

πει να αποδεχτούμε τα στοιχεία αυτά και όχι να τα αποδοκιμάζουμε, καθώς η αποδοκιμασία εγείρει τη νοσταλγία για ένα αδύνατο ιδεώδες, αυτό της πλήρους διαφάνειας μεταξύ μας, και μας θεωρεί «πτωτικούς» σε σχέση με το ιδεώδες αυτό.

Εάν η επικοινωνία συμπεριλαμβάνει σε σημαντικό βαθμό τη μη επικοινωνία, και η κοινότητα αντιστοίχως την αποστασιοποίηση και το χάσμα, ο Ντερριντά αντί να εξυψώνει αδύνατα ή άρρητα ιδεώδη προτείνει να αναπτυχθεί μια νέα ηθική της διαπραγμάτευσης. Η ακατανόησία και ο διαχωρισμός θα πρέπει επίσης να γίνουν σεβαστά, και όχι να ξεπεραστούν· διότι αποτελούν σημαντικές και όχι μόνο αρνητικές διαφορές τόσο στο εσωτερικό της εκάστοτε κοινότητας όσο και μεταξύ των μελών τα οποία τη συναποτελούν.

Η συγκεκριμένη αντίληψη περί κοινότητας επηρέασε ιδιαίτερα μια ομάδα σύγχρονων μετα-ντερριντιανών πολιτικών φιλοσόφων, μεταξύ των οποίων το Ζακ Ρανσιέρ (Jacques Rancière 1995), το Ζαν-Λυκ Νανσύ (Jean-Luc Nancy 1986) και την Άιρις Μάριον Πανγκ (Iris Marion Young 1991). Η ιδεώδης κοινότητα δεν είναι εκείνη όπου κατανοούμε τέλεια ο ένας τον άλλο – ή τους εαυτούς μας. Αν η αρμονία και ο κοινωνικός συγχρονισμός αποτελούν αξίες, αξία αποτελεί επίσης και ο τρόπος με τον οποίο μπορεί κάποιος να υπερβεί τη δυνατότητά μου για κατανόηση ή τον ορίζοντα προσδοκιών μου, ο τρόπος να με εκπλήξει. Οι αδυνατότητες για επικοινωνία και κοινότητα είναι απαλόφρεντες, ενίοτε όμως είναι χρήσιμο και να δηλώνονται.

ΠΕΝΘΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ

Γνωρίζουμε ότι υπάρχουν πολλοί τους οποίους θα αποκαλούσαμε «εκπατρισμένους», που διεκδικούν το δικαίωμα στο άσυλο χωρίς να είναι πολίτες, χωρίς να αναγνωρίζονται ως πολίτες. Δεν είναι ούτε ηθικοί ούτε θεωρητικοί οι λόγοι που με κάνουν να υπερασπίζομαι την απροϋπόθετη φιλοξενία: σκοπός μου είναι να καταλάβω και να αλλάξω αυτά που συμβαίνουν σήμερα στον κόσμο μας.

Έτσι, στην απροϋπόθετη φιλοξενία εξυπακούεται ότι δε ζητά κανείς από τον άλλο, τον νεοφερμένο, τον φιλοξενούμενο, να ανταποδώσει κάτι, ούτε καν να προσδιορίσει την ταυτότητά του/της. Ακόμη κι αν ο άλλος σου στερεί την επικυριαρχία ή το σπίτι σου, οφείλεις να το δεχτείς. Είναι τρομερό να δεχτείς κάτι τέτοιο, αλλά αυτή ακριβώς είναι η προϋπόθεση της απροϋπόθετης φιλοξενίας: ότι παραιτείσαι από την επικυριαρχία του χώρου σου, το σπίτι, το έθνος σου. Είναι αβάσταχτο. Ωστόσο, αν υπάρχει καθαρή φιλοξενία, πρέπει να εξωθηθεί στα άκρα.

Προσπαθώ να αποσυνδέσω την έννοια αυτής της καθαρής φιλοξενίας από εκείνη της «πρόσκλησης». Αν κάποιος είναι προσκεκλημένος και εγώ είμαι αυτός που τον προσκαλώ, αν τον περιμένω και είμαι προετοιμασμένος να τον συναντήσω, αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει καμία έκπληξη, όλα είναι εντάξει. Για να υπάρξει, όμως, καθαρή φιλοξενία ή καθαρό δώρο, πρέπει να υπάρχει και απόλυτη έκπληξη. Ο άλλος, όπως κι ο Μεσσίας, πρέπει να μπορεί να έλθει-συμβεί όποτε αυτός θέλει. Μπορεί ακόμη και να μην έλθει-συμβεί. Θα μπορούσα να αντιπαραθέσω, επομένως, την παραδοσιακή και θρησκευτική έννοια της «επίσκεψης» σε αυτήν της «πρόσκλησης»: η επίσκεψη υπονοεί την άφιξη κάποιου που δεν αναμένεται και ο οποίος μπορεί να εμφανιστεί ανά πάσα στιγμή. Εάν είμαι απροϋπόθετα φιλόξενος, θα υποδεχτώ την επίσκεψη, όχι τον προσκεκλημένο αλλά τον επισκέπτη. Οφείλω να είμαι απροετοίμαστος, ή προετοιμασμένος να είμαι απροετοίμαστος, για την απρόσμενη άφιξη *οποιοδήποτε* άλλου. Είναι άραγε δυνατόν; Δεν ξέρω. Αν, παρ' όλα αυτά, υπάρχει καθαρή φιλοξενία ή καθαρό δώρο, πρέπει να συνίσταται σ' αυτό το άνοιγμα χωρίς ορίζοντα, χωρίς ορίζοντα προσδοκίας, άνοιγμα προς τον νεοφερμένο, όποιος κι αν είναι αυτός. Μπορεί να αποβεί τρομερό, γιατί αυτός ενδέχεται να είναι ένας καλός άνθρωπος ή ο διάβολος. [...]

Κι όμως, διατηρεί πάντα τη βαθιά αξία της η παρακαταθήκη του Χούσσερλ προς εμάς, και εν συνεχεία του Λεβινάς. Στον πέμπτο *Καρτεσιανό Στοχασμό* ο Χούσσερλ επιμένει ότι δεν υπάρχει καθαρή εποπτεία του άλλου, ως

τέτοιου δηλαδή. Δεν έχω καταρχήν πρόσβαση στο *alter ego καθαυτό*. Όπως γνωρίζετε, θα πρέπει να οδηγηθώ σ' αυτό μέσω αναλογίας ή μιας οιονεί παράστασης [*appresentation*]. Το γεγονός επομένως ότι δεν υπάρχει καθαρό φαινόμενο, ή φαινομενικότητα, του άλλου ή του *alter ego* ως τέτοιου, είναι, πιστεύω, αδιαμφισβήτητο. Βεβαίως, τούτο συνιστά ρήγμα στο εσωτερικό της φαινομενολογίας, στην ίδια τη φαινομενολογική αρχή, και ακριβώς στο χώρο που δημιουργήθηκε από αυτό το ρήγμα βρήκε το δρόμο του ο Λεβινάς. Νομίζω πως αυτό ισχύει, χωρίς να χρειάζεται οπωσδήποτε να προσυπογράψουμε το πλαίσιο της χουσερλιανής διαπίστωσης στο σύνολό του. Εντούτοις, αν πάρουμε μόνο αυτό το απλό αξίωμα ή αρχή, την αρχή η οποία προδίδει την αρχή της φαινομενολογίας, και την κρατήσουμε μακριά από τη φαινομενολογία, και πάλι, κατά τη γνώμη μου, ισχύει. Τότε, μπορεί κανείς ακόμη και να μεταφέρει αυτή τη διαπίστωση σε διαφορετικό πλαίσιο, κάτι που κάνει ο Λεβινάς και το οποίο σκοπεύω να κάνω κι εγώ επίσης. Κάθε φορά όμως που χρειάζεται να εξηγήσω με τρόπο παιδαγωγικό στους φοιτητές τι εννοεί ο Λεβινάς όταν αναφέρεται στην «απειρότητα του άλλου», στην άπειρη ετερότητα του άλλου, παραπέμπω στο Χούσσερλ. Ο άλλος είναι απείρως άλλος, διότι ποτέ δεν έχουμε πρόσβαση στον άλλο *ως τέτοιον*. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, αποτελεί τον/την άλλο/η. Αυτός ο χωρισμός, αυτή η αποσύνδεση δε συνιστά μόνο ένα όριο, αλλά και την προϋπόθεση της σχέσης με τον άλλο, μιας μη σχέσης ως σχέσης. Όταν ο Λεβινάς κάνει λόγο

για χωρισμό, αυτός αποτελεί προϋπόθεση για τον κοινωνικό δεσμό.

(Derrida, «Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida», στο: R. Kearny & M. Dooley [επιμ.], *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, London & New York, Routledge, 1998, σσ. 65-83)

Στα όψιμα έργα του, όπως στο *Περί φιλοξενίας* (*De l'hospitalité*, 1997), ο Ντερριντά προβαίνει στη διάκριση ανάμεσα στην απροϋπόθετη φιλοξενία, την οποία θεωρεί αδύνατη, και σε μια φιλοξενία που είναι πάντα υπό προϋποθέσεις. Η φιλοξενία, άλλωστε, αποτελεί παράδοση σε αρκετούς πολιτισμούς. Στην κλασική αρχαιότητα, αίφνης, ο ξένος μπορούσε να αναζητήσει καταφύγιο σε μια εστία ή σε μια πόλη. Ο Γερμανός φιλόσοφος του 18ου αιώνα Ιμμάνουελ Καντ ισχυριζόταν ότι κάθε άτομο έχει το οικουμενικό δικαίωμα να καταφύγει σε οποιαδήποτε χώρα, αλλά για ορισμένο χρονικό διάστημα και υπό τον όρο ότι δε θέτει σε κίνδυνο την ασφάλεια αυτής της χώρας, ενώ στις μέρες μας τα κράτη δέχονται ορισμένο αριθμό μεταναστών – και υπό προϋποθέσεις. Η είσοδος στη χώρα μπορεί να γίνεται είτε κατόπιν κλήρωσης, όπως στις Ηνωμένες Πολιτείες, ή αφού ο μετανάστης αποδείξει ότι διαθέτει συγκεκριμένες δεξιότητες, που κρίνονται αναγκαίες για τη χώρα, είτε αφού ληφθεί υπόψη η οικονομική του κατάσταση· ή μπορεί (όπως συνέβη το 1999 με την είσοδο Κοσοβάρων προσφύγων στην Αυστραλία) να πρόκειται για προσωρινό μόνο καταφύγιο, όπου οι μετανάστες δεν έχουν το δικαίωμα να θέσουν υπό αμφισβήτηση την ποιότητα της φιλοξενίας που τους παρέχεται. Ή ακόμη, φιλοξενία

παρέχεται εάν ένας μετανάστης διώκεται στη χώρα του και αποδεδειγμένα διατρέχει κίνδυνο. Ο Ντερριντά είναι ένας από τους πολλούς που αμφισβητούν τον εξαιρετικά στενό χαρακτήρα της εθνικής φιλοξενίας τόσο προς τους νόμιμους μετανάστες όσο και προς τους λαθρομετανάστες.

Μια ειδοποιό, ωστόσο, διαφορά στην προσέγγιση του Ντερριντά αποτελεί η πεποίθησή του ότι η απόλυτη φιλοξενία είναι αδύνατη. Κάθε φορά που προσπαθούμε να φανταστούμε την ακραία μορφή μιας φιλοξενίας χωρίς όρους, συνειδητοποιούμε ότι κάτι τέτοιο είναι αδύνατον να συμβεί. Δεν πρόκειται τόσο για ένα ιδεώδες, όσο για ένα *αδύνατο* ιδεώδες. Ο αναγνώστης μπορεί να σκεφτεί ότι η αδυνατότητα αυτή είναι τόσο προφανής που καταντά αδιάφορη, όμως για τον Ντερριντά η σχέση της με την υπό όρους φιλοξενία είναι πολύ σημαντική.

Μπορεί πράγματι να είμαι το πιο φιλόξενο άτομο, όμως η πόρτα μου δεν είναι ανοιχτή στον καθένα που μπορεί να έρθει και να κάνει ή να πάρει οτιδήποτε, χωρίς όρια και όρους. Το ίδιο θα λέγαμε και για ένα κράτος – ο Ντερριντά σημειώνει ότι δε γνωρίζει κανένα εθνικό κράτος στον κόσμο που να επιτρέπει μια πραγματικά άνευ όρων μετανάστευση. Ποια είναι όμως η σχέση ανάμεσα στις προϋποθέσεις και στην αδυνατότητα μιας «καθαρής» φιλοξενίας; Ο Ντερριντά ισχυρίζεται ότι οι πρακτικές της υπό όρους φιλοξενίας ασκούνται στη σκιά της αδυναμίας να πραγματοποιηθεί η φιλοξενία στην ιδανική μορφή της. Η επιτρεπόμενη είσοδος σε μια χώρα ενός ορισμένου αριθμού μεταναστών το χρόνο συμβαίνει ως αδυναμία σε σχέση με μια απόλυτη φιλοξενία, με ένα απεριόριστο άνοιγμα των εθνικών συνόρων, όπου κάθε ιδιοκτησία θα ήταν εξ ολοκλήρου

διαθέσιμη σε όποιον έμπαινε στη χώρα και όπου όλες οι πόρτες θα ήταν ανοιχτές. Ο Ντερριντά δεν πιστεύει ότι αυτή η αδυνατότητα είναι στ' αλήθεια χωρίς σημασία. Ο κρατικός υπάλληλος που αποφασίζει για τον επιτρεπόμενο αριθμό μεταναστών μπορεί να το κάνει μόνο διερωτώμενος μήπως αυτός ο αριθμός θα έπρεπε να είναι μεγαλύτερος, και κρίνοντας τελικά πως δε θα έπρεπε. Αυτό ακριβώς συνιστά μια δέσμευση στην προοπτική του «περισσότερου», η οποία ενυπάρχει στο ίδιο το εδραιωμένο όριο. Ο σχετικός προβληματισμός εκφράζεται, κάποτε, ρητώς. Ο Ντερριντά παραθέτει τα λόγια του Γάλλου υπουργού Μετανάστευσης Μισέλ Ροκάρ, ο οποίος δήλωσε σχετικά με τον επιτρεπόμενο αριθμό μεταναστών ότι η Γαλλία δεν μπορεί να προσφέρει καταφύγιο σε όλους όσοι υποφέρουν στον κόσμο (Derida 1999a, 116). Την ώρα που ο Ροκάρ αποκλείει, ταυτόχρονα ανοίγει μια νοητική δυνατότητα. Για μια μόνο στιγμή, μπορούμε να διακρίνουμε το εναλλακτικό απόλυτο μιας άνευ όρων φιλοξενίας, η οποία περιορίζεται από την υπό όρους φιλοξενία.

Ο Ντερριντά εστιάζει στην απροϋπόθετη φιλοξενία, προκειμένου «να καταλάβει και να αλλάξει αυτά που συμβαίνουν σήμερα στον κόσμο». Στο ύστερο έργο του στρέφει την προσοχή του σε πολλές απροϋπόθετες έννοιες: στο δώρο, στη συγγνώμη και στο πένθος, όλες δίχως όρους. Στο βαθμό που η καθεμά κρίνεται «αδύνατη», η αδυνατότητα αντηχεί ολοένα και πιο δυνατά στον ύστερο στοχασμό του Ντερριντά. Σ' αυτό και στο επόμενο κεφάλαιο εξετάζουμε τόσο την προσέγγισή του στο δώρο, στη συγγνώμη και στο πένθος εν σχέσει προς το μεσσιανικό στοιχείο, όσο και την ενδεχόμενη πολιτική και ηθική συμβολή μιας φιλοσοφίας της αδυνατότητας.

Οι απόψεις του Ντερριντά περί φιλοξενίας σηματοδοτούν μια μετάβαση από πρωιμότερα έργα του, όπως η *Διασπορά*, το *Περί γραμματολογίας*, η *Ε.Π.Ε.* κ.ο.κ. Στα κατοπινά έργα του υπάρχει μια σχετική μετακίνηση σε ό,τι αφορά τα ιδεώδη, και επίσης μια διαφοροποίηση στην απεικόνιση του άλλου. Σε όλες τις ντερριντιανές αναγνώσεις που εξετάσαμε μέχρι στιγμής (αναγνώσεις του Πλάτωνα, του Ρουσσό, του Σουσσύρ, του Όστιν, αλλά και αναφορών στις ευρέως αποδεκτές πολιτισμικές αξίες της μητρότητας, του φύλου, της φύσης, της κοινότητας και της οικογένειας), η «ιδεώδης» εκδοχή θεωρείται αδύνατη. Ο Ντερριντά επιμένει να τονίζει ότι το ιδεώδες σώμα, η ιδεώδης μητρότητα ή η ιδεώδης θηλυκότητα δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν. Η αυθεντική φύση και η απόλυτη κατανόηση είναι εξίσου ανέφικτες. Στο πρώιμο έργο του τα αδύνατα ιδεώδη γίνονται φαντάσματα που στοιχειώνουν ορισμένους από εμάς με νοσταλγία ή ελπίδα ή ακόμη και με την προσδοκία να λάβουμε καθοδήγηση από αυτά. Ως τέτοια, αποδομούνται από τον Ντερριντά. Όμως, στο πιο πρόσφατο υλικό, που συζητούμε τώρα, ο Ντερριντά τονίζει με διαφορετικό τρόπο την αδυνατότητα και χρησιμοποιεί διαφορετικά την ιδέα ότι τα ιδεώδη είναι αδύνατα. Η αδυνατότητα αναλαμβάνει πλέον μια ποιητική λειτουργία και συναίρειται σε μια «ετερότητα» ή «διαφορετικότητα» με την οποία έχουμε καθημερινή σχέση, όπως, για παράδειγμα, όταν ο επιτρεπόμενος αριθμός μεταναστών παρουσιάζεται από το Ροκάρ σε συνάρτηση με το όριο της αδυνατότητας. Στο ύστερο έργο του Ντερριντά η αδυνατότητα δε συνιστά μια έννοια που κινητοποιεί την εξιδανίκευση, τη νοσταλγία ή την απαξίωση. Αντιθέτως, μας επιτρέπει να ανοιχτούμε σε δυ-

νατότητες μετασχηματισμού. Το συγκεκριμένο παράδειγμα μπορεί να είναι παράδοξο, εφόσον στη περίπτωση του Ροκάρ προφανώς δε συνέβη κάτι τέτοιο. Ωστόσο, η ιδιότυπη δήλωσή του έλκει την προσοχή στην ίδια τη δήλωση καθεαυτήν. Έλκει την προσοχή στην εύθραυστη φύση της ίδιας της αυταρχικής ωμότητάς της. Ορισμένοι ακροατές της μπορεί να την αποδεχτούν αμέσως. Άλλοι όμως μπορεί να αισθανθούν πρόκληση – γιατί όχι; Περισσότερη και καλύτερη φιλοξενία – γιατί όχι; Πού τίθεται το όριο, άλλωστε;

Ας προσέξουμε στο εισαγωγικό παράθεμα την παρατήρηση του Ντερριντά ότι «στην απροϋπόθετη φιλοξενία εξυπακούεται ότι δε ζητά κανείς από τον άλλο, τον νεοφερμένο, τον φιλοξενούμενο, να ανταποδώσει κάτι, ούτε καν να προσδιορίσει την ταυτότητά του/της». Παρόμοιες παρατηρήσεις μετασχηματίζουν την έως τότε πραγμάτευση της ετερότητας από τον Ντερριντά σε φιλοσόφους όπως ο Πλάτων και ο Ρουσσό. Η αντιμετώπιση του άλλου αποσχολεί από νωρίς τη σκέψη του Ντερριντά. Στη *Διασπορά* ορίζει το *φάρμακον* ως «το πεδίο μάχης ανάμεσα στη φιλοσοφία και στο έτερό της» (Derrida 1981α, 138). Το πλατωνικό *φάρμακον* (όπως και το ρουσσικό συμπλήρωμα) αποτελεί έναν αντιφατικό όρο. Το «άλλο» στην προκειμένη περίπτωση είναι ένας όρος, λ.χ. η «γραφή», που υποτιμάται ή «γίνεται άλλο» από τους κλασικούς φιλοσόφους, προκειμένου να προβάλλουν συγκεκριμένους όρους –όπως η σκέψη ή η ομιλία– ως πιο αυθεντικούς. Σε προηγούμενα κεφάλαια είδαμε το αντεπιχείρημα του Ντερριντά ότι το εκτός βρίσκεται πάντα στον πυρήνα του εντός, ότι το νόημα του εκτός βρίσκεται διαρκώς παρόν στο εντός. Επομένως, η ετερότητα εί-

ναι αυτή επίσης που διαμεσολαβεί την ταυτότητα. Με αυτή την έννοια μεταχειρίζεται την «ετερότητα» ο Ντερριντά στη *Διασπορά* όταν αναφέρεται στη γραφή ως το «παιχνίδι του άλλου εντός του όντος» (Derrida 1981α, 163). Αντιστοίχως, είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο πως συνηγορεί με το Σουσσύρ ότι τα γλωσσικά σημεία εντοπίζονται χάρη στη *διαφορά* ή στην ετερότητα.

Στο παραπάνω απόσπασμα, εντούτοις, ο Ντερριντά πραγματεύεται την ετερότητα αναφορικά με τον «άλλο, τον νεοφερμένο, τον φιλοξενούμενο». Εξετάζει από ηθική άποψη τον τρόπο μας να σχετιζόμαστε με άλλους ανθρώπους. Στ' αλήθεια πόσο δεκτικοί είμαστε προς και σε σχέση με τους άλλους: αγνώστους, ξένους, μετανάστες, φίλους, αγαπημένους; Η προσέγγιση του Ντερριντά στην έννοια του πένθους παρέχει ένα εργαλείο για να σκεφτούμε πάνω σ' αυτό το ερώτημα.

Ξεκινάει με το θάνατο ενός οικείου. Κάποιος, λοιπόν, πεθαίνει ή μας εγκαταλείπει. Πώς θα αντιμετωπίσουμε καταπρόσωπα το πένθος που θα πρέπει να περάσουμε; Για ένα μεγάλο διάστημα φαίνεται πως δεν μπορούμε να τον ξεπεράσουμε. Το πένθος μοιάζει με μια «ανώμαλη» περίοδο, κατά την οποία ο άλλος ζει εντός μας:

Αν ο θάνατος έρθει στον άλλο και έρθει σε μας μέσα από τον άλλο, τότε ο φίλος δεν υπάρχει πια παρά μόνο μέσα μας, ανάμεσά μας. Καθ' εαυτόν, δι' εαυτού, αφ' εαυτού, δεν υπάρχει πια, δεν είναι πια τίποτα. Ζει μόνο μέσα μας. Όμως εμείς δεν είμαστε ποτέ εμείς οι ίδιοι και, μεταξύ μας, δεν είμαστε ούτε ταυτόσημοι με εμάς, ένα «εγώ» δεν είναι

ποτέ εν εαυτώ. Τούτος ο ανακλαστικός κατοπτρισμός δεν περατώνεται ποτέ εν εαυτώ· δεν εμφανίζεται πριν από αυτή τη δυνατότητα του πένθους.

(Derrida, *Memoires for Paul de Man*, αγγλ. μτφρ. Cecile Lindsay κ.ά., New York: Columbia University Press, 1989, σ. 28)

Πα να λειτουργήσει επιτυχώς το πένθος, πρέπει να μπορούμε να ξεπεράσουμε την απώλεια του εν λόγω άλλου. Όμως, εάν μπορούμε να τον/την ξεπεράσουμε, τότε κάτι φαίνεται να έχει αποτύχει με το πένθος. Αρκεί να σκεφτούμε ότι μια εύκολη ανάκαμψη από μια απώλεια τη νιώθουμε σαν προδοσία του προσώπου που χάσαμε. Με την έννοια αυτή, το πραγματικό και προσήκον πένθος θα ήταν εκείνο που δε θα μπορούσαμε να ολοκληρώσουμε, εκείνο που θα κρατούσε μέχρι το δικό μας θάνατο. Ο Ντερριντά ισχυρίζεται ότι όταν το πένθος λειτουργεί, αποτυγχάνει, και ότι πρέπει να αποτύχει, προκειμένου να λειτουργήσει. Απ' αυτή την άποψη, το πένθος είναι αδύνατο. Στόχος του Ντερριντά βεβαίως δεν είναι να επικρίνει όσους κατόρθωσαν να ξεπεράσουν την απώλεια των αγαπημένων τους προσώπων. Έχει άλλωστε επανειλημμένα γράψει για την απώλεια φίλων, συγγενών ή συναδέλφων και όχι μόνο με «ακαδημαϊκό» τρόπο. Πολλοί οι οποίοι έχασαν αγαπημένα (ή μισητά) πρόσωπα θα συμφωνούσαν ότι κανείς δεν τολμά να ξεπεράσει τον άλλο «εντελώς» (αυτό είναι αδύνατον εξάλλου), όσο κι αν το επιθυμεί.

Το πένθος του Ντερριντά επιστρέφει στην πραγμάτευση της ταυτότητας και της διαφοράς, καθώς ο ίδιος δε βλέπει τους ανθρώπους ως ανεξάρτητες και διαφορετικές μεταξύ τους οντό-

τητες. Στο βαθμό που δεν είμαι ανεξάρτητος από τους φίλους μου όσο ζω, άλλο τόσο δεν είμαι όταν τους βρίσκει ο θάνατος. Ποτέ δεν μπορώ να αφήσω ολότελα τον άλλο, γιατί ποτέ δεν υπήρξα ολότελα ανεξάρτητος από αυτόν. Στο τέλει πένθος, θα ξεπερνούσαμε ολότελα τον άλλο: τούτο όμως έρχεται σε αντίθεση με το γεγονός ότι διατηρούμε πάντα σχέση με τον (ζώντα ή νεκρό) άλλο.

Στο εισαγωγικό παράθεμα αυτού του κεφαλαίου ο Ντερριντά υπαινίσσεται μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στη μεσσιανικότητα και στο μεσσιανισμό, η οποία συνιστά έναν άλλο τρόπο να αναγνώσουμε την «αδυνατότητα» όπως την εννοεί εκείνος, και τη συναφή έννοια της διαφορετικότητας. Ο μεσσιανισμός (η αναμονή της έλευσης του Μεσσία) προσλαμβάνεται από τον Ντερριντά ως δογματισμός, ο οποίος υποτάσσει τον θεϊκό άλλο σε ένα «μεταφυσικο-θρησκευτικό ορισμό». Όταν φανταζόμαστε τον ερχομό του Μεσσία, αυτό προσδίδει μια νέα μορφή καταγωγής και -κεντρισμού σε έναν θεϊκό άλλο, ενώ ταυτόχρονα προϋποθέτει ότι αυτός ανταποκρίνεται στη φαντασιακή μας εικόνα. Αντιθέτως, ο Ντερριντά επικαλείται το μεσσιανισμό ως «αναπάντεχη έκπληξη» υποδεικνύοντας ότι «αν μπορούσα να προλάβω, αν είχα έναν ορίζοντα προσδοκίας, αν μπορούσα να διαβλέψω τι ή ποιος έρχεται, δε θα υπήρχε ερχομός» (Derrida 2001β, 67-68). Η άποψή του περί μεσσιανισμού δεν περιορίζεται στο θρησκευτικό πλαίσιο, αλλά επεκτείνεται στην περιγραφή του άλλου με τρόπο πιο γενικό. Τα σχόλιά του για τον άλλο αφορούν ένα φίλο, κάποιον που διαφέρει πολιτισμικά, ένα γονιό, ένα παιδί... το πρόβλημα ξεκινά από το κατά πόσον είμαστε ικανοί να τους αναγνωρίσουμε, να

σεβαστούμε τη διαφορά τους, και από το πώς αφήνουμε να μας εκπλήξουν.

Επομένως, η αναγνώριση της διαφορετικότητας ανάγεται σε ηθική επιταγή όταν πρόκειται για έναν άλλο πολιτισμό ή για διαφορετικές κουλτούρες που συνυπάρχουν σε μια χώρα, για το παιδί, για το φίλο. Σε τέτοιες περιπτώσεις, δε θα ήταν παράδοξο να σκεφτούμε ότι οι άλλοι έχουν «αποτύχει», αν υποθέσουμε πως είναι σαν κι εμάς. Εξάλλου, τόσο οι αυτόχθονες όσο και οι άλλες κουλτούρες συχνά διεκδικούν την αναγνώριση της πολιτισμικής τους ιδιαιτερότητας. Τα παιδιά διεκδικούν να αναγνωρίζονται ως ξεχωρά και διαφορετικά από τους γονείς τους· οι φίλοι και οι ερωτικοί σύντροφοι συχνά δείχνουν να αρνούνται ν' αποδεχτούν ότι έχουν κοινές εμπειρίες και ιδέες. Η προϋπόθεση ότι ο άλλος είναι ίδιος με μένα, ή η προϋπόθεση ότι οι άλλοι συναιρούνται στη δική μου εμπειρία από αυτούς, συνιστά από ηθική άποψη αποτυχία.

Αν έτσι είναι, ο Ντερριντά υπογραμμίζει επιπλέον ότι δεν είμαστε σε θέση να αντικρίσουμε τον άλλο ως ριζικά ξένο. Η πρόσληψη του άλλου γίνεται πάντα ως ένα βαθμό από τον οριζόντα προσδοκίας μου. Όσο κι αν θεωρούμε τους εαυτούς μας δεκτικούς στον άλλο, η εμπειρία μας του άλλου περιορίζεται πάντα με τον ένα ή τον άλλο τρόπο από τις αισθήσεις μας, την προδιάθεσή μας, την ιστορία μας. Με αυτή την έννοια (πρέπει όμως να προσέξουμε το ιδιαίτερο νόημα της αδυνατότητας στο έργο του Ντερριντά), ο άλλος μπορεί να είναι «αδύνατος» για μένα.

Εντούτοις, η ιδέα ότι η ετερότητα είναι –με την ντερριντιανή έννοια– αδύνατη μοιάζει ασύμβατη με τις προθέσεις της «φιλο-

σοφίας της διαφοράς». Στο σημείο αυτό οι κριτικοί κολλούν: η εν λόγω περιγραφή της ετερότητας φαίνεται πως καθιστά τον άλλο μια αυτοτελή και αυτόνομη οντότητα. Φαίνεται, δηλαδή, να προσδίδει στην ετερότητα του άλλου θεμελιακή υπόσταση (ως εάν ήταν πραγματική), πρόβλημα που απασχολεί την αποφαιτική θεολογία. Ο Ντερριντά υπαινίσσεται ότι δεν μπορούμε να είμαστε άνευ όρων φιλόξενοι προς έναν ριζικά άλλο. Ωστόσο, ως θυμηθούμε ότι όταν πραγματεύεται την έννοια του πένθους, αναζητά εναλλακτικές περιγραφές από εκείνη των αυτοτελών υποκειμένων που είναι ανεξάρτητα μεταξύ τους. Αυτό ακριβώς είναι που προβληματίζει τους κριτικούς: άραγε πώς μπορεί ο χειρισμός της αδυνατότητας του άλλου από τον Ντερριντά να μην επιστρέφει στην περιγραφή τόσο των υποκειμένων όσο και των «άλλων» ως αυτοτελών και ανεξάρτητων μεταξύ τους;

Ο ίδιος ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύεται ο Ντερριντά την αδυνατότητα προσφέρει την επίλυση του προβλήματος. Κατ' αυτόν, η αδυνατότητα αποτελεί μια εμπειρία ή ένα συμβάν. Συνιστά μια σχέση που διατηρούμε, πράγμα που σημαίνει ότι ποτέ δεν μπορούμε να είμαστε αυτοτελείς ταυτότητες. Η αδυνατότητα δεν είναι μια δυνατότητα στην οποία δεν έχω πρόσβαση. Μάλλον, η αδυνατότητα είναι αυτή που με διαφοροποιεί, και αποτελεί έναν τρόπο μεταξύ πολλών με τον οποίο είμαι ον σε σχέση με την ετερότητα. Όταν τα σύνορα της χώρας μας ή το σπίτι μας είναι ανοιχτά σε φιλοξενούμενους ή μετανάστες, η υπό όρους φιλοξενία μάς τοποθετεί σε σχέση με την αδυνατότητα. Δεν κατορθώνουμε να δείξουμε μεγαλύτερη γενναιοδωρία και αυτή η αδύνατη μεγαλύτερη γενναιοδωρία ενεδρεύει στην πράξη τής υπό όρους φιλοξενίας. Όταν, παρότι έχω τις

καλύτερες δυνατές προθέσεις στον κόσμο, αναπόφευκτα αποτυγχάνω στην προσπάθειά μου να είμαι ανοιχτός στη διαφορετικότητα του άλλου, η αδυνατότητα αυτή είναι εγκατεστημένη στην ίδια μου την προσπάθεια και με τοποθετεί σε διαφορετικό είδος σχέσης με τον εν λόγω άλλο. Αυτό δε σημαίνει ότι η αδυνατότητα δεν επιτελεί «διεργασία»: με διαμεσολαβεί, και συμβάλλει στη συνθετότητα της ταυτότητάς μου.

Όμως, πώς μπορεί τούτο να επιφέρει κάποιου είδους μετασχηματισμό; Εν μέρει, αυτό αφορά τον τρόπο με τον οποίο διαπραγματευόμαστε με την αδυνατότητα. Ας αναλογιστούμε και πάλι τις κυβερνητικές δηλώσεις που υποστηρίζουν ότι πρέπει να τεθούν λογικά όρια και λογικές προϋποθέσεις σχετικά με τη μετανάστευση. Ο Ντερριντά εστιάζει στην εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στην προς τα έξω θεομική γενναιοδωρία και στην αποτυχία της, «όταν εκείνοι οι οικοδεσπότες που φαίνεται να είναι και παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως τους πιο γενναιοδωρους, έχουν την πιο στενόμυαλη συγκρότηση» (Derrida 1999α, 116). Ο Γάλλος πρωθυπουργός Μιττεράν χρησιμοποίησε κάποτε την έκφραση «όριο της ανοχής» (*seuil de tolérance*) μιλώντας για τη μεταναστευτική πολιτική. Αυτό το όριο συνιστούσε το «κατώφλι» πέραν του οποίου η παρουσία μεταναστών στη χώρα θα υπερέβαινε την ανοχή των Γάλλων ψηφοφόρων. Η χώρα ήταν πρόθυμη να δεχτεί έναν ορισμένο αριθμό μεταναστών. Όμως, ακόμη κι αν κάτι τέτοιο αποτελεί πράξη εθνικής γενναιοδωρίας, δεν επαρκεί για την επίτευξη αυτής της γενναιοδωρίας, χωρίς τη ρητορική επίκληση στο φάσμα της αδυνατότητας, αυτού δηλαδή που βρίσκεται πέρα από το όριο. Οι πολιτικοί ζητούν από τους ψηφοφόρους να αποδεχτούν το

νόημα αυτού του ορίου, ωστόσο το «όριο/κατώφλι της ανοχής» θέτει ως όρος περισσότερα ζητήματα από όσα επιλύει. Διότι ανοίγεται στην εξάντληση του ορίου, αλλά και στην προοπτική υπέρβασής του, παρότι κάτι τέτοιο έχει θεωρηθεί ήδη αδύνατο. Ο αυταρχισμός της έννοιας αυτής αντικατοπτρίζει την ασταθία της φύσης. Οδηγεί τη σκέψη σε ένα αδιέξοδο όπου βρίσκεται ήδη εγκατεστημένος ο περιορισμός τον οποίο αυτή η ίδια η δήλωση έχει υποβάλει.

Το δηλωμένο αδιέξοδο μπορεί να μετατραπεί από έναν αποδομιστή αναγνώστη σε φαντασίωση περί του τι μπορεί να βρίσκεται πέρα από το οριοθετημένο κατώφλι. Εδώ ακριβώς έγκαιρα η συμβολή του Ντερριντά σε ό,τι αφορά τον τρόπο του σκέπτεσθαι, με το έργο του γύρω από τις έννοιες της φιλοξενίας, του πένθους, του μεσσιανισμού. Η αυταρχική διαβεβαίωση της ύπαρξης ορίου ενεργοποιεί τη φαντασία εκείνων που αναλογίζονται είτε θετικά είτε αρνητικά την πιθανότητα να γίνει ένα βήμα πέρα από το όριο. Η αποδομητική παρέμβαση καταδεικνύει ότι ο αυταρχισμός της γαλλικής κυβέρνησης όρισε μια προοπτική αντίθετη προς τις ίδιες του τις διακηρύξεις, βάσει της οποίας φαντασιώνουμε πλέον τη φιλοξενία πέρα από το κατώφλι. Άραγε δεν εμπλεκόμαστε αυτομάτως σε τέτοιες σκέψεις κάθε φορά που γίνεται λόγος για ένα όριο; Το συγκεκριμένο αποτελεί καλό παράδειγμα για το πώς διαμορφώνεται η σκέψη του Ντερριντά γύρω από το ζήτημα του μετασχηματισμού. Η ικανότητα να αναγνωσθούν διαφορετικά οι δηλώσεις του Ροκάρ και του Μιττεράν μπορεί να μην ικανοποιεί τον αναγνώστη που αναζητά προτάσεις για δράση στην κατεύθυνση των κοινωνικών αλλαγών. Όμως το έργο του Ντερριντά δε

σκοπεύει να υποκαταστήσει τις κοινωνικές αλλαγές. Ο Ντερριντά προσφέρει ένα εργαλείο ανάγνωσης. Ας επιστρέψουμε στην αυταρχική δήλωση που έχει στόχο να βάλει φρένο σε μια πιο γενναιόδωρη μεταναστευτική πολιτική. Ο Ντερριντά προτείνει ένα μέσο αναθεώρησης αυτής της δήλωσης, ώστε να μεταστραφεί σε μια σκέψη, αντίθετη προς την ίδια, σχετικά με τη δυνατότητα μιας πιο γενναιόδωρης πολιτικής για τους μετανάστες. Αυτό είναι, κατά τη γνώμη μου, το σημείο στο οποίο οι αναγνώστες του Ντερριντά διχάζονται. Μοιάζει με τον επί σκηνης ηθοποιό του προηγούμενου κεφαλαίου. Τι κάνουμε όταν ο συγγραφέας μάς ζητά να πάρουμε το βλέμμα από τον ηθοποιό; Θα εκλάβουμε κυριολεκτικά τη συμβουλή του ή θα ακολουθήσουμε την υπόδειξη του Ντερριντά και θα κοιτάξουμε από ακόμη πιο κοντά ώστε να μετασχηματίσουμε το νόημα των λόγων του ηθοποιού; Αντιστοίχως, όταν ο υπουργός Ροκάρ ανακοινώνει ότι είναι αδύνατον να προσφέρουμε καταφύγιο σε όλους όσους υποφέρουν, πρέπει να θεωρούμε το δογματισμό του αμετακίνητο ή μήπως πρέπει να προσπαθούμε ενεργά να μεταστρέψουμε τη δήλωσή του σε μια υπονοούμενη σκέψη γύρω από τις εναλλακτικές δυνατότητες, ακόμη και σ' αυτή την ακραία δυνατότητα να προσφέρουμε καταφύγιο σε όλους όσους το χρειάζονται; Ορισμένοι, προσανατολισμένοι περισσότερο στην κυριολεξία, δε διακρίνουν εδώ καμία υπόσχεση. Άλλοι πάλι ενθουσιάζονται με τον τρόπο με τον οποίο αυτοαποδομείται μια δήλωση όπως του Ροκάρ, σκιαγραφώντας από μόνη της εναλλακτικές δυνατότητες και επιτελώντας μια φαντασιακή διεργασία πέραν αυτού που θα παραδεχόταν ο ίδιος ο ομιλητής. Διαβάζουμε «αναζητώντας» τέτοιες φαντασιακές δυνατό-

τητες εγκλωβισμένες μέσα στις χειρότερες πολιτικές δηλώσεις ή τις αποφεύγουμε; Τις μεταστρέφουμε σε παράξενες και απρόσμενες χειρονομίες, ακολουθώντας το πρόταγμα του Ντερριντά να κάνει το οικείο να φαίνεται αλλότριο; Εκλαμβάνουμε όσο πιο κυριολεκτικά γίνεται τις δηλώσεις με τις οποίες μας βομβαρδίζουν ή μένουμε όσο λιγότερο γίνεται στην κυριολεξία τους; Ο Ντερριντά μας προσφέρει ένα μέσο εμπλουτισμού της πολιτικής και κοινωνικής μας σκέψης και μας προτρέπει να εντοπίζουμε πολλαπλά και εναλλακτικά στρώματα νοήματος ακόμη και στην πιο επίπεδη δήλωση.

PENELOPE DEUTSCHER

NTEPPINTA

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΙΩΑΝΝΑ ΝΑΟΥΜ



2012