε άπλως και μόνο επειδή σας το λέω, γιατί σας το ζητώ ή ακόμη επειδή σας υπόσχομαι να πω την αλήθεια και να είμαι πιστός στην υπόσχεσή μου, επειδή δεσμεύομαι να είμαι πιστός. Στη φράση “πρέπει να με πιστέψετε”, το “πρέπει” —που δεν είναι θεωρητικής τάξεως αλλά έπιτελεστικής-πραγματιστικής— είναι έξίσου καθοριστικό με το “πιστεύω”. Θα έλεγα πως κατά βάθος το ζήτημα της μαρτυρίας είναι ή μόνη άυστηρή είσαγωγή στην πολύ σκοτεινή σκέψη για το τί μπορεί να σημαίνει το “πιστεύω”. “Όταν, επί παραδείγματι, προσυπογράψω το συμπέρασμα ενός συλλογισμού ή τον πορισμό μιας απόδειξης, αυτό δεν είναι πλέον ένεργημα του πιστεύειν, ακόμη και αν αυτός που διεξάγει την αποδεικτική διαδικασία αξιώνει από μένα να “πι-

στέψω” στην αλήθεια της αποδεικτικής διαδικασίας. Ο μαθηματικός ή ο φυσικός, ακόμη και ο ίδιος ο ιστορικός ως τέτοιος, δεν αξιώνει στα σοβαρά να τον πιστέψω στα τυφλά. Δεν επικαλείται, τελικά, την πίστη μου τη στιγμή που παρουσιάζει τα συμπεράσματά του.

“Τί είναι το πιστεύειν;”: να ένα από τα μείζονα ερωτήματα –νεότατο θά έλεγα–, το οποίο δεν μπορούμε να το παρακάμψουμε οσάκις επιχειρούμε να σκεφτούμε τη μαρτυρία.

Παρά τα ακαθόριστα παραδείγματα που επικαλέστηκα για να κάνω καταρχάς λίγο σαφέστερα τα πράγματα, η μαρτυρία δεν είναι έξ ολοκλήρου και κατ’ ανάγκην συλλογιστική, γλωσσική. Ένίοτε είναι σιωπηλή και θά πρέπει να κινητοποιεί κάτι από το σώμα, το οποίο δεν έχει δικαίωμα στην όμιλία. “Αρα δεν πρέπει να λέει κανείς ή να πιστεύει ότι η μαρτυρία είναι καθ’ ολοκληρίαν συλλογιστικής ή γλωσσικής τάξεως, αλλά ούτε θά ονομάσει μαρτυρία κάτι που δεν είναι ανοικτό στην τάξη του “ως τέτοιου” [“comme tel”], του παρόντος ή του περασμένου παρόντος ως τέτοιου, δηλαδή ενός τέτοιου που τίθεται ως προϋπόθεση από τη ‘γλώσσα’ [langage] ή που από τη μεριά του θέτει ως προϋπόθεση τουλάχιστον τη δυνατότητα του στίγματος – δεν θά έλεγα της ‘γλώσσας’. Οποιοσ μαρτυρεί δεν προσκομίζει απόδειξη, το έχουμε ήδη υπογραμμίσει, αλλά είναι κάποιος του οποίου ή εμπειρία, κατ’ αρχήν μοναδική και αναντικατάστατη –ακόμη και αν μπορεί να διασταυρωθεί με άλλες εμπειρίες, ώστε να γίνει απόδειξη, να γίνει πειστική μέσα σε έναν επαληθευτικό μηχανισμό–, έρχεται ακριβώς να πιστοποιήσει ότι κάποιο πράγμα ήταν παρόν, το οποίο δεν είναι πλέον τη στιγμή που διεξάγεται ή πιστοποίηση, ή εν πάση περιπτώσει, ακόμη και αν ήταν ομόχρονο με τούτη την πιστοποίηση, ως παρόν θά ήταν απρόσιτο στους αποδέκτες της μαρτυρίας, οι οποίοι όταν την προσλαμβάνουν έδρευουν ή καλούνται να έδρευουν μέσα στην τάξη του πιστεύειν. Ο μάρτυρας επισημαίνει ή δηλώνει πώς κάποιο συμβάν του είναι ή του ήταν παρόν, κάτι που δεν είναι στους αποδέκτες με τους οποίους ο ίδιος συνδέεται μέσω ενός συμβολαίου, ενός όρκου [serment], μίας υπόσχεσης, μίας όρκωτης πίστης, της οποίας ή επιτελεστικότητα είναι καταστατική της μαρτυρίας και την καθιστά εχέγγυο, δέσμευση. Ακόμη και ο επίορκος που απειλεί κάθε μαρτυρία –και την απειλεί με διαφορετικό τρόπο απ’ ό,τι η περατότητα, την οποία επίσης προϋποθέτει κάθε μαρτυρία: μάλιστα αὐτός είναι ή αίτια που ενδέχεται κάθε μάρτυρας να παραπλανᾶται καλό-

πιστα– μπορεί να έχει μια πεπερασμένη, έσφαλμένη, με χίλιους δυό τρόπους παραπλανητική αντίληψη γι’ αυτό που ο ίδιος όμιλει. Αὐτή ἡ περατότητα, που είναι επίσης μη αναγώγιμη και χωρίς την οποία δεν θά ὑπῆρχε πλέον θέση για τὴ μαρτυρία, εἶναι ἐντούτοις, ὡς πρὸς τὰ ἀποτελέσματά της, διαφορετική ἀπὸ ἐκείνη τὴν περατότητα πὸ ὑποχρεώνει ἕνα ἄλλο πεπερασμένο ὄν νὰ πιστέψει καὶ πὸ καθιστᾶ πάντοτε δυνατό τὸ ψεῦδος ἢ τὴν ἐπιορκία. Ὁ μάρτυρας εἶναι κάποιος πὸ πρέπει νὰ τὸν πιστέψουμε, ὁ ὁποῖος ὅμως ἐξ ὀρισμοῦ μπορεῖ πάντοτε νὰ ψεύδεται. Γιὰ νὰ ὑπάρξει μαρτυρία, πρέπει νὰ ὑπάρχει ἡ δυνατότητα τοῦ ψεύδους καὶ τῆς ἐπιορκίας. Ἐδῶ ὅμως πρέπει νὰ διακρίνουμε τὴν ψευδομαρτυρία ἀπὸ τὴ λανθασμένη μαρτυρία [témoinage faux]. Μπορεῖ κάποιος νὰ σφάλλει καλόπιστα καὶ νὰ καταθέτει μὴ μαρτυρία πὸ εἶναι λανθασμένη, πὸ δεν ἀποδίδει σωστὰ ὅσα συνέβησαν, χωρίς ὅμως νὰ δημιουργεῖ αὐτὸ πὸ ὀνομάζεται στὰ γαλλικὰ faux témoignage [ψευδομαρτυρία], δηλαδή μὴ ἀπατηλὴ μαρτυρία, ὅπου ἐκ προθέσεως λέω τὸ ἀντίθετο ἢ κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ πὸ σκέπτομαι ἢ ἔχω δεῖ.

Ὡστόσο ἡ ἴδια ἡ δυνατότητα τοῦ ψεύδους καὶ τῆς ἐπιορκίας –τὸ ψεῦδος εἶναι ἕνα εἶδος ἐπιορκίας– πιστοποιεῖ ὅτι ἡ μαρτυρία, ἐὰν ὑπάρχει, γιὰ μᾶς, ἀποκατὰ νόημα μόνο ἐνώπιον τοῦ νόμου, ἐμπρὸς τὴν ὑπόσχεση, στὴ δέσμευση καὶ ἐνώπιον τῆς ὑπόθεσης τῆς δικαιοσύνης, τῆς ἀλήθειας ὡς δικαιοσύνης. Τὸ πρῶτο αὐτὸ σχεδίασμα μίᾳ ἐλάχιστης ἀνάλυσης θά ἔπρεπε νὰ τὸ ἐκλεπτύνουμε. Ἐδῶ περιορίζομαι νὰ τὸ ὀροθετήσω τὴ στιγμή ἀκριβῶς πὸ συναντᾶμε στὴν ἴδια λέξη, μ α ρ τ ὄ ρ ι ο ν, καὶ ὄχι κατὰ σύμπτωση, δύο σημασίες πὸ τὴς θεωρῶ ἑτερογενεῖς: ἀπὸ τὴ μὴ μεριά ἡ μαρτυρία, πὸ ἀνήκει στὸ χῶρο τοῦ πιστεύειν, τῆς πράξης πίστεως, τῆς δέσμευσης καὶ τῆς ὑπογραφῆς –ὅποτε θά πρέπει ἀδιάλειπτα νὰ ἀναρωτιόμαστε, νὰ ρωτᾶμε ἐκ νέου “τί σημαίνει πιστεύειν;”, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ἀπόδειξη, ὁ ἀσφαλῆς προσδιορισμός, ἡ τάξη τοῦ εἶδέναι. Καὶ πάλι, ὅπως θά ἔλεγε ὁ Χέγκελ (Hegel), τὸ πιστεύειν καὶ τὸ εἶδέναι, *Glauben und Wissen*. Δὲν λέω πὸς αὐτὴ ἡ διάκριση –φαινομενολογικὴ ἢ σημασιολογικὴ– μεταξύ μαρτυρίας καὶ ἀπόδειξης ὑπάρχει καὶ εὐσταθεῖ πράγματι, σήμερᾳ ἢ κατὰ τὴν παρούσα στιγμή. Θά ἔπρεπε νὰ ἀσχοληθοῦμε πολὺ μὲ αὐτὸ τὸ ὄριο: ὄλο τὸ πρόβλημα συνίσταται στὴ διάβαση αὐτοῦ τοῦ ὄριου, ἡ ὁποία ἀπαγορεύεται καὶ συνάμα διαπράττεται συνεχῶς. Πρὸς τὸ παρόν λέω μόνο τοῦτο: ἂν ὑπάρχει μαρτυρία καὶ κάτι πὸ ἀνταποκρίνεται προσφυῶς στὸ ὄνομα καὶ τὴ σημασία στὴν ὁποία προσβλέπει

είναι επίσης δίκη πολιτική. Πέρα από την τύχη ενός ανθρώπου, ή δίκη θα έρμηνευθεί, παντού σε όλο τον κόσμο, ως σύμβολο μεγάλης σημασίας. Σχετικά με τη Βραζιλία και με ό,τι βρίσκεται σε εξέλιξη στον κόσμο της παγκοσμιοποίησης. Έδω θα επιδιώξει κανείς να αναγνωρίσει τις ευκαιρίες που διατηρεί ή δικαιούνη τη στιγμή που εξέχοντες πολιτικοί υπολογίζουν τη στρατηγική για την οποία πρέπει να λογοδοτήσουν και σταθμίζουν τις πολιτικές ευθύνες που πρέπει να αναλάβουν: εντός ενός μεγάλου κράτους, αλλά επίσης, αναντίρρηση, έναντι του κόσμου.

Ίδου λοιπόν τί πιστεύω και αυτό που πιστεύω πως θα έλεγα στον Πρόεδρο Καρντόζου, αν αποτολμούσα (αλλά όντως αποτολμῶ) να απευθυνθῶ επίσης με μιάν οικειότητα προς αυτόν, όπως και προς τον πανεπιστημιακό και τον Γάλλο συνάδελφο (που ήταν επίσης), του οποίου η έλευση στην έξουσία δημιούργησε τόσες ωραίες ελπίδες.

τὸ ὄνομα “μαρτυρία” μέσα στην “κουλτούρα” μας, μέσα στον κόσμο που θεωρούμε ὅτι μπορούμε ἀκριβῶς νὰ τὸν κληρονομήσουμε καὶ νὰ δώσουμε τὴ μαρτυρία μας γι’ αὐτόν, ἐὰν λοιπὸν ὑπάρχει μαρτυρία, αὐτὴ δὲν πρέπει οὐσιαστικὰ νὰ συνίσταται στὸ νὰ ἀποδείξει, νὰ ἐπικυρώσει μιὰ γνώση, νὰ δώσει μιὰ πληροφορία ἢ νὰ παραγάγει μιὰ διήγηση, νὰ διασφαλίσει μιὰ βεβαιότητα».

(Γιὰ τὸ ἴδιο θέμα βλ. J. Derrida, *Foi et savoir*, ἀκολουθούμενο ἀπὸ τὸ *Le Siècle et le Pardon*, Seuil, coll. «Points- Essais», Παρίσι 2001, σσ. 96-98.)

## ΛΕΞΙΛΟΓΙΟ

### I. Γαλλοελληνικό

#### A

abolition: κατάργηση τῆς θανατικῆς ποινῆς  
 accueil: ὑποδοχή  
 accueillir: ὑποδέχομαι  
 accusation: κατηγορητήριο  
 s'accuser: αυτοκατηγοροῦμαι  
 acte: ἐνέργημα  
 actif: ἐνεργητικός  
 actualisation: ἐνεργοποίηση  
 actualiser: ἐνεργοποιῶ  
 actuel: ἐνεργός, ἐν ἐνεργείᾳ  
 alterité/hétérogénéité: ἐτερότητα/ετερογένεια  
 alternative: διαζευκτικὴ ἐπιλογή  
 ambiguïté: ἀμυγνῆμα  
 amnistie: ἀμνηστία  
 anamnésique: ἀναμνησιακός  
 animal: ζῷο, ζωικός  
 animalité: ζωικότητα  
 anticipation: πρόληψη  
 anti-eurocentrisme: ἀντι-ευρωκεντρισμός  
 anti-européocentrisme: ἀντι-ευρωκεντρισμός  
 apatride: ἀπατρις  
 aporétique: ἀπορητικός  
 aporie: ἀπορία  
 appropriation: ἰδιοποίηση  
 s'approprier: ἰδιοποιεῖμαι, οικειοποιεῖμαι  
 armistice: ἐκεχειρία  
 arrivant: ἐρχόμενο (τό), ἐρχόμενος  
 arrivée: ἀφίξη  
 arriver: ἐρχομαι-συμβαίνει, ἀφικνεῖμαι, ἐρχομαι  
 artifice: τέχνημα

arts liberaux: ἐλευθέρες τέχνες  
 arts mercenaires: ἐμμισθες τέχνες  
 ascendance: ἀνοῦσα συγγένεια  
 asile: ἄσυλο  
 attestation: πιστοποίηση  
 attester: πιστοποιῶ  
 attribut: κατηγορούμενο, σύμβολο (Aufhebung: ἀνίρεση)  
 autoaccusation: αὐτο-κατηγορητήριο  
 auto-déconstruction: αὐτο-αποδόμηση  
 autodétermination: αὐτοδιάθεση, αὐτοπροσδιορισμός  
 s'autodéterminer: αὐτοπροσδιορίζομαι  
 autorité: αὐθεντία, κύρος  
 à venir: ἐλευσόμενος  
 aveu: ὁμολογία  
 avoir lieu: λαμβάνει χώρα  
 axiomatique: ἀξιοματικὴ

#### B

binaire: δυαδικός  
 biologisme: βιολογισμός  
 bonne conscience: ἴσχυρη συνείδηση

#### C

calcul: ὑπολογισμός  
 calculable: ὑπολογιστικός  
 calculer: ὑπολογίζω  
 carnophallogocentrisme: κρεοφαλλογοκεντρισμός  
 chance: ευκαιρία, καλοτυχία, τύχη  
 charte: καταστατικό  
 Charte: καταστατικός χάρτης

chez-soi: άκαι, στο σπίτι  
 choisir: επιλέγω  
 choix: επιλογή  
 cité: πόλις  
 Cité: Πόλις  
 citoyen: πολίτης  
 citoyen du monde: πολίτης του κόσμου  
 citoyenneté: ιδιότητα του πολίτη  
 citoyeneté du monde: ιδιότητα του πολίτη του κόσμου  
 citoyenneté mondiale: παγκόσμια ιδιότητα του πολίτη  
 citoyenneté nationale: έθνική ιδιότητα του πολίτη  
 civilisation: πολιτισμός  
 clandestin: λαθρομετανάστης  
 clandestinité: λαθρομετανάστευση  
 co-citoyenneté: ιδιότητα του συμ-πολίτη  
 coextensif: επάλληλος  
 co-extensif: επ-άλληλος  
 coextensivité: επάλληλότητα  
 co-inscription: συν-εγγραφή  
 comme: ός, σαν  
 comme si: ός εάν  
 comme tel: ός τέτοιο  
 communautaire: κοινοτικός  
 communautarisme: κοινοτισμός  
 communauté: κοινότητα  
 communiquer: επικοινωνώ, κοινοποιώ  
 compétence: επάρκεια  
 compulsion: αναγκαστική παράβλεψη  
 concitoyen: συμπολίτης  
 condition: ρος, προϋπόθεση, συνθήκη  
 conditionnel: υπό προϋπόθεση (ό)  
 conditionner: θέτω όρους, καθιερώνω, διέπω  
 confession: εξομολόγηση  
 conscience intentionnelle: αποβλεπτική συνείδηση  
 constater: διαπιστώνω  
 constatif: διαπιστωτικός  
 conversion: μεταστροφή  
 convulsion: παροξυσμός

cosmopolite: κοσμοπολίτης  
 cosmopolitique: κοσμοπολιτική, κοσμοπολιτικός  
 cosmopolitisme: κοσμοπολιτισμός  
 cosmopolitiste: κοσμοπολιτιστικός  
 crime contre l'humanité: έγκλημα κατά της ανθρωπότητας  
 crime d'agression: έγκλημα επίθεσης  
 crime de génocide: έγκλημα γενοκτονίας  
 crime de guerre: έγκλημα πολέμου  
 croire: πιστεύω  
 croire savoir: πιστεύω πως γνωρίζω  
 croyance: πίστη  
 cruauté: ωμότητα  
 culture: κουλτούρα, πολιτισμός  
 cybermonde: κυβερνοκόσμος

## D

(darstellen: παριστάνω)  
 (Darstellung: παράσταση)  
 décision: απόφαση  
 déclaration: δήλωση  
 déconstructif: αποδομητικός  
 déconstruction: αποδόμηση  
 déconstruire: αποδομώ  
 décret: διάταγμα  
 décret-loi: νομοθετικό διάταγμα  
 défaut: έλλειμμα  
 déliaison: αποσύνδεση  
 dé-liaison: απο-σύνδεση  
 délimitation: οριοθέτηση  
 délimiter: οριοθετώ  
 délit: άδίκημα  
 délit d'hospitalité: άδίκημα φιλοξενίας  
 délocalisation: απεντοπισμός  
 délocaliser: απεντοπίζω  
 demeure: ένδιαιτημα  
 Démocratie: Δημοκρατία  
 démocratie: δημοκρατία  
 démocratie à venir: έλευσόμενη δημοκρατία  
 dénégation: άπαρνηση  
 déplacement: έκπατρισμός, μετάθεση

déporté: εκτοπισμένος  
 déporter: εκτοπίζω  
 se déroprier: απο-ιδιώνωμα  
 désenchantement: απομάγευση  
 déshistoriciser: απο-ιστοριοποιώ  
 déshumanisation: απο-ανθρωπισμός  
 désidentification: απο-ταύτιση  
 désobéissance civique: πολιτική άνυποταξία  
 désœuvré: άεργος, η, ο  
 dessein: πρόθεση  
 déterminable: προσδιορίσιμο  
 dé-territorialiser: απ-εδαφοποιώ  
 dette: χρέος  
 deuil: πένθος  
 devenir-front de la frontière: γίνεσθαι-μέτωπο του συνόρου  
 devenir-monde du monde: γίνεσθαι-κόσμος του κόσμου  
 devenir-mondial du monde: παγκόσμιο-γίνεσθαι του κόσμου  
 devoir: καθήκον  
 devoir d'hospitalité: καθήκον φιλοξενίας  
 différence: διαφορά  
 différenciation: διαφοροποίηση  
 différencié: διαφορισμένος  
 différentialisme: διαφοροκεντρισμός  
 dignité: αξιοπρέπεια  
 discipline: μαθησιακός κλάδος  
 discours: λόγος  
 discrimination: δυσμενής διάκριση  
 discriminer: προβαίνω σε δυσμενείς διακρίσεις  
 disjonction: αποσύνδεση  
 dissidence: έτεροπροσώνη  
 dissociation: διαχωρισμός  
 don: δώρο  
 donner lieu à: δίνω τόπο-ένανση σε, άποτελώ το ένανση για  
 double injonction: διττή διαταγή  
 droit: δίκαιο, δικαίωμα  
 droit à l'hospitalité: δικαίωμα στη φιλοξενία  
 droit citoyen: άστικό δικαίωμα

droit civique (Statsrecht): πολιτικό δίκαιο  
 droit cosmopolitique: κοσμοπολιτικό δίκαιο  
 droit d'asile: δικαίωμα άσύλου  
 droit de cité: πολιτικό δικαίωμα  
 droit d'hospitalité universelle: δικαίωμα οικουμενικής φιλοξενίας  
 droit d'ingérence: δικαίωμα επέμβασης  
 droit de résidence: δικαίωμα διαμονής  
 droit de visite: δικαίωμα επίσκεψης  
 droit des gens: δίκαιο των λαών, δημόσιο διεθνές δίκαιο  
 droit interétatique: διακρατικό δίκαιο  
 droit politique: πολιτικό δίκαιο  
 droits civiques: δικαιώματα του πολίτη  
 droits de l'homme: δικαιώματα του ανθρώπου  
 droits du citoyen: δικαιώματα του πολίτη  
 dualité: διαδοκότητα  
 duel: διαδοκός

## E

éclairé: πεφωτισμένος  
 édicter: θεσπίζω  
 effectif: άποτελεσματικός, άπτός  
 effectivité: άποτελεσματικότητα  
 égalité: ισότητα  
 élection: έκλογη  
 électoraliste: ψηφοθηρικός  
 élire: εκλέγω  
 émancipation: χειραφέτηση  
 empiriste: έμπειριστικός  
 énergétique: ενεργητικός  
 engagement: έσμευση  
 entendre: έννω-άκούω, έννω, άκούω  
 épistémologisme: επιστημολογισμός  
 équivoque: άμφίλογος, άμφιλογία  
 état: κατάσταση, καθεστώς  
 État: κράτος  
 État de droit: κράτος δικαίου  
 État-nation: κράτος-έθνος  
 état-national: κρατικο-εθνικός  
 État-nationalisme: κρατικο-εθνικισμός



état-nationaliste: κρατικο-εθνικιστικός  
 État-nationalité: κρατικο-εθνικότητα  
 éthico-politique: ήθικο-πολιτικός  
 éthique: ήθική, ήθικός  
 ethniciste: εθνοτιστικός  
 ethnico-religieux: εθνοτικο-θρησκευτικός  
 ethnique: εθνοτικός  
 éthologique: ήθολογικός  
 étranger: ξένος  
 être au monde: είμαι εν κόσμω  
 être dans le monde: είμαι εντός του κόσμου  
 être-dans-le-monde: μέσα-στον-κόσμο-Είμαι  
 être-soi chez soi: είμαι-ό-εαυτός-μου στο σπίτι  
 μου

eurocentrique: εύρωκεντρικός  
 eurocentrisme: εύρωκεντρισμός  
 européocentrique: εύρωκεντρικός  
 européocentrisme: εύρωκεντρισμός  
 événement: συμβάν  
 événementialité: συμβαντικότητα  
 ex-appropriation: απο-διαποίηση  
 excuse: συγγνώμη  
 exilé: εξόριστος  
 expérience: έμπειρία  
 expiation: εξλασμός  
 expiatoire: εξλαστήριος  
 expropriation: άνείωση  
 expulser: απέλαίνω, εκδιώκω  
 expulsion: απέλαση

## F

fantasme: φαντασίωση  
 fantomatique: φαντασματικός  
 faute: παράπτωμα  
 faux témoignage: ψευδομαρτυρία  
 fictif: μυθπλαστικός  
 fiction: μυθπλασία, πλασματικότητα  
 fidélité: πιστότητα  
 filiation: γενεολογική σχέση, γενεαλογική υίξη  
 σχέση  
 finalisant: προγραμματικά στοχοθεσιακός

finalisation: προγραμματισμένη στοχοθεσία  
 finalisé: (προγραμματικά) στοχοθετημένος  
 fini: πεπερασμένος  
 finitude: περατότητα  
 foi: πεπύθηση, πίστη  
 foi jurée: όρκωτη πίστη  
 fondamentaliste: φονταμενταλιστικός  
 force: ισχύς  
 franc: άπαλλαγμένος  
 franchise: άπαλλαγή, άπελευ  
 fraternel: φιλάδελφος, άδελφικός  
 fraternité: άδελφότητα, φιλαδελφία, άρσενική  
 άδελφότητα  
 front: μέτωπο  
 frontière: σύνορο, μεθόριος  
 fuite: φυγή

## G

générosité: γεναιοφροσύνη, γεναιοδωρία  
 (Geschichte: ιστορία)  
 (Glauben: πιστεύειν)  
 globalisation: ύδρογειοποίηση  
 (Globalisierung: ύδρογειοποίηση)  
 globalization: ύδρογειοποίηση  
 globe: ύδρόγειος  
 goût: καλαισθησία

## H

habitat: οικιστικό περιβάλλον  
 hébergeant: παρέχω κατάλυμα  
 héberger: παρέχω κατάλυμα  
 hégémonie: ήγεμονία  
 hégémonique: ήγεμονικός  
 héritage: κληρονομιά  
 héritier: κληρονόμος  
 histoire: ιστορία  
 histoire romanesque: μυθιστορία  
 historicité: ιστορικότητα  
 (Histoire: ιστοριογραφία)  
 historiographicité: ιστοριογραφικότητα  
 homohégémonie: όμοιγεμονία

homohégemonique: όμοιγεμονικός  
 homohégemonisation: όμοιγεμονικοποίηση  
 homogénéisation: όμοιογενοποίηση  
 homogénéiser: όμοιογενοποιώ  
 homogénéité: όμοιογένεια  
 hospitalité: φιλοξενία  
 hospitalité universelle: οικουμενική φιλοξενία  
 hôte: φιλοξενών, φιλοξενούμενος  
 humanisant: εξανθρωπιστικός  
 humanisation: εξανθρωπισμός  
 humanisme: ούμανισμός  
 humaniste: ούμανιστής  
 humanitaire: ανθρωπιστικός, ανθρωπιστικό (τό)  
 humanitarisme: ανθρωπισμός  
 humanité: ανθρωπότητα, ανθρωπινότητα, ανθρω-  
 πιά  
 humanités: ανθρωπιστικές σπουδές

## I

idéal: ιδεώδες  
 identification: ταύτιση, προσδιορισμός ταυτότητας  
 identique: ταυτόσημος  
 identitaire: ταυτοσημικός  
 identité: ταυτότητα  
 il y a lieu de: ύπάρχει έδαφος για να  
 immigration: μετανάστευση  
 immigré: μετανάστης  
 immigré politique: πολιτικός μετανάστης  
 immobilisme: συντηρητισμός  
 immunité: άσυλία, άνοσία  
 impardonnable: άσυγχώρητο (τό), άσυγχώρητος  
 impératif: προσταγή  
 impératif catégorique: κατηγορησι προσταγή  
 impossible: άδύνατον  
 im-possible: ά-δύνατον  
 imprescriptible: άπαράγραπτο (τό), άπαράγρα-  
 πτος  
 imprévisible: άπαρουσίαστο(ς)  
 inaliénable: άναπαλλοτρίωτος  
 inappropriable: μη ιδιοποιήσιμος  
 incalculable: άνυπολόγηστος

inconditionnalité: άπρούποθετο (τό)  
 inconditionnel: άπρούποθετος  
 indécidable: άνεπίκριτο (τό), άνεπίκριτος  
 indéterminabilité: μη προσδιοριστικότητα  
 indétermination: άπροσδιοριστία  
 indigne: άνάξιος, άνάξιος-άναξιοπρεπής  
 individualisme: άτομισμός  
 individualiste: άτομιστής  
 inégalement: άνισα  
 inégalitaire: άνισωτικός  
 inégalement: άνισωτικά  
 infini: άπειρο (τό), άπειρος, άτέλειτος  
 inhospitalité: άφιλοξενία  
 iniquité: άδικία  
 injustice: άδικία  
 insociabilité: άκοινωνησία  
 insociable: άκοινωνήτος  
 intégriste: άκεραιοκρατικός  
 interdisciplinaire: διαμειθρατικός  
 interétatique: διακρατικός  
 inter-étatique: δια-κρατικός  
 inter-état-national: δια-κρατικο-εθνικός  
 interinstitutionnel: διαθεσμικός  
 international: διεθνής  
 inter-national: δι-εθνικός  
 internationalisation: διεθνοποίηση  
 internationalité: διεθνικότητα  
 interrogatif: έρωτηματικός  
 intolérable: δυσσεκτικός  
 invention: επινόηση  
 inventivité: επινόητικότητα  
 invité: προσκεκλημένος  
 ipséité: αὐτότητα  
 irrationnel: άνορθολογικός  
 irrégulier: παράτυπος

## J

juridique: δικαϊκός  
 juste: σωστός, σωστός-δίκαιος  
 justice: δικαιοσύνη

## L

labeur: μόθος  
 laïque: κοσμικός  
 laisser vivre: αφήνω να ζει  
 "langage": "γλώσσα", γλωσσικό μέσο  
 langue: γλώσσα

La-Vie-Animale: 'H-Ζωική-Ζωή  
 légataire: κληροδόχος  
 liaison social: κοινωνικός δεσμός  
 limitatif: περιοριστικός  
 limitation: περιορισμός  
 limite: όριο  
 limiter: περιορίζω, θέτω όρια  
 Loi de l'hospitalité: Νόμος της φιλοξενίας  
 lois de l'hospitalité: νόμοι της φιλοξενίας

## M

maîtrise de l'immigration: έλεγχος της μετανά-  
 στευσης  
 manque: έλλειψη  
 manquement: παράλειψη  
 maternaliste: ματαernalιστικός  
 mauvaise conscience: αντίρρηση συνείδηση  
 mauvaise foi: κακή πίστις  
 mélancolie: μελαγχολία  
 mensonge: ψεύδος  
 messianicité sans messianisme: μεσσιανικότητα  
 χωρίς μεσσιανισμό  
 messianisme: μεσσιανισμός  
 messiano-eschatologique: μεσσιανικο-εσχατολο-  
 γικός  
 messianisme: μεσσιανισμός  
 métacitoyenneté: μετά-την-ιδιότητα-του-πολίτη  
 métier: επιτήθευμα  
 migration: άποδημία  
 mise en commun: κοινό-ποίηση  
 modalité: τροπικότητα  
 monde: κόσμος  
 mondialatínisation: παγκοσμολατινοποίηση  
 mondialisation: παγκοσμιοποίηση  
 mondialiser: παγκοσμιοποιώ

morale: έπιτακτική ήθος  
 moralité: ήθικότητα  
 Mouvement des sans terre: Κίνημα των Χωρίς-  
 Γη  
 multitude: πολλαότητα

## N

nation: έθνος  
 national: έθνικός  
 nationalisme: έθνικισμός  
 nationaliste: έθνικιστής  
 nationalité: έθνικότητα  
 national-protectionniste: έθνικο-προστατευτικός  
 naturalisation: πολιτογράφηση  
 naturaliste: φυσιοκρατικός  
 négociation: διαπραγμάτευση  
 négociier: διαπραγματεύομαι  
 néo-logique: νεο-λογική  
 néo-nationalisme: νεο-έθνικισμός  
 néo-protectionnisme: νεο-προστατευτικός  
 non-ville: μη-πόλις  
 norme: γνώμονας  
 nouvelle Internationale: νέα Διεθνής

## O

opportunisme: καιροσκοπισμός  
 Ordonnance: κυβερνητικό Διάταγμα  
 organicisme: οργανικισμός  
 organiciste: οργανιστικός  
 ouvrier: εργάτης

## P

Pacte civil de solidarité (PACS): Πολιτικό Συμ-  
 βόλαιο 'Αλληλεγγύης  
 pardon: συγχώρηση  
 pardonner: συγχωρώ  
 parité: ισάριθμη αντιπροσώπευση  
 parjure: έπικουρία, έπίορκος  
 partage: συμμερισμός, έπιμερισμός  
 partagé: έπιμερισμένος  
 particulariste: ιδιαίτεροκεντρικός

Passion: Πάθος  
 passivité: παθητικότητα  
 peine: ποινή, άλγος  
 peine de mort: θανατική ποινή  
 pensée: σκέψη  
 perfectibilité: βελτιωσιμότητα  
 perfectible: βελτιώσιμος  
 performatif: έπιτελεστικός  
 performativité: έπιτελεστικότητα  
 personne déplacée: έκπατριζόμενος  
 perversion: διαστρέψη  
 pervertibilité: διαστρεψιμότητα  
 pervertissable: διαστρεψίμος  
 pervertissant: διαστρεπτικός  
 phallogocentrique: φαλλοκεντρικός  
 phallogocentrisme: φαλλοκεντρισμός  
 phallogocentrique: φαλλοκεντρικός  
 phallogocentrisme: φαλλοκεντρισμός  
 philosophème: φιλοσόφημα  
 plan: σχέδιο  
 poético-performatif: ποιητικο-έπιτελεστικός  
 popularisation: λαϊκοποίηση  
 possibilité: δυνατότητα  
 possible: δυνατόν (τό), πιθανός  
 potentialité: δυναμικότητα  
 poursuite: δίωξη  
 poursuivre: διώκω  
 pouvoir: εξουσία, δύναμη-έξουσία  
 prédicat: κατηγορήμα  
 prescription: παραγραφή  
 présupposé: προϋποτιθέμενο  
 présupposition: προϋπόθεση  
 preuve: άπόδειξη  
 principe-phantasme: άρχη-φαντασίωση  
 prochain: πλησίον (ό)  
 professeur: επαγγέλλομαι, επαγγέλλομαι-διδάσκω  
 ως καθηγητής  
 profession: έπάγγελμα  
 profession de foi: όμολογία πίστεως  
 projet: πρόταγμα  
 propre: ίδιον (τό), προσιδίας

proprement: προσιδίας, καθαρά  
 propriété: ιδιότητα  
 prospectif: προβλεπτικός  
 protectionnisme: προστατευτισμός  
 protectionniste: προστατευτικός  
 purification: κάθαρση  
 purification ethnique: έθνοκάθαρση

## Q

question: έρώτημα, έρώτηση  
 questionnaire: έρωτηματοθεσία, έρωτητική

## R

rachat: έξαγορά  
 raison: όρθος λόγος, λογικό (τό), λόγος  
 raison d'État: κρατική σκοπιμότητα  
 rapatriement: επαναπατρισμός  
 rationalité: όρθολογικότητα  
 rationnel: όρθολογικός  
 réaffirmation: επανεπιβεβαίωση  
 réaffirmer: επανεπιβεβαιώνω  
 se réappropriier: επαναδιοποιώμαι  
 réception: δεξίωση, πρόσληψη  
 recevoir: δεξιώνομαι, προσλαμβάνω  
 réconciliation: συμφιλίωση  
 rédemption: λύτρωση  
 réflexion: άναστοχασμός, σκέψη  
 refuge: καταφύγιο  
 réfugié: πρόσφυγας, φυγάς  
 règle: κανόνας  
 regret: μεταμέλεια  
 réidentification: επαναταύτιση  
 réinventer: επανεπινοώ  
 ré-inventer: επαν-επινοώ  
 réinvention: επανεπινοήση  
 ré-invention: επαν-επινοήση  
 relativisme: σχετικισμός  
 relève: ανάρρηση  
 repentance: μετάνοια  
 repentir: μετάνοια  
 se repentir: μετανοώ

représentant: αντιπρόσωπος, εκπρόσωπος  
 représentation: παράσταση, αναπαράσταση, αντι-  
 προσωπεία, αντιπροσώπευση  
 représenter: αντιπροσωπεύω  
 républicain: ρεπουμπλικανικός  
 républicanisme: ρεπουμπλικανισμός  
 République: Δημοκρατική Πολιτεία  
 république: δημοκρατική πολιτεία  
 responsabilité: ευθύνη  
 rétrospectif: αναδλεπτικός

## S

salut: σωτηρία  
 sans-abri: χωρίς-στέγη  
 sans domicile fixe: χωρίς-σταθερή-διαμονή  
 sans emploi: χωρίς-εργασία  
 sans État: χωρίς κράτος  
 sans logis: χωρίς-κατοικία  
 sans-papiers: χωρίς-χαρτιά  
 sauveté: διάσωση  
 savoir: μάθηση, γνώση, γνωρίζω, εἶδέναι  
 savoir-faire: τεχνολογία  
 sciences de l'animal: επιστήμες τοῦ ζωοκοῦ ὄντος  
 sciences du vivant: επιστήμες τοῦ ἔμβιου ὄντος  
 scientisme: ἐπιστημονισμός  
 secret: μυστικό  
 séculaire: κοσμικός  
 sécularisant: ἐκοσμικευτικός  
 sécularisation: ἐκοσμίκευση  
 sécularisé: ἐκοσμικευμένος  
 séculariser: ἐκοσμικεύω  
 sécularité: κοσμικότητα  
 séjour: διαμονή  
 sélection: διαλογή  
 séparation: χωρισμός  
 serment: ὄρκος  
 signataire: ὑπογράφων  
 signer: ὑπογράφω  
 simulacre: ὁμιόμοιο  
 singularité: μοναδικότητα, ἐνιόχτητα  
 situation: κατάσταση

sororité: θήλεια ἀδελφότητα  
 souder: συγχλλῶ  
 souverain: κυρίαρχος  
 souveraineté: κυριαρχία  
 souveraineté indivisible: ἀδιαίρετη κυριαρχία  
 souveraineté partagée: ἐπιμερισμένη κυριαρχία  
 souverainisme: κυριαρχισμός  
 spectral: φασματικός  
 spectralisation: φασματικοποίηση  
 spectralité: φασματικότητα  
 spectre: φάσμα, φάντασμα  
 spéculatif: θεωρησιακός  
 speech act: ὁμιλιακὸ ἐνέργημα  
 statut: νομικὴ ιδιότητα, καθυστάς  
 statuts: καταστατικὸ  
 sujet: ὑποκείμενο, ὑπὴρκος  
 sujet civique: ὑποκείμενο ὡς πολίτης  
 sujet de droit: ὑποκείμενο δικαίου  
 sujet juridique: νομικὸ ὑποκείμενο  
 superficie: ἐπιπολή  
 supra-étatique: ὑπερ-κρατικός  
 supranational: ὑπερεθνικός  
 surdéterminer: ἐπικαθορίζω  
 surface: ἐπιφάνεια

## T

technoscience: τεχνο-επιστήμη  
 technoscientifique: τεχνο-επιστημονικός  
 téléologie: τελεολογία  
 téléologique: τελεολογικός  
 téléologiste: τελεολογιστικός  
 télétechnologie: τηλετεχνολογία  
 télétravail: τηλεργασία  
 témoignage: μαρτυρία  
 témoignage faux: λανθασμένη μαρτυρία  
 témoigner: καταθέτω μαρτυρία, μαρτυρῶ  
 témoin: μάρτυρας  
 territoire: ἐδαφικὴ ἐπικράτεια  
 théâtralisation: ἐκθεατρισμός  
 théâtralité: θεατρικότητα  
 théologico-politique: θεολογικο-πολιτικός

théo-logique: θεο-λογική (ή)  
 théorico-constatif: θεωρητικο-διαπιστωτικός  
 théorique: θεωρητικός  
 total: ὁλικός  
 toute-puissance: παντοδυναμία  
 transaction: συνδιαλλαγή  
 transcendantal: ὑπερβατολογικός  
 transnational: ὑπερ-εθνικός  
 travail: ἐργασία, διεργασία  
 travail du deuil: διεργασία τοῦ πένθους  
 travailleur: ἐργαζόμενος, ἐργάτης

## U

(Ungeselligkeit: ἀκοινωνησία)  
 univers: οὐκοιμένη  
 universalisable: οὐκοιμενικοποιήσιμος  
 universalisation: οὐκοιμενικοποίηση  
 universaliser: οὐκοιμενικοποιῶ  
 universalisme: οὐκοιμενισμός  
 universalité: οὐκοιμενικότητα  
 universel: οὐκοιμενικός (allgemein: γενικός, κα-  
 θολικός)  
 univoque: μονοσήμαντος  
 urgence: κατεπείγουσα ἀνάγκη

## V

venir: ἔρχομαι  
 vigilance: ἐπαγρύπνηση  
 ville: πόλη  
 Ville: ἄστυ  
 ville-refuge: πόλη-καταφύγιο  
 violence: βία, βιαιότητα  
 violence performative: ἐπιτελεστικὴ βία  
 virtualisation: δυνητικοποίηση, δυνητικοποίηση-  
 εἰκονοκοποίηση (τῆς  
 πραγματικότητας)  
 virtualité: δυνητικότητα, δυνητικὴ-εἰκονικὴ πραγ-  
 ματικότητα  
 virtuel: δυνητικός, δυνητικός-εἰκονικός  
 virtuellement: δυνητικά  
 visitation: ἐπίσκεψη

visiteur: ἐπισκέπτης  
 vivant: ἔμβιο ὄν  
 vivant animal: ζωικὸ ἔμβιο ὄν  
 vivant-mort: ζῶν-νεκρός  
 (Völkerrecht: δίκαιο τῶν λαῶν)

## W

(Wissen: εἶδέναι)

## X

xénophobe: ξενοφοβός

## Z

zoologique: ζωολογικός

## II. Ἑλληνογαλλικὸ

## A

ἀδελφικός: fraternel  
 ἀδελφότητα: fraternité  
 ἀδιαίρετη κυριαρχία: souveraineté indivisible  
 ἀδίκημα: délit  
 ἀδίκημα φιλοξενίας: délit d'hospitalité  
 ἀδικία: iniquité  
 ἀδικία: injustice  
 ἀδύνατον: impossible  
 ἀ-δύνατον: im-possible  
 ἄεργος, η, ο: désœuvré  
 ἀκεραιοκρατικός: intégriste  
 ἀκοινωνησία: insociabilité  
 (ἀκοινωνησία: Ungeselligkeit)  
 ἀκοινώνητος: insociable  
 ἀκούω: écouter, entendre  
 ἄλγος: peine  
 ἀμνηστία: amnistie  
 ἀμφιλογία: équivoque  
 ἀμφιλογος: équivoque  
 ἀμφισβημία: ambiguité  
 ἀναδλεπτικός: rétrospectif  
 ἀναγκαστικὴ παρόρμηση: compulsion

(ανάρεση): Aufhebung)	ἀπ-εδαφικοποιῶ: dé-territorialiser
ἀνάρεση: relève	ἄπειρο (τό): infini
ἀναμνησιακός: anamnésique	ἄπειρος: infini
ἀνάξιος: indigne	ἀπέλαση: expulsion
ἀνάξιος-ἀνάξιοπρετής: indigne	ἀπελαύνω: expulser
ἀναπαλλοτρίωτος: inaliénable	ἀπεντοπιζῶ: délocaliser
ἀναπαράσταση: représentation	ἀπεντοπισμός: délocalisation
ἀναστοχασμός: réflexion	ἀπο-ανθρωπισμός: déshumanisation
ἀνεπίκριτο (τό): indécidable	ἀποβλεπτική συνείδηση: conscience intentionnelle
ἀνεπίκριτος: indécidable	ἀπόδειξη: preuve
ἀνήσυχη συνείδηση: mauvaise conscience	ἀποδομητικός: deconstructif
ἀνθρωπιά: humanité	ἀποδόμηση: déconstruction
ἀνθρωπινότητα: humanité	ἀποδημία: migration
ἀνθρωπισμός: humanitarisme	ἀποδημιῶ: déconstruire
ἀνθρωπιστικές σπουδές: humanités	ἀπο-διοποίηση: ex-appropriation
ἀνθρωπιστικός: humanitaire	ἀπο-ιδώνομαι: se déroprier
ἀνθρωπιστικό (τό): humanitaire	ἀπο-ιστορισμοποιῶ: déhistoriciser
ἀνθρωπότητα: humanité	ἀπομάγευση: désenchantement
ἀνδίαση: expropriation	ἀπορητικός: aporétique
ἀνοῖσα συγγένεια: ascendance	ἀπορία: aporie
ἄνισα: inégalement	ἀποσύζευξη: disjonction
ἀνισωνικά: inégalement	ἀποσύνδεση: déliaison
ἀνισωνικός: inégalitaire	ἀπο-σύνδεση: dé-liaison
ἀνορθολογικός: irrationnel	ἀπο-τάυτιση: désidentification
ἀνοσία: immunité	ἀποτελεσματικός: effectif
ἀντι-ευρωκεντρισμός: anti-eurocentrisme	ἀποτελεσματικότητα: effectivité
ἀντι-ευρωκεντρισμός: anti-européocentrisme	ἀποτελῶ τὸ ἔκασμα γιά: donner lieu à
ἀντιπροσωπεῖα: représentation	ἀπόφαση: décision
ἀντιπροσώπευση: représentation	ἀπροσδιοριστία: indétermination
ἀντιπρόσωπος: représentant	ἀπροϋπόθετο (τό): inconditionnalité
ἀντιπροσωπεύω: représenter	ἀπροϋπόθετος: inconditionnel
ἀνυπολόγητος: incalculable	ἀπτός: effectif
ἀξιοπρέπεια: dignité	ἀρσενική ἀδελφότητα: fraternité
ἀξιοματική: axiomatique	ἀρχή-φαντασίωση: principe-phantasme
ἀπαλλαγή: franchise	ἀστικό δικαίωμα: droit citoyen
ἀπαλλαγμένος: franc	ἄστυ: Ville
ἀπαράγραπτο (τό): imprescriptible	ἀσυγχώρητο (τό): impardonnable
ἀπαράγραπτος: imprescriptible	ἀσυγχώρητος: impardonnable
ἀπάρνηση: dénégarion	ἀσυλία: immunité
ἀπαρουσίαστο(ς): imprésentable	ἄσυλο: asile
ἀπατρις: apatrie	

ἀτέλεια: franchise	Δ
ἀτέλειος: infini	δεξίωση: réception
ἀτομισμός: individualisme	δεξιωνομαί: recevoir
ἀτομιστής: individualiste	δέσμευση: engagement
αὐθεντία: autorité	δήλωση: déclaration
αὐτο-αποδόμηση: auto-déconstruction	Δημοκρατία: Démocratie
αὐτοδιάθεση: autodétermination:	δημοκρατία: démocratie
αὐτο-κατηγορητήριο: autoaccusation	Δημοκρατική Πολιτεία: République
αὐτοκατηγορούμαι: s'accuser	δημοκρατική πολιτεία: république
αὐτοπροσδιορίζομαι: s'autodéterminer	δημόσιο διεθνές δίκαιο: droit des gens
αὐτοπροσδιορισμός: autodétermination	(Völkerrecht)
αὐτότητα: ipséité	διαζευκτική ἐπιλογή: alternative
ἀφήνω νὰ ζεῖ: laisser vivre	διαθεσμικός: interinstitutionnel
ἀφρονίμαι: arriver	δικρατικό δίκαιο: droit interétatique
ἀφιλοξενία: inhospitalité	δια-κρατικο-εθνικός: inter-état-national
ἄφιξη: arrivée	δια-κρατικός: inter-étatique
	διαλογή: sélection
B	διαμαθησιακός: interdisciplinaire
βελτιωσιμότητα: perfectibilité	διαμονή: séjour
βελτιώσιμος: perfectible	διαπιστώνω: constater
βία: violence	διαπιστωτικός: constatif
βιαιότητα: violence	διαπραγματεύομαι: négocier
βιολογισμός: biologisme	διαπραγματεύση: négociation
	διαστρεπτικός: pervertissant
Γ	διαστρέψιμος: pervertissable
γενελογική σχέση: filiation	διαστρεψιμότητα: pervertibilité
γενελογική υἱική σχέση: filiation	διαστρεφή: perversion
γενναδιωρία: générosité	διάσωση: sauveté
γενναοφροσύνη: générosité	διάταγμα: décret
γίνεσθαι-κόσμος τοῦ κόσμου: devenir-monde du monde	διαφορά: différence
γίνεσθαι-μέτωπο τοῦ συνόρου: devenir-front de la frontière	διαφοροκεντικός: différentielisme
γλώσσα: langue	διαφοροποίηση: différenciation
"γλώσσα": "langage"	διαχωρισμός: dissociation
γλωσσικό μέσο: "langage"	διεθνής: international
γνώμονας: norme	δι-εθνικός: inter-national
γνωρίζω: savoir	διεθνικότητα: internationalité
γνώση: savoir	διεθνοποίηση: internationalisation
	διέπω: conditionner
	διεργασία: travail

διεργασία του πένθους: travail du deuil  
δικαιός: juridique  
δικαίω: droit  
δικαίω τῶν λαῶν: droit des gens  
(δικαίω τῶν λαῶν: Völkerrecht)  
δικαιοσύνη: justice  
δικαίωμα: droit  
δικαίωμα ἀσύλου: droit d'asile  
δικαίωμα διαμονῆς: droit de résidence  
δικαίωμα ἐπέμβασης: droit d'ingérence  
δικαίωμα ἐπίσκεψης: droit de visite  
δικαίωμα οἰκουμενικῆς φιλοξενίας: droit  
d'hospitalité universelle  
δικαίωμα στῆ φιλοξενία: droit à l'hospitalité  
δικαίωματα τοῦ πολίτη: droits civiques  
δικαίωματα τοῦ πολίτη: droits du citoyen  
δίω τόπο-ἔναυσμα σέ: donner lieu à  
διττὴ διαταγή: double injonction  
διώω: poursuivre  
δίωξη: poursuite  
δύναμη-ἐξουσία: pouvoir  
διαδικός: binaire, duel  
διαδικότητα: dualité  
δυναμότητα: potentialité  
δυνατόν (τό): possible  
δυνατότητα: possibilité  
δυνητικά: virtuellement  
δυνητικὴ-εἰκονικὴ πραγματικότητα: virtualité  
δυνητικοποίηση: virtualisation  
δυνητικοποίηση-εἰκονικοποίηση (τῆς πραγματικό-  
τητας): virtualisation  
δυνητικός: virtuel  
δυνητικός-εἰκονικός: virtuel  
δυνητικότητα: virtualité  
δυσανεκτικός: intolérable  
δυσμενῆς διάκριση: discrimination  
δώρο: don

## E

ἐργλημα γενοκτονίας: crime de génocide  
ἐργλημα ἐπίθεσης: crime d'agression

ἐργλημα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας: crime contre  
l'humanité  
ἐργλημα πολέμου: crime de guerre  
ἐδαφικὴ ἐπικράτεια: territoire  
ἐθνικὴ ἰδιότητα τοῦ πολίτη: citoyenneté nationale  
ἐθνικισμός: nationalisme  
ἐθνικιστής: nationaliste  
ἐθνικο-προστατευτικός: national-protectionniste  
ἐθνικός: national  
ἐθνικότητα: nationalité  
ἐθνικθάραση: purification ethnique  
ἐθνος: nation  
ἐθνοτικο-θρησκευτικός: ethnico-religieux  
ἐθνοτικός: ethnique  
ἐθνοπιστικός: ethnociste  
εἰδένα: savoir  
(εἰδένα: Wissen)  
εἶμαι ἐν κόσμῳ: être au monde  
εἶμαι ἐντὸς τοῦ κόσμου: être dans le monde  
εἶμαι-ὁ-ἐαυτός-μου στὸ σπῆτι μου: être-soi chez  
soi  
ἐκδιώω: expulser  
ἐκεχειρία: armistice  
ἐκθεατριζμός: théâtralisation  
ἐκκοσμηκεύω: séculariser  
ἐκκοσμηκευμένος: sécularisé  
ἐκκοσμίκευση: sécularisation  
ἐκκοσμηκευτικός: : sécularisant  
ἐκλέγω: élire  
ἐκλογή: élection  
ἐκπατριζμένος: personne déplacée  
ἐκπατριζμός: déplacement  
ἐκπρόσωπος: représentant  
ἐκτοπιζώ: déporter  
ἐκτοπισμένος: déporté  
ἐλεγχος τῆς μετανάστευσης: maîtrise de l'immi-  
gration  
ἐλευθέρως τέχνες: arts libéraux  
ἐλευσόμενος: à venir  
ἐλλεμμα: défaut  
ἐλλειψή: manque

ἐμβιο ὄν: vivant  
ἐμμισθες τέχνες: arts mercenaires  
ἐμπειρία: expérience  
ἐμπειριστικός: empiriste  
ἐνδιείτημα: demeure  
ἐν ἐνεργεία (ὁ): actuel  
ἐνέργημα: acte:  
ἐνεργητικός: actif, énergique  
ἐνεργοποίηση: actualisation  
ἐνεργοποιῶ: actualiser  
ἐνεργός: actuel  
ἐνικότητα: singularité  
ἐνωῶ: entendre  
ἐνωῶ-ἀκούω: entendre  
ἐξαγορά: rachat  
ἐξανθρωπιστικός: humanisant  
ἐξανθρωπισμός: humanisation  
ἐξλασμός: expiation  
ἐξλαστήριος: expiatoire  
ἐξομολόγησις: confession  
ἐξόριστος: exilé  
ἐξουσία: pouvoir  
ἐπαγγέλλομαι: professer  
ἐπαγγέλλομαι-διδάσκω ὡς καθηγητής: professer  
ἐπάγγελμα: profession  
ἐπαγρύπνηση: vigilance  
ἐπαλληλος: coextensif  
ἐπ-ἀλληλος: co-extensif  
ἐπαλληλότητα: coextensivité  
ἐπαναπατριζμός: rapatriement  
ἐπαναπατρίαση: réidentification  
ἐπαναπεθεβαίνω: réaffirmer  
ἐπαναπεθεβαίνω: réaffirmation  
ἐπανεπιτόνηση: réinvention  
ἐπαν-επιτόνηση: ré-invention  
ἐπανεπινοῶ: réinventer  
ἐπαν-επινοῶ: ré-inventer  
ἐπανδιδασκούμενα: se réapproprier  
ἐπάρκεια: compétence  
ἐπικαθορίζω: surdéterminer  
ἐπικοινωνῶ: communiquer

ἐπιλέγω: choisir  
ἐπιλογή: choix  
ἐπιμερισμένη κυριαρχία: souveraineté partagée  
ἐπιμερισμένος: partagé  
ἐπιμερισμός: partage  
ἐπινοήση: invention  
ἐπινοητικότητα: inventivité  
ἐπιπορκία: parjure  
ἐπιπορκός: parjure  
ἐπιπολή: supéficie  
ἐπισκέπτεται: visiteur  
ἐπίσκεψη: visitation  
ἐπιστήμες τοῦ ἐμβίου ὄντος: sciences du vivant  
ἐπιστήμες τοῦ ζῳικοῦ ὄντος: sciences de l'animal  
ἐπιστημολογισμός: épistémologisme  
ἐπιστημονισμός: scientisme  
ἐπιτακτικὴ ἠθικὴ: morale  
ἐπιτελεστικὴ βία: violence performative  
ἐπιτελεστικός: performatif  
ἐπιτελεστικότητα: performativité  
ἐπιτήρεια: métier  
ἐπιφάνεια: surface  
ἐργάζομαι: travailler  
ἐργασία: travail  
ἐργάτης: ouvrier, travailleur  
ἐρχομαι: venir, arriver  
ἐρχομαι-συμβαίνω: arriver  
ἐρχόμενο (τό): arrivant  
ἐρχόμενος: arrivant  
ἐρώτημα: question  
ἐρώτηση: question  
ἐρωτηματοθεσία: questionnement  
ἐρωτηματικός: interrogatif  
ἐρωτητική: questionnement  
ἐτερότητα/ετερογένεια: alterité/hétérogénéité  
ἐτεροπροσύν: dissidence  
εὐθύνη: responsabilité  
εὐκαιρία: chance  
εὐρωκεντρικός: eurocentrique, européocentrique  
εὐρωκεντρισμός: eurocentrisme, européo-  
centrisme



## Z

ζωικό έμβιο όν: vivant animal  
 ζωικός: animal  
 ζωικότητα: animalité  
 ζών-νεκρός: vivant-mort  
 ζώο: animal  
 ζωολογικός: zoologique

## H

ήγεμονία: hégémonie  
 ήγεμονικός: hégémonique  
 Ή-Ζωική-Ζωή: La-Vie-Animale  
 ήθική: éthique  
 ήθικο-πολιτικός: éthico-politique  
 ήθικός: éthique  
 ήθολογικός: éthologique  
 ήθικότητα: moralité  
 ήσυχη συνείδηση: bonne conscience

## Θ

θανατική ποινή: peine de mort  
 θεατρικότητα: théâtralité  
 θεο-λογική (ή): théo-logique  
 θεολογικο-πολιτικός: théologico-politique  
 θεσπίζω: édicter  
 θέτω ρία: limiter  
 θέτω ρους: conditionner  
 θεωρησιακός: spéculatif  
 θεωρητικο-διαπιστωτικός: théorico-constatif  
 θεωρητικός: théorique  
 θήλεια αδελφότητα: sororité

## I

ιδιαιτεροκεντρικός: particulariste  
 ιδεώδες: idéal  
 ίδιον (τό): propre  
 ιδιοποίηση: appropriation  
 ιδιοποιώμαι: s'approprier  
 ιδιότητα: propriété  
 ιδιότητα του πολίτη: citoyenneté

ιδιότητα του πολίτη του κόσμου: citoyenneté du monde

ιδιότητα του συμ-πολίτη: co-citoyenneté  
 ισάριθμη αντιπροσώπευση: parité  
 ισότητα: égalité  
 ιστορία: histoire  
 (ιστορία: Geschichte)  
 ιστορικότητα: historicité  
 (ιστοριογραφία: Historie)  
 ιστοριογραφικότητα: historiographicité  
 ισχύς: force

## K

καθαρά: proprement  
 κάθαρση: purification  
 καθεστώς: état, statut  
 καθήκον: devoir  
 καθήκον φιλοξενίας: devoir d'hospitalité  
 καθορίζω: conditionner  
 καιροσκοπισμός: opportunisme  
 κακή πίστις: mauvaise foi  
 καλαισθησία: goût  
 καλοτυχία: chance  
 κανόνας: règle  
 καταθέτω μαρτυρία: témoigner  
 κατάργηση της θανατικής ποινής: abolition  
 κατάσταση: situation, état  
 καταστατικό: charte, statuts  
 καταστατικός χάρτης: Charte  
 καταφύγιο: refuge  
 κατεπείγουσα ανάγκη: urgence  
 κατηγορήματα: prédicat  
 κατηγορητήριο: accusation  
 κατηγορούμενο: attribut  
 Κίνημα τών Χωρίς-Γη: Mouvement des sans terre

κληροδόχος: légataire  
 κληρονομιά: héritage  
 κληρονόμος: héritier  
 κοινωνικός δεσμός: liaison social  
 κοινό-ποίηση: mise en commun

κοινοποιώ: communiquer  
 κοινότητα: communauté  
 κοινοτικός: communautaire  
 κοινοτισμός: communautarisme  
 κοσμικός: laïque, séculaire  
 κοσμικότητα: sécularité  
 κοσμοπολίτης: cosmopolite  
 κοσμοπολιτική: cosmopolitique  
 κοσμοπολιτικό δίκαιο: droit cosmopolitique  
 κοσμοπολιτικός: cosmopolitique  
 κοσμοπολιτισμός: cosmopolitisme  
 κοσμοπολιτιστικός: cosmopolitiste  
 κόσμος: monde  
 κουλτούρα: culture  
 κρατική σκοπιμότητα: taison d'État  
 κρατικο-εθνικισμός: État-nationalisme  
 κρατικο-εθνικός: état-nationaliste  
 κρατικο-εθνικότητα: État-nationalité  
 κράτος: État  
 κράτος δικαίου: État de droit  
 κράτος-έθνος: État-nation  
 κρεοφαλλοκεντρισμός: carnophallogocentrisme  
 κυβερνητικό Διάταγμα: Ordonnance  
 κυβερνοκόσμος: cynbermonde  
 κυριαρχία: souveraineté  
 κυριαρχισμός: souverainisme  
 κυρίαρχος: souverain  
 κύρος: autorité

## Λ

λαθρομετανάστευση: clandestinité  
 λαθρομετανάστης: clandestin  
 λαϊκοποίηση: popularisation  
 λαμβάνει χώρα: avoir lieu  
 λαθασμένη μαρτυρία: témoignage faux  
 λόγος: discours, raison  
 λογικό (τό): raison  
 λύτρωση: rédemption

## M

μάθηση: savoir  
 μαθησιακός κλάδος: discipline  
 μάρτυρας: témoin  
 μαρτυρώ: témoigner  
 ματερναλιστικός: maternaliste  
 μεθόριος: frontière  
 μελαγχολία: mélancolie  
 μέσα-στόν-κόσμο-Έθνη: être-dans-le-monde  
 μεσσιανικο-εσχατολογικός: messiano-eschatologique  
 μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό: messianicité sans messianisme  
 μεσσιανισμός: messianisme  
 μετάνοια: repentance  
 μεταθέσις: déplacement  
 μεταμέλεια: regret  
 μετανάστευση: immigration  
 μετανάστης: immigré  
 μετάνοια: repentir  
 μετανοώ: se repentir  
 μεταστροφή: conversion  
 μετά-την-ιδιότητα-του-πολίτη: métacitoyenneté  
 μέτωπο: front  
 μη ιδιοποιήσιμος: inappropriable  
 μη-πόλις: non-ville  
 μη προσδιορισμότητα: indéterminabilité  
 μοναδικότητα: singularité  
 μονοσήμαντος: univoque  
 μόχθος: labeur  
 μυθιστορία: histoire romanesque  
 μυθπλασία: fiction  
 μυθπλαστικός: fictif  
 μυστικό: secret

## N

νέα Διεθνής: nouvelle Internationale  
 νεο-εθνικισμός: néo-nationalisme  
 νεο-λογική: néo-logique  
 νεο-προστατευτισμός: néo-protectionnisme  
 νομική ιδιότητα: statut

νομοθετικό διάταγμα: décret-loi  
 Νόμος τῆς φιλοξενίας: Loi de l'hospitalité  
 νόμοι τῆς φιλοξενίας: lois de l'hospitalité

## Ξ

ξένος: étranger  
 ξενόφοβος: xénophobe

## Ο

οἰκειοποιῶμαι: s'approprier  
 οἰκιστικό περιβάλλον: habitat  
 ἄκοι: chez-soi  
 οἰκουμένη: univers  
 οἰκουμένη φιλοξενία: hospitalité universelle  
 οἰκουμενικοποίηση: universalisation  
 οἰκουμενικοποιήσιμος: universalisable  
 οἰκουμενικοποιῶ: universaliser  
 οἰκουμενικός: universel (γενικός, καθολικός; allgemein)  
 οἰκουμενισμός: universalisme  
 οἰκουμενικότητα: universalité  
 ὀλικός: total  
 ὀμιλιακό ἐνέργημα: speech act  
 ὀμοηγεμονία: homohégémonie  
 ὀμοηγεμονικοποίηση: homohégémonisation  
 ὀμοηγεμονικός: homohégémonique  
 ὀμοιογένεια: homogénéité  
 ὀμοιογενοποίηση: homogénéisation  
 ὀμοιογενοποιῶ: homogénéiser  
 ὀμοίωμα: simulacre  
 ὀμολογία: aveu  
 ὀμολογία πίστειας: profession de foi  
 ὀργανικισμός: organicisme  
 ὀργανιστικός: organiciste  
 ὀρθολογικός: rationnel  
 ὀρθολογικότητα: rationalité  
 ὀρθός λόγος: raison  
 ὄριο: limite  
 ὄριοθέτηση: délimitation  
 ὄριοθετώ: délimiter  
 ὄρκος: serment

ὄρκωτη πίστη: foi jurée  
 ὄρος: condition  
 ὀμμανισμός: humanisme  
 ὀμμανιστής: humaniste

## Π

παγκόσμια ιδιότητα τοῦ πολίτη: citoyenneté mondiale  
 παγκόσμιο-γίγνεσθαι τοῦ κόσμου: devenir-mondial du monde  
 παγκοσμολατινικοποίηση: mondialatinisation  
 παγκοσμιοποίηση: mondialisation  
 παγκοσμιοποιῶ: mondialiser  
 Πάθος: Passion  
 παθητικότητα: passivité  
 παντοδυναμία: toute-puissance  
 παραγραφή: prescription  
 παράλειψη: manquement  
 παράπτωμα: faute (παράσταση: Darstellung)  
 παράσταση: représentation  
 παράτυπος: irrégulier  
 παρέχω κατάλυμα: héberger  
 παρέχων κατάλυμα: hébergeant (παριστάνω: darstellen)  
 παροξυσμός: convulsion  
 πένθος: deuil  
 πεπερασμένος: fini  
 πεπλήθηρη: foi  
 περατότητα: finitude  
 περιορίζω: limiter  
 περιορισμός: limitation  
 περιοριστικός: limitatif  
 πεφωτισμένος: éclairé  
 πιθανός: possible (πιστεύω: Glauben)  
 πιστεύω: croire  
 πιστεύω πῶς γνωρίζω: croire savoir  
 πίστη: croyance, foi  
 πιστοποιήση: attestation  
 πιστοποιῶ: attester

πιστότητα: fidélité  
 πλάσματικότητα: fiction  
 πλησίον (ὁ): prochain  
 ποιητικο-επιτελεστικός: poético-performatif  
 πονή: peine  
 πόλη: ville  
 πόλη-καταφύγιο: ville-refuge  
 πόλις: cité  
 Πόλις: Cité  
 πολίτης: citoyen  
 πολίτης τοῦ κόσμου: citoyen du monde  
 πολιτική ἀνυποταξία: désobéissance civique  
 πολιτικό δίκαιο: droit civique (Stattsrecht), droit politique  
 πολιτικό δικαίωμα: droit de cité  
 Πολιτικό Σύμβολο 'Αλληλεγγύης: Pacte civil de solidarité (PACS)  
 πολιτικός μετανάστης: immigré politique  
 πολιτισμός: culture, civilisation  
 πολιτογράφηση: naturalisation  
 πολλότητα: multitude  
 προβάνω σὲ δυσμενείς διακρίσεις: discriminer  
 προβλεπτικός: prospectif  
 προγραμματικά στοχοθεσιακός: finalisant (προγραμματικά) στοχοθετημένος: finalisé  
 προγραμματισμένη στοχοθεσία: finalisation  
 πρόθεσις: dessein  
 πρόληψη: anticipation  
 προσδιορίσιμος: déterminable  
 προσδιορισμός ταυτότητας: identification  
 προσδός: propre  
 προσδός: proprement  
 προσκεκλημένος: invité  
 προσλαμβάνω: recevoir  
 πρόσληψη: réception  
 προσταγή: impératif  
 προστατευτικός: protectionniste  
 προστατευτισμός: protectionnisme  
 πρόσφυγας: réfugié  
 πρόταγμα: projet  
 προϋπόθεση: présupposition, condition

προϋποτιθέμενο: présupposé

## Ρ

ρεπουμπλικανικός: républicain  
 ρεπουμπλικανισμός: républicanisme

## Σ

σάν: comme  
 σκέψη: pensée, réflexion  
 στὸ σπίτι: chez-soi  
 συγγνώμη: excuse  
 συγκώλω: souder  
 συγχώρηση: pardon  
 συγχωρῶ: pardonner  
 συμβάν: événement  
 συμβατικότητα: événementialité  
 σύμβολο: attribut  
 συμμερισμός: partage  
 συμπολίτης: concitoyen  
 συμφιλίωση: réconciliation  
 συνδιαλλαγή: transaction  
 συν-εγγραφή: co-inscription  
 συνθήκη: condition  
 σύνορο: frontière  
 συντηρητισμός: immobilisme  
 σχέδιο: plan  
 σχετικισμός: relativisme  
 σωστός: juste  
 σωστός-δικαίος: juste  
 σωτηρία: salut

## Τ

ταύτιση: identification  
 ταυτόσημος: identique  
 ταυτοτικός: identitaire  
 ταυτότητα: identité  
 τελεολογία: téléologie  
 τελεολογικός: téléologique  
 τελεολογιστικός: téléologiste  
 τέχνημα: artifice  
 τεχνολογία: savoir-faire

τεχνο-επιστήμη: technoscience  
 τεχνο-επιστημονικός: technoscientifique  
 τηλεργασία: télétravail  
 τηλετεχνολογία: télétechnologie  
 τροπικότητα: modalité  
 τύχη: chance

## Υ

(ύδρευση/ποίηση: globalisation, Globalisierung,  
 globalization)

ύδρευσις: globe  
 ύπάρχει έδαφος γιά νά: il y a lieu de  
 ύπερβατολογικός: transcendantal  
 ύπερεθνικός: supra-national  
 ύπερ-εθνικός: transnational  
 ύπερ-κρατικός: supra-étatique  
 ύπήςκος: sujet  
 ύπογράφω: signer  
 ύπογράφων: signataire  
 ύποδέχομαι: accueillir  
 ύποδοχή: accueil  
 ύποκείμενο: sujet  
 ύποκείμενο δικαίου: sujet de droit  
 ύποκείμενο ώς πολίτης: sujet civique  
 ύπολογίζω: calculer  
 ύπολογισμός: calculable  
 ύπολογισμός: calcul  
 ύπό προϋπόθεση (ό): conditionnel

## Φ

φαλλοκεντρικός: phallogocentrique  
 φαλλοκεντρισιμός: phallogocentrisme  
 φαλλοκεντρικός: phallogocentrique  
 φαλλοκεντρισιμός: phallogocentrisme  
 φαντασίωση: fantasma  
 φάντασμα: spectre  
 φαντασματικός: fantomatique  
 φάσμα: spectre  
 φασματικοποίηση: spectralisation  
 φασματικός: spectral  
 φασματικότητα: spectralité

φιλανδελφία: fraternité  
 φιλάδελφος: fraternel  
 φιλοξενία: hospitalité  
 φιλοξενούμενος: hôte  
 φιλοξενών: hôte  
 φιλοσόφημα: philosophème  
 φονταμενταλιστικός: fondamentaliste  
 φυγιάς: réfugié  
 φυγή: fuite  
 φυσιοκρατικός: naturaliste

## Χ

χεραφέτηση: émancipation  
 χρέος: dette  
 χωρίς-έργασία: sans emploi  
 χωρίς-κατοικία: sans logis  
 χωρίς-κράτος: sans État  
 χωρίς-σταθερή-διαμονή: sans domicile fixe  
 χωρίς-στέγη: sans-abri  
 χωρίς-χαρτιά: sans-papiers  
 χωρισμός: séparation

## Ψ

ψευδομαρτυρία: faux témoignage  
 ψεύδος: mensonge  
 ψηφοθηρικός: électoraliste

## Ω

ώμότητα: cruauté  
 ώς: comme  
 ώς εάν: comme si  
 ώς τέτοιω: comme tel

---

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ JACQUES DERRIDA ΠΕΡΑΝ  
ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΣΕ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ -  
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΒΑΓΓΕΛΗ  
ΜΠΙΤΣΩΡΗ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΣΤΙΣ ΕΚΔΟ  
ΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΑ ΦΙΛΜ ΕΓΙΝΑΝ ΑΠΟ ΤΟΝ  
ΝΤΙΜΗ ΚΑΡΡΑ Η ΕΚΤΥΠΩΣΗ ΑΠΟ ΤΟΝ Τ.  
ΒΑΓΕΝΑ ΚΑΙ Η ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ ΑΠΟ ΤΗ  
ΒΙΒΛΙΟΤΕΧΝΙΚΗ ΑΤΤΙΚΗΣ ΤΟΝ ΟΚΤΩΒΡΙΟ  
ΤΟΥ 2003 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ  
ΚΡΙΤΙΚΗ

---