

# Ο JACQUES DERRIDA ΚΑΙ Η ΑΠΟΔΟΜΗΣΗ ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

Γ. Κακολύρης

## 14.1 Ο ΛΟΓΟΚΕΝΤΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΗΣ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣ

Σύμφωνα με τον Jacques Derrida (Ζακ Ντεριντά, 1930-2004), η ιστορία της μεταφυσικής είναι στενά συνδεδεμένη με τη συστηματική «απόθεση [refoulement] και ιστορική καταστολή [répression historique] της γραφής» (ΓΔ, σ. 297). Ο Derrida αναφέρεται σε ένα «λογοκεντρισμό» ή «φωνοκεντρισμό», ο οποίος «από τον Πλάτωνα ως το Χέγκελ (περνώντας μάλιστα από το Λάιμπνιτς), αλλά επίσης, πέρα από τα φαινομενικά όρια της ιστορίας της μεταφυσικής, από τους προσωκρατικούς ως το Χάιντεγκερ – απέδωσε πάντα στο λόγο την καταγωγή της αλήθειας εν γένει» (ΠΓ, σ. 14). Εντός αυτής της ιστορίας, η γραφή συστηματικά υποβιβάζεται και απωθείται έξω από τη «ζώσα» φωνή. Για τον Derrida, ο οποίος σε αυτό το σημείο ακολουθεί τον Martin Heidegger (Μάρτιν Χάιντεγκερ), αυτή η λογοκεντρική ή φωνοκεντρική μεταφυσική συνέχεται με τον ιστορικό καθορισμό του νοήματος του Είναι ως παρουσίας. Σύμφωνα με τον Heidegger, από τον Παρμενίδα, τον Πλάτωνα και μετά, το Είναι νοείται ως μια απλή ενότητα, μια πλήρως παρούσα στον εαυτό της καταγωγή ή ένα θεμέλιο.<sup>1</sup> Συστηματικές μορφές αυτού του καθορισμού είναι «η παρουσία του πράγματος απέναντι στο βλέμμα ως είδος», η παρουσία ως «υπόσταση» ή «ύπαρξη», η «χρονική παρουσία ως σημείο του τώρα ή της στιγμής», η «παρουσία του cogito στον εαυτό του», η συνείδηση ή η υποκειμενικότητα (ΠΓ, σ. 29-30). Έννοιες, όπως ουσία, αλήθεια, καταγωγή, συνδέονται και θεμελιώνονται στην αντίληψη μιας άμεσης παρουσίας. Η αναζήτηση της αλήθειας (συμπεριλαμβανομένης της αλήθειας της ιστορίας) δεν αποτελεί παρά σύνολο ελιγμών που «αποβλέπουν στην επανέκτηση της παρουσίας»: το «τέλος» αυτής της αναζήτησης ήταν πάντα η παρουσία (ΠΓ, σ. 26, 93).

Η ιστορία της μεταφυσικής, σύμφωνα με τον Derrida, δεν αντιλαμβάνεται το

<sup>1</sup> Βλ. το κείμενο του Π. Θανάσα, «Heidegger: Το Είναι, ο χρόνος, η ιστορία» στον παρόντα τόμο.



νόημα παρά μόνο βάσει της παρουσίας. Γι' αυτή την παράδοση, κάθε νόημα έχει ένα θεμέλιο, το οποίο αποτελεί μια άμεση παρουσία. Για τον Πλάτωνα, για παράδειγμα, αυτό το θεμέλιο είναι οι Ιδέες, για τον Jean-Jacques Rousseau (Ζαν-Ζακ Ρουσό) είναι τα πάθη, ενώ για τον Edmund Husserl (Έντμουντ Χούσερλ) είναι η συνείδηση. Αυτή η «παρούσα» στον εαυτό της καταγωγή νοήματος συγκροτεί αυτό που θέλουμε να εκφράσουμε μέσω της γλωσσικής μας εκφοράς και κατά αυτό τον τρόπο δίνει νόημα σε αυτή την εκφορά άμεσα και διαισθητικά, χωρίς να προϋποθέτει κάτι άλλο πέρα από αυτή (και συνεπώς *a fortiori* χωρίς να προϋποθέτει ένα σύστημα από σημεία). Για την ιστορία της μεταφυσικής, η «ζώσα φωνή» βρίσκεται πιο κοντά σε αυτή την παρούσα στον εαυτό της καταγωγή νοήματος σε σχέση με τη γραφή. Η φωνή φέρεται να εξασφαλίζει την εγγύτητα του ομιλούντος υποκειμένου στον εαυτό του, την άμεση και πλήρη παρουσία της συνείδησης στην ίδια τη συνείδηση. Όπως γλαφυρά περιγράφει αυτή την αντίληψη ο Κωστής Παπαγιώργης, «ό,τι στο λόγο είναι ήχος, φωνή, λαλιά, πνοή, όταν παίρνει τη μορφή της γραπτής παράστασης, όταν μεταφέρεται στη σκηνή της γραμμένης σελίδας, στο χώρο της εγγραφής των λέξεων, μεταλλάσσεται σε νεκρό γράμμα, μελάνι, σιωπή» (Παπαγιώργης, 1975, σ. 133). Για τον Αριστοτέλη, παρατηρεί ο Derrida, οι ήχοι που παράγονται από τη φωνή (*τα εν τη φωνή*) είναι τα σύμβολα των ψυχικών καταστάσεων (*παθήματα της ψυχής*), ενώ οι γραμμένες λέξεις είναι τα σύμβολα των λέξεων που εκπέμπονται (ή προφέρονται σιωπηλά) από τη φωνή (ΠΓ, σ. 27-8).<sup>2</sup> Άρα η φωνή, ως παραγωγός των πρώτων συμβόλων, έχει μια σχέση ουσιώδους και άμεσης εγγύτητας με την ψυχή. Για τον Derrida, αυτή η εγγύτητα, η παρουσία της συνείδησης στον εαυτό της, που στη φαινομενολογία του Husserl συγκροτεί τη δομή της αυτοπάθειας (το «ακούω-τον-εαυτό-μου-να-μιλάει»),<sup>3</sup> εξηγεί γιατί όλοι οι μεταφυσικοί καθορισμοί της αλήθειας, «ακόμα και εκείνος που μας θυμίζει ο Heidegger πέρα από τη μεταφυσική οντοθεολογία», είναι αξεχώριστοι από το λόγο (ΠΓ, σ. 27).

Η γραφή έχει υποτιμηθεί από το σύνολο της φιλοσοφικής παράδοσης λόγω της «εξωτερικότητάς» της ως προς το νόημα που εκφράζεται. Σε αντίθεση με το σημασιογραφικό σύστημα γραφής, στο οποίο τα γραφήματα δεν εκπροσωπούν «ήχους» αλλά λέξεις (π.χ. ιερογλυφικά), στο φωνογραφικό σύστημα γραφής (το οποίο περιλαμβάνει την αλφαβητική και συλλαβική γραφή), ο ρόλος των γραπτών σημείων παραδοσιακά θεωρείται να περιορίζεται στην απεικόνιση του λόγου με γραπτά σημεία.<sup>4</sup> Η γραφή, εξ ορισμού, δεν μπορεί να προ-

<sup>2</sup> «Ἔστι μὲν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ» Αριστοτέλης, *Περὶ ἐρμηνείας*, 16a3-5.

<sup>3</sup> Ο Derrida αναλαμβάνει την αποδόμηση της χουσερλιανής δομής της αυτοπάθειας στο *Η φωνή και το φαινόμενο* (1967a).

<sup>4</sup> Σύμφωνα με τον Derrida, το φωνογραφικό σύστημα γραφής «είναι εκείνο, μέσα στο οποίο γεννήθηκε η λογοκεντρική μεταφυσική που καθορίζει το νόημα του είναι ως παρουσία» (ΠΓ, σ. 79).



σφέρει τις εγγυήσεις της πλήρους παρουσίας, μια και χωρισμένη όπως είναι από τον συγγραφέα ή από τον γράφοντα, είναι μοιραία συνδεδεμένη με την ερμηνεία.

Παρόλα αυτά, η αναγωγή από τον Derrida φαινομενικά διαφορετικών φιλοσοφικών θέσεων σε μια *μοναδική* ομοιογενή ιστορία, μια «ιστορική ολότητα» (ΠΓ, σ. 10), έχει εγείρει σοβαρές αντιρρήσεις (πρβλ. Abel 1974, Wood 1989). Η *ολοποιητική* μεταχείριση της ιστορίας της φιλοσοφίας από τον Derrida ως μια «μεταφυσική της παρουσίας» θα μπορούσε να κατανοηθεί η ίδια ως μέρος αυτής της «μεταφυσικής της παρουσίας». Πράγμα, που φαίνεται, σύμφωνα με τον David Wood (Ντέιβιντ Γουντ), να ευθυγραμμίζει τον Derrida «απόλυτα με τη λογοκεντρική παράδοση που κριτικάρει» (Wood, 1989, σ. 280). Εντούτοις, ενώ κάποιοι διαγιγνώσκουν στην νεοϋντιανή ερμηνεία της ιστορίας της φιλοσοφίας μια αντίφαση, κάποιοι άλλοι θα διαγίγνωσκαν, συμπεριλαμβανομένου του ιδίου του Derrida, μια απλή αναγκαιότητα: δηλαδή, ότι η αποδόμηση είναι υποχρεωμένη να χρησιμοποιεί τα εργαλεία του λογοκεντρισμού, καθώς και ενώ ασκεί κριτική στο λογοκεντρισμό.

Για να αποκαλύψει και να αμφισβητήσει τον υποβιβασμό της γραφής σε σχέση με την ομιλία, ο Derrida αφιερώθηκε στη δεκαετία του 1960 σε μια σειρά από εσωτερικές αναγνώσεις στοχαστών, όπως ο Πλάτωνας (Derrida, 1968), ο Rousseau, ο Saussure (Σωσύρ), ο Lévi-Strauss (Λεβί-Στρώς) (Derrida, 1967) και ο Husserl (Χούσερλ) (Derrida 1967a). Σε αυτές τις αναγνώσεις, ο Derrida θα δείξει ότι κάθε προσπάθεια υποταγής της γραφής στην άμεση εκφραστικότητα και την πλήρη παρουσία της ομιλίας στον εαυτό της καταλήγει πάντα στη διαπίστωση, διαπίστωση η οποία έρχεται σε διάσταση με τη *δεδηλωμένη* πρόθεση του συγγραφέα, ότι στην πραγματικότητα αυτό που αποκαλούμε γλώσσα εν γένει είναι ένα είδος *γραφής* (ΠΓ, σ. 23). Γιατί; Επειδή ο προφορικός λόγος διέπεται από όλα αυτά τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται από τη μεταφυσική στη γραφή και αποτελούν το λόγο του υποβιβασμού της: δηλαδή και ο προφορικός λόγος – όπως ο γραπτός – είναι *ήδη πάντα* δομημένος μέσω διαφοράς και μη παρουσίας. Ως εκ τούτου, αυτό που ισχύει για το γραπτό σημείο ισχύει επίσης για την προφορική γλώσσα: γενικότερα αποτελεί όρο δυνατότητας οποιουδήποτε γλωσσικού σημείου. Ο ισχυρισμός του Derrida είναι ότι η παρουσία, η ομιλία, το νόημα εμπεριέχουν ακριβώς όλα αυτά που προσπαθούν συστηματικά να αποκλείσουν, πράγμα που καθιστά την προτεραιότητα αυτών των φαινομένων και ολόκληρο το σύστημα του λογοκεντρισμού αδύνατο.

## 14.2 Η «*DIFFÉRENCE*»

Οι διαπιστώσεις του Derrida γύρω από το νόημα, τη γλώσσα, την παρουσία, την καταγωγή, συμπυκνώνονται στο νεολογισμό ή ορθότερα νεογραφισμό



«différance» (Derrida, 1968a). Ο Derrida παράγει το νεογραφισμό *différance*<sup>5</sup> από τη μετοχή ενεστώτα *différant* του γαλλικού ρήματος *différer*, το οποίο έχει δύο διαφορετικές σημασίες, αυτές του «διαφέρω» και του «αναβάλλω», που τις αντλεί από το λατινικό ρήμα *differe*. Η *différance* αποκρυσταλλώνει το γεγονός ότι αυτό που τελικά αφήνεται να διαφανεί από τα ίδια τα κείμενα της μεταφυσικής μέσω της αποδόμησής τους, είναι ότι, ενάντια στις ανέλπιδες προσπάθειες των μεταφυσικών συγγραφέων τους να θεμελιώσουν το νόημα στην παρουσία, το νόημα διέπεται από διαφορά και απουσία. Η σκέψη της «différance», όπως και η χαϊντεγκεριανή σκέψη του Είναι, αποβλέπει στο να υπογραμμίσει ότι υπάρχει κάτι πρότερο από την παρουσία που παραμένει άσκεπτο από τη μεταφυσική: ότι η απουσία και η διαφορά όχι μόνο δεν συνιστούν απλές παρεκκλίσεις από την παρουσία και την ταυτότητα αλλά αποτελούν όρους δυνατότητάς τους όπως, επίσης, και όρους μη δυνατότητας μιας απόλυτης παρουσίας ή ταυτότητας. Παράλληλα η *différance* έρχεται να ονομάσει και να καταστήσει περισσότερο ριζοσπαστικές μια σειρά από χειρονομίες, όπως είναι αυτές του Nietzsche (Νίτσε), του Freud (Φρόυντ), του Husserl, του Heidegger, ή του Levinas (Λεβινάς), των οποίων η ντεριντιανή αποδόμηση υπήρξε κληρονόμος, και οι οποίες ήρθαν εν μέρει σε διάσταση με την αξία της παρουσίας.

Ένας τρόπος να επεξηγήσουμε τη *différance* κάνοντας χρήση της σημειολογικής προβληματικής είναι μέσω της ντεριντιανής ριζοσπαστικοποίησης της δομικής γλωσσολογίας του Ferdinand de Saussure (Φερντινάν ντε Σωσύρ) (1857-1913) και ιδιαίτερα του καθορισμού του σημείου ως *αυθαίρετου και διαφορικού*. Για τον Saussure, το γλωσσικό σημείο «ενώνει όχι ένα πράγμα και ένα όνομα, αλλά μια ιδέα και μια ακουστική εικόνα» ή αντίστοιχα ένα «σημαινόμενο» (*signifié*) και ένα «σημαίνον» (*signifiant*) (Saussure, 1916, σ. 100, 101). Διαρρηγνύοντας το δεσμό ανάμεσα στη σημασία και το αναφερόμενο, ο Saussure απομακρύνεται από την κλασική θεωρία του σημείου που θεωρεί ότι η ιδέα, η έννοια, το νόημα υπάρχουν ανεξάρτητα από τις λέξεις. Τα σημεία δεν σημαίνουν μέσω της εγγενούς τους σχέσης με ένα αναφερόμενο (ένα αντικείμενο, ένα ον, ένα συμβάν, κ.λπ.), αλλά λαμβάνουν τη σημασία τους *διαφορικά*, δηλαδή μέσω της θέσης τους σε μια αλυσίδα νοηματικών και φωνητικών διαφορών (π.χ. το *Είμαι* λαμβάνει τη σημασία του από τη διαφορά του από το *Είσαι*, *Είναι*, *Είμαστε*, *Είσαστε* ή το *κόκ-*

<sup>5</sup> Η *différance* έχει μεταφραστεί στα ελληνικά από τον Κωστή Παπαγιώργη 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. Παρόλα αυτά, η μικρή αυτή «ορθογραφική αταξία» που εισάγει ο Παπαγιώργης στην ελληνική γλώσσα δεν είναι αρκετή, για να αναδείξει τη δεύτερη σημασία της *différance*, αυτή της «αναβολής». Ο Γιώργος Φαράκλας μεταφράζει την *différance* ως «αναβαλλόμενη διαφορά» ή «δυστάμενο». Λόγω του ότι εκλείπει από την ελληνική γλώσσα εκείνη η λέξη που θα ενσωμάτωνε και τις δύο σημασίες της *différance*, καθώς και τη μη ακουόμενη γραφική διαφορά ανάμεσα στο *e* της *différence* και το *a* της *différance*, επιλέξαμε να αφήσουμε τη λέξη αμετάφραστη.



κίτρινο από τη διαφορά του με το μαύρο, πράσινο, κίτρινο, κ.λπ.). Όπως ο ίδιος ο Saussure αναφέρει, «στη γλώσσα δεν υπάρχουν παρά μόνο διαφορές» (Saussure, 1916, σ. 159). Επιπλέον, αυτές οι διαφορές δεν αποτελούν διαφορές ανάμεσα σε θετικούς όρους, δηλαδή ανάμεσα σε προϋπάρχουσες ταυτότητες, διότι «στη γλώσσα υπάρχουν διαφορές χωρίς όρους θετικούς» (Ibid.). Η γλώσσα δεν έχει ούτε ιδέες αλλά ούτε και ήχους που θα προϋπήρχαν στο γλωσσικό σύστημα, αλλά μόνο διαφορές νοηματικές και διαφορές φωνητικές που προέρχονται από αυτό το σύστημα και έχουν νόημα μόνο σε αυτό.

Αν όμως μια σημαινόμενη έννοια σημαίνει μόνο στο βαθμό που εγγράφεται σε μια αλυσίδα ή συστηματικό παιχνίδι διαφορών, τότε, για τον Derrida, δεν είναι ποτέ παρούσα στον εαυτό της και για τον εαυτό της, δεν συνιστά μια επαρκή παρουσία, η οποία θα παρέπεμπε μόνο στον εαυτό της (Θ, σ. 44). Ως εκ τούτου, η δομή του σημείου είναι πάντα σημαδεμένη από διαφορά και μη-παρουσία. Αυτό το παιχνίδι των διαφορών που συγκροτεί τη νοηματική ταυτότητα ενός σημείου εγγράφοντας ταυτόχρονα στο εσωτερικό της τη διαφορά και τη μη-παρουσία (έτσι ώστε να καθίσταται δυσχερές να μιλάμε πλέον για ταυτότητα με την παραδοσιακή έννοια του όρου), περιγράφεται από τον Derrida με τον νεογραφισμό *différance*, όπου το «e» της *différence* έχει αντικατασταθεί από το «a». Η *différance* είναι η αναγκαία συνθήκη της εννοιολόγησης και της ύπαρξης των λέξεων ως τέτοιων. Όπως ο Derrida δηλώνει, «είναι λόγω της *différance* που η κίνηση της σημασιολόγησης είναι εφικτή» (MP, σ. 75). Κάθε «παρόν» στοιχείο σε ένα γλωσσικό σύστημα σημαίνει με το να αναφέρεται διαφορικά σε ένα άλλο στοιχείο και, ως εκ τούτου, δεν είναι ποτέ το ίδιο παρόν. Με αυτή την έννοια, το σημείο είναι αυτό που ο Derrida – δανειζόμενος τον όρο από τον Emmanuel Levinas – ονομάζει «ίχνος» («trace»), ένα παρόν, το οποίο δεν έχει υπάρξει παρά μόνο ως ένα ίχνος παρόντος.<sup>6</sup> Το παρόν συγκροτείται από ένα διαφορικό δίκτυο από ίχνη, όπου το διάστημα ανάμεσα στα στοιχεία περιγράφεται ως «κατανομή στο χώρο», «διαχώριση» (*espacement*) και η χρονική διαφορά ανάμεσα στα στοιχεία ως «χρονοποίηση» (*temporalisation*). Αυτές τις δύο διαφορετικές διαστάσεις της σημασιολόγησης, δηλαδή αυτή της «διαχώρισης» και αυτή της «χρονοποίησης» έρχεται να συστεγάσει η *différance*. Έτσι, *différance*, με την έννοια του διαφέρειν, σημαίνει ότι κάτι είναι διαφορετικό από κάτι άλλο, και κατ' αυτό τον τρόπο εμπεριέχει μια χωρική διάσταση που αναφέρεται τόσο στο διάστημα που χωρίζει τα διαφέροντα σημεία μεταξύ τους όσο και στο διάστημα που διανοίγεται εντός του σημείου, καθώς αυτό δεν ταυτίζεται με τον εαυτό του (αφού το ίδιο καθορίζεται μέσω της διαφοράς από ένα άλλο σημείο). Η *différance* ως αναβάλλω, επιβραδύνω, μεταθέτω χρονικά, έχει μια χρονική διάσταση που αναφέρεται σε μια συνεχώς αναβαλλόμενη εκπλήρωση ή πλήρωση παρουσίας. Ως εκ τούτου, κάθε σημείο δομείται από *différance*, η οποία ταυτόχρο-

<sup>6</sup> Περισσότερα για την έννοια του ίχνους στον Levinas και Derrida, προβλ. Πρώιμος, 2003, σ. 124-6.



να προωθεί και αναβάλλει την παρουσία. Ως τέτοια, δηλαδή ως διαφορά και αναβολή, η *différance* καθιστά δυνατή την παραγωγή των διαφορών ενώ αποτρέπει αυτές τις διαφορές από το να μπορούν να είναι απόλυτα παρούσες στον εαυτό τους. Η σημασία δεν είναι πουθενά απόλυτα παρούσα στη γλώσσα αλλά πάντα υπόκειται σε ένα είδος σημασιολογικής διολίσθησης (ή αναβολής) που παρεμποδίζει το σημείο από το να συμπέσει με τον εαυτό του σε μια στιγμή απόλυτης ταύτισης. Η *différance* είναι η προϋπόθεση της εννοιολόγησης, η προϋπόθεση του παιχνιδιού ανάμεσα σε αυτές τις διαφορές χωρίς θετικούς όρους. Παρόλα αυτά, η *différance* δεν μπορεί να θεωρηθεί καταγωγή αυτών των διαφορών επειδή η ίδια η έννοια της καταγωγής υποδηλώνει μια μορφή παρουσίας.

Ωστόσο, όχι μόνο φιλόσοφοι από την αναλυτική παράδοση (π.χ. Tallis, 1988) αλλά και κάποιοι που διάκινται φιλικά προς τον Derrida θεωρούν σήμερα τη δομική γλωσσολογία του Saussure ως μια βαθιά προβληματική προσέγγιση στη γλώσσα, το νόημα καθώς και τη σχέση τους με τον κόσμο (π.χ. Critchley, 2005, σ. 25). Η δομική γλωσσολογία του Saussure υπήρξε σημαντική, ιδιαίτερα για την ανθρωπολογία του Claude Levi-Strauss, την ανάγνωση του Freud από τον Jacques Lacan (Ζακ Λακάν) και τις εξαιρετικές λογοτεχνικές και πολιτισμικές αναλύσεις του Roland Barthes (Ρολάντ Μπαρτ). Αλλά η γόνιμη πρόσληψη της δομικής γλωσσολογίας από τους παραπάνω στοχαστές δεν οδηγεί αναγκαστικά στην παραδοχή ότι η θέση του Saussure πως το νόημα στη γλώσσα είναι αποκλειστικά θέμα διαφοράς είναι ορθή· ότι το «κόκκινο» είναι «κόκκινο» επειδή δεν είναι «μπλε», ή «πράσινο» ή «καφέ».<sup>7</sup> Συνήθως, όταν κάποιος λέει ότι δύο πράγματα είναι μεταξύ τους διαφορετικά εννοεί ότι ένα από αυτά έχει τουλάχιστον μια ιδιότητα που το άλλο δεν έχει ή ότι ενώ μοιράζονται ακριβώς τις ίδιες ιδιότητες είναι αριθμητικά ξέχωρα (π.χ. δύο ίδια μεταξύ τους βάζα). Στην περίπτωση του Saussure, είναι προφανές ότι από τη στιγμή που «στη γλώσσα υπάρχουν διαφορές χωρίς όρους θετικούς», οι έννοιες δεν μπορούν να διαφέρουν μεταξύ τους με κανένα από τους παραπάνω δύο τρόπους. Όμως, ενώ ο Saussure λέει ότι οι έννοιες σημαίνουν με το να διαφέρουν μεταξύ τους, δεν λέει πώς διαφέρουν. Ως αποτέλεσμα αυτής της ασάφειας, είναι λογικό να υπάρχουν κάποιοι που θεωρούν προβληματική την πρόσδεση της *différance* από τον Derrida στο άρμα της δομικής γλωσσολογίας του Saussure.

### 14.2.1 Η αποδομητική ανάγνωση

Σε αντίθεση με κάποιους αγγλο-αμερικανούς αναλυτικούς φιλοσόφους που φαίνεται να πιστεύουν στη δυνατότητα ύπαρξης μιας τυπικής γλώσσας που θα

<sup>7</sup> Βέβαια, θα πρέπει να συμφωνήσουμε με τον Saussure ότι το κόκκινο δεν αντιπροσωπεύει μια ιδέα δοσμένη από πριν, ότι δεν αποτελεί το αμετάβλητο εκτύπωμα μιας αμετάβλητης πραγματικότητας, που τη βλέπουν με τον ίδιο τρόπο όλες οι γλώσσες, καθώς και ότι δεν μπορεί κάποιος να συλλάβει τι είναι το κόκκινο, αν δεν συλλάβει τη διαφορά του κόκκινου από τα άλλα χρώματα.



μπορούσε να απαλλάξει τη φιλοσοφία από τα δεινά της μεταφυσικής, ο Derrida θεωρεί ότι μια τέτοια απόδραση από τη μεταφυσική δεν είναι εφικτή αφού δεν διαθέτουμε μια γλώσσα, η οποία θα ήταν απαλλαγμένη από μεταφυσικές προϋποθέσεις, και εντός της οποίας θα μπορούσε να αρθρωθεί ένας μη μεταφυσικός λόγος (Θ, σ. 34). Ο Derrida συμφωνεί τόσο με τον Ludwig Wittgenstein (Λούντβιχ Βιτγκενστάιν), ο οποίος γράφει, «Μια εικόνα μας κρατούσε αιχμάλωτους. Και δεν μπορούσαμε να βγούμε έξω από αυτήν, γιατί βρισκόταν μέσα στη γλώσσα μας και η γλώσσα έμοιαζε να μας την επαναλαμβάνει αδυσώπητα» (Wittgenstein, 1953, § 115, σ. 76) όσο και με τον Nietzsche, ο οποίος υποστηρίζει ότι «δεν μπορούμε να αλλάξουμε τα μέσα έκφρασής μας κατά βούληση» (Nietzsche, 1911, § 625, σ. 296). Ως εκ τούτου, όπως ο Derrida παρατηρεί στο «Η δομή, το σημείο και το παιχνίδι μέσα στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου» (1966), «δεν έχει κανένα νόημα ν' αποφεύγουμε τις έννοιες της μεταφυσικής, για να κλονίσουμε τη μεταφυσική· δεν διαθέτουμε καμία γλώσσα – καμία σύνταξη και κανένα λεξιλόγιο – ξένη προς αυτή την ιστορία· δεν είναι δυνατόν να εκφέρουμε καμία αποκατασκευαστική [destructrice] πρόταση που να μην είναι αναγκαστικά ενταγμένη στη μορφή, τη λογική και τα υπόρρητα αιτήματα αυτού ακριβώς που προτίθεται να αμφισβητήσει.» (ΓΔ, σ. 436).<sup>8</sup> Έτσι, στον ισχυρισμό του Michel Foucault (Μισέλ Φουκώ), στο *Η ιστορία της τρέλας* (1961), ότι επιχειρεί να γράψει την ιστορία της τρέλας, όχι στη γλώσσα της λογικής, στη γλώσσα της ψυχιατρικής που οδήγησε την τρέλα στη σιωπή, αλλά αφήνοντας την τρέλα να μιλήσει για τον εαυτό της (Foucault, 1961, σ. vii), ο Derrida θα αντιτείνει στο «Το Cogito και η ιστορία της τρέλας» (1963) ότι είναι αδύνατο για οποιονδήποτε ιστορικό να αποδράσει από τον κλειστό, μεταφυσικό κύκλο της τάξης του λόγου. Για τον Derrida, «δεν υπάρχει Δούρειος Ίππος που να μην κρύβει στα σωθικά του το Λόγο (εν γένει)» (ΓΔ, σ. 20). Μόνο μέσα «στο λόγο μπορούμε να διαμαρτυρηθούμε ενάντια στο Λόγο» (ibid) (Καραχάλιος, 2001), (Κακολύρης, 2005).

Εντούτοις, παρά την αιχμαλωσία της γλώσσας από τη μεταφυσική, ο Derrida βρίσκει εντός των κειμένων της μεταφυσικής παράδοσης τα στίγματα, τα ίχνη μιας μη αναγώγιμης στη μεταφυσική ετερότητας που «δεν είναι πλέον αυτή της παρουσίας αλλά αυτή της *différance*» (Derrida, 1968a, σ. 202). Η αποδόμηση δείχνει ότι στη βάση του «συστήματος των θεμελιακών εξαναγκασμών και εννοιολογικών αντιθέσεων» της μεταφυσικής υπάρχει, ως ο μη υπερβατολογικός ή «οιονεί-υπερβατολογικός» όρος δυνατότητάς του (αλλά και όρος μη δυνατότητάς του), ένα ετερογενές πλέγμα από μη-αντιθετικές διαφορές και αναβολές, μια *différance*, μια *αρχιγραφία*, που η μεταφυσική έχει καταστείλει. Έτσι, για τον Derrida, «“αποδο-

<sup>8</sup> Παρόλα αυτά, ο Derrida, πέρα από την καθ' εαυτήν αποδόμηση των ισχυρισμών του μεταφυσικών κειμένων, καταφεύγει σε μια σειρά από «στρατηγήματα και στρατηγικές», για να υποσκάψει τη γλώσσα της μεταφυσικής, όπως, για παράδειγμα, ο πολλαπλασιασμός των μεταφορών, η αυτοβιογραφία, η παράλληλη παράθεση δύο κειμένων όπως στο *Glas* (1974), όπου η αριστερή στήλη είναι αφιερωμένη στην ανάγνωση του Hegel και η δεξιά στην ανάγνωση του Γάλλου συγγραφέα Jean Genet (Zan Zενέ), κ.ά.



μώ” τη φιλοσοφία σημαίνει ότι στοχάζομαι τη δομημένη γενεαλογία των εννοιών της με τον πλέον πιστό και τον πλέον εσωτερικό τρόπο, και ότι ταυτόχρονα διακρίνω, από ένα έξω, το οποίο είναι άτοπο κι ανείπωτο για τη φιλοσοφία, καθετί που απέκρυψε ή απαγόρευσε αυτή η ιστορία, καθώς γινόταν ιστορία μέσω αυτής της κατά τόπους ιδιοτελούς καταστολής» (Θ, σ. 17).

Ο ίδιος ο Derrida έχει δηλώσει ότι, όταν εισήγαγε αρχικά τη λέξη *déconstruction* (αποδόμηση) το 1967, απέβλεπε στη μετάφραση των όρων *Destruction* (αποκατασκευή)<sup>9</sup> και *Abbau* (αποδιάρθρωση) του Heidegger (Derrida, 1979, σ. 116-9). Ο Heidegger είχε χρησιμοποιήσει τον όρο *Destruktion* στο *Είναι και χρόνος* το 1927 (στο υποκεφάλαιο με τίτλο «Το μέλημα μιας αποκατασκευής [*Destruktion*] της ιστορίας της Οντολογίας») όχι με το λατινογενές του νόημα της καταστροφής ή της εκμηδένισης, αλλά με την έννοια του διαμελισμού, της αποσυναρμολόγησης, της διάλυσης των ιζηματοποιημένων στρωμάτων και προσφύσεων που επισωρεύτηκαν από τη μεταφυσική παράδοση «πάνω στις αρχέγονες εμπειρίες, χάρη στις οποίες κατορθώθηκαν οι πρώτοι κι εφεξής οδηγητικοί καθορισμοί του Είναι» (Heidegger, 1927, σ. 22). Το νόημα όχι της καταστροφής ή του εκμηδενισμού, αλλά της αποσυναρμολόγησης, του διαμελισμού, διατηρείται και στον ντεριντιανό όρο της *déconstruction*, όπου με την εισαγωγή της συλλαβής -con- στον χαϊντεγκεριανό όρο *Destruktion* εκφράζεται καλύτερα, τουλάχιστον στα γαλλικά, η πρόθεση του Heidegger (πρβλ. Derrida, 1987, σ. 387-93).

Όμως, για τον Derrida, η χαϊντεγκεριανή «υπέρβαση της μεταφυσικής», όπως αυτή αποκρυσταλλώνεται στις έννοιες της *Destruktion* και της *Abbau*, διατρέχει τον κίνδυνο τελικά να επικυρώσει αυτό που πρόκειται να αποδομηθεί. Όπως ο Derrida παρατηρεί στο «Τα τέλη του ανθρώπου» («*Les fins de l'homme*») (1968), η χαϊντεγκεριανή στρατηγική παραμένει ελλιπής, στο βαθμό που επιχειρεί μια έξοδο από τη μεταφυσική και μια αποδόμηση της μεταφυσικής χωρίς ουσιαστικά να αλλάζει περιοχή, «επαναλαμβάνοντας αυτό που είναι υπονοούμενο στις θεμελιώδεις έννοιες και την αρχική προβληματική, χρησιμοποιώντας ενάντια στο οικοδόμημα τα εργαλεία ή τους λίθους που είναι διαθέσιμα στο οίκημα, δηλαδή, αντίστοιχα, στη γλώσσα» (MP, σ. 162). Έτσι, στο «*Ουσία και γραμμή*» («*Ousia et grammé*»), κείμενο το οποίο ασχολείται με την ανάγνωση του Αριστοτέλη από τον Heidegger, ο Derrida παρατηρεί ότι «υπό μια ορισμένη έννοια, η αποκατασκευή [*destruction*] της μεταφυσικής παραμένει μέσα στη μεταφυσική, καθιστώντας απλώς πιο ρητές τις αρχές της» (MP, σ. 54). Πιο συγκεκριμένα, ο Derrida υποστηρίζει ότι η έννοια του χρόνου που ο Heidegger επιθυμεί να αντιτάξει στην αντίστοιχη αφελή έννοια που προκρίνεται από τη μεταφυσική παραμένει μεταφυσική,

<sup>9</sup> Παρόλο που ο Παναγιώτης Θανασάς αποδίδει στον παρόντα τόμο τον χαϊντεγκεριανό όρο *Destruktion* ως αποδόμηση, θεωρούμε επιβεβλημένη τη μετάφρασή του ως αποκατασκευή, για να τον διακρίνουμε από το ντεριντιανό του αντίστοιχο. Ο Κωστής Παπαγιώργης μεταφράζει το *Destruktion* ως καταστροφή ενώ ο Γιώργος Φαράκλας ως αποσύνθεση.



διότι η ιδέα μιας πιο θεμελιώδους, πιο καθολικής, ριζικότερης έννοιας χρόνου ανήκει στους καθ'εαυτό πόρους και τις δυνατότητες της μεταφυσικής εννοιολόγησης: «Στην προσπάθεια να παράξει αυτή την άλλη έννοια, κάποιος γρήγορα θα διαπίστωνε ότι αυτή δομείται από άλλα μεταφυσικά ή οντο-θεολογικά κατηγορήματα». Κατά συνέπεια, «ο ασυνήθιστος κλωνισμός στον οποίο υπόκειται η κλασική οντολογία... [η αποκατασκευή αυτής της παράδοσης] παραμένει ακόμη εντός της γραμματικής και του λεξικού της μεταφυσικής» (MP, σ. 73).

Εντούτοις, ο Derrida θεωρεί εξίσου ανεπαρκή εκείνη τη στρατηγική υπέρβασης της μεταφυσικής, στρατηγική την οποία ταυτίζει με τους Γάλλους φιλοσόφους και ιδιαίτερα με τον Levinas, η οποία συνίσταται στο «να αποφασίσουμε να αλλάξουμε περιοχή, με έναν διακεκομμένο και διαρρηγνύοντα τρόπο, θέτοντας τους εαυτούς μας βιαίως εκτός και καταφάσκοντας την απόλυτη ρήξη και διαφορά» (MP, σ. 162). Αυτή η στρατηγική είναι ανεπαρκής, εφόσον «η απλή πρακτική της γλώσσας επανεγκαθιστά αέναα τη “νέα” περιοχή στο πλέον παλαιό έδαφος». Έτσι, ενώ η πρώτη «στρατηγική», αυτή του Heidegger, ορθά αναγνωρίζει ότι κανείς είναι αναγκασμένος να αντλήσει τα μέσα για την αποδόμηση ενός ορισμένου εννοιολογικού οικοδομήματος από το ίδιο το οικοδόμημα, κάτι που παραβλέπει η δεύτερη στρατηγική, παρόλα αυτά αποτυγχάνει να αντιληφθεί «την αναγκαιότητα της “αλλαγής περιοχής”, πράγμα που ορθά προβάλλεται ως κάτι επιτακτικό από τη δεύτερη στρατηγική. Ως εκ τούτου, «η επιλογή ανάμεσα σε αυτές τις δύο μορφές αποδόμησης δεν μπορεί να είναι απλή και μοναδική». Ο Derrida προτάσσει μια «νέα γραφή», η οποία θα πρέπει να «υφάνει και να συνυφάνει αυτά τα δύο μοτίβα αποδόμησης» (MP, σ. 163).

Η μη δυνατότητα μιας ιδεώδους απόδρασης από τη μεταφυσική μας υποχρεώνει, σύμφωνα με τον Derrida, σε μια επίμονη διαμονή εντός της, σε μια κριτική επανεξέταση της ιστορίας της μεταφυσικής, σε ένα συνεχές ξαναδιάβασμά της (ΓΔ, σ. 447), πρακτική που, όπως έχει λεχθεί, ο Derrida ονομάζει «αποδόμηση». Ο Derrida αναλαμβάνει να αναμετρηθεί με την παράδοση της δυτικής μεταφυσικής στο δικό της πεδίο, με το δικό της λόγο, αλλά διαμέσου μιας διευρυμένης και ριζοσπαστικοποιημένης έννοιας γραφής που η μεταφυσική δεν μπορεί να ελέγξει: μιας γραφής που «δεν εκπηγάξει πια από ένα λόγο και εγκαινιάζει την αποκατασκευή [destruction], όχι την κατεδάφιση, αλλά την αποστρωμάτωση, την αποδόμηση όλων των σημασιών που πηγή τους είναι ο λόγος» (ΠΓ, σ. 27).

Σκοπός της αποδομητικής ανάγνωσης είναι, αρχικά, να καταστήσει εμφανή τη μεταφυσική δομή ενός κειμένου. Στις αναγνώσεις που αναλαμβάνει κατά τη δεκαετία του 1960 και 1970, ο Derrida δείχνει ότι το φιλοσοφικό κείμενο συγκροτείται από ιεραρχικές δυαδικές αντιθέσεις (π.χ. ταυτότητα/διαφορά, ομιλία/γραφή, εντός/εκτός, άνδρας/γυναίκα, φύση/πολιτισμός, καλό/κακό κ.λπ.), όπου δίνεται προνόμιο στον έναν όρο της αντίθεσης (αυτού που σχετίζεται με μια καταγωγική «παρουσία»), ενώ ο άλλος όρος νοείται ως παράγωγος του πρώτου, ως το υποδεέστερο, έκπτωτο μέλος του αντιθετικού ζεύγους. Στη συνέχεια, η αποδομητική ανάγνωση επικεντρώνεται σε εκείνα τα σημεία του κειμένου που δεν μπορούν να ενσωματωθούν στη «μεταφυσική της παρουσίας», αλλά δείχνουν να την αποδιορ-



γανώνουν, αναδεικνύοντας μια άλλη λογική, η οποία δεν είναι αυτή της παραδοσιακής μεταφυσικής. Σύμφωνα με τον Derrida, ένα μεταφυσικό κείμενο δεν είναι ποτέ «ομοιογενές», «ταυτόσημο με τον εαυτό του» ή «ποτέ δεν κυριαρχείται απόλυτα από μεταφυσικές υποθέσεις»· εν ολίγοις, ένα κείμενο δεν συμπίπτει πάντα με τις δηλωμένες προθέσεις του. Μαζί με το «κυρίαρχο μεταφυσικό μοντέλο» υπάρχουν «αντιδυνάμεις, οι οποίες απειλούν ή υποσκάπτουν αυτή την εξουσία» (Derrida, 1992, σ. 53). Πιο συγκεκριμένα, ο ισχυρισμός του Derrida είναι ότι το μεταφυσικό κείμενο δεν μπορεί να διατηρήσει το φαινομενικό σύνορο ανάμεσα σε κάθε ζευγάρι αντιθετικών όρων (π.χ. ίαμα/δηλητήριο, εντός/εκτός, κ.λπ.) ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι η γλωσσική σημασία διέπεται από διαφορά και αναβολή (*différance*). Κάθε φορά που ένας μεταφυσικός συγγραφέας αποπειράται να χρησιμοποιήσει μια *αμφίσημη* έννοια (π.χ. το *φάρμακον* ή το *αναπλήρωμα*) ή μια δυαδική αντίθεση (π.χ. ομιλία/γραφή) μόνο από τον ένα σημασιακό της πόλο, αργά ή γρήγορα, λόγω της «διαφορικής» συγκρότησης των αντιθετικών όρων, δηλαδή της παρουσίας του ίχνους του ενός όρου στον άλλον, και η άλλη σημασία της θα εμφανιστεί στο προσκήνιο, για να στοιχειώσει το κείμενο, παρά τις αντίθετες προθέσεις του συγγραφέα του. Η αρχή της *différance* παρουσιάζεται να εργάζεται ακάματα από μόνη της στα κείμενα της φιλοσοφικής παράδοσης ενάντια στις ρητά εκπεφρασμένες προθέσεις των συγγραφέων τους.

Στο *Περί γραμματολογίας*, στο υποκεφάλαιο με τίτλο «Υπερβολή. Ζήτημα Μεθόδου», ο Derrida παρατηρεί ότι η αποδομητική ανάγνωση εγκαθίσταται ανάμεσα σε αυτό που ο συγγραφέας προτίθεται ή «θέλει-να-πει» («*vouloir-dire*»), δηλαδή ανάμεσα σε αυτό που «κατευθύνει» μέσα στο κείμενό του και σε αυτό που δεν κατευθύνει, δηλαδή σε αυτό που προκύπτει από το κείμενο παρά τη θέλησή του. Αυτή η απόσταση, η ρωγμή, το άνοιγμα, είναι κάτι που η αποδομητική ανάγνωση πρέπει να «*παράγει*» (III, σ. 272-3). Για να μπορέσει, όμως, να το παράγει, η αποδομητική ανάγνωση θα πρέπει πρώτα να αναπαράγει αυτό που ο συγγραφέας «θέλει-να-πει», πράγμα που απαιτεί την υποταγή της σε κλασικές αναπαραγωγικές αναγνωστικές πρακτικές. Στη συνέχεια, η *παραδοσιακή* ή *αποκρουπτογραφική* ανάγνωση (δηλαδή η αναπαραγωγή ή ο «αναδιπλασιασμός» της *συγγραφικής* ή *κειμενικής* πρόθεσης) αποσταθεροποιείται μέσω της επιστράτευσης εκείνων των στοιχείων που αδυνατούν να ενσωματωθούν σε αυτή, με αποτέλεσμα το κείμενο να καταλήγει να λέει κάτι διαφορετικό από αυτό που ο συγγραφέας του στην πραγματικότητα θέλει να πει. Στο *Περί γραμματολογίας*, για παράδειγμα, διαβάζουμε: «Η δεδηλωμένη πρόθεση [*intention déclarée*] του Rousseau είναι να μιλήσει για καταγωγή και για βαθμό μηδέν [...] Αλλά στο πείσμα αυτής της δεδηλωμένης πρόθεσης ο λόγος του Rousseau αφήνεται στον καταναγκασμό μιας περιπλοκότητας που έχει πάντα τη μορφή του καταγωγικού αναπληρώματος. Η δεδηλωμένη του πρόθεση δεν εκμηδενίζεται αλλά *εγγράφεται* [*inscrite*] μέσα σε ένα σύστημα, το οποίο δεν ελέγχει πια» (III, σ. 413-4).

Αν όμως η γενική θέση της αποδόμησης είναι ότι η ανάγνωση ή η ερμηνεία αδυνατεί να ακινητοποιήσει το διαφορικό παιχνίδι της γλώσσας, αν, όπως γράφει ο Simon Glendinning, «η αναγκαιότητα του “παιχνιδιού” εγγυάται ότι κάθε υποτι-



θέμενη “ενότητα σημασίας” είναι a priori διασκορπισμένη εκ των προτέρων» (Glendinning, 1999, σ. 81), τότε, ενώ μια τέτοια αντίληψη καθιστά εφικτή την αποδόμηση της συγγραφικής ή κειμενικής πρόθεσης, καθιστά ανέφικτη τη διαδικασία του ερμηνευτικού της προσδιορισμού. Μολονότι ο Derrida πιστεύει ότι κανένας ερμηνευτικός καθορισμός δεν μπορεί να αιχμαλωτίσει τη διασπορά (*dissémination*) της σημασίας – μια διασπορά, η οποία είναι «μη αναγώγιμη στην πολυσημία» (MP, σ. 392) – ή, με όρους της δομικής γλωσσολογίας του Saussure, παρότι «η ταυτότητα του σημαινόμενου με τον εαυτό του αποκρύπτεται και μετατοπίζεται αδιάκοπα» (ΠΓ, σ. 89), ο ίδιος μεταχειρίζεται στην πράξη τη συγγραφική ή κειμενική πρόθεση (το «θέλω-να-πω» του κειμένου) ως κάτι που μπορεί να προσδιοριστεί με σαφήνεια. Συνεπώς, η αποδόμηση φαίνεται να διέπεται από την παράδοξη και αντιφατική δομική αναγκαιότητα ότι ο καθορισμός της σημασίας ενός κειμένου θα πρέπει να είναι ταυτόχρονα σταθερός (εφόσον χωρίς τη δυνατότητα ύπαρξης μιας σταθερής σημασίας δεν θα υπήρχε κάτι συγκεκριμένο, για να αποδομηθεί) και ασταθής (για να μπορεί να υπάρξει αποδόμηση). Αν, όμως, ένα κείμενο είναι «πάντα ήδη» διερρηγμένο από τη *différance*, τότε δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι όλα τα κείμενα και όλη η σκέψη είναι εξαρχής «αποσταθεροποιημένα», παρά να επιμένουμε στη σταθερότητά τους, για να τα «αποσταθεροποιήσουμε» κατόπιν (Κακολύρης, 2004);<sup>10</sup>

Ο Derrida χωρίζει το δεύτερο επίπεδο ή μοτίβο της αποδομητικής ανάγνωσης – την «ενεργό ερμηνεία» ή την αποδόμηση της κειμενικής ή συγγραφικής πρόθεσης – σε δύο φάσεις. Στην πρώτη φάση δίνει το όνομα «αντιστροφή» [*renversement*]. Έτσι, αν, παραδείγματος χάριν, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα κείμενο που το προτιθέμενο επιχείρημά του προωθεί την ομιλία, λειτουργώντας στο πλαίσιο της ιεραρχικής δυαδικής αντίθεσης ανάμεσα στην ομιλία και τη γραφή, η πρώτη κίνηση θα είναι να αντιστρέψουμε αυτή την ιεραρχία, να βρούμε εκείνα τα σημεία στο κείμενο που ενάντια στην πρόθεση του συγγραφέα του υποστηρίζουν το προβάδισμα της γραφής. Ο σκοπός της δεύτερης φάσης – που ο Derrida ονομάζει «μετατόπιση» [*déplacement*] – είναι να εμποδίσει την παλιά αντίθεση να εγκατασταθεί πάλι, έστω και με μια ανεστραμμένη μορφή. Σκοπός της αποδόμησης είναι να πάει πέρα από το μεταφυσικό σύστημα εννοιολόγησης και αυτό προϋποθέτει μια ριζική αναδιοργάνωση του εννοιολογικού πεδίου μέσω της επανεγγραφής του νέου (προνομιούχου) όρου, με τη νέα διευρυμένη του μορφή στο σώμα του συστήματος. Αυτός ο νέος όρος είναι «μη αποφασίσιμος»

<sup>10</sup> Εκ πρώτης όψεως, θα μπορούσε κανείς να συμφωνήσει με τον Derrida ότι μια ορισμένη κειμενική δομή, παρότι σταθερή, είναι εν δυνάμει αποσταθεροποιήσιμη: «μια σταθερότητα δεν αποτελεί μια μονιμότητα» (Derrida, 1990, σ. 279). Φυσικά, είναι πάντα δυνατόν να βρεθούν στοιχεία σε ένα κείμενο που να αποσταθεροποιούν το προτιθέμενο επιχείρημά του. Παρόλα αυτά, η αντίφαση στην περίπτωση της αποδόμησης εντοπίζεται στο γεγονός ότι ο Derrida επικαλείται τους ίδιους ακριβώς λόγους για την αποδόμηση μιας ορισμένης κειμενικής δομής που θα απέκλειαν την όποια σταθερότητά της.



(«indécidable») ή «ανεπίκριτος (κατά μια άλλη μεταφραστική εκδοχή) από τη σκοπιά του παλιού πεδίου των δυαδικών αντιθέσεων έτσι ώστε να μη μπορεί να απορροφηθεί πλέον από αυτό (π.χ. το «ίχνος», το οποίο είναι και *παρόν* και *απόν*· το «φάρμακον», το οποίο είναι και *ίαμα* και *δηλητήριο*· το «αναπλήρωμα», το οποίο είναι και *πλεόνασμα* και *έλλειψη* ή ο «υμένας», ο οποίος είναι και το *μέσα* και το *έξω*).

Αυτές οι «νέες μη αποφασίσιμες “έννοιες”» αντιστέκονται στη συμμετρική, τυπική δομή που επιβάλλεται από την ιεραρχική δυαδική λογική της φιλοσοφικής αντίθεσης, επιδεικνύοντας μια άλλη «λογική», η οποία έχει καταπιεστεί και αποκλειστεί από την ιστορία της μεταφυσικής και την οποία ο Derrida ονομάζει «λογική της αναπληρωματικότητας [logique de la supplémentarité]» (III, σ. 369).<sup>11</sup> Ενώ η δυαδική λογική λαμβάνει χώρα ανάμεσα στα όρια ενός διαζευκτικού «είτε...είτε», η «μη αποφασίσιμη» λογική της αναπληρωματικότητας αποτελεί τη συζευκτική λογική του «και...και», η οποία, όχι μόνο αρνείται, αλλά και αποδιοργανώνει την κλασική δυαδική σκέψη. Οι θεμελιώδεις νόμοι της δυαδικής λογικής είναι η «αρχή της ταυτότητας» ( $A=A$ ) και η «αρχή της μη αντίφασης» (όχι [ $A$  και  $-A$ ]). Η κίνηση των «μη αποφασίσιμων» εκθέτει μια διαφορετική «αρχή»: (*και A και -A*). Το *φάρμακον*, για παράδειγμα, είναι «*ίαμα* και *δηλητήριο*, *συνάμα ... καλό και κακό*». Το *φάρμακον* «παίζει» ανάμεσα στους πόλους του *ιάματος* και του *δηλητηρίου* και συνεπώς η απόδοσή του *είτε* ως *ιάματος* *είτε* ως *δηλητηρίου*, όπως η μεταφυσική δυαδική σκέψη επιτάσσει, ακυρώνει τα αποθέματα σημασίας που φυλάσσονται σε αυτή τη λέξη. Ο Derrida αρνείται να καθορίσει μια κατηγορηματική, μη αμφίσημη σημασία για το *φάρμακον* ή για τα άλλα «μη αποφασίσιμα»· αντίθετα δίνει έμφαση στην ένταση και την ταλάντευση που καθοδηγεί τη χρήση τους (Θ, σ. 66-7).

Η ντεριντιανή έννοια της «γραφής» αποτελεί ένα καλό παράδειγμα, για να επεξηγήσουμε τα παραπάνω. Έχοντας καταδείξει ότι η ολότητα της δυτικής φιλοσοφίας δίνει προνόμιο στην ομιλία σε σχέση με τη γραφή – ταυτίζοντας την ομιλία με την αναπνοή και την αναπνοή με τη συνείδηση ή το πνεύμα και περιορίζοντας τη γραφή σε μια ανεπαρκή μεταγραφή της ομιλίας – ο Derrida αποφαίνεται ότι η γραφή, ως ένα καθολικό σύστημα από διαφορές, αποτελεί προϋπόθεση τόσο για την ομιλία όσο και για τη συγκεκριμένη μορφή γραφής που παραδοσιακά φέρεται να τη μεταγράφει.

Τις δεκαετίες του 1960 και του 1970, ο Derrida, ταυτόχρονα με τις αποδομητικές αναγνώσεις φιλοσόφων όπως ο Πλάτωνας, ο Rousseau, ο Hegel, ο Husserl ή ο Lévi-Strauss, γράφει κείμενα περισσότερο παιγνιώδη (π.χ. *Glas*). Σκοπός του είναι να δείξει ότι κάθε εξαντλητικός ερμηνευτικός καθορισμός ενός κειμένου είναι άτοπος, γιατί η γλώσσα δεν αντλεί τη «σημασία» της από κάποιο βαθύτερο

<sup>11</sup> Στα γαλλικά η λέξη *supplément* σημαίνει τόσο το «αναπλήρωμα» όσο και το «συμπλήρωμα». Ο Derrida τονίζει ότι ο αναγνώστης δεν πρέπει να ξεχνά κατά την ανάγνωση την «εύπλαστη ενότητα αυτής της έννοιας» (Derrida, 1968, σ. 76, 86). Για τις δύο σημασίες της έννοιας βλ. III, σ. 251.



νοηματικό στρώμα, ένα «υπερβατικό σημαινόμενο», το οποίο θα υπήρχε έξω από κάθε σύστημα σημείων και, το οποίο, κάποια στιγμή, «θα έθετε ένα καθησυχαστικό τέρμα στην παραπομπή από σημείο σε σημείο» (Derrida, 1967, σ. 88), δηλαδή θα έθετε ένα τέρμα στην αναζήτηση του αληθινού νοήματος. Αυτός, λοιπόν, νομίζουμε ότι είναι ο ορθός τρόπος για να κατανοήσουμε την καταταλαιπωρημένη από τους «κακούς» αναγνώστες του ρήση του Derrida «Δεν υπάρχει τίποτα εκτός κειμένου» (III, σ. 274). Σύμφωνα με τον Derrida, η συγκεκριμένη φράση «δεν σημαίνει ότι όλα τα αναφερόμενα αναστέλλονται, τα αρνούμαστε ή εγκλείονται σε ένα βιβλίο, όπως πολλοί 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. Η τελευταία ούτε αποφέρει σημασία ούτε την υποθέτει παρά μόνο σε μια κίνηση διαφορικής αναφορικότητας.» (Derrida, 1990, σ. 273).

Σε μεγάλο μέρος του πιο πρόσφατου έργου του, βρίσκουμε τον Derrida να ανασύρει έννοιες, όπως η φιλία, ο νόμος, η δικαιοσύνη, το δώρο, η φιλοξενία, ο κοσμοπολιτισμός και η συγχώρηση, για να αναφερθεί κριτικά σε συγκεκριμένα πολιτικοκοινωνικά πλαίσια. Η αποκάλυψη της λογικής δομής που διέπει τις υπό διερεύνηση έννοιες συνήθως μας φέρνει αντιμέτωπους με μη αποφασίσιμες δυαδικότητες ή διπλά κατηγορούμενα. Στο *Le Siècle et le Pardon*, ο Derrida διερωτάται «Τι σημαίνει όταν η κληρονομιά εμπεριέχει μια εντολή ταυτόχρονα διπλή και αντιφατική;». Η αντίφαση έγκειται στο ότι συνυπάρχουν ταυτόχρονα η απαίτηση για μια *άνευ όρων* συγχώρηση του ενόχου ως ενόχου και η κοινή αντίληψη ότι η συγχώρηση θα πρέπει να δίνεται εφόσον ζητείται και *υπό όρους* μεταμέλειας και αναγνώρισης του λάθους εκ μέρους του ενόχου. Η θέση του Derrida, η οποία αντηχούσε όλο και πιο δυνατά τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια της ζωής του, είναι ότι η υπεύθυνη πολιτική δράση και απόφαση συνίσταται στη διαπραγμάτευση ανάμεσα σε αυτές τις δύο ασυμβίβαστες αλλά και αδιαχώριστες απαιτήσεις.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- ΓΔ J. Derrida, *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2003.
- Θ J. Derrida, *Θέσεις*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα, 2006.
- ΜΡ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι, 1972.
- ΠΓ J. Derrida, *Περί γραμματολογίας*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1990.

### ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Abel, L., «Jacques Derrida: His “Difference” with Metaphysics», *Salmagundi*, Χειμώνας 1974, σ. 3-21, 1974.
- Critchley, S., «Derrida’s Influence on Philosophy... And On My Work», *German Law Journal*, τομ. 6, αρ. 1, σ. 25-29, 2005.
- Derrida, J., (1979) *L’Oreille de l’autre: Textes et débats avec Jacques Derrida*, επιμ., C. Levesque and C. V. McDonald, Vlb Editeur, Μόντρεαλ, 1982.
- Derrida, J., *Psyché*, Παρίσι: Εκδόσεις Galilée, 1987.
- Derrida, J., *Limited Inc.*, Εκδόσεις Galilée, Παρίσι, 1990.
- Derrida, J., *Acts of Literature*, Routledge, Λονδίνο, 1992.
- Foucault, M., *Folie et déraison: Histoire de la folie à l’âge classique*, Plon, Παρίσι, 1961.
- Tallis, R., (1988), *Not Saussure. A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*, β’ έκδοση, MacMillan, Λονδίνο, 1995.
- Wood, D., *Deconstruction of Time*, Humanities Press International, Inc., Ν. Τζέρσεϊ, 1989.

### ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Derrida, J., (1967a), *Η φωνή και το φαινόμενο*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Ολκός/Μικρή Άρκτος, Αθήνα, 1997.
- Derrida, J., *Πλάτωνος φαρμακεία*, μτφρ. Χ. Γ. Λάζος, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα, 1968.
- Derrida, J., (1968a), «Η Différance», *Περιοδικό Ποίηση*, τεύχ. 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2006, σ. 61-78 (α’ μέρος) & τεύχ. 28, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2006, σ. 201-216 (β’ μέρος), 2006.
- Derrida, J., (1972), *Θέσεις*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα, 2006.
- de Saussure, F., (1916), *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ. Δ. Αποστολόπουλος, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1979.
- Κακολύρης, Γ., *Ο Ζακ Ντεριντά και η αποδομητική ανάγνωση*, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2004.



- Κακολύρης, Γ.**, «Φουκώ και Ντερριντά: Η ανάγνωση ως αρχαιολογία ή ως αποδόμηση;», Περιοδικό *Ποίηση*, τεύχ. 25, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2005, σ. 48-62, 2005.
- Καραχάλιος, Μ.**, «M. Foucault, J. Derrida: Cogito και Ιστορία της τρέλας» στο *Έριδες μεταφιλοσοφίας, Ricœur, Foucault, Derrida, Jankélévitch, Popper, Habermas*, Πλέθρον, Αθήνα, 2001.
- Μαυρίδης, Η.**, «Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά», *Νέα Εστία*, τεύχ. 1713, Ιούνιος 1999, σ. 553-585, 1999.
- Μπαλτάς, Α.**, *Φιλοξενώντας τον Ζακ Ντεριντά...Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής*, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2004.
- Μπιτσώρης, Β.**, *Ζακ Ντερριντά. Ζωή, θάνατος, επιβίωση*, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα, 2006.
- Νίτσε, Φ.**, *Η Θέληση για Δύναμη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Εκδόσεις Νησίδες, Σκόπελος, 1911.
- Παπαγιώργης, Κ.**, (1975), «Η παρουσία και το ίχνος» στο *Σιαμαία και ετεροθαλή*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1990 σ. 129-144.
- Πρώιμος, Κ.**, *Στα όρια της αισθητικής. Ο ρόλος της τέχνης στα κείμενα του Μ. Heidegger και του J. Derrida*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2003.
- Χάιντεγγερ, Μ.**, (1927), *Είναι και χρόνος*, 2τ., πρόλ.-μτφρ.-σχόλ. Γ. Τζαβάρας, Εκδόσεις «Δωδώνη», Αθήνα 1978-1985.
- Wittgenstein, L.**, (1953), *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μτφρ. Π. Χριστοδουλίδης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1977.





Ε Λ Λ Η Ν Ι Κ Ο Α Ν Ο Ι Κ Τ Ο Π Α Ν Ε Π Ι Σ Τ Η Μ Ι Ο

# Φιλοσοφία στην Ευρώπη

Κώστας Ανδρουλιδάκης  
Στέλιος Βιρβιδάκης  
Κυριακή Γουδέλη  
Παναγιώτης Θανασάς  
Γεράσιμος Κακολύρης  
Βύρων Καλδής  
Βασιλική Καραβάκου  
Βασίλειος Κρουστάλλης  
Γκόλφω Μαγγίνη  
Γρηγόρης Μολύβας  
Κωνσταντίνος Πρώιμος  
Σπύρος Τέγος  
Ελένη Φιλιππάκι  
Στάθης Ψύλλος

Κείμενα Νεώτερης  
και Σύγχρονης Φιλοσοφίας