

Jacques Derrida

Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη.

Ένας διάλογος με τον Jacques Derrida*

Ε: Επιτρέψτε μου να αρχίσω με ένα απλό ερώτημα: μετά την αποδόμηση, τι πρέπει να γίνει; Τι κάνουμε; Θα προσπαθήσω να διατυπώσω την ερώτησή μου με πιο λεπτομερή τρόπο.

Αν δεν υπάρχει τίποτα εκτός κειμένου –μια ιδιαίτερα παρανοημένη φράση– πώς περνάμε από το κείμενο, κατανοημένο με έναν ευρύ τρόπο, στην πράξη; Αν υπάρχει μια αποδομητική λογική της ανεπικρισίας [undecidability]** όπου ένα συμβάν ή μια πράξη μπορεί να είναι και/και [both/and], ούτε/ούτε [neither/nor], ή, με ηθικούς όρους, συνάμα καλή και κακή, ούτε καλή ούτε κακή, πώς λαμβάνουμε μια απόφαση βάσει της ανεπικρισίας; Αν πάρουμε βασικές έννοιες όπως «νόμος», «αλήθεια» και «ψεύδος», και τις υποβάλλουμε στην οξυδέρκεια 100 επιφυλάξεων και λεπτομερών αναγνώσεων [close readings], πώς μπορούμε να αποτρέψουμε τη συνείδηση από το να μας καταστήσει όλους δειλούς;

Εν συντομία, πώς διακρίνουμε μεταξύ καλών και κακών πράξεων; Πώς αποφασίζουμε; Πώς γνωρίζουμε ποιος είναι ο αυθεντικός [legitimate] άλλος που μας καλεί να πράξουμε και ποιος είναι ο απατεώνας, ο αγύρτης;

J.D.: Η ερώτησή σας άρχισε με τη φράση «μετά την αποδόμηση», και οφείλω να ομολογήσω ότι δεν καταλαβαίνω τι εννοεί κανείς με μια τέτοια φράση. Η

* Τίτλος πρωτοτύπου: «Hospitality, Justice and Responsibility. A dialogue with Jacques Derrida», στο Richard Kearney & Mark Dooley (επιμ.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Λονδίνο: Routledge, 1999, σσ. 65-83. Ο διάλογος μεταξύ του Derrida και των συνομιλητών του (Richard Kearney, Brendan Purcell, Tim Mooney, Moral Patrick, Liberato Santoro, Aengus Collins, Dermot Moran, Maria Baghramian, Paul Hussain, Tom Dwyer, Aislinn O'Donnell & Fiona Biggiere) έλαβε χώρα στο Δουβλίνο, στα αγγλικά. Θέλουμε να ευχαριστήσουμε τον Richard Kearney για την άδεια αναδημοσίευσης της συνέντευξης στον παρόντα τόμο. Επίσης, ευχαριστούμε τον Αθανάσιο Λάγιο και τον Ευτύχη Πυροβολάκη για την πολύτιμη βοήθειά τους ως προς τη μετάφραση. Οι σημειώσεις που ακολουθούν είναι δικές μας. (Σ.τ.Μ.)

** Ο αγγλικός όρος *undecidability* μεταφράζει τον γαλλικό *indécidabilité* που έχει αποδοθεί στα ελληνικά ως *ανεπικρισία*, *μη-αποκρισιμότητα* ή *μη αποφασισιμότητα*. Αντίστοιχα, το γαλλικό *indécidable* έχει αποδοθεί στα αγγλικά ως *undecidable* και στα ελληνικά ως *ανεπίκριτο*, *μη-αποκρίσιμο*, *μη αποφασίσιμο*.

αποδόμηση δεν είναι μια φιλοσοφία ή μια μέθοδος, δεν είναι μια φάση, μια περίοδος ή μια στιγμή. Είναι κάτι που βρίσκεται συνεχώς επί το έργον και ήταν επί το έργον πριν αρχίσει αυτό που αποκαλούμε «αποδόμηση», συνεπώς δεν μπορώ να προβώ σε κάποια περιοδολόγηση. Για μένα δεν υπάρχει «μετά» την αποδόμηση –όχι επειδή πιστεύω ότι η αποδόμηση είναι αθάνατη– αλλά ως προς αυτό που κατανοώ με το όνομα αποδόμηση, δεν υπάρχει κανένα τέλος, αρχή, ή μετά.

Το επόμενο βήμα στο ερώτημά σας αφορά την αποδόμηση και την ηθική, και τη σχέση μεταξύ κειμένου και πράξης. Όπως καλά γνωρίζετε, αυτό που αποκαλώ «κείμενο» δεν είναι διαφορετικό από την πράξη ή δεν αντιτάσσεται στην πράξη. Φυσικά, αν αναγάγετε ένα κείμενο σε ένα βιβλίο ή σε κάτι που είναι γραμμένο σε σελίδες, τότε ίσως υπάρξει πρόβλημα με την πράξη. Ακόμη όμως κι ένα κείμενο υπό τη μορφή βιβλίου, υπό την κλασική έννοια αυτού που είναι γραμμένο σε σελίδες, αποτελεί ήδη κάτι σαν πράξη. Δεν υπάρχει πράξη, ακόμη και υπό την κλασική έννοια της λέξης, πολιτική ή ηθική πράξη που θα μπορούσε απλά να διαχωριστεί από ή να αντιταχθεί στον λόγο [discourse]. Στον πολιτισμό μας, δεν υπάρχει πολιτική χωρίς λόγο, δεν υπάρχει πολιτική χωρίς το βιβλίο. Κατά συνέπεια, το γενικό πλαίσιο της ερώτησης χρειάζεται επανεπεξεργασία.

Θα περιελάμβανα αυτό που αποκαλούμε «δράση» ή «πράξη» ή «πολιτική» εντός του γενικού χώρου αυτού που αποκαλώ «ίχνος» [trace]. Εντός αυτού του γενικού χώρου χρειάζεται να διακρίνουμε μεταξύ πολλών συγκεκριμένων παραγόντων, όπως είναι, φυσικά, το βιβλίο, το κείμενο υπό τη στενή έννοια του όρου, και η πράξη. Άπαξ και επιχειρήσουμε κάτι τέτοιο, ανακύπτει το ζήτημα της «ανεπικρισίας». Πολλοί από εκείνους που έχουν γράψει για την αποδόμηση κατανοούν την ανεπικρισία ως παράλυση σε σχέση με τη δύναμη-εξουσία [power] να αποφασίζουμε. Δεν είναι αυτό που θα κατανοούσα με την «ανεπικρισία». Πόρρω απέχοντας από το να αντιτείνω την ανεπικρισία στην απόφαση, θα υποστήριζα ότι δεν θα υπήρχε απόφαση, υπό την αυστηρή έννοια της λέξης, στην ηθική, στην πολιτική, καμία απόφαση, και επομένως καμία ευθύνη, χωρίς την εμπειρία κάποιας ανεπικρισίας. Αν δεν βιώσετε κάποια ανεπικρισία, τότε η απόφαση θα ήταν απλώς η εφαρμογή ενός προγράμματος, το αποτέλεσμα μιας προκειμένης ή μιας μήτρας αναπαραγωγής [matrix]. Συνεπώς, μια απόφαση πρέπει να διέλθει μιαν ορισμένη αδυνατότητα προκειμένου να αποτελέσει απόφαση. Αν γνωρίζαμε τι να κάνουμε, αν ήξερα από την άποψη της γνώσης τι πρέπει να κάνω πριν την απόφαση, τότε η απόφαση δεν θα ήταν απόφαση. Θα ήταν απλώς η εφαρμογή ενός κανόνα, το αποτέλεσμα μιας προκειμένης, και δεν θα υπήρχε κανένα πρόβλημα, δεν θα υπήρχε καμία απόφαση. Η ηθική και η πο-

λιτική, επομένως, αρχίζουν με την ανεπικρισία. Βρίσκομαι μπροστά σε ένα πρόβλημα και γνωρίζω ότι οι δύο συγκεκριμένες λύσεις είναι και οι δύο εξίσου δικαιολογημένες. Από αυτό το σημείο οφείλω να αναλάβω την ευθύνη που είναι ετερογενής προς τη γνώση. Αν η απόφαση αποτελεί απλώς την τελική στιγμή μιας γνωστικής διαδικασίας, δεν είναι απόφαση. Ως εκ τούτου, η απόφαση πρέπει πρώτα απ' όλα να διέλθει από μια φοβερή διαδικασία ανεπικρισίας, διαφορετικά δεν θα ήταν απόφαση, και οφείλει να είναι ετερογενής ως προς τον χώρο της γνώσης. Αν υπάρχει απόφαση πρέπει να διέλθει από την ανεπικρισία και να πραγματοποιήσει ένα άλμα πέρα από το πεδίο της θεωρητικής γνώσης. Έτσι όταν λέω «δεν ξέρω τι να κάνω», αυτό δεν αποτελεί τον αρνητικό όρο της απόφασης. Αποτελεί αντιθέτως τη δυνατότητα της απόφασης.

Το να μη γνωρίζουμε τι να κάνουμε δεν σημαίνει ότι πρέπει να στηριχθούμε στην άγνοια και να εγκαταλείψουμε τη γνώση και τη συνείδηση. Μια απόφαση, φυσικά, πρέπει να προετοιμάζεται όσο το δυνατόν περισσότερο από τη γνώση, από την πληροφόρηση, από την ατέλευτη ανάλυση. Σε κάποιο σημείο, παρ' όλα αυτά, προκειμένου να ληφθεί μια απόφαση χρειάζεται να πάτε πέρα από τη γνώση, να κάνετε κάτι που δεν γνωρίζετε, κάτι που δεν ανήκει στη, ή είναι πέρα από, τη σφαίρα της γνώσης. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η διάκριση μεταξύ καλού και κακού δεν εξαρτάται από τη γνώση· γι' αυτό δεν πρέπει να γνωρίζουμε, με όρους γνώσης, ποια είναι η διάκριση μεταξύ καλού και κακού. Το να πρέπει να κάνω μια τέτοια διάκριση, που εξαρτάται ακριβώς από την ευθύνη, είναι, ομολογώ, μια φοβερή και τραγική κατάσταση για να βρίσκεται κάποιος ή κάποια. Χωρίς αυτή τη φοβερή εμπειρία, εντούτοις, δεν θα υπήρχε απόφαση, θα υπήρχε απλώς η γαλήνια εφαρμογή ενός προγράμματος γνώσης και τότε θα μπορούσαμε να αναθέτουμε τις αποφάσεις στους επιστήμονες και τους θεωρητικούς.

Ε: Διέπεται, συνεπώς, κάθε απόφαση από φόβο και τρόμο, όπως στην περίπτωση του Αβραάμ;

J.D.: Φυσικά, αν υπάρχει απόφαση. Γι' αυτό το *Φόβος και τρόμος** του Kierkegaard είναι ένα σημαντικό κείμενο, με οποιονδήποτε τρόπο και αν το ερμηνεύσουμε. Είναι η στιγμή κατά την οποία οι γενικές κατηγορίες πρέπει να υπερνικηθούν, όταν είμαι μόνος αντιμέτωπος με μια απόφαση. Μια απόφαση είναι κάτι το φοβερό.

* Σ. Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*. Λυρικό-διαλεκτικό δοκίμιο υπό του Ιωάννου της σιωπής, εισαγωγή Ζαν Βαλ, μτφρ. Άννα Σολωμού, επιμ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, Αθήνα: Νεφέλη, 1980.

Δεν θα ισχυριζόμουν όμως ότι είμαι βέβαιος για την ύπαρξη ενός τέτοιου πράγματος όπως η απόφαση. Η πρόταση «αποφασίζω», ή «έλαβα την απόφαση», ή «αναλαμβάνω την ευθύνη», αποτελεί σκάνδαλο· αποτελεί απλώς ήσυχη συνείδηση. Δεν είμαι ποτέ βέβαιος ότι «εγώ» έλαβα μια απόφαση αναφορικά με μια καθοριστική κρίση. Δεν αποτελεί μια θεωρητική κρίση· δεν μπορώ να είμαι βέβαιος ότι «εγώ» έλαβα μια απόφαση. Όχι μόνο δεν θα έπρεπε να είμαι σίγουρος ότι έλαβα μια καλή απόφαση, αλλά δεν θα έπρεπε να είμαι καν σίγουρος ότι έλαβα μια απόφαση. Μια απόφαση *μπορεί* να έχει συμβεί. Γι' αυτό, όπως λέω συχνά, και ηχεί λίγο προκλητικό, ποτέ δεν αποφασίζω «εγώ», ποτέ δεν λαμβάνω «εγώ» μια απόφαση επ' ονόματί μου, διότι αμέσως μόλις ισχυρισθώ ότι «εγώ» έλαβα μια απόφαση, μπορείτε να είστε βέβαιοι ότι αυτό είναι λάθος. Για να είναι μια απόφαση απόφαση, πρέπει να ληφθεί από τον άλλο εντός μου, πράγμα που δεν με απαλλάσσει από την ευθύνη. Αντίθετα, είμαι παθητικός σε μια απόφαση, διότι από τη στιγμή που είμαι ενεργός, από τη στιγμή που ξέρω ότι «εγώ» είμαι ο κύριος της απόφασής μου, διατείνομαι ότι γνωρίζω τι πρέπει να κάνω και ότι όλα εξαρτώνται από τη γνώση μου, πράγμα που, στη συνέχεια, ακυρώνει την απόφαση.

Σε κάποιο σημείο, ίσως προσπαθούσατε να με προκαλέσετε, είπατε ότι αν επιτελούμε λεπτομερή ανάγνωση δεν θα πράξουμε ποτέ. Αντίθετα, θα υπέθετα ότι η πολιτική, ηθική και δικαιοτική ευθύνη προαπαιτεί ένα καθήκον απεριόριστης λεπτομερούς ανάγνωσης. Θεωρώ ότι αυτός είναι όρος της πολιτικής ευθύνης: οι πολιτικοί οφείλουν να διαβάζουν. Το να διαβάζει κάποιος ή κάποια δεν σημαίνει να περνάει νύχτες στη βιβλιοθήκη. Σημαίνει να διαβάζει τα γεγονότα, να αναλύει την κατάσταση, να ασκεί κριτική στα ΜΜΕ, να ακούει τη ρητορική των δημαγωγών, αυτό είναι λεπτομερής ανάγνωση, και είναι αναγκαία σήμερα περισσότερο από ποτέ. Συνεπώς, θα παρότρυνα τους πολιτικούς και τους πολίτες να προβαίνουν σε λεπτομερή ανάγνωση υπό αυτή τη νέα έννοια, και όχι απλώς να βρίσκονται στη βιβλιοθήκη.

Στην περίπτωση του Άμλετ προσπαθώ να δείξω στα *Φαντάσματα του Μαρξ** ότι η ευθύνη μπροστά στο κέλευσμα [call] του πατέρα, για να είναι ευθύνη, απαιτεί κανείς να επιλέγει· δηλαδή δεν μπορείτε να θυμάστε τα πάντα για ένα γεγονός· πρέπει να φιλτράρετε την κληρονομιά και να εξετάζετε προσεκτικά ή να προβαίνετε σε μια λεπτομερή ανάγνωση του κελεύσματος. Αυτό σημαίνει ότι για ένα πεπερασμένο ον το να κληρονομεί, ή να διατηρεί τη μνήμη υπονοεί κά-

* Ζ. Ντερνιτά, *Φαντάσματα του Μαρξ*. Το Κράτος του χρέους, η διεργασία του πένθους και η νέα Διεθνής, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εκκρεμές, 1995.

ποια διαλογή, κάποια επιλογή, κάποια απόφαση. Συνεπώς, ο γιος πρέπει να λάβει μια απόφαση· ακόμη κι αν θέλει να είναι πιστός στον πατέρα, ή να θυμάται τον πατέρα, ως ένα πεπερασμένο ον πρέπει να επιλέξει από το εσωτερικό της κληρονομιάς και αυτό αποτελεί πάλι ένα ζήτημα ανεπικρισίας. Φυσικά, αυτή είναι η κλασική ερμηνεία του Άμλετ ως θύματος ανεπικρισίας· δεν γνωρίζει και αυτό τον οδηγεί στην παράλυση. Εντούτοις, αν υποθέσουμε ότι ο Άμλετ είναι μια φιγούρα παράλυσης ή νεύρωσης λόγω της ανεπικρισίας, θα μπορούσε να είναι επίσης ένα παράδειγμα για δράση: κατανοεί ποιες ενέργειες οφείλουν να γίνουν και υπόκειται κατ' αρχάς στη διαδικασία της ανεπικρισίας.

«Πώς γνωρίζουμε;» ήταν η τελευταία ερώτησή σας και η απάντησή μου είναι απλά «Δεν γνωρίζουμε!» Φυσικά, οφείλουμε να γνωρίζουμε όσο το δυνατόν περισσότερα, αλλά όταν λαμβάνουμε μια απόφαση –αν λαμβάνουμε μια απόφαση– δεν γνωρίζουμε και δεν πρέπει να γνωρίζουμε. Αν γνωρίζαμε δεν θα υπήρχε απόφαση.

Ε: *Η εισήγησή σας «Οι δύο πηγές της 'θρησκείας' στα όρια του απλού λόγου»,** στο Κάπρι το 1994, αποκαλύπτει αυτές τις πηγές, απ' ό,τι κατάλαβα, ως την «πίστη» και το «ιερό». Στο Βιβλίο του Ιώβ ο Ιώβ υφίσταται την απώλεια αυτής της πίστης και της εμπειρίας του ιερού όπως αυτές οι έννοιες κατανοούνται συμβατικά. Μου φαίνεται ότι χάνει την πίστη και το ιερό σε πρώτο επίπεδο. Μέσω αυτού, φαίνεται ότι ο Ιώβ επιτυγχάνει μια νέα εμπειρία του ιερού πέραν κάθε χειριστικότητας [manipulability], καθώς επίσης και μια πίστη σε μια σχέση με έναν άλλο, σε αυτή την περίπτωση ένα «Εσύ» στο οποίο τώρα προσκολλάται αποκλειστικά χάριν του «Εσύ». Θα ήθελα να ρωτήσω αν βρίσκετε στον Ιώβ κάποιες ομοιότητες με τη δική σας άρθρωση του θρησκευτικού;

J.D.: Πρωτίστως, πώς θα μπορούσαμε να βρούμε κάποια ομοιότητα στον Ιώβ, αλλά και πώς δεν θα μπορούσαμε να βρούμε κάποια ομοιότητα; Επιτρέψτε μου να αυτοσχεδιάσω σε σχέση με τον Λέβινας, που αναφέρει τον Ιώβ σε κάποια σημεία.

Καθώς πρόσφατα δίδασκα Λέβινας για το θέμα της «φιλοξενίας», αναφέρθηκα στον Ιώβ στην ακόλουθη περίπτωση. Όπως ξέρετε, στο *Ολότητα και άπειρο*** ο Λέβινας περιγράφει την ηθική σχέση ως θρησκευτική*** η θρησκεία και η ηθική

* Ζ. Ντερριντά, «Πίστη και γνώση. Οι δύο πηγές της 'θρησκείας' στα όρια του απλού λόγου», μτφρ.-σημειώσεις Γιώργος Φαράκλας, στο J. Derrida & G. Vattimo (επιμ.), *Η θρησκεία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2003, σσ. 11-111.

** Ε. Λέβινας, *Ολότητα και άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989.

*** Γράφει, για παράδειγμα, ο Λέβινας: «Προτείνουμε να αποκληθεί θρησκεία ο δεσμός που συ-

υπονοούν ένα ενώπιος ενώπιω: εσείς μόνος πρόσωπο με πρόσωπο με τον απολύτως άλλο, τον απείρωσ άλλο, και αυτό το πρόσωπο με πρόσωπο (*visage*) αποτελεί την πρωταρχική ηθική. Αυτό περιγράφεται ως δυϊκή κατάσταση: εσείς κι εγώ. Ο Λέβινας, εντούτοις, οφείλει να λάβει υπόψη τον «τρίτο»: όταν ο τρίτος εμφανίζεται, και όταν η απαίτηση του τρίτου εμφανίζεται, τότε εμφανίζεται επίσης και το αίτημα για δικαιοσύνη. Αλλά ο Λέβινας επιμένει στο γεγονός ότι ο τρίτος δεν εμφανίζεται μετά από τους άλλους δύο ως κάποιος άλλος – ένας, δύο και μετά τρεις – αλλά εμπλέκεται ήδη στην πρόσωπο με πρόσωπο σχέση ως αίτημα για δικαιοσύνη. Σ' αυτό το σημείο ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια φοβερή κατάσταση: προκειμένου να είμαι δίκαιος, με το να λαμβάνω υπόψη μου τον τρίτο, οφείλω να προδώσω κατά κάποιον τρόπο την καθαρή μη συμμετρική – αλλά δυϊκή – σχέση μου με τον άλλο. Αυτό ακολουθείται από μια έκφραση δυσaráσκειας στον Λέβινας, μια έκφραση δυσaráσκειας παρόμοια με την έκφραση δυσaráσκειας του Ιώβ: «Γιατί θα έπρεπε να έχω σχέση με τη δικαιοσύνη, από τη στιγμή που η δικαιοσύνη είναι άδικη;». Για τον Λέβινας η δικαιοσύνη συνεπάγεται τη σύγκριση, την ορθολογικότητα· δηλαδή, επειδή ο τρίτος είναι όπως ο δεύτερος άλλος, οφείλω να συγκρίνω, πρέπει να χρησιμοποιήσω έννοιες, πρέπει να αναφερθώ στην ομοιότητα, σε όλα αυτά που υπονοούν την οντολογία υπό την ελληνική έννοια και είναι διαζευγμένα από την ηθική υπό το λεβινασιανό νόημά της. Συνεπώς, είμαι αναγκασμένος να επιστρέψω στη φιλοσοφία, στην ελληνική φιλοσοφία, προκειμένου να είμαι δίκαιος. Υπάρχει μια κραυγή σε πολλά χωρία στον Λέβινας: «Τι σχέση έχω με τη δικαιοσύνη; Γιατί δικαιοσύνη;» Υπάρχει κάποια αδημονία με τη δικαιοσύνη, επειδή η δικαιοσύνη είναι άδικη. Εντούτοις, δεν μπορούμε, δεν πρέπει να αποφύγουμε τη δικαιοσύνη.*

νάπτεται ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο χωρίς να συγκροτεί μια ολότητα» ή «Στη σχέση ανάμεσα στο ον εδώ-κάτω και στο υπερβατικό είναι, που δεν καταλήγει σε καμιά κοινότητα έννοιας, ούτε σε καμιά ολότητα – σχέση χωρίς σχέση – δίνουμε το όνομα θρησκεία» (στο *ίδιο*, σ. 35, 92).

* Για τον Derrida, η «αναπόφευκτη εμφάνιση του τρίτου, και μαζί του, της δικαιοσύνης» αποτελεί μια πρωταρχική «επιπορία»: «αν η πρόσωπο με πρόσωπο [σχέση] με το μοναδικό [unique] εμπλέκει την άπειρη ηθική της ευθύνης μου για τον άλλο σε ένα είδος *όρκου πριν από το γράμμα* [*sermet avant la lettre*], σε έναν απροϋπόθετο σεβασμό ή αφοσίωση, τότε η αναπόφευκτη εμφάνιση του τρίτου, και, μαζί του, της δικαιοσύνης, θα σηματοδοτούσε μια πρώτη επιπορία [prejure]. Σιωπηλή, παθητική, επώδυνη, αλλά αναπόφευκτη, μια τέτοια επιπορία δεν είναι τυχαία και επουσιώδης, αλλά είναι τόσο πρωταρχική όσο η εμπειρία του προσώπου. Η δικαιοσύνη θα άρχιζε με αυτήν την επιπορία» (J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Παρίσι: Galilée, 1997, σ. 67).

Εντούτοις, αν υπάρχει βία ή αθέτηση που σημαδεύει την είσοδο της δικαιοσύνης στην ηθική σχέση, η απουσία της δικαιοσύνης από αυτήν αποτελεί εξίσου βία. Απορροφημένος εντελώς από τον Άλλο, υποκείμενο σ' αυτόν μέχρι του σημείου της «υποκατάστασης» (substitution), όμηρός του, ακόμη και υποχείριό του θα λέγαμε εμείς, το ηθικό υποκείμενο διατρέχει τον κίνδυνο ενός εί-

Λοιπόν τι λέει ο Ιώβ; Αισθάνεται ότι είναι αθώος και διαμαρτύρεται ενάντια στην αδικία. Αυτή είναι η φοβερή κατάσταση στην οποία το άδικο δεν είναι απλώς το αντίθετο της δικαιοσύνης, στην οποία η απόφαση δεν είναι απλώς το αντίθετο της ανεπικρισίας. Αυτό φαίνεται φοβερό και αρνητικό και τραγικό, αλλά αποτελεί επίσης μια ευκαιρία, αποτελεί τον όρο της απόφασης. Αυτή η φοβερή κατάσταση των δύο και των τριών που μόλις περιέγραψα δεν είναι απλώς μια παγίδα, είναι όρος της δικαιοσύνης. Αν υπάρχει δικαιοσύνη, οφείλει να διέλθει από αυτή τη φοβερή κατάσταση όπου υπάρχουν δύο και τρεις: Έχω μια σχέση με τον άλλο στην ενικότητα ή μοναδικότητά του, και συγχρόνως ο τρίτος βρίσκεται ήδη εκεί. Ο δεύτερος είναι ένας τρίτος. «Είστε ένας τρίτος», αυτός είναι ο όρος της δικαιοσύνης.

Ε: Από το Glas και μετά ασχολείστε με την έννοια αυτού που αποκαλείτε «δώρο», ή αυτού που διαφεύγει την κυκλική κίνηση του πνεύματος ή του λόγου υπό την εγγεγραμμένη έννοια. Πρόσφατα, επιχειρήσατε να καθορίσετε αμεσότερα τη φύση αυτού του αρκετά κεντρικού μοτίβου σε έργα όπως το Given Time και το The Gift of Death, ενώ προσπαθείτε να το συσχετίσετε με ζητήματα όπως η φιλοξενία, η κοινότητα και το πολιτικό. Φαίνεται, με άλλα λόγια, να υπάρχει μια άμεση σχέση μεταξύ της έννοιας του δώρου και πολλών από τις τρέχουσες ενασχολήσεις σας. Εν συντομία, επομένως, θα μπορούσατε να μας πείτε πώς ακριβώς εφαρμόζετε την ιδέα του δώρου στις προαναφερθείσες έννοιες, οι οποίες καθίστανται δεσπόζουσες στο έργο σας;

J.D.: Στην πραγματικότητα η ίδια λογική βρίσκεται επί το έργον και στις δύο περιπτώσεις. Πώς θα μπορούσαμε να σχετίσουμε εν συντομία το δώρο και τη φιλοξενία; Φυσικά, είναι προφανές ότι η φιλοξενία θεωρείται ότι συνίσταται στο να δίνει κάποιος κάτι, να προσφέρει κάτι. Στη συμβατική σκηνή της φιλοξενίας, ο φιλοξενούμενος δίνει κάτι ως ευγνωμοσύνη. Συνεπώς, υπάρχει αυτή η σκηνή της ευγνωμοσύνης ανάμεσα στους οικοδεσπότες και τους φιλοξενούμε-

δους «σκοτοδίνης» (vertige), η οποία μπορεί να εκφραστεί στη «μη δυνατότητα διάκρισης του καλού από το κακό, της αγάπης από το μίσος, του δούναί από το λαβείν, της επιθυμίας για ζωή από την επιθυμία θανάτου, της φιλόξενης υποδοχής από την εγωιστική ή ναρκισσιστική κλειστότητα» (στο ίδιο, σ. 66). Όπως παρατηρεί ο Derrida: «Ο τρίτος θα προστάτευε συνεπώς από τη σκοτοδίνη της ίδιας της ηθικής σχέσης» (στο ίδιο).

Κατά συνέπεια, σύμφωνα με την ανάλυση του Derrida, ο Lévinas μάς φέρνει –όχι ηθελημένα– αντιμέτωπους με την «αναγκαιότητα» μιας «διπλής δέσμευσης» (double bind): αφενός, στον βαθμό που η απουσία του τρίτου θα αποτελούσε την απουσία δικαιοσύνης, η ίδια η ηθική σχέση εγώ-Άλλος θα κινδύνευε να διολισθησει στη βία. Αφετέρου, στον δικαιο-πολιτικό του ρόλο, η παρουσία του τρίτου βεβηλώνει την καθαρότητα της σχέσης του εγώ με τον μοναδικό Άλλο, μετατρέποντας την αφοσίωση σε επιορκία, πράγμα που αποτελεί μια άλλη μορφή βίας.

νους. Με τον ίδιο τρόπο που έχω προσπαθήσει να δείξω ότι το δώρο προϋποθέτει μια ρήξη με την αμοιβαιότητα, την ανταλλαγή, την οικονομία και την κυκλική κίνηση, έχω επίσης προσπαθήσει να δείξω ότι η φιλοξενία υπονοεί μια τέτοια ρήξη· δηλαδή, αν εγγράψω τη χειρονομία της φιλοξενίας σε έναν κύκλο στον οποίο ο φιλοξενούμενος οφείλει να ανταποδώσει στον οικοδεσπότη, τότε αυτό δεν είναι φιλοξενία αλλά υπό όρους φιλοξενία. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο η φιλοξενία κατανοείται συνήθως σε πολλούς πολιτισμούς, όπως ο ελληνικός και ο ισλαμικός πολιτισμός. Ο οικοδεσπότης παραμένει κύριος του οίκου, της χώρας, του έθνους, ελέγχει το κατώφλι, ελέγχει τα σύνορα, και όταν καλωσορίζει τον φιλοξενούμενο θέλει να διατηρεί την κυριότητα [mastery]. «Είμαι ο κύριος του οίκου, της πόλης, του έθνους» –να τι υπονοείται σ' αυτή τη μορφή της υπό όρους φιλοξενίας. Αυτό το υπό όρους [conditionality], που είναι επίσης το υπό όρους του δώρου ως ανταλλαγής, βρίσκει διάφορα παραδείγματα στην ιστορία των πολιτισμών μας. Εκείνο που με ενδιαφέρει περισσότερο, εντούτοις, είναι το παράδειγμα του Kant στο *Προς την αιώνια ειρήνη*,* στο οποίο υποστηρίζει την καθολική φιλοξενία ως προϋπόθεση της αιώνιας ειρήνης. Για να συνοψίσουμε εν συντομία, λέει ότι η ειρήνη πρέπει να είναι αιώνια· αν κάνετε ειρήνη μόνο προσωρινά προκειμένου να αρχίσετε εκ νέου τον πόλεμο, αυτό δεν θα ήταν ειρήνη αλλά ανακωχή ή εκχειρία. Για να είναι η ειρήνη πραγματικά ειρήνη, μια υπόσχεση αιώνιας ειρήνης πρέπει να βρίσκεται επί το έργον.

Μια τέτοια έννοια της ειρήνης υπονοεί, επομένως, την καθολική φιλοξενία· δηλαδή όλα τα έθνη-κράτη οφείλουν να εγγυηθούν τη φιλοξενία στον ξένο που έρχεται, αλλά μόνο υπό ορισμένους όρους: κατ' αρχάς, όντας πολίτης ενός άλλου έθνους-κράτους ή χώρας, οφείλει να συμπεριφερθεί ειρηνικά στη χώρα μας· δεύτερον, δεν του χορηγείται το δικαίωμα διαμονής αλλά μόνο το δικαίωμα επίσκεψης.** Ο Kant προβαίνει σε μια σειρά από έντονες διακρίσεις σχετικά. Θα αποκαλούσα αυτό το είδος φιλοξενίας «υπό όρους φιλοξενία», και θα την αντέτασσα σ' αυτό που αποκαλώ «απροϋπόθετη» ή «καθαρή» φιλοξενία, η οποία είναι χωρίς όρους και δεν επιδιώκει να προσδιορίσει την ταυτότητα του νεοφερμένου, ακόμη κι αν αυτός δεν είναι πολίτης.

Σήμερα αυτό αποτελεί ένα καυτό ζήτημα: ξέρουμε ότι είναι πολυάριθμοι αυτοί που αποκαλούμε «εκτοπισμένα άτομα», οι οποίοι αιτούνται δικαίωμα ασύ-

* I. Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη*. Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα, μτφρ.-εισαγωγή-σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστημ. θεώρηση Πύργος Ξηροπαίδης, Αθήνα: Πόλις, 2006.

** Γράφει σχετικά ο Kant στο «Τρίτο οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη» του *Προς την αιώνια ειρήνη*: «Δεν είναι ένα δικαίωμα μόνιμου επισκέπτη αυτό για το οποίο ο ξένος μπορεί να εγείρει απαίτηση [...] αλλά ένα δικαίωμα επίσκεψης» (στο ίδιο, σ. 81).

λου χωρίς να είναι πολίτες, χωρίς να αναγνωρίζονται ως πολίτες.* Δεν είναι για θεωρητικούς ή ηθικούς λόγους που ενδιαφέρομαι για την απροϋπόθετη φιλοξενία, αλλά προκειμένου να κατανοήσω και να μετασχηματίσω αυτό που συμβαίνει σήμερα στον κόσμο μας.

Κατά συνέπεια, η απροϋπόθετη φιλοξενία υπονοεί ότι δεν ζητάτε από τον άλλο, τον νεοφερμένο, τον φιλοξενούμενο, να σας επιστρέψει κάτι, ή ακόμη και να προσδιορίσει την ταυτότητά του. Ακόμη κι αν ο άλλος σας αποστερήσει από την κυριότητά σας ή το σπίτι σας, πρέπει να το δεχτείτε. Είναι φοβερό να γίνει αυτό αποδεκτό, αλλά αποτελεί τον όρο της απροϋπόθετης φιλοξενίας: ότι παραιτείστε της κυριότητας του χώρου σας, του σπιτιού σας, του έθνους σας. Είναι αφόρητο. Αν, εντούτοις, υπάρχει καθαρή φιλοξενία πρέπει να ωθηθεί σ' αυτό το άκρο.

Προσπαθώ να αποσυνδέσω την έννοια αυτής της καθαρής φιλοξενίας από την έννοια της «πρόσκλησης» [«invitation»]. Αν είστε φιλοξενούμενος και σας προσκαλώ, αν σας αναμένω και είμαι έτοιμος να σας συναντήσω, τότε αυτό συνεπάγεται ότι δεν υπάρχει καμία έκπληξη, όλα είναι εντάξει. Για να μπορέσει όμως η καθαρή φιλοξενία ή το καθαρό δώρο να συμβεί, πρέπει να υπάρξει μια απόλυτη έκπληξη. Ο άλλος, όπως ο Μεσσίας, πρέπει να αφιχθεί όποτε θέλει. Μπορεί ακόμη και να μην αφιχθεί. Θα αντέτασσα, συνεπώς, την παραδοσιακή και θρησκευτική έννοια της «επίσκεψης» [«visitation»] στην «πρόσκληση»: η επίσκεψη υπονοεί την άφιξη κάποιου που δεν αναμένεται, που μπορεί να φανεί ανά πάσα στιγμή. Αν είμαι απροϋπόθετα φιλόξενος οφείλω να καλωσορίσω την επίσκεψη, όχι τον προσκεκλημένο φιλοξενούμενο αλλά τον επισκέπτη. Πρέπει να είμαι απροετοίμαστος, ή προετοιμασμένος να είμαι απροετοίμαστος, για την

* Σχετικά με το αίτημα του Derrida για την αναγκαιότητα υπέρβασης της ιδιότητας του πολίτη, βλ. το άρθρο του Βαγγέλη Μπιτσώρη, «Ζακ Ντερριντά: Από την κυριαρχία σε ένα πέραν του κοσμοπολιτισμού», απ' όπου και το ακόλουθο απόσπασμα του Derrida από το *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*: «Το ερώτημα είναι να μάθουμε αν σήμερα η φιλοξενία εξαρτάται από το πολιτικό και συνεπώς από το κρατικό. Η 'πολιτική ανυποταξία' θέτει το ερώτημα αν έχω το δικαίωμα να ενεργήσω ως άτομο διαφορετικά απ' ό,τι ως πολίτης: να προσκαλέσω όποιον θέλω στο σπίτι μου, ακόμη και αν ο νόμος μου το απαγορεύει. Όταν ο Καντ λέει ότι η φιλοξενία οφείλει να είναι οικουμενική, αλλά με την τάδε και τη δείνα προϋπόθεση, μιλά για τη φιλοξενία του πολίτη. Μήπως όμως η φιλοξενία, στη ριζοσπαστική παραγωγή της ετερότητας, οφείλει να κατευθυνθεί πέρα από τη νομοθεσία, ως πρόκληση προς το κράτος; Δεν πρόκειται για την αναρχία με τη ρομαντική σημασία του τέλους του 19ου αιώνα, αλλά για μια έννοια του πολιτικού που θα πρέπει να εγκαθιδρύσει διάφορες μορφές αλληλεγγύης και συμμαχιών πέρα από το τάδε ή το δείνα κράτος-έθνος. Σ' αυτή την προοπτική, θα μπορούσε κανείς να θεσπίσει μια διεθνή πολιτική που δεν θα είναι πλέον πολιτική με την παραδοσιακή έννοια, δηλαδή υποταγμένη στην εξουσία του κράτους» (Β. Μπιτσώρης, «Ζακ Ντερριντά: Από την κυριαρχία σε ένα πέραν του κοσμοπολιτισμού», *Ποίηση*, τχ. 25, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2005, σ. 41).

απροσδόκητη άφιξη *οποιουδήποτε* άλλου. Είναι αυτό δυνατόν; Δεν ξέρω. Αν, εντούτοις, υπάρχει καθαρή φιλοξενία, ή καθαρό δώρο, οφείλει να συνίσταται σ' αυτό το άνοιγμα χωρίς ορίζοντα, χωρίς ορίζοντα προσδοκίας, ένα άνοιγμα στον νεοφερμένο, όποιος κι αν είναι. Μπορεί να είναι φοβερό επειδή ο νεοφερμένος ενδέχεται να είναι ένα αγαθό άτομο, ή ενδέχεται να είναι ο διάβολος· αλλά αν αποκλείσετε το ενδεχόμενο ότι ο νεοφερμένος έρχεται για να καταστρέψει το σπίτι σας –αν θέλετε να ελέγχετε την κατάσταση και να αποκλείσετε εκ των προτέρων αυτό το ενδεχόμενο– τότε δεν υπάρχει φιλοξενία. Σ' αυτή την περίπτωση, ελέγχετε τα σύνορα, έχετε τελωνειακούς υπαλλήλους, και έχετε μια πόρτα, μια πύλη, ένα κλειδί και ούτω καθεξής. Για να μπορέσει η απροϋπόθετη φιλοξενία να λάβει χώρα, πρέπει να αποδεχτείτε τον κίνδυνο να έρθει ο άλλος και να καταστρέψει τον τόπο, ξεκινώντας μια επανάσταση, κλέβοντας τα πάντα ή δολοφονώντας τους πάντες. Αυτός είναι ο κίνδυνος της καθαρής φιλοξενίας και του καθαρού δώρου, καθότι το καθαρό δώρο μπορεί να είναι εξίσου φοβερό. Γι' αυτό η ανταλλαγή, οι έλεγχοι και οι όροι επιχειρούν να διακρίνουν ανάμεσα στο καλό και το κακό. Γιατί ο Καντ επέμεινε στην υπό όρους φιλοξενία; Επειδή γνώριζε ότι χωρίς αυτούς τους όρους η φιλοξενία θα μπορούσε να μετατραπεί σε άγριο πόλεμο, σε φοβερή επιθετικότητα. Αυτοί είναι οι κίνδυνοι που περιλαμβάνει η καθαρή φιλοξενία, αν υπάρχει τέτοιο πράγμα και δεν είμαι βέβαιος ότι υπάρχει.

Ε: Σε ένα από τα πρώτα κείμενά σας, το «Βία και μεταφυσική», εξετάζετε το ζήτημα του φαινομένου του άλλου και προχωρείτε στο να δηλώσετε ότι «[π]ερισσότερο από κάθε άλλον, ο Χούσσερλ αντελήφθη ότι το ύφος αυτής της προφάνειας και αυτού του φαινομένου δεν ανάγεται και είναι ιδιάζον, ότι αυτό που δεικνύεται μέσα του είναι μια καταγωγική μη φαινομενικότητα».* Θα συμφωνούσατε ακόμη με αυτήν την κρίση και θα θεωρούσατε ότι η περιγραφή του άλλου από τον Husserl διατηρεί μια διαρκή συνάφεια με το έργο σας;

J.D.: Ναι και όχι. Ναι, επειδή θεωρώ ότι ακόμη αποτελεί ένα βαθυστόχαστο μάθημα που ο Husserl μάς δίδαξε, ακόμη και στον Lévinas. Στον πέμπτο *Καρτεσιανό στοχασμό*** ο Husserl επιμένει ότι δεν υφίσταται καθαρή εποπτεία του άλλου ως τέτοιου· δηλαδή δεν έχω πρωταρχική πρόσβαση στο alter-ego ως τέτοιο. Πρέπει να προσέλθω, όπως γνωρίζετε, μέσω αναλογίας ή συμπαρουσίας [«ap-presentation»]. Συνεπώς, το γεγονός ότι δεν υπάρχει καθαρό φαινόμενο ή φαι-

* Ζ. Ντερριντά, «Βία και Μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς», στο ίδιο, *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003, σ. 165.

** Ε. Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, πρόλογος-μτφρ. Παύλος Κόντος, Αθήνα: Ροές, 2002.

νομενικότητα του άλλου ή του alter-ego ως τέτοιου είναι κάτι που θεωρώ αδιάψευστο. Φυσικά, κάτι τέτοιο αποτελεί ρήξη εντός της φαινομενολογίας, με την αρχή της φαινομενολογίας, και είναι εντός του χώρου που διανοίχθηκε από αυτή τη ρήξη που ο Léninas βρήκε το δρόμο του. Θεωρώ ότι αυτό είναι αλήθεια, αλλά δεν σημαίνει ότι προσυπογράφουμε το συνολικό συγκείμενο της δήλωσης του Husserl.

Εντούτοις, αν πάρουμε αυτό το απλό αξίωμα ή αρχή, την αρχή που προδίδει την αρχή της φαινομενολογίας, και τη διατηρήσουμε ξέχωρα από τη φαινομενολογία, αυτή εξακολουθεί να ισχύει για μένα. Τώρα μπορείτε να μεταφέρετε αυτή τη δήλωση σε ένα άλλο συγκείμενο, κάτι που κάνει ο Léninas, και που πρόκειται να κάνω κι εγώ, επίσης. Αλλά όταν πρέπει να εξηγήσω παιδαγωγικά στους φοιτητές αυτό που έχει ο Léninas κατά νου όταν μιλά για την «απειρότητα του άλλου», την άπειρη ετερότητα του άλλου, αναφέρομαι στον Husserl. Ο άλλος είναι άπειρα άλλος επειδή δεν έχουμε ποτέ καμία πρόσβαση στον άλλο ως *τέτοιο*. Γι' αυτό είναι ο άλλος. Αυτός ο χωρισμός, αυτός ο διαχωρισμός δεν είναι μόνο ένα όριο αλλά αποτελεί επίσης τον όρο της σχέσης με τον άλλο, μια μη-σχέση ως σχέση.* Όταν ο Léninas μιλά για χωρισμό, ο χωρισμός αποτελεί τον όρο του κοινωνικού δεσμού. Υπάρχει μια τέτοια μη-εποπτική σχέση –δεν γνωρίζω ποιος είναι ο άλλος, δεν μπορώ να βρεθώ στην άλλη πλευρά.

Αυτό έχει προετοιμαστεί σθεναρά από τη φαινομενολογία· στον Husserl και τον Merleau-Ponty, το εγώ αποτελεί πρωτίστως την απαρχή [origin] του κόσμου· δηλαδή υπάρχει εδώ ένα σημείο μηδέν χώρου και χρόνου. Αυτό εννοώ όταν λέω «εγώ», και σ' αυτή τη θέση δεν μπορείτε «εσείς» να είστε, είναι αναντικατάστατο. Δεν μπορώ να είμαι στο σημείο μηδέν σας. Ακόμη κι αν συμφωνούμε ότι βλέπουμε το ίδιο πράγμα, η προϋπόθεση για μια τέτοια ανταλλαγή είναι ότι οι δύο απαρχές του κόσμου δεν μπορεί ποτέ να συμπέσουν. Γι' αυτό ο θάνατος είναι το τέλος του κόσμου και η γέννηση είναι η απαρχή του κόσμου. Υπάρχει ένας άπειρος αριθμός απαρχών του κόσμου. Συνεπώς, από τη σκοπιά του πέμπτου *Καρτεσιανού στοχασμού* παραμένω ένας αυστηρός φαινομενολόγος.

E: *Πώς φαντάζεστε τη σχέση μεταξύ της «δικαιοσύνης» και αυτού που ορίζετε ως «η στιγμή των στρατηγικών, των ρητορικών, της ηθικής και της πολιτικής» (Limited Inc...), που φαίνεται να δίνει αφορμή για μια διαδικασία [process] στο*

* Ο Léninas περιγράφει με έναν παράδοξο τρόπο τη σχέση με τον Άλλο ως «σχέση χωρίς σχέση» (E. Léninas, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 92). Διότι είναι μεν μια σχέση ένεκα του ότι μια συνάντηση όντως λαμβάνει χώρα, αλλά είναι «χωρίς σχέση» επειδή αυτή η συνάντηση δεν εγκαθιδρύει την ισότητα ή την κατανόηση: ο Άλλος παραμένει αποφασιστικά Άλλος.

*έργο σας που λαμβάνει τη μορφή της εντολής ότι «κάποιος οφείλει» να αναλαμβάνει την ευθύνη;**

J.D.: Επιτρέψτε μου, πολύ αδέξια, να επιχειρήσω να προσεγγίσω αυτές τις δυσκολίες. Στην ερώτησή σας εντοπίσατε το «οφείλουμε» [«we must»] στην πλευρά της στρατηγικής, της πολιτικής, της ηθικής. Ναι και όχι: το «οφείλουμε» δεν έχει διαδικασία· είναι ξένο προς τη διαδικασία. Όταν αισθάνομαι ότι «οφείλω», φυσικά εισέρχομαι σε μια διαδικασία, αλλά στο όνομα κάποιου πράγματος που δεν ανέχεται τη διαδικασία. Είναι άμεσο. Για παράδειγμα, οφείλω να απαντήσω στην έκκληση του άλλου: είναι κάτι που χρειάζεται να είναι απόλυτο, απροϋπόθετο και άμεσο, δηλαδή ξένο σε οποιαδήποτε διαδικασία.

Τώρα, φυσικά, αν θέλω να είμαι υπεύθυνος στο «οφείλω», στην άμεση προστακτική, στο απροϋπόθετο «οφείλω», τότε στο όνομα αυτής της δικαίας απόκρισης χρειάζεται να εμπλακώ σε μια διαδικασία· δηλαδή να λάβω υπόψη όρους, στρατηγικές και ρητορικές και ούτω καθεξής. Αυτό είναι ένα μεγάλο δίλημμα. Δεν έχω λύση σ' αυτό. Αν σας έλεγα ότι έχω λύση θα ψευδόμεν. Νομίζω ότι δεν υπάρχει λύση, κανόνες ή γνώμονες γι' αυτό.

Η απάντηση [response], όχι η λύση, πρέπει να επινοείται κάθε φορά, κάθε στιγμή στις μοναδικές καταστάσεις. Αυτό, φυσικά, δεν αποκλείει τη διαδικασία, αλλά σε κάποιον βαθμό όταν ανταποκρίνομαι, αν θέλω να ανταποκριθώ στο όνομα της δικαιοσύνης, πρέπει να επινοώ με έναν μοναδικό τρόπο, να υπογράψω, ούτως ειπείν, την απάντηση.

Βέβαια, γνωρίζετε ότι άρχισα να χρησιμοποιώ το όνομα ή τη λέξη «δικαιοσύνη» πολύ αργά στην πορεία μου, και προσπαθώ να διακρίνω μεταξύ της «δικαιοσύνης» και του «δικαίου» (*le droit*)· δηλαδή επιχειρώ να προβώ σε μια έντονη διάκριση μεταξύ «δικαιοσύνης» και «νόμου» ή «δικαίου». Στην πλευρά του

* Εδώ ο ερωτών αντλεί από το ακόλουθο απόσπασμα που προέρχεται από το «Postface: Vers une éthique de la discussion» («Επιλεγόμενα: Προς μια ηθική της συζήτησης») (1988) του *Limited Inc.*: «Επομένως, το λιγότερο που μπορεί να ειπωθεί για το απροϋπόθετο [inconditionnalité] (λέξη που χρησιμοποιώ όχι τυχαία για να ανακαλέσω τον χαρακτήρα της κατηγορικής προστακτικής στην καντιανή της μορφή) είναι ότι είναι ανεξάρτητο από κάθε καθορισμένο πλαίσιο, από τον ίδιο τον καθορισμό ενός πλαισίου εν γένει. Δεν αναγγέλλεται ως τέτοιο παρά στη *διανοιχτότητα* [ouverture] του πλαισίου. Όχι ότι είναι απλώς παρόν (υπάρχον) αλλού, εκτός πλαισίου, αλλά ότι επεμβαίνει στον προσδιορισμό ενός πλαισίου ήδη από την διάνοιξη του, από μια εντολή, έναν νόμο, μια ευθύνη που υπερβαίνει τον τάδε ή τον δείνα προσδιορισμό ενός δεδομένου πλαισίου. Εν συνεχεία, μένει να συναρθρωθεί αυτό το απροϋπόθετο με τις καθορισμένες (ο Kant θα έλεγε, υποθετικές) προστακτικές του τάδε ή δείνα πλαισίου· και αυτή είναι η στιγμή των στρατηγικών, των ρητορικών, της ηθικής και της πολιτικής» (J. Derrida, «Postface: Vers une éthique de la discussion», στο ίδιο, *Limited Inc.*, παρουσίαση, μτφρ. Elisabeth Weber, Παρίσι: Galilée, 1990, σ. 282 (αγγλικά: «Afterword: Toward An Ethic of Discussion», στο ίδιο, *Limited Inc.*, Έβανστον, Ιλλινόις: Northwestern University Press, 1988, σ. 152).

δικαίου θα βάζατε αυτό που αποκαλέσατε, λίγο βιαστικά, πολιτική, ηθική, ρητορική (για μένα, η ηθική και η πολιτική βρίσκονται επίσης στην άλλη πλευρά). Όταν όμως έκανα αυτή τη διάκριση γνώριζα ότι δεν έπρεπε να αντιτάξουμε τη δικαιοσύνη στον νόμο, στην ιστορία του δικαίου. Φυσικά, η ιστορία του δικαίου μπορεί να αποδομηθεί, μπορεί να μετασχηματιστεί. Υπάρχει η ιστορία του νόμου, των νομικών εννοιών, και λόγω αυτής της ιστορίας η νομιμότητα [legality] μπορεί να μετασχηματιστεί, να αποδομηθεί, να υποστεί κριτική, να βελτιωθεί. Αυτό αποτελεί μια άπειρη διαδικασία εντός του νομικού χώρου. Αλλά αυτή η διαδικασία εκτυλίσσεται στο όνομα της δικαιοσύνης: η δικαιοσύνη χρειάζεται τον νόμο. Δεν μπορείτε να απαιτείτε απλώς τη δικαιοσύνη χωρίς να προσπαθείτε να ενσωματώσετε τη δικαιοσύνη στον νόμο. Συνεπώς, η δικαιοσύνη δεν είναι απλώς έξω από τον νόμο, είναι κάτι που υπερβαίνει τον νόμο, αλλά που, συγχρόνως, χρειάζεται τον νόμο· δηλαδή την αποδόμηση, τους μετασχηματισμούς, τις επαναστάσεις, τις μεταρρυθμίσεις, τη βελτίωση, τη βελτιωσιμότητα – όλα αυτά αποτελούν μια διαδικασία. Ως εκ τούτου, ακόμη κι αν η δικαιοσύνη είναι ξένη προς τη διαδικασία, εντούτοις απαιτεί τη διαδικασία, απαιτεί την πολιτική δράση, τη ρητορική, τις στρατηγικές κ.λπ. Αυτό που είναι ξένο προς τη στρατηγική απαιτεί τη στρατηγική. Αυτή είναι η διπλή δέσμευση [double bind]* που δημιουργεί τη δυσκολία.

Επομένως, για να επαναλάβουμε, όταν μιλάμε γι' αυτό το «οφείλουμε», αυτή την ευθύνη, το «οφείλουμε» είναι πάντα ξένο προς τη διαδικασία. Εντούτοις, στο όνομα αυτού του «οφείλουμε», χρειάζεται να εμπλακούμε στη διαδικασία,

* Ο όρος *double bind* (διπλή δέσμευση ή διπλός δεσμός) χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Άγγλο ανθρωπολόγο Gregory Bateson και τους συνεργάτες του στο άρθρο τους «Towards a Theory of Schizophrenia» (1956) προκειμένου να ερμηνεύσουν την εμφάνιση της σχιζοφρένειας. Το *double bind* αποτελεί μια κατάσταση επικοινωνίας όπου ένα άτομο λαμβάνει δύο ή περισσότερα μηνύματα αντιφατικά μεταξύ τους, τα οποία αναιρούν το ένα το άλλο. Το άτομο, λόγω της σχέσης που διατηρεί με τον συνομιλητή του, π.χ. σχέση σεβασμού, αδυνατεί να ζητήσει διευκρινίσεις, δηλαδή να παραγάγει μια «μετεπικοινωνιακή δήλωση», προκειμένου να εξέλθει από το αδιέξοδο, με αποτέλεσμα οποιαδήποτε απάντησή του να εκλαμβάνεται ως λανθασμένη. Το άτομο τελικά βιώνει αυτή την κατάσταση με αίσθημα ενοχής και τάση εσωτερίκευσης της σύγκρουσης (Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley & John Weakland, «Towards a Theory of Schizophrenia», *Behavioral Science*, τόμ. 1, αρ. 4, 1956, σσ. 251-276).

Ο Derrida έχει χρησιμοποιήσει εκτεταμένα τον συγκεκριμένο όρο για να περιγράψει εκείνη την κατάσταση κατά την οποία βρισκόμαστε αντιμέτωποι με δύο μεταξύ τους αντιφατικές εντολές. Όπως και η ανεπικρισία, η οποία αποτελεί ένα άλλο όνομα για την ίδια περίπου κατάσταση, έτσι και η «διπλή δέσμευση» δεν οδηγεί, σύμφωνα με τον Derrida, στην παράλυση της απόφασης αλλά αποτελούν όρο προκειμένου μια απόφαση να είναι αντάξια του ονόματός της. (Βλ., επίσης, την επεξήγηση του όρου από τον Βαγγέλη Μπιτσώρη στο J. Derrida, *Μαρτυρία και μετάφραση. Επιβιβώνοντας ποιητικά & τέσσερις αναγνώσεις*: Γ. Βέλτσος, Χ. Γ. Λάζος, Α. Μπαλτάς & Β. Μπιτσώρης, Αθήνα: Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, 1996, σ. 114, υποσημ. 1).

και να αναλύουμε και να μετασχηματίζουμε εσαεί. Αυτή είναι πράγματι μια παράξενη λογική. Αλλά δεν θα αντέτασσα απλώς, από τη μία πλευρά το πεδίο της πολιτικής, της ηθικής και της ρητορικής, και, από την άλλη τη δικαιοσύνη. Χρειάζεται να δώσουμε προσοχή στην ετερογένειά τους, θα επέμενα σ' αυτό. Είναι ετερογενή, και ένεκα τούτου απαιτούν το ένα το άλλο: είναι αδιαχώριστα. Αν ήθελα να τυποποιήσω με έναν πολύ αφηρημένο, κενό, ή τυπικό τρόπο αυτή την κατάσταση, θα έλεγα ότι υπάρχει συγχρόνως ετερογένεια, ριζική ετερογένεια, μεταξύ δύο όρων, αλλά συγχρόνως οι δύο όροι είναι αδιαχώριστοι. Η απόφαση, η ηθική ή η πολιτική ευθύνη, είναι απολύτως ετερογενής προς τη γνώση. Εντούτοις, χρειάζεται να γνωρίζουμε όσο το δυνατόν περισσότερα προκειμένου να θεμελιώσουμε την απόφασή μας. Αλλά ακόμη κι αν θεμελιώνεται στη γνώση, η στιγμή που παίρνω την απόφαση αποτελεί ένα άλμα, εισέρχομαι σε έναν ετερογενή χώρο και αυτό είναι όρος της ευθύνης.

Αυτό δεν αποτελεί απλώς ένα πρόβλημα αλλά την *απορία* που είναι αναγκαίο να αντιμετωπίσουμε συνεχώς. Για μένα, εντούτοις, η *απορία* δεν αποτελεί απλώς παράλυση, αλλά η *απορία* ή η *μη-οδός* αποτελεί όρο της όδευσης: αν δεν υπήρχε *απορία* δεν θα πορευόμασταν, δεν θα βρίσκαμε το δρόμο μας: η διάνοιξη δρόμου υπονοεί την *απορία*. Αυτή η αδυνατότητα να βρει κάποιος/α το δρόμο του/της αποτελεί όρο της ηθικής.

Ε: Ο Richard Rorty έχει προτείνει ότι σε κείμενα όπως το *The Post Card* και το *Glas* εισήλθατε σε ένα εξ ολοκλήρου νέο λογοτεχνικό είδος.* Αλλά φαίνεται ότι ιδιαίτερα το *Glas* μπορεί να διαβαστεί ως δραματοποίηση εκείνου του είδους ηθικής ανεπικρισίας για το οποίο έχετε μιλήσει εδώ σήμερα, ακόμη κι αν αυτό κινδυνεύει να υποβαθμίσει το *Glas* σε επεξηγηματική απεικόνιση. Το ερώτημά μου είναι, πώς βλέπετε το *Glas* από την οπτική της τρέχουσας σκέψης σας για την ηθική και την ανεπικρισία;

J.D.: Νομίζω ότι έχετε δίκιο, ενώ ο Rorty όχι. Ο Rorty θέλει να διαχωρίσει στο έργο μου τη φιλοσοφία, που είναι άνευ αξίας, και τη λογοτεχνία, η οποία τον ενδιαφέρει. Φυσικά, εγώ δεν το βλέπω έτσι.

Κατ' αρχάς, ας πάρουμε το παράδειγμα του *The Post Card*.** Ελπίζω ότι αυτό το κείμενο δεν είναι απλώς ένα λογοτεχνικό έργο: θεωρώ ότι αποτελεί προ-

* Βλ., για παράδειγμα, Richard Rorty, «Από την ειρωνιστική θεωρία στις ιδιωτικές νύξεις: Ντεριντά», στον ίδιο, *Τυχαιότητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, επιμ. Κώστας Λιβιεράτος, επιστημ. θεώρησης Νικόλαος Μπιτινάκης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2002, σσ. 193-210.

** J. Derrida, *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*, Παρίσι: Flammarion, 1980 (αγγλικά: *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, εισαγωγή-μτφρ. Alan Bass, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 1987).

σπάθεια θόλωσης των συνόρων μεταξύ της λογοτεχνίας και της φιλοσοφίας, και θόλωσης των συνόρων στο όνομα της φιλοξενίας – αυτό κάνει η φιλοξενία, θολώνει τα σύνορα – μέσω της γραφής μερικών προτάσεων, μερικών ανεπίκριτων προτάσεων, που θέτουν υπό αμφισβήτηση τα όρια αυτού που κανείς αποκαλεί φιλοσοφία, επιστήμη, λογοτεχνία. Επιχειρώ να το κάνω αυτό επιτελεστικά, ούτως ειπείν. Αυτή η χειρονομία, στον βαθμό που είναι επιτυχής, δεν ανήκει στη φιλοσοφία, στη λογοτεχνία, ούτε σε κάποιο είδος. Όσο αλαζονικό κι αν ηχεί κάτι τέτοιο, νομίζω ότι αυτό το κείμενο δεν ανήκει στα πεδία που αποκαλούνται φιλοσοφία ή λογοτεχνία.

Επιστρέφοντας στο *Glas*, δεν αποτελεί ασφαλώς ένα λογοτεχνικό κείμενο, όχι περισσότερο από το *The Post Card*, όσο λογοτεχνικό κι αν είναι κατά κάποιον τρόπο. Εντούτοις, δεν θα το αποκαλούσα, και αυτή ήταν η λέξη σας, «δραματοποίηση» φιλοσοφικών ή θεωρητικών ζητημάτων που θα είχα λοιπόν φέρει στη σκηνή. Ίσως υπάρχει κάποια αλήθεια σ' αυτό, αλλά ουσιαστικά νομίζω ότι είναι κάτι άλλο, ένας τρόπος να θέτεις ερωτήματα για τα σύνορα χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του Genet και του Hegel. Κατά συνέπεια, υπάρχουν αρκετά προβλήματα, πολιτικά, ηθικά και ψυχαναλυτικά, που εξετάζονται σ' αυτό το βιβλίο, αλλά με τελικό σκοπό τη συγγραφή ενός κειμένου, την παραγωγή κάποιας υπογραφής, κάποιου μοναδικού ιδιώματος. Είναι ένα κείμενο που θέτει συνεχώς το ερώτημα της υπογραφής: της υπογραφής του Hegel – της υπογραφής του Genet, τι σημαίνει να υπογράψουμε και να σφραγίζουμε, και ένα πλήθος σχετικών ερωτημάτων. Αλλά το να δημιουργήσεις από αυτή την επεξεργασία του ζητήματος της υπογραφής, το να δημιουργήσεις μια υπογραφή [make a signature], αυτό είναι σχεδόν τίποτα. Τι είναι μια υπογραφή; Είναι ακριβώς κάτι προς αποκρυπτογράφηση, προς ανάγνωση, όποιες κι αν είναι οι συνέπειες που μπορεί κάτι τέτοιο να έχει. Είναι πολύ φιλόδοξο να υπερβείς τα σύνορα της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας, αλλά επίσης πολύ μετριοπαθές. Είναι απλώς μια υπογραφή, απλώς μία μεταξύ άλλων· Genet, Hegel, και η δική μου που συνυπογράφει τις δικές τους.

Ε: Η αποδόμηση εμπλέκεται σε μια κριτική των κέντρων ελέγχου, όπως και το έργο του Michel Foucault. Ως μέθοδος, τι μπορεί η αποδόμηση να προσφέρει προκειμένου να προωθήσει την ηθική μας κατανόηση της εξουσίας πέρα από την ανάλυση που ήδη προτάθηκε από τον Foucault;

J.D.: Δεν γνωρίζω. Αλλά δεν νομίζω ότι η αποδόμηση «προσφέρει» κάτι ως αποδόμηση. Αυτό είναι κάτι για το οποίο κατηγορούμαι κάποιες φορές: ότι δεν λέω τίποτα, ότι δεν προσφέρω κάποιο περιεχόμενο ή κάποια πλήρη πρόταση.

Δεν έχω «προτείνει» ποτέ τίποτα, κι αυτή είναι ίσως η ουσιώδης ένδεια του έργου μου. Δεν πρόσφερα ποτέ τίποτα, όπως «αυτό είναι που πρέπει να ξέρετε» ή «αυτό είναι που πρέπει να κάνετε». Κατά συνέπεια, η αποδόμηση είναι φτωχή από αυτή την άποψη.

Ίσως όμως χρησιμοποιώντας τη στρατηγική της αποδόμησης να μπορείτε να κατανοήσετε, όχι τι είναι η εξουσία αλλά ποιες εξουσίες μπορεί να υφίστανται στο τάδε ή το δείνα πλαίσιο. Φυσικά, αν ήθελα να δικαιολογήσω με οποιοδήποτε κόστος αυτό που κάνω, θα έλεγα ότι οτιδήποτε κάνω σχετίζεται με το ζήτημα της εξουσίας παντού. Ωστόσο, το ζήτημα της εξουσίας είναι τόσο κυρίαρχο που δεν θα μπορούσα να απομονώσω το σημείο όπου εξετάζω μόνο το ζήτημα της εξουσίας.

Αυτό που με ενδιαφέρει σε όσα λέει ο Foucault για την εξουσία δεν είναι ο ισχυρισμός ότι τα πάντα στην κοινωνία είναι εξουσία ή βούληση για εξουσία αλλά η πρόταση ή υπόθεσή του ότι δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως «η Εξουσία», και ότι σήμερα η εξουσία είναι στην πραγματικότητα διασκορπισμένη και μη συγκεντρωμένη στη μορφή του κράτους. Υπάρχουν αντίθετα μόνο μικροεξουσίες. Αυτή είναι μια πιο χρήσιμη προσέγγιση, δηλαδή να μη βασιζόμαστε σε μια ομοιογενή και συγκεντρωτική έννοια εξουσίας. Από αυτή τη σκοπιά, θεωρώ ότι αυτό αποτελεί όρο μιας νέας πολιτικής, μιας νέας προσέγγισης της πολιτικής. Νομίζω ότι αυτό είναι εξαιρετικά αναγκαίο και χρήσιμο.

Εντούτοις, η ανησυχία μου είναι αυτή: φυσικά πρέπει να δώσουμε προσοχή στις μικρο-εξουσίες, στις αόρατες ή νέες μορφές εξουσίας, μεγαλύτερες ή μικρότερες από το κράτος, ή ξένες στη λογική του κράτους. Δεν πρέπει, ωστόσο, να ξεχνάμε το κράτος: το κράτος παραμένει ακόμη πολύ ισχυρό, η λογική του κράτους παραμένει ακόμη πολύ ισχυρή. Υποβάλλεται σήμερα σε μια πρωτοφανή διαδικασία. Αυτό που αποκαλεί κάποιος ή κάποια «υδρογειοποίηση» [«globalization»] ή *παγκοσμιοποίηση* [mondialization] – τη συγκρότηση νέων εξουσιών υπό τη μορφή κεφαλαιοκρατικών εταιρειών, που είναι ισχυρότερες από τα κράτη και δεν εξαρτώνται από τα κράτη – σχετικοποιεί την εξουσία των κρατών. Παρ' όλα αυτά, το διεθνές δίκαιο, κάθε τι που ρυθμίζει τις αγορές σήμερα, είναι στα χέρια των αποκαλούμενων κυρίαρχων κρατών· το διεθνές δίκαιο, τα Ηνωμένα Έθνη, η GATT και ούτω καθεξής εξαρτώνται σήμερα από τα κράτη. Συνεπώς, το ζήτημα του κράτους δεν έχει παρέλθει. Πρέπει να δώσουμε προσοχή στις δύο λογικές: αφενός την αποδόμηση του κράτους, και αφετέρου την επιβίωση του κράτους.

Θέλω να πω ότι το κράτος έχει συνάμα καλές και κακές πλευρές, και αναφέρω μεταξύ των κακών πλευρών του την καταστολή και την εξουσία [authority]. Ωστόσο, αν θέλουμε να αντισταθούμε σε κάποιες δυνάμεις παγκοσμίως, οικο-

νομικές δυνάμεις για παράδειγμα, ίσως το καλό παλιό κράτος να είναι χρήσιμο! Συνεπώς, δεν είμαι υπέρ ή εναντίον του κράτους. Εξαρτάται από την κάθε περίπτωση: σε μερικά πλαίσια είμαι υπέρ του κράτους, και σε άλλα πλαίσια είμαι ενάντια στο κράτος, και θέλω να διατηρήσω το δικαίωμα να αποφασίζω ανάλογα με το πλαίσιο.

Ε: Όταν διαβάζω το έργο σας κι αυτό του Gilles Deleuze, διαπιστώνω ορισμένα κοινά κίνητρα, ενδιαφέροντα, ακόμη και πάθη πίσω από τα γραπτά και των δυο σας: για παράδειγμα, αισθάνομαι ότι αφυπνίζομαι για τους κινδύνους του ολοκληρωτισμού, και ότι και οι δυο σας προσπαθείτε να στοχαστείτε το ηθικό ζήτημα της διαφοράς. Μπορείτε να μου πείτε πού νομίζετε ότι η φιλοσοφία σας και η προσέγγισή σας στη φιλοσοφία αποκλίνει από αυτήν του Gilles Deleuze;

J.D.: Αυτή είναι μια πολύ αναγκαία και δύσκολη ερώτηση, την οποία έχω θέσει κι εγώ στον εαυτό μου εδώ και πολύ καιρό. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι έχετε δίκιο, είμαστε πολύ κοντά από πολλές απόψεις: προσοχή στη διαφορά, εναντίωση στον Hegel και τη διαλεκτική, αναφορά στον Nietzsche. Όσον αφορά το περιεχόμενο του έργου μας, λέμε το ίδιο πράγμα, φαινομενικά· είμαστε πράγματι πολύ κοντά. Αλλά η διαδικασία, το ύφος, το ιδίωμα, η στρατηγική είναι τόσο διαφορετικές, τόσο διαφορετικές που στην πραγματικότητα δεν μπορείτε ούτε καν να εντοπίσετε μια διαφορά, είναι μια άλλη γλώσσα, είναι πιο ξένες η μία από την άλλη απ' ό,τι είναι τα αγγλικά από τα κινέζικα. Από πολλές απόψεις ο Deleuze είναι περισσότερο Γάλλος απ' ό,τι είμαι εγώ, και η σχέση του με τη γαλλική γλώσσα, το ύφος του, είναι τελείως διαφορετικό από το δικό μου, όπως έχετε πιθανώς παρατηρήσει. Η σχέση μας είναι παράξενη, βασίζεται όμως στη βαθιά φιλία: είναι ο μοναδικός στη Γαλλία που ποτέ δεν μου επιτέθηκε, και γι' αυτό είμαι πολύ ευγνώμων!*

Αν ήθελα να πάω λίγο παραπέρα και να επιχειρήσω να προσδιορίσω κάποια φιλοσοφική διαφορά, θα την αποκαλούσα φιλοσοφία ως τέτοια· δηλαδή θεωρούσε τον εαυτό του φιλόσοφο, και όταν ήθελε να διαχωρίσει τη θέση του από όλους τους φίλους του της ίδιας γενιάς που ήταν ενάντια στη φιλοσοφία και που προσπαθούσαν να διαχωρίσουν τον εαυτό τους από τη φιλοσοφία, θα έλε-

* Βλ., επίσης, το κείμενο του Derrida, «Il me faudra errer tout seul», στον ίδιο, *Chaque fois unique, la fin du monde*, παρουσίαση Pascale-Anne Brault & Michel Naas, Παρίσι: Galilée, 2003, σσ. 235-238 (αγγλικά: «I'm Going to Have to Wander All Alone», στον ίδιο, *The Work of Mourning*, επιμέλεια Pascale-Anne Brault & Michel Naas, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 2001, σσ. 189-195). Πρωτοδημοσιεύτηκε στην *Liberation*, στις 7 Νοεμβρίου 1995, τρεις μέρες μετά τον θάνατο του Deleuze (http://www.liberation.fr/culture/1995/11/07/il-me-faudra-errer-tout-seul_149753).

γε: «Είμαι φιλόσοφος, είμαι ευτυχής με τη φιλοσοφία και θέλω να συνεχίσω να είμαι φιλόσοφος». Αυτή την ευτυχία δεν τη μοιραζόμουν μαζί του, αν και με ενδιαφέρει η φιλοσοφία όπως καλά γνωρίζετε! Εντούτοις, δεν θα αποκαλούσα αυτό που κάνω «φιλοσοφία», αλλά εκείνος θα το αποκαλούσε «φιλοσοφία» και θα ήταν χαρούμενος με αυτή την ονομασία.

Ίσως να υπάρχει άλλος τρόπος να συνοψίσουμε μια πιθανή διαφορά: συνεχώς επέστρεφε σ' αυτό που αποκαλούσε «εμμένεια» [immanence], μια φιλοσοφία της εμμένειας. Η υπερβατικότητα ήταν γι' αυτόν κάτι που δεν θα έπρεπε να έχει θέση στη φιλοσοφία. Αντιστέκομαι, εντούτοις, σ' αυτόν τον «εμμενισμό» [«immanentism»],* εκτός κι αν δεν έχω κατανοήσει ορθά τι εννοούσε με τον όρο «εμμένεια». Φυσικά, ο Deleuze απέδιδε μεγάλη προσοχή στην υπέρβαση ή την ετερογένεια, τη διαφορά, αλλά εντός αυτού που αποκαλούσε «το εν», «καθολικότητα του είναι». Εδώ θα μπορούσε να υπάρχει μια διαφορά.

Επιπλέον, ακόμη και στην ανάγνωση συγγραφέων που και οι δύο θαυμάζουμε και αγαπάμε υπάρχουν διαφορές. Πάρτε την περίπτωση Artaud: Ο Deleuze πήρε στα σοβαρά αυτά που ο Artaud είπε για «το σώμα χωρίς όργανα» [le corps sans organs]. Και αυτός και ο Guattari πίστευαν στο *σώμα χωρίς όργανα*. Οφείλω να πω, εντούτοις, ότι αν και θαυμάζω τον Artaud, νομίζω ότι αυτό αποτελεί τη μυθολογία του Artaud, τη μεταφυσική του. Δεν υπάρχει κάτι τέτοιο όπως το *σώμα χωρίς όργανα*. Επομένως, ο Deleuze ενδιαφέρεται για κάτι πλήρες, κάτι αδιαφοροποίητο. Δεν θα διάβαζα τον Artaud με τον ίδιο τρόπο. Αυτή είναι μία από τις πιθανές συγκρίσεις.

Ε: Μπορώ να αρχίσω λέγοντας ότι έχω μεγάλη δυσκολία με τη φιλοσοφική θέση σας: Είμαι τρομαγμένος [alarmed], και όμως ευχαριστημένος που τώρα θεωρείτε ότι είναι δυνατόν να μιλάτε για ηθικά ζητήματα και, ιδιαίτερα, για την αλήθεια – μια αλήθεια που φαίνεται να είναι αντικειμενική ή που μπορεί να επαληθευτεί αντικειμενικά σε σχέση με τα γεγονότα. Η ηθική φαίνεται, κατά τη γνώμη μου, να αποτελεί μια μορφή μεταγλώσσας που απαιτεί όχι αποδόμηση αλλά αναδόμηση [reconstruction]. Κάτι τέτοιο απορρέει από το γεγονός ότι η ηθική [ethics] μιλά για την ηθική [moral] εμπειρία, η οποία θεωρώ ότι σχετίζεται με κώδικες συμπεριφοράς. Μπορείτε να μου επιβεβαιώσετε ότι με το πρόσφατο έργο σας έχετε αρχίσει αυτή τη διαδικασία της αναδόμησης; Αν είναι έτσι, είναι ορθό να υποθέσουμε ότι μπορούμε να αντιπαραβάλουμε έναν «πρώιμο Derrida» με έναν «ύστερο Derrida», με τον δεύτερο να έχει εγκαταλείψει την αποδόμηση;

* Ο όρος immanentism έχει αποδοθεί στα ελληνικά και ως εμμενιοκρατία ή εμμενοκρατία.

Τελικά, δεν έχω πεισθεί για την αξία του να δίνετε προνόμιο στην απουσία σε σχέση με την παρουσία, στη διαφορά σε σχέση με την ενότητα, καθώς αποπειράστε –αν όντως αυτό κάνετε– να υπερβείτε τον Hegel. Ιδιαίτερα, δεν είμαι ικανοποιημένος με τον ισχυρισμό σας ότι ο λόγος [discourse], η γνώση, και επομένως η ηθική πρακτική αποτελούν μια διαδικασία ατελεύτητης *différance*:* αυτό που έχει αποκληθεί «παραισθησιακή σκέψη» [hallucinatory thinking]. Μπορείτε ίσως να με βοηθήσετε σ' αυτό;

J.D.: Είπατε στην αρχή ότι δυσκολεύεστε να με διαβάσετε –αυτό μπορώ να το επιβεβαιώσω! Κατ' αρχάς, η αποδόμηση δεν αντιστάσεται στην αναδόμηση. Επιπροσθέτως, ανέκαθεν επέμενα ότι η αποδόμηση δεν είναι καταστροφή [destruction], δεν είναι εκμηδένιση, δεν είναι αρνητική. Μόλις συνειδητοποιήσετε ότι η αποδόμηση δεν είναι κάτι αρνητικό, δεν μπορείτε απλώς να την αντιστασσετε στην αναδόμηση. Πώς θα μπορούσατε να αναδομήσετε οτιδήποτε χωρίς αποδόμηση;

Αυτά που λέω για την αλήθεια θα απαιτούσαν πολλές προφυλάξεις και υπονοούν ένα μακρύ οδοιπορικό. Όμως, δεν συγχέω ποτέ την αλήθεια με το γεγονός, η αλήθεια δεν αποτελεί ένα γεγονός. Η αλήθεια δεν έχει καμία σχέση με το γεγονός· η αλήθεια είναι η ιδιότητα μιας δήλωσης, μιας κρίσης ή μιας εποπτείας που σχετίζεται με κάτι που θα μπορούσατε να αποκαλέσετε γεγονός, αλλά η αλήθεια δεν είναι πραγματικότητα. Η διάκριση μεταξύ αλήθειας και πραγματικότητας είναι απολύτως στοιχειώδης, όπως και η διάκριση μεταξύ αλήθειας και φιλαλήθειας [veracity]· δηλαδή το να λέτε κάτι αληθινό δεν σημαίνει ότι λέτε κάτι πραγματικό. Μπορείτε να πείτε κάτι αληθινό χωρίς να είστε ειλικρινής, μπορείτε να ψεύδεστε λέγοντας την αλήθεια. Συνεπώς υπάρχει διάκριση μεταξύ φιλαλήθειας, αλήθειας και γεγονότος, η οποία χρειάζεται να αντιμετωπιστεί σοβαρά.

Ας στραφούμε στο θέμα της «ατελεύτητης διαφοράς»: αποτελεί κοινοτοπία σήμερα να κατανοείται η *différance* με «a» απλώς ως αναβολή η οποία εξουδετερώνει την απόφαση. Αυτό είναι κάτι που, αν είχε δοθεί κάποια προσοχή στο κείμενο αρχικά, θα μπορούσε να είχε υπερβληθεί.** Αν η *différance* ήταν απλώς άπειρη αναβολή, δεν θα ήταν τίποτα. Αν έπαιξα με το «a» της *différance*, ήταν

* Η *différance* έχει μεταφραστεί στα ελληνικά ως *διαφορά*, όπου το «ο» έχει αντικατασταθεί από το «ω» κατά τον ίδιο τρόπο που το *e* της *différence* έχει αντικατασταθεί από το *a* της *différance*, μια αντικατάσταση η οποία μόνο διαβάζεται αλλά δεν ακούγεται. Παρ' όλα αυτά, η μικρή αυτή «ορθογραφική αταξία» που εισάγεται στην ελληνική γλώσσα δεν είναι αρκετή για να αναδείξει τη δεύτερη σημασία της *différance*, της «αναβολής». Ο Πώργος Φαράκλας μεταφράζει τη *différance* ως «αναβαλλόμενη διαφορά» ή «δυστάμενο».

** Βλ. «Η *différance*», μτφρ. Γ. Κακολύρης, *Ποίηση*, τχ. 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2006, σσ. 61-78 (α' μέρος) & τχ. 28, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2006, σσ. 201-216 (β' μέρος).

προκειμένου να διατηρηθούν σε μία μόνο λέξη δύο λογικές: της καθυστέρησης, της παράκαμψης, η οποία υπονοεί μια διαδικασία, μια στρατηγική ή μια αναβολή· και της διαφοράς [difference] με «e», η οποία υπονοεί την ετερογένεια, την ετερότητα [alterity] και ούτω καθεξής. Τώρα, επειδή υπάρχει ετερότητα και ο άλλος, για παράδειγμα, αυτό είναι κάτι που δεν μπορεί να περιμένει. Υπάρχει μια απροϋπόθετη εντολή, ούτως ειπείν, να μην περιμένει, και λόγω αυτής της δυνατότητας αναβολής μπορούμε και πρέπει να λαμβάνουμε αποφάσεις. Αν δεν υπήρχε καμία δυνατότητα καθυστέρησης, δεν θα υπήρχε επίσης καμία βιάση [urgency]. Η *différance*, επομένως, δεν αντιστάσεται στην ηθική και την πολιτική αλλά αποτελεί όρο τους: αφενός, αποτελεί όρο της ιστορίας, της διαδικασίας, της στρατηγικής, της καθυστέρησης, της αναβολής, της μεσολάβησης· αφετέρου, επειδή υπάρχει μια απόλυτη διαφορά ή μια απαραμείωτη ετερογένεια, υπάρχει η πίεση να ενεργήσουμε και να ανταποκριθούμε αμέσως και να έλθουμε αντιμέτωποι με πολιτικές και ηθικές ευθύνες.

Κατά συνέπεια, αυτό απέχει από το να αποτελεί παραισθησιακή σκέψη, αν και ενδιαφέρομαι πολύ για τις παραισθήσεις και νομίζω ότι αυτό είναι ένα σοβαρό ζήτημα. Αν ενδιαφέρομαι για τη φασματικότητα [spectrality] και αν πιστεύω ότι η έννοια της φασματικότητας είναι δύσκολο να υπερβληθεί, είναι επειδή πιστεύω ότι κάποια παραισθήση παραμένει απαραμείωτη, ακόμη κι εδώ, τώρα. Αλλά υπάρχει καλύτερος τρόπος να υπερνικήσουμε την παραισθήση από το να δώσουμε προσοχή στον άλλο; Για μένα ο άλλος αποτελεί «το αληθινό πράγμα», και η αναφορά στον άλλο είναι αυτό που επιφέρει τη ρήξη με την παραισθήση, αν μια τέτοια ρήξη είναι εφικτή. Προκειμένου να σεβαστούμε την υπερβατικότητα ή την ετερογένεια του άλλου, οφείλουμε να δώσουμε προσοχή. Εντούτοις, μερικές φορές, η προσοχή δεν αρκεί για να υπερβούμε την παραισθήση. Προκειμένου όμως να υπερνικήσουμε την παραισθήση χρειάζεται να δώσουμε προσοχή στον άλλο, δηλαδή να ακούσουμε τον άλλο και να διαβάσουμε λεπτομερώς τον άλλο. Η ανάγνωση, υπό το ευρύ νόημα που αποδίδω σ' αυτή τη λέξη, είναι μια ηθική και πολιτική ευθύνη. Στην προσπάθεια να υπερνικήσουμε τις παραισθήσεις πρέπει να αποκρυπτογραφήσουμε και να ερμηνεύσουμε τον άλλο μέσω της ανάγνωσης. Δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι δεν έχουμε παραισθήσεις με το να πούμε απλώς «βλέπω» (το «βλέπω» είναι, σε τελευταία ανάλυση, ακριβώς αυτό που λέει το άτομο που έχει παραισθήσεις). Όχι, προκειμένου να εξακριβώσετε ότι δεν έχετε παραισθήσεις, οφείλετε να διαβάσετε με έναν ορισμένο τρόπο. Δεν έχω κανέναν κανόνα γι' αυτό. Ποιος μπορεί να αποφασίσει τι θεωρείται τέλος της παραισθήσης; Είναι δύσκολο, και έχω δυσκολίες με το δικό μου έργο επίσης.

Ε: Διάφοροι σχολιαστές σάς έχουν επικρίνει για το ότι έχετε γίνει τελικά σχετικιστής, πρώτιστα ένας γνωσιακός σχετικιστής, αλλά κατά συνέπεια επίσης ένας ηθικός σχετικιστής, με το να δίνετε έμφαση στο ζήτημα της ανεπικρισίας [undecidability] –ή σ' αυτό που θα αποκαλούσα απροσδιοριστία [indeterminacy] του νοήματος. Ένας τέτοιος σχολιαστής είναι ο Putnam, ο οποίος λέει περιέργως ότι και ο Quine και ο Derrida φθάνουν στο ίδιο σημείο, δηλαδή στην απροσδιοριστία του νοήματος.* Ο Quine έχει έναν τρόπο να αποφύγει τον σχετικισμό επειδή μπορεί να επικαλεστεί την ανεπεξέργαστη συμπεριφοριστική έννοια που έχει, αλλά ο Derrida δεν έχει κανένα μέσο προκειμένου να εξέλθει του σχετικιστικού διλήμματος. Θεωρείτε, πρώτον, ότι αυτό αποτελεί παρανόηση του έργου σας και, δεύτερον, ποια είναι η θέση σας για τον σχετικισμό;

J.D.: Αν ήθελα να είμαι σκληρός θα έλεγα ναι, αυτό αποτελεί μια ριζική παρανόηση. Είμαι κατάπληκτος από τη συζήτηση γύρω από αυτό το ζήτημα του σχετικισμού. Τι είναι σχετικισμός; Είστε σχετικιστής απλώς επειδή λέτε, για παράδειγμα, ότι ο άλλος είναι άλλος, και ότι κάθε άλλος είναι διαφορετικός από τον άλλο; Αν θέλω να δώσω προσοχή στην ενικότητα του άλλου, στην ενικότητα της κατάστασης, στην ενικότητα της γλώσσας, είναι αυτό σχετικισμός; Αν λέω ότι υπάρχει η αγγλική και γαλλική γλώσσα και οφείλω να δώσω προσοχή σ' αυτές τις διαφορές, είναι η προσοχή που δίνεται σ' αυτές τις διαφορές σχετικισμός; Όχι, σχετικισμός είναι μια θεωρία [doctrine] που έχει τη δική της ιστορία, στην οποία δεν υπάρχουν παρά μόνο απόψεις χωρίς απόλυτη αναγκαιότητα, ή χωρίς αναφορές σε απόλυτα. Κάτι τέτοιο είναι αντίθετο από αυτό που έχω να πω. Ο σχετικισμός είναι, στην κλασική φιλοσοφία, ένας τρόπος αναφοράς και άρνησης του απόλυτου· δηλώνει ότι υπάρχουν μόνο κουλτούρες και ότι δεν υπάρχει καθαρή επιστήμη ή αλήθεια. Δεν έχω πει ποτέ τέτοιο πράγμα. Αλλά ούτε έχω ποτέ χρησιμοποιήσει τη λέξη σχετικισμός.

Ας πάρουμε την περίπτωση Sokal:** εδώ έχουμε την περίπτωση ενός ατόμου που θέλει να κατηγορήσει κάποιους, κυρίως Γάλλους, συμπεριλαμβανομένου κι

* Βλ. σχετικά το κεφάλαιο «The Way the World Is» στο Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Κέμπριτζ: Harvard University Press, 1990, σσ. 263-264. Ο Putnam αναφέρεται επίσης εκτεταμένα στον Derrida στο κεφάλαιο «Irrealism and Deconstruction», το οποίο περιλαμβάνεται στο βιβλίο του *Renewing Philosophy*, Κέμπριτζ: Harvard University Press, 1990, σσ. 108-133.

** Σχετικά με την «υπόθεση Σόκαλ», βλ. το κείμενο του Αριστέϊδη Μπαλά, «Υπόθεση Σόκαλ: Το πλαίσιο και η συγκυρία» (1977), στον ίδιο, *Φιλοξενώντας τον Ζακ Ντερριντά... Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής*, Αθήνα: Εκκρεμές, 1999, σσ. 63-73. Εν συντομία, ο Αμερικανός φυσικός Alan Sokal κατάφερε να δημοσιεύσει το 1996 στο περιοδικό πολιτισμικών σπουδών *Social Context* ένα άρθρο-απάτη («Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity») για να δείξει ότι οι μεταμοντέρνοι διανοούμενοι και κατ' επέκταση τα περιοδικά που εκδίδουν στερούνται επιστημονικής σοβαρότητας. Το 1997, ο Sokal και ο Jean Bric-

μού, ότι είναι σχετικιστές, ότι απειλούν την επιστήμη, ότι απειλούν όλα αυτά που δεν πρέπει να απειληθούν. Πώς το πραγματεύεται αυτό σε σχέση με εμένα; Πήρε μια πρόταση που αυτοσχεδίασα σε ένα συνέδριο πριν τριάντα χρόνια, τη μοναδική φορά που αναφέρθηκα στην επιστήμη υπό την αυστηρή έννοια. Αποκρινόμουν σε μια ερώτηση του Hyppolite το 1966, στην οποία ρωτούσε ποια ήταν η σχέση μεταξύ αυτού που είπα στο κείμενό μου «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στον λόγο των επιστημών του ανθρώπου» και τη σταθερά [constant] στην αϊνσταϊνική σχετικότητα. Στην απάντησή μου, αναφερόμενος σ' αυτό που είχα πει, παράθεσα την αναφορά του Hyppolite στη σταθερά, κι αυτός ο άνθρωπος με κατηγορεί τώρα ότι είμαι σχετικιστής και ότι αμφισβητώ την επιστήμη.* Αυτό είναι εξ ολοκλήρου αυθαίρετο. Αυτό είναι σχετικισμός: κάποιος που, επειδή είναι επιστήμονας, θεωρεί ότι μπορεί να λέει οτιδήποτε. Λαμβάνω υπόψη μου τις διαφορές, αλλά δεν είμαι σχετικιστής.

Αν λέω ότι υπάρχουν δύο μηδενικά σημεία εδώ κι εκεί, και ότι δεν μπορείτε να εξαλείψετε τη διαφορά, και αν αυτό ερμηνεύεται ως σχετικισμός, τότε είμαι σχετικιστής, και ποιος δεν είναι; Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι αρνούμαι την επιστημονικότητα [scientificity]: τουναντίον, ερωτώ στην [Εισαγωγή της μετάφρασης του έργου του Husserl] *Προέλευση της γεωμετρίας*, πώς είναι δυνατόν από την αντίληψη να συγκροτούμε ιδεατά αντικείμενα και μια κοινότητα αλήθειας; Συνεπώς, αυτή η κατηγορία εναντίον μου ισοδυναμεί με σκοταδισμό και προέρχεται από ανθρώπους που δεν διαβάζουν. Το ζήτημα για μένα είναι το εξής: ποιο είναι το ενδιαφέρον και το κίνητρό τους, τι θέλουν;

mont εξέδωσαν στη Γαλλία το βιβλίο *Impostures Intellectuelles (Διανοητικές αγγυρτείες)* (αγγλικά: *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectual's Abuse of Science*, Η.Β.: *Intellectual Impostures*, 1998). Το βιβλίο ανέλυε αποσπάσματα από επιφανείς διανοούμενους, κυρίως Γάλλους, οι οποίοι, κατά τη γνώμη των συγγραφέων του, υπέπιπταν σε σκανδαλώδεις παραποιήσεις της επιστημονικής ορολογίας. Ο Derrida απάντησε στους συγγραφείς του βιβλίου στις 20 Νοεμβρίου 1997 με άρθρο στη *Le Monde*, «Sokal et Brickmont ne sont pas sérieux» («Ο Σόκαλ και ο Μπρικμόν δεν είναι σοβαροί») (αναδημοσιεύεται στο J. Derrida, *Papier Machine*, Παρίσι: Galilée 2001, σσ. 279-281) (αγγλικά: «Sokal and Brickmont Aren't Serious», στον ίδιο, *Paper Machine*, μτφρ. Rachel Bowlby, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2005, σσ. 70-72).

* Βλ. Alan Sokal & Jean Brickmon, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Ν. Υόρκη: Picador, 1998, σ. 223. Η συζήτηση που ακολούθησε μετά την ανακοίνωση του Derrida «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στον λόγο των επιστημών του ανθρώπου» στο Διεθνές Συμπόσιο του Πανεπιστημίου John Hopkins της Βαλτιμόρης με θέμα *Οι κριτικές γλώσσες και οι επιστήμες του ανθρώπου* στις 21 Οκτωβρίου 1966, συμπεριλαμβανομένης της ερώτησης του Hyppolite και της απάντησης του Derrida, βρίσκεται στο Richard Macksey & Eugenio Donato, *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*, Βαλτιμόρη: John Hopkins University Press, 1970, σσ. 247-272.

Κατά τον ίδιο τρόπο, δεν είπα ποτέ ότι υπάρχει απροσδιοριστία του νοήματος. Πιστεύω ότι υπάρχουν ερμηνείες που προσδιορίζουν το νόημα, και υπάρχουν κάποιες ανεπικρισίες, αλλά η ανεπικρισία δεν είναι απροσδιοριστία. Η ανεπικρισία αποτελεί αντιπαράθεση [competition] μεταξύ δύο προσδιορισμένων δυνατοτήτων ή επιλογών, δύο προσδιορισμένων καθηκόντων. Δεν υφίσταται διόλου απροσδιοριστία· μια λέξη σ' ένα κείμενο είναι πάντα προσδιορισμένη. Όταν λέω ότι δεν υπάρχει τίποτα εκτός κειμένου,* εννοώ ότι δεν υπάρχει τίποτα εκτός συγκεκριμένου [context], όλα είναι προσδιορισμένα [determined]. Τώρα, επειδή υπάρχουν συγκεκριμένα και ενικότητες, υπάρχουν μετατοπίσεις, διαδικασίες και μετασχηματισμοί, και για να μπορούν οι μετασχηματισμοί να εμφανιστούν κάτι πρέπει να είναι προσδιορισμένο, κάτι είναι προσδιορισίμο. Η προσδιορισσιμότητα [determinability] δεν είναι απροσδιοριστία [indeterminacy]· για να λάβετε υπόψη την προσδιορισσιμότητα πρέπει να υποθέσετε ότι αυτό που είναι προσδιορισίμο παραμένει ακόμη απροσδιόριστο [undetermined] αναφορικά με τον επερχόμενο προσδιορισμό, αλλά δεν είναι απροσδιόριστο. Επιτρέψτε μου να δώσω ένα παράδειγμα: αν πω πρέπει να λάβω μια απόφαση και θα σας πω ποια είναι αυτή η απόφαση αύριο. Αυτό είναι προσδιορισίμο. Φυσικά, αυτό που θα κάνω αύριο είναι απροσδιόριστο [undetermined], αλλά αυτή η απροσδιοριστία δεν είναι κάτι το κενό. Τα πάντα είναι εξ ολοκλήρου προσδιορισμένα [Everything is totally determined]. Υπάρχει, εντούτοις, το μέλλον, αυτό που πρόκειται να έρθει, και θα έλεγα ότι υπάρχει απροσδιοριστία αναφορικά με την έλευση του μέλλοντος. Αλλά αυτό δεν αποτελεί σχετικότητα του νοήματος.

Συνήθως με κατηγορούν ότι λέω πως το κείμενο σημαίνει οτιδήποτε, μια κατηγορία που μου απευθύνεται ακόμη και σε ακαδημαϊκούς κύκλους, όχι μόνο στα ΜΜΕ. Αν έλεγα ένα τέτοιο ηλίθιο πράγμα, γιατί θα είχε κάποιο ενδιαφέρον; Ποιος θα ενδιαφερόταν γι' αυτό, αρχής γενομένης από εμένα; Πρέπει να υπάρχει κάτι άλλο. Γιατί ανησυχούν για τη δική τους ερμηνεία αυτών που λέω; Ανησυχούν επειδή ένα κείμενο μπορεί να απαιτεί ερμηνεία, ότι μπορεί να υπάρχει κάποια περιπλοκή σε ένα κείμενο. Θα έλεγα ότι ένα κείμενο είναι περίπλοκο, υπάρχουν πολλές σημασίες που αντιπαράτιθενται η μία στην άλλη, υπάρχουν εντάσεις, υπάρχουν υπερκαθορισμοί, υπάρχουν αμφισημίες· αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι υπάρχει απροσδιοριστία. Τουναντίον, υπάρχει πάρα πολύς προσδιορισμός. Αυτό είναι το πρόβλημα. Κατά συνέπεια, αυτές οι κατηγορίες πραγματικά χρειάζεται να ερμηνευθούν.

* Βλ., για παράδειγμα, Ζ. Ντερριντά, *Περί γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1990, σ. 274. Σύμφωνα με τον Derrida, η συγκεκριμένη φράση «[...] δεν σημαίνει ότι όλα τα αναφερόμενα αναστέλλονται, τα αρνούμαστε ή εγκλείονται σε ένα βιβλίο, όπως πολ-

Ε: *Καθηγητή Derrida, σε σχέση με τη διαπραγμάτευσή σας της ζωγραφικής τόσο στο The Truth in Painting όσο και στο Memoirs of the Blind, πώς νομίζετε ότι η ζωγραφική μπορεί να μας οδηγήσει σε ένα νέο όραμα ή ένα άλλο είδος πίστης;*

J.D.: Αν αναφερόμαστε στην πίστη, είναι στον βαθμό που δεν βλέπουμε. Η πίστη χρειάζεται όταν λείπει η αντίληψη. Όταν βλέπω κάτι, δεν χρειάζεται να έχω πίστη σ' αυτό. Για παράδειγμα, δεν βλέπω τον άλλο, δεν βλέπω τι έχει κατά νου ή κατά πόσο θέλει να με εξαπατήσει. Συνεπώς, οφείλω να εμπιστευθώ τον άλλο, αυτό είναι πίστη. Η πίστη είναι τυφλή.

Πώς να σχετίσουμε αυτό το ερώτημα με το ζήτημα της ζωγραφικής; Αφενός, νομιμοποιούμαστε να πούμε ότι ένα έργο ζωγραφικής μάς δίνει κάτι να δούμε; Γιατί πρέπει ένα έργο ζωγραφικής να μου παρουσιάζει κάτι καλύτερα απ' ό,τι το αντιλαμβάνομαι; Αφετέρου, υπάρχει μια έννοια αλήθειας στη ζωγραφική που θα σας έκανε να σκεφτείτε ότι βλέπετε το αληθινό πράγμα με έναν καλύτερο τρόπο μέσω ενός έργου ζωγραφικής απ' ό,τι στην πραγματικότητα, ότι σας δίνει την αλήθεια που δεν είναι η πραγματικότητα. Σ' αυτή την περίπτωση, σύμφωνα με μια ιδιαίτερα βαθυστόχαστη παράδοση, που επιχειρώ να αναλύσω στο *Memoirs of the Blind* παρά στο *The Truth in Painting*, η ορατότητα [visibility] θα αποκαθίστατο μέσω κάποιας τύφλωσης. Στη *Βίβλο* έχετε την τύφλωση της σάρκας που αποτελεί όρο για την αποκάλυψη της πνευματικής ορατότητας. Έχετε συνεχώς αυτή τη ρητορική της ορατότητας, αισθητής ή υπεραισθητής ορατότητας.

Άρα η ζωγραφική ανήκει στη σφαίρα της αισθητής ορατότητας ή στην αποκάλυψη ή σε μια άλλη τάξη ορατότητας; Η ορατότητα δεν είναι ορατή· η ορατότητα κάποιου πράγματος, αυτό που καθιστά κάτι ορατό, δεν είναι ορατή. Ο Πλάτωνας μας είπε ότι το Αγαθό, ως όρος της ορατότητας, είναι αόρατο· η διαφάνεια που καθιστά τα πράγματα ορατά δεν είναι ορατή, το στοιχείο της ορατότητας δεν είναι ορατό. Δεν υπάρχει αντίθεση μεταξύ ορατού και ορατότητας. Επομένως, για άλλη μια φορά, ας ρωτήσουμε: μας προσφέρει η ζωγραφική το ορατό ή την ορατότητα; Θα έλεγα ότι το ορατό είναι αόρατο.

Ε: *Καθηγητή Derrida, ενδιαφέρομαι για τη συνέχεια [continuity] της σκέψης*

λοί έχουν ισχυριστεί ή έχουν υπάρξει αρκετά αφελείς να πιστεύουν ή με έχουν κατηγορήσει ότι πιστεύω. Αλλά ότι κάθε αναφερόμενο, όλη η πραγματικότητα έχει τη δομή ενός διαφορικού ίχνους, και ότι κάποιος δεν μπορεί να αναφέρεται σε αυτό το 'πραγματικό' παρά μόνο εντός μιας ερμηνευτικής εμπειρίας» (J. Derrida, «Postface: Vers une éthique de la discussion», *ό.π.*, σ. 273) (αγγλικά: «Afterword: Toward An Ethic of Discussion», *ό.π.*, σ. 148). Σχετικά με τη φράση «Δεν υπάρχει τίποτα εκτός συγκεκριμένου», βλ., στο *ίδιο*, σ. 252 (αγγλικά: σ. 136).

σας, επειδή δεν πιστεύω ότι υπάρχει κάτι όπως η *Kehre* ή χαϊντεγκεριανή στροφή στη δική σας περίπτωση. Θα ήθελα να σχολιάσετε, συνεπώς, τη σχέση σας με μια ορισμένη πλευρά του Husserl που συζητάτε στο πρώιμο έργο σας, δηλαδή την εποχή [epoché]. Ο Husserl συστήνει, στη ριζική του αναθεώρηση της φιλοσοφικής πρακτικής, ότι πρέπει να εμπλακούμε στην εποχή, που γι' αυτόν σημαίνει να αναστείλουμε αυτό που ονομάζει «φυσική στάση», μέσω μιας διαδικασίας που θέτει εντός παρένθεσης ή παρενθέτει – όροι που πιστεύω ότι είναι μάλλον παρόμοιοι με μερικές από τις αποδομητικές στρατηγικές που χρησιμοποιείτε. Ειδικότερα, ο Husserl μιλά για «ανεπικρισία», εννοώντας ότι η ίδια η ιδέα τού να θέτουμε πράγματα εντός παρένθεσης μπορεί να καταστήσει κάποια πράγματα ανεπικριτα. Αναρωτιόμουν αν η έννοια της ανεπικρισίας στο έργο σας έχει την πηγή της στον Husserl, καθώς και κατά πόσο βλέπετε την αποδόμηση ως ουσιαστικά μια ριζοσπαστικοποίηση της εποχής του Husserl.

J.D.: Κατ' αρχάς, είμαι ευγνώμων που δεν θέλετε να με τεμαχίσετε στα δύο. Επιθυμώ να τεμαχιστώ, αλλά σε περισσότερα από δύο σημεία! Είναι αλήθεια ότι για μένα το έργο του Husserl, και ακριβώς η έννοια της εποχής, αποτέλεσε και εξακολουθεί να αποτελεί μια μείζονα αναγκαία χειρονομία. Σε καθετί που επιχειρώ να πω και να γράψω, η εποχή υπονοείται. Θα έλεγα ότι προσπαθώ συνεχώς να την επιτελέσω όποτε σκέφτομαι και γράφω. Θεωρώ ότι αποτελεί όρο για να σκεφτούμε και να μιλήσουμε. Αυτό δεν σημαίνει ότι πιστεύω πως η εποχή αποτελεί την τελευταία λέξη. Όντως έχω ερωτήματα γύρω από αυτήν, αλλά πιστεύω ότι η αναστολή της θέσης, της κρίσης, και της προσοχής που δίνεται στη φαινομενικότητα [phenomenality] αποτελεί στοιχειώδη και αναπόφευκτο όρο κάθε βήματος που πραγματοποιώ. Επομένως, είναι σωστό να πούμε ότι είμαι πιστός στον Husserl από αυτή τη σκοπιά. Η λέξη, αν όχι η έννοια, «ανεπικρισία» δεν προέρχεται από τον Husserl αλλά από τον Gödel, του οποίου την έννοια των «ανεπικριτων» [indecidables] συνάντησα τυχαία κατά τη συγγραφή της Εισαγωγής στο *Η προέλευση της γεωμετρίας* του Husserl.* Φυσικά, όμως, αυτό που εννοώ με την «ανεπικρισία» δεν αντιστοιχεί στα «ανεπικριτα» του Gödel, αλλά η λέξη προέρχεται από εκεί και προσπαθώ να μετατοπίσω τη λέξη σε άλλα πεδία. Ακόμη και τότε, όταν έγραφα αυτό το πρώτο κείμενο για τον Husserl, υπήρχε, αφενός, ένα ορισμένο χωρίο που αναφερόταν στον λόγο του Gödel περί ανεπικρισίας, αλλά σε όλη την εισαγωγή η λογική της ανεπικρισίας βρισκόταν επί το έργον χωρίς το όνομα ή το ουσιαστικό. Μόνο όταν άρχισα να παίρνω

* Για τη σχέση του έργου του Derrida με το θεώρημα του Gödel, βλ. Αριστείδης Μπαλάς, «Ζακ Ντερριντά: Η πολιτική σημασία του θεωρήματος του Γκέντελ» (1995), στον ίδιο, *Φιλοξενώντας τον Ζακ Ντερριντά... Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής*, ό.π., σσ. 37-49.

κάποια απόσταση από τον Husserl ανέπτυξα τη λογική της ανεπικρισίας, η οποία δεν είναι συμβατή, θα υποστήριζα, με την πλέον αυστηρή πρακτική της φαινομενολογίας. Αφενός, άντλησα την ανεπικρισία από κάποιο ενδιαφέρον για τον Husserl, εντούτοις, αφετέρου, ενδιαφέρθηκα για την ανεπικρισία στον βαθμό που έπαιρνα μια απόσταση από τον Husserl. Όταν, απαντώντας σε μια προηγούμενη ερώτηση, είπα ότι χάριν του Husserl μπορούμε να διατυπώσουμε την ετερότητα [alterity] του *alter ego*, υπονοούσα ότι επιδίωξε να διακόψει [interrupt] την αρχή των αρχών (το *ego cogito*). Αυτή είναι η στιγμή της ανεπικρισίας στον Husserl.

Ο Λέβινας λέει σε κάποιο σημείο ότι όταν η φαινομενολογία επιλαμβάνεται του προβλήματος του άλλου διακόπτει με τον εαυτό της. Τι σημαίνει αυτό; Είναι δυνατόν να διακόψετε με τον εαυτό σας; Αυτό σημαίνει η ανεπικρισία και σ' αυτό βασίζεται η σχέση μου με τον Husserl, τη διακοπή του εαυτού [self-interruption]. Ο Λέβινας εννοούσε ότι προκειμένου να περιγράψουμε τα πράγματα καθαυτά χρειάζεται να εγκαταλείψουμε την αρχή της εποπτείας: επειδή ο άλλος είναι ο άλλος οφείλω να περιγράψω τη σχέση μου μαζί του ηθικά και όχι με έναν καθαρά φαινομενολογικό τρόπο. Αλλά αυτό το κάνω στο όνομα της φαινομενολογίας: προκειμένου να είμαι φαινομενολόγος μέχρι τέλους, χρειάζεται να διακόψω τη φαινομενολογία. Αυτό σημαίνει η διακοπή του εαυτού, η οποία αποτελεί ένα άλλο όνομα για τη *différance*. Ακριβώς όπως δεν θα υπήρχε καμία ευθύνη ή απόφαση χωρίς κάποια διακοπή του εαυτού, δεν θα υπήρχε επίσης καμία φιλοξενία· ως κύριος και οικοδεσπότης, ο εαυτός, υποδεχόμενος τον άλλο, οφείλει να διακόψει ή να διαιρέσει τον εαυτό του. Αυτή η διαίρεση αποτελεί όρο της φιλοξενίας.

Ε: Καθηγητή Derrida, θα μπορούσατε να σχολιάσετε τη σχέση ανάμεσα στο έργο σας πάνω στην αποδόμηση και σ' αυτό του Martin Heidegger;

J.D.: Αυτό αποτελεί ένα τεράστιο ερώτημα. Όταν χρησιμοποίησα αρχικά τη λέξη «αποδόμηση» αναφέρθηκα ρητά στον Heidegger· δηλαδή απέδωσα ρητά τις χρήσεις της γαλλικής λέξης «deconstruction» στη γερμανική λέξη «Destruktion». Αυτή είναι η κληρονομιά που αναγνώρισα.

Υπάρχουν, εντούτοις, διαφορές. Επιτρέψτε μου να τις συνοψίσω. Προσυπογράφω ολοκληρωτικά ή δέχομαι αυτό που ο Heidegger εννοεί με την *Destruktion*, την οποία περιγράφει πολύ θετικά ως τρόπο αφουγκράσματος της κληρονομιάς. Κατανοείτε την παράδοση μόνο με το να «επανιδιοποιηθείτε» την κληρονομιά, με το να την αφουγκράζεστε προσεκτικά. Θεωρώ ότι αυτό είναι απαραίτητο και δεν θα εναντιωνόμουν σε μια τέτοια στρατηγική.

Τώρα, αυτό που αποκάλεσα κι αυτό που άσκησα ως «αποδόμηση» ήταν συγκεκριμενοποιημένο [contextualized] με έναν πολύ διαφορετικό τρόπο· είχε να κάνει, αρχικά, με την ηγεμονία του δομισμού ή με τα λογοκεντρικά μοντέλα στον γλωσσολογισμό [linguisticism], ο οποίος αποτελούσε τότε μοντέλο για τις ανθρωπιστικές επιστήμες στη Γαλλία. Στην πραγματικότητα, ο στόχος ήταν ολόκληρη η παράδοση του λογοκεντρισμού και πίστευα ότι μπορούσα να βρω στον ίδιο τον Heidegger κάποιες λογοκεντρικές υποθέσεις. Συνεπώς, από αυτή τη σκοπιά η αποδόμηση κληρονομήθηκε από τον Heidegger και κατευθύνθηκε μερικές φορές ενάντια στον Heidegger με διαφορετικά σημεία εφαρμογής. Δεδομένου ότι γεννήθηκα, ανατράφηκα και εκπαιδεύτηκα σε ένα πλαίσιο που ήταν τόσο διαφορετικό από εκείνο του Heidegger, τα κείμενα που διάβαζα και τα ζητήματα με τα οποία καταπιανόμουν ήταν αρκετά διαφορετικά. Από αυτή την άποψη, παρά το χρέος και την εγγύτητα, αυτό που έχω κάνει είναι κάτι άλλο· το δικό μου είναι ένα άλλο ιδίωμα, μια άλλη γλώσσα. Παρ' όλα αυτά, ακόμη προσπαθώ να κατανοήσω και να διαβάσω τον Heidegger. Αποτελεί έναν από τους φιλοσόφους που διαρκώς αδυνατώ να κατανοήσω. Παραμένει ακόμη μια πραγματική πρόκληση. Αν και διδάσκω τον Heidegger εδώ και τριάντα χρόνια, το έργο του είναι ακόμη απολύτως προκλητικό και καινοφανές. Δεν θα το έλεγα αυτό για πολλούς άλλους.

Ε: Υπάρχει μια λογική της ηθικής μαρτυρίας επί το έργον στην αποδόμηση;

J.D.: Ναι, είναι απολύτως κεντρική. Η μαρτυρία, που υπονοεί την πίστη ή την υπόσχεση, διέπει συνολικά τον κοινωνικό χώρο. Θα έλεγα ότι η θεωρητική γνώση οροθετείται [circumscribed] εντός αυτού του χώρου μαρτυρίας [testimonial space]. Μόνο μέσω αναφοράς στη δυνατότητα της μαρτυρίας μπορεί η αποδόμηση να αρχίσει να υποβάλλει ερωτήσεις σχετικά με τη γνώση και το νόημα.

Ε: Έχετε έναν απόλυτο ορισμό του «ανθρώπου»;

J.D.: Δεν μπορεί να υπάρξει μη συγκεκριμενικός [acontextual] ορισμός του ανθρώπου.

μετάφραση: Γεράσιμος Κακολύρης

Ευτύχης Πυροβολάκης

Η επίορκη συγχώρηση: εμπειρία, γλώσσα, ευθύνη

Μόνο επίορκος είμαι πιστός,
Paul Celan¹

Για να μπορέσω να πω εμείς ακόμη, έπρεπε να παραμείνω μόνος, στο παρόν.

Henri Thomas²

Στο «Le parjure, peut-être ('brusques sautes de syntaxe')» (2002), ο Jacques Derrida αναφέρει ένα μάθημα που το προηγούμενο διάστημα δίδασκε για τη συγχώρηση και την επιορκία στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια στο Irvine («Parjure» 26, 53). Πρόκειται για επανάληψη του περίφημου σεμιναρίου του στο Παρίσι, το οποίο, κατά τη διάρκεια δύο συναπτών ακαδημαϊκών ετών (1997-1999), εστίασε στη σχέση επιορκίας και συγχώρησης («Le parjure et le pardon»). Οι χειρόγραφες σημειώσεις του από τις δεκαοκτώ συνολικά διαλέξεις που αφιερώθηκαν στην εν λόγω θεματική προετοιμάζονται προς δημοσίευση σε δύο ξεχωριστούς τόμους.³ Ο Derrida παραπέμπει επίσης στη συνάρθρωση της συγχώρησης με την επιορκία στις τελευταίες σελίδες του *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, ενός εκ των δύο δημοσιευμένων έργων του για τη συγχώρηση.⁴ Εκεί, αιτιολογεί σχηματικά τη συζυγία συγχώρησης και επιορκίας αναφέροντας δύο λόγους. Θα εστιάσω σ' αυτή την εξέχουσα σημασίας συζυγία, η οποία αναδεικνύει μια υποβαθμισμένη διάσταση της συγχώρησης, τη γλωσσική. Η δευτερεύουσα βιβλιογραφία για την αποδομητική συγχώρηση τείνει να προκρίνει, σχεδόν αποκλειστικά, τον ηθικό, πολιτικό και δικαιοκτικό χαρακτήρα του ζητήματος. Χωρίς να παραγνωρίζει κανείς τη σημασία των προοπτικών αυτών, οφείλει παράλληλα να λάβει σοβαρά υπόψη τις επίμονες αναφορές στην επιορκία και τη γλώσσα που εμπεριέχουν τα συναφή κείμενα του Derrida. Εξ αφορμής της γλωσσικής υφής της συγχώρησης, καλούμαστε να στοχασθούμε μια ριζική ετερότητα, η οποία, παρεισδύοντας σε κάθε συγχωρητική πράξη, προβληματοποιεί κάθε αξίωσή της για μεγαλοφροσύνη και ηθική ανωτερότητα, καθώς και κάθε οριστική, τάχα, αποκατάσταση της βλάβης.⁵

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ JACQUES DERRIDA

εισαγωγή-επιμέλεια
Γεράσιμος Κακολύρης

ΠΛΕΘΡΟΝ

