

ΔΩΡΟ ΚΑΙ ΣΥΓΧΩΡΗΣΗ

Για να υπάρχει δώρο, δεν πρέπει να υπάρχει καμία αμοιβαιότητα, επιστροφή, συναλλαγή, αντίδωρο ή οφειλή. Εάν ο άλλος μου δίνει πίσω ή μου οφείλει ή πρέπει να μου επιστρέψει ό,τι του έδωσα, δε θα έχει υπάρξει δώρο, είτε η εν λόγω επιστροφή είναι άμεση είτε προγραμματίζεται μέσα από ένα σύνθετο υπολογισμό μιας διαφωνίας. Αυτό γίνεται εξαιρετικά προφανές αν ο άλλος, ο δωρολήπτης, μου δώσει αμέσως πίσω το ίδιο πράγμα. [...]

Για να υπάρχει δώρο, χρειάζεται [*il faut*] ο δωρολήπτης να μην δώσει πίσω, να μην αποσβέσει, να μην πληρώσει, να μην εξοφλήσει το χρέος, να μην προβεί σε συναλλαγή, και να μην έχει χρεωθεί ποτέ. [...] Ο δωρολήπτης χρωστά στον εαυτό του να μη δώσει πίσω, οφείλει να μην οφείλει [*il a le devoir de ne pas devoir*] και ο δωρητής οφείλει να μην υπολογίζει σε επιστροφή. Είναι αναγκαίο, σε τελική ανάλυση, να μην αναγνωρίζει το δώρο ως δώρο. Εάν το αναγνωρίζει ως δώρο, εάν το δώρισμα είναι γι' αυτόν παρόν ως δώρισμα,

εάν το χάρισμα είναι γι' αυτόν παρόν ως χάρισμα [*present - present*], τούτη η απλή αναγνώριση αρκεί για να ακυρώσει το δώρο. Για ποιο λόγο; Διότι επιστρέφει στη θέση, ας πούμε, του ίδιου του πράγματος ένα συμβολικό ισοδύναμο.

(Derrida, *Given Time: 1. Counterfeit Money*, αγγλ. μτφρ. Peggy Camuf, Chicago & London: University of Chicago Press, 1992, σσ 12-13)

Η αναγνώριση κάποιου πράγματος ως δώρου εγείρει την προοπτική της δυνάμει επιστροφής του. Εάν το δώρο εξαρτάται από την προσδοκία ότι θα είναι αμοιβαίο, τότε συνιστά ένα είδος ανταλλαγής, ανταπόδοσης, συναλλαγής. Όλοι γνωρίζουμε άλλωστε ότι όσο μεγαλύτερη είναι η επιθυμία του ευεργέτη για αναγνώριση τόσο μειώνεται η αξία του δώρου. Στο βαθμό που αποζητώ την αναγνώριση ως δωρητής, δεν αφήνομαι στην αυθόρμητη αντίδραση την οποία ελπίζω να προκαλέσει το δώρο μου στον αποδέκτη του. Το ίδιο ισχύει εάν προσδοκώ αμοιβαία ανταπόκριση. Υπάρχουν, εξάλλου, πολλά ακραία αλλά καθημερινά παραδείγματα: όταν ένας γονιός, ας πούμε, βοηθάει τα παιδιά του αλλά τους λέει ότι περιμένει να τον βοηθήσουν και εκείνα με τη σειρά τους. Έτσι, όμως, η γενναιοδωρία της προσφοράς του ακυρώνεται. Ή όταν ένας φίλος μού προσφέρει ένα πραγματικά ωραίο δώρο, αλλά το κόστος του μου προκαλεί πανικό κι αρχίζω να αναρωτιέμαι αν οφείλω να ανταποδώσω με κάτι ανάλογο. Στην πραγματικότητα, έχουμε μπει ήδη σ' αυτή την αγχογενή σχέση αμέσως μόλις καταλάβουμε ότι έχουμε λάβει ένα δώρο. Όμως το δώρο δεν έχει κανένα νόημα αν δεν αναγνωρίζεται ως τέτοιο. Αν εξωθήσουμε στα άκρα το συλλογισμό αυτό,

το δώρο θα πρέπει να μην είναι δώρο προκειμένου να είναι δώρο. Επομένως, ο Ντερριντά –επαναλαμβάνοντας μια φράση που αντηχεί σ' ολόκληρο το έργο του– ισχυρίζεται ότι οι προϋποθέσεις δυνατότητας του δώρου συναιρούνται στις προϋποθέσεις της αδυνατότητάς του. Θεωρεί την έννοια της αδυνατότητας παραγωγική, από την άποψη ότι επιφέρει ορισμένες συνέπειες. Δε λέει ότι δεν υπάρχει δώρο· αλλά μάλλον ότι το γεγονός του δώρου παράγεται μέσω της ίδιας του της αδυνατότητας.

Η προσέγγιση του δώρου από τον Ντερριντά διαφέρει από τις αποδομητικές αναγνώσεις που επιχειρούσε στην πρώτη φάση του έργου του. Η φιλοσοφία του βασίστηκε αρχικά στη «γενίκευση» του υποβαθμισμένου όρου, ή, με άλλα λόγια, στην ανεύρεση ενός τόσο διευρυμένου ορισμού του, ώστε να συμπεριλαμβάνει και το θετικό όρο της αντίθεσης. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται ανάγνωση οριακή, όπου κανείς βρίσκεται αντιμέτωπος με διατυπώσεις όπως: εφόσον η γραφή είναι σε απόσταση από την αυθεντική ιδέα και γι' αυτό αναξιόπιστη, μήπως τότε και ο προφορικός λόγος δεν είναι *οριακά* μια μορφή γραφής, επίσης; Όταν γράφει για το δώρο ο Ντερριντά, δε διευρύνει πλέον τον υποβαθμισμένο όρο, εξακολουθεί όμως να διαβάξει στα όρια: εάν το δώρο συνιστά λιγότερο δώρο εφόσον αναγνωριστεί ως τέτοιο, τότε και το καθαρό δώρο δε θα έπρεπε να είναι *οριακά* μη αναγνωρίσιμο;

Ο συλλογισμός αυτός ίσως ακούγεται αφηρημένος. Ωστόσο, η ριζοσπαστική θέωση του Ντερριντά σχετικά με την αδυνατότητα ενός «καθαρού» δώρου έχει επιπτώσεις στην καθημερινότητά μας, κάθε φορά που ερχόμαστε αντιμέτωποι με τα παράδοξα που εκείνος περιγράφει. Γνωρίζουμε, εξάλλου, ότι υπο-

νομούμε το ίδιο μας το δώρο αν θυμώσουμε επειδή δε μας το ανταπέδωσαν, ή αν προσδοκούμε από τον αποδέκτη του να μας επιστρέψει κάτι – αναγνώριση, ευγνωμοσύνη, αμοιβαιότητα.

Ομοίως, ο Ντερριντά ισχυρίζεται ότι η συγγνώμη ή η συγχώρηση είναι αδύνατη. Αληθινή συγχώρηση θα ήταν να συγχωρήσει κανείς το ασυγχώρητο. Ο Ντερριντά εντείνει την αίτησή μας ότι κάτι δεν πάει καλά αν η συγχώρηση έρχεται τόσο εύκολα. Για να μετράει στ' αλήθεια η συγγνώμη, δεν πρέπει να είμαστε βέβαιοι ότι θα μας συγχωρήσουν· θα πρέπει να την κερδίσουμε με σκληρό αγώνα. Αν η συγχώρηση δίνεται τόσο εύκολα, δεν είναι πραγματική συγχώρηση. Γνωρίζουμε άλλωστε ότι όσο πιο εύκολο μας είναι να συγχωρήσουμε κάποιον, τόσο λιγότερη αξία έχει η συγχώρησή μας. Σε τελική ανάλυση, συγχώρηση που δεν κοστίζει και δε σημαίνει τίποτα, δε μετράει. Όσο πιο δύσκολη, τόσο πιο σημαντική. Ως εκ τούτου, αληθινή συγχώρηση θα ήταν ίσως μόνο μια αδύνατη συγχώρηση – η συγχώρηση αυτού που δε συγχωρείται. Ίσως μάλιστα, στο βαθμό που κάτι είναι ούτως ή άλλως συγχωρητέο, η πράξη της καθαρής συγχώρησης δε συντελείται καν. Εφόσον λοιπόν η αληθινή συγχώρηση δεν μπορεί παρά να συγχωρεί το ασυγχώρητο, ο Ντερριντά κάνει το άλμα να ισχυριστεί ότι η αληθινή συγχώρηση είναι αδύνατη (Derrida 2002a, 349).

Κατά την πραγμάτευση της «συγγνώμης», νομικής, πολιτικής ή προσωπικής, ο Ντερριντά επεκτείνει τον ορισμό της αδυνατότητάς της. Υπάρχουν άραγε κάποιοι ολότελα αθώοι που να μπορούν να συγχωρήσουν εγκλήματα από και κατά της ανθρωπότητας; Υπάρχει κάποιος που να ελέγχεται και να εξαιρείται, ώστε να κρίνει και να συγχωρεί; Κι ακόμη, αν κανείς συγ-

χωρούσε κάποιον υπό τον όρο αυτός να έχει μετανοήσει και να έχει αλλάξει, εν προκειμένω δε θα συγχωρούσε τελικά ένα «άλλο» υποκείμενο; Η αληθινή συγχώρηση του «υπό εξέταση ατόμου» θα έφτανε στην ύψιστη έκφρασή της, κατά τα φαινόμενα, μόνο εάν ήμασταν πρόθυμοι να συγχωρήσουμε ένα εντελώς αμετανόητο υποκείμενο, που θα επαναλάμβανε το έγκλημά του χωρίς ενδοιασμό και θα συνέχιζε την ίδια συμπεριφορά. Μια παρόμοια, αδύνατη, ριζική, συγχώρηση θα ήταν και η μόνη «αληθινή». Επιπλέον, στην αληθινή, ριζική ή «καθαρή» συγχώρηση αυτός που συγχωρεί και αυτός που συγχωρείται θα πρέπει να μοιράζονται μια κοινή αντίληψη σχετικά με τη ζημία, το έγκλημα ή τη φρικαλεότητα που έχει συντελεστεί. Εντούτοις, στην πράξη είναι αδύνατον να επιτευχθεί απόλυτη εναρμόνιση της κατανόησης και της εμπειρίας, όπως εξίσου αδύνατον είναι για ένα υποκείμενο να ανακτήσει μια οριστική, ταυτόσημη με τον εαυτό της και συνάμα βαθιά επεξεργασμένη εμπειρία, αντίληψη ή ανάμνηση του εν λόγω συμβάντος (είτε κανείς το υπέστη είτε το προκάλεσε). Ο Ντερριντά δεν κρύβει επίσης τη δυσφορία του απέναντι στη στάση ανωτερότητας, την οποία θεωρεί κανείς δεδομένη τη στιγμή που προβαίνει σε μια πράξη συγχώρησης. Τι πιστεύουμε για τον εαυτό μας όταν θεωρούμε ότι μπορούμε να συγχωρήσουμε; Κανένας συγγενής, απόγονος, πολιτεία ή συλλογικότητα δεν μπορεί στ' αλήθεια να συγχωρήσει εκ μέρους κάποιου άλλου. Μήπως, άλλωστε, μπορεί να συγχωρήσει κανείς εκ μέρους του «εαυτού» του; Εν πρώτοις, το συγχωρούν υποκείμενο δεν ταυτίζεται με εκείνο που υπέφερε. Ένα θύμα δεν είναι πάντα σε θέση να συγχωρήσει. Μπορεί να έχει στερηθεί το λόγο, τη συγκρότηση, την ίδια του τη ζωή. Το να συγχωρεί κανείς σημαίνει, κατά

μία έννοια, να ασκεί μια εξουσία που υψώνεται πάνω από την αδυναμία του να συγχωρήσει. Όμως, καθώς ισχυρίζεται ο Ντερριντά, «καθαρή συγχώρηση» θα ήταν η συγχώρηση που δε θα προέβαινε σ' αυτή την αυτόκλητη άσκηση εξουσίας. Η καθαρή συγχώρηση θα αφορούσε τη συγχώρηση αυτού που δεν μπορούμε να συγχωρήσουμε. Για όλους αυτούς τους λόγους, η καθαρή συγχώρηση είναι αδύνατη.

Σκοπός του Ντερριντά δεν είναι να εγείρει αντιρρήσεις σε κάθε παρόρμησή μας να δωρίσουμε, να συγχωρήσουμε, να κλωσορίσουμε ή να πενήσουμε. Αντ' αυτού, μας εφιστά την προσοχή στις υπερβολικά άνετες χειρονομίες δώρου, συγγνώμης ή απολογίας. Εντός πολιτικού πλαισίου, εθνικές και κυβερνητικές πράξεις απολογίας υπάρχουν αρκετές. Όμως, ποτέ δεν κατορθώνουν να ανατρέψουν την άμετρη εξουσιαστική διάθεση ή την ιδιοποίηση του πόνου του θύματος που ενυπάρχουν σε κάθε εύκολη απολογία. Ο Ντερριντά εστιάζει το ενδιαφέρον του στη σχέση ανάμεσα στην υπό όρους και στην (αδύνατη) άνευ όρων φιλοξενία, ενώ το ίδιο ενδιαφέρον αναγνωρίζουμε και στον προβληματισμό του για το ζήτημα της μεταναστευτικής πολιτικής και του πολιτικού ασύλου. Ζητήματα τα οποία συχνά τίθενται υπό όρους, σε βαθμό απογοητευτικό, διότι όταν μια κυβέρνηση δέχεται εκείνους που αναζητούν πολιτικό άσυλο, τις περισσότερες φορές περιμένει από αυτούς να μην αμφισβητούν τη μορφή της φιλοξενίας που τους παρέχεται και να μη διατυπώνουν επιπλέον αιτήματα. Συχνά κυβερνητικοί εκπρόσωποι προβαίνουν σε γεμάτες κυνισμό δημόσιες δηλώσεις που εκφράζουν τις ξέιδανικευμένες αξίες τις οποίες εκπροσωπεί η χώρα τους, και εκθειάζουν την εκάστοτε εθνική στάση

συμπαράστασης και ανθρωπισμού. Τούτη η σκανδαλωδώς προκλητική εθνική αυτοεκτίμηση, για να μην αναφερθούμε στην υπό -ακραίους κάποτε- όρους φιλοξενία, καθιστά εντέλει τη φιλοξενία μη «καθαρή». Ο Ντερριντά, θέτοντας με έκφραση την αδυνατότητα της αληθινής φιλοξενίας, μας προκαλεί να σκεφτούμε τις αλληπάλληλες αποτυχίες στις οποίες συνίσταται οι υπό όρους φιλοξενίες.

Κάποιοι μπορεί να αναρωτηθούν τι είδους πρότυπη αξία προκύπτει από το έργο του Ντερριντά. Η αντιπάθειά του προς τις ιδιαζόντως υπερβάλλουσες και υπεράνω υποψίας χειρονομίες συγχώρησης, γενναιοδωρίας και φιλοξενίας (ιδιαιτέρως όταν προέρχονται από κρατικούς θεσμούς και κυβερνήσεις) είναι προφανής. Κάποιος λιγότερο πρωτότυπος φιλόσοφος μπορεί να ισχυριζόταν ότι η καλύτερη δυνατή φιλοξενία είναι αυτή που πλησιάζει στο μέγιστο βαθμό την ιδεώδη. Ο Ντερριντά δε συμφωνεί. Αντιθέτως, ισχυρίζεται ότι η καλύτερη δυνατή φιλοξενία είναι αυτή που αναγνωρίζει την αδυνατότητα της ιδεώδους φιλοξενίας. Από αυτή τη θέση και μόνο μπορεί να αντιμετωπιστεί με γενναιότητα και κατάματα η έλλειψη. Εκείνο λοιπόν που θα πρέπει να επιδιώκουμε είναι η καλύτερη δυνατή φιλοξενία, *εν απουσία* της ιδεώδους. Κάτι τέτοιο βεβαίως απαιτεί πολύ μεγαλύτερες πολιτικές αξιώσεις. Κι όμως, τα τελευταία χρόνια οι αρμόδιοι υπουργοί των κυβερνήσεων της Αμερικής, της Γαλλίας, της Μ. Βρετανίας και της Αυστραλίας αποδείχτηκαν εντελώς απρόθυμοι να αναγνωρίσουν ότι πρέπει να κάνουμε το καλύτερο δυνατό έχοντας λάβει προηγουμένως υπόψη την καθομολογούμενη απουσία μιας εγγενούς πραγματικής αρχής ή ενός νομιμοποιητικού ιδεώδους. Αντ' αυτού, σε μια

προσπάθεια απατηλής αυτοδικαίωσης, ανασύρουν ατέλειωτα φασματικά ιδεώδη, όπως: αρμονία εντός του έθνους, σεβασμός στα δικονομικά δικαιώματα των φιλοξενουμένων ή στα όρια ανοχής των φιλοξενούντων.

Δε γνωρίζω ούτε έναν πολιτικό που να έχει ενστερνιστεί ανάλογες αποδομητικές απόψεις. Κι όμως, αυτές οι σκέψεις που διατυπώνει ο Ντερριντά θα μπορούσαν να έχουν πολιτική απήχηση, ιδίως σε θέματα κυβερνητικής πολιτικής, αλλά και στις καθημερινές μας μικρές ηθικές αναμετρήσεις. Συνυπάρχουμε με την ετερότητα υπό τη μορφή μιας αδυνατότητας, η οποία μας διαμεσολαβεί ή μας διαφοροποιεί. Αυτό γεννά ανταρέσκεια: που σημαίνει, την προσωπική ή πολιτική αυτοϊκανοποίηση ότι μπορεί κανείς να είναι φιλόξενος, να κάνει δώρα ή να συγχωρεί όσο χρειάζεται. Μια ικανοποίηση όμως η οποία συνιστά ταυτόχρονα και αναπόφευκτη αποτυχία. Στους αντίποδες αυτής, ο Ντερριντά υπερασπίζεται μια σχέση υπομονής, προσήλωσης και διαπραγματεύσης ανάμεσα σε εμάς και στους εκάστοτε τρόπους με τους οποίους αναπόδραστα απογοητεύουμε τον άλλο. Φυσικά, δεν υποστηρίζει την αυτάρεσκη αναγνώριση της αναπόφευκτης αποτυχίας («ναι, ναι, καλέ μου φίλε, ξέρω πόσο σε απογοητεύω με το να σε αναγνωρίζω!»). Από την άλλη όμως, και παραμένοντας στην περίπτωση της φιλοξενίας, δεν μπορούμε να δικαιώνουμε οποιαδήποτε αξιοθρήνητη προσπάθεια με το άλλοθι ότι κάθε φιλοξενία είναι ούτως ή άλλως υπό όρους. Η ηθική που εξετάζουμε είναι εκ φύσεως άβολη (ωστόσο ο Ντερριντά δεν έχει κατά νου τις φιλελεύθερες προκλήσεις). Αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους ο όρος «διαπραγματεύση» αποβαίνει λειτουργικός: εφόσον

αποτυγχάνουμε όταν επιτυγχάνουμε, δεν έχει κανείς παρά να περιμένει και να προσπαθεί να αντιμετωπίσει τις αποτυχίες που συνοδεύουν όλες τις πιθανές επιτυχίες. Κι αυτή είναι μια πρακτική που αφορά την τρέχουσα πραγματικότητα.

Έννοιες όπως «ευθύνη» και «διαπραγμάτευση» που προέρχονται από την αποδόμηση άσκησαν ολοφάνερα επίδραση στη μεταποικιακή πολιτική σκέψη και θεωρία. Ας σκεφτούμε, επί παραδείγματι, το έργο σύγχρονων συγγραφέων όπως η Γκαγιάτρι Τσακραβόρτυ Σπίβακ και ο Χόμι Μπάμπα. Ένα από τα ζητήματα που θέτουν τόσο η Σπίβακ όσο και ο Μπάμπα συνίσταται στο κατά πόσον είναι περιγράψιμη η πολιτισμική διαφορά. Σε πλαίσια αποικιοκρατικά –νομοθεσίας, δημόσιας διοίκησης, λογοτεχνίας, προσωπικής αλληλογραφίας– οι λαοί της Ινδίας και της Αφρικής περιγράφονται ως το αντίθετο ή το εναλλακτικό του «όπως» ο Ευρωπαίος. Σε κάθε περίπτωση, η πολιτισμική διαφορά θεωρείται μεταφράσιμη, επικοινωνήσιμη από και προς τον Ευρωπαίο, άλλοτε στη βάση της αντίθεσης κι άλλοτε της ομοιότητας. Εξίσου αποτυχημένες είναι οι περιγραφές του αποικιοκρατούμενου άλλου και στις περιπτώσεις όπου αυτός αναπαριστάται «όχι όπως» ο Ευρωπαίος. Τέτοιες αναπαραστάσεις είναι συχνά πολύ κοντά στα ρατσιστικά στερεότυπα που φαντασιώνουν τον φυλετικά άλλο ως αινιγματικό και ανεξιχνίαστο. Το δίλημμα προβάλλει ξεκάθαρα σε περιπτώσεις όπως είναι, για παράδειγμα, οι συζητήσεις για τα εδαφικά δικαιώματα στην Αυστραλία. Όταν, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ιθαγενών της Αυστραλίας, η σχέση με τη γη δεν ανταποκρίνεται σε κανένα δυτικό πρότυπο γαιοκτημοσύνης, τότε υπάρχει πρόβλημα. Ανάλογα προβληματική είναι και η περι-

πτωση όπου η σχέση υποτίθεται ότι είναι όμοια με τα δυτικά πρότυπα. Στην πρώτη περίπτωση, τα εδαφικά δικαιώματα κινδυνεύουν να μη διασφαλιστούν, παρά την εδραιωμένη πλέον νομική άποψη ότι οι ιθαγενείς παράνομα στερήθηκαν τη γη τους. Στη δεύτερη, η οποία προϋποθέτει ότι όλοι οι λαοί είναι όμοιοι, η αποτυχία έγκειται στο ότι ακυρώνεται κάθε πολιτισμική διαφορά. Είναι προφανές ότι αποτυγχάνουν και οι δύο στρατηγικές, τόσο η έμφαση στη μεταφρασσιμότητα ή στη μη μεταφρασσιμότητα της διαφοράς, όσο και η ίδια η αναγωγή στη μεταφρασσιμότητα καθεαυτήν. Αντιμέτωπη με τα διλήμματα που μόλις περιγράψαμε, η Σπίβακ υποστηρίζει ότι η πιο υπεύθυνα στάση προκύπτει από μια θέση «διαπραγμάτευσης». Μερικές φορές καλείται κανείς να ισορροπίσει ανάμεσα στο να αλλάξει ή να χειριστεί τέτοιες στρατηγικές. Όμως, κι αυτή η άποψη είναι «αδύνατη» με την ιδιόζουσα αποδομητική έννοια. Η επιτυχία αποτυγχάνει και η αποτυχία επιτυγχάνει.

Σε ορισμένες περιπτώσεις, μπορεί η στρατηγική να είναι να περιγράψει κανείς, στο μέτρο του δυνατού, τα συναισθήματα, τις σκέψεις, τις προθέσεις, τις ανάγκες, τις παραδόσεις, τα πολιτικά αιτήματα, την πολιτισμική ιδιαιτερότητα των αποικιοκρατούμενων λαών ή εκείνων οι οποίοι στερούνται τα πολιτικά τους δικαιώματα. Σε ορισμένες περιπτώσεις, είναι κρίσιμο να υπογραμμίζεται επίσης πόσο αδύνατον είναι να περιγραφεί σε βάθος ένα άτομο ή ένας ολόκληρος λαός ή και να μεταφραστεί σε παραδοσιακή ευρωπαϊκή γλώσσα ή όρους, ή σε οποιαδήποτε άλλη γλώσσα εντέλει. Σε διάφορες περιπτώσεις, η μία ή η άλλη στρατηγική μπορεί να αποβούν περιστασιακά «ορθότερες», αλλά δεν υπάρχει τίποτε τελεσίδικο σχετικά με το τι κρίνεται «ορ-

θό». Κάθε στρατηγική ανεξαιρέτως, ακόμη και όταν δε διαμορφώνεται μέσα από στερεότυπα, δογματισμούς ή εξιδανικεύσεις, συνοδεύεται από ανεπιθύμητες θυσίες και απώλειες. Εάν κάποιος εκφράζει, ότι μπορεί να ζητά, να λείει, να ποθεί, να γνωρίζει, να σκοπεύει ένα άτομο ή ένας λαός μιλώντας εξ ονόματός του, τότε αποτελεί ηθικό ζητούμενο να προσπαθεί ταυτόχρονα να διατυπώσει αυτό που δεν μπορεί να ειπωθεί ή που χάνεται ή που αποτυγχάνει. Ως αποτέλεσμα διαμορφώνεται έτσι μια εσοκεμμένα αμφιρροπη πολιτική, προσανατολισμένη σε μια αδιάκοπη διαπραγμάτευση που περιπλέκει την ίδια της τη θέση.

Στις αναλύσεις του για την αποικιοκρατούμενη Ινδία του 19ου αιώνα, ο Χόμι Μπάμπα ισχυρίζεται ότι η πολιτισμική επικράτηση διαπλέκεται με μια αμφισημία σχετικά με την παρουσία του αποικιοκράτη και με μια υβριδικότητα από την πλευρά του αποικιοκρατούμενου. Αναλύει, για παράδειγμα, τη διάδοση της Βίβλου από Βρετανούς ιεραποστόλους. Παρότι πρόκειται αδιαμφισβήτητα για ένα δείγμα ηγεμονικής συμπεριφοράς εκ μέρους των Βρετανών, το γεγονός αυτό αποδυναμώνεται από την ίδια την ανησυχία και την αδυναμία εκ μέρους τους να ελέγξουν, παρ' όλες τους τις προσπάθειες, το νόημα που θα αποκτούσε η Βίβλος για τους αποκαλούμενους ιθαγενείς. Η προσοχή στην αμφισημία και στην υβριδικότητα μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε τόσο ρωγμές στο εσωτερικό όσο και ενδείξεις αντίστασης στην «εξουσία και παρουσία» των Άγγλων σε αποικιοκρατικά καθεστώτα, όπως είναι η Ινδία του 19ου αιώνα. Ωστόσο, η αμφισημία, η υβριδικότητα και η μμητική αναπαραγωγή δεν αναιρούν ούτε μειώνουν την πολιτισμική κυριαρχία. Τονίζοντας την κυριαρχία θα πρέπει ταυτόχρονα να

τονίζουμε την αντίσταση και αντιστρόφως, τονίζοντας την αντίσταση θα πρέπει να τονίζουμε την κυριαρχία. Αυτή είναι στην τρέχουσα πραγματικότητα η άβολη στάση ευθύνης που προτείνει η αποδόμηση.

Το 1994, η Σπίβακ ασχολήθηκε με τη μορφή που πήρε στο Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο στο Στρασβούργο η συζήτηση για το Αντιπλημμυρικό Σχέδιο Δράσης (ΑΣΔ) στο Μπαγκλαντές έπειτα από πρωτοβουλία του Κόμματος των Πρασίνων. Το ΑΣΔ προέβλεπε αντιπλημμυρικά έργα στο Μπαγκλαντές χρηματοδοτούμενα από τους G7 μέσω της Παγκόσμιας Τράπεζας. Η Σπίβακ είναι γνωστή για την άποψή της ότι η φωνή του αποικιοκρατούμενου δεν ακούγεται. Πρόθυμη, ωστόσο, να διαπραγματευτεί αυτή την άποψη, σχολιάζει σχετικά: «επειδή δεν έχουμε την εξουσία της Παγκόσμιας Τράπεζας, κι επειδή ορισμένοι είμαστε έγχρωμοι, μερικές φορές ζητούμε να μιλούν [για λογαριασμό μας] οι υφιστάμενοί μας» (Srivak 1994, 58). Στην προσέγγισή της δεν υποστηρίζει ότι οι ακτιβιστές θα έπρεπε να έχουν αποφύγει αυτό το φόρουμ. Όμως για εκείνη παραμένει επιτακτική ανάγκη να υπογραμμίζεται η αποτυχία που συνοδεύει ανάλογες επιτυχίες. Γι' αυτό, η ανάλυσή της προχωρά με στόχο να σταματήσουν να μιλούν οι υφιστάμενοι εκπρόσωποι σε ανάλογες περιστάσεις. Η συνάντηση παρέμεινε στο περιθώριο και ο σχολιασμός των πεπραγμένων, όπως προκύπτει από ένα εσωτερικό μνημόνιο της Παγκόσμιας Τράπεζας, ήταν εντελώς υπεροπτικός. Οι ομιλητές από το Μπαγκλαντές, αν και εξοικειωμένοι με τις διαδικασίες, περιφρονήθηκαν ως κατ' επάγγελμα συνήγοροι, ο «γνωστός θίασος». Την ίδια στιγμή, ένας μεσαίας τάξης αγρότης από το Μπαγκλαντές, μη εξοικειωμέ-

νος με το τυπικό της συνάντησης, επίσης περιφρονήθηκε ως γραφικός και ακατανόητος.

Στο ερώτημα με τι ισοδυναμεί τελικά η πολιτική της αποδόμησης, μπορούμε να ανατρέξουμε στον ορισμό της Σπίβακ: «η αποδόμηση μπορεί να κάνει πιο εποικοδομητικά τα εδραιωμένα πολιτικά προγράμματα καταδεικνύοντας τα εγγενή τους προβλήματα» (Spivak 1989, 206). Στο παράδειγμα που αναφέρθηκε παραπάνω, μπορεί κανείς να υπογραμμίσει σε ό,τι αφορά την εκπροσώπηση τις αποτυχίες που μπορεί να προκύψουν σ' έναν επιτυχημένο «ανοιχτό διάλογο». Ομοίως, μπορεί κανείς να συμφωνεί με τις δηλώσεις των μη κυβερνητικών οργανώσεων περί του «δικαιώματος του αυτοπροσδιορισμού», καταδεικνύοντας ταυτόχρονα τα εγγενή προβλήματα. Και μπορεί να διατυπώσει, όπως η Σπίβακ, την παρατήρηση ότι το δικαίωμα αυτό «δεν αγγίζει ολόκληρη την γκάμα των Ασιατών ιθαγενών», ούτε και την «πολιτισμική απολυταρχία πολλών ομάδων τους» (Spivak 2004, 543). Για να καταλήξει ότι «η συμπληρωματική μέθοδος, την οποία θα εξακολουθ[εί] να υπογραμμίζ[ει], δεν προτείνει να σταματήσουν οι παρεμβάσεις υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων» (Spivak 2004, 540). Μπορεί όμως να συντείνει σε μια πιο ευαίσθητη πολιτική, πρόθυμη να πιέσει κάπως περισσότερο στα σημεία των αποτυχιών.

Ας εξετάσουμε ένα τελευταίο παράδειγμα. Τα μορφωτικά προγράμματα σε φτωχές αγροτικές περιοχές της Ινδίας έχουν σημειώσει κάποια επιτυχία. Καθώς οι εικόνες κοριτσιών που χαμογελούν μες στην τάξη τους κυκλοφορούν όλο και περισσότερο συνηγορώντας υπέρ του προγράμματος, το σωστό ερώτημα στην προκειμένη περίπτωση είναι: «πού έγκειται η αποτυχία;».

Η Σπίβακ, η οποία μετέβη επιτόπου σε κάποια αγροτικά σχολεία, αναλύει το διαφοροποιητικό χαρακτήρα της εν λόγω μόρφωσης. Στις χειρότερες περιπτώσεις, όπως ισχυρίζεται, αναγνωρίζει κανείς ένα είδος σχολικού απαρχαίντ. Σταθερά και επαναλαμβανόμενα, ο τρόπος μάθησης στα φτωχότερα σχολεία είναι η αποστήθιση, υποστηριζόμενη από χαμηλού επιπέδου κείμενα, σε σύγκριση με τη μεσοαστική εκπαίδευση, η οποία εστιάζει στην κριτική κατανόηση ως μαθησιακό εργαλείο.

Το φάσμα της αποστήθισης πραγματεύεται και ο Ντερριντά, σε σχέση με τον Πλάτωνα. Το συγκεκριμένο παράδειγμα φαίνεται να αποσαφηνίζει τα διακυβεύματα της προηγούμενης συζήτησης. Το ζήτημα δεν είναι εάν για τη διασπορά της γνώσης επιλέγεται η ομιλία ή η γραφή, η αποστήθιση ή η κατανόηση. Όταν ο Ντερριντά αποδομεί τον Πλάτωνα, παρατηρεί ότι η αποστήθιση απαξιώνεται ως τρόπος εκμάθησης, προκειμένου να ενισχυθεί η φασματική εξιδανίκευση της πηγαίας, αδιαμεσολάβητης γνώσης. Τι συμβαίνει όμως με την απαξίωση της αποστήθισης από τη Σπίβακ; Άραγε πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε τη δική της ιεράρχηση ανάμεσα στην κατανόηση και στην αποστήθιση, όπως αυτή η τελευταία εμφανίζεται σε πλαίσιο πρώην αποικιοκρατικό και σε παιδαγωγικό καθεστώς οιονεί απαρχαίντ σε συνάρτηση με τις διακρίσεις μεταξύ προνομιούχων και μη προνομιούχων στην Ινδία; Η απαξίωση της αποστήθισης από τη Σπίβακ διαφέρει από εκείνη του Πλάτωνα. Στη σημερινή Ινδία η αποστήθιση συχνά θεωρείται *καλή για τους φτωχούς*. Και πράγματι, η περιθωριοποίηση των φτωχών ενίσχυει την άνοδο των προνομιούχων. Το δικαίωμα στη μόρφωση είναι πτυχωμένο σε μια σιωπηρή πο-

λιτική που αφορά τους κατάλληλους τρόπους μάθησης και εκπαίδευσης.

Ωστόσο, όπως γράφει και η ίδια η Σπίβακ, «δε θα 'πρεπε να παραβλέπουμε τη διόρθωση των λαθών. Η παροχή δυνατοτήτων πρέπει να αξιολογείται, την ίδια ακόμη στιγμή που η παραβίαση αποτελεί αντικείμενο αναδιαπραγμάτευσης» (Srivak 2004, 524). Τα μορφωτικά προγράμματα πράγματι διορθώνουν μια προηγούμενη παραβίαση δικαιωμάτων. Αναμφίβολα λοιπόν θα πρέπει να επαινούνται για την επιτυχία τους. Αυτό όμως δε θα πρέπει να απαξιώνει την πρόθεση κάποιου να αναζητά και να ερμηνεύει την αποτυχία. Η διόρθωση μιας παραβίασης δικαιωμάτων μπορεί να καταλήγει σε μια νέα παραβίαση. Η Σπίβακ συνδέει την αποδόμηση με τη στάση ευθύνης που χαρακτηρίζει μια ευαίσθητη πολιτική πολιτική η οποία θα είχε την ετοιμότητα να εντοπίζει και να διατυπώνει ό,τι δεν πάει καλά σε κάθε επιτυχία και να αναδιαπραγματεύεται τις παραβιάσεις. Πρακτικά, αυτό θα σήμαινε υποστήριξη στα μορφωτικά προγράμματα, σε συνδυασμό με την εγρήγορση να αναγνωρίζεται η αποτυχία στην επιτυχία μέσω μιας αποσυναρμολόγησης των αντιθέσεων, όπως κατανόηση vs αποστήθιση, προνομιούχοι vs μη προνομιούχοι. Αυτό διαφέρει από μια πολιτική που υποστηρίζει την επιτυχία, ενώ αναγνωρίζει τις αποτυχίες του συστήματος. Αντιθέτως, πρόκειται για την αναγνώριση του γεγονότος ότι ένα επίτευγμα μπορεί ταυτόχρονα να αποτελεί επιτυχία και αποτυχία. Αυτό είναι ένα φιλοσοφικό συμπέρασμα, το εννοιολογικό περιεχόμενο του οποίου περιλαμβάνεται επιγραμματικά στην ντερρινταϊκή διατύπωση για το αδύνατο δώρο και την πολιτική της συγχώρησης. Αντί να θεωρεί κανείς ότι η α-

ποτυχία αφαιρεί από την επιτυχία, μπορεί να υποστηρίξει την επιτυχία ενώ την ίδια στιγμή αναγνωρίζει την ταυτόχρονη αποτυχία. Το άλλο μοντέλο σκέψης δέχεται ότι θα μπορούσε να υπάρξει μια ιδεώδης επιτυχία, από την οποία θα εξέλειπαν όλες οι αδυναμίες. Αντιθέτως, όμως, η επιτυχία μπορεί να εμπεριέχει την αποτυχία. Ίσως είναι αδύνατον να κερδίσει κανείς εδαφικά δικαιώματα χωρίς να ισοπεδώσει την πολιτισμική διαφορά. Αυτό δε σημαίνει κατ' ανάγκη ότι υπάρχει μια πιο ιδανική μορφή διεκδίκησης εδαφικών δικαιωμάτων, όπου δε θα συνέβαινε μια τέτοια ισοπέδωση. Πρόκειται περισσότερο για προσαρμογή σ' αυτή την ομογενοποίηση και για προσπάθεια να είναι κανείς δεκτικός σ' αυτή, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να ισοδυναμεί με επιχείρημα υπέρ λιγότερων ή διαφορετικών εδαφικών δικαιωμάτων. Η θέση της Σπίβακ μπορεί να φαίνεται κάπως διαφορετική, στο βαθμό που κανείς σφαλώς και μπορεί να ελπίζει σε καλύτερη μορφή εκπαίδευσης στα φτωχά σχολεία. Ωστόσο, ίσως να μην υπάρχει καμία μορφή εκπαίδευσης που να μη βρίσκει τον τρόπο να επαναλαμβάνει και να επικυρώνει τις διακρίσεις μεταξύ προνομιούχων και μη. Μπορεί κανείς να φανταστεί ότι ακόμη και η έμφαση στην κατανόηση αντί της αποστήθισης ενδέχεται να οδηγήσει σε νέες διακρίσεις όταν εφαρμοστεί σε όλα τα σχολεία. Η πολιτική της διαπραγμάτευσης, κατά τη Σπίβακ, θεωρεί ως δεδομένο ότι κάθε επιτυχία εμπεριέχει ως ένα βαθμό και την αποτυχία, και ζητά μια ενεργή υπεύθυνη στάση προς αυτή την κατεύθυνση, αντί για την αυταρέσκεια που επιφέρει η αναγνώριση της επιτυχίας.

PENELOPE DEUTSCHER

NTEPPINTA

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΙΩΑΝΝΑ ΝΑΟΥΜ



2012