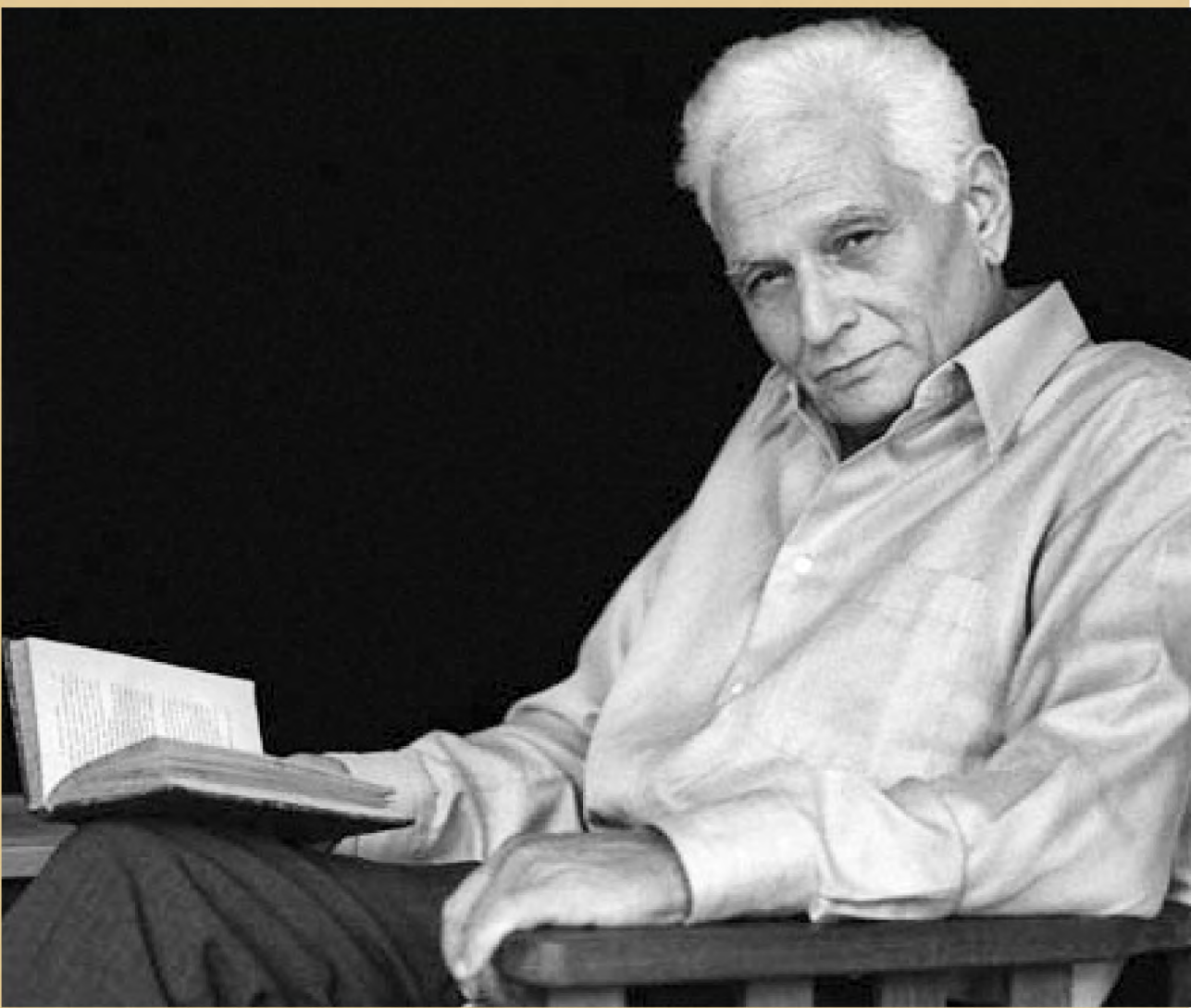


Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ JACQUES DERRIDA

εισαγωγή-επιμέλεια
Γεράσιμος Κακολύρης

ΠΛΕΘΡΟΝ



Περιεχόμενα

<i>Συντομογραφίες</i>	11
<i>Εισαγωγή του επιμελητή</i>	13

Α. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΠΟΔΟΜΗΣΗΣ

1. Σκεπτόμενοι την κρίση μέσω του Jacques Derrida

Jacques Derrida

Οικονομίες της κρίσης	47
-----------------------	----

Marc Crépon

Ηθικο-κοσμο-πολιτική Ι	53
------------------------	----

Γκόλφω Μαγγίνη

Σκέψεις για την ευρωπαϊκή κρίση με αφετηρία το «Ηθικο-κοσμο-πολιτικό» του Marc Crépon	65
---	----

Charles Ramond

Προς την αιώνια κρίση; Όροι δυνατότητας και όροι αδυνατότητας της έννοιας της «κρίσης» στον Jacques Derrida	75
---	----

Pierre-Yves Quiviger

Jacques Derrida. Δίκαιο, κρίση και εξαίρεση	89
---	----

Βαγγέλης Μπιτσώρης

Jacques Derrida: Δικαιοσύνη, δίκαιο – συμβάν, μεσσιανικότητα	98
--	----

Απόστολος Λαμπρόπουλος

Χρεοστάσιο, φιλοξενία, συγχώρηση – σε κρίση	115
---	-----

Γιάννης Στάμος

Τα τέλη της κρίσης	126
--------------------	-----

2. Ευρώπη, Δημοκρατία, Φασματικότητα, Μαρξ

Jacques Derrida

Μια Ευρώπη της ελπίδας	141
------------------------	-----

Charles Ramond

Τροχός της δημοκρατίας και Κράτη-αλήτες στον Jacques Derrida	148
--	-----

Γιώργος Δαρεμάς

Το φάντασμα της δημοκρατίας και η αχρονία της στη σκέψη του Jacques Derrida	160
---	-----

Λάμπρος Φιλίππου	
Derrida: Η εξάρθρωση της φαινομενικότητας από το φασματικό	177
Γιώργος Γιαννακόπουλος	
Μεταξύ ενδοβολής και ενσωμάτωσης: Η γραφή, το πένθος, και το φάντασμα στη φιλοσοφία του Jacques Derrida	190
Θανάσης Λάγιος	
Marx–Derrida: Το χρέος της επανάστασης και ο φόβος του φαντάσματος	198
Μελέτης Λάμπρου	
Politique à venir: Ελευσόμενη δημοκρατία και κομμουνισμός	208
Σπύρος Μακρής	
Μαρξισμός και Αποδόμηση: Η φαντασματολογία του Jacques Derrida	219

B. Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΑΠΟΔΟΜΗΣΗΣ

3. Δικαιοσύνη, Νόμος, Ευθύνη

Marc Crépon	
Kafka και Derrida: η προέλευση του νόμου	235
Μυρτώ Ρήγου	
Προ του νόμου: Από τον Kafka στον Derrida	252
Geoffrey Bennington	
Αποδόμηση και ηθική	265
Στέλιος Βιρβιδάκης	
Αποδόμηση και μη αποδομήσιμες έννοιες της ηθικής φιλοσοφίας	286
Σπύρος Καλτσάς	
Derrida και Kant: Η απορητική διάσταση του «ως εάν» και η μυθοπλασία ως υπευθυνότητα	300

4. Φιλοξενία, Δώρο, Συγχώρηση

Jacques Derrida	
Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη. Ένας διάλογος με τον Jacques Derrida	312
Ευτύχης Πυροβολάκης	
Η επίορκη συγχώρηση: εμπειρία, γλώσσα, ευθύνη	339
Βασιλική Τσακίρη	
Mysterium tremendum: Kierkegaard και Derrida σε διάλογο	353
Μιχάλης Πάγκαλος	
Από τη φαινομενολογία στην ηθική του δώρου	364
Κωνσταντίνος Ηροδότου	
Η φιλοξενία στον Derrida	380

Ιορδάνης Κουμασίδης

Jacques Derrida–Δικαιοσύνη και φιλοξενία
ως συνθήκη του σύγχρονου πολιτικού 386

5. Το ερώτημα του ζώου**Χάρης Ράπτης**

Ο Derrida, ο Lacan και το ερώτημα του ζώου 395

Ελένη Φιλιππάκη

Diamond, Derrida: ευπάθεια και φιλοσοφική αμηχανία 407

6. Ποίηση, Γραφή**Michel Deguy**

Για τον J.D. 419

Γιώργος Βέλτσος

«Che cos'è la poesia?» 433

Γιάννης Παπαθεοδώρου

Ιστορίες Φαντασμάτων: ο Jacques Derrida και η ποιητική του μανιφέστου 439

Δημήτρης Δημηρούλης

Η αποδόμηση του Derrida 447

Αριστείδης Μπαλτάς

Γραφή και δικαιοσύνη: το κουκούτσι 461

Θωμάς Τσακαλάκης

Η αποδομητική λειτουργία του χιούμορ στις μπεκετικές τραγικωμωδίες 472

Τζίνα Παπαλεξίου

Ο Φαίδρος του Πλάτωνος *φαρμακεία* του Jacques Derrida 484

Στέφανος Ροζάνης

Η ντερριντιανή ανάγνωση της πλατωνικής φαρμακείας 494

7. Αρχιτεκτονική, Αρχείο, Ψυχανάλυση**Κωνσταντίνος Β. Πρώιμος**

Η αγάπη για τα ερείπια. Αποδόμηση, ερμηνευτική βία και μεταφορά
στα κείμενα ωριμότητας του Jacques Derrida 500

Τάκης Κουμπής

Η ηθική διάσταση της αρχιτεκτονικής στη σκέψη του Jacques Derrida 511

Παναγιώτης Σ. Παπαδόπουλος

Η φροϋδική έννοια του αρχείου, μία μετακριτική 523

Βιογραφικά σημειώματα

533

Συνομογραφίες

Έργα του Jacques Derrida

- ΓΔ: *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003.
- ΕΑ: *Η έννοια του αρχείου*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εκκρεμές 1996.
- Θ: *Θέσεις*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον, 2006.
- ΙΝ: *Ισχύς νόμου. Το «Μυστικό θεμέλιο της αυθεντίας»*, μτφρ.-σημειώσεις-επίμετρο Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2015.
- Μ&Υ: *Μαρξ & Υίοι*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2004.
- ΟΚ: «Οικονομίες της κρίσης», στο παρόντα τόμο. σσ. 47-52.
- ΠΑΟ: *Το Πανεπιστήμιο άνευ όρων*, μτφρ.-σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2004.
- ΠΓ: *Περί γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1990.
- ΠΛΦ: *Πλάτωνος φαρμακεία*, εισαγωγή-μτφρ.-σημειώσεις Χ. Γ. Λάζος, Αθήνα: Άγρα, 1990.
- ΠΦ: Jacques Derrida & Anne Dufourmentelle, *Περί φιλοξενίας*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.
- Π&Φ: *Πολιτική και Φιλία: Ο Ζακ Ντεριντά για τον Λουί Αλτουσέρ*, μτφρ. Δημήτρης Παπαγιαννάκος, Αριστείδης Μπαλτάς, επιμέλεια Α. Μπαλτάς, Αθήνα: Εκκρεμές, 1996.
- ΣΑ: Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Συνομιλίες για το αύριο*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, επιστημ. επιμέλεια Άρης Στυλιανού, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005.
- ΦΜ: *Φαντάσματα του Μαρξ. Το κράτος του χρέους, η διεργασία του πένθους και η νέα Διεθνής*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2000.
- ΦΦ: *Η φωνή και το φαινόμενο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ολκός, 1997.
- AQDJS: *L'animal que donc je suis*, Παρίσι: Galilée, 2006.
- ASRS: «Auto-immunités, suicides réels et symboliques: Un dialogue avec Jacques Derrida», στο J. Derrida & J. Habermas, *Le «concept» du 11 Septembre (Dialogues à New York, octobre-décembre 2001 avec Giovanna Borradori)*, Παρίσι: Galilée, 2004.
- ARSS: «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida», στο G. Borradori (επιμ.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 2003.
- DH: Jacques Derrida & Anne Dufourmentelle, *De l'hospitalité*, Παρίσι: Calmann-Lévy, 2004.
- DM: *Donner la mort*, Παρίσι: Galilée, 1999.
- DT: *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Παρίσι: Galilée, 1991.
- FL: *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*, Παρίσι: Galilée, 2005 [1994].

- GD: *The Gift of Death*, μτφρ. David Wills, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 1996.
- GT: *Given Time: I. Counterfeit Money*, μτφρ. Peggy Kamuf, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 1992.
- MdA: *Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines*, Παρίσι: Editions de la Réunion des musées nationaux, 1990.
- M&S: *Marx & Sons*, Παρίσι: Galilée, 2002.
- Pardonner: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Παρίσι: L'Herne, «Carnets», 2005.
- PA: *Politiques de l'amitié*, Παρίσι: Galilée, 1994.
- PF: *Politics of Friendship*, μτφρ. George Collins, Λονδίνο: Verso, 1997.
- «Parjure»: «Le parjure, peut-être ('brusques sautes de syntaxe')», *Études françaises*, τόμ. 38, τχ. 1-2, 2002, σσ. 15-57.
- «Préjugés»: «Préjugés Devant la loi» στο J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.F. Lyotard, J.-L. Nancy, *La faculté de juger*, Colloque de Cerisy, Παρίσι: Minuit, 1985, σσ. 87-139.
- R: *Rogues. Two Essays on Reason*, μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2005.
- SBSI: *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, επιμέλεια M. Lisse, M.-L. Mallet και G. Michaud, Παρίσι: Galilée, 2008.
- SBSII: *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, επιμέλεια M. Lisse, M.-L. Mallet και G. Michaud, Παρίσι: Galilée, 2010.
- SdM: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Παρίσι: Galilée, 1993.
- SP: «Le Siècle et le Pardon», στο *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Παρίσι: Seuil, «Points Essais», 2001.
- USC: *L'université sans condition*, Παρίσι: Galilée, 2001.
- V: *Voyous*, Παρίσι: Galilée, 2003.
- VP: *La voix et le phénomène*, Παρίσι: PUF, 1967.

Έργα άλλων

- DR: Cora Diamond, «The Difficulty of reality and the difficulty of philosophy», στο Stanley Cavell, Cora Diamond κ.ά., *Philosophy and Animal Life*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2008.
- GA 29/30: Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, στου ίδιου, *Gesamtausgabe*, τόμ. 29/30, 2η έκδοση, Φρανκφούρτη: Klostermann, 1992.
- CFM: Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, μτφρ. D. Panis, Παρίσι: Gallimard, «Bibliothèque de Philosophie», 1992.

Γεράσιμος Κακολύρης

Εισαγωγή

Α. «Η αποδόμηση είναι η δικαιοσύνη»: το ερώτημα του «άλλου»

Συνήθως, όταν πρόκειται κάποιος/-α να αναφερθεί στην πολιτική ή την ηθική σκέψη του Jacques Derrida, δύσκολα μπορεί να απέχει από μια απόπειρα ερμηνείας ή ακόμη και αξιολόγησης της μάλλον αργοπορημένης *ρητής* ενασχόλησής του με πολιτικά και ηθικά ζητήματα. Αυτό έχει οδηγήσει ορισμένους σχολιαστές του Derrida να μιλούν για «στροφή» στη σκέψη του από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και μετά, ανάλογη της περιβόητης χαϊντεγκεριανής «Kehre». Εντούτοις, δύσκολα θα αρνιόταν κανείς ότι κομβικής σημασίας μελήματα και προβληματικές του πρώιμου έργου του, όπως η αποδόμηση της παρουσίας, η «διαφωρά» (*différance*)¹ ή η ετερότητα (*alterité*), αποτελούν σημεία εκκίνησης από τα οποία ο Derrida επιχειρεί να αρθρώσει μια σκέψη για το και το ηθικό στο ύστερο έργο του. Το κατεξοχήν στοιχείο που θεωρούμε ότι συνέχει τη σκέψη του είναι ένα ασίγηστο αίτημα απόδοσης δικαιοσύνης στο ριζικά έτερο, αυτό που κάθε φορά αποκλείεται από την κυριαρχία του ιδίου. Η αποδόμηση αποτελεί προσπάθεια διάνοιξης μιας οδού προκειμένου να δοθεί η ευκαιρία στο άλλο να μπορέσει να «έλθει», να «συμβεί», είτε πρόκειται για το «άλλο» της φιλοσοφίας, είτε για τον «άλλο» άνθρωπο, είτε για το ζώο ως «άλλο», είτε, εντέλει, για ένα «άλλο» μέλλον.

Ας πάρουμε την περίπτωση των ντερριντιανών «κλασικών» αποδομήσεων των δεκαετιών 1960 και 1970. Σε κείμενα όπως το *Περί γραμματολογίας* (1967)² ή το *Πλάτωνος φαρμακεία* (1968),³ ο Derrida αρνείται να ταυτίσει τη σημασία ενός κειμένου με τη συγγραφική ή κειμενική του πρόθεση. Σύμφωνα με τον Derrida, ένα κείμενο δεν είναι ποτέ «ομοιογενές», «ταυτόσημο με τον εαυτό του», ή ποτέ δεν κυριαρχείται απόλυτα από μεταφυσικές υποθέσεις. Εν ολίγοις, ένα κείμενο δεν συμπίπτει ποτέ με τις δηλωμένες προθέσεις του. Μαζί με το «κυρίαρχο μεταφυσικό μοντέλο» υπάρχουν «αντιδυνάμεις, οι οποίες απειλούν ή υποσκάπτουν αυτή την εξουσία».⁴ Η αποδόμηση της συγγραφικής ή κειμενικής πρόθεσης διαμέσου του ιδίου τού υπό ανάγνωση κειμένου σκοπό έχει να

αναδείξει εκείνη την «άλλη» σκέψη, την άλλη «λογική» που έχει καταπιεστεί και αποκλειστεί από την ιστορία της μεταφυσικής. Έτσι, για παράδειγμα, η αποδόμηση του Jean-Jacques Rousseau, στο *Περί γραμματολογίας*, και αυτή του πλατωνικού *Φαίδρου*, στο *Πλάτωνος φαρμακεία*, αναδεικνύουν μια «άλλη» λογική, που δεν μπορεί να ενσωματωθεί στη «μεταφυσική της παρουσίας», και την οποία ο Derrida ονομάζει «λογική της συμπληρωματικότητας» (*logique de la supplémentarité*).⁵ Ενώ η δεσπόζουσα στη δυτική σκέψη δυαδική λογική, της οποίας θεμελιώδης νόμος είναι η «αρχή της μη αντίφασης» (όχι A και -A), λαμβάνει χώρα ανάμεσα στα όρια ενός διαζευκτικού «είτε... είτε», η «ανεπίκριτη» ή «μη αποφασίσιμη» (*indécidable*) λογική της συμπληρωματικότητας αποτελεί τη συζευκτική λογική του «και... και» (A και -A), η οποία όχι μόνο αρνείται, αλλά και αποδιοργανώνει την κλασική δυαδική σκέψη. Το *φάρμακον*, για παράδειγμα, είναι «ίαμα και δηλητήριο συνάμα [...] καλό και κακό».⁶

Αντίστοιχο είναι το διακύβευμα του Derrida στα αμιγώς πολιτικά και ηθικά κείμενά του. Αυτό θα μπορούσε να συνοψιστεί στο εξής ερώτημα: Πώς μπορούμε να σκεφτούμε με πολιτικούς και ηθικούς όρους το(ν) άλλο⁷ χωρίς να το(ν) αναγάγουμε στο ταυτό, δηλαδή χωρίς να το(ν) αναγάγουμε διαμέσου της δύναμης-εξουσίας μας (συμπεριλαμβανομένης της γνώσης ως τέτοιας) σε μια οικονομία του εαυτού ή ενός εαυτού πολλών; Ας πάρουμε το παράδειγμα της «δημοκρατίας». Η δημοκρατία ορίζεται ως το πολίτευμα στο οποίο η εξουσία πηγάζει από το λαό, ασκείται από το λαό και υπηρετεί τα συμφέροντά του. Βέβαια, όπως καθίσταται αμέσως εμφανές από την ετυμολογία της λέξης, αυτός που άρχει, εξουσιάζει ή έχει τη δύναμη, δεν είναι όλοι ανεξαιρέτως, αλλά ο «δήμος», δηλαδή το σύνολο ή η συνέλευση των ανθρώπων που έχουν πολιτικά δικαιώματα. Άρα, η δημοκρατία συμπεριλαμβάνει τον αποκλεισμό του «άλλου», αυτού που δεν ανήκει στο «δήμο». Γνωρίζουμε καλά ότι η σημερινή δημοκρατία αφορά μόνο αυτούς που έχουν την ιδιότητα του πολίτη. Για παράδειγμα, ο ερχόμενος ξένος δεν είναι πολίτης, οπότε αποκλείεται από αυτήν, όπως στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία αποκλείονταν οι γυναίκες, οι σκλάβοι ή οι μέτοικοι. Σήμερα, για παράδειγμα, η ελληνική δημοκρατία αποκλείει από τις τάξεις της πάνω από 1.000.000 ανθρώπους που ζουν και εργάζονται στην Ελλάδα, επειδή είναι μετανάστες. Ως εκ τούτου, το δύσκολο διακύβευμα με το οποίο βρίσκεται διαρκώς αντιμέτωπη μια υπάρχουσα δημοκρατία είναι να μετασχηματίζει τον εαυτό της, στο όνομα της δημοκρατίας, προκειμένου να συμπεριλάβει αυτό που αποκλείει, τον «άλλο» του δήμου της. Όπως υπογραμμίζει ο Derrida, η δημοκρατία θα πρέπει να «αφήνεται να προσβληθεί από αυτό(ν) που έρχεται ή αυτό(ν) που έρχεται-συμβαίνει, από το(ν) ελευσόμενο άλλο».⁸ Αν η δημοκρατία

παραμένει «κλειστή» απέναντι σε αυτό(ν) που έρχεται, αυτό που πρόκειται να της συμβεί στο μέλλον, τότε δεν είναι αρκετά δημοκρατική.

B. Η «ελευσόμενη» δημοκρατία

Ένα από τα επαναλαμβανόμενα θέματα των αναλύσεων του Derrida είναι το μέλλον της δημοκρατίας σε ένα μετα-εθνικό πλαίσιο (δηλαδή, πέραν του έθνους-κράτους), καθώς επίσης και μια ορισμένη μελλοντικότητα που οφείλουμε να εγγράψουμε στην ίδια την έννοια της δημοκρατίας. Για τον Derrida, η «δημοκρατία απομένει ελευσόμενη». Η δημοκρατία «απομένει» να έλθει [*reste à venir*]» (V 131/R 90). Γιατί; Κατ' αρχάς, διότι «θα απομένει επ' άπειρον βελτιώσιμη, συνεπώς πάντοτε ανεπαρκής και μελλοντική».⁹ Επιπλέον, διότι η δημοκρατία οφείλει να παραμένει ανοιχτή απέναντι στο μέλλον. Εντούτοις, η ιδέα της «ελευσόμενης δημοκρατίας» δεν εξαντλείται στην ατελεύτητη βελτίωση ενός ορισμένου πολιτικού καθεστώτος ή στο προοδευτικό άνοιγμα της ιδιότητας του πολίτη σε όλους τους ανθρώπους. Αποτελεί το ουσιώδες και απροϋπόθετο άνοιγμα της δημοκρατίας στο άλλο(ν), σε αυτό(ν) που έρχεται πριν ή επέκεινα του καθορισμού του ως φίλου ή εχθρού, μέλος της οικογένειας ή του δήμου, ανθρώπου, ζώου ή θεού. Η «ελευσόμενη δημοκρατία» απαιτεί το άνοιγμα της δημοκρατίας σε ένα επέκεινα της κρατικο-εθνικο-λαϊκής κυριαρχίας. Έτσι, για παράδειγμα, ο Derrida αναφέρεται στην «ελευσόμενη δημοκρατία ως μια δημοκρατία που δεν θα θεμελιώνεται ουσιαστικά στην ιδιότητα του πολίτη [...] που δεν θα ήταν θεμελιωμένη στους υπηκόους ως πολίτες».¹⁰

Ο Derrida μιλά για «ελευσόμενη δημοκρατία» και όχι για «μελλοντική δημοκρατία, στο μελλοντικό παρόν».¹¹ Η «ελευσόμενη δημοκρατία» δεν αποτελεί μια μελλοντική παρουσία, κάτι που, ενώ δεν είναι παρόν σήμερα, θα μπορούσε να καταστεί παρόν στο μέλλον. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Derrida δεν ταυτίζει την ελευσόμενη δημοκρατία με την «ουτοπία».¹² Η ουτοπία μπορεί να στερείται τόπου σήμερα, να μην είναι παρούσα σήμερα, αλλά φιλοδοξεί να αποκτήσει έναν τόπο στο μέλλον, δηλαδή να καταστεί παρούσα στο μέλλον. Αντίθετα, η ελευσόμενη δημοκρατία είναι «α-τοπική» και «ά-χρονη». Πιο συγκεκριμένα, η ουτοπία φαίνεται να έρχεται σε διάσταση με την έλευση του «ριζικά» άλλου, εφόσον επιβάλλει στο μέλλον έναν ορισμένο ορίζοντα, ο οποίος προσδιορίζεται και προδιαγράφεται από αυτό που συλλαμβάνεται εκ των προτέρων, σε ένα πρότερο παρόν ή ένα παρελθόν. Άρα τίποτα *ριζικά* νέο δεν μπορεί να συμβεί εντός του μελλοντικού ορίζοντα της ουτοπίας. Όλα, ή

σχεδόν όλα, έχουν καθοριστεί εκ των προτέρων. Επιπλέον, ο Derrida θεωρεί ότι σε ορισμένα πλαίσια η λέξη «ουτοπία» μάς αποκόπτει από τον ιδιάζοντα και επείγοντα χαρακτήρα του «εδώ-τώρα», της παρούσας στιγμής. Ο ρακένδυτος ξένος που φτάνει στα σύνορα δεν μπορεί να περιμένει! Αυτό που απαιτείται είναι άμεση απόφαση και δράση. Παρ' όλα αυτά, ο Derrida αναγνωρίζει τις «κριτικές δυνάμεις της ουτοπίας», δηλαδή ότι αυτή μπορεί να περιέχει μια κριτική της παρούσας κατάστασης (όπως και ο μαρξισμός, σύμφωνα με τα *Φαντάσματα του Μαρξ*), την οποία «δεν πρέπει ποτέ να αποκηρύξουμε».¹³ Αναφορικά με την επισήμανση από τον Derrida του κινδύνου επικαθορισμού του μέλλοντος από ένα παρόν στην περίπτωση της ουτοπίας, να σημειώσουμε ότι ο ίδιος επικαθορισμός του μέλλοντος από ένα παρόν συμβαίνει και στην περίπτωση που κανείς προσβλέπει σε μια «βελτιωσιμότητα» των πραγμάτων αποκλειστικά μέσω των ήδη υπάρχοντων δομών. Όπως επισημαίνει ο Θωμάς Τσακαλάκης στο κείμενό του στον παρόντα τόμο: «Ο καπιταλισμός ανατροφοδοτεί τη φενάκη της δημοκρατίας με ευκαιριακές εκχωρήσεις δικαιωμάτων σε μη προνομιούχες μερίδες πολιτών, με μικρές δόσεις ελευθερίας και ισότητας οι οποίες αποκρύπτουν το γεγονός πως τελούν διαρκώς υπό αίρεση».¹⁴ Άλλωστε, δεν αποτελεί αυτό έναν άλλο τρόπο να κλείσουμε την πόρτα στο «ριζικά» νέο; Ως εκ τούτου, θεωρούμε ότι εδώ βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια «διπλή αναγκαιότητα», με μια «διπλή δέσμευση». Ας πάρουμε το παράδειγμα της μετανάστευσης. Αφενός, οφείλουμε να βρούμε τρόπους με τους οποίους θα περιορίζουμε την εχθρότητα και το φόβο μας απέναντι στον ερχόμενο άλλο, την κυριαρχία μας επί του οίκου μας, εντός των υπαρχουσών δομών. Αφετέρου, είναι αναγκαίο να αναπτύξουμε μια βαθιά, μακροπρόθεσμη ριζοσπαστική κριτική εκείνων των δομών και των θεσμών (συμπεριλαμβανομένου του έθνους-κράτους) που καθιστούν σχεδόν αδύνατη τη φιλοξενία, κάτι που προϋποθέτει αναμφίβολα την επιμόλυνση της σκέψης του πραγματικού από το ουτοπικό. Διότι, εάν δεν σκεφτούμε, εάν δεν φανταστούμε, εάν δεν πειραματιστούμε με άλλους τρόπους κοινωνικής συνύπαρξης, τότε θα μείνουμε εσαεί καθηλωμένοι στις υπάρχουσες δομές, αναρωτώμενοι γιατί η κοινωνία μας καθίσταται όλο και περισσότερο αφιλόξενη. Συνεπώς, πιστεύουμε ότι δεν πρόκειται για την επιλογή *είτε* της μίας *είτε* της άλλης στρατηγικής, αλλά για έναν αναγκαίο συνδυασμό και των δύο: *και* η μία *και* η άλλη (ιδού πάλι η «λογική της συμπληρωματικότητας»!).

Για τον Derrida θα υπάρχει *πάντα* αναντιστοιχία μεταξύ της «δημοκρατίας» και του πράγματος που παρουσιάζεται κάθε φορά με αυτό το όνομα, κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο υπάρχει αναντιστοιχία μεταξύ της «δικαιοσύνης» και του εκάστοτε δικαιοκούς συστήματος:

[...] η πρωτοτυπία της δημοκρατίας ίσως έγκειται στο γεγονός ότι –καθώς υπόκειται πάντοτε στην αναγνώριση μιας αναντιστοιχίας με το πρότυπό της (κάτι που δεν εγγράφεται στην ουσία των άλλων «καθεστώτων», και γι' αυτόν το λόγο η δημοκρατία δεν είναι αληθινά ένα όνομα καθεστώτος)– η ιστορικότητα, η ατέλεστη (και ουσιαστικά απορητική) βελτιωσιμότητα, ο απαραίτητος δεσμός [le lien originaire] με μια υπόσχεση μετατρέπουν κάθε δημοκρατία σε ένα ελευσόμενο πράγμα.¹⁵

Εντούτοις, ο «ελευσόμενος» χαρακτήρας της δημοκρατίας «εντέλλεται εδώ και τώρα πιεστικά μελήματα, κατεπείγουσες διαπραγματεύσεις».¹⁶ Η αναγνώριση ότι η δημοκρατία δεν είναι παρούσα, ότι «απομένει να έλθει», συνεπάγεται ότι οφείλουμε να αγωνιστούμε εδώ και τώρα προκειμένου να έλθει, έστω και υπό τη μορφή της βελτίωσής της. Για παράδειγμα, στο *Πανεπιστήμιο άνευ όρων* ο Derrida μάς καλεί για «απροϋπόθετη αντίσταση» ενάντια «σε όλες τις εξουσίες που θέτουν όρια στην ελευσόμενη δημοκρατία», δηλαδή «στις εξουσίες του κράτους (και συνεπώς στις πολιτικές εξουσίες του κράτους-έθνους και στη φαντασίωσή του περί αδιαίρετης κυριαρχίας)», όπως, επίσης, «στις οικονομικές εξουσίες (στις συγκεντρώσεις εθνικών και διεθνών κεφαλαίων), στις μιντιακές, ιδεολογικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές εξουσίες κ.λπ.».¹⁷

Πολλές φορές, όταν αναφέρεται στη δημοκρατία ή τη δικαιοσύνη, ο Derrida χρησιμοποιεί την έκφραση «μεσσιανισμός χωρίς μεσσιανικότητα» (messianicité sans messianisme).¹⁸ Ο μεσσιανισμός στον οποίο αναφέρεται ο Derrida ουδεμία σχέση έχει με θεολογικές, φιλοσοφικές ή πολιτικές μεσσιανικές εσχατολογίες. Σ' αυτές ο Derrida αντιπαραθέτει το μεσσιανισμό ως τη «σκέψη του άλλου και του μελλοντικού συμβάντος».¹⁹ Ο μεσσιανισμός κατονομάζει την προσδοκία αυτού που μέλλει να έρθει, αλλά το οποίο δεν πρόκειται ποτέ να αφιχθεί υπό τη μορφή ενός μελλοντικού παρόντος. Τόσο η δημοκρατία όσο και η δικαιοσύνη διατηρούν διά παντός τον μεσσιανικό, τουτέστιν ελευσόμενο, χαρακτήρα τους. Αποτελούν αυτό στο όνομα του οποίου καλούμαστε κάθε φορά να αλλάξουμε, να αποδομήσουμε, τόσο την υπάρχουσα δημοκρατία όσο και το εκάστοτε δίκαιο.

Γ. Η «αυτοανοσία» της δημοκρατίας

Μια από τις πλέον καινοτόμες συμβολές του Derrida στη σύγχρονη σκέψη του πολιτικού είναι ότι έδωσε έμφαση στον απορητικό και αυτοανοσοποιητικό χαρακτήρα της δημοκρατίας. Τι σημαίνει όμως ότι η δημοκρατία είναι αυτοανοσοποιητική; Η πρώτη ουσιαστική χρήση του όρου «αυτοανοσία» (autoimmunité) από τον Derrida λαμβάνει χώρα στο κείμενο του «Πίστη και γνώση. Οι

δύο πηγές της ‘θρησκείας’ στα όρια του απλού λόγου» (1996), όταν εξετάζει τη σχέση της θρησκείας με την τεχνολογία. Εκεί, ο Derrida ισχυρίζεται ότι αυτή η σχέση χαρακτηρίζεται από αντιφατικές, αν και αναγκαίες, τάσεις. Αφενός, η θρησκεία οφείλει να προστατεύσει την ιερότητά της από την αλλοτριωτική επιρροή της τεχνικής.²⁰ Αφετέρου, στην προσπάθειά της να παραμείνει ζωντανή, είναι αναγκασμένη να χρησιμοποιήσει την τεχνολογία. Η διασφάλιση της συνέχισης ύπαρξης της ιερότητας προϋποθέτει τη «μόλυνσή» της από αυτό που απειλεί την καθαρότητά της. Συνεπώς, αυτή η μόλυνση είναι εκείνο που μια θρησκεία αδυνατεί να αποφύγει. Αυτό, για παράδειγμα, είναι εμφανές στην «πολλαπλότητα, ταχύτητα και ευρύτητα άνευ προηγουμένου των μετακινήσεων ενός πάπα ειδήμονα της τηλεοπτικής ρητορικής [...], τα αεροπορικά προσκυνήματα στη Μέκκα [...], τη διεθνή και τηλεοπτική διπλωματία του Δαλάι-Λάμα κ.λπ.».²¹ Στο όνομα της επιβίωσής τους, οι θρησκείες είναι αναγκασμένες να ενεργούν ενάντια στη δική τους τάση προστασίας της ιερότητάς τους. Οφείλουν να επιτίθενται στη δική τους προστασία προκειμένου να συνεχίσουν να επιζούν. Αυτή την παράδοξη διαδικασία με την οποία μια οντότητα επιτίθεται στις δικές της άμυνες προκειμένου να υπερασπίσει τον εαυτό της, ο Derrida την ονομάζει «αυτοανοσία».

Σε κείμενά του όπως το «Ο Λόγος του ισχυρότερου»,²² ή στη συνέντευξή του «Αυτοανοσία: πραγματικές και συμβολικές αυτοκτονίες»,²³ ο Derrida επιχειρεί να κατανοήσει τη δημοκρατία μέσα από τη διαδικασία της αυτοανοσίας. Ο ίδιος εστιάζει σε δύο παραδείγματα από την πρόσφατη ιστορία. Το πρώτο παράδειγμα αφορά την περίπτωση της Αλγερίας του 1992, όπου οι εκλογές διακόπηκαν ενόψει της διαφαινόμενης απειλής ότι θα οδηγούσαν στο σχηματισμό μιας φονταμενταλιστικής ισλαμικής κυβέρνησης. Σε περίπτωση που θα ήταν αυτή η κατάληξη των εκλογών και η επόμενη κυβέρνηση όντως θα εισήγαγε αντιδημοκρατικούς νόμους, τότε αυτό που θα είχε συμβεί θα ήταν η επικράτηση ενός αντιδημοκρατικού καθεστώτος μέσω δημοκρατικών διαδικασιών. Για τον Derrida, η δυνατότητα της κατάλυσης της δημοκρατίας μέσω δημοκρατικών διαδικασιών είναι παρούσα σε όλες τις δημοκρατίες, καθώς προκύπτει από τη θεμελιώδη δομή που τις χαρακτηρίζει, αυτήν της εναλλαγής της εξουσίας (V 54/R 30-31). Εάν ένα κόμμα ή ένας υποψήφιος με μια αντιδημοκρατική ατζέντα εξασφαλίσει επαρκείς ψήφους, τότε θα ανέλθει στην εξουσία περιβαλλόμενος της δημοκρατικής νομιμότητας. Η περίπτωση της ανόδου του Εθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος της Γερμανίας το 1933 στην εξουσία κατόπιν δημοκρατικών εκλογών είναι η πλέον χαρακτηριστική. Ο Derrida ονομάζει αυτή την κατάσταση «αυτοανοσοποιητική», διότι η δυνατότητα επίθεσης ενάντια στη δημο-

κρατία προέρχεται από την ίδια τη δημοκρατία. Η απειλή μιας αντιδημοκρατικής κυβέρνησης που θα δώσει τέλος στη δημοκρατία δύναται να προέρχεται από τις εσωτερικές διεργασίες της ίδιας της δημοκρατίας. Αυτό αποτελεί, τρόπον τινά, ένα «παράδοξο» που κανένα ιδεώδες δημοκρατίας δεν μπορεί να επιλύσει.

Μια δεύτερη μορφή αυτοανοσοποίησης στο συγκεκριμένο παράδειγμα αποτελεί το γεγονός ότι η δημοκρατία επιτίθεται σε ένα μέρος της (εν προκειμένω, στις δημοκρατικές εκλογές) για να επιτρέψει στον εαυτό της ως όλο να εξακολουθεί να υπάρχει. Συνεπώς, η απάντηση στη διαφανόμενη απειλή για τη δημοκρατία που προερχόταν από τον ισλαμικό φονταμενταλισμό μπορεί να απέτρεψε αυτόν το συγκεκριμένο κίνδυνο (τουλάχιστον βραχυπρόθεσμα), αλλά δεν απέτρεψε τη δημοκρατία από το να επιτεθεί στον ίδιο τον εαυτό της προκειμένου να αποσοβήσει αυτό που φαινόταν να αποτελεί μια ακόμη μεγαλύτερη απειλή (V 57/R 33).

Ο Derrida, συνεπώς, χρησιμοποιεί την περίπτωση της Αλγερίας για να καταδείξει έναν από τους τρόπους με τους οποίους η αυτοανοσία λειτουργεί στη δημοκρατία. Μια δημοκρατία καθιστά δυνατή την απειλή μιας επίθεσης ενάντια στον εαυτό της από ορισμένους «άλλους», οι οποίοι απεργάζονται την κατάλυσή της εκ των έσω, μετερχόμενοι δηλαδή δημοκρατικές διαδικασίες (τις εκλογές), και η αντίδρασή της σε αυτή την απειλή είναι η δημοκρατία να επιτίθεται (με αντιδημοκρατικό τρόπο) στον εαυτό της.

Ένα δεύτερο παράδειγμα που ο Derrida επικαλείται είναι οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου:

Είναι ίσως λόγω του γεγονότος ότι έχουν μια κουλτούρα και ένα νομικό σύστημα σε μεγάλο βαθμό δημοκρατικά, που οι Ηνωμένες Πολιτείες ήταν σε θέση να ανοιχτούν και να επιδείξουν τη μεγαλύτερη ευπάθειά τους σε μετανάστες, για παράδειγμα, σε εκπαιδευόμενους πιλότους, σε έμπειρους και αυτοχειριαστικούς «τρομοκράτες», οι οποίοι, πριν στρέψουν ενάντια σε άλλους, αλλά και ενάντια στους εαυτούς τους, τις εναέριες βόμβες που είχαν οι ίδιοι καταστεί [qu'il devinrent], και τις εκτοξεύσουν, με το να εκτοξεύσουν τους εαυτούς τους, ενάντια στους δύο πύργους του Παγκόσμιου Εμπορίου, εκπαιδεύθηκαν στο κυρίαρχο έδαφος των Ηνωμένων Πολιτειών, κάτω από τη μύτη της CIA και του FBI, ίσως όχι χωρίς κάποια αυτοανοσοποιητική συναίνεση των κρατικών υπηρεσιών συνάμα περισσότερο και λιγότερο απρονόητη από όσο τείνει κάποιος να σκεφτεί μπροστά σε ένα υποτιθέμενο απρόβλεπτο και μείζον συμβάν (V 65/R 40).

Η διαφορά του συγκεκριμένου παραδείγματος από αυτό των αλγερινών εκλογών έγκειται στο ότι εδώ δεν πρόκειται για την «ανοιχτότητα» της δημοκρα-

τίας σε μια πολλαπλότητα μορφών διακυβέρνησης, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων των μορφών που απεργάζονται την κατάλυσή της, αλλά για την «ανοιχτότητα» της σε επιθέσεις εναντίον της από «άλλους», εκτός της επικράτειάς της. Για τον Derrida, οι Ηνωμένες Πολιτείες ήταν «ανοικτές» στην έκθεσή τους στην απειλή που ήρθε να αποτελέσει αυτό που ονομάζεται «11η Σεπτεμβρίου» λόγω των δημοκρατικών αρχών τους, όπως ήταν, για παράδειγμα, τα σχετικά ανοικτά σύνορά τους. Εντούτοις, κοινός παρανομαστής τόσο της 11ης Σεπτεμβρίου όσο και των αλγερινών εκλογών αποτελεί το γεγονός ότι η απειλή εναντίον της δημοκρατίας μπορεί να ιδωθεί ως δυνατότητα εσωτερική της δημοκρατίας. Επιπλέον, αυτή η ιστορία της αυτοανοσίας δεν περιορίζεται μόνο σε αυτό που οδήγησε στην 11η Σεπτεμβρίου, αλλά εκτείνεται και περαιτέρω. Γνωρίζουμε πολύ καλά ότι η κυβέρνηση Μπους, με πρόσχημα την αποφυγή παρόμοιων επιθέσεων, προέβη στην περιστολή δημοκρατικών ελευθεριών και την απαγόρευση άσκησης ορισμένων δικαιωμάτων εντός των ιδίων των Η.Π.Α. (V 64-65/R 40). Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αμερικανική δημοκρατία οδηγήθηκε στο να επιτεθεί σε ένα μέρος του εαυτού της (αναστολή ορισμένων δημοκρατικών δικαιωμάτων και ελευθεριών) προκειμένου να εξασφαλίσει αυτό που αντιλαμβανόταν ως επιβίωσή της.

Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε ότι τα συγκεκριμένα παραδείγματα δεν περιγράφουν συμβάντα που θα μπορούσαν να αποφευχθούν στην περίπτωση που οι συγκεκριμένες χώρες ήταν λίγο δημοκρατικότερες. Αντιθέτως, η δημοκρατία περιέχει εντός της τη δυνατότητα μετεξέλιξής της σε ένα μη δημοκρατικό καθεστώς, την έκθεση και τρωτότητα απέναντι σε επιθέσεις που προέρχονται από την «ανοικτότητα» της προς τους «άλλους», καθώς επίσης και τη δυνατότητα της δημιουργίας μιας άλλης επίθεσης ενάντια στον εαυτό της σε μία προσπάθεια να αποτραπούν αυτές οι απειλές. Για τον Derrida, αυτή η διαδικασία αυτοανοσίας βρίσκεται ενσωματωμένη στην ίδια την έννοια της δημοκρατίας. Δεν είναι κάτι που μπορεί η δημοκρατία ποτέ να υπερβεί. Η δημοκρατία θα βρίσκεται πάντα σε μια διαδικασία επίθεσης προς τον εαυτό της, με το να ενσωματώνει αυτό που της είναι εξωτερικό (με το να παραμένει, για παράδειγμα, ανοιχτή στους άλλους, τόσο σε επίπεδο διακυβέρνησης όσο και στα σύνορά της) ή με το να στρέφει μέρη της ενάντια στον εαυτό της προκειμένου να αποσοβήσει τυχόν επίθεση εναντίον της από πραγματικές ή φανταστικές απειλές που αυτοί οι άλλοι θέτουν. Εντούτοις, αυτό δεν οδηγεί στην ολοκληρωτική καταστροφή της δημοκρατίας, την εκμηδένισή της ή την αυτοκτονία της. Αντίθετα, είναι μέσω αυτής της διαδικασίας που κάποιες φορές η δημοκρατία παραμένει ζωντανή. Υπάρχει, επομένως, μια θεμελιώδης αμφιθυμία στη δημοκρατία. Κάποιος δεν

μπορεί ευθέως να αποκηρύξει αυτές τις βίαιες αυτο-επιθέσεις, αυτές τις φαινομενικά μη δημοκρατικές στιγμές στη δημοκρατική ιστορία, διότι, κατά τον Derrida, είναι ουσιαστικές για την επιβίωση της δημοκρατίας. Χωρίς αυτές, αυτό που φαίνεται καλό στη δημοκρατία δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει.

Υπάρχει, όμως, ένας ακόμη τρόπος, εμφανώς περισσότερο θετικός, με τον οποίο η δημοκρατία μπορεί να χαρακτηριστεί αυτοανοσιοποιητική. Αυτός ο τρόπος σχετίζεται με ό,τι ο Derrida αποκαλεί συνεχή «βελτιωσιμότητα» (*perfectibilité*) της δημοκρατίας. Η δημοκρατία μπορεί να βελτιώνεται με το να στρέφεται ενάντια στον εαυτό της, δηλαδή με το να θέτει τον εαυτό της διαρκώς υπό διερώτηση, με το να ασκεί κριτική στον εαυτό της και να τον βελτιώνει. Αυτό αποτελεί κεντρικό σημείο της αποκαλούμενης από τον Derrida «ελευσόμενης» δημοκρατίας. Αν, για παράδειγμα, ο αποκλεισμός διαφόρων ομάδων από το δικαίωμα ψήφου ακολουθεί ακριβώς μια λογική που υποτίθεται ότι στοχεύει να υπερασπίσει τη δημοκρατία από τα διαφαινόμενα ως επίφοβα στοιχεία για την ύπαρξή της, οι υπερβάσεις τέτοιων αποκλεισμών θα αποτελούσαν, επομένως, περιπτώσεις στις οποίες η δημοκρατία επιτίθεται στις άμυνές της.

Συνεπώς, η αυτοανοσία δεν περιλαμβάνει μόνο την εμφάνιση αυτών που αντιλαμβανόμαστε παραδοσιακά ως «αντιδημοκρατικά» μέτρα. Περιλαμβάνει επίσης μέτρα που πολλοί θα θεωρούσαν «φιλοδημοκρατικά», όπως η επέκταση των δημοκρατικών δικαιωμάτων σε μια συνεχώς διευρυνόμενη συμπερίληψη. Εντούτοις, η ίδια η ανάλυση της αυτοανοσίας της δημοκρατίας από τον Derrida θέτει εν αμφιβόλω μια τέτοια κατηγοριοποίηση. Διότι, όπως αναφέραμε παραπάνω, οι αποκαλούμενες αρνητικές πτυχές της αυτοανοσίας διατηρούν στην πραγματικότητα μια αμφίθυμη αξία, στο μέτρο που κατονομάζουν μια ουσιώδη δυνατότητα της δημοκρατίας να διατηρείται ζωντανή. Ομοίως, η αποκλειστικά θετική αξία της αυτοανοσίας ως βελτιωσιμότητας της δημοκρατίας μέσω της αυτοκριτικής είναι εξίσου αμφίθυμη, πράγμα που γίνεται εμφανές στην περίπτωση που η δημοκρατία στρέφεται εναντίον των ορίων της προκειμένου να συμπεριληφθούν εκείνοι που στο παρελθόν η ίδια απέκλειε. Διότι, όπως είδαμε στην ανάλυση της αυτοανοσίας στο παράδειγμα της 11ης Σεπτεμβρίου, ένα τέτοιο άνοιγμα στο «έξω» συνιστά μεν μια ευκαιρία για τη δημοκρατία, αλλά ταυτόχρονα και κάτι που την καθιστά εύαλωτη. Για τον Derrida, αυτή είναι μια αναπόφευκτη δυνατότητα που ενοικεί σε κάθε σχέση με την ετερότητα. Κατά συνέπεια, το γεγονός της ανοιχτότητας της δημοκρατίας στην αυτοκριτική και τη βελτίωση αποτελεί συγχρόνως ανοιχτότητα σε αυτό που μπορεί να της προκαλέσει κακό, να τη βλάψει. Βέβαια, το τι θεωρείται κάθε φορά «καλό» και τι «κακό» για τη δημοκρατία δεν είναι κάτι που βρίσκεται πέρα από κάθε αμφι-

σβήτηση, αλλά υπόκεινται στο μερικό χαρακτήρα της εκάστοτε ερμηνείας. Η ευκαιρία της δημοκρατίας είναι αδιαχώριστη από τον κίνδυνο.

Δ. Η ηθική της φιλοξενίας: απροϋπόθετη και υπό όρους φιλοξενία

Η επικαιρότητα της πολιτικής και ηθικής σκέψης του Derrida δεν απορρέει μόνο από την πρωτοτυπία της, τον ριζοσπαστικό της χαρακτήρα και το στοχαστικό της βάθος, αλλά και από το γεγονός ότι κάθε φορά εκκινεί από συγκεκριμένα κοινωνικοπολιτικά πλαίσια. Για παράδειγμα, στο *Περί φιλοξενίας* (1997), ο Derrida εμπλέκεται τόσο σε μια γενεαλογικού τύπου ανάλυση της ιστορίας της έννοιας «φιλοξενία» όσο και σε μια εξέταση των παραδοξοτήτων ή των αποριών της, προκειμένου να αναφερθεί κριτικά στην αυξανόμενη εχθρότητα των ευρωπαϊκών κυβερνήσεων προς τους μετανάστες. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Derrida ανασύρει την έννοια της «συγχώρησης» από αυτό που περιγράφει ως ευρωπαϊκή ή ελληνο-ρωμαιο-αβρααμική «κληρονομιά», με σκοπό να αναφερθεί σε ένα σύγχρονο παγκόσμιο «θέατρο συγχώρησης», όπου ηγέτες χωρών ή θρησκευτών αναγνωρίζουν δημοσίως εγκλήματα που έχουν διαπραχθεί στο παρελθόν και ζητούν συγχώρηση για αυτά. Ή για να αναφερθεί σε περιπτώσεις όπου η συγχώρηση χρησιμοποιείται στο πλαίσιο της ανάγκης επίτευξης εθνικής συμφιλίωσης (π.χ. Νότια Αφρική).

Σε κείμενα όπως το *Περί φιλοξενίας*,²⁴ ο Derrida ισχυρίζεται ότι η έννοια της φιλοξενίας διέπεται από μια ανεπίλυτη «απορία»: αφενός, υπάρχει ο «απροϋπόθετος νόμος της απεριόριστης φιλοξενίας», ο οποίος επιτάσσει την άνευ όρων δεξίωση του άλλου, όποιος και αν είναι αυτός, δηλαδή την παροχή φιλοξενίας στον ξένο χωρίς προϋποθέσεις, περιορισμούς και ανταλλάγματα· αφετέρου, υπάρχουν οι «υπό προϋποθέσεις» νόμοι της φιλοξενίας που, ενώ θεσπίζουν ένα δικαίωμα και ένα καθήκον στη φιλοξενία, ταυτόχρονα θέτουν όρους (πολιτικούς, δικαιοδικούς, ηθικούς), επιτάσσοντας ότι αυτό το δικαίωμα πρέπει να δίνεται με προϋποθέσεις, για παράδειγμα ότι πρέπει να υπάρχουν κάποιοι περιορισμοί στο δικαίωμα εισόδου και διαμονής του ξένου.

Αν και οι δύο έννοιες της φιλοξενίας είναι ετερογενείς και δεν ανάγονται η μία στην άλλη, ταυτόχρονα ανακαλούν η μία την άλλη. Αυτό συμβαίνει διότι, από τη μία πλευρά, η πολιτική ή ηθική δράση χρειάζεται να σχετίζεται με μια απροϋπόθετη ή άπειρη ευθύνη, προκειμένου να μην αναχθεί στις απαιτήσεις της στιγμής, δηλαδή πρέπει να βασίζεται σε μια υπερβατολογική αρχή επέκεινα των πραγματιστικών απαιτήσεων του συγκεκριμένου ιστορικού, κοινωνικού

και πολιτικού πλαισίου. Από την άλλη πλευρά, οι νόμοι ενός δικαιώματος και ενός καθήκοντος στη φιλοξενία είναι απαραίτητοι προκειμένου να εγκαθιδρυσθούν εκείνες οι προϋποθέσεις που θα επιτρέψουν στη φιλοξενία να καταστεί πραγματική και να μην παραμείνει εσαεί απλώς ευσεβής πόθος ή ουτοπία. Οι νόμοι της φιλοξενίας αποτελούν, επίσης, ανάχωμα απέναντι στα ενίοτε φαύλα αποτελέσματα της απροϋπόθετης φιλοξενίας (όταν, για παράδειγμα, ο ερχόμενος άλλος είναι ένας επικίνδυνος εισβολέας).

Συνεπώς, ο διπλός νόμος της φιλοξενίας επιβάλλει να υπολογίζουμε τους κινδύνους, χωρίς, όμως, αυτό να μας οδηγεί στο να κλείνουμε την πόρτα στο(ν) ξένο, το μέλλον, το μη υπολογίσιμο. Όπως ο Derrida ισχυρίζεται στο «Η αρχή της φιλοξενίας» (1997), αυτός ο διπλός νόμος της φιλοξενίας «καθορίζει το ασταθές έδαφος της στρατηγικής και της απόφασης. Της βελτισιμότητας όπως και της προόδου. Αυτός ο τόπος αναζητείται σήμερα, για παράδειγμα, στις αντιπαραθέσεις για τη μετανάστευση».²⁵

Αυτή η ασυμμετρία μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό όρους φιλοξενίας διατηρεί τη φιλοξενία ως ένα διαρκές διακύβευμα, αφού κάθε συγκεκριμένο συμβάν δεξίωσης του άλλου δεν μπορεί παρά να υπολείπεται των απαιτήσεων του απροϋπόθετου νόμου της απεριόριστης φιλοξενίας. Η θέση που αναδύεται στο *Περί φιλοξενίας* και αντηχεί με αυξανόμενη δύναμη στο έργο των τελευταίων ετών του Derrida πριν το θάνατό του είναι ότι η υπεύθυνη πολιτικο-ηθική δράση και απόφαση συνίσταται στην αναγκαιότητα μιας αδιάλειπτης διαπραγμάτευσης ανάμεσα σε αυτές τις δύο ετερογενείς απαιτήσεις.

Ε. «Η συγχώρηση συγχωρεί μόνο το ασυγχώρητο»: για την απροϋπόθετη και την υπό όρους συγχώρηση

Κεντρική θέση στην ενασχόληση του Derrida με τη συγχώρηση²⁶ αποτελεί ένα κείμενο του Vladimir Jankélévitch, το «Pardonne?» («Να συγχωρήσουμε;»), το οποίο περιέχεται στο μικρό βιβλίο του *Το απαράγραπτο (L'imprescriptible)*,²⁷ όπου υποστηρίζεται με σθένος ότι οι τρομερές πράξεις που διαπράχθηκαν από τους Γερμανούς στη Σοά (Shoah) είναι *ανεπανόρθωτες και ασυγχώρητες*. Γράφει ο Jankélévitch:

[...] η εξολόθρευση των Εβραίων είναι προϊόν της καθαρής κακίας και της *οντολογικής* κακίας, της πιο διαβολικής και αναιτίας κακίας που έχει ποτέ γνωρίσει η ιστορία. Το έγκλημα δεν παρακινήθηκε, ακόμη και από «αχρεία» κίνητρα. Αυτό το έγκλημα ενάντια στη φύση, αυτό το στερούμενο κινήτρων έγκλημα, αυτό το υπερβολικό έγκλημα είναι συνεπώς κατά γράμμα ένα «μεταφυσικό έγκλημα» και οι εγκληματίες

αυτού του εγκλήματος δεν είναι απλώς φανατικοί, μονάχα τυφλοί ή αποτρόπαιοι δογματικοί: είναι, υπό την ορθή έννοια της λέξης, «τέρατα».²⁸

Για τον Jankélévitch, η συγχώρηση δεν έχει πλέον νόημα όπου το έγκλημα έχει καταστεί, όπως η Σοά, «ασυγχώρητο», «ανεπανόρθωτο», δυσανάλογο προς το ανθρώπινο μέτρο.²⁹ Παρόμοια, στην *Ανθρώπινη κατάσταση*, η Hannah Arendt παρατηρεί ότι μπορεί να συγχωρηθεί μόνο ό,τι μπορεί να τιμωρηθεί: «οι άνθρωποι δεν μπορούν να συγχωρήσουν ό,τι δεν μπορούν να τιμωρήσουν και δεν μπορούν να τιμωρήσουν ό,τι έχει αποδειχθεί ασυγχώρητο».³⁰ Ο Derrida συμφωνεί με τον Jankélévitch και την Arendt ότι υπάρχουν εγκλήματα που είναι ασυγχώρητα, εντούτοις υποστηρίζει ότι το *μόνο πράγμα άξιο συγχώρησης είναι το ασυγχώρητο*. Αυτή είναι κατά τον Derrida η «απορία», το παράδοξο που βρίσκεται στην καρδιά της συγχώρησης. Όπως αναφέρει εμφαιτικά στο «Ο αιώνας και η συγχώρηση» («Le Siècle et le Pardon») (1999):

Το μόνο πράγμα άξιο συγχώρησης είναι το ασυγχώρητο. Εάν κάποιος είναι προετοιμασμένος να συγχωρήσει μόνο αυτό που εμφανίζεται συγχωρητέο, αυτό που η εκκλησία αποκαλεί «αφέσιμο αμάρτημα», τότε η ίδια η ιδέα της συγχώρησης θα εξαφανιζόταν. Εάν υπάρχει κάτι προς συγχώρηση, θα ήταν αυτό που στη θρησκευτική γλώσσα αποκαλείται θανάσιμο αμάρτημα, το χειρότερο, ασυγχώρητο έγκλημα ή κακό.³¹

Ο Jankélévitch τονίζει ένα επιπλέον επιχείρημα βάσει του οποίου δεν πρέπει να συγχωρήσουμε τα εγκλήματα των Ναζί: οι τρομεροί αυτοί εγκληματίες δεν *ζήτησαν ποτέ συγχώρηση*: «Η συγχώρηση! Μας ζήτησαν όμως ποτέ συγχώρηση; [...] Η συγχώρηση πέθανε στα στρατόπεδα του θανάτου».³² Οι υπεύθυνοι του θανάτου 6.000.000 ανθρώπων στα στρατόπεδα συγκέντρωσης δεν αναγνώρισαν το λάθος τους, και δεν εκδήλωσαν καμία μεταμέλεια. Ο Derrida αμφισβητεί την *υπό όρους* συγχώρηση, δηλαδή ότι, προκειμένου να συγχωρήσουμε, ο ένοχος θα πρέπει να μας ζητήσει συγγνώμη, όπως επίσης και ότι θα πρέπει να δείξει μεταμέλεια. Διότι, όταν συγχωρούμε τον μεταμελημένο, συγχωρούμε κάποιον άλλον από τον ένοχο. Για να υπάρξει όμως συγχώρηση,

[...] δεν πρέπει κάποιος, αντίθετα, να συγχωρήσει το σφάλμα και τον ένοχο *ως τέτοια*, όπου και το ένα και το άλλο παραμένουν εξίσου μη αναστρέψιμα όπως το κακό, όπως το κακό αυτό καθ' εαυτό, και όντας σε θέση να επαναλάβουν τον εαυτό τους, ασυγχώρητα, χωρίς μεταμόρφωση, χωρίς βελτίωση, χωρίς μεταμέλεια ή υπόσχεση.³³

Για τον Derrida, «μια συγχώρηση αντάξια του ονόματός της, αν κάτι τέτοιο υπάρχει, οφείλει να συγχωρήσει το ασυγχώρητο, *χωρίς όρους*».³⁴

Κατά προέκταση, ο Derrida ανιχνεύει μια ανυπέρβλητη ένταση στην καρδιά της ελληνο-ρωμαιο-αβρααμικής μας «κληρονομιάς» μεταξύ μιας *απροϋπόθετης* και μιας «υπό όρους» συγχώρησης. Αφενός, υπάρχει η γενναιόδωρη, άπειρη, ανοικονομική συγχώρηση που χορηγείται ακόμη και σε εκείνους που δεν μετανοούν ή δεν ζητούν συγχώρηση. Υπό αυτή την έννοια, η απροϋπόθετη συγχώρηση μοιάζει με αυτό που ο Derrida αποκαλεί «καθαρό» ή «αληθινό» δώρο, και το οποίο δίνεται χωρίς ποτέ να ζητά ανταπόδοση. Αφετέρου, στην ίδια παράδοση υπάρχει μια μη γενναιόδωρη, *υπό όρους* συγχώρηση, που απαιτεί εγγυήσεις, προκειμένου να χορηγηθεί. Δηλαδή, απαιτεί την αναγνώριση του λάθους, τη μεταμέλεια, τη μεταμόρφωση του ενόχου, ο οποίος τότε αιτείται ρητά συγχώρησης. Όπως συμβαίνει με τη φιλοξενία, έτσι και εδώ ο Derrida αρνείται να επιλέξει ανάμεσα στους δύο αυτούς πόλους της έννοιας της συγχώρησης. Ο ασταθής «χώρος» της συγχώρησης είναι η απαραμείωτη, ετερογενής ένταση του (ανα)μεταξύ αυτών των δύο πόλων. Η απόφαση και η ευθύνη λαμβάνουν χώρα σε αυτό το (ανα)μεταξύ, σε αυτό το ενδιαμέσο. Και υπάρχει αναπόδραστα πάντα *αβεβαιότητα στην εμπειρία* της διέλευσης αυτού του «χώρου». Για τον Derrida, δεν υπάρχει κανένας αλγόριθμος, κανένας κανόνας, καμία διαδικασία που θα μπορούσε να μας οδηγήσει στην απόφασή μας γύρω από το πότε, ποιον και τι να συγχωρήσουμε. Όπως ισχυρίζεται: «ανάμεσα στην πλέον εκτενή, πλέον εξευγενισμένη, πλέον αναγκαία γνώση, και την υπεύθυνη απόφαση, μια άβυσσος παραμένει, και πρέπει να παραμένει».³⁵ Δεν υπάρχει «πραγματική» απόφαση συγχώρησης παρά μόνο αν διέλθουμε μέσα από αυτή την άβυσσο, αυτή τη δύσκολη εμπειρία που βιώνουμε όταν παλεύουμε με τις απορίες που αντιμετωπίζουμε, όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με την αναγνώριση ότι η συγχώρηση είναι αδύνατη, ότι «η συγχώρηση συγχωρεί μόνο το ασυγχώρητο». Αναφορικά με αυτή την «τρέλα» της απόφασης, ο Derrida αρέσκεται να επαναλαμβάνει τη γαλλική εκδοχή μιας φράσης από τα *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνίσματα και περιτμήματα* του Søren Kierkegaard «η στιγμή της απόφασης είναι η τρέλα» («l'instant de la décision est la folie»)³⁶ (έστω και αν στο αρχικό της συγκεκριμένο η συγκεκριμένη φράση δεν έχει ακριβώς το νόημα που της αποδίδεται από τον Derrida).³⁷ Εντούτοις, για τον Derrida η απορία³⁸ δεν είναι απλώς κάτι που μας φράζει το δρόμο προς την απόφαση. Τουναντίον, η απορία αποτελεί όρο δυνατότητας της απόφασης και της ευθύνης:³⁹

[...] η «απορία» δεν είναι μια παραλυτική δομή, κάτι που απλώς φράζει το δρόμο με ένα απλώς αρνητικό αποτέλεσμα. Η «απορία» αποτελεί την εμπειρία της ευθύνης. Μόνο διερχόμενοι μέσα από μια σειρά αντιφατικών εντολών, αδύνατων επιλογών, κάνουμε μια επιλογή. Αν ξέρω τι πρέπει να κάνω, αν ξέρω εκ των προτέρων τι πρέπει

να γίνει, τότε δεν υπάρχει καμία ευθύνη. Προκειμένου να προβλεφθεί ή να ληφθεί η υπεύθυνη απόφαση, θα πρέπει να διέλθουμε μέσα από τον πόνο και την απορία, μια κατάσταση στην οποία δεν ξέρω τι να κάνω.⁴⁰

ΣΤ. Το «αδύνατο» δώρο

Τόσο η φιλοξενία όσο και η συγχώρηση αποτελούν για τον Derrida μορφές «δώρου».⁴¹ Ωστόσο, προκειμένου ένα δώρο να είναι «αληθινό» πρέπει να υπερφαλαγγίζει τον οικονομικό κύκλο της ανταλλαγής. Κάτι τέτοιο όμως είναι αδύνατο, διότι από τη στιγμή που το δώρο παρουσιάζεται «ως τέτοιο» εισέρχεται αυτομάτως σε έναν οικονομικό κύκλο ανταλλαγής. Η «αμοιβαιότητα» που εμπλέκεται στην παροχή δώρων καταστρέφει το δώρο με το να το καθιστά αντικείμενο μιας ανταλλακτικής οικονομίας. Αυτός ο κύκλος της ανταλλαγής μπορεί να περιλαμβάνει την ευχαριστία, την ευγνωμοσύνη, τον αυτοθυμασμό, την καλή συνείδηση κ.λπ. Για τον Derrida, ο οποίος εδώ ακολουθεί μια ακραία γραμμή, ακόμη και στην περίπτωση που *μόνο* ο δωρητής γνωρίζει ότι έδωσε ένα δώρο, αυτό αρκεί για να δώσει στο δωρητή μια αναπαράσταση του εαυτού του ως γενναιόδωρου και καλού, αποδίδοντας ο ίδιος εύσημα στον εαυτό του και αντλώντας έτσι ανταπόδοση από τον εαυτό του.⁴² Αναφορικά με τον δωρολήπτη, αυτός νιώθει να δεσμεύεται από ένα χρέος ευγνωμοσύνης προς τον δωρητή, έτσι ώστε στο τέλος να περιέρχεται σε θέση οφειλέτη για το δώρο που του δόθηκε. Ο δωρολήπτης έχει ή νιώθει την υποχρέωση να ανταποδώσει το δώρο με τη σειρά του. Το δώρο προϋποθέτει αμοιβαιότητα. Βέβαια, θα μπορούσε ο δωρολήπτης να εκφράσει την ευγνωμοσύνη του άμα τη λήψη ενός δώρου λέγοντας απλώς ένα «ευχαριστώ». Όμως και σε αυτή την περίπτωση έχει επιστρέψει κάτι για το δώρο που έλαβε. Ως αποτέλεσμα, έχει μετατρέψει το ανοικονομικό σε οικονομικό. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Derrida επισημαίνει ότι:

Ένα δώρο είναι κάτι για το οποίο δεν μπορείτε να είστε ευγνώμονες. Μόλις πω «ευχαριστώ» για ένα δώρο, αρχίζω να ακυρώνω το δώρο, αρχίζω να καταστρέφω το δώρο, με το να προτείνω μια ισοδυναμία, δηλαδή έναν κύκλο που περικυκλώνει το δώρο σε μια κίνηση επανιδιοποίησης.⁴³

Στον Derrida, αυτή η άκρα αυστηρότητα του δώρου παίρνει τη μορφή της αποσύνδεσης του δώρου από την ευδαιμονία ή την ευημερία του δωρητή, την αγάπη, τον έρωτα ή κάθε είδους επιθυμία του τελευταίου, κάτι που επισημαίνει κριτικά ο Μιχάλης Πάγκαλος στο κείμενό του στον παρόντα τόμο.

Συνεπώς, για τον Derrida, για να λάβει χώρα το δώρο, πρέπει να μην εμφανίζεται ως τέτοιο, διότι η παρουσία αναπόφευκτα «μολύνει» το δώρο με τον κύκλο της οικονομίας. Δεν πρέπει να ξέρει ούτε ο αποδέκτης ούτε ο δωρητής ότι λαμβάνει χώρα. Ποτέ και κανένας δεν πρέπει να μπορεί να πει με ένα κριτήριο ικανοποιητικής γνώσης: «το τάδε δώρο έλαβε χώρα», ή «έδωσα» ή «έλαβα». Κάτι τέτοιο, όμως, προϋποθέτει μια ρήξη με το «υποκείμενο», του οποίου προσδιοριστικό χαρακτηριστικό είναι η ικανότητά του για γνώση. Ως εκ τούτου, από τη στιγμή που η γνώση ακυρώνει το δώρο, το «αληθινό» δώρο δεν θα προερχόταν από κανένα υποκείμενο, δεν θα δινόταν σε κανένα υποκείμενο και δεν θα είχε την υπόσταση του «αντικειμένου», δηλαδή την υπόσταση ενός πράγματος που μπορεί να γνωστεί. Το «αληθινό» δώρο αποκλείει τόσο τα υποκείμενα όσο και τα αντικείμενα. Για τον Derrida, το δώρο θα μπορούσε να λάβει χώρα μόνο εάν όλα συνέβαιναν *πέραν* του επιπέδου της συνειδητής (ή ακόμη και ασυνείδητης) προθετικότητας ενός υποκειμένου. Σε αυτή την περίπτωση όμως το «καθαρό» δώρο δεν μπορεί να δοθεί, εφόσον τα υποκείμενα και τα αντικείμενα εξαντλούν το σύνολο της οντολογικής πραγματικότητας. Υπό αυτή την έννοια, για τον Derrida το δώρο «είναι αδύνατον, και δεν μπορεί να είναι δυνατό παρά μόνο ως αδύνατον». ⁴⁴ Αν το δυνατό δώρο εξαρτάται πάντα από μια οικονομία, το «αληθινό» δώρο θα ήταν μόνο το αδύνατο δώρο.

Εδώ όμως θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Η αδυνατότητα του δώρου δεν ισοδυναμεί με την ανυπαρξία του δώρου. Ο Derrida συχνά χρησιμοποιεί την έκφραση «εάν κάτι τέτοιο υπάρχει» (*si il y en a*) τόσο για το δώρο όσο και για μια σειρά από άλλα «απροϋπόθετα», όπως η φιλοξενία ή η συγχώρηση. Με αυτό δεν εννοεί ότι δεν μπορεί να υπάρξει δώρο, φιλοξενία ή συγχώρηση, αλλά ότι αυτά δεν μπορούν να γίνουν ή δεν πρέπει να γίνουν γνωστά ως τέτοια, διότι, από τη στιγμή που έχουμε γνώση ή επίγνωση της ύπαρξής τους, αυτά καταστρέφονται ως τέτοια. Αναφέρει σχετικά στο «Για τη συγχώρηση: Μια συζήτηση στο στρογγυλό τραπέζι με τον Jacques Derrida»:

Όταν λέω «αν κάτι τέτοιο υπάρχει», δεν εννοώ ότι αμφιβάλλω για την πιθανή εμφάνιση [occurrence] ενός τέτοιου πράγματος. Εννοώ ότι, εάν η συγχώρηση συμβαίνει, τότε αυτή η εμπειρία δεν πρέπει να γίνει το αντικείμενο μιας πρότασης του τύπου «το Σ είναι π [S is p]», «αυτό είναι, αυτό παρουσιάζει τον εαυτό του ως συγχώρηση», επειδή η συγχώρηση δεν πρέπει να παρουσιάζει τον εαυτό της. Εάν συμβεί, δεν πρέπει να είναι με τη μορφή κάτι παρόντος. Έχω πει το ίδιο πράγμα για το δώρο. [...] Και αυτό επειδή κάτι τέτοιο υπονοεί ότι είμαι σε θέση να συγχωρώ, ότι έχω τη δύναμη-εξουσία να συγχωρώ, την κυρίαρχη δύναμη-εξουσία να συγχωρώ, το οποίο με εισάγει στη σκηνή της οικονομίας της ανταλλαγής [...]. Δηλαδή, αν έχω επίγνωση ότι συγχωρώ, τότε όχι μόνο προσφέρω αναγνώριση στον εαυτό μου, αλλά ευχαριστώ

τον εαυτό μου, ή περιμένω από τον άλλο να με ευχαριστήσει, κάτι που αποτελεί ήδη την επανεγγραφή της συγχώρησης σε μια οικονομία της ανταλλαγής και ως εκ τούτου την εκμηδένιση της συγχώρησης. Έτσι, αν η συγχώρηση συμβεί, αν συμβαίνει, θα πρέπει να υπερβαίνει την τάξη της παρουσίας, την τάξη του είναι, την τάξη της συνείδησης, και να συμβεί μέσα στο σκοτάδι. Το σκοτάδι είναι το στοιχείο της.⁴⁵

Εντούτοις, η διαπίστωση ότι το δώρο είναι το αδύνατο (και όχι ότι δεν υπάρχει) δεν μας οδηγεί στην παραίτηση αλλά στην ανάγκη να πράξουμε το αδύνατο. Ναι, το δώρο είναι το αδύνατο, ωστόσο πρέπει να κάνουμε το αδύνατο δυνατό, όπως λέει η ελληνική γλώσσα. Συνεπώς, «δίνω» θα πρέπει να σημαίνει ότι κάνω το αδύνατο. Μόνο έτσι θα μπορέσουμε, αν όχι να υπερβούμε, τουλάχιστον να «χαλαρώσουμε» τον οικονομικό κύκλο της ανταλλαγής.⁴⁶ Κατά συνέπεια, η ιδέα της αδυνατότητας του δώρου δεν αποβλέπει στο να μας οδηγήσει σε παράλυση, αλλά αντιθέτως να μας απεγκλωβίσει από τη διαιώνιση του κύκλου της οικονομίας και να αποτελέσει αληθινό έναυσμα για σκέψη. Για τον Derrida, τόσο η γνήσια σκέψη όσο και το γνήσιο «συμβάν» προϋποθέτουν μια ορισμένη (όχι απόλυτη) αδυνατότητα για να υπάρξουν ως τέτοια. Διαφορετικά, αναλίσκονται στην αναπαραγωγή του τετριμμένου. Υπό αυτή την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε, όσο παράδοξο και αν ηχεί αυτό, ότι το αδύνατο του δώρου αποτελεί όρο δυνατότητάς του ως τέτοιου.

Z. Η διάκριση δικαιοσύνης και δικαίου

Η διάλεξη «Από το δίκαιο στη δικαιοσύνη» («Du droit à la justice»)⁴⁷ στο Cardozo Law School της Νέας Υόρκης το 1989 σηματοδότησε την αφετηρία μιας περισσότερο ρητής ενασχόλησης του Jacques Derrida με ηθικά και πολιτικά ζητήματα. Μέχρι τότε, η κυριότερη ίσως κριτική που απευθυνόταν στην αποδόμηση ήταν ότι αποτελούσε μορφή ενός βάνανου μηδενιστικού κειμενικού ελεύθερου παιχνιδιού, το οποίο απειλούσε να υποσκάψει ανεπανόρθωτα τον ορθολογισμό, τη γνώση, την ηθική, τα δυτικά αξιολογικά συστήματα, συμπεριλαμβανομένων και των δημοκρατικών αξιών εν γένει. Στο συγκεκριμένο κείμενο ο Derrida προβαίνει σε έναν διαχωρισμό ανάμεσα στη δικαιοσύνη και το δίκαιο ή το νόμο. Οι νόμοι (για παράδειγμα, οι νόμοι ενός κράτους) είναι ιστορικά θεσμοθετημένοι, δηλαδή αποτελούν ιστορικές κατασκευές που ως τέτοιες υπόκεινται σε αλλαγή, βελτίωση ή κατάργηση. Με άλλα λόγια, οι νόμοι είναι αποδομήσιμοι. Όχι όμως η δικαιοσύνη. Διότι η δικαιοσύνη είναι αυτή που αποδομεί το νόμο ή δυνάμει της οποίας ο νόμος μπορεί να αποδομηθεί. Όταν ζητάμε την

κατάργηση ενός νόμου επειδή τον θεωρούμε άδικο, το κάνουμε στο όνομα της δικαιοσύνης. Μιας δικαιοσύνης που, όμως, είναι εσαεί υπό έλευση, διότι, ενάντια σε διάφορες πολιτικές θεολογίες, δεν μπορεί ποτέ να συμπέσει με τους εκάστοτε νόμους. Με τον ίδιο τρόπο που η ιδέα της «ελευσόμενης δημοκρατίας» στη μορφή της *άπειρης* χειραφετικής υπόσχεσης δεν μπορεί παρά να αντιδιαστέλλεται εσαεί από τις καθορισμένες, αναγκαίες και ταυτόχρονα αναγκαστικά ασύμφωνες προς αυτήν μορφές δημοκρατίας (συμπεριλαμβανομένων της τωρινής έννοιας και των καθορισμένων σήμερα κατηγορημάτων της), που οφείλουν να αναμετρηθούν με αυτή την υπόσχεση.

Η. Η έκκληση για δικαιοσύνη ή η δικαιοσύνη ως έκκληση

Εντούτοις, θα διακινδυνεύαμε να πούμε ότι αυτό που είναι μη αποδομήσιμο δεν είναι ο εκάστοτε τρόπος με τον οποίο ορίζεται η δικαιοσύνη. Κάθε ορισμός της δικαιοσύνης που θα είχε τη μορφή «Δικαιοσύνη είναι...» υπόκειται σε αποδόμηση. Αντίθετα, αυτό που είναι μη αποδομήσιμο είναι η έκκληση, το κέλευσμα που μας ζητά να πράττουμε δίκαια ή να νομοθετούμε δίκαια. Η δικαιοσύνη είναι αυτό που μας *καλεί* να παράγουμε δίκαιους νόμους ή να πράττουμε δίκαια. Η Giovanna Borradori αναφέρεται σε μια «άσβηστη αξίωση» («*inexhaustible demand*») που η δικαιοσύνη θέτει πάνω στο νόμο.⁴⁸ Μια «άσβηστη αξίωση» ανεξαρτήτως κάθε περιεχομένου που αυτή μπορεί να λάβει (και οφείλει να λάβει) σε μια συγκεκριμένη περίπτωση.

Συνεπώς, το κέλευσμα της δικαιοσύνης δεν ταυτίζεται με «οποιοδήποτε κληρονομημένο καθορισμό της δικαιοσύνης». Τουναντίον, οποιοσδήποτε τέτοιος καθορισμός δεν μπορεί παρά να τίθεται υπό αμφισβήτηση στο όνομα της «αξίωσης για άπειρη δικαιοσύνη» (IN 52/FL 44). Αυτή η «άσβηστη αξίωση» είναι που μας οδηγεί να διερωτόμαστε διαρκώς «ως προς την προέλευση, τα θεμέλια και τα όρια του εννοιακού μας μηχανισμού –θεωρητικού ή κανονιστικού– γύρω από τη δικαιοσύνη» (IN 53/FL 45). Ως εκ τούτου, δεν μπορεί «να μιλήσει κανείς *ευθέως* για τη δικαιοσύνη, να θεματοποιήσει ή να αντικειμενοποιήσει τη δικαιοσύνη», να αναγάγει τη δικαιοσύνη σε έναν ορισμένο καθορισμό, χωρίς να «προδώσει» τη μη αναγώγιμη, ατελεύτητη «αξίωση για άπειρη δικαιοσύνη» (IN 29/FL 26). Η δικαιοσύνη δεν μπορεί να θεωρηθεί ποτέ ως κάτι τελειωμένο, κάτι που έχει επιτευχθεί ή που βρίσκεται καθ' οδόν της επίτευξής του. Αντίθετα, η δικαιοσύνη υπόκειται διαρκώς σε διαφορά και αναβολή (*différance*).

Αν όμως, σύμφωνα με τον Derrida, δεν μπορούμε να πούμε σε τι συνίσταται

η δικαιοσύνη, να την ορίσουμε, χωρίς να την προδώσουμε, ίσως, όμως, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε έμμεσα για αυτήν, εάν αναρωτιόμασταν, πράγμα που κάνει ο ίδιος, για «αυτό που είναι ανάγκη να μην παραλείψουμε όταν θέλουμε τη δικαιοσύνη, όταν θέλουμε να είμαστε δίκαιοι» (IN 45/FL 39). Δηλαδή, εάν αναρωτιόμασταν από ποιες «απορίες» οφείλει να «διέλθει» κανείς όταν αποζητά τη δικαιοσύνη, όταν θέλει να είναι δίκαιος. Συνεπώς, αν δεν μπορούμε να μιλήσουμε ευθέως για τη δικαιοσύνη, μπορούμε να μιλήσουμε για τις «απαιτήσεις» της δικαιοσύνης. Ο Derrida δεν μιλά για αυτό που είναι η δικαιοσύνη αλλά για αυτό που η δικαιοσύνη «απαιτεί».

1η απορία: Η εποχή ή η αναστολή του νόμου. Μια πρώτη απορία, ένα πρώτο παράδοξο, που ανακύπτει από την επιθυμία κάποιου να είναι δίκαιος, αφορά την ανεπίλυτη σύγκρουση μεταξύ της δικαιοσύνης ως δικαίου, που «μοιάζει πάντοτε να προϋποθέτει τη γενικότητα ενός κανόνα, ενός γνώμονα ή μιας καθολικής προσταγής» (IN 45/FL 39), και της δικαιοσύνης που μας καλεί να διαφυλάξουμε την ενικότητα του άλλου, την ιδιαιτερότητα της περιπτώσεώς του. Μια από τις βασικότερες αρχές του δικαίου είναι η αρχή της ίσης μεταχείρισης: «Ο νόμος πρέπει να εφαρμόζεται το ίδιο για όλους». Έτσι, για παράδειγμα, θεωρούμε καταπάτηση κάθε έννοιας δικαίου την εξαίρεση των φυλακισμένων του Γκουαντανάμο, οι οποίοι βρίσκονται σε αμερικανικό έδαφος, από την προστασία που παρέχουν οι αμερικανικοί νόμοι. Παρ' όλα αυτά, γινόμαστε άδικοι όταν εφαρμόζουμε το νόμο χωρίς να λαμβάνουμε υπόψη την ιδιαίτερη κατάσταση ενός ατόμου, η οποία απαιτεί μια ειδική αντιμετώπιση. Ο Derrida θέτει τη συγκριμένη δυσκολία ως εξής:

Πώς να συμφιλώσεις την πράξη δικαιοσύνης –που οφείλει πάντοτε να αφορά μια ενικότητα, άτομα, ομάδες, αναντικατάστατες υπάρξεις, τον άλλο ή εμένα ως τον άλλο, σε μία μοναδική κατάσταση– με τον κανόνα, το γνώμονα, την αξία ή την προσταγή για δικαιοσύνη που έχουν αναγκαστικά μια γενική μορφή, ακόμη και αν αυτή η γενικότητα προδιαγράφει-επιτάσσει κάθε φορά μια ενική εφαρμογή; (IN 46/FL 39).

Η δυσκολία με την οποία βρίσκεται αντιμέτωπος, για παράδειγμα, ένας ή μια δικαστής είναι ότι οφείλει να εφαρμόζει το νόμο, ο οποίος, όμως, αδυνατεί να λάβει υπόψη τη μοναδικότητα της κάθε περίπτωσης. Αν απλώς εφαρμόζει το νόμο θα είναι νόμιμος/-η αλλά όχι δίκαιος/-η. Αυτό είναι το αδιέξοδο (η απορία) με την οποία οφείλει να παλεύει η κάθε μας απόφαση προκειμένου να διαπράξει τη μικρότερη δυνατή αδικία απέναντι στον άλλο:

Το δίκαιο δεν είναι η δικαιοσύνη. Το δίκαιο είναι το στοιχείο του υπολογισμού, και

είναι σωστό-δίκαιο που υπάρχει δίκαιο, αλλά η δικαιοσύνη είναι ανυπολόγιστη, απαιτεί να υπολογίζουμε με το ανυπολόγιστο· και οι απορητικές εμπειρίες, εξίσου απίθανες και *αναγκαίες*, είναι εμπειρίες της δικαιοσύνης, δηλαδή εκείνων των στιγμών όπου η *απόφαση* ανάμεσα στο σωστό-δίκαιο και στο μη σωστό-άδικο ουδέποτε διασφαλίζεται από ένα κανόνα (IN 45/FL 38).

Συνεπώς, η πρώτη ανεπίλυτη απορία αφορά το γεγονός ότι για να είναι δίκαιη η κρίση, για παράδειγμα, ενός ή μιας δικαστή, αφενός «οφείλει να συμμορφώνεται με έναν προϋπάρχοντα νόμο». Ο/η δικαστής που επιθυμεί να πράξει ή να κρίνει δίκαια οφείλει να εφαρμόσει έναν προϋπάρχοντα κανόνα δικαίου, να υπολογίσει, να προγραμματίσει την κρίση του/της βάσει αυτού του κανόνα. Ο/η δικαστής δεν είναι ελεύθερος να αυτοσχεδιάσει και να αφήσει παράμερα το νόμο. Η μη συμμόρφωση του/της δικαστή με το νόμο, η ηθελημένη ή αθέλητη αδιαφορία του/της για το νόμο, μπορεί να παράγει σοβαρές αδικίες. Αφετέρου, όμως, οφείλει να προβαίνει σε μια ενεργητική ερμηνεία του νόμου, ως εάν ο νόμος έπρεπε να εφευρίσκεται, να επανεγκαθιδρύεται εκ νέου κάθε φορά, προκειμένου να μπορεί να ανταποκριθεί στην ιδιαιτερότητα της υπό εξέτασης περίπτωσης ή κατάστασης. Ο ρόλος του/της δικαστή δεν μπορεί να περιορίζεται στη μηχανική εφαρμογή του νόμου, ως εάν ο/η δικαστής ήταν μια υπολογιστική μηχανή. Διότι η μηχανική εφαρμογή του νόμου παράγει αδικία με το να θυσιάζει την ενικότητα της κάθε κατάστασης στη γενικότητα του νόμου.

Ως εκ τούτου, ενώ τόσο η συμμόρφωση στο νόμο όσο και η «αναστολή» του αποτελούν αναγκαία προϋπόθεση για μια δίκαιη δικαστική απόφαση, τόσο η αυστηρή τήρηση του νόμου όσο και η πλήρη αυθαιρεσία απέναντι στο νόμο αποτελούν και τα δύο αδικία. Ο μόνος τρόπος με τον οποίο η δικαιοσύνη μπορεί να εισαχθεί στη διαδικασία της νομικής κρίσης, με τους όρους του Derrida, είναι εάν η απόφαση του/της δικαστή όχι μόνο ακολουθεί

[...] έναν κανόνα δικαίου ή έναν γενικό νόμο, αλλά και [...] τον επωμίζεται, [...] τον επιδοκιμάζει, [...] επικυρώνει την αξία του μέσω ενός ενεργήματος επανεγκαθιδρυτικής ερμηνείας, ως εάν τελικά δεν υπήρχε προηγουμένως ο νόμος, ως εάν τον επινοούσε ο ίδιος ο δικαστής σε κάθε περίπτωση (IN 61-62/FL 50-51).

2η απορία: «*Η στοιχειωμένη εμμονή του ανεπίκριτου*». Ο Derrida δανείζεται τον όρο «φρέσκια κρίση» του Stanley Fish για να συνοψίσει αυτή τη διαδικασία (IN 62/FL 50), η οποία απαιτεί ότι κάθε απόφαση περιλαμβάνει μια μοναδική και φρέσκια ερμηνεία, επειδή κάθε υπόθεση ή κατάσταση είναι διαφορετική, και επειδή η στιγμή της «ανεπικρισίας» ή της «μη αποφασισιμότητας» –κοινή σε όλες τις αποφάσεις οι οποίες δεν αποτελούν απλώς εφαρμογές κανόνων– είναι

ζωτικής σημασίας για οποιαδήποτε κρίση προκειμένου να θεωρείται δίκαιη. Μια απόφαση προκειμένου να είναι δίκαιη πρέπει να διέλθει μέσα από εκείνη την κατάσταση «τρέλας», εντός της οποίας δεν γνωρίζουμε τι οφείλουμε να πράξουμε. Βέβαια, εδώ βλέπουμε τον Derrida να απολυτοποιεί για μια ακόμη φορά τους όρους της αντίθεσης (είτε η απόφαση έρχεται σε διάσταση με κάθε γνώση, κανόνα ή υπολογισμό είτε δεν είναι «αληθινή» απόφαση) ολισθαινόντας κατ' αυτόν τον τρόπο σε μια διαζευκτική λογική που ο ίδιος έχει πράξει τα μάλλα προκειμένου να αποδομήσει.⁴⁹

3η απορία: Το επείγον της δικαιοσύνης. Ωστόσο η δικαιοσύνη, παρόλο που δεν μπορεί να παρουσιαστεί στο δίκαιο ή σε μια πράξη ως τέτοια, δηλαδή είναι «μη παρουσίασιμη/παροντικοποιήσιμη», δεν περιμένει, δεν μπορεί να περιμένει αενάως την υλοποίησή της. Δεν πρέπει να περιμένει. Ο άνθρωπος του οποίου κόβουν το ρεύμα ή οι επόμενοι πνιγμένοι πρόσφυγες ή μετανάστες στα νερά του Αιγαίου δεν μπορούν να περιμένουν. Η δικαιοσύνη για αυτούς δεν μπορεί να περιμένει. Μια δίκαιη απόφαση απαιτεί να λαμβάνεται «πάντοτε [...] αμέσως, παραχρήμα, όσο είναι δυνατόν ταχύτερα» (IN 71/FL 57). Η δικαιοσύνη αποτελεί θέμα ακραίας επιτακτικότητας. Τώρα αμέσως και πάνω από καθετί άλλο. Δεν μπορούμε να κωλυσιεργούμε την απόφασή μας εσαεί περιμένοντας να εξασφαλίσουμε πρώτα εκείνο τον άπειρο αριθμό πληροφοριών, εκείνη την «άνευ ορίων γνώση των όρων-συνθηκών, των κανόνων, ή των υποθετικών προσταγών» που θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν τη λήψη μιας τέτοιας απόφασης (IN 71/FL 58). Η δικαιοσύνη δεν μπορεί να περιμένει να συγκεντρώσουμε όλα τα αναγκαία δεδομένα και πληροφορίες, κάτι που δεν είναι δυνατόν να γίνει άλλωστε ποτέ. Ο ορίζοντας της λήψης της απόφασης οφείλει να είναι περιορισμένος. Αλλά ακόμη και στην περίπτωση που μας δινόταν άπειρος χρόνος, ακόμη και στην περίπτωση που ήταν δυνατόν να εξασφαλίσουμε άπειρη γνώση για να αποφασίσουμε, η δίκαιη απόφαση θα όφειλε να αρνηθεί οποιονδήποτε προγραμματισμό και υπολογισμό, θα απαιτούσε ένα «άλμα» στη μη γνώση, το απρογραμματίστο και το ανυπολόγιστο:

Ακόμη και αν είχε στη διάθεση της όλα αυτά, ακόμη και αν έδινε στο εαυτό της το χρόνο, όλο το χρόνο και όλες τις γνώσεις που είναι απαραίτητες γι' αυτό το θέμα, ε λοιπόν η στιγμή της απόφασης, ως τέτοια, αυτό που πρέπει να είναι σωστό-δίκαιο, είναι ανάγκη να παραμένει πάντοτε μια πεπερασμένη στιγμή επείγουσας ανάγκης και επίσπευσης: όλα αυτά δεν πρέπει να είναι η συνέπεια ή το επιτέλεσμα της θεωρητικής ή ιστορικής γνώσης, του αναστοχασμού ή της περίσκεψης, καθότι η απόφαση χαρακτηρίζει πάντοτε τη διακοπή της δικαιο- ή ηθικο- ή πολιτικο-γνωστικής περίσκεψης που προηγείται, και η οποία πρέπει να προηγείται (IN 71-72/FL 58).

Ακόμη και αν ο χρόνος και η σύνεση, η υπομονή της γνώσης και η τέλεια γνώση των συνθηκών ήταν υποθετικά απεριόριστα, και πάλι θα ήμασταν αναγκασμένοι να ενεργήσουμε «στη νύχτα της μη γνώσης και του μη κανόνα» (IN 72/FL 58), όχι επειδή θα είχαμε εγκαταλείψει κάθε κανόνα (κάτι που θα ήταν αδικία), αλλά επειδή είμαστε αναγκασμένοι να *εφεύρουμε εκ νέου* τον κανόνα υπό την πίεση της παρούσας μοναδικής κατάστασης.

Θ. Δύο λόγια για το αν και πώς μπορούμε να σκεφτούμε την κρίση μέσω του Jacques Derrida

Κοινή συνισταμένη των αναλύσεων του Derrida είναι η προσπάθεια διάνοιξης της σκέψης και της «κληρονομιάς» (συμπεριλαμβανομένης της «ευρωπαϊκής» κληρονομιάς) στην έλευση του «ριζικά» νέου. Συνεπώς, ο απεγκλωβισμός της Ευρώπης από την «κρίση» δεν θα ισοδυναμούσε με την ανάκτηση της «δυνατότητας» μας να την υπερβούμε, αλλά με την προσπάθεια να σκεφτούμε *επέκεινα* της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, όσον και αν κάτι τέτοιο φαίνεται αδύνατο (άλλωστε, για τον Derrida, το νέο για να είναι «πραγματικά» νέο δεν μπορεί παρά να εμφανίζεται παροντικά, μόνο ως «αδύνατο»). Αυτό προκειμένου να διατηρήσουμε την ελπίδα έλευσης «κάτι πιο μακρινού ή υπερβολικά κοντινού, κάτι ταυτόχρονα πιο παλιού και πιο νέου από την κρίση, πιο τρομακτικού αλλά και πιο προκλητικού, για να μην πω πιο ενδιαφέροντος».⁵⁰

I. Μερικά ερωτηματικά

Στην αρχή του εισαγωγικού μας σημειώματος, μιλήσαμε για μια κοινή προβληματική που θεωρούμε ότι διέπει την ντερριντιανή αποδόμηση στο σύνολό της, είτε πρόκειται για τα πρώιμα έργα του Derrida είτε για τα τελευταία κατεξοχήν πολιτικά και ηθικά του κείμενα. Αυτή η προβληματική αφορά το πώς πρέπει να σκεφτούμε το(ν) «άλλο», πώς πρέπει να δεξιωθούμε το(ν) «άλλο», είτε αυτό το «άλλο» αφορά την «άλλη» κειμενική φωνή είτε τον άλλο άνθρωπο ή ζώο που αφικνείται στο κατώφλι του οίκου μας ή του «δήμου» μας (της «δημο»-κρατίας μας), προκειμένου να μην εξαλείψουμε τη ριζική του ετερότητα (δεδομένου ότι, για τον Derrida, «*κάθε άλλος είναι παντελώς άλλος [tout autre est tout autre]*»)⁵¹

Υπό αυτή την έννοια, «*[η] αποδόμηση είναι η δικαιοσύνη*» (IN 41/FL 35) και η «φιλοξενία» αποτελεί εκείνο το ειδοποιό γνώρισμα που συνέχει την πολιτική

και ηθική σκέψη του Derrida: η φιλοξενία ως δυνατότητα άφιξης του «άλλου». Στο *Adieu à Emmanuel Levinas*, ο Derrida καθορίζει την ηθική ως φιλοξενία. Όπως γράφει:

Η φιλοξενία δεν αποτελεί μια επιπλέον περιοχή της ηθικής, και δη [...] το όνομα ενός προβλήματος στο δίκαιο ή την πολιτική: είναι η ίδια η ηθικότητα, το όλον και η αρχή της ηθικής.⁵²

Αυτά για την κοινή προβληματική που διατρέχει το σύνολο του έργου του Derrida. Εντούτοις, θα τολμήσουμε να επισημάνουμε μια διαφορά μεταξύ του πρώιμου και του ύστερου Derrida, η οποία μας προκαλεί μάλλον κατάπληξη. Διότι είναι πραγματικά παράδοξο να βλέπουμε τον Derrida να μιλά για «καθαρή» φιλοξενία, «καθαρό» δώρο, «πραγματική» ή «αληθινή» φιλοξενία ή συγχώρηση ή δώρο, όταν είναι ο κατεξοχήν φιλόσοφος που έχει θέσει υπό αμφισβήτηση στο πρώιμο έργο του τις έννοιες της «καθαρότητας» ή της «αλήθειας». Για τον Derrida, έννοιες όπως ουσία, αλήθεια, καθαρότητα, συνδέονται και θεμελιώνονται στην αντίληψη μιας άμεσης παρουσίας (αυτό που αποκαλεί, ακολουθώντας τον Martin Heidegger, «μεταφυσική της παρουσίας»). Μέσω των αποδομητικών αναγνώσεων που ανέλαβε στις δεκαετίες του 1960 και 1970, επιχείρησε να δείξει ότι η απουσία και η διαφορά δεν είναι απλώς παρεκκλίσεις από την παρουσία και την ταυτότητα αλλά όροι δυνατότητάς τους (όπως επίσης όροι αδυνατότητας μιας *απόλυτης* παρουσίας ή ταυτότητας). Αυτό αποκρυσταλλώνεται στην εισηγημένη από τον ίδιο έννοια της *différance*, η οποία σημαίνει συνάμα *διαφορά* και *αναβολή*.⁵³

Στο «Υπογραφή, Συμβάν, Συγκείμενο» («Signature, Événement, Contexte») (1971), ο Derrida επιτίθεται στην ιδέα της «καθαρότητας» ισχυριζόμενος ότι υπάρχει μια «γενική επαναληψιμότητα (itérabilité) που διαρρηγγύει την υποτιθέμενη αυστηρή καθαρότητα κάθε συμβάντος λόγου ή κάθε *ομιλιακού ενεργήματος*». ⁵⁴ Ο ισχυρισμός του είναι ότι, ενώ δεν μπορεί να υπάρξει ταυτότητα χωρίς επανάληψη, αυτή η ίδια η επανάληψη θέτει υπό αμφισβήτηση την καθαρότητα της ταυτότητας που προάγει, εφόσον δεν μπορεί να υπάρξει επανάληψη χωρίς διαφορά.

Ως εκ τούτου, ο Derrida θα έπρεπε να είχε συναγάγει από τα παραπάνω την αδυνατότητα ύπαρξης μιας «καθαρής» έννοιας φιλοξενίας, συγχώρησης ή δώρου· ότι οι έννοιες της φιλοξενίας, της συγχώρησης, του δώρου, όπως η έννοια της παρουσίας, είναι προσβεβλημένες *από την αρχή* από μια ουσιώδη διάρρηξη, διαφθορά, νόθευση ή παρέκκλιση. Με αυτή την έννοια, η «μη καθαρότητα», υπό τη μορφή όρων και προϋποθέσεων, δεν αποτελεί «συμπλήρωμα» (sur-

plément) το οποίο έρχεται έξωθεν να προστεθεί σε μια αρχική, αμόλυντη, καθαρή φιλοξενία, συγχώρηση ή δώρο. Όπως ο Derrida έχει δείξει στην αποδόμηση του Rousseau, το συμπλήρωμα βρίσκεται στην καταγωγή, καθιστώντας την ιδέα της καταγωγής άτοπη. Η «μη καθαρότητα» είναι ήδη πάντα εγγεγραμμένη σε κάθε πράξη φιλοξενίας, συγχώρησης ή δώρου ως όρος δυνατότητας και αδυνατότητάς της (η φιλοξενία, η συγχώρηση ή το δώρο ως αδύνατα υπό μια καθαρή, απόλυτη, απροϋπόθετη μορφή). Ως αποτέλεσμα, ο Derrida ορθά συμπεραίνει ότι κάθε πράξη φιλοξενίας διέπεται από το αντίθετό της, δηλαδή μια ορισμένη εχθρότητα, ή κάθε πράξη δώρου από μια ορισμένη οικονομία (πράγμα, άλλωστε, στο οποίο, κατά τη γνώμη μας, συνίσταται η μεγάλη διορατικότητα του Derrida), αλλά κακώς ισχυρίζεται ότι μπορούμε να υποθέσουμε κάτι σαν την «καθαρή», «πραγματική» ή «αληθινή» φιλοξενία, συγχώρηση ή δώρο.

Η μετατόπιση που εν προκειμένω θεωρούμε ότι έχει συντελεστεί από τον πρώιμο στον ύστερο Derrida αφορά το γεγονός ότι, ενώ κατά τις δεκαετίες του 1960 και 1970 ήταν απορριπτικός κάθε έννοιας «καθαρότητας», ταυτίζοντας την με τη «μεταφυσική της παρουσίας», στα μεταγενέστερα κείμενά του η έννοια της «καθαρότητας» επανακάμπτει με ένα θετικό πρόσημο, μέσω των ηθικών εννοιών της φιλοξενίας, της συγχώρησης ή του δώρου («καθαρή» φιλοξενία, «καθαρή» συγχώρηση ή «καθαρό» δώρο). Ο Derrida καθιστά μια έννοια «καθαρή» μέσω της απόσπασής της από κάθε εμπειρική της παρουσία. Κατά συνέπεια, η όποια παρουσία/παροντικοποίησή της αναγκαστικά αποτελεί «έκπτωση» από την καθαρότητά της.

Επιπλέον, τι θα πρέπει να υποθέσουμε για τον ισχυρισμό του Derrida στο *Voieus (Αλήτες)*, ότι: «Μόνο μια απροϋπόθετη φιλοξενία μπορεί να δώσει νόημα και πρακτική ορθολογικότητα σε κάθε έννοια φιλοξενίας» (V 205/R 149). Στο «*Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida and the Question of Hospitality*», ο Michael Naas αναδιατυπώνει τον ισχυρισμό του Derrida ως εξής:

[...] η υπό όρους φιλοξενία μπορεί να αποκληθεί φιλοξενία και να βιωθεί ως φιλοξενία μόνο μέσω της καθαρής ή απόλυτης φιλοξενίας προς την οποία κατατείνει και από την οποία εμπνέεται.⁵⁵

Αλήθεια, όμως, ποια θεωρία του νοήματος χρησιμοποιεί εδώ ο Derrida, εάν δεν αναπαράγει την πλατωνική χειρονομία σύμφωνα με την οποία οι ανυπόθετες Ιδέες είναι αυτές που δίνουν νόημα στον κόσμο των φαινομένων; Επιπλέον, οι οιονεί-υπερβατολογικές έννοιες της απροϋπόθετης φιλοξενίας, συγχώρησης και δώρου, ως αυτές που «δίνουν νόημα» στις εμπειρικές τους «εκφυλισμένες» πραγματώσεις, φαίνεται να αποκλείουν από την ταυτότητά τους τα εμπειρικά

τους αντίστοιχα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, ο Derrida μοιάζει να ενδίδει σε μια ακραιφνή πραγματοκρατία βάσει της οποίας είναι δυνατό να υποθέσουμε ή να συλλάβουμε την ύπαρξη μιας απόλυτης φιλοξενίας, συγχώρησης ή δώρου (υποθέτοντας ότι αυτό είναι εφικτό χωρίς να πέφτουμε σε αντίφαση) χωρίς τη βοήθεια ή τη συνδρομή του εμπειρικού ή του «υπό όρους», δηλαδή των επιμέρους εμπειρικών εκδηλώσεων φιλοξενίας, συγχώρησης ή δώρου. Συνεπώς, το ερώτημα που τίθεται από την «οιονεί υπερβατολογική» έννοια της απροϋπόθετης φιλοξενίας είναι κατά πόσο μπορούμε να συλλάβουμε το υπερβατολογικό ή οιονεί υπερβατολογικό χωρίς τη μεσολάβηση του εμπειρικού, δηλαδή χωρίς την ανέκαθεν «μόλυνση» του υπερβατολογικού από το εμπειρικό. Διότι μπορεί μεν ο οιονεί χαρακτήρας του υπερβατολογικού να σηματοδοτεί στον Derrida την αδυνατότητα διαχωρισμού του υπερβατολογικού από το γεγονός ή το εμπειρικό (για παράδειγμα, η υπερβατολογική έννοια της «καθαρής φιλοξενίας» οφείλει να καταστεί εμπράγματο προκειμένου να είναι αποτελεσματική), εντούτοις μια τέτοια επιμόλυνση του ενός από το άλλο απουσιάζει από τον τρόπο με τον οποίο αυτά συγκροτούνται ως τέτοια σε ένα (πρωτ)αρχικό επίπεδο.

Ας δούμε επίσης με έναν πιο κριτικό τρόπο τη διάκριση στην οποία προβαίνει ο Derrida μεταξύ απροϋπόθετης και υπό όρους φιλοξενίας, συγχώρησης ή δώρου. Ακόμη και αν λέει ότι οι δύο αυτές έννοιες της φιλοξενίας, της συγχώρησης ή του δώρου είναι «αδιαχώριστες», δεν αποφεύγει –πριν δηλώσει το αδιαχώριστό τους– να τις διαχωρίσει σε δύο απολύτως διακριτές δυνατότητες. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος, που έχει ταυτίσει τον εαυτό του με την αποκάλυψη και την αποδόμηση της ιεραρχικής δυαδικής αντιθετικής λογικής της δυτικής μεταφυσικής, φαίνεται να εγκαθιστά μια δυαδική αντίθεση από μόνος του, αντίθεση άλλωστε που αναπαράγει την κλασική ιεραρχική δυαδική αντίθεση μεταξύ εμπειρικού και υπερβατολογικού. Διότι, πριν διακηρύξει ότι μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό όρους φιλοξενίας, συγχώρησης ή δώρου «υπάρχει διάκριση, ριζική ετερογένεια, αλλά επίσης αδυνατότητα διαχωρισμού»,⁵⁶ ο Derrida έχει ήδη διαχωρίσει τη φιλοξενία, τη συγχώρηση ή το δώρο σε αυτές τις δύο αντιτιθέμενες δυνατότητες. Έτσι, η πρώτη ταυτίζεται με την «καθαρότητα» («καθαρή φιλοξενία», «καθαρή συγχώρηση», «καθαρό δώρο»), την «αλήθεια» («αληθινή φιλοξενία», «αληθινή συγχώρηση», «αληθινό δώρο») και το «απόλυτο» («απόλυτη φιλοξενία», «απόλυτη συγχώρηση», «απόλυτο δώρο»), ενώ η δεύτερη ταυτίζεται με όλα εκείνα τα στοιχεία που απειλούν ή μολύνουν την «καθαρότητα» της πρώτης. Επιπλέον, όσο αναγκαία ή αναπόφευκτη και αν θεωρεί ο Derrida την ανάμειξη των δύο, είναι εμφανής η προτεραιότητα που αποδίδεται στην πρώτη, στην «απροϋπόθετη» φιλοξενία, συγχώρηση ή δώρο, εφόσον είναι αυτή που θα

πρέπει να καθοδηγεί κάθε πράξη φιλοξενίας, συγχώρησης ή δώρου, ενώ η δεύτερη υποβιβάζεται στο επίπεδο της απλής αναγκαιότητας.

Μια επιπλέον ένσταση που θα θέλαμε να εγείρουμε αφορά την ισοπεδωτική και ομογενοποιητική γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Derrida όταν αναφέρεται στο «υπό όρους» (υπό όρους φιλοξενία, συγχώρηση ή δώρο). Άποψή μας είναι ότι η μεγάλη συνεισφορά του Derrida στα όσα λέει, για παράδειγμα, για τη φιλοξενία βρίσκεται στην κατάδειξη της ύπαρξης μιας ορισμένης εχθρότητας σε κάθε πράξη φιλοξενίας. Παρ' όλα αυτά, η ολοσχερής αναγωγή της υπό όρους φιλοξενίας σε μια αδιαφοροποίητη οικονομία εχθρότητας και κυριαρχίας αποτυγχάνει να αναγνωρίσει το τεράστιο εύρος μορφών που έχει λάβει ή μπορεί να λάβει η φιλοξενία μέσα στην ιστορία, κυμαινόμενη από την υπερβολή μέχρι τον ακραίο υπολογισμό και την ανεξέλεγκτη εχθρότητα απέναντι σε ορισμένες «κατηγορίες» ξένων. Το να «στοιβάξει» κάποιος όλα αυτά που εκλαμβάνει ως εμπειρικές εκφάνσεις της φιλοξενίας σε μια ενιαία έννοια, αυτήν της υπό όρους φιλοξενίας, για να της αντιπαραθέσει στη συνέχεια την έννοια της «απροϋπόθετης» φιλοξενίας, αδικεί τη μεγάλη ποικιλομορφία και τις λεπτές διαφορές μεταξύ των διαφορετικών εκφάνσεων της κατ' ανάγκη υπό όρους φιλοξενίας. Διότι, θα τολμούσαμε να πούμε, εν κατακλείδι, ότι αυτό που τελικά διαφοροποιεί μια πράξη φιλοξενίας από μια άλλη είναι το κατά πόσο φιλική ή εχθρική είμαστε απέναντι στον αφικνούμενο «άλλο», και λιγότερο το κατά πόσο αυτή υπακούει σε ένα αφηρημένο ιδεώδες φιλοξενίας.

Λίγα λόγια για την παρούσα έκδοση

Η πλειονότητα των κειμένων του παρόντος τόμου προέρχονται από το Διεθνές Συνέδριο με τον τίτλο «Η ηθική και πολιτική σκέψη του Jacques Derrida», που διοργάνωσε ο Τομέας Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, σε συνεργασία με το Γαλλικό Ινστιτούτο Ελλάδος, από την Πέμπτη 24 Ιανουαρίου 2013 έως το Σάββατο 26 Ιανουαρίου 2013 στο Κεντρικό Κτήριο του Πανεπιστημίου Αθηνών και στο Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών. Το συνέδριο, στο οποίο συμμετείχαν 40 ομιλητές από διαφορετικά επιστημονικά πεδία (φιλοσοφία, πολιτική θεωρία, ψυχανάλυση, αρχιτεκτονική, λογοτεχνία κ.λπ.), κάλυψε ένα ευρύ φάσμα θεματικών που άπτονται της πολιτικής και ηθικής σκέψης του Jacques Derrida, όπως δημοκρατία, δίκαιο, φιλοξενία, δώρο, συγχώρηση, δικαιοσύνη, απόφαση, ευθύνη, ηθική και ζώα, αρχιτεκτονική, ψυχανάλυση κ.ά.

Την Παρασκευή 25 Ιανουαρίου 2013, στο Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, οργανώθηκαν δύο στρογγυλές τράπεζες με θέμα «Σκεπτόμενοι την κρίση μέσω του Jacques Derrida», στις οποίες συμμετείχαν τέσσερις επιφανείς Γάλλοι φιλόσοφοι, ο κ. Michel Deguy, ποιητής, ομότιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου Paris 8, ο κ. Marc Crépon, διευθυντής του Τμήματος Φιλοσοφίας της École normale supérieure, ο κ. Charles Ramond, καθηγητής φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Paris 8, και ο κ. Pierre-Yves Quiniger, καθηγητής φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Νίκαιας. Από την Ελλάδα, συμμετείχαν η κ. Γκόλφω Μαγγίνη, αναπληρώτρια καθηγήτρια φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, και ο κ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, συγγραφέας, εξαιρετικός μεταφραστής πολλών έργων του Derrida στα ελληνικά, διδάσκων στο Πάντειο Πανεπιστήμιο. Οι καθηγητές κ. Michel Deguy, κ. Marc Crépon και κ. Charles Ramond μίλησαν επίσης το πρωί του Σαββάτου στο Κεντρικό Κτήριο του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Το συνέδριο πλαισιώθηκε από την προβολή του ντοκιμαντέρ της ΕΡΤ «Τα μονοπάτια της σκέψης: Jacques Derrida», σε επιμέλεια του καθηγητή κ. Γιώργου Βέλτσου, καθώς και από την παράλληλη καλλιτεχνική δράση «Μεταφορά του Τυφλού» (Metaphor of the Blind) με έργα των εικαστικών κ. Γεωργίας Σαγρή και κ. Πέγκυς Κλιάφα σε επιμέλεια της δρ. Σωζήτας Γκουντούνα,⁵⁷ δράση η οποία επιχείρησε να ανιχνεύσει τη σκέψη του Γάλλου φιλοσόφου υπό το πρίσμα της καλλιτεχνικής πρακτικής.⁵⁸

Παρόλο που λόγω φόρτου εργασίας δεν μπόρεσαν να συνεισφέρουν, με το κείμενο της ανακοίνωσής τους, στον παρόντα τόμο, στο συνέδριο επίσης συμμετείχαν ως ομιλητές ο κ. Δημήτρης Βεργέτης, ο αναπληρωτής καθηγητής κ. Στέφανος Δημητρίου, ο καθηγητής κ. Γεώργιος Ξηροπαΐδης, ο δρ. Χρήστος Παπαστυλιανός, ο καθηγητής κ. Γιάννης Πρελορέντζος και η κ. Ελένη Τζαβάρα. Ο παρών τόμος περιλαμβάνει τρία κείμενα του Jacques Derrida, τα οποία φωτίζουν την πολιτική και ηθική του σκέψη. Ευχαριστούμε τους κατόχους των εκδοτικών τους δικαιωμάτων που μας τα παραχώρησαν, ειδικότερα τον κ. Maurice Nadeau, διευθυντή του περιοδικού *La Quinzaine littéraire*, την κ. Βάλια Καϊμάκη, υπεύθυνη της ελληνικής έκδοσης της *Le Monde diplomatique*, και τον καθηγητή κ. Richard Kearney. Επίσης, επειδή ο ομότιμος καθηγητής κ. Michel Deguy δεν χρησιμοποίησε γραπτό κείμενο κατά τη διάλεξή του, θεωρήσαμε σκόπιμο να δημοσιεύσουμε παλαιότερο κείμενό του για τον Derrida, το οποίο πρωτοδημοσιεύτηκε το 2004.⁵⁹

Η διοργάνωση ενός συνεδρίου, όπως και κάθε άλλη δραστηριότητα, δεν αποτελεί υπόθεση ενός μόνου ατόμου αλλά βασίζεται στην καταφατική στάση, τη διάθεση βοήθειας και προσφοράς μιας πλειάδας ανθρώπων. Ως εκ τούτου

οφείλουμε να ευχαριστήσουμε όλους αυτούς και αυτές που βοήθησαν στη διοργάνωση και διεξαγωγή του συνεδρίου, καθώς φυσικά και τους συμμετέχοντες. Ιδιαίτερως θέλουμε να ευχαριστήσουμε το Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, τον πρώην διευθυντή του κ. Olivier Descotes, πολύτιμο αρωγό της φιλοσοφίας κατά τη διάρκεια της θητείας του στο Ινστιτούτο, καθώς και τα μέλη του Ινστιτούτου κ. Mireille Voyatzi, κ. Siegfried Martin-Diaz, κ. Marie-Christine Agariou, κ. Elsa Naccache και κ. Τίνα Φωτοπούλου για την πολύτιμη βοήθεια, ευγένεια και αποτελεσματικότητά τους. Ευχαριστούμε επίσης τον πρώην Πρόεδρο του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, καθηγητή κ. Γεώργιο Ι. Σπανό, καθώς και τον πρώην Πρύτανη του ιδίου Πανεπιστημίου, καθηγητή κ. Θεοδόσιο Πελεγγρίνη, για την ουσιαστική υποστήριξή τους στο συνέδριο. Επίσης, θέλουμε να ευχαριστήσουμε τη νυν Πρόεδρο του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας αναπλ. καθηγήτρια κ. Μαρίζα Φουντοπούλου για την πολύτιμη βοήθειά της στην έκδοση του παρόντος τόμου. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλουμε στη λέκτορα κ. Μαρίνα Βήχου, την επίκουρη καθηγήτρια κ. Ευγενία Γραμματικοπούλου, τον δρ. Κωνσταντίνο Ηροδότου, τον δρ. Σπύρο Καλτσά, τον δρ. Θανάση Λάγιο, τον κ. Βαγγέλη Μπιτσώρη και τον δρ. Ευτύχη Πυροβολάκη για το αφιλοκερδές έργο των εξαιρετικών μεταφράσεών τους. Θερμές ευχαριστίες οφείλουμε επίσης στη φίλη Κωνσταντίνα Χάμου και την κ. Μελίνα Γαρμπή για το σημαντικό έργο της διόρθωσης των κειμένων. Τελειώνοντας, θέλουμε να ευχαριστήσουμε τον κ. Λουκά Ρινόπουλο, διευθυντή των εκδόσεων «Πλέθρον», ο οποίος σε οικονομικά χαλεπούς καιρούς αποφάσισε να υποστηρίξει την έκδοση του παρόντος τόμου.

Σημειώσεις

1. 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 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».

2. Ζ. Ντερριντά, *Περί γραμματολογίας*, Αθήνα: Γνώση, 1990 (γαλλικά: *De la Grammatologie*, Παρίσι: Minuit, 1967).

3. J. Derrida, *Πλάτωνος φαρμακεία*, εισαγωγή-μτφρ.-σημειώσεις Χ. Γ. Λάζος, Αθήνα: Άγρα, 1990 (γαλλικά: «La pharmacie de Platon», στον ίδιο, *La Dissémination*, Παρίσι: Seuil, «Essais», 1972).

4. Jacques Derrida & Derek Attridge, «Cette étrange institution qu'on appelle la littérature», στο T. Dutoit & P. Romanski (επιμ.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Παρίσι: Galilée 2009, σ. 272 (αγγλικά: «'This Strange Institution Called Literature' (An Interview with Jacques Derrida)», στον ίδιο, *Acts of Literature*, επιμέλεια Derek Attridge, Λονδίνο: Routledge, 1992, σ. 53).

5. Ζ. Ντερριντά, *Περί γραμματολογίας*, ό.π., σ. 369 (γαλλικά: *De la Grammatologie*, ό.π., σσ. 207-208, 308). Στα γαλλικά, η λέξη *supplément* σημαίνει τόσο το «αναπλήρωμα» όσο και το «συμπλήρωμα». Για τις δύο σημασίες της έννοιας, βλ. στο ίδιο, σ. 251 (γαλλικά: σ. 208).

6. J. Derrida, *Πλάτωνος φαρμακεία*, ό.π., σ. 74 (γαλλικά: «La pharmacie de Platon», ό.π., σ. 87).

7. Όταν χρησιμοποιούμε τη λέξη «άλλος», αναφερόμαστε στον άλλο άνθρωπο. Βέβαια, μια τέτοια παρατήρηση δεν αρκεί να εξαλείψει τη σεξιστική μεροληψία της απόδοσης του γαλλικού «autre» ή του αγγλικού «other» με το αρσενικό γένος του αντίστοιχου επιθέτου στην ελληνική γλώσσα.

8. J. Derrida, *Voyous*, Παρίσι: Galilée, 2003, σ. 13 (εφεξής V) (αγγλικά: *Rogues. Two Essays on Reason*, μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2005, σ. xiv, εφεξής R).

9. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Παρίσι: Galilée, 1994, σ. 339 (αγγλικά: *Politics of Friendship*, μτφρ. George Collins, Λονδίνο: Verso, 1997, σ. 306).

10. *Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, ειδικό τεύχος του περιοδικού *Cahiers intersignes*, τχ. 13, Φθινόπωρο 1998, σ. 259. Παρατίθεται από τον Βαγγέλη Μπιτσώρη στο άρθρο του «Ζακ Ντερριντά: Από την κυριαρχία σε ένα πέραν του κοσμοπολιτισμού», *Ποίηση*, τχ. 25, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2005, σ. 43.

11. Ζ. Ντερριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ. Το κράτος του χρέους, η διεργασία του πένθους και η νέα Διεθνής*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2000, σ. 86 (γαλλικά: *Spectres de Marx*, Παρίσι: Galilée, 1993, σ. 110).

12. Αναφορικά με τη σχέση «ελευσόμενης δημοκρατίας» και ουτοπίας, βλ. τα κείμενα των Πώργου Δαρεμά και Μελέτη Λάμπρου στον παρόντα τόμο.

13. J. Derrida, «Non pas l'utopie, l'im-possible», στον ίδιο, *Papier Machine*, Παρίσι: Galilée, 2001, σσ. 360-361 (αγγλικά: «Not Utopia, the Im-possible», στον ίδιο, *Paper Machine*, μτφρ. Rachel Bowlby, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2005, σ. 131).

14. Θ. Τσακαλάκης, «Η αποδομητική λειτουργία του χιούμορ στις μπεκετικές τραγικωμωδίες», στον παρόντα τόμο, σ. 479.

15. J. Derrida, «'Autrui est secret parce qu'il est autre'», στον ίδιο, *Papier Machine*, ό.π., σ. 371 (αγγλικά: «'Others Are Secret Because They Are Other'», στον ίδιο, *Paper Machine*, ό.π., σ. 139).

16. Στο ίδιο, σ. 371 (αγγλικά: σ. 140).

17. J. Derrida, *Το Πανεπιστήμιο άνευ όρων*, μτφρ.-σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2004, σ. 17 (γαλλικά: *L'université sans condition*, Παρίσι: Galilée, 2001, σ. 16).

18. Βλ., για παράδειγμα, Ζ. Ντερριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ*, ό.π., σ. 96 (γαλλικά: *Spectres de Marx*, ό.π., σ. 124), και J. Derrida, «Πίστη και γνώση. Οι δύο πηγές της θρησκείας' στα όρια του απλού λόγου», μτφρ. Πώργος Φαράκλας, στο Jacques Derrida & Gianni Vattimo (επιμ.), *Η θρησκεία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2003, σσ. 31-32 (γαλλικά: «Foi et Savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison», στον ίδιο, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Παρίσι: Seuil, «Points-Essais», 2001, σσ. 30-31).

19. Ζ. Ντερριντά, *Φαντάσματα του Μαρξ*, ό.π., σ. 80 (γαλλικά: *Spectres de Marx*, ό.π., σ. 102).

20. Μια από τις δύο πηγές της θρησκείας είναι, σύμφωνα με τον Derrida, η έννοια του «αβλαβούς [l'indemne] (το σώο και το υγιές, το άσυλο και άνοσο, το άγιο και όσιο, το ιερό, heilig, holy)», η άλλη είναι η «πίστη» (J. Derrida, «Πίστη και γνώση...», ό.π., σ. 84) (γαλλικά: «Foi et Savoir...», ό.π., σ. 88).

21. Στο *ίδιο*, σ. 101, υποσημ. 55 (γαλλικά: σ. 88, υποσημ. 13).

22. J. Derrida, «La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)», στον ίδιο, *Voyous*, *ό.π.*, σσ. 25-161 (αγγλικά: «The Reason of the Strongest (Are There Rogues States?)», στον ίδιο, *Rogues. Two Essays on Reason*, *ό.π.*, σσ. 6-114).

23. «Auto-immunités, suicides réels et symboliques: Un dialogue avec Jacques Derrida», στο J. Derrida & J. Habermas, *Le «concept» du 11 Septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Παρίσι: Galilée, 2004 (αγγλικά: «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida», στο G. Borradori (επιμ.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 2003).

24. Ο Derrida αναπτύσσει τη συλλογιστική του περί φιλοξενίας κυρίως στα εξής κείμενα: 1. *Περί φιλοξενίας*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006· 2. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Παρίσι: Galilée, 1997· 3. «Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη: Διάλογος με τον Jacques Derrida», στον παρόντα τόμο, σσ. 312-338 (αγγλικά: «Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida», στο R. Kearney & M. Dooley (επιμ.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Λονδίνο: Routledge, 1999, σσ. 65-83)· 4. J. Derrida, *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*, επιμέλεια M. Seffahi, Παρίσι: Paroles l'Aube, 1999· 5. «Hostipitalité», στο F. Keskin & Ö. Sözer (επιμ.), *Pera Peras Poros: atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, Κωνσταντινούπολη: YKY, 1999, σσ. 17-44 (αγγλικά: «Hostipitality», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, τόμ. 5, τχ. 3, 2000, σσ. 3-18)· 6. «Le principe d'hospitalité (*Le Monde*)», στον ίδιο, *Papier Machine*, *ό.π.*, σσ. 273-277 (αγγλικά: «The Principle of Hospitality», στον ίδιο, *Paper Machine*, *ό.π.*, σσ. 66-69)· 7. «Hostipitality», στον ίδιο, *Acts of Religion*, εισαγωγή-επιμέλεια Gil Anidjar, Ν. Υόρκη & Λονδίνο: Routledge, 2001, σσ. 358-420.

25. J. Derrida, «Le principe d'hospitalité», *ό.π.*, σ. 274 (αγγλικά: «The Principle of Hospitality», *ό.π.*, σ. 67).

26. Ο Derrida αναπτύσσει τις απόψεις του περί συγχώρησης κυρίως στα εξής κείμενα: 1. J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», στον ίδιο, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Παρίσι: Seuil, «Points Essais», 2001, σσ. 101-133 (αγγλικά: «On Forgiveness», στον ίδιο, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, πρόλογος Simon Critchley & Richard Kearney, μτφρ. Mark Dooley & Michael Hughes, Ν. Υόρκη: Routledge, 2001, σσ. 27-60)· 2. *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Παρίσι: L'Herne, «Carnes», 2005 (αγγλικά: «To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible», στο John D. Caputo, Mark Dooley & Michael J. Scanlon (επιμ.), *Questioning God*, Μπλούμινγκτον & Ινδιανάπολις: Indiana University Press, 2001, σσ. 21-51)· 3. «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida» (συντονιστής: Richard Kearney), στο J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon (επιμ.), *Questioning God*, *ό.π.*, σσ. 52-72.

27. V. Jankélévitch, *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Παρίσι: Seuil, «Points», 1986 (αγγλικά: «Should We Pardon Them?», μτφρ. Ann Hobart, *Critical Inquiry*, τόμ. 22, αρ. 3, Άνοιξη 1996, σσ. 552-572).

28. Στο *ίδιο*, σ. 25 (αγγλικά: σ. 556).

29. Σχετικά με τις απόψεις του Jankélévitch περί συγχώρησης, βλ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, «Βλαντιμίρ Ζανκελεβίτς. Η συγχώρηση και το απαράγραπτο», στο Στ. Ζουμπουλάκης (επιμ.), *Η συγχώρηση*, Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2014, σσ. 481-511.

30. H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita active)*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος & Στέφανος Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2008, σ. 327. Για μια συζήτηση των απόψεων της Arendt περί συγχώρησης, συμπεριλαμβανομένων των αντιρρήσεων του Derrida, βλ. το άρθρο της Βίκυς Ιακώβου, «Η έννοια της συγχώρησης στη Hannah Arendt», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 103, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2008, σσ. 67-72.

31. J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», *ό.π.*, σ. 108 (αγγλικά: «On Forgiveness», *ό.π.*, σ. 32).
32. V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, *ό.π.*, σ. 50 (αγγλικά: «Should We Pardon Them?», *ό.π.*, σ. 567).
33. J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», *ό.π.*, σ. 114 (αγγλικά: «On Forgiveness», *ό.π.*, σ. 39).
34. Στο ίδιο (εμείς υπογραμμίζουμε). Την ανάγκη αποσύνδεσης της συγχώρησης από την αίτηση συγχώρησης ή τη συγγνώμη υποστηρίζει και ο Γάλλος φιλόσοφος Paul Ricœur: «Ως προς αυτό ο Ζακ Ντερριντά, με τον οποίο εδώ διασταυρώνομαι, έχει δίκιο: η συγχώρηση απευθύνεται στο ασυγχώρητο, ειδήλλως δεν υπάρχει. Είναι προϋπόθετη [inconditionnel], είναι άνευ εξαιρέσεως και άνευ περιορισμού. Δεν προϋποθέτει την αίτηση συγχώρησης» (Paul Ricœur, «Επίλογος – Η δύσκολη συγχώρηση», στον ίδιου, *Η μνήμη, η ιστορία, η λήθη*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός, Αθήνα: Ίνδικτος, 2013, σ. 771). Για τη σχέση Ricœur και Derrida αναφορικά με τη συγχώρηση, βλ. το άρθρο του Βαγγέλη Μπιτσώρη, «Συγχωρείται το Άουσοβιτς; Πωλ Ρικαίρ, Ζακ Ντερριντά: δύσκολη συγχώρηση, αδύνατη συγχώρηση», *Η Αυγή της Κυριακής*, 20 Μαΐου 2012.
35. J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», *ό.π.*, σ. 128 (αγγλικά: «On Forgiveness», *ό.π.*, σ. 54).
36. Βλ., για παράδειγμα, J. Derrida, *Donner la mort*, Παρίσι: Galilée, 1999, σ. 94 (αγγλικά: *The Gift of Death*, μτφρ. David Wills, Σικάγο: University of Chicago Press, 1995, σ. 65).
37. Βλ. σχετικά το άρθρο του Geoffrey Bennington, «A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard», *Oxford Literary Review*, τόμ. 33, αρ. 1, 2011, σσ. 103-127.
38. Σχετικά με την έννοια της «απορίας» στον Derrida, βλ. Ηρακλής Μαυρίδης, «Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά», *Νέα Εστία*, τχ. 1713, Ιούνιος 1999, σσ. 553-585.
39. Για τη σχέση μεταξύ απόφασης και ευθύνης στον Derrida, βλ. Κωνσταντίνος Πρώμος, «Μεταξύ τρέλας και ευθύνης. Η ερμηνεία της βιβλικής ιστορίας της θυσίας του Αβραάμ από τον Σώρεν Κίρκεγκωρ και τον Ζακ Ντερριντά», στο Αντώνης Λιοδάκης, Μανόλης Τζανάκης & Βίκυ Τσούρτου (επιμ.), *Τέχνη και Ψυχιατρική*, Αθήνα: Επέκεινα, 2007, σσ. 249-262.
40. «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida», *ό.π.*, σ. 62.
41. Ο Derrida εκθέτει τις απόψεις του για το δώρο στο *Donner le temps: 1. La fausse monnaie*, Παρίσι: Galilée, 1991 (αγγλικά: *Given Time: I. Counterfeit Money*, μτφρ. Peggy Kamuf, Σικάγο: University of Chicago Press, 1992). Σημείο εκκίνησης της συζήτησης του Derrida περί δώρου είναι το σπουδαίο έργο του Marcel Mauss, *Το δώρο: Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής στις αρχαϊκές κοινωνίες*, μτφρ. Άννα Σταματοπούλου-Παραδέλλη, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999.
42. J. Derrida, *Donner le temps: 1. La fausse monnaie*, *ό.π.*, σ. 38 (αγγλικά: *Given Time: I. Counterfeit Money*, *ό.π.*, σ. 23).
43. «The Villanova Roundtable. A Conversation with Jacques Derrida», στο John Caputo (επιμ.), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Ν. Υόρκη: Fordham University Press, 1997, σ. 18.
44. Για τον John Milbank, το ντερριντιανό «πραγματικό δώρο» δεν μπορεί να δοθεί, εφόσον ενδημεί σε ένα απροσπέλαστο και μη υπαρκτό απρόσωπο. Χωρίς το υποκείμενο-δωρητή, «δεν υπάρχει δώρο αλλά ούτε καν κάποιος λόγος για 'δώρο'» (J. Milbank, «Can a Gift Be Given? Towards a Trinitarian Metaphysics», *Modern Theology*, τόμ. 11, τχ. 1, Ιανουάριος 1995, σ. 130, 133).
45. «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida», *ό.π.*, σ. 52.
46. Για τον Derrida δεν τίθεται θέμα επιλογής μεταξύ της «οικονομίας» και του «δώρου», διότι διαρκώς βρισκόμαστε εμπλεκόμενοι εντός της μιας ή της άλλης οικονομίας και δεν πρόκειται να δώσουμε τέλος στην ανταλλαγή, στην ανταπόδοση ή την επανιδιοποίηση μέσω της εύρεσης κάποιου αρχιμήδειου σημείου ή μιας ηρωικής πράξης εξόδου από τον κύκλο.
47. J. Derrida, *Ισχύς νόμου. Το «Μυστικό θεμέλιο της αυθεντίας»*, μτφρ.-σημειώσεις-επίμετρο Βαγγέλης Μπιτσώρη, Αθήνα: Πατάκης, 2015 (εφεξής IN) (γαλλικά: *Force de loi: Le «fondement mystique de l'autorité»*, Παρίσι: Galilée, 2005, εφεξής FL).

48. G. Borradori, «Le déconstruction du concept de terrorisme selon Derrida», στο J. Derrida & J. Habermas, *Le «concept» du 11 Septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, ό.π., σ. 234 (αγγλικά: «Deconstructing Terrorism: Derrida», στις ίδιες (επιμ.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, ό.π., σ. 164).

49. Ο Κωνσταντίνος Πρώμος συζητά μια παρεμφερή κριτική από τον W. T. Jones, για τον οποίο ο Derrida παλινδρομεί μεταξύ του «όλα ή τίποτα». Βλ. Κ. Πρώμος, «Το μυστικό και η ευθύνη. Ο Jacques Derrida ως αναγνώστης του Søren Kierkegaard», στο Ευαγγελία Μαραγγιανού (επιμ.), *Φιλοσοφίας Αγώνισμα. Μελέτες προς τιμήν του Καθηγητού Κωνσταντίνου Βουδούρη*, Αθήνα: Ιωνία, 2004, σσ. 505, 513-514.

50. J. Derrida, «Οικονομίες της κρίσης» (1983), στον παρόντα τόμο, σ. 52.

51. J. Derrida, *Donner la mort*, ό.π., σ. 98 (αγγλικά: *The Gift of Death*, ό.π., σ. 68).

52. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ό.π., σ. 94.

53. Για τη «différance», βλέπε το J. Derrida, «H différance», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Ποίηση*, τχ. 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2006, σσ. 61-78 (α' μέρος), και τχ. 28, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2006, σσ. 201-216 (β' μέρος).

54. J. Derrida, «Signature, Événement, Contexte», στον ίδιο, *Limited Inc.*, Παρίσι: Galilée, 1990, σ. 45 (αγγλικά: «Signature, Event, Context», στον ίδιο, *Limited Inc.*, Έβανστον: Northwestern University Press, 1988, σ. 18).

55. M. Naas, «Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida and the Question of Hospitality», στον ίδιο, *Derrida From Now On*, Ν. Υόρκη: Fordham University Press, 2008, σ. 23.

56. Ζ. Ντεριντά & Α. Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, ό.π., σ. 185.

57. <http://outoftheboxintermedia.org>

58. Στο πρότζεκτ «Μεταφορά του Τυφλού» η τυφλότητα λειτούργησε ως η μεταφορά που υποδηλώνει αδυναμία διαμεσολάβησης. Το πρότζεκτ αντανakλούσε την αναπηρία επίλυσης των σύγχρονων πολιτικών και κοινωνικών προβλημάτων. Το πολιτικό αδιέξοδο ερευνήθηκε μέσω των καθρεφτισμών στο έργο της κ. Γεωργίας Σαγρή από δράση της εικαστικού στην πλατεία Συντάγματος το 2010 (βίντεο). Στο συγκεκριμένο έργο, η κ. Σαγρή «αποδομούσε» το ελληνικό κοινοβούλιο μέσα από την αντανάκλαση ώστε να αποκαλύψει τι υπάρχει πίσω από τον καθρέφτη και την οθόνη. Ο καθρέφτης γίνεται το μέσο για πολιτικό αναστοχασμό.

Η εγκατάσταση της κ. Πέγκυς Κλιάφα «Ίαμα ή δηλητήριο», στον προθάλαμο του Αμφιθεάτρου «Αργυριάδη» του Κεντρικού Κτηρίου του Πανεπιστημίου Αθηνών, εστίαζε στην αμφισημία του *φαρμάκου*, το οποίο μπορεί να αποτελεί συνάμα ίαμα και δηλητήριο. Οντολογικά, το φάρμακο προσδέεται στην έννοια της υπόσχεσης, ταυτίζεται με την εμπειρία της υπόσχεσης της ίασης ή της θεραπείας. Η άπειρη δύναμη μιας υπόσχεσης υπαινίσσεται την έννοια του «υπό έλευση» του Derrida, ενός μέλλοντος που απομένει εσαεί να έλθει. Η καλλιτέχνης εξυψώνει τη σημασία του φαρμάκου με το να δημιουργεί έργα τέχνης κατασκευασμένα από ένα καλειδοσκοπικό χαπιών. Τα έργα τέχνης αποτελούν αναπαραστάσεις βιτρό καθεδρικών ναών. Στη θρησκευτική νύξη τους, φανερώνουν μια εμβάθυνση του ενδιαφέροντος για διαφορετικές έννοιες θεραπείας. Η σύγχρονη ψυχαναγκαστική επιθυμία κατανάλωσης χαπιών στοχεύει στο να θεραπεύσει τη διανοητική, ψυχολογική ή σωματική αδυναμία μας. Το έργο της καλλιτέχνης αμφισβητεί αυτό το θεραπευτικό ή ψευδοφαρμακικό (placebo) φαινόμενο.

59. Το βίντεο της ομιλίας του κ. Deguy στο συνέδριο υπάρχει αναρτημένο στο διαδίκτυο (<http://vimeo.com/58288214>).