

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΥΛΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ»

Εκκρεμείς επιτελέσεις και επιθυμίες: Για ένα έμφυλο αρχείο σιωπών

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αλίκη Θεοδοσίου

Αθήνα, 2017

Τριμελής Επιτροπή

Αθηνά Αθανασίου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου
(επιβλέπουσα)

Ελένη Παπαγαρουφάλη, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Μαρία Κακαβούλια, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αλίκη Θεοδοσίου, 2017

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τη συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων της συγγραφέως.

Ευχαριστίες

Για την ολοκλήρωση του παρόντος εγχειρήματος, οφείλω μια ιδιαίτερη ευχαριστία στην Αθηνά Αθανασίου, επιβλέπουσα της διπλωματικής εργασίας, για την εμπιστοσύνη και τη διακριτική καθοδήγηση, καθώς και στα υπόλοιπα μέλη της τριμελούς επιτροπής, Ελένη Παπαγαρουφάλη και Μαρία Κακαβούλια.

Βέβαια, η συγγραφή της παρούσας εργασίας δεν θα ήταν δυνατή, αν δεν είχαν προηγηθεί οι συζητήσεις που έλαβαν χώρα στο πλαίσιο του ΔΠΜΣ «Φύλο, Κοινωνία, Πολιτική». Έτσι, ευχαριστώ θερμά τις καθηγήτριες και τις συμφοιτήτριές μου, όλες και καθεμιά ξεχωριστά, για όσα έμαθα, ξέμαθα και μοιράστηκα αυτόν το χρόνο.

Τέλος, όσο καιρό γραφόταν (και ξαναγραφόταν) αυτή η εργασία, πέρα από τις κειμενικές «συνομιλίες» που αναφέρονται ρητά, υπήρχε γύρω μου και μια άλλη, όχι λιγότερο σημαντική, κοινότητα συνομιλητών. Ευχαριστώ κάθε αγαπημένο μέλος αυτής της κοινότητας, που συνέβαλε με τον τρόπο του στην καλύτερη κατανόηση του θέματος που επεξεργάστηκα. Χωρίς όλους τους παραπάνω, επώνυμους κι ανώνυμους, φαντασιακούς ή πολύ πραγματικούς, η παρούσα εργασία θα ήταν σίγουρα διαφορετική.

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	3
Περίληψη	7
Abstract	9
Εισαγωγή	11
Το σημείο «σιωπή» και η οικονομία του νοήματος.....	12
Παραλείψεις.....	15
Γλώσσα, γραφή, ομιλία.....	18
Οι σιωπές της ανάγνωσης	20
κεφάλαιο ένα: Από την αποσιώπηση στην ομολογία ή η σιωπή ως χρονικότητα.....	23
Το φύλο ως κοινωνική χρονικότητα	25
Η σιωπή ως χρονικότητα	25
Εκφορές του χρόνου	27
Ήχος και χρόνος, διαλογικότητα και κυριότητα.....	27
Χρονική περατότητα, παρελθόν και καταγωγή	28
Από την αποσιώπηση στην ομολογία της σεξουαλικότητας	29
Μυστικοπάθεια, ομολογία και λογοκρισία	29
Ο εξατομικευμένος λόγος	31
Η στρατηγική του coming out και οι αμφιθυμίες της ορατότητας	32
Σύντομο σημείωμα για τη μνήμη.....	35
Αλήθεια, γνώση και πράξη	36
κεφάλαιο δύο: Πώς να κάνουμε πράγματα χωρίς τις λέξεις ή η σιωπή ως χειρονομία	38
Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις	38
Ομιλούντα σώματα και η πράξη ως γραφή	41
Ευαλωτότητα, ευθύνη και απόκριση	43
Έμφυλες σωματικές επιτελέσεις.....	45

Το σκάνδαλο, η υπόσχεση και η πράξη ως γραφή	46
Η σιωπή ως χειρονομία.....	49
κεφάλαιο τρία: Ετερότητα και επιθυμία ή η σιωπή ως απ-αλλοτρίωση.....	52
Πολιτικές του ορίου (και) του ανθρώπινου	53
Η σχέση με την ετερότητα και η σιωπή ως απ-αλλοτρίωση.....	57
«Εσύ που δεν είσαι, ούτε θα είσαι ποτέ, εγώ ή δική μου»	62
Επίλογος.....	65
Πηγές – Βιβλιογραφία	71
Βιβλιογραφία	71
Ελληνόγλωσση.....	71
Ξενόγλωσση.....	75
Φιλμογραφία	77

Περίληψη

Το θέμα της παρούσας εργασίας είναι η σιωπή, όπως αυτή επιτελείται με έμφυλο τρόπο. Συντασσόμενη με την κριτική της Wendy Brown σε «ό,τι μπορεί να περιγραφεί ως υποχρεωτική φεμινιστική λογοθετικότητα και [σ]τα υποτιθέμενα δεινά των σιωπών», την οποία αντιλαμβάνομαι ως μέρος της ευρύτερης κριτικής στο φαλλογοκεντρισμό και το φωνοκεντρισμό της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, απομακρύνομαι από εννοήσεις της σιωπής ως απλώς σιγής, ως απουσίας φωνής, και προβαίνω σε μια θεωρητική επεξεργασία της. Συγκεκριμένα, με απασχολούν ερωτήματα όπως, πώς η σιωπή μπορεί να εμπλέκεται στην παραγωγή του νοήματος, ποια η σχέση της με τη γλώσσα και το σώμα, ποιες οι επιτελεστικές δυνατότητες της, καθώς και αν και πώς η σιωπή μπορεί να λειτουργεί ως ηθικο-πολιτική σχέση, ως χώρος συνάντησης και συνύπαρξης με την ετερότητα. Για να επιχειρήσω μια απάντηση στα παραπάνω, στρέφομαι σε μεταδομιστικές πραγματεύσεις του έμφυλου υποκειμένου και της εξουσίας, αλλά και στη θεωρία της γλωσσικής επιτελεστικότητας του J. L. Austin, και προτείνω διαφορετικές αναγνώσεις της σιωπής – η σιωπή ως *χρονικότητα*, η σιωπή ως *χειρονομία* και η σιωπή ως *απ-αλλοτρίωση*. Ό,τι συνέχει τις παραπάνω αναγνώσεις, ενώ ταυτόχρονα λειτουργεί ως ελάχιστος ορισμός της σιωπής, είναι το αίτημα της αναγνωρισιμότητας της σιωπής ως *σιωπής*: μάλιστα, μιας αναγνωρισιμότητας που διαφοροποιείται σημαντικά από την αναγνωσιμότητα, από την ερμηνευτική ιδιοποίηση της σιωπής ως συναίνεσης, ως υποταγής, ως απουσίας – φωνής ή πρόθεσης ή νοήματος. Ό,τι εμποδίζει μια τέτοια αναγνώριση, είναι η αγωνία της κυριότητας, η οποία σε γλωσσικά περιβάλλοντα μεταφράζεται στην αγωνία για την κατάληψη της θέσης του υποκειμένου σε πρώτο πρόσωπο. Αν η σιωπή ανταγωνίζεται την πρωτοπρόσωπη άρθρωση, εντούτοις δεν αποτελεί εγκατάλειψη του εγώ και υποχώρηση από τη σημείωση. Όπως υποστηρίζω, η σιωπή μπορεί να λειτουργεί ως τρόπος κριτικής εμπλοκής και τότε φέρει μια παράδοξη επιτελεστική ισχύ, αναδεικνύοντας την απερίγραπτη συνθήκη του ανθρώπινου είναι-στη-γλώσσα και διατυπώνοντας, προς τις υπάρχουσες οικονομίες νοήματος, την πιθανότητα να μην βγαίνει πάντα νόημα. Ωστόσο, αυτή η πιθανότητα δεν δρα πάντοτε παραλυτικά, και τούτο γιατί δεν διαγράφει την επιθυμία – για την Άλλη, για την κοινότητα, για την αναγνώριση. Τούτη η επιθυμία, όχι λιγότερο από την οδύνη, είναι αποκαλυπτική για την απορητική ισχύ του άφατου και του απερίγραπτου, στη συνάντηση με τους άλλους

και τις άλλες μας. Τέλος, αναζητώντας το καλύτερο δυνατό σχήμα για την ανάλυση της σιωπής, προτείνω το αρχείο. Μάλιστα, μιλώ για ένα έμφυλο αρχείο σιωπών που δεν θα αφορά μόνο το παρελθόν, αλλά θα αναφέρεται και σε μελλοντικά συμβάντα, στις υποσχέσεις και στις εκκρεμότητες των σιωπηλών επιτελέσεων και επιθυμιών. Αυτές οι υποσχέσεις, αυτές οι εκκρεμότητες αποτελούν εντέλει τις δυνατότητες που η σιωπή επιμένει σκανδαλωδώς να μας υπενθυμίζει.

Λέξεις-κλειδιά: σιωπή, επιθυμία, έμφυλη επιτελεστικότητα, γλωσσική επιτελεστικότητα, κοινωνική χρονικότητα, απ-αλλοτρίωση

Unsettled Performances and Desires: Towards a Gendered Archive of Silences

Abstract

The topic of the present dissertation is silence and its gendered performativity. In line with Wendy Brown's criticism of 'what might be called compulsory feminist discursivity and the presumed evil of silences', which I understand to form part of the general criticism of the phallogocentrism and phonocentrism of the western philosophical tradition, I distance myself from understandings of silence as mere absence of voice, and proceed to its theoretical elaboration. In particular, I am interested in such questions as, how can silence be involved in the production of meaning, what is its relation to language and the body, what are its performative potentialities, as well as whether and how can silence function as an ethical-political relationship, as a locus of encounter and coexistence with otherness. To attempt a response to those questions, I turn to poststructuralist accounts of the gendered subject and power and to J. L. Austin's theory of linguistic performativity and I suggest different readings of silence – silence as *temporality*, silence as *gesture*, silence as *dispossession*. What brings together the aforementioned readings, while functioning as a minimum definition of silence, is the call for recognisability of silence *as silence*; in fact, a recognisability that is significantly differentiated from legibility, from the interpretative appropriation of silence as consent, subjugation or absence – of voice, intention, meaning. What impedes such a recognition is the anguish of possession, which in the context of language is translated into the anguish to occupy the first-person subject position. However, the resistance of silence to first-person articulation should not be construed as renouncement of the 'I' nor as retreat from semiosis. As I argue, silence can function as a mode of critical involvement, in which case it bears a paradoxical performative force, indicating the indescribable condition of the human being-in-language and articulating, towards the existing economies of meaning, the possibility of not making sense. Yet, this possibility is not always paralysing, because it does not erase desire – for the Other, for the community and for recognition. Such a desire, no less than grief, is quite telling about the aporetic force of the ineffable and the indescribable, in the encounter with our others. Lastly, I propose the *archive* as the best possible form for the analysis of silence. I speak of a gendered archive of silences that does not pertain solely to the past, but that it also refers to future events, to the promises and the loose

ends of the silent performances and desires. Those promises, those loose ends constitute the potentialities of which silence scandalously insists on reminding us.

Keywords: silence, desire, gender performativity, linguistic performativity, social temporality, dispossession

Εισαγωγή

Το θέμα της παρούσας εργασίας είναι η σιωπή, όπως αυτή επιτελείται με έμφυλο τρόπο. Ωστόσο, ήδη από τις πρώτες απόπειρες οριοθέτησής του, ώστε να καταστεί αντικείμενο έρευνας και διαπραγμάτευσης, ανέκυψαν προβληματισμοί και ερωτήματα που έμοιαζαν κρίσιμα για την ίδια τη δυνατότητα διεκπεραίωσης ενός τέτοιου εγχειρήματος: Πώς να μιλήσω για κάτι που αντιστέκεται συστηματικά στην έκφραση; Πώς είναι δυνατό να διαφυλαχτεί μια αυτονομία του «ιδιώματος» της σιωπής, όταν μετέρχομαι ανταγωνιστικούς προς αυτήν τρόπους για να την προσεγγίσω; Πώς να επεξεργαστώ τη σιωπή στη γραφή μου, χωρίς να την αναγάγω σε μια σιωπή «διατυπώσιμη» ή «αναγνώσιμη»; Όσο προχωρούσε η συγγραφή της παρούσας εργασίας, τα ερωτήματα αυτά καθόλου δεν αμβλύνθηκαν. Αντιθέτως, βρέθηκα να επιστρέφω διαρκώς σε πραγματεύσεις του λόγου, των γλωσσικών πράξεων, ή ακόμα της επιτελεστικότητας και της υποκειμενοποίησης, σε μία προσπάθεια να ανασυστήσω ιδιότητες και λειτουργίες της σιωπής, με βάση όσα λέγονταν –ή δεν λέγονταν– γι' αυτή, ενώ η θεματοποίησή της συνέχιζε σε στιγμές να μοιάζει αδύνατη ή αδιέξοδη.

Ξεκίνησα να γράψω το βιβλίο αυτό προσπαθώντας να εξετάσω την υλικότητα του σώματος, με μοναδικό αποτέλεσμα να ανακαλύψω ότι σκεφτόμενη την υλικότητα μετατοπίζομαι κάθε φορά σε άλλες περιοχές. Προσπάθησα να αυτοπειθαρχηθώ για να επιμείνω στο θέμα, όμως ανακάλυψα ότι δεν μπορούσα να στερεώσω στη σκέψη μου τα σώματα ως απλά αντικείμενα έρευνας. [...] Άρχισα αναπόφευκτα να εξετάζω το ενδεχόμενο μήπως η αντίσταση στο να σταθεροποιήσω το θέμα αποτελούσε ουσιώδες χαρακτηριστικό του ίδιου του ζητήματος που με απασχολούσε. (Μπάτλερ, 1993/2008: 35 – η έμφαση δική μου)

Οι πρώτες γραμμές του βιβλίου *Σώματα με σημασία* απηχούν μια παρόμοια ανησυχία. Ίσως, πράγματι, κάποια ζητήματα, όπως το σώμα ή η σιωπή, να διαφεύγουν τον περιορισμό σε μια δική τους σφαίρα θεωρίας, έτσι να είναι «καταδικασμένα» σε σχεσιακές πραγματεύσεις. Να μην μπορούμε να μιλήσουμε απλώς και μόνο γι' αυτά.¹ Καθώς η σιωπή, τουλάχιστον σε τούτη την απόπειρα, δεν έγινε δυνατό να απομονωθεί, συζητιέται πάντοτε «σε σχέση με», σε σχέσεις και συσχετίσεις που δεν τους λείπουν οι εντάσεις. Κι επειδή καθιστά τόσο δύσκολο τον ορισμό της, ακόμα κι αν από απειρία ή

¹ Τούτα τα δύο ζητήματα, που μοιάζουν να αντιστέκονται στη λογοθέτηση, είναι ακριβώς εκείνα τα οποία συμβατικά τίθενται «απέναντι» στο λόγο και θεωρούνται τα Άλλα του. Εξ ου και οι διαρκείς μετατοπίσεις, που εντοπίζει η Butler (ό.π.) και οι οποίες φτάνουν έως τις παρυφές της σημασιότητας, όταν επιθυμούμε να γράψουμε για το σώμα ή τη σιωπή, για το απερίγραπτο ή το ανείπωτο.

για ευκολία το προσπαθούσα, η σιωπή δεν γίνεται σε καμιά στιγμή ολοκληρωτικά αναγνώσιμη, που σημαίνει δεν γίνεται ολοκληρωτικά γλώσσα.

Το σημείο «σιωπή» και η οικονομία του νοήματος

Αναβάλλοντας προσωρινά την έκθεση των ερευνητικών και ερμηνευτικών αξόνων της παρούσας εργασίας, στρέφομαι σε μια παραλλαγή, εν είδει αντιστροφής, των ερωτημάτων που διατύπωσα προηγουμένως: Αν βρισκόμαστε σε ένα καθεστώς «“κειμενοποίησης” των πάντων» (Haraway, 1985/2014: 13) –για το οποίο μπορεί να βρεθεί υπόλογος ο μεταδομισμός, ωστόσο δεν πρόκειται για δική του μυθοπλασία–, τότε πώς εμπλέκεται η σιωπή σε αυτό το «παιχνίδι» της ανεξέλεγκτης γραφής και ανάγνωσης του κόσμου (ό.π.); «Αν ισχύει πως είμαστε έγκλειστοι στη γλώσσα» και ό,τι έχουμε στη διάθεση μας είναι «κείμενα κι επιφάνειες» (ό.π.: 89), πώς αλλιώς θα μπορούσε η σιωπή να προσεγγιστεί, παρά σαν γλώσσα; Μιλώ, βέβαια, εν μέρει για λογοκεντρισμό. Εφόσον διαβαίνουμε το κατώφλι του λόγου, δεν μας δίνονται άλλοι τρόποι, «καμία σύνταξη και κανένα λεξιλόγιο» (Ντερριντά, 1966/1997: 35) για να μιλήσουμε για τη σιωπή, χωρίς να την τρέπουμε, έστω φευγαλέα, τη στιγμή που την περιεργαζόμαστε, κι αυτή σε γλώσσα – ή και σε γλώσσα. Κι ας μην είναι ό,τι κατασκευάζει η γλώσσα, με τη σειρά του, κι αυτό γλώσσα (Ντερριντά, 1966/1997· Butler, 2001).

Άλλωστε, το σημείο «σιωπή» είναι ένα γλωσσικό σημάδι που δυσκολεύει την όποια διαφυγή από λογοκεντρικά σχήματα, καθώς χαρακτηρίζεται από ριζική αμφισημία. Σε τούτο το σημείο, η σχέση του σημαίνοντος με κάποιο σημαινόμενο είναι καταστατικά μετέωρη. Είναι, δηλαδή, σαν να σημαίνεται με τη σιωπή μια έλλειψη –κι ακόμα σαν η σιωπή να προσδένεται σε ένα αντικείμενο αναφοράς που δεν είναι απόν, αλλά που είναι το ίδιο απουσία–, έτσι που η σιωπή θα σήμαινε τον εαυτό της, αν δεν υπήρχε η απαίτηση να είναι το σημαίνον «διαφορετικό από το σημαινόμενό του» (Ντερριντά, 1966/1997: 34). Ανακύπτει, λοιπόν, η εντύπωση πως πρόκειται για την απουσία τινός, για την απουσία που κάποτε ήταν ή κάποτε θα γίνει παρουσία, δηλαδή λόγος. Έτσι που η σιωπή μοιάζει να σημαίνει το λόγο τη στιγμή της απουσίας του και να τον εκθέτει στην οριακότητά του. Αυτή η περιγραφή παραπέμπει σε μια φασματική εννόηση της σιωπής, η οποία μπορεί να μην είναι λογοκεντρική. Η φασματική σιωπή υπερβαίνει τη διάζευξη παρουσίας και απουσίας, φιλοξενώντας τα ίχνη τους και

αποτελώντας παράλληλα πεδίο απρόβλεπτων ερχομών και συναντήσεων σημείων (Αθανασίου, 2008: 22). Πάντως, την αμφισημία που διαρκώς αναβάλλει μια οντολογική εδραίωση της σιωπής ούτε μπορώ ούτε επιθυμώ να την ξεδιαλύνω.

Από την άλλη, δεν θα αρκούσε μια διαζευκτική οριοθέτηση σιωπής και λόγου. «Οι αντιθέσεις σε τελική ανάλυση εντάσσονται στο πεδίο του διανοητού» (Μπάτλερ, 1993/2008: 39), και στην περίπτωση λόγου και σιωπής διαισθανόμαστε μια σχέση που δεν στοιχειοθετείται στη βάση της συμπληρωματικότητας. Η σιωπή, λοιπόν, ως άλλη μια γλώσσα –ή ως μια «άλλη» γλώσσα– και η σιωπή ως το Άλλο της γλώσσας είναι οι ερμηνευτικές διαδρομές που προκύπτουν μέχρι στιγμής, και τις οποίες θα αφήσω προσωρινά κατά μέρος, προσπαθώντας να ανακόψω μια πορεία σκέψης που μοιάζει, πάλι, λογοκεντρική.

Ως τώρα αναφέρομαι στη σιωπή, σαν να ήταν μία μόνο. Δεν είναι η μοναδική γραμματική δυστροπία που συσκοτίζει τις εργασίες της σιωπής –και που μας επιστρέφει στην κρίσιμη αμφισημία της–, ωστόσο είναι μία δυστροπία που θα ξεπεραστεί σχετικά εύκολα, με την εξής διευκρίνιση: ακολουθώντας τη φουκωϊκή διατύπωση, «δεν υπάρχει μία και μόνο σιωπή, αλλά περισσότερες [...]» (Foucault, 1976/2011: 39) – ή, όταν γίνεται λόγος για τη σιωπή, δεν της αποδίδεται πάντα η ίδια σημασία. Έτσι, η σιωπή που με ενδιαφέρει εδώ, δεν παραπέμπει σε ένα «κενό ήχου» – και μάλιστα αμφισβητείται σοβαρά αν μπορεί να υπάρξει κάτι τέτοιο–, ούτε σε συνθήκες προγλωσσικές ή σε περιπτώσεις αλαλίας. Η σιωπή στην παρούσα εργασία προϋποθέτει την αναγνώρισή της ως *σιωπή* από συν-ομιλητές. Αυτός ο ελάχιστος ορισμός παραμένει εσκεμμένα ανοιχτός, καθώς η σιωπή δεν εντοπίζεται σε συγκεκριμένες στιγμές ή σημεία του επικοινωνιακού γεγονότος, περιπλέκοντας τις σχέσεις και τις θέσεις των συμμετεχόντων, τις γραμματικές συντεταγμένες και τις συνθήκες συν-ύπαρξής τους.

Έτσι, η παρούσα εργασία οργανώνεται ως εξής: Μετά τη σύντομη επεξεργασία της ανάγνωσης, η οποία λειτουργεί και ως «κρυφή» μεθοδολογική δήλωση, στο πρώτο κεφάλαιο προσεγγίζω τη σιωπή ως *χρονικότητα*. Εμπνεόμενη από τον ορισμό του φύλου ως «κοινωνικής χρονικότητας» (Butler, 1990/2009α: 182), ενδιαφέρομαι για τις σχέσεις σιωπών, λόγων και χρόνου –ως χρονικής διάρκειας, χρονικής διαδοχής, χρονικής περατότητας, αλλά και μνήμης–, όπως αυτές εντοπίζονται σε πρακτικές σαν τη λογοκρισία, την ομολογία και το coming out, καθώς και σε δείγματα λογοτεχνικής

και εικαστικής γραφής. Σε αυτήν τη διερεύνηση, προκύπτουν ως επιπλέον άξονες της συζήτησης οι έννοιες της κυριότητας, της ταυτότητας και της αλήθειας. Στο δεύτερο κεφάλαιο, στρέφω το ενδιαφέρον μου σε ζητήματα πράξης και επιτέλεσης. Έχοντας ως αφετηρία τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων του J. L. Austin (1962/2003), αλλά και κριτικές αναγνώσεις της, αναρωτιέμαι κατά πόσο η σιωπή μπορεί να ενταχθεί σε ένα τέτοιο σχήμα, ερευνώ πώς η σιωπή επιτελείται, αλλά και τι επιτελεί, και εναλλακτικά εξετάζω την πιθανότητα η σιωπή να είναι *χειρονομία*. Στη συνέχεια, στο τρίτο κεφάλαιο, δανείζομαι την έννοια της *απ-αλλοτρίωσης* από τις Judith Butler και Αθηνά Αθανασίου (2013/2016), για να ανιχνεύσω τις εργασίες της σιωπής στη σχέση μας με την ετερότητα. Λαμβάνοντας υπόψη τη βία τόσο του λόγου όσο και της σιωπής, ενδιαφέρομαι για την «από κοινού» σιωπή κατ' αναλογία προς τη συνομιλία, όπως την προτείνει η Gayatri Chakravorty Spivak (1988) προκειμένου για τα υπεξούσια υποκείμενα, και καταφεύγω στον ερωτικό δεσμό, για να αποτιμήσω τις δυνατότητες ύπαρξης μιας μη βίαιης σιωπής. Τέλος, στον επίλογο εκθέτω ορισμένες θεματικές που ανέκυψαν κατά τη συγγραφή της εργασίας και φαντάζομαι τη σύνταξη ενός αρχείου σιωπών.

Σε αυτό το σημείο έχει γίνει πια αντιληπτή άλλη μια γραμματική δυστροπία, άλλος ένας λόγος «καχυποψία[ς] απέναντι στη γραμματική» (Μπάτλερ, 1993/2008: 50): η σιωπή στη γραμματική θέση του υποκειμένου, σε αυτήν τη «μεταφυσική τοποθεσία» η οποία, ενώ τείνει να αποσταθεροποιείται όταν καταλαμβάνεται από απρόσωπες δυνάμεις –όπως ο λόγος, η εξουσία ή η σιωπή–, μπορεί να ανταποδώσει την αναταραχή, προσωποποιώντας αυτές ακριβώς τις έννοιες (ό.π.: 53-54). Πώς θα μπορούσαν να ολοκληρωθούν προτάσεις, όπως «Η σιωπή κατασκευάζει...» ή «Η σιωπή επιτελεί...», και τι άραγε θα σήμαιναν; Φανταζόμαστε εδώ μια σιωπή που, με βούληση και πρόθεση, επενεργεί επί υποκειμένων, των οποίων αυτή προϋπάρχει; Αυτήν ακριβώς την απόδοση «αυτενέργειας» σε έννοιες, μέσω και λόγου της πραγματοποιήσής τους, παρατηρεί και η Sarah Ahmed (2014) και, για να την αντιπαρέλθει, κάνει λόγο για «ιδρωμένες έννοιες». Με αυτήν τη χειρονομία, οι «αφηρημένες» έννοιες επιστρέφονται στον κόσμο, ενώ προτείνουν νέους τρόπους θέασής του. Αυτοί οι τρόποι, όμως, συχνά παραπέμπουν σε σώματα που δεν νιώθουν «σπίτι τους» στον κόσμο, που κοπιάζουν, που ιδρώνουν. Και η περιγραφή αυτών των σωμάτων ή των ανάλογων εννοιών απαιτεί επίσης μόχθο: είναι ο ιδρώτας που διαποτίζει τη γραφή μας, όταν επιχειρούμε να μιλήσουμε για έννοιες, με τρόπους που

δεν προβλέπονται από την παραδεδομένη γραμματική τάξη. Μια τέτοια έννοια είναι και η σιωπή.

Όσο κι αν η ανάπτυξη των συλλογισμών μου προχωρά διστακτικά, υπάρχει ωστόσο μια θέση που λειτουργεί ως σταθερό έδαφος. Κι αυτή η θέση, όπως ήδη διατυπώθηκε στην αρχή της παρούσας εργασίας, είναι πως η σιωπή επιτελείται με τρόπο έμφυλο – και πως η έμφυλη επιτελεστικότητα είναι διάτρητη από ασυνέχειες, από σιωπές, οι οποίες δεν πρέπει να λαμβάνονται ως ατυχείς, αλλά ως καταστατικές. Οι πρώτες ενδείξεις γι' αυτό τον ισχυρισμό μάς παρέχονται από την κατανομή και την πρόσληψη της σιωπής, εν γένει από τη διαφοροποιημένη πρόσβαση σε αυτή. Ποια υποκείμενα μιλούν, ποια σιωπούν, ποιων η φωνή δεν ακούγεται, ποιων η σιωπή έχει σημασία, ποια δεν λαμβάνουν απαντήσεις, ποια δεν φιλοξενούνται στο λόγο και ποια τον εγκαταλείπουν, και πώς όλα αυτά επιδρούν στη διαμόρφωση και στους μετασχηματισμούς των ίδιων των υποκειμένων, είναι, εκτός των άλλων, και ζήτημα φύλου.

Κι επειδή είναι πολύ νωρίς για διαπιστώσεις, θα αρκεστώ προς το παρόν σε μία υπόθεση. Για να έχει η σιωπή σημασία, όχι ως αρνητικό αντίγραφο του λόγου, αλλά για να εντάσσεται σε μια οικονομία του νοήματος, αυτή η τελευταία δεν θα πρέπει να είναι φαλλογοκεντρική. Θα πρέπει, με λίγα λόγια, να αναφερόμαστε σε μια οικονομία που δεν δομείται γύρω από ένα κέντρο – και αυτό όχι επειδή το απώλεσε, αλλά επειδή ποτέ δεν το είχε. Αυτήν τη μεταφυσική αυταπάτη του κέντρου, δηλαδή της παρουσίας, δηλαδή λόγου, καλούμαστε να διαψεύσουμε (Ντερριντά, 1966/1997).

Παραλείψεις

Υπάρχουν και περιπτώσεις που επικαλούμαστε σιωπές, για να μιλήσουμε εντέλει. Το σχήμα της παράλειψης, λόγου χάρη, που απαντιέται στη ρητορική πρακτική, λειτουργεί ως ειρωνική απόδοση σημασίας διά της αποσιώπησης. Παραλείπεται, δηλαδή, αυτό που δεν χρειάζεται «καν» να ειπωθεί. Έτσι, αν η διατύπωση θεωρείται πλεονασμός, τότε η σιωπή γίνεται η σφαίρα του αυτονόητου, στην οποία οι συνομιλητές εξορίζουν τους κοινούς τους τόπους. Με το να «λέμε πως αποσιωπούμε» αυτό για το οποίο κάνουμε λόγο (Foucault, 1976/2011: 18), αίρουμε τη σιωπή τη στιγμή που την υποδεικνύουμε – ή το αντίστροφο. Πάντως, μιλάμε.

Τις δικές μου παραλείψεις σε τούτη την εργασία δεν τις θεωρώ αυτονόητες. Είναι πολλά ακόμη που θα ήθελα να –μπορώ να– πω, όπως για παράδειγμα να επιχειρήσω μια εκτενή σύνδεση της μετααποικιακής συνθήκης με τη σιωπή ή να εντοπίσω τη θέση της σιωπής σε παραδόσεις σκέψης πέραν της λεγόμενης δυτικής. Ωστόσο, η δική μου θέση, που σημαίνει οι συντεταγμένες γνώσεων, χώρων και γλωσσών εντός των οποίων ερευνώ τη σιωπή, επιβάλλουν την αναβολή ενός τέτοιου εγχειρήματος. Άλλωστε, τη θέση αυτή την καταλαμβάνω και με το σώμα μου, έτσι απέναντι στη σιωπή στέκω κι εγώ αμήχανη, κομπιάζω και καταφέρνω να πω, κάθε φορά, τόσα μόνο.

Παραπέρα, υπάρχουν κάποιες στιγμές αναμέτρησης με τη σιωπή, στις οποίες ενδεικτικά θα αναφερθώ, αφού πρόκειται να παραλείψω. Μία τέτοια, που βρίσκουμε στο πρώιμο έργο της Luce Irigaray (1974/1985, 1977/2006), είναι η προβληματοποίηση της διχοτόμησης λόγου/σιωπής, η οποία, ευθυγραμμισμένη με το έμφυλο δίπολο, μας δίνει το φιλόσοφο και τη σιωπηλή/αποσιωπημένη γυναίκα. Η δυνατότητα, δηλαδή, της κληρονομημένης σε μας δυτικής γραφής –που σημαίνει, της ανδροκεντρικής γραφής– θεμελιώνεται ακριβώς στον εξορισμό του «γυναικείου» από το Συμβολικό σε μία σφαίρα μη αναγνωσιμότητας, έλλειψης και τρέλας, στη θέση του Άλλου. Η σιωπή ως ιστορικο-υστερικό –και υστερο-ιστορικό– σύμπτωμα, λοιπόν (Irigaray, 1977/2006: 216).

«Θα μπορούσε να τεθεί ένα ερώτημα», λέει η Shoshana Felman (1975: 3) στη βιβλιοκριτική της για το *Speculum de l' autre femme*, για να ακολουθήσει τελικά περίπου μια δεκάδα ερωτημάτων:

Αν «η γυναίκα» είναι ακριβώς ο Άλλος για κάθε πιθανό δυτικό θεωρητικό τόπο ομιλίας, πώς μπορεί η γυναίκα ως τέτοια να μιλά σε τούτο το βιβλίο; [...] Από ποιο θεωρητικό τόπο μιλά η ίδια η Irigaray, ώστε να αναπτύξει το δικό της θεωρητικό λόγο για τον αποκλεισμό της γυναίκας; Μιλά τη γλώσσα των αντρών ή τη σιωπή των γυναικών; Μιλά ως γυναίκα ή στη θέση της (σιωπηλής) γυναίκας ή για τη γυναίκα ή στο όνομα της γυναίκας; Είναι αρκετό να είσαι γυναίκα για να μιλήσεις ως γυναίκα; [...] Τι σημαίνει, γενικά, να μιλάς «στο όνομα» κάποιου; (ό.π.: 3-4)²

Με άλλα λόγια, η αναπαράσταση και η αντιπροσώπευση στο λόγο, όσο κι αν ο λόγος αυτός επιτελείται ως «μιμητική», ειρωνική, κριτική ιδιοποίηση, δύσκολα απεκδύονται τη βία που επιρρίπτουν σε εκείνον ακριβώς το λόγο στον οποίο

² Όσα αποσπάσματα παρατίθενται στα ελληνικά από την ξενόγλωσση βιβλιογραφία, είναι σε δική μου μετάφραση.

αντιμιλούν. Σαν να φετιχοποιείται το «σπάσιμο» της γυναικείας σιωπής (Brown, 2005), δηλαδή, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη ο απορητικός χαρακτήρας της θεωρίας-ως-γραφής, που είναι πάντοτε και ήδη μια γραφή «για», έτσι που μπορεί να καταγράφει, να διαρρηγνύει και να παράγει σιωπές εξίσου (Athanasίου, 2010).

Αφήνοντας για λίγο το ζήτημα της γραφής, στρέφομαι στην ιστορία της σεξουαλικότητας των μαύρων γυναικών στις ΗΠΑ, όπως την καταγράφει η Evelyn M. Hammonds (1997/2006). Πρόκειται για μια ιστορία σωμάτων αποικιοποιημένων και ομογενοποιημένων, υπερ-ορατών και υπόλογων. Το σημείο στο οποίο στέκομαι είναι η αντιμετώπιση της σιωπής γύρω από ζητήματα σεξουαλικότητας, και συγκεκριμένα «της απόλαυσης, της εξερεύνησης και της εμπρόθετης δράσης» (ό.π.: 178), ως επιλογής από μαύρες ακτιβίστριες και θεωρητικούς, σύμφωνα με τη Hammonds (ό.π.:175). Αυτή η «πολιτική της σιωπής», ο «πολιτισμός της απόκρυψης», η υιοθέτηση της «δομικά εδραιωμένης σιωπής» στο πλαίσιο της «εμπορευματοποίησης της ετερότητας» –δανείζομαι εδώ διατυπώσεις του κειμένου–, κρίνεται ως στρατηγικά αναποτελεσματική, την ίδια στιγμή που η «παραγωγή» σιωπών «υποδηλώνει ότι οι μαύρες διαθέτουν σε ένα βαθμό εμπρόθετη δράση» (ό.π.: 184).

Έτσι, ανταγωνιστικές αναγνώσεις της σιωπής εμφανίζονται στο κείμενο – σιωπές που επιβάλλονται και σιωπές που επιλέγονται–, ενώ ψέγονται πως σιωπούν και καλούνται να μιλήσουν αυτές που μιλούν *ήδη*, που παράγουν «δημόσιο» λόγο, δηλαδή οι μαύρες ακτιβίστριες και ακαδημαϊκοί. Σε αυτό το σημείο, τα ερωτήματα της Felman φαίνονται πάλι εύλογα. Επιπλέον, ο ισχυρισμός πως «οι μαύρες Αμερικανίδες [...] δεν συμμετέχουν στην κληροδοτημένη συμβολική εξουσία» (Spillers, 1984 στο Hammonds, 1997/2006: 177-178) με κάνει να αναρωτηθώ όχι για την αποτελεσματικότητα, αλλά για την ίδια τη δυνατότητα της σιωπής να είναι πρακτική αντίστασης. Αν, δηλαδή, η σιωπή σημαίνει την εγκατάλειψη της φαλλογοκεντρικής συμβολικής τάξης, πώς άραγε εγκαταλείπεται κάτι το οποίο δεν ενοικήθηκε ποτέ, εντός του οποίου *αυτή* δεν υπήρξε ποτέ υποκείμενο; Πάντως, επιστρέφοντας στην Irigaray, δεν έχουμε να κάνουμε με «γυναικείο» αποκλεισμό από τη συμβολική εξουσία, αλλά με υπό όρους είσοδο σε αυτή. Στην επικράτεια του Συμβολικού, *υπάρχει* θέση που προορίζεται για τη γυναίκα: είναι αυτή της μη-αναγνώσιμης, της «άτοπης» ετερότητας. Ακόμη, σχετικά με το ζήτημα της εμπρόθετης δράσης που θίγει η Hammonds, διατηρώ τις εξής επιφυλάξεις: μήπως η σιωπή δεν «παράγεται» όπως ο λόγος, ώστε να μπορούμε να μιλήσουμε με ασφάλεια για «πρόθεση»; Με άλλα λόγια, αν η σιωπή είναι μια θέση,

έστω εξορίας, με ποιους τρόπους και όρους καταλαμβάνεται, πώς αναλαμβάνεται, έτσι που είναι αφιλόξενη στο πρώτο πρόσωπο;

Σταματώντας εδώ, τα κείμενα που «παραλειπτικά» παρέθεσα τα θεωρώ σημαντικά και όχι αυτονόητα. Ωστόσο, και χωρίς να υποτιμώ τις καταπιεστικές, ως και αφανιστικές, εργασίες της σιωπής που αυτά καταγγέλλουν, ενδιαφέρομαι και για – κυρίως για– άλλες τροπικότητες της σιωπής, λιγότερο επεξεργασμένες σε λόγους «γυναικείους» ή φεμινιστικούς. Άλλωστε, «η υποχρεωτική φεμινιστική λογοθετικότητα και τα υποτιθέμενα δεινά της σιωπής» (Brown, 1996: 187) τείνουν να παράγουν μια ιδιωτικοποιημένη δημόσια σφαίρα, μέσω της λεπτομερούς κι επίμονης έκθεσης στο δημόσιο λόγο, προσφέροντας στην εξουσία το απαραίτητο υλικό για να επιτηρεί και να κανονικοποιεί επιπλέον τομείς της ζωής (ό.π.: 186). Έτσι, ενώ δεν επιθυμώ να υιοθετήσω ως παραδοχές τις ιδιότητες που αποδίδουν στη σιωπή, δηλαδή τις μονοδιάστατες και «κατ' αρχήν» προσλήψεις της είτε ως επιβολή είτε ως αναποτελεσματική επιλογή, προτίθεμαι να επιστρέψω στους προβληματισμούς και στα ερωτήματα που ανέκυψαν κατά την από κοινού ανάγνωση των «παραλειπόμενων» κειμένων.

Γλώσσα, γραφή, ομιλία

Μέχρι στιγμής έχω χρησιμοποιήσει τους όρους «λόγος», «γλώσσα», «γραφή» και «ομιλία», χωρίς αυστηρές διαφοροποιήσεις, σχεδόν σαν να ήταν εναλλάξιμοι. Παρόλο που αυτό ήταν εν μέρει σκόπιμο, ως διακειμενική αναφορά στις κατά καιρούς ταυτίσεις ή/και ιεραρχήσεις μεταξύ τους, θα επιχειρήσω σύντομα να εκθέσω κάποιες ιδιαιτερότητες του καθενός.

Ο λόγος, ή μάλλον οι λόγοι, συνιστούν κατεξοχήν πεδίο παραγωγής, διευθέτησης και διάχυσης νοήματος. Ελλειπείς και διάτρητοι από ασυνέχειες, η κυκλοφορία τους εντός δοθέντων πλεγμάτων εξουσίας δύναται εντούτοις να παράξει «γνώσεις» και «αλήθειες», έτσι που οι λόγοι «σχηματίζουν συστηματικά τα αντικείμενα για τα οποία μιλούν» (Foucault, 1969/1987: 77), αλλά και τα υποκείμενα από τα οποία εκφέρονται και εκείνα στα οποία απευθύνονται.

Οι λόγοι, ως ρηματικές πρακτικές, κατ' ανάγκην μετέρχονται γλώσσες, χωρίς να ανάγονται σε αυτές. Οι γλώσσες αποτελούν σημειωτικούς τόπους που οριοθετούν τις συναντήσεις σημείων. Είτε τις προσεγγίζουμε ως συστήματα είτε μελετούμε τη

χρήση τους, οι γλώσσες είναι τα ιδιώματα του δυνατού: ορίζουν τη δυνατότητα της εμφάνισης και της επαναληπτικής παράθεσης, καθώς και τις απαγορεύσεις, τις ταξινομήσεις και τους περιορισμούς. Όλα τούτα, που περιληπτικά συνιστούν τους συντακτικούς και παρατακτικούς άξονες των γλωσσών, λειτουργούν ως εσωτερικοί ρυθμιστικοί κανόνες των λόγων. Εξίσου σημαντικά, οι γλώσσες μάς εφοδιάζουν με σημαίνοντα, καθιστώντας έτσι δυνατή την οργάνωση του νοήματος (Foucault, 1971/1972· 1966/1986).

Τέλος, η ομιλία και η γραφή λογαριάζονται ως τροπικότητες, υλικές αποτυπώσεις. Ο μεταξύ τους ανταγωνισμός στοιχειώνει τη δυτική σκέψη, με την ομιλία κυριαρχικά να προκρίνεται ως αυθεντική, αδιαμεσολάβητη και άμεση – ως «φωνή». Η κατάδειξη του φωνοκεντρισμού, που υποβαστάζει τη μεταφυσική της παρουσίας (Ντερριντά, 1967/1990), συγκρούεται με μια σειρά δυϊσμών, γύρω από τους οποίους συγκροτούνται οι υπερασπίσεις της ομιλίας, και τελικά συνηγορεί υπέρ της γραφής, επιχειρώντας την αποσταθεροποίηση των κληρονομημένων σχημάτων.

Εδώ, ομιλία και γραφή, λόγος και γλώσσα, τίθενται υπό διαπραγμάτευση εξίσου και, καθώς ερευνούμε τη σιωπή, θα επιδιωχθεί και η ενημέρωση της σκέψης μας για τα παραπάνω, με όσα η σιωπή τυχόν συνεισφέρει.

Οι σιωπές της ανάγνωσης

Στη σκηνή του κειμένου δεν υπάρχει ράμπα: δεν υπάρχει πίσω από το κείμενο κάποιο δρων πρόσωπο (ο συγγραφέας) και μπροστά του κάποιο παθητικό ον (ο αναγνώστης)· δεν υπάρχει υποκείμενο και αντικείμενο. Το κείμενο παραγράφει τις γραμματικές στάσεις [...].

Roland Barthes³

Ο χώρος της ανάγνωσης αποτελεί κατεξοχήν πεδίο αμήχανης διαπραγμάτευσης της σιωπής. Παρατηρείται, δηλαδή, πράγματι «κάποια» σιωπή στην αναγνωστική πρακτική. Ωστόσο, είναι μια σιωπή διαφιλονικούμενη στη δυτική γραμματεία, αφού διαφεύγει τον εντοπισμό σε κάποιο σταθερό σημείο ή την απόδοση σε συγκεκριμένο συμμετόχο της αναγνωστικής διαδικασίας. Έτσι, η ανάγνωση ανάγεται σε προνομιακό τόπο για την επεξεργασία της σιωπής, γιατί, όπως θα υποστηρίξω εδώ, υπερβαίνει το δυϊσμό λόγου/σιωπής – και των συνακόλουθων διχοτομήσεων ενεργητικότητας/παθητικότητας, υποκειμένου/αντικειμένου, παρουσίας/απουσίας.

Από την μία, λοιπόν, έχουμε το «σιωπηλό» γραπτό κείμενο της δυτικής παράδοσης. «Αν ζητήσουμε εξηγήσεις από το γραπτό λόγο, θα εισπράξουμε, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, μια “μεγαλειώδη σιωπή”» (Deutscher, 2005/2012: 27). Το κείμενο σιωπά, γιατί αδυνατεί να αρθρώσει υπερασπίσεις. Από την άλλη, η φιγούρα του σιωπηλού αναγνώστη κυριαρχεί στις αναγνωστικές αναπαραστάσεις. Μοναχικός κι ανώνυμος, στην «ιδιωτική σιωπή» του (Άντερσον, 1991/1997: 59), επιτελεί μια ανάγνωση ως επαν-επικύρωση του κειμενικού νοήματος. Δεν είναι τυχαίο πως μια τέτοια σύλληψη του αναγνώστη καθιστά την ανάγνωση κρίσιμη για την αναπαραγωγή της φαντασιακής κοινότητας του έθνους. Η συγχώνευση κειμενικών και εθνικιστικών μυθοπλασιών συμβαίνει διαμιάς στην αναγνωστική φαντασία, χάρη σε ένα τελετουργικό που τελείται μαζικά και κατά μόνας: στην ανάγνωση της ίδιας εφημερίδας, στην ίδια γλώσσα, την ίδια ώρα της μέρας και κάθε μέρα (ό.π.).

Μια πρώτη διαπίστωση που προκύπτει από τους παραπάνω εντοπισμούς της σιωπής, στο κείμενο και στον αναγνώστη, είναι πως η έννοια της σιωπής κινητοποιείται, προκειμένου να περιγραφεί μία απουσία. Δεν πρόκειται, όμως, για

³ Απόσπασμα από το βιβλίο *Η απόλαυση του κειμένου* (Μπαρτ, 1973/1977: 28).

απουσία γλώσσας, αφού οι λέξεις δεν λείπουν. Έτσι, δεν επιτυγχάνεται η επιβεβαίωση μιας αντιθετικής, συμπληρωματικής σχέσης σιωπής/γλώσσας. Η απουσία αυτή είναι απουσία ομιλούντων υποκειμένων – η σιωπή είναι σιγή. Με άλλα λόγια, οι παραπάνω προσεγγίσεις είναι φωνοκεντρικές: η απουσία φωνής σημαίνει απουσία πρόθεσης, διαύγειας στον εαυτό, νοηματικής βεβαιότητας. Το κείμενο σιωπά γιατί αποκόπηκε από το κυρίαρχο υποκείμενο που είναι ο δημιουργός του. Ο αναγνώστης σιωπά γιατί είναι παθητικός, «καταναλωτής σημασινομένων» (Barthes, 1970/2005α: 31), σιωπά γιατί συναινεί.

Ωστόσο, παρά τις μεταφυσικές παραδοχές που αναπαράγουν οι παραπάνω θέσεις, δεν είναι άτοπη η διαπίστωση μιας απουσίας, η οποία άλλωστε είναι συγκροτητική της αναγνωστικής πρακτικής. Ό,τι απουσιάζει στην ανάγνωση, όμως, είναι το νόημα. Που σημαίνει, το οριστικό, αδιαμφισβήτητο νόημα, που είναι *εκεί* και απλώς μένει να αποκρυπτογραφηθεί από τον αναγνώστη, να καταλήξει ο αναγνώστης σε αυτό. Απουσιάζει, δηλαδή, ο Συγγραφέας, αυτή η –σχετικά σύγχρονη– μυθική/ιστορική μορφή, «αιώνιος ιδιοκτήτης» (Barthes, 1970/2005β: 15) και «έσχατο σημαίνόμενο» (Barthes, 1968/2007: 142), ο κατά Πλάτωνα «πατέρας» του κειμένου (Deutscher, 2005/2012: 27), το κέντρο και η καταγωγή. Αν αποδεχόμαστε αυτή την απουσία, που είναι μια απώλεια –ο Barthes (1968/2007) το θέτει αυτό ρητά, κάνοντας λόγο για το «θάνατο του συγγραφέα»–, και δεν εμμένουμε σε φαντασιώσεις κειμενικής και νοηματικής κυριότητας, τότε αντιλαμβανόμαστε την αναγνωστική σιωπή ως εκείνη τη φευγαλέα ερήμωση από σημαίνόμενα, ως την ίδια τη δυνατότητα της ανάγνωσης.

Αυτόν το (μη-)τόπο, όπου η γραφή έχει καταστρέψει κάθε παρουσία, καλούμαστε να τον διατρέξουμε, όχι να τον διαπεράσουμε (Barthes, 1968/2007: 142), κι αυτή θα είναι η απόλαυσή μας: να διαβάζουμε «προσεκτικά και παράφορα», να ζυγιάζουμε, να κολλάμε στο κείμενο, όχι στην πλοκή αλλά «στο ασύνδετο που τέμνει τα λεγόμενα», αδυνατώντας να αποστρέψουμε την προσοχή μας από το «φύλλωμα της σημασιότητας» (Μπαρτ, 1973/1977: 22): κι αυτή η διαλεκτική του πόθου, η αναίρεση των «γραμματικών στάσεων» κι η κατάφαση στην κρίση της σχέσης μας με τη γλώσσα, να διαρκούν όσο διαρκεί η ανάγνωση (ό.π.: 9). Ώσπου θα ανασηκώσουμε το κεφάλι μας από το κείμενο, και «αυτό το κείμενο που γράφουμε μέσα μας όταν διαβάζουμε» (Barthes, 1970/2005β: 15), θα είναι η ανάγνωσή μας.

Αυτή η ανάγνωση, που είναι και η γραφή μας, συνιστά μια οικονομία – νοήματος, κατ’ ανάγκην– διάτρητη από ασυνέχειες και σιωπές. Σε τούτες τις σιωπές επιθυμώ να σταθώ στα κείμενα που διαβάζω, όχι μόνο στις αποσιωπήσεις που αυτά ρητά επισημαίνουν. Έτσι, αν εδώ στρέφομαι στην ανάγνωση, δεν είναι μόνο γιατί αυτή αποτελεί έναν τρόπο να σκεφτώ τη σιωπή, χωρίς να εξαρτιέμαι από τη γλώσσα, αλλά και επειδή η παρούσα εργασία αποτελεί, καταρχήν, μια απόπειρα ανάγνωσης.

κεφάλαιο ένα:

Από την αποσιώπηση στην ομολογία ή η σιωπή ως χρονικότητα

Το όνομα είναι ο χρόνος του αντικειμένου.

Jacques Lacan⁴

Ήδη στο πρώτο μέρος της *Αρχαιολογίας της γνώσης*, ο Michel Foucault μάς παροτρύνει να φέρουμε σε πέρας την εξής «αρνητική εργασία»: «να απελευθερωθούμε από ένα ολόκληρο παιχνίδι εννοιών», όπως η παράδοση και η επίδραση, η ανάπτυξη και η εξέλιξη, η νοοτροπία και το πνεύμα, «που διαφοροποιούν με τον τρόπο τους το θέμα της συνέχειας» (1969/1987: 35-36). Οι έννοιες αυτές μπορεί να μην έχουν «σταθερή εννοιολογική δομή», μα δεν τους λείπει η «καθορισμένη λειτουργία», η οποία συνοψίζεται στην εντόπιση κάποιας καταγωγής, στην αιτιότητα της επανάληψης, στην καταφυγή σε μια συνεκτική αρχή ως ενωτική και εξηγητική, εν πολλοίς στην κυριαρχία επί του χρόνου (ό.π.). Προκειμένου για «τα λόγια των ανθρώπων», καλούμαστε να εκριζώσουμε αυτές τις «έτοιμες συνθέσεις» από τη σκέψη μας, και «να δεχτούμε ότι έχουμε να κάνουμε [...] με ένα πλήθος διάσπαρτων συμβάντων» (ό.π.: 36-37).

Συγκεκριμένα, οι «αστόχαστες συνέχειες», οι οποίες παραλύουν τη δυνατότητα σύλληψης των «αληθινών συμβάντων» που εισβάλλουν στην τάξη του λόγου, συνδέονται με δύο θέματα: αφενός, με την παραδοχή μιας χαμένης στο χρόνο καταγωγής, ενός σημείου του οποίου η απροσδιοριστία προσιδιάζει στο κενό, έτσι που κάθε απαρχή «δεν θα μπορούσε ποτέ παρά να είναι επανέναρξη ή συγκάλυψη» (Foucault, 1969/1987: 41)· αφετέρου –και εδώ βρίσκεται η κύρια σύνδεση των φουκωικών θέσεων με το παρόν κεφάλαιο–, εντοπίζεται

ένα άλλο θέμα σύμφωνα με το οποίο κάθε έκδηλος λόγος θα βασιζόταν κρυφά σε κάτι ήδη-ειπωμένο· και ότι αυτό το ήδη-ειπωμένο δεν θα ήταν απλώς μια ήδη εκφρασμένη φράση, ένα ήδη γραμμένο κείμενο, αλλά «κάτι που δεν ειπώθηκε ποτέ», ένας άσαρκος λόγος, μια φωνή σιωπηλή σαν πνοή, μια γραφή που δεν είναι παρά το κενό του ίδιου του ίχνους της. Έτσι υποθέτουμε ότι όλα όσα συμβαίνει να διατυπώνει ο λόγος βρίσκονται ήδη αρθρωμένα μέσα στην οιονεί-σιωπή που τους είναι προτερόχρονη, που εξακολουθεί να τρέχει πεισματικά κάτω από αυτά, η οποία όμως επικαλύπτει και επιβάλλει σιωπή. Εν τέλει ο έκδηλος λόγος δεν θα ήταν παρά η πιεστική παρουσία εκείνου που δε λείει· και αυτό το μη-ειπωμένο θα ήταν ένα κενό που κοιλάίνει έσωθεν όλα όσα λέγονται. (ό.π.)

⁴ Όπως παρατίθεται από την Judith Butler (1997: 29).

Καλούμαστε, λοιπόν, να «κρατήσουμε σε εκκρεμότητα τις προτερόχρονες μορφές συνέχειας», δηλαδή αυτό το «το ήδη-ειπωμένο που είναι συνάμα μη-ειπωμένο» και που μας ωθεί να εκλαμβάνουμε μια «άπειρη συνέχεια του λόγου και [την] κρυφή παρουσία στον εαυτό του μέσα στο παιχνίδι μιας πάντα επερχόμενης απουσίας» – όχι αποτινάσσοντάς τες οριστικά, αλλά αίροντας την παθητικότητα με την οποία τις δεχόμαστε ως αυτονόητες και ανακρίνοντας τη νομιμότητά τους (Foucault, 1969/1987: 41-42 – η έμφαση δική μου).

Στα παραπάνω εντοπίζουμε μια κυρίαρχη αντίληψη για τη σχέση της σιωπής με τον έκδηλο, δηλαδή αρθρωμένο, λόγο. Η αναζήτηση της συνέχειας, που είναι σε ύστατο βαθμό η αναζήτηση καταγωγής, ορίζει το χρόνο ως οργανωτική αρχή των συμβάντων λόγου μεταξύ τους αλλά και στη σχέση τους με τη σιωπή. Αυτή η οικονομία του χρόνου, που είναι μια οικονομία νοήματος, τείνει να υπαγορεύει εκ των προτέρων λειτουργίες σε λόγους και σιωπές, ανάλογα με τις θέσεις που τους παραχωρεί εντός μιας δοσμένης «αλληλουχίας». Περιγράφεται, λοιπόν, μια σιωπή που προϋπάρχει και έπεται του λόγου αυτού, μια σιωπή που τον περικυκλώνει και τον περιέχει – ή, μεταγράφοντας σε χρονικό λεξιλόγιο, μια σιωπή ως «όχι-ακόμα» και συνάμα «όχι-πια» λόγος. Το αποτέλεσμα μιας τέτοιας σύλληψης είναι η υποταγή της σιωπής στο λόγο και στο νόημα του λόγου, η ανταγωνιστική παρουσία της σιωπής ως επαπειλούμενη απουσία του λόγου – αυτά σε λογοκεντρικό συμφραζόμενο.

Στο παρόν κεφάλαιο, ενδιαφέρομαι για τούτη την κατανομή και για τις σημασίες που παράγει, προκειμένου για τη σχέση σιωπών και λόγων. Προτού προχωρήσω στην έκθεση των ερμηνευτικών αξόνων που οργανώνουν αυτήν τη συζήτηση, θα παρουσιάσω σύντομα τον ορισμό του φύλου ως *κοινωνικής χρονικότητας* (Butler, 1990/2009α). Πέρα από την ανάγνωση της σιωπής ως χρονικότητας επίσης, όπως θα επιχειρηθεί στο παρόν κεφάλαιο, η συγκεκριμένη αναφορά κρίνεται χρήσιμη, γιατί μας υπενθυμίζει την έμφυλη διάσταση της σιωπής – και τις σιωπηλές διαστάσεις του φύλου και της σεξουαλικότητας. Συγκεκριμένα, οι εσωτερικές ασυνέχειες της έμφυλης επιτέλεσης, είναι μάλλον παραγνωρισμένες στα σχήματα έμφυλης βεβαιότητας. Σαν να συνιστούσαν, δηλαδή, αυτές οι ασυνέχειες, στιγμές χωρίς δική τους σημασία, αλλά φέρουσες ήδη άλλες, μελλοντικές σημασίες, που μένουν να παρασταθούν. Από την άλλη, η αποκρυστάλλωση της φιγούρας της «σιωπηλής γυναίκας» παραπέμπει σε συγκεκριμένες προσδοκίες για το νόημα τόσο της σιωπής

όσο και του «γυναικείου» – προσδοκίες που προκύπτουν από την υποταγή της σιωπής στο λόγο, όπως αυτή περιγράφηκε παραπάνω.

Το φύλο ως κοινωνική χρονικότητα

Μία κριτική που ασκείται στη διάκριση βιολογικού φύλου/κοινωνικού φύλου είναι πως τείνει να επανεγγράψει ουσιοκρατικές προσδοκίες, υποθέτοντας ένα προ-κοινωνικό υλικό υπόστρωμα, ένα «σώμα ως βουβή επικράτεια πρότερη του σημαίνειν» (Butler, 1990/2009α: 169). Η τελευταία αυτή θέση γνωρίζει διάφορες παραλλαγές στη δυτική φιλοσοφική παράδοση, όπως εκείνη που αντιλαμβάνεται την απόδοση πολιτισμικής σημασίας ως *εγγραφή* επί ενός σώματος που καταστρέφεται, προκειμένου να παραχθεί το ομιλούν υποκείμενο (ό.π.: 170-171). Η χρονική συνέχεια, που κατασκευάζεται από μια τέτοια αφήγηση, δύναται να ενεργοποιεί και αιτιακές συνάψεις στη διαδοχή βιολογικού/κοινωνικού. Η θεωρία της Butler για την έμφυλη επιτελεστικότητα έρχεται να αναταράξει εννοήσεις που θέλουν την εμπειρία του φύλου *μεταγενέστερη* αρχικών νοημάτων. Μέσω και του παραδείγματος του drag ως παρωδίας φύλου, αναγνωρίζεται πως «το πρωτότυπο ήταν ανέκαθεν παράγωγος» και διαψεύδεται η επίφαση πρωταρχικής, πρωτότυπης ουσίας ως έμφυλης αλήθειας, μια μυθοπλασία που συσκοτίζει τον παραγωγικό χαρακτήρα της επιτέλεσης (ό.π.: 179-180).

Η επισφαλής συγκρότηση του φύλου στο χρόνο απαιτεί τη στιλιζαρισμένη επανάληψη πράξεων, ώστε σωματικές χειρονομίες, κινήσεις και στάσεις «να συγκροτούν την ψευδαίσθηση ενός σταθερού έμφυλου εαυτού». Το φύλο, λοιπόν, συλλαμβάνεται ως «συγκροτημένη *κοινωνική χρονικότητα*» (Butler, 1990/2009α: 182 – έμφαση στο πρωτότυπο), που δεν παραπέμπει σε κάποια υπερ- ή α-ιστορική αλήθεια ούτε σε κάποια εσωτερική, θεμελιώδη ουσία, αλλά που θεσπίζεται από επαναλαμβανόμενες και εσωτερικά ασυνεχείς πράξεις, από την «έμφυλη σωματοποίηση του χρόνου» (ό.π.: 183).

Η σιωπή ως χρονικότητα

Αν το φύλο θεσπίζεται ως έμφυλη σωματοποίηση του χρόνου, η σιωπή –κι όχι λιγότερο ο λόγος– εμπεδώνεται ως σημαίνουσα εγγραφή του. Αν «το όνομα είναι ο χρόνος του αντικειμένου» (Lacan στο Butler, 1997: 29), που σημαίνει αν το όνομα εγκαινιάζει τη χρονική ζωή (και έρχεται να συσχετίσει την ύπαρξη με τη δυνατότητα διάρκειας, παρά

την περατότητα αυτού που κάθε φορά φέρει το όνομα), τότε η σιωπή επίσης εμπλέκεται στην έκθεση του χρόνου και στο χρόνο. Παραπέμπει, λοιπόν, και αυτή σε μια χρονικότητα, σε μια συγκροτημένη σφαίρα νοήματος που ενεργοποιείται από την επανάληψή της.

Μια εκδοχή σημασίας αυτής της χρονικότητας αναφέρθηκε ήδη στο φουκωικό απόσπασμα. Η αντίληψη, δηλαδή, πως, αν ο λόγος είναι «πάντοτε και ήδη» λόγος, τότε η σιωπή είναι «ποτέ και όχι ακόμα» λόγος. Η αγωνία της ονομασίας, και ως ζητήματος γλωσσικής επιβίωσης, θέτει τη σιωπή υπόλογη και την αντιμετωπίζει ως ανταγωνιστική χρονικότητα «μη-ομιλίας» που είτε περιέχει (αντί-)λόγο και αλήθειες που περιμένουν να εκφραστούν είτε φιλοξενεί όσες εκπίπτουσες αλήθειες απέβαλε ο λόγος. Έτσι, ομιλητικές και σιωπηλές πρακτικές, υπαγόμενες σε χρονικές σχέσεις που επιτάσσουν την αδιάρρηκτη συνέχεια, μοιάζουν να εναλλάσσονται σε μία αδιάκοπη πορεία προς τα εμπρός, σε μια πορεία όπου ο λόγος αναδύεται από το σκοτάδι της σιωπής.

Ωστόσο, η αναγνωσιμότητα της σιωπής, που υπονοείται σε μια τέτοια σύλληψη, δεν μας δίνεται εύκολα, αφού η σιωπή επιτελεί διαφορετικές λειτουργίες ανάλογα με το πολιτισμικό συγκείμενο και τις σχέσεις εξουσίας που συνδέουν όσες κάθε φορά μιλούν και όσες σιωπούν. Μάλιστα, σε ορισμένες περιστάσεις, που θα συζητηθούν και στη συνέχεια και οι οποίες εμπίπτουν σε θεσμοθετημένα πλαίσια, όπως το ιατρικό και το ψυχαναλυτικό, υπάρχει «*χάσμα* μεταξύ του ακροατή και του ομιλητή» (Foucault, 1971/1972: 217 – η έμφαση δική μου). Για να φανεί, λοιπόν, η κρίσιμη αμφισημία της σιωπής, επιστρατεύονται διαφορετικές πρακτικές που μετέρχονται σιωπές, όπως η λογοκρισία και το coming out, καθώς και καθεστώτα γνώσης, μηχανισμοί εξατομίκευσης και καταγραφές μνήμης. Προηγουμένως, όμως, θα παραθέσω, κατά το παράδειγμα του Foucault, κάποιες έννοιες «που διαφοροποιούν με τον τρόπο τους το θέμα της συνέχειας» (1969/1987: 35), δηλαδή κάποιες εκφορές του χρόνου που ταξινομούν, ερμηνεύουν και πάντως εμπλέκουν αζεδιάλυτα τις σιωπές και τους λόγους.

Εκφορές του χρόνου

Ήχος και χρόνος, διαλογικότητα και κυριότητα

Θα ξεκινήσω αυτήν τη σύντομη επισκόπηση παρακάμπτοντας προσωρινά το λόγο και στρεφόμενη στην ένταξη των σιωπών εντός της μουσικής σύνθεσης, όπως αυτή επιτελείται από τον John Cage, τόσο στα μουσικά έργα του, όσο και στις διαλέξεις και στα δοκίμιά του που δημοσιεύονται υπό τον τίτλο *Σιωπή* (*Silence*, Cage 1961). Για τον Cage, δεν μπορεί να υπάρξει κενός χώρος ή κενός χρόνος. «Προσπαθώντας, όπως μπορούμε, να συνθέσουμε μια σιωπή, αδυνατούμε» (ό.π.: 8). Αντί, λοιπόν, η σιωπή να εξορίζεται από το μουσικό πεδίο, ανασημαίνεται και, ως όψη της απαραμείωτης σχέσης ήχου και χρόνου, ορίζεται ως ο μη σημειωμένος—άρα και μη εμπρόθετος—ήχος, ένας ήχος που παρέχει παύσεις ή στίξη και που μοιράζεται με το μελωδικό ήχο το χαρακτηριστικό της διάρκειας (ό.π.: 23, 63). Σε μια άλλη εκδοχή της συγκεκριμένης θέσης, η σιωπή επιπλέον χαρακτηρίζεται ως ο γύρω θόρυβος, η φαινομενική παύση η οποία δημιουργεί το χώρο, για να εισέλθουν στη μουσική ήχοι που *τυχαίνει* να είναι εκεί και που υπερβαίνουν την πρόθεση του δημιουργού (ό.π.: 8).

Η τελευταία περιγραφή μπορεί να παραπέμψει στην έννοια της *διαλογικότητας* (Bakhtin, 1975/1981). Με άλλα λόγια, τα σημεία σιωπής όχι μόνο επιτρέπουν την παραγωγή διαλόγου, αλλά εντάσσουν αυτήν τη συναλλαγή εντός του γεγονότος του μουσικού λόγου και τον διαλογικοποιούν. Οικοδομείται με αυτό τον τρόπο μία μεταφυσική του ήχου, ο οποίος μένει, όμως, χωρίς κυριότητα. Ένα τέτοιο παράδειγμα θα λέγαμε πως αποτελεί η σύνθεση του Cage 4'3'', κατά την οποία οι μουσικοί δεν εκτελούν κάποια σημειωμένη μελωδία – αλλιώς, δεν παράγονται ήχοι από πρόθεση. Κι όμως δεν επικρατεί σιωπή: το κοινό ή τα αυτοκίνητα που περνούν απέξω, για παράδειγμα, παράγουν ήχους (Solomon, 2002).⁵

Ωστόσο, αναγνωρίζοντας το άτοπο μιας εξομίσωσης της μουσικής με τη γλωσσική σημείωση, όσο απομακρυνόμαστε από τη μουσική συνθήκη και προσεγγίζουμε γλωσσικά περιβάλλοντα, προβληματιζόμαστε αν και κατά πόσο μπορεί να αρθεί η αγωνία –και η διεκδίκηση– της κυριότητας, της οποίας η αγωνία του

⁵ Παρόμοιας λογικής και ιδιαίτερου ενδιαφέροντος είναι το απόσπασμα από το *Ωμό και το ψητό* του Claude Levi-Strauss που παραθέτει ο Jacques Derrida, συζητώντας την απουσία κέντρου του μυθικού ή μυθολογικού λόγου ως «απουσία υποκειμένου και δημιουργού»:

Ο μύθος και το μουσικό έργο εμφανίζονται έτσι σαν διευθυντές ορχήστρας των οποίων οι ακροατές είναι οι σιωπηροί εκτελεστές. Αν ρωτήσουμε πού βρίσκεται η πραγματική εστία του έργου, η απάντηση θα πρέπει να είναι πως ο προσδιορισμός της είναι αδύνατος. Η μουσική και η μυθολογία φέρνουν τον άνθρωπο αντιμέτωπο με δυνητικά αντικείμενα των οποίων μόνον η σκιά είναι ενεργεία... Οι μύθοι δεν έχουν επώνυμους δημιουργούς. (Levi-Strauss, 1964 στο Ντερριντά, 1966/1997: 38).

ονόματος αποτελεί μια μετωνυμία. Ας σταθούμε λίγο ακόμη στη διαλογικότητα. Για τον Mikhail Bakhtin (1975/1981), διαλογικότητα είναι η επιστημολογική συνθήκη ενός κόσμου που πάλλεται από *ετερογλωσσία*, δηλαδή από τη σύγκρουση, τη διαρκή διαπάλη για την παραγωγή νοήματος, που δεν είναι ποτέ απλώς και μόνο γλωσσική και που, ως εσωτερική διαφοροποίηση και διαστρωμάτωση, διατρέχει κάθε επίπεδο του γλωσσικού συστήματος. Έτσι οι λέξεις, διάτρητες από την ετερογλωσσία, καταλαμβάνουν σύνορα συγκειμένων και κατευθύνονται προς την απόκριση, αδυνατώντας να εκφράσουν ολοκληρωτικά και τελεσίδικα το αντικείμενο αναφοράς τους. Δεν υπάρχουν λέξεις που δεν ανήκουν σε κανέναν, και κάθε λέξη είναι πάντα και ήδη κατά το ήμισυ κάποιου άλλου (Bakhtin, 1975/1981: 293). Άρα, η λεκτική κυριότητα θα μπορούσε να προκύψει μόνο ως ιδιάζουσα οικειοποίηση. Αν αυτά ισχύουν για τη λέξη, τότε τι συμβαίνει με τη σιωπή; Αν δεν μας ανήκουν οι λέξεις, πόσο εύκολο είναι να μας ανήκει μια σιωπή – αν λάβουμε υπόψη και τη θέση του Cage πως «καθαρή» σιωπή δεν υπάρχει, αφού αποτελεί ακριβώς το πεδίο που φιλοξενεί τους ήχους των άλλων;

Χρονική περατότητα, παρελθόν και καταγωγή

Μαζί με το χρόνο ως χρονική διάρκεια ή ακόμα ως επανάληψη, προκύπτει και το ζήτημα της χρονικής περατότητας. «Πρέπει να ξέρω πόσες ερωτήσεις θα κάνω για να συνεχίσω να ρωτώ; Πρέπει να ξέρω πότε θα σταματήσω;» (Cage, 1961: 43) Με άλλα λόγια, το υποκείμενο πρέπει, αλλά και μπορεί, να γνωρίζει, να έχει προβλέψει τον ορίζοντα της γλωσσικής δράσης του; Η αγωνία που προκύπτει από μια τέτοια αβεβαιότητα είναι συμφυής με την αγωνία –της απώλειας– της κυριότητας;

Ο Cage διακηρύσσει πως «τίποτα δεν μας ανήκει», ούτε και το παρελθόν, κι αυτή η συνειδητοποίηση είναι «η ποίησή μας», είναι πηγή απόλαυσης (1961: 110). Εδώ εισέρχεται στη συζήτηση μια ακόμη χρονική διάσταση, η επικράτεια του παρελθόντος: το παρελθόν ως αφήγηση, ως ανάμνηση, ως καταγωγή – αμφισβητήσιμο, ακυρίευτο και γι' αυτό αγωνιώδες.

Αναδιατυπώνοντας αυτό τον προβληματισμό σε συνάρτηση με τη γραφή, αναρωτιόμαστε: Αν κάθε αφήγηση είναι αναζήτηση μια καταγωγής, τότε «ο θάνατος του Πατέρα» μας στερεί τη δυνατότητα –και την απόλαυση– της αφήγησης; «Δεν αγαπάμε πια, δεν φοβόμαστε πια, δεν διηγιόμαστε πια» (Μπαρτ, 1973/1977: 78). Όσο η λογοτεχνία στοιχειώνεται από αυτή την οιδιπόδεια στιγμή (ό.π.), τόσο οι συγγραφείς

επιμένουν να γράφουν στο τέλος των βιβλίων τη λέξη «τέλος», σαν να μην πείθονται ούτε κι αυτοί πως κατέληξαν. Η Cixous αντιτείνει το ακατάληκτο, γι' αυτό δυσκολοδιάβαστο, γυναικείο σώμα κείμενων: «...κάποια στιγμή ο τόμος κλείνει αλλά η γραφή εξακολουθεί, κι αυτό για τον αναγνώστη σημαίνει ότι τον εκτοξεύουν στην άβυσσο» (Cixous, 1977/2006: 230).

Πάντως, η κίνηση της αφήγησης προς μια πρωταρχική στιγμή, η εύρεση της οποίας θα σημάνει και κατάληξη της αφήγησης, μοιάζει να δημιουργεί προτερόχρονες προσδοκίες. Η αφήγηση, δηλαδή, μοιάζει να έπεται, ή να κατάγεται, τη στιγμή που η αφετηρία μεταθέτει τον ορισμό της, καταφεύγει στο «όχι-ακόμα», ώστε η επανάληψη είναι τελικά *διαφορά* (Ντεριντά, 1967/2003): δεν κινείται ευθύγραμμα, παρά ολισθαίνει, μετατοπίζεται και αναβάλλει την υπόσχεση του νοήματος.⁶

Από την αποσιώπηση στην ομολογία της σεξουαλικότητας

Όπως θα υποστηρίξω εδώ, ακολουθώντας τον Foucault (1976/2011), η σεξουαλικότητα αποτελεί μια περίπλοκη ιστορία σιωπών και λόγων, γι' αυτό και συνιστά προνομιακό παράδειγμα προς μελέτη. Υποθέτοντας πως οι ομοερωτικές εκφορές της σεξουαλικότητας λαμβάνονται καταρχήν ως αποσιωπημένες, θεωρείται δηλαδή πως σε έναν πρώτο χρόνο περιβάλλονται από μυστικοπάθεια, ενώ σε επόμενο χρόνο καταλήγουν λογοκριμένες, ενδιαφέρομαι για το «πέρασμά» τους στο –ή από το– λόγο, αφενός όπως αυτό εξιστορείται στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (Foucault, *ό.π.*), αφετέρου όπως σκηνοθετείται ως «έξοδος από την ντουλάπα» στην περίπτωση του coming out. Τα παραδείγματα αυτά επιλέγονται προκειμένου να κατανοηθούν καλύτερα οι τρόποι με τους οποίους λογοθετικές πρακτικές, καθώς και μηχανισμοί εξουσίας και παραγωγής «γνώσης», συναρθρώνονται με επιθυμίες, σώματα και απαγορεύσεις, στον άξονα του χρόνου.

Μυστικοπάθεια, ομολογία και λογοκρισία

Σημαντικό διακύβευμα της φουκωικής *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* συνιστά η ανάδειξη της παραγωγικής διάστασης της εξουσίας, πέρα από τον κατασταλτικό χαρακτήρα της, όπως αυτή διαφαίνεται σε συνάρτηση με καθεστώτα λόγου και

⁶ Η μπαχτινική ετερογλωσσία έχει χαρακτηριστεί ως αισιόδοξη εκδοχή της ντεριντιανής διαφοράς (Holquist, 1981: xxxii), καθώς και οι δύο έννοιες περιγράφουν τη διαρκή και διαρκώς ακατάληκτη πορεία προς το νόημα.

γνώσης. Με άλλα λόγια, βασικό ερώτημα αποτελεί πώς τα σώματα ωθούνται να ομολογούν τις «απαγορευμένες» επιθυμίες τους, πώς η απόλαυση συναντά τη γνώση στο πεδίο της λογοθέτησης, έτσι που τελικά η γνώση της απόλαυσης γίνεται η ίδια απολαυστική.

Καταρχάς, η «υπόθεση της καταστολής», που τείνει να πλαισιώνει τις αφηγήσεις γύρω από το σεξ –και μάλιστα ως τριπλό πρόσταγμα «απαγόρευσης, ανυπαρξίας και βουβαμάρας» (Foucault, 1976/2011: 13) για κάθε σεξουαλική πράξη εκτός της κρεβατοκάμαρας του βικτωριανού τεκνογονικού ζευγαριού–, είναι εν μέρει παραπλανητική. Σε αυτή την υπόθεση οφείλεται ο χαρακτηρισμός της βικτωριανής σεξουαλικότητας ως «σεμνότυφης, σιωπηλής, υποκριτικής» (ό.π.: 11), σε μια νοσταλγική αναμέτρηση με «ανεπιτήδευτα» και «ειλικρινή» παρελθόντα. Ο χαρακτηρισμός αυτός συντάσσεται, μάλιστα, με τον ισχυρισμό πως, στους βικτωριανούς χρόνους, «γύρω από το σεξ επικρατεί σιωπή», φορτώνοντας στη σιωπή την κατηγορία της προσποίησης, της απόκρυψης ή απαγόρευσης λόγου.

Όχι πως αμφισβητείται η κατασταλτική επιβολή σιωπών. Αλλά, παράλληλα με αυτή και εξίσου σημαντικά, παρατηρείται μια διάχυτη και επιτακτική παραγωγή λόγων. Κι επιπλέον, η ίδια η σιωπή δεν ανάγεται αποκλειστικά στον εξορισμό επιθυμιών και πράξεων από το επιτρεπτό και το διανοητό. Σύμφωνα με τον Foucault (1976/2011: 118-119):

Πρέπει να αντιληφθούμε το λόγο ως μια σειρά από ασυνεχή αποσπάσματα, των οποίων η τακτική λειτουργία δεν είναι ούτε ομοιόμορφη ούτε σταθερή. Ακριβέστερα, δεν πρέπει να φανταστούμε ότι υπάρχει ένα σύμπαν λόγου που διαμοιράζεται ανάμεσα στον αποδεκτό λόγο και τον αποκλεισμένο λόγο, ή ανάμεσα στον κυρίαρχο λόγο και τον κυριαρχούμενο λόγο. [...] Ομοίως, η σιωπή και η μυστικότητα προστατεύουν την εξουσία και εδραιώνουν τις απαγορεύσεις της· αλλά, επίσης, χαλαρώνουν τις λαβές της και διαμορφώνουν κατά το μάλλον ή ήττον σκοτεινές ζώνες ανοχής.⁷

Επομένως, γίνεται από νωρίς σαφές πως οι λόγοι, «όχι περισσότεροι από τις σιωπές» (ό.π.), δεν ενορχηστρώνονται σε μια προεξοφλημένη κατανομή, αλλά εντάσσονται εξίσου «σε μια γενική οικονομία των λόγων για το σεξ» (ό.π.: 20), αίροντας το αξίωμα πως «η ομολογία απελευθερώνει, [ενώ] η εξουσία αναγκάζει σε σιωπή» (ό.π.: 75).

⁷ Όπως παρατηρεί ο Barthes (1972/2005γ: 84), «το να σκεφτόμαστε τη σεξουαλικότητα ως μια μαύρη περιοχή, σημαίνει ότι εξακολουθούμε να την υποτάσσουμε στο νόημα». Η πρόκληση, λοιπόν, θα ήταν να επιχειρούσαμε να την αποσυνδέσουμε από το νόημα – που σημαίνει από την εξουσία.

Η παραπάνω θέση κερδίζει έδαφος, όταν στρεφόμαστε στο παράδειγμα της ψυχιατρικής, μιας επιστήμης που «είχε ως αντικείμενό της το ανομολόγητο-ομολογημένο» (Foucault, 1976/2011: 80) – που κατασκεύαζε, δηλαδή, ένα προτερόχρονο ανομολόγητο, το οποίο έπρεπε να προϋπάρχει και να περιμένει να αρθρωθεί, για να αρθρωθεί. Σε τούτη την περίπτωση, η εξουσία βρίσκεται σε εκείνον που ακούει, σωπαίνοντας, το λόγο που αποσπάται, αφού έχει ήδη σκηνοθετηθεί ως μυστικό, μέσω της σταδιακής ενίσχυσης της εκμυστήρευσης (ό.π.: 78) – η σιωπή «ομολογεί» την εξουσία.

Η «άλλη» σιωπή, ωστόσο, η σιωπή του υποκειμένου που επιθυμεί και απολαμβάνει, παραμένει απόκρυψη και μυστικό. Είναι, ταυτόχρονα, και λογοκρισία, σαν ο λόγος που περιείχε να έχει περάσει στη σφαίρα της απαγόρευσης, καθιστώντας αδιάφορο το αν, εν τω μεταξύ, αρθρώθηκε ή όχι. Σαν να λέμε, δηλαδή, ότι για τη σεξουαλικότητα δεν μιλάμε «πια», ενώ μπορεί να μην έχουμε μιλήσει «ακόμα». Έτσι, αποσιώπηση και λογοκρισία συγχωνεύουν διαφορετικές χρονικότητες «μη-ομιλίας» και, επενδυμένες με την κατηγορία του ψεύδους, επιτάσσουν τη λογοθέτηση.

Ο εξατομικευμένος λόγος

Τι λόγο, όμως, θα παράξει το υποκείμενο που ομολογεί τη σεξουαλικότητά του; Πρόκειται για ένα λόγο που πλαισιώνεται, αφενός, από το καθήκον και το δικαίωμα – αλλά και, φαινομενικά τουλάχιστον, από το παραστράτημα (Foucault, 1976/2011: 15)– της ομιλίας για το σεξ, αφετέρου από την αστυνόμευση της διατύπωσης, όπως αυτή επιτελείται από ένα πλήθος μηχανισμών εξουσίας που «προτρέπουν, αποσπούν, σχεδιάζουν, θεσμοποιούν τον λόγο του σεξ» (ό.π.: 45). Ο Foucault παρατηρεί πως, από το 18ο αιώνα, οργανώνεται μια φλυαρία γύρω από το σεξ, μια φλυαρία γύρω από τη σιωπή του σεξ. Η σεξουαλικότητα και η επιθυμία, η κάθε μύχια σκέψη ανασύρεται για να μετατραπεί σε λόγο που εκφέρεται ατέρμονα, ως έκφραση μιας αγωνίας για το ουσιώδες που πάντοτε διαφεύγει (ό.π.: 46). Ο καθένας μιλάει όχι απλώς για το σεξ, αλλά αφηγείται με ακρίβεια *το δικό του* σεξ, σαν να ομολογούσε μια αλήθεια, και, ό,τι έμοιαζε αδύνατο να ειπωθεί, γεμίζει τόμους. Αυτή η φλύαρη ομολογία, «ένα τελετουργικό λόγου όπου το ομιλούν υποκείμενο συμπίπτει με το θέμα του εκφερομένου» (ό.π.: 77), αποτελεί κεντρικό μηχανισμό εξατομίκευσης από την εξουσία (ό.π.: 73).

Ο λόγος, λοιπόν, που παράγεται, από όλους και από τον καθένα, πρέπει να είναι ατομικός – ή καλύτερα εξατομικευμένος. Το ομιλούν υποκείμενο, όπως απολάμβανε το σεξ του, καμιά φορά με ενοχή, τώρα αντλεί απόλαυση από την ομιλία του, θεωρώντας πως παραβιάζει έναν κώδικα μυστικότητας ή αντιτίθεται σε ένα διάχυτο πουριτανισμό, πως μιλά γι' αυτό που κανείς άλλος δεν μίλησε – και πώς θα μπορούσε, αφού είναι *το δικό του* σεξ;

Αλλά αυτός ο λόγος, από τη στιγμή που αρθρώνεται, δεν είναι προσωπικός. Πρώτα γιατί, παρά τη φαντασίωση του υποκειμένου πως τον επινοεί, πως τον αρθρώνει αυτό πρώτο και μόνο, ο λόγος του εντέλει αποτελεί μέρος μιας μακράς αλυσίδας. Και δεν πρόκειται για απλή επένδυση μια πράξης, ή μιας επιθυμίας, με λέξεις. Η ομολογία πρέπει να ιδωθεί όχι ως λεκτικό επακόλουθο, αλλά ως πράξη η ίδια, με τη δική της χρονική μοναδικότητα, που επενεργεί τόσο στην απόλαυση και την επιθυμία, όσο και στο υποκείμενο που την εκφέρει (Foucault, 1976/2011· Butler, 2004). Κι ύστερα γιατί αυτός ο λόγος *απευθύνεται*. Ο Foucault δεν ενδιαφέρεται για τις εκμυστηρεύσεις προς εαυτόν, που κάνει κανείς στο ημερολόγιό του, αλλά για εκείνες που γίνονται *ενώπιον* – της ιατρικής, της παιδαγωγικής, της δικαιοσύνης (Foucault, 1976/2011: 45), με όλες τις χριστιανικές συνδηλώσεις που κουβαλά η πρακτική της «αποκάλυψης» του ένοχου μυστικού. Έτσι που ο εξατομικευμένος λόγος δεν ανήκει – όχι περισσότερο από τη σιωπή. Γιατί ο εαυτός που εν μέρει κατασκευάζει αυτός ο λόγος δίνεται προς ερμηνεία, τίθεται υπό διαπραγμάτευση από αυτόν που ακούει και του οποίου η απόκριση αποτελεί μέρος της διαδικασίας εξατομίκευσης (Butler, 2004). Είναι, εντέλει, ένας λόγος που παραδίδεται στην εξουσία, γιατί, έτσι που είναι «ατομικός» και που ανταποκρίνεται στις εγκλήσεις των διαφόρων εξουσιαστικών μηχανισμών, δεν επιζητά τη συνομιλία, αλλά την ερμηνεία και την κωδικοποίηση, οι οποίες από κοινού απεργάζονται την «αλήθεια» (Brown, 2005: 96).

Η στρατηγική του coming out και οι αμφιθυμίες της ορατότητας

Έχοντας κατά νου όσα παρατηρήθηκαν μέχρι στιγμής σχετικά με τον ομολογημένο λόγο της σεξουαλικότητας, στρέφομαι εδώ στη στρατηγική του coming out, δηλαδή του κινηματικού προτάγματος της ορατότητας των ΛΟΑΤΚΙ υποκειμένων (Αποστολέλλη, 2012), και στη συναφή «ρητορική της ντουλάπας».

Για την Sedgwick, η σεξουαλικότητα είναι «ομιλούν μυστικό» (Sedgwick, 1990: 67) και «αόρατο στίγμα» (ό.π.: 75). Η αορατότητα, δηλαδή, διαφοροποιεί τη σεξουαλικότητα από τη φυλή, για παράδειγμα, η οποία είναι «ορατή» στο σώμα του υποκειμένου, έτσι δεν χρειάζεται να ομολογηθεί. Η ομολογία της σεξουαλικότητας σκηνοθετείται ως «έξοδος από την ντουλάπα» και –πέραν των χρονικοτήτων που συγκροτεί, με ορόσημο τη στιγμή της λεκτικής αποκάλυψης– παραπέμπει ρητά και σε χωρικές μετατοπίσεις: εφόσον η ντουλάπα λειτουργεί ως συμπαγές σύμβολο ιδιωτικότητας (ό.π.: 74), η «έξοδος» από αυτή οδηγεί το υποκείμενο στο δημόσιο χώρο. Με το «προσωπικό να είναι και πολιτικό» –σύμφωνα με τη θέση η οποία συνέχει τις κινηματικές διεκδικήσεις αυτού που σχηματικά ταξινομείται ως «δεύτερο κύμα» του φεμινισμού (βλ. Αθανασίου, 2006)–, η διάσχιση του συνόρου, που τελείται με την αποκάλυψη της σεξουαλικότητας, επιτυγχάνει την υπέρβαση και την αποδόμηση του ίδιου του συνόρου.

Ό,τι «αποκαλύπτεται» στην παραπάνω σκηνή, είναι ένα όνομα, μια ταυτότητα. Η σιωπή «σπάει», το υποκείμενο ιδιοποιείται το όνομα, που ωστόσο δεν του δίνεται διαμιάς (Sedgwick, 1990: 68) ούτε με τρόπους που το υποκείμενο θα μπορούσε από πριν να θέσει (ό.π.: 79). Έτσι, με όρους χρονικούς, η στιγμή της αποκάλυψης μπορεί να σηματοδοτεί μια βίαιη εκκίνηση – ή, χειρότερα, μια βίαιη προσγείωση στη μη-θέση του αποκειμένου (Brown, 2005: 86).⁸ Κι επιπλέον, η «διάρρηξη» της σιωπής πρέπει να επαναληφθεί όσες φορές και σε όσα ιδιώματα χρειαστεί, «μέχρι να γίνει η ίδια η σιωπή συστηματικά αναγνώσιμη ως ιστορικά επιβλαβής δύναμη», και το «σπάσιμό» της να «φετιχοποιηθεί» (ό.π.: 84).

Έτσι, η ομολογημένη αλήθεια που αναδύθηκε από τη σιωπή δύναται να αποτελέσει «πηγή γνώσης» για την ταυτοτική ομάδα στην οποία ανήκει το υποκείμενο (Brown, 2005: 91-92): γνώσης οικείας και λεπτομερούς, που εργαλειοποιείται από τον κυρίαρχο, κανονιστικό λόγο, ώστε προκύπτει ένα *μονοπώλιο αλήθειας* (ό.π.: 90-91) – αποκρυσταλλώνεται δηλαδή μια γλώσσα, που δεν μπορεί πια να πει καμιά άλλη ιστορία (ό.π.: 89): «ο μεγαλύτερος πόνος γίνεται η αληθινή ιστορία της γυναίκας» (ό.π.: 92) και τα ονόματα βρίσκονται αζεδιάλυτα δεμένα με την τραυματική αφήγηση – ή την τραυματική σιωπή. Με την ομιλία, δηλαδή, δεν μαρτυρείται μόνο η ταυτότητα, αλλά

⁸ Πάντως, οι βίαιες αντιδράσεις που μπορεί να ακολουθήσουν –και συχνά ακολουθούν– την αποκάλυψη, είναι οι ίδιες αποκαλυπτικές μιας ισχυρής *άγνοιας*, η οποία δεν είναι ένα κενό, αλλά ένας επιστημολογικός χώρος με το δικό του βάρος και τις δικές του συνέπειες (Sedgwick, 1990: 77).

και η ενοχή για όσα το υποκείμενο υπέφερε, η ενοχή για όσα δεν έκανε για να μην υποφέρει. Γι' αυτόν το λόγο, υποστηρίζει η Brown, δηλαδή για μια επιβίωση στην οποία το παρόν δεν θα αποτελεί μια λογοθετημένη εκδοχή του τραύματος, το υποκείμενο πρέπει να διατηρεί «ένα δικό του δωμάτιο», μια ιδιωτική περιοχή ασφάλειας, που δεν καταθέτει προς δημόσια ανάκριση (ό.π.: 95).

Επιπλέον, σημείο προβληματισμού αποτελεί η σύνδεση της ορατότητας με τη λογοθέτηση, που μεταγραμμένη σε χρονικό ιδίωμα συγκροτείται ως αφήγημα προόδου: όχι πια στη σιωπή, όχι πια στην ντουλάπα. Η Αποστολέλλη (2012) αναρωτιέται ποια υποκείμενα μπορούν εντέλει να προβούν σε μια τέτοια κίνηση, και βρίσκει την παραπάνω ιστορία κάπως λευκή, αρρενωπή και δυτική. Δεν της λείπει, άλλωστε, πέρα από τη σχηματική γραμμικότητα, και ο ατομικισμός, που ενίοτε διολισθαίνει προς τον ηρωισμό (ό.π.: 204), ειδικότερα στο πλαίσιο της διεκδίκησης.

Ωστόσο, πρέπει να υπάρχουν κι άλλοι τρόποι να φανταστούμε αυτήν τη διαπραγμάτευση, πέρα από τον πολλαπλασιασμό ηρωικών ατόμων που θέτουν εαυτές στη μάχη ενάντια στη διάχυτη ομοφοβία και τρανσφοβία. Η μετατόπιση του αφηγηματικού κέντρου στη σχεσιακότητα, στο (εντω)μεταξύ, θα παρήγαγε διαφορετικές ιστορίες (Αποστολέλλη, 2012: 204). Και ας σημειωθεί πως η φαντασιακή σύσταση εναλλακτικών δεν ισοδυναμεί με καταπίεση της σεξουαλικότητας. Στρεφόμενες και στο φουκωικό παράδειγμα, στεκόμαστε απλώς καχύποπτες απέναντι στις απελευθερωτικές δυνατότητες της λογοθέτησης κι αναρωτιόμαστε ξανά γιατί (να) λογοδοτούμε για τη σεξουαλικότητά μας. Γι' αυτό και προβληματοποιείται η πρόταξη της διατύπωσης ως της «σωστής» πρακτικής και η καταδίκη της σιωπής ως υποκρισίας ή ένδειξης αδυναμίας.⁹ Τέλος, η ανάδειξη εναλλακτικών έχει σημασία, όχι τόσο για τις σχέσεις μας «με αυτές και αυτούς στους οποίους ανήκ[ουμε] ήδη» (Μπάτλερ στο Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016: 169), αλλά, κυρίως, για τους άλλους μας. Στο παράδειγμα της οικογένειας, ενός συσχετικού τόπου που χωρά την οικειότητα και την αποξένωση εξίσου, η σιωπηλή κατανόηση (Αποστολέλλη, 2012: 209) που χτίζεται με τα χρόνια είναι ένας μη λογοθετικός τρόπος, που μπορεί για κάποια υποκείμενα να είναι και ο μόνος διανοητός.

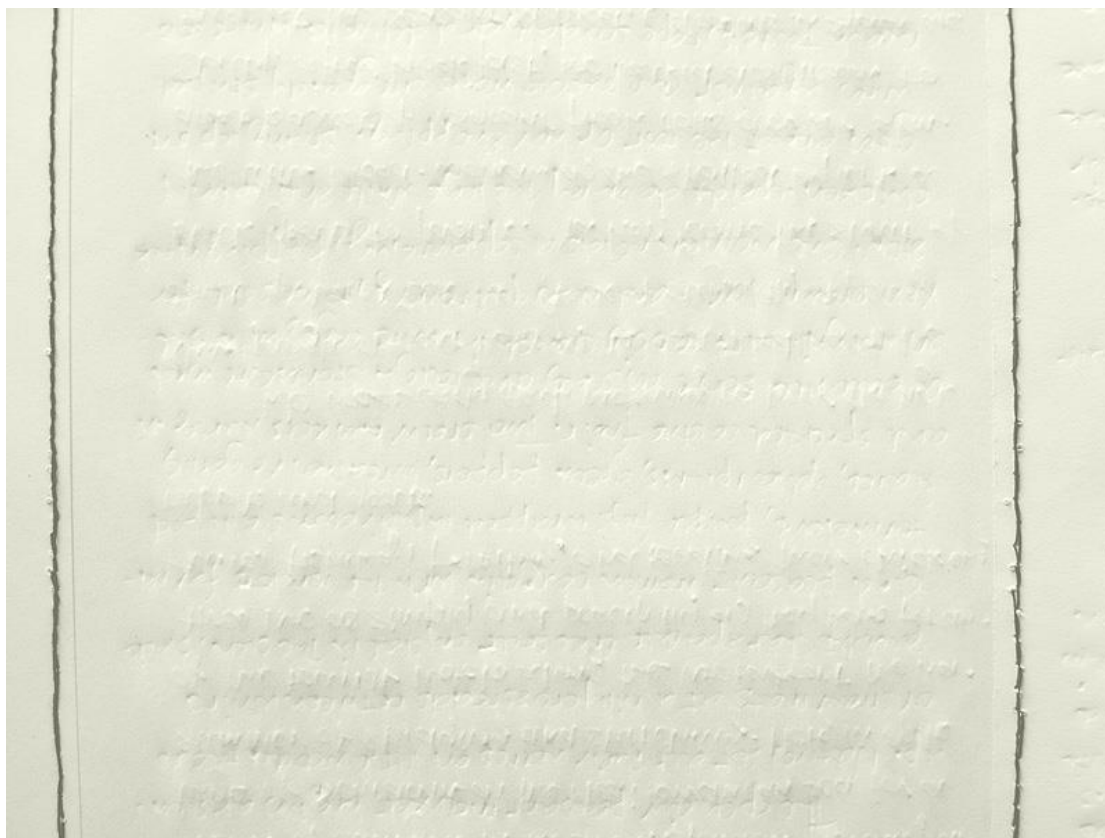
⁹ Άλλωστε, η ιδιωτική σιωπή έναντι ενός δημόσιου λόγου, όπως υπονοείται στην επιταγή του coming out, φαίνεται να αναπαράγει και ουσιοκρατικές διχοτομήσεις του χώρου.

Σύντομο σημείωμα για τη μνήμη

Ο εξορισμός της σιωπής σε μη παροντικές χρονικότητες είναι ενδεικτικός της λογοθετικής αγωνίας. Το υποκείμενο μιλά – και μπορεί να μιλήσει σε πρώτο πρόσωπο, ενεστώτα χρόνο και οριστική έγκλιση. Μπορεί, δηλαδή, να κατασκευάσει με το λόγο του μια χρονικότητα, με την οποία να συγχρονίζει τη δική του ύπαρξη. Αν έτσι συμβαίνει, το παρελθόν καταλήγει να αποτελεί μια διαφιλονικούμενη επικράτεια σε πλείστες αφηγήσεις – από τις λεγόμενες μεγάλες ως τις πολύ προσωπικές. Ο χαρακτηρισμός του παρελθόντος ως επικράτειας είναι βέβαια σχηματικός, καθώς αυτός ο χώρος που πλάθεται από τη μνήμη και δεν μένει ανόθευτος από τη φαντασία, μπορεί να μην είναι και τίποτα περισσότερο από τόπος φαντασιακός, διάτρητος από θραύσματα ιστοριών που μπορούν να αναταράξουν την οικονομία του παρόντος, το οποίο δεξιώνεται την αναμνηστική στιγμή.

Σε αντίθεση με το μυθιστόρημα, που είναι «γραφή προικισμένη με χαρακτήρες και χρόνο» (Barthes, 1973/2005δ: 96), το ημερολόγιο, ως «κρύπτη της μνήμης» (Chisholm, 2010: 59), μπορεί και εγγράφει την ασυνέχεια της ανάμνησης. Στο ημερολόγιο καταλήγει ό,τι αλλού απωθήθηκε ή λογοκρίθηκε. Η Kathy Acker ιδιοποιείται το σχήμα του ημερολογίου, για να δώσει στη νεκρή Ευρυδίκη τη φωνή της (1997, στο Chisholm, *ό.π.*) και η Μαργαρίτα Καραπάνου για να περιπλανηθεί στην παιδική ηλικία της Κασσάνδρας (1976) – οι συγγραφείς γίνονται «άλλες» για να πουν κάτι άλλο, αχαρτογράφητο ή ανείπωτο, αφού «η μνήμη του κοριτσιού κι η όχι η Βιβλιοθήκη του επίσημου, ενήλικου Πολιτισμού, κουβαλά τη βρομιά των μνημάτων της μνήμης» (Chisholm, 2010: 60). Έτσι, η ημερολογιακή γραφή, οικεία και αποστρεφόμενη κάθε μεταγλώσσα, με τη βοήθεια της φαντασίας και του ονείρου, δεξιώνεται την «επιστροφή» των κοριτσιών με τα ανάγωγα σώματα που παρέμεναν ανέπαφα (Cixous, 1975/1976: 877), «του θρυμματισμένου σώματος της κοριτσίστικης ανάμνησης» (Chisholm, 2010: 59), όχι για να το συναρμολογήσει, να το «αποκαταστήσει» στο λόγο, αλλά για να το αφήσει έτσι έκθετο και απερίγραπτο. Κι ακόμη, παρόλο που η Νίνα Παπακωνσταντίνου (2008, βλ. Εικόνα 1) «ανασύρει» από τη λήθη το χαμένο ημερολόγιο της Σύλβια Πλαθ, στο έργο της από χαρτί και μαύρη κλωστή, αυτό εντούτοις παραμένει «αδιάβαστο». Σε όλα τούτα τα ημερολόγια, το απαράγραπτα υλικό ίχνος του παρελθόντος αντιστέκεται επίμονα στην αναγνωστική

ιδιοποίηση. Κι η ανάμνηση, ανιχνεύσιμη μα όχι πια αναγνώσιμη, όχι ακόμα αφηγήσιμη, εγγράφεται ως ρωγμή στην επιφάνεια του παρόντος.



Εικόνα 1. Λεπτομέρεια από το έργο της Νίνας Παπακωνσταντίνου, *Σύλβια Πλαθ: Το χαμένο ημερολόγιο* (2008).

Αλήθεια, γνώση και πράξη

Καθώς το παρόν κεφάλαιο τελειώνει, επιστρέφω σύντομα στις έννοιες της γνώσης και της αλήθειας, οι οποίες ανέκυπταν συστηματικά κατά τη χρονική πραγμάτευση λόγων και σιωπών. Όπως φάνηκε, η λογοθέτηση αποτελεί ανθεκτική προϋπόθεση της γνώσης εν σχέσει προς καθεστώτα αλήθειας. Η γνώση του πράγματος εκκινεί και εν πολλοίς τελείται με τη γλωσσική διατύπωση, αφού έτσι καθίσταται δυνατή η επαλήθευση ή η διάψευσή της. Αν αυτή η γνώση, μάλιστα, έχει για υλικά της ομολογημένες «αλήθειες», προκύπτει ένα κλειστό κύκλωμα λόγου-γνώσης, φαινομενικά απρόσβλητο από αντι-αφηγήσεις. Όμως, όχι μόνο η γνώση, αλλά και η πράξη θεωρείται συχνά τελειωμένη, δηλαδή ολοκληρωμένη και παρελθούσα, μόνο αφού έχει εισέλθει στο λόγο (Butler, 2004). Εδώ δεν είναι ο δείκτης αλήθειας που προκρίνει τη γλωσσική άρθρωση. Άλλα κριτήρια υπολογίζουν την πραξιακή επιτυχία. Κρατώντας ως συνδετικό νήμα αυτήν τη

θεώρηση της τελείωσης ως γλωσσικού επιτεύγματος, η οποία έχει και χρονικές συνδηλώσεις, στο επόμενο κεφάλαιο θα επεξεργαστώ τις σχέσεις γλώσσας, σιωπής και σώματος, όπως αυτές οργανώνονται γύρω από την έννοια της επιτελεστικότητας.

κεφάλαιο δύο:

Πώς να κάνουμε πράγματα χωρίς τις λέξεις ή η σιωπή ως χειρονομία

Στο παρόν κεφάλαιο στρέφομαι στο ερώτημα της επιτελεστικότητας, στη σιωπή και στη γλώσσα. Τι επιτελεί η καθεμιά, αλλά και πώς επιτελείται; Αν τη γλώσσα την αρθρώνουμε, τη διατυπώνουμε, την «κάνουμε» (Morrison, 1993 στο Butler, 1997: 7), πώς «κάνουμε» τη σιωπή και τι κάνουμε με τη σιωπή; Αναγκαίοι άξονες της συζήτησης είναι η πράξη, όπως αυτή εμφανίζεται στη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων (Ωστιν, 1962/2003) και στις κριτικές αναγνώσεις της, καθώς και το σώμα. Πράγματι, φαίνεται αδύνατο να συλλάβουμε μια πράξη, χωρίς να προϋποθέτουμε μια κάποια υλικότητα. Ωστόσο, σε μια απόπειρα να απομακρυνθώ από μια εξίσωση γλώσσας και σιωπής που θα βασιζόταν στην επιτελεστική ισχύ που μοιράζονται, προτείνω μια ανάγνωση της σιωπής ως χειρονομίας, με βάση το τριμερές σχήμα ποίησης-πράξης-χειρονομίας, που μετέρχεται και ο Giorgio Agamben (1992/2000) για να προσεγγίσει την αισθητική και πολιτική διάσταση του κινηματογράφου.

Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις

Όπως διαφάνηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, το να μιλάμε είναι εν μέρει να λογοδοτούμε. Όμως, είναι δυνατό όχι μόνο να δίνουμε λόγο, αλλά και να δίνουμε το λόγο μας, να δεσμευόμαστε, να υποσχόμαστε στη βάση των λεκτικών παραγωγών μας. Κι ακόμα, αν παράγουμε κείμενα, τότε *κάνουμε* κάτι, που είναι πρώτα πρώτα το να μιλάμε. «Η ομιλία είναι η ίδια μια σωματική πράξη», θα μας πει η Butler (1997: 10), ενώ, προκειμένου για τη γραφή, η Cixous (1978/2014: 53) της αποδίδει μια σωματικότητα αδιαπραγμάτευτη, έστω με τρόπους διαφορετικούς από αυτούς που φανταζόμαστε στην περίπτωση της ομιλίας.

Η ωστινιακή θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, απομακρυνόμενη από το φιλοσοφικό θετικισμό που θέλει να συναρτά τη γλώσσα με την «αλήθεια», επιχειρεί μια κίνηση προς αυτό τον πυρήνα. Πριν επιθεωρήσει τις πολλαπλές προϋποθέσεις, υπό το βάρος των οποίων οι εκφορές υποχρεώνονται σε «συνθηκολόγηση», ανατέμνει τη θεμελιακή ιδιότητα της γλώσσας να *είναι* πράξη.

Ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή. Ο Austin επιχειρεί να διαχωρίσει διαπιστωτικές και επιτελεστικές εκφορές. Οι μεν πρώτες ελέγχονται ως προς συνθήκες αλήθειας και κρίνονται αληθείς ή ψευδείς. Οι δε δεύτερες δεν μπορούν να υποβληθούν σε αυτό τον έλεγχο. Πώς, άραγε, θα μπορούσαν να αξιολογηθούν με τέτοιους όρους διατυπώσεις όπως «Δέχομαι (αυτή τη γυναίκα ως νόμιμη σύζυγό μου)» ή «Σου βάζω στοίχημα έξι πέννες ότι αύριο θα βρέξει» (Ωστιν, 1962/2003: 24-25);

Σε αυτά τα παραδείγματα φαίνεται ξεκάθαρα ότι το να εκφέρω την πρόταση (*κάτω από τις κατάλληλες περιστάσεις βέβαια*) δεν είναι να περιγράψω ότι κάνω αυτό που θα έπρεπε να θεωρηθεί ότι κάνω μέσω της συγκεκριμένης εκφοράς, ούτε είναι να δηλώσω ότι το κάνω: *Είναι να το κάνω*. [...] Όταν λέω «Δέχομαι», μπροστά στο ληξιαρχείο ή στην Αγία Τράπεζα κ.λπ., δεν καταγράφω ένα γάμο: *Παραδίδομαι σε αυτόν*. (ό.π. – η έμφαση δική μου)

Πρέπει, λοιπόν, να αναζητηθούν άλλοι τρόποι για να μετρηθεί η επιτυχία, η ευστοχία τέτοιων εκφορών. Και ας έχουμε στο νου μας πως, αν ο Austin ενδιαφέρεται για την ευστοχία, καταπιάνεται εντούτοις και με την αστοχία των γλωσσικών πράξεων. Από τη μία, λοιπόν, ειλικρίνεια, σοβαρότητα, κυριολεξία, συμβατικότητα, κατάλληλα πρόσωπα και περιστάσεις, σωστή και ολοκληρωμένη εκτέλεση της διαδικασίας (Ωστιν, 1962/2003: 35). Κι ακόμη, η προϋπόθεση του ακροατή και η κατανόηση της πράξης από αυτό τον ακροατή (ό.π.: 43). Από την άλλη, τα πράγματα «που μπορεί να είναι ή να πάνε στραβά» (ό.π.: 34) ταξινομούνται σε εμπλοκές, καταχρήσεις, εμπόδια, παρασιτικές χρήσεις – ο κατάλογος δεν σταματά εδώ, και πάντως, ακόμα και σε αυτές τις περιπτώσεις, «πολλά πράγματα θα έχουν γίνει. [...] Το “χωρίς αποτέλεσμα” δεν σημαίνει εδώ “χωρίς συνέπειες, αποτελέσματα, επιδράσεις”» (ό.π.: 37).

Η αρχική διάκριση που εισάγεται μεταξύ διαπιστωτικών και επιτελεστικών εκφορών δεν αντέχει στις δοκιμασίες στις οποίες την υποβάλλει ο Austin: *κάθε εκφορά είναι επιτελεστική*. Έτσι, προτείνεται μια νέα τρισδιάστατη θεώρηση των πράξεων που εκτελούνται με τα εκφωνήματα: η λεκτική, που είναι η ίδια η πράξη της ομιλίας, της σημαίνουσας εκφοράς· η ενδολεκτική, που είναι «το να κάνεις κάτι λέγοντας κάτι» (Ωστιν, 1962/2003: 144), όπως να υπόσχεσαι ή να καταδικάζεις· και η περιλεκτική, που είναι, σχηματικά, οι συνέπειες που ακολουθούν την εκφορά.

Σταματώ εδώ την, αναγκαστικά αποσπασματική, παράθεση της ωστινιανής θεωρίας. Η σημασία της, η επιδραστικότητά της –θα λέγαμε, το περίλεκτο της θεωρίας–, ξεπερνά άλλωστε κατά πολύ το ίδιο το κείμενο, την –όποια– πρόθεση του συγγραφέα. Παρά τις ενστάσεις που έχει κατά καιρούς εγείρει η συγκεκριμένη

θεώρηση, πρόκειται για έναν παραγωγικό τρόπο να στοχαζόμαστε τόσο τη γλώσσα, όσο και την πράξη. Θα επισημάνω μερικά μόνο σημεία, που φαίνονται χρήσιμα για τη συνέχεια της συζήτησης.

Καταρχάς, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η πιθανότητα της αστοχίας, η οποία εγγράφεται και στο κείμενο: ο ίδιος ο Austin, αφού παρουσιάσει την πρώτη διάκριση (επιτελεστικών και διαπιστωτικών εκφορών), αφιερώνει πολλές διαλέξεις μέχρι να παραδεχτεί την αποτυχία της και να προχωρήσει στη δεύτερη τριχοτόμηση (λεκτικών, ενδολεκτικών και περιλεκτικών πράξεων). Επίσης, πριν ακόμα διαπιστωθεί η ατοπία του μοιράσματος σε διαπιστωτικές και επιτελεστικές εκφορές, δοκιμάζεται σαν κριτήριο για τη διάκρισή τους η διατύπωση σε πρώτο πρόσωπο ενικού, που όμως ο Austin το βρίσκει ανεπαρκές και αναποτελεσματικό. Ακόμη, η προϋπόθεση του ακροατή, η διαφαινόμενη αδυνατότητα μονομέρειας για την ολοκλήρωση της πράξης, αλλά και η δυσκολία καθορισμού του σημείου ολοκλήρωσής της, είναι ζητήματα που απασχολούν τον Austin, τα οποία όμως δεν επεκτείνει. Οι δύο τελευταίες επισημάνσεις παραπέμπουν σε προβληματικές που προέκυψαν στο προηγούμενο κεφάλαιο, δηλαδή αφενός στη σημασία της –πρωτοπρόσωπης– ανάληψης του λόγου, αφετέρου στην αγωνία της περατότητας και της ολοκλήρωσης, που μοιάζει να ξεφεύγει από τον έλεγχο του ομιλούντος υποκειμένου.

Τέλος, δοκιμάζοντας κριτήρια διάκρισης επιτελεστικών και διαπιστωτικών σε περιπτώσεις αμφίσημων εκφράσεων, που θα μπορούσαν δηλαδή σε διαφορετικές περιστάσεις να είναι είτε το ένα είτε το άλλο, ο Austin (Ωστιν, 1962/2003: 100) προτείνει: «Ένας άλλος έλεγχος θα ήταν το αν θα μπορούσε κάποιος να κάνει πραγματικά κάτι, χωρίς στην πραγματικότητα να λέει τίποτα» και κατόπιν σημειώνει: «Υφίστανται γνωστές αμφιβολίες σχετικά με τη δυνατότητα της σιωπηρής συναίνεσης: Εδώ, έχουμε μη λεκτική εκτέλεση που λαμβάνει χώρα σε μια εναλλακτική μορφή επιτελεστικής πράξης [...]» (ό.π.).

Κι επιπλέον, στη συζήτηση ενός παρόμοιου προβληματισμού:

Μπορώ βέβαια να ισχυρίζομαι ή να αρνούμαι κάτι, χωρίς να λέω τίποτα προς αυτή την κατεύθυνση [...]. Αλλά στην περίπτωση του «Δεχόμουν ότι», θα μπορούσα να δεχόμουν κάτι χωρίς να έχω πει τίποτα – όχι μέσω υπαινιγμού, με το να πω κάτι άλλο, αλλά απλώς καθήμενος ήσυχα στη γωνιά μου, με τέτοιο τρόπο που δεν θα μπορούσα να κάθομαι απλώς στη γωνιά μου και να το αρνούμαι. (ό.π.: 108)

Σε μια πραγμάτευση που ξεχειλίζει από γλωσσική θετικότητα, ο Austin δεν μπόρεσε να αποφύγει την αναμέτρηση με τη σιωπή. Ας κρατήσουμε πως, στις δύο αυτές αναφορές που εντοπίστηκαν, η σιωπή προσδένεται στη συναίνεση, στην αποδοχή, δηλαδή σε μία πράξη ελαφρώς «παθητική», όχι τόσο δραστική όσο, λόγου χάρη, η υπόσχεση, η απειλή ή η καταδίκη.¹⁰ Ακόμα, τη στιγμή που αναρωτιέται αν «μπορούμε να κάνουμε πράγματα χωρίς τις λέξεις», αφού «υπενθυμίσει» τις αμφιβολίες που εγείρει η σιωπηρή συναίνεση –αμφιβολίες που δεν μας παραθέτει, αλλά υποθέτω πως εννοεί τις αμφιβολίες εκείνες που γεννά η αμφισημία–, γρήγορα την αποκλείει από τη θεωρία του, καθώς παραπέμπει «σε μια εναλλακτική μορφή επιτελεστικής πράξης». Σε αυτήν τη διατύπωση στέκομαι, και την υιοθετώ, θεωρώντας πως οι επιτελεστικές δυνατότητες που η σιωπή πράγματι έχει δεν δικαιολογούν την ένταξή της στο ωστινιανό σχήμα.¹¹ Προς επίρρωση αυτής της θέσης, θα στραφώ σε άλλες επιτελέσεις που δεν μετέρχονται κατ' ανάγκην και μόνο γλωσσικά σημεία, δηλαδή στις έμφυλες επιτελέσεις. Πρώτα, όμως, θα επιμείνω στο ζήτημα της επιτελεστικότητας, όπως το επεξεργάζονται η Butler (1997, 2004, 1988/2006 και Μπάτλερ, 1993/2008) και η Felman (1980/2003), διερωτώμενη τι «ομολογούν» τα επιτελεστικά εκφωνήματα για τα ομιλούντα υποκείμενα – ή τα ομιλούντα σώματα.

Ομιλούντα σώματα και η πράξη ως γραφή

Η πράξη είναι ένα είδος γραφής επάνω στο πραγματικό.

Shoshana Felman¹²

Πριν καταπιαστώ με τις κριτικές αναγνώσεις της ωστινιακής θεωρίας, κρίνω απαραίτητο να διευκρινίσω πως αυτές δεν προκύπτουν «φυσικά» και αυτονόητα, και βέβαια καθόλου εύκολα. Από τη μία η φιλοσοφία της καθημερινής γλώσσας –και η

¹⁰ Αυτή η σιωπή που «δεν μπορεί να μην κάνει τίποτε», έτσι μπορεί να αποδέχεται, μας παραπέμπει στη έννοια της «ενδολεκτικής αποσιώπησης» (βλ. Bird, 2002). Σύμφωνα με αυτή, η γυναικεία πρόθεση – που είναι πρόθεση αντίστασης, στο χώρο της πορνογραφίας ή σε περιπτώσεις βιασμού– δεν αξιώνεται αναγνωσιμότητα, αποσιωπάται. Έτσι, αν η σιωπή μπορεί μόνο να συναινεί και όχι να αρνείται, σιωπή και αποσιώπηση εργάζονται από κοινού για τη γυναικεία καθυπόταξη. Αν και η συγκεκριμένη οπτική παρουσιάζει ενδιαφέρον, δεν παρουσιάζεται αναλυτικά στο παρόν κεφάλαιο, αφενός για λόγους οικονομίας του κειμένου, αφετέρου γιατί τείνει να αναπαράγει μια περιοριστική αντίληψη για τις λειτουργίες σιωπής και λόγου.

¹¹ Έτσι, παρά την απαραίτητη σημασία της, δεν παρατίθεται στο παρόν κεφάλαιο η κριτική επεξεργασία του Austin από την Sedgwick, όπου θεωρείται πως ένα ομιλιακό ενέργημα μπορεί να είναι «ομιλιακό ενέργημα σιωπής», εφόσον η σιωπή έχει επιτελεστική ισχύ (Sedgwick, 1990: 3).

¹² Από το βιβλίο *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages* (1980/2003: 65).

αναλυτική φιλοσοφία, την οποία υπηρετεί ο Austin— και από την άλλη ο μεταδομισμός και η αποδόμηση —και η «ηπειρωτική» φιλοσοφική παράδοση, όπως τη μετέρχονται, λιγότερο ή περισσότερο κατά γράμμα, η Butler και η Felman— αποτελούν διακριτές και εν πολλοίς ανταγωνιστικές σχολές σκέψης, με διαφορετικές παραδοχές ως αφετηρίες (κι εδώ δεν παραγνωρίζεται ο αναγωγισμός που ονομάζει, για τις ανάγκες της συζήτησης, «σχολή» κάτι τόσο ευρύ και άτακτο όπως ο μεταδομισμός).

Έτσι, για παράδειγμα, αν αυτές οι παραδόσεις ενδιαφέρονται εξίσου για το νόημα, φαίνεται να το προσεγγίζουν θεμελιωδώς διαφορετικά: για τον Cavell, «συνομιλητή» του Austin και του Wittgenstein, το νόημα έγκειται στη «γλωσσική χρήση», ενώ για τον μετα-σωσσυριανό Derrida το νόημα προκύπτει ως «αποτέλεσμα ενός συστήματος» (Moi, 2009: 812). Βέβαια, αυτή η θέση διατυπώνεται από μια δηλωμένη ωστινιανή, την Toril Moi, η οποία στέκεται καχύποπτη απέναντι στη συνάφεια, άρα και στη συμβολή, της μεταδομιστικής σκέψης στη συζήτηση περί ομιλιακών ενεργημάτων. Ενδεικτικά, δεν αναγνωρίζει ως αποδομητική χειρονομία τη δημιουργία εννοιών, όπως η «επαναληπτική παράθεση», παρά θεωρεί πως αποτελούν απόπειρες γενίκευσης και αφαίρεσης, άσχετες και ασύμβατες με το ωστινιανό σχήμα (ό.π.: 808-812).

Οι προσεγγίσεις, πάντως, που θα παρουσιαστούν εδώ, διαφοροποιούνται από τον Austin σε ένα βασικό σημείο: θέτουν ως προϋπόθεση της (γλωσσικής, αλλά όχι μόνο) πράξης το σώμα, ενώ ο Austin φαίνεται να προϋποθέτει υποκείμενα — και μάλιστα ομιλούντα υποκείμενα, που «μιλούν» ακόμη και με τη σιωπή τους. Αυτή η σημαντική διαφορά περιπλέκει τη σχέση των στοχαστριών με την ωστινιανή κληρονομιά, ενώ ταυτόχρονα διανοίγει το διάλογο με άλλα πεδία, όπως η ψυχανάλυση, προκειμένου να αναλυθούν, και όσο το δυνατόν να κατανοηθούν, οι τρόποι συνάρθρωσης γλώσσας και υλικότητας στο πεδίο του πράττειν και οι επιδράσεις αυτών στην υποκειμενική συνθήκη. Ας σημειωθεί, ωστόσο, πως το υποκείμενο που ο Austin τοποθετεί στη σκηνή της λεκτικής συναλλαγής, δεν είναι ένα υποκείμενο με πλήρη έλεγχο των πράξεών του και των τρόπων που αυτές λειτουργούν ή παράγουν αποτελέσματα. Προς αυτή την κατεύθυνση, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρακάτω διάκριση μεταξύ Freud και Austin, με αφορμή τους τρόπους που οι δύο στοχαστές προσεγγίζουν την αστοχία, το γλωσσικό ολίσθημα:

[...] Σε αντίθεση με τη φρουδική εικόνα για το ανθρώπινο ον ως ένα πεδίο *σημασίας*, του οποίου οι πράξεις εκφράζουν νόημα ευρύτερο, από αυτό για το

οποίο ίσως νοιαζόμασταν να ανακριθούμε, η ωστινιακή εικόνα για το ανθρώπινο ον είναι η εικόνα ενός *πεδίου ευαλωτότητας*, του οποίου οι πράξεις συνεπάγονται ευρύτερες συνέπειες και επιδράσεις και αποτελέσματα –αν και νόημα πιο περιορισμένο– από αυτό για το οποίο θα έπρεπε να είμαστε υπόλογοι. (Cavell, 2003: xvί – η έμφαση δική μου)

Ολοκληρώνοντας αυτές τις εισαγωγικές σημειώσεις, ας επισημανθεί πως, ό,τι επιτρέπει τις αναγνώσεις που ακολουθούν, είναι εντέλει οι θεωρητικές *συμπτώσεις* που προκύπτουν, παρά το αμετάφραστο, τη μη-συνάντηση που επιφέρει η γλωσσική ετερονομία (Felman, 1980/2003: 58-64), η οποία παραπέμπει τόσο σε γλώσσες εν γένει όσο και στις ιδιολέκτους των συγγραφέων. Άλλωστε, η δυνατότητα αυτών των αναγνώσεων, που είναι *αναγνώσεις-γραφές*, εντοπίζεται ακριβώς στη συνάρθρωση γλώσσας και πράξης, «εκεί όπου μια θεωρία πράξεων συλλαμβάνεται εντός και διαμέσου μιας γλώσσας που η ίδια συνιστά μια πράξη» (ό.π.: 64).

Ευαλωτότητα, ευθύνη και απόκριση

Η θεωρία της γλωσσικής επιτελεστικότητας, όταν συναρτάται με το λόγο μίσους και τις απόπειρες νομοθετικής σύλληψής του, φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα της ευθύνης του ομιλητή για το λόγο που παράγει, καθώς και της διαπιστωμένης ευαλωτότητας του αποδέκτη/συνομιλητή απέναντι στη γλώσσα (Butler, 1997). Τι σημαίνει, όμως, να είμαστε ευάλωτες απέναντι στη γλώσσα; Αν οι λέξεις μπορούν να μας απειλήσουν¹³ ή πράγματι να μας τραυματίσουν, μήπως αυτό δεν σηματοδοτεί πως «είμαστε, κατά μία έννοια, γλωσσικά όντα» (ό.π.: 1); Από την άλλη, αν τα ονόματα με τα οποία καλούμαστε, όσο προσβλητικά κι αν είναι, εγκαινιάζουν την κοινωνική μας συγκρότηση –αποτελώντας τη συνθήκη αναγνώρισης και αναγνωρισιμότητάς μας, άρα τη συνθήκη της ύπαρξής μας–, δεν διασφαλίζουν και τη δυνατότητα κοινωνικής ύπαρξης των σωμάτων μας (ό.π.: 5); Ακόμη, μήπως η τρωτότητα, ως αναπόφευκτη έκθεση, δεν αφορά μόνο τα ομιλούντα υποκείμενα και τα σώματά τους, αλλά και την ίδια τη γλώσσα, ως υπενθύμιση και επιβεβαίωση των μη προκαθορισμένων δυνατοτήτων της, των μη προβλέψιμων αποτελεσμάτων της;

Οι προβληματισμοί αυτοί αποκτούν ιδιαίτερη σημασία, όταν στρεφόμαστε στο λόγο μίσους. Κι επιπλέον, πρέπει να ληφθεί υπόψη και το *συγκείμενο της εκφοράς*, αυτό που ο Austin περιγράφει ως «ολική ομιλιακή κατάσταση» (Ωστιν, 1962/2003: 172). Αν η λέξη κουβαλά πάντοτε το συγκείμενό της, αν αυτό ενεργοποιείται με την άρθρωσή

¹³ Για τη Felman, που καταπιάνεται με την υπόσχεση ως το κατεξοχήν ομιλιακό ενέργημα, «οι απειλές, επίσης, αποτελούν ένα είδος αρνητικής υπόσχεσης» (1980/2003: 12-13).

της, και με τη σειρά του προμηθεύει στη λέξη την ισχύ της, τότε σε ποιο βαθμό είμαστε υπεύθυνες για το λόγο που παράγουμε και για τα πράγματα που κάνουμε με τις λέξεις; Η Butler (1997: 3) παρατηρεί τα εξής: αν οι συμβάσεις που περιστοιχίζουν το εκφώνημα καθορίζουν και τις πιθανότητες ευστοχίας του, αυτό εντούτοις καθίσταται δυνατό μέσω της τελετουργικής τους διάστασης, που σημαίνει της επανάληψής τους στο χρόνο. Ωστόσο, η «χρονικότητα της γλωσσικής σύμβασης» υπερβαίνει τη στιγμή της εκάστοτε εκφοράς, προς παρελθούσες αλλά και μελλοντικές κατευθύνσεις, έτσι η «ολική ομιλιακή κατάσταση» αποτυγχάνει να ενεργοποιηθεί ολοκληρωτικά σε κάθε γλωσσική επιτέλεση. Αυτή ακριβώς η αποτυχία, που σκιαγραφεί και τα όρια της κυριότητας του υποκειμένου επί των γλωσσικών πράξεών του, διανοίγει «τη δυνατότητα της εμπρόθετης δράσης» (ό.π.: 15).¹⁴

Αντλώντας ξανά από τη θεωρία του Austin, η Butler (1997: 17) αναρωτιέται: Η προσβλητική, απειλητική δύναμη του λόγου έχει να κάνει με την ενδολεκτική ή την περιλεκτική ισχύ της λεκτικής πράξης μίσους; Οι απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα αντανakλούν διαφορετικούς τρόπους κατανόησης της χρονικής σχέσης μεταξύ γλώσσας και πράξης. Αν κάνουμε λόγο για περίλεκτο, τότε οι εκφορές και οι συνέπειές τους καταλαμβάνουν διαφορετικές χρονικότητες, χαλαρώνοντας έτσι τους αιτιακούς δεσμούς μεταξύ τους, άρα και την ευθύνη του ομιλητή. Αν, πάλι, μιλάμε για ενδόλεκτο, τότε λέξη και πράξη είναι ένα και το αυτό, συμβαίνουν διαμιάς. Και, αν δεχτούμε πως η απόδοση του ονόματος όχι μόνο τραυματίζει, αλλά και εγκαθιδρύει το τραυματισμένο υποκείμενο στο οποίο απευθύνεται, τότε διαβλέπουμε επίσης μια –με αλτουσεριανούς όρους– εγκληματική λειτουργία στο λόγο μίσους (ό.π.: 24).

Πάντως, αν νομοθετούμε εναντίον της εκφοράς αυτού του λόγου, τότε ίσως περιστελλούμε τη γλωσσική ύπαρξη ορισμένων υποκειμένων – που, αν και τραυματική, είναι προτιμότερη από τη μη-ύπαρξη, την αποκειμενοποίηση, κατά την Butler (ό.π.: 27).¹⁵ Κυρίως, όμως, αποκλείουμε τη δυνατότητα κριτικής απόκρισης

¹⁴ Παρόμοια, η Felman (1980/2003: 53) παρατηρεί την ασυμμετρία πρότασης και εκφώνηματος (όπως αυτή η δυάδα λαμβάνεται στη γλωσσολογία), καθώς το εκφώνημα υπερβαίνει την πρόταση, και σχολιάζει πως η επιτελεστική ισχύς του προκύπτει ακριβώς «ως το –αναφορικό– υπόλοιπο της πρότασης και του νοήματος».

¹⁵ Αν και σκηνοθετείται εδώ μια αλληλεπίδραση στη βάση της λογοθετικής αναγκαιότητας, ούτε ο λόγος της έγκλησης ούτε εκείνος της απόκρισης ταυτίζονται με τη *φωνή*. Μάλιστα, επιρρίπτεται εν μέρει και φωνοκεντρισμός στην αλτουσεριανή σύλληψη της υποκειμενοποίησης διά της έγκλησης (Butler, 1997: 31 κ.ε.). Αφενός, η εγκληματική ονομασία, που εγκαινιάζει τη ζωή σε γλωσσικές κατηγορίες, μπορεί να επιδρά χωρίς την πλήρη γνώση του υποκειμένου, χωρίς αυτό να στραφεί προς την εξουσία και να αποδεχτεί ρητά το όνομα (ό.π.: 33) – και μάλλον αυτό συμβαίνει συνήθως. Αφετέρου, «το εγκληματικό όνομα μπορεί να έλθει χωρίς ομιλητή – σε γραφειοκρατικά έντυπα, στην απογραφή, σε χαρτιά υιοθεσίας,

(ό.π.: 19), αφού «η αβεβαιότητα –ή, αλλιώς, η ιδιότητα του διαφεύγοντος– αποτελεί σημαντική όψη του επιτελεστικού εγχειρήματος» (Αθανασίου, 2008: 22), του οποίου η πολιτική έκβαση δεν δύναται να προεικαστεί. Γιατί ο εγκληματικός λόγος, που ονομάζει-εγκαινιάζει υποκείμενα, δεν είναι παντοδύναμος ως άχρονη φωνή της εξουσίας ή επειδή εκφέρεται από έναν παρόντα φορέα της· αντλεί την ισχύ του από την επαναληπτική παράθεσή του, αλλά και από την απάντηση που θα λάβει, από την αντίδραση αυτής στην οποία κάθε φορά απευθύνεται. Με τη σειρά της αυτή, αν «δεν μπορεί να μην απαντήσει» –καθώς έτσι θα διακινδύνευε τη συνθήκη της ύπαρξής της, μια που είναι και ον γλωσσικό–, μπορεί ωστόσο να απαντήσει *αλλιώς*. Ακόμη, μπορεί κι αυτή πλέον να απευθύνεται, και μπορεί πια να αρθρώσει λόγο πρωτοπρόσωπο, αφού της έχουν απευθυνθεί. Δηλαδή, το «εσύ», η απεύθυνση/έγκληση προηγείται του «εγώ», το οποίο πρέπει να ιδωθεί ως «η ιστορικά αναθεωρήσιμη δυνατότητα ενός ονόματος που υπάρχει πριν και πέρα από μένα, χωρίς το οποίο όμως δεν μπορώ να μιλήσω» (Μπάτλερ, 1993/2008: 412). Έτσι, «αυτή-εγώ» καταλαμβάνει το όνομα, επιχειρώντας να μετατοπίσει τα όρια των συγκεκριμένων εντός των οποίων το όνομα αυτό ήταν ως τώρα δυνατό.

Έμφυλες σωματικές επιτελέσεις

Αν λέμε πως η γλώσσα μπορεί να «πληγώνει» ή να «τραυματίζει», δηλαδή αν προσεγγίζουμε τις επιτελεστικές δυνατότητές της με λεξιλόγιο σωματικό, υποχρεωτικά επιστρέφουμε στο ζήτημα του σώματος και στη σχέση του με τη γλώσσα. Γιατί η αμοιβαία ευαλωτότητα-στην-άλλη, που συνιστά και το πεδίο της γλωσσικής μας δυνατότητας, δεν αφορά μόνο τη γλωσσική ύπαρξή μας: εκθέτουμε –και είμαστε εκτεθειμένες με– το ίδιο μας το σώμα στη γλώσσα.

σε αιτήσεις απασχόλησης» (ό.π.: 34). Τότε υπάρχει κάποιο άτομο που γράφει ή διανέμει τα διάφορα έντυπα, όμως δεν είναι ο «συγγραφέας» τους, δηλαδή ο πρωταρχικός παραγωγός τους. Αυτό δεν αφαιρεί βέβαια την ευθύνη που ενέχει η αναπαραγωγή του εξουσιαστικού λόγου, απλώς υποδεικνύει πως η «χρονικότητα της πράξης υπερβαίνει το χρόνο του εκφωνήματος» (ό.π.: 33). Η παράμετρος της φωνής στην έγκληση και την απόκριση, καθώς και η αγωνία της ονομασίας και ο κίνδυνος της παραγνώρισης, θα απασχολήσουν την Butler και στην *Ψυχική ζωή της εξουσίας*, από όπου αντλώ τα παρακάτω:

Ενδέχεται εκείνος που καλείται να μην μπορέσει να ακούσει, να παρερμηνεύσει την κλήση, να γυρίσει την πλάτη του, να αποκριθεί σε ένα άλλο όνομα, να ζητήσει επίμονα να μην του απευθύνονται με αυτό τον τρόπο. [...] Το όνομα προφέρεται, είμαι σίγουρος ότι είναι δικό μου, αλλά δεν είναι. Το όνομα προφέρεται, είμαι σίγουρος ότι ένα όνομα προφέρεται, ότι είναι το δικό μου όνομα, αλλά είναι απλώς τα ακατανόητα λόγια κάποιου ή, ακόμη χειρότερα, είναι κάποιος που βήχει ή, ακόμη χειρότερα, είναι ένα θερμαντικό σώμα που προς στιγμὴν θυμίζει ανθρώπινη φωνή. Είτε, πάλι, είμαι βέβαιος ότι κανείς δεν πρόσεξε την παραβίαση και ότι δεν προφέρθηκε το δικό μου όνομα αλλά ότι είναι απλώς ένας περαστικός που βήχει ή ο διαπεραστικός ήχος ενός θερμαντικού σώματος – κι όμως είναι το δικό μου όνομα, παρότι δεν αναγνωρίζω τον εαυτό μου στο υποκείμενο που αυτό το όνομα, αυτήν τη στιγμή, εγκαθιδρύει. (Butler, 1997/2009β: 115-116)

Ωστόσο, ο ορίζοντας της σημασιότητας, που υποδεικνύει και έναν ορίζοντα δράσης, δεν διανοίγεται ή περιορίζεται μόνο από λογοθετικές επιτελέσεις. Το ομιλούν σώμα είναι, πάντοτε και ήδη, έμφυλο σώμα και η έμφυλη επιτέλεση είναι εξίσου «στρατηγική επιβίωσης» (Butler, 1988/2006: 386). Έτσι το σώμα που επιτελείται έμφυλα, μέσω στάσεων και συμπεριφορών—όπως, μεταξύ άλλων, το βάδισμα ή το βλέμμα—, γίνεται αντιληπτό «ως μια δυναμική διαδικασία σωματοποίησης ορισμένων πολιτισμικών και ιστορικών δυνατοτήτων, μια σύνθετη διαδικασία ιδιοποίησης» (ό.π.). Οι επαναληπτικές παραθέσεις είναι, επομένως, κρίσιμες στην ιζηματοποίηση των διανοητών έμφυλων τρόπων, δηλαδή στην υλοποίηση σημαινόντων σωμάτων – *σωμάτων με σημασία*. Ταυτόχρονα, όσα σώματα δεν προσυπογράφουν το συμβόλαιο της ετεροκανονικότητας, βρίσκονται βίαια εξορισμένα από την ανθρώπινη συνθήκη – δηλαδή από το λόγο κι από τη σημαίνουσα υλικότητα, την αξιοβίωτη ζωή–, περιχαράκώνοντας με τον αποκλεισμό τους το πεδίο της ετεροκανονικής τάξης της υποκειμενικότητας (Μπάτλερ, 1993/2008).

Αν, λοιπόν, ως εδώ δεν έχει διασαφηνιστεί πλήρως η σχέση σώματος και λόγου στο πεδίο της επιτέλεσης, έχει τουλάχιστον γίνει αντιληπτό πως η επιτελεστικότητα δεν αφορά μόνο λεκτικές, αλλά και σωματικές πράξεις (Butler, 2004: 198). Κατά τα άλλα, η ασάφεια του μεταξύ τους ορίου είναι συμφυής με την καταστατική εκκρεμότητα του υποκειμένου, του ομιλούντος σώματος που διαρκώς ανατρέχει σε δεξαμενές σημασίας, για να «βγάλει νόημα» στον εαυτό του και στους άλλους. Ωστόσο, «η υλικότητα του σημαίνοντος θα σημαίνει μόνον στο βαθμό που είναι νοθευμένη, που έχει επιμολυνθεί από το ιδεατό των διαφοροποιητικών σχέσεων, την πολλαπλή σιωπηρή δόμηση ενός γλωσσικού συμφραζόμενου το οποίο είναι καταρχήν απεριόριστο» (Μπάτλερ, 1993/2008: 157-158).

Το σκάνδαλο, η υπόσχεση και η πράξη ως γραφή

Η αδυνατότητα καθορισμού της σχέσης γλώσσας-σώματος –μιας σχέσης που παραπέμπει στο χιαστό σχήμα λόγου (Μπάτλερ, 1993/2008: 158), δηλαδή σε μια δυναμική διαδικασία διαρκούς αλληλοαναφοράς– είναι καταστατικό στοιχείο της επιτέλεσης. Αυτό που *κάνουμε*, λέγοντας κάτι, δεν ταυτίζεται με αυτό που *εννοούμε* – οι σωματικές σημασίες και οι ομιλιακές προθέσεις δεν επικαλύπτονται ούτε συγκεράζονται (Butler, 2004: 199).

Έτσι, το ασυνάρτητο –ως ανακόλουθο και μη αρμονικό– και ταυτόχρονα το αδιαχώριστο που διέπει τη σχέση γλώσσας-σώματος (Felman, 1980/2003: 67) συνιστά το σκάνδαλο του ομιλούντος σώματος. Συνεξετάζοντας την επιτελεστική με την ψυχαναλυτική θεωρία, η Felman προβαίνει στην εξής παρατήρηση, την οποία παραθέτω εδώ, ως ικανή σύνοψη της επιχειρηματολογίας της:

Αν, τώρα, η θεωρία της επιτέλεσης του ομιλούντος σώματος –των ομιλιακών ενεργημάτων αυτών καθαυτά– εντοπίζεται στο πεδίο του επιτελεστικού, η θεωρία του σκανδάλου αυτής της επιτέλεσης εμπίπτει στη δικαιοδοσία της ψυχανάλυσης. Το σκάνδαλο συνίσταται στο γεγονός πως η πράξη *δεν μπορεί να ξέρει τι κάνει*, πως η πράξη (της γλώσσας) υπονομεύει τη συνείδηση και τη γνώση (της γλώσσας). Το «ασυνείδητο» αποτελεί την ανακάλυψη, όχι μόνο του χωρισμού και της ρήξης μεταξύ πράξης και γλώσσας, μεταξύ διαπιστωτικού και επιτελεστικού, αλλά επίσης (και εδώ εντέλει έγκειται το σκάνδαλο της ανακάλυψης του Austin) του μη αποφασίσιμου και της αδιάκοπης παρεμβολής [του ενός στο άλλο]. Ο Freud ανακαλύπτει όχι μόνο πως η πράξη υπονομεύει τη γνώση, αλλά επίσης πως ακριβώς από τη *ρωγμή στη γνώση* (τη θραύση του διαπιστωτικού) η γνώση παίρνει την επιτελεστική *ισχύ* της: είναι η ίδια η γνώση που *δεν μπορεί να γνωρίζει εαυτή* η οποία, στον άνθρωπο, *πράττει*. Ως εκ τούτου, αν η υποκειμενικότητα είναι η γνωστική (διαπιστωτική) πάλι για την υπέρβαση μιας σειράς επιτελεστικών «αστοχιών», το πρόβλημα της αναλυτικής *θεραπείας* γίνεται το εξής: πώς μπορούν οι «δηλώσεις» [constats] (μια υποτροπή της γνώσης) να μετασχηματιστούν *σε πράξεις*; Πώς μπορεί η γνωστική υποτροπή να μετασχηματιστεί σε επιτελεστικό όφελος; Για την ψυχανάλυση, όπως για το επιτελεστικό, πρόκειται πάνω απ' όλα για μια επιδίωξη ευτυχίας: μια επιδίωξη *ευστοχίας* των πράξεων. (ό.π.)¹⁶

Παραπέρα, η Felman στρέφεται και στη λογοτεχνία, συγκεκριμένα στον *Δον Ζουάν* του Μολιέρου, για να αναδείξει, εκτός από το σκανδαλώδη χαρακτήρα της σχέσης γλώσσας-σώματος, ένα ακόμη σκάνδαλο: εκείνο του ομιλούντος σώματος που αποπλανά. Στην υπόσχεση της αγάπης, της κατεξοχήν «υπόσχεσης που δεν μπορεί να τηρηθεί», οι δεσμοί της αποπλάνησης με «το σκάνδαλο της αθετημένης υπόσχεσης» καθίστανται «θεμελιώδεις» (Felman, 1980/2003: 4-5). Αν το ανεπίτευκτο αποτελεί συγκροτητικό στοιχείο της εν λόγω επιτέλεσης, αυτό εντούτοις επιτρέπει και κινητοποιεί την επανάληψη, όσες φορές χρειαστεί ως την εκπλήρωση, την τελείωση της υπόσχεσης. Με τη σειρά της, η επανάληψη ανατρέπει την αυθεντία του επιτελεστικού, δηλαδή το πρώτο πρόσωπο: υπονομεύει τη μοναδικότητα της εκφοράς

¹⁶ Σε αναφορά και με όσα συζητήθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο, η Μπάτλερ (1993/2008: 56) προβαίνει επίσης στην πραγμάτευση της πραξιακής αστοχίας, υποστηρίζοντας πως «μια πράξη είναι η ίδια επανάληψη, ιζηματογένεση και σύμπτυξη του παρελθόντος το οποίο διακλείεται ακριβώς ως προς την πραξιακή υπόστασή του. Με την έννοια αυτή μια “πράξη” είναι πάντοτε μια προσωρινή αστοχία της μνήμης».

και της απεύθυνσης στον όρκο αγάπης που, όσο δεν μπορεί να τηρηθεί, άλλο τόσο δεν γίνεται να επαναληφθεί (ό.π.: 33).

Αν η ικανοποίηση της επιθυμίας είναι ένα «σχήμα σιωπής»· αν, εφόσον καθίσταται κανείς κύριος (νοήματος, εαυτού και άλλων), «δεν μένει πια τίποτε να ειπωθεί»· αν η εκπλήρωση της υπόσχεσης διαρκώς αποτυγχάνει, έτσι ο λόγος ξαναδίνεται· αν η σεξουαλική πράξη, η σεξουαλική υπόσχεση είναι η κατεξοχήν ανθρώπινη αστοχία, τότε: η σιωπή θα καταλαμβάνει τη χρονικότητα της ανέφικτης εκπλήρωσης, του «πια» – του «όχι-πια» λόγου· η υπόσχεση θα σημαίνει το «όχι-ακόμα» και η τήρησή της θα αναβάλλεται σε μέλλοντα χρόνο· η σεξουαλικότητα του έμφυλου/ομιλούντος σώματος, η σεξουαλική επιθυμία και υπόσχεση θα απολαμβάνει το σκάνδαλο της αποπλάνησης, της επιτελεστικής αστοχίας που επιτρέπει την επανάληψη της πράξης, που είναι η ίδια απολαυστική (Felman, 1980/2003: 76-80).

Ακόμη, αν η γλώσσα –ως επιτελεστική πράξη– «εμφανίζεται να κινητοποιείται από μια απώλεια την οποία η ίδια δεν μπορεί να θρηνήσει και να επαναλαμβάνει την απώλεια ακριβώς την οποία αρνείται να αναγνωρίσει», έτσι επιδίδεται στη μελαγχολική σημασιοδότηση (Μπάτλερ, 1993/2008: 161) – τι άραγε έχει απωλέσει η γλώσσα; Τη σιωπή, βέβαια: εκείνη στην οποία δεν μπορεί να καταλήξει (ή να επιστρέψει), γιατί πάντοτε θα μένει *κάτι ακόμα* να ειπωθεί· αλλά και τη θρηνητική σιωπή, που μετουσιώνει την απώλεια σε απώλεια γλώσσας, που δημιουργεί το χώρο όπου θα φιλοξενούταν η πένθιμη αποδοχή της απώλειας. Η σιωπή, όμως, απουσία και απώλεια, παραπέμπει στη σημαντικότερη αστοχία της γλώσσας, στη μη-αναμέτρηση με τη ριζική ετερότητα,¹⁷ που δεν είναι άλλη από το αναφερόμενο – ή, σε άλλο ιδίωμα, το Πραγματικό. Αν το αναφερόμενο είναι αυτό που το σημαινόμενο «χάνει», αυτό που του λείπει (Felman, 1980/2003: 64), εντούτοις «παραμένει πεισματικά» ως μια αθρήνητη απώλεια, «ως ο ορίζοντας και το “αυτό που” το οποίο διατυπώνει το αίτημά του προς τη γλώσσα και μέσα στη γλώσσα» (Μπάτλερ, 1993/2008: 158).¹⁸ «Μέσα στη γλώσσα» γιατί, όσο δεν μπορεί το αναφερόμενο να αναχθεί στο σημαινόμενο, άλλο τόσο δεν μπορεί να υπάρξει ξέχωρα από αυτό, έτσι που «η ριζική διαφορά [τους] συνιστά την τοποθεσία όπου γίνεται διηνεκώς αντικείμενο διαπραγμάτευσης τόσο η

¹⁷ Η Felman (1980/2003: 57, 103-104) θα κάνει λόγο για «ριζική αρνητικότητα», που διαφεύγει τις διχοτομίες θετικού-αρνητικού, και, ενώ δεν έχει θετική αναφορά, εντέλει καταφάσκει στην αστοχία, ως σημείο όχι απουσίας, αλλά ενεργοποίησης της διαφοράς.

¹⁸ Παρόμοια, σε ψυχαναλυτικό συμφραζόμενο, «το Πραγματικό είναι αυτό που αντιστέκεται στη συμβολοποίηση και συνάμα καταναγκάζει σε αυτή» (Μπάτλερ, 1993/2008: 160).

υλικότητα της γλώσσας όσο και η υλικότητα του κόσμου τον οποίο επιζητεί να σημασιοδοτήσει η γλώσσα» (ό.π.). Έτσι, όσο από την ασύμμετρη αυτό-αναφορικότητα της επιτελεστικής πράξης θα παράγεται ένα αναφορικό πλεόνασμα, «στη βάση του οποίου το πραγματικό [θα] αφήνει το ίχνος του στο νόημα» (Felman, 1980/2003: 54). όσο το ομιλούν σώμα θα συνεχίσει να πράττει, να επιτελεί το ίδιο του το σκάνδαλο· όσο το αναφερόμενο, «αναγκαίο κι ανέφικτο»,¹⁹ βρισκόμενο εντός της γλώσσας αλλά όχι ολοκληρωτικά γλώσσα το ίδιο, θα επιτάσσει τη σημασιοδότηση, διότι χωρίς αυτή θα αναγνωριζόταν μια απώλεια τέτοια που το ομιλούν σώμα θα συγκλονιζόταν, θα έχανε τα λόγια του· τότε η πράξη –που κατασκευάζει εν μέρει η ίδια το αναφερόμενο σε σχέση με το οποίο θα είναι αναγνώσιμη, θα «βγάζει νόημα»– θα είναι, με τη σειρά της, «ένα είδος γραφής επάνω στο πραγματικό» (ό.π.: 65).

Η σιωπή ως χειρονομία

Η σιωπή, λοιπόν, δεν αντιμετωπίζεται ως ομιλιακό ενέργημα στην παρούσα εργασία. Η ένταξή της στο ωστινιανό σχήμα, όσο κι αν επιζητά να την αποταυτίσει από την παθητικότητα και την αδράνεια και να αποκαταστήσει την όποια επιδραστικότητά της, εντούτοις καταλήγει να συσκοτίζει τις ιδιότυπες λειτουργίες της. Αν έχει γίνει ως τώρα ξεκάθαρη αυτή η διαφοροποίηση, μένει να δούμε αν και πώς κάνουμε πράγματα με τη σιωπή.

Για να φανταστούμε μια σιωπηλή πράξη *ως πράξη*, το σώμα πρέπει να είναι αδιαπραγμάτευτα παρόν. Τι διαφοροποιεί, όμως, ένα σώμα που δεν μιλά από ένα σώμα που σιωπά; Ο Austin στήνει την εξής σκηνή επικοινωνίας, αφού έχει προηγουμένως ισχυριστεί πως η σιωπηρή συναίνεση «λαμβάνει χώρα σε μια εναλλακτική μορφή επιτελεστικής πράξης» από εκείνη της ομιλίας (Ωστιν, 1962/2003: 100):

[...] Στην περίπτωση του «Δεχόμουν ότι», θα μπορούσα να δεχόμουν κάτι χωρίς να έχω πει τίποτα – *όχι* μέσω υπαινιγμού, με το να πω κάτι άλλο, αλλά απλώς καθήμενος ήσυχα στη γωνιά μου, με τέτοιον τρόπο που δεν θα μπορούσα να κάθομαι απλώς στη γωνιά μου και να το αρνούμαι. (ό.π.: 108)

Φαίνεται, λοιπόν, πως ο Austin προϋποθέτει συνομιλητές, προϋποθέτει δηλαδή μια σχέση μεταξύ υποκειμένων ή σωμάτων που θα «παράξουν» και θα αναγνωρίσουν μια σιωπή ως μέρος του επικοινωνιακού γεγονότος, έστω περιορίζοντας την

¹⁹ Δανείζομαι τη διατύπωση από την Butler, που χρησιμοποιεί τους συγκεκριμένους χαρακτηρισμούς για τη διαδικασία της ταύτισης (Μπάτλερ, 1993/2008: 212).

επιτελεστική ισχύ της στη συναίνεση. Έτσι, επαναφέρει ως σημαντική και την προϋπόθεση του ακροατή: ο ακροατής-συνομιλητής θα πρέπει να αναγνωρίσει τη σιωπή ως *συναίνεση*, για να μην επαναλάβει τη διατύπωσή του ή να μην αναζητήσει επιτακτικά άλλη μορφή απόκρισης, πιθανότατα λεκτική. Η παραπάνω σκηνή αποκτά ιδιαίτερη σημασία, όταν οι συνομιλητές συνδέονται μέσω σχέσεων εξουσίας, δηλαδή όταν γίνεται λόγος για σώματα που στερούνται τη φωνή, που ο λόγος τους δεν ακούγεται ή δεν κατανοείται, έτσι ο συνομιλητής τους, κάτοχος της γλώσσας, «ερμηνεύει» τη σιωπή τους ως ηχώ του δικού του λόγου. Αναρωτιόμαστε, λοιπόν, πώς μπορεί η σιωπή να δρα, όχι ως συναίνεση ή αποδοχή, αλλά ως *σιωπή*.

Προτείνω εδώ να επιχειρήσουμε να συλλάβουμε τη σιωπή ως *χειρονομία*, βασιζόμενες στις «Σημειώσεις για τη χειρονομία» του Agamben (1992/2000). Ακολουθώντας την τριμερή διάκριση των δράσεων κατά Βάρρωνα, η χειρονομία αντιδιαστέλλεται προς την *ποίηση*, δηλαδή την παραγωγή που, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «έχει ένα σκοπό²⁰ άλλο από αυτή την ίδια» (στο Agamben, 1992/2000: 56-57), αλλά και προς την *πράξη*, που είναι η ίδια «τέλος χωρίς μέσα» (Agamben, 1992/2000: 57). Έτσι ορίζεται ως εξής:

Ό,τι χαρακτηρίζει τη χειρονομία είναι πως σε αυτή τίποτα δεν παράγεται ή πράττεται, αλλά μάλλον κάτι αποκτά διάρκεια και υποστηρίζεται. Η χειρονομία, με άλλα λόγια, διανοίγει τη σφαίρα του *ήθους*, ως την πιο αρμόζουσα σφαίρα για ό,τι είναι ανθρώπινο. Με ποιο τρόπο, όμως, μια δράση αποκτά διάρκεια και υποστηρίζεται; [...] Με ποιον τρόπο ένα απλό γεγονός γίνεται συμβάν; (ό.π.)

Αυτό το ερώτημα, που μας επιστρέφει στον προβληματισμό για τη διάκριση ενός σώματος που δεν μιλά από ένα σώμα που σιωπά, απαντιέται ως εξής:

Αν το να παράγεις είναι ένα μέσο ενόψει ενός σκοπού και η πράξη ένας σκοπός χωρίς μέσα, τότε η χειρονομία απομακρύνεται από την ψευδή εναλλακτική μεταξύ σκοπών και μέσων που παραλύει την ηθική και αντ' αυτού παρουσιάζει μέσα που, *ως τέτοια*, διαφεύγουν την τροχιά της μεσότητας χωρίς να γίνονται, γι' αυτόν το λόγο, σκοποί. (ό.π.)

Κι ακόμη, γίνεται σαφές πως η σφαίρα της χειρονομίας δεν διεκδικεί μια υπεροχή αυτονομίας, εν είδει εμμενούς τελείωσης, παρά επιζητεί την έκθεση του ίδιου του μέσου *ως τέτοιου*, και την ανάδυση του είναι-στο-μέσο των ανθρώπινων όντων, που είναι εντέλει ένα είναι-στη-γλώσσα. Όπως προδίδει και η κινηματογραφική και η φιλοσοφική σιωπή, το είναι-στη-γλώσσα αντιστέκεται στη λογοθετική περιγραφή και,

²⁰ Το *end*, που μεταφράζεται ως «σκοπός» ή «τέλος», καθώς και το *ethos*, που αποδίδεται ως «ήθος», αντλούνται βέβαια από την αριστοτελική ορολογία. Έτσι, οι αποδόσεις τους δεν εξαντλούν τον ορίζοντα της σημασίας τους, παρά επιλέγονται ως οι εγγύτερες ή οι λιγότερο αυθαίρετες.

ως καθαρή και ατελείωτη μεσότητα, ανάγεται στη σφαίρα της χειρονομίας (ό.π.: 59-60). Ο Agamben καταλήγει, υποστηρίζοντας ότι «η πολιτική είναι η σφαίρα του καθαρού μέσου, δηλαδή της απόλυτης και πλήρους χειρονομιακότητας των ανθρώπινων όντων» (ό.π.: 60).

Η σιωπή, λοιπόν, επιτελείται ως χειρονομία ανάδειξης της αδυνατότητας να περιγραφεί η ανθρώπινη-γλωσσική συνθήκη. Αν δεν μπορεί να είναι πράξη (ας σημειώσουμε πως η περιγραφή της πράξης ως «σκοπού χωρίς μέσα» παραπέμπει στην ενδολεκτική ισχύ του ομιλιακού ενεργήματος), μπορεί ωστόσο να καταστήσει ορατό το όριο της γλώσσας – μάλιστα, της γλώσσας ως πράξης. Είναι η σιωπή του αναφερόμενου, αλλά και το αδύνατο ιδίωμα της τελείωσης που, ως χειρονομία πια, αφήνει έκθετο το ομιλούν σώμα στο ίδιο του το σκάνδαλο.

Όσο για τον τρόπο με τον οποίο «ένα απλό γεγονός γίνεται συμβάν» (Agamben, 1992/2000: 57), θα στραφώ σε όσα η Αθανασίου καταθέτει, σχετικά με τις σιωπηλές δημόσιες διαμαρτυρίες των Γυναικών στα Μαύρα (Athanasίου, 2010).²¹ Η «παράδοξη ισχύς της σιωπής» τους, ως ανατρεπτικού θρηνητικού ιδιώματος, αθετεί τις νόρμες του φύλου, της συγγένειας και του έθνους. Χωρίς να παραδίνεται «σε ένα σημασιακό προορισμό», επιτελείται ως «συμβάν της γλώσσας» και «εντός της γλώσσας» και δύναται, έστω «εν μέρει, εφήμερα κι ανοικονόμητα [...] να εκτροχιάσει την αναγνωσιμότητα της εθνοκεντρικής και φαλλογοκεντρικής ετεροκανονικότητας» (ό.π.). Πρόκειται, έτσι, για μια «πολιτικά τοποθετημένη σιωπή», που αναδεικνύει το απερίγραπτο είναι-στη-γλώσσα των ανθρώπινων όντων και εκθέτει τα όρια «αυτού που μπορεί να ακουστεί» στο φωνοκεντρικό δημόσιο χώρο (ό.π.). Από αυτές τις επιλογικές επισημάνσεις, ανακύπτει το ερώτημα αν και πώς η σιωπή μπορεί να αποτελέσει έναν τόπο συνάντησης με την ετερότητα, ερώτημα με το οποίο θα καταπιαστώ στο επόμενο κεφάλαιο.

²¹ Το συμβάν της σιωπηλής χειρονομίας μπορεί βέβαια να αντιπαραβληθεί με το φουκωικό «συμβάν λόγου», το οποίο, παρότι όχι κειμενικό, είναι εντούτοις αρθρωμένο (Foucault, 1969/1987· 2011/2013). Και στις δύο περιπτώσεις, η ανάδυση του συμβάντος έλκει το ενδιαφέρον μας, πέρα από την αναζήτηση κάποιας καταγωγής, στους όρους των «συνθηκών δυνατότητας, λειτουργίας, ιδιοποίησης και κωδικοποίησης» των σχέσεων που ενεργοποιούνται και οργανώνονται γύρω από αυτή την ανάδυση (Foucault, 2011/2013: 195).

κεφάλαιο τρία:

Ετερότητα και επιθυμία ή η σιωπή ως απ-αλλοτριώση

Για το τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, αφιετηρία συνιστά το ερώτημα αν η σιωπή μπορεί να αποτελέσει έναν τόπο συνάντησης και συνύπαρξης με την ετερότητα. Προκειμένου να μετρηθεί αυτή η δυνατότητα, αρχικά αναφέρομαι σύντομα στο «καθεστώς υπό το οποίο βρισκόμαστε» (Μπάτλερ στο Μπάτλερ & Σπίβακ, 2007/2015: 33), δηλαδή στην ύστερη νεωτερικότητα της βιοπολιτικής κανονικοποίησης της ζωής, αλλά και της νεκροπολιτικής κυριαρχικής απόφασης επί του θανάτου (βλ. Αθανασίου, 2007). Τούτη η αναφορά κρίνεται χρήσιμη, καθώς από αυτές τις μεταπολεμικές εκφορές της εξουσίας προκύπτουν οι όροι υπό τους οποίους η ύπαρξή μου εξαρτάται από τη θέση που κάθε φορά καταλαμβάνει ο φυλετικά, έμφυλα, ταξικά, σεξουαλικά Άλλος.

Στη συνέχεια, ακολουθώ τις Μπάτλερ και Αθανασίου (2013/2016) και υποστηρίζω τα εξής: εφόσον είμαστε καταστατικά απ-αλλοτριωμένες, ως υποκείμενα σε σχάση αλλά και επειδή υφιστάμεθα βίαιες αποστερήσεις, η από κοινού έκθεση των ευάλωτων σωμάτων μας αποτελεί έναν τρόπο ανάγνωσης της πολιτικής ζωής μας. Έτσι, η επιβίωσή μας δεν διασφαλίζεται από την απόπειρα γλωσσικού και υλικού αφανισμού της ετερότητας, ακόμα κι αν επιθυμούσαμε να ασκήσουμε μια τέτοια βία – κυρίως, όμως, επειδή συνεχίζουμε να επιθυμούμε όχι την απαλοιφή της άλλης, αλλά τη σχέση με αυτή. Πώς, όμως, θα δημιουργήσουμε αυτήν τη σχέση, όχι με όρους εξουσιαστικούς και βίαιους, αλλά στη βάση της «απόλαυσης του ανήκειν», που διατρέχει «τους κοινούς τόπους της ανθρώπινης αναγνωρισιμότητας» (Αθανασίου, 2007: 28); Αντλώντας από όσα η Spivak (1988) καταθέτει για το έμφυλο υπεξούσιο υποκείμενο, αναρωτιέμαι σχετικά με τη δυνατότητα της αμοιβαίας αναγνώρισης: αν η άλλη δεν μπορεί να μιλά, γιατί το ιδίωμα της δεν το ακούω και δεν το καταλαβαίνω· αν, μιλώντας εγώ για αυτή, της ασκώ λογοθετική και επιστημική βία, ώστε το μόνο που μου μένει είναι να μιλώ *με* αυτή, μπορώ άραγε να *σιωπώ με αυτή*; Και με αυτή την από κοινού σιωπή να –αρχίσω έστω να– οικοδομώ μια μη βίαιη σχέση μαζί της; Επιχειρώντας μια κατάφαση σε αυτό το ερώτημα, καταπιάνομαι με ένα συσχετικό τόπο που, τόσο για τη συγκρότησή του όσο και για την εντός αυτού επιβίωση, η σιωπή μοιάζει απολύτως κρίσιμη: πρόκειται για τον τόπο της ερωτικής επιθυμίας.

Δύο εισαγωγικές παρατηρήσεις, προτού ξεκινήσει η αναλυτική πραγμάτευση των παραπάνω: Πρώτον, ο ορισμός της σιωπής παραμένει σε εκκρεμότητα. Ούτε εδώ, όμως, στοχεύω στη σύσταση μιας οντολογίας. Αν στα προηγούμενα κεφάλαια επιχείρησα να φέρω τη σιωπή «σε σχέση», με τη γλώσσα, το χρόνο, το σώμα, την επιτελεστική πράξη, εδώ, για να προσεγγίσω την ίδια τη σιωπή ως –ηθικοπολιτική– σχέση, επιστρατεύω τροπικότητες του αρνητικού, όπως η απώλεια, ο εκτοπισμός, η απόρριψη, η μοναξιά – και σταματώ εδώ την παράθεση, πιστεύοντας πως η αναγνώστρια θα μπορέσει να συμπληρώσει, στη βάση των δικών της βιωμάτων, τούτο το επώδυνο λεξικό.

Δεύτερον, οι φιγούρες που εμφανίζονται, μεταξύ άλλων, στο παρόν κεφάλαιο, είναι ο άπατρις και ο ερωτευμένος. Δεν επιχειρείται, βέβαια, η εξομοίωσή τους, γνωρίζοντας πως αυτή θα ήταν εν πολλοίς άτοπη και παραπλανητική. Η συνεμφάνισή τους σχετίζεται κυρίως με την πεποίθηση πως η σιωπή μπορεί να είναι ένας τρόπος που τους χωρά και τους δυο, όταν αυτοί δεν χωρούν πουθενά αλλού. Κι ωστόσο, μια τέτοια «συγγένεια» δεν υπονοείται –έστω ήδη διαψευσμένη– για πρώτη φορά εδώ. Ο Roland Barthes παραθέτει μια παρόμοια αναλογία, μεταξύ της «ερωτικής καταστροφής» και αυτού που περιγράφεται στο ψυχωτικό πεδίο, αντλώντας από όσα συνέβησαν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, ως «ακραία κατάσταση» (Μπαρτ, 1977/1983: 65), και παρατηρεί σχετικά:

Δεν είναι, αλήθεια, άηθες να συγκρίνεις την κατάσταση ενός υποκειμένου που αντιμετωπίζει ερωτικά προβλήματα, με την κατάσταση ενός έγκλειστου στο στρατόπεδο συγκέντρωσης του Νταχάου; Μια από τις πιο ανήκουστες ύβρεις της Ιστορίας μπορεί να εξομοιωθεί με ένα ασήμαντο, παιδαριώδες, σπουδαιοφανές και αδιόρατο περιστατικό που έπληξε ένα υποκείμενο που απλώς κατατράχεται από το Φαντασιακό του; Κι όμως, οι δύο αυτές καταστάσεις έχουν κάτι το κοινό: *είναι, κυριολεκτικά, πανικές*. Πρόκειται για καταστάσεις *χωρίς υπόλοιπο, χωρίς επιστροφή*: πρόβαλα τον εαυτό μου στον άλλον με τόση δύναμη, ώστε όταν εκείνος μου λείπει, δεν μπορώ να συγκεντρωθώ, να ξαναβρώ τον εαυτό μου: χάθηκα για πάντα. (ό.π. – η έμφαση δική μου)

Πολιτικές του ορίου (και) του ανθρώπινου

Επιχειρώντας μια πλαισίωση της σχέσης με την ετερότητα –και ειδικότερα της σχέσης με την ετερότητα στη σιωπή–, θα αναφερθώ συνοπτικά στην ύστερη νεωτερικότητα, με στόχο την κατανόηση των όρων υπό τους οποίους ο άλλος, που υποστασιοποιείται ως άλλος, αποκλείεται από το νόμο και το διανοητό. Αν και δεν αξιώνω μια εξαντλητική χαρτογράφηση των εξουσιαστικών τρόπων στην παρούσα χρονική

συγκυρία, καθώς οι ιστορίες του παρόντος μάς είναι κατ' ανάγκην ασαφείς, θεωρώ πως η εκκρεμότητα της ερμηνείας δεν συνεπάγεται την αποφυγή της ευθύνης. Η συστηματική αναβολή της τελεσίδικης κρίσης στο χρόνο της υπόσχεσης είναι η ίδια η δυνατότητα του κριτικού αναστοχασμού μας (Αθανασίου, 2007: 24-25). Έτσι, τα θραύσματα στα οποία καταφεύγουμε, για να βγάλουμε νόημα, μας φανερώνουν εντέλει την επιταγή της πολιτικής, ηθικής και διανοητικής μας εγρήγορης.

Ξεκινώ, λοιπόν, με τον προσδιορισμό «μεταπολεμικός» που ήδη χρησιμοποιήσα παραπάνω και που κρίνεται σημαντικός, γιατί υπενθυμίζει το επείγον της μαρτυρίας, ακόμα κι όταν αυτή είναι αδύνατη. Για τα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, η Hannah Arendt θα πει πως «η ζωή [εντός τους] δεν παραλληλίζεται με τίποτε. Η φαντασία αδυνατεί να αναλογιστεί πλήρως τον τρόπο, γιατί απλούστατα βρίσκεται εκτός της ζωής και του θανάτου» (1966: 444, στο Mbembe, 2003: 12). Έτσι, μετά τα στρατόπεδα του θανάτου, ο στοχασμός για το πολιτικό δεν μπορεί να είναι πια ίδιος, και η αποσιώπησή τους από το έργο σημαντικών διανοητών του προηγούμενου αιώνα, όπως ο Foucault, είναι επίσης ενδεικτική της φοβερής αμηχανίας για το πώς θα επουλωθεί το νόημα, μετά το κατά πρόσωπο αντίκρισμά του με τον τρόπο. Το τραύμα, που κατατρύχει τους επιβίωσαντες, στοιχειώνει ακόμα τι σκέψεις μας και αίρει τις αφηγηματικές ικανότητές μας. Αν θα ήταν «βάρβαρο να γράφει κανείς ποίηση μετά το Άουσβιτς», εντούτοις «ο διηνεκής πόνος έχει τόσο δικαίωμα στην έκφραση όσο ένας βασανισμένος έχει στο ουρλιαχτό»,²² έτσι συνεχίζουμε την προσπάθεια να εγγράψουμε το τραύμα στις πολιτικές μας ιστορίες.

²² Η πρώτη από τις ρήσεις του Adorno (1949, στο Schmidt, 2013), που παρατίθενται εδώ, έχει συχνά μνημονευτεί αλλοιωμένη. Φέρεται, δηλαδή, σαν ο Adorno να είχε πει πως «είναι αδύνατο να γράφει κανείς ποίηση μετά το Άουσβιτς». Και, ενώ ποτέ ο Adorno δεν θεώρησε «αδύνατη» την ποιητική πρακτική μετά το Ολοκαύτωμα, η δεύτερη ρήση που παραθέτω (1966, στο Schmidt, *ό.π.*), που την ακολουθεί η πρόταση «επομένως, θα ήταν μάλλον λάθος να πει κανείς πως μετά το Άουσβιτς δεν μπορείς πια να γράφεις ποιήματα», ηχεί σαν υπεράσπιση αυτού που ο Adorno *ποτέ δεν είπε*. Ο Schmidt επισημαίνει αυτή την επανορθωτική διατύπωση, και για να την προσεγγίσει, καταφεύγει στα όνειρα του Adorno. Αναφέρει πως, κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ο Adorno, που από τύχη επέζησε, έβλεπε σε εφιάλτες την εξόντωσή του στα στρατόπεδα του θανάτου. Ωστόσο, αφού κατέφυγε στις ΗΠΑ, ονειρεύτηκε την, υπό τις διαταγές του, βίαιη θανάτωση ναζιστών στρατιωτών. Από αυτό το όνειρο ξύπνησε αηδιασμένος. Έτσι, καταλήγει ο Schmidt (*ό.π.*), αν ο Adorno θεωρεί πως η αστική ψυχρότητα όχι μόνο συνέβαλε στη ναζιστική φρίκη, αλλά και, εντέλει, έκανε δυνατή την επιβίωση μετά από αυτή, τότε η κάμψη αυτής της ψυχρότητας, που φαίνεται στον αποτροπιασμό που προκάλεσε στον Adorno το δεύτερο από τα όνειρα, ίσως μπορεί επίσης να εξηγήσει τη διορθωτική του δήλωση για μια δήλωση που ποτέ δεν έκανε.

Ο ασύλληπτος τρόμος, η φρίκη του στρατοπέδου, του χώρου της πιο «απάνθρωπης κατάστασης» (*conditio inhumana* – Agamben, 1995, στο Mbembe, *ό.π.*), είναι για τον Achille Mbembe, μαζί με άλλα σχήματα ανθρώπινης καταστροφής, όπως το Απαρτχάιντ, όχι στιγμές παράφρονος παρεκτροπής από το λόγο, αλλά συγκροτητικά για «το νόμο του πολιτικού χώρου εντός του οποίου ακόμη ζούμε» (*ό.π.*: 13 – η έμφαση δική μου), εξίσου με εκφορές έλλογης κυριαρχίας. Συνυπογράφοντας την αναγκαιότητα να μην αγνοούμε ή να μην ξεχνάμε ακόμα και αυτά για τα οποία δεν ξέρουμε πώς να μιλάμε, ο Mbembe προτείνει την έννοια της *νεκροπολιτικής*, που συνοπτικά αναφέρεται στις «σύγχρονες μορφές υποταγής της ζωής στην εξουσία του θανάτου» (*ό.π.*: 39) και που προκύπτει, μεταξύ άλλων, ως κριτική απόκριση στη φουκωική βιοεξουσία, στην οποία θα αναφερθώ παρακάτω.

Από την ιστορική συγκυρία του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου κληρονομούμε επίσης τον όρο «κατάσταση εξαίρεσης» στην πιο σύγχρονη μορφή του, ένα σχήμα κυριαρχίας το οποίο τείνει να επικρατεί ως νόρμα, σύμφωνα και με τον μπενγιαμινικό ιστοριογραφικό στοχασμό, που αφηγείται την παράδοση των καταπιεσμένων. Η εξαίρεση, που βρίσκεται σε θέση απορητική ως προς την κυριαρχία, επιτελείται ως νόμιμη αναστολή του νόμου, ως εφαρμογή του μέσω της προσωρινής αναστολής της ισχύος του. Εντέλει, η κυριαρχική απόφαση της εξαίρεσης είναι μια απόφαση «*επί* του ορίου, και *περί* του ορίου», ενώ «υπό καθεστώς γενίκευσης της κατάστασης εξαίρεσης, ο νόμος δεν είναι απών αλλά εκκενωμένος από την ανάγκη να τηρηθεί: η ισχύς του έγκειται στη μη-εφαρμογή του» (Αθανασίου, 2007: 9-12). Από αυτή την ιδιότητα του νόμου να «αποκτά ισχύ μέσω της διαρκούς αναστολής της εφαρμογής του, μέσω της ορθάνοιχτης πύλης του», σε συνάρτηση με τη συνθήκη της *γυμνής ζωής* ως πεδίου οριακού, και πάντως κατεξοχήν πολιτικού, προκύπτει, σύμφωνα με τον Agamben, το σχήμα του περιληπτικού αποκλεισμού ή της συμπερίληψης διά του αποκλεισμού (*ό.π.*: 14-15).

Τούτος ο συλλογισμός δεν αντλεί μόνο από τις θέσεις του Schmitt και του Benjamin για την κατάσταση εξαίρεσης, αλλά παραπέμπει επίσης και στη φουκωική έννοια της βιοεξουσίας, που επιχειρεί να περιγράψει τους όρους με τους οποίους τελείται η «συμπερίληψη της ζωής στη σφαίρα του πολιτικού» (*ό.π.*: 18). Για τον Foucault, ο διαχωρισμός αυτών που πρέπει να ζήσουν και αυτών που πρέπει να πεθάνουν παραμένει κρίσιμος, έτσι η βιοεξουσία, στη συνάρθρωσή της με την κυριαρχία και τον πόλεμο, παράγει ένα βιολογικό σχίσμα, που εγγράφεται επί του

σώματος μέσω του μηχανισμού του *ρατσισμού* (ό.π.: 22). Οι μετακινήσεις πληθυσμών, οι οποίες πυκνώνουν σε περιόδους πολέμου, έλκουν σταθερά το ενδιαφέρον μας, καθώς ανακινούν συνεχώς το ζήτημα της φυλής –ή του φυλετικοποιημένου σώματος–, της διαπλοκής του με την εθν(ικ)ότητα, το φύλο, τη σεξουαλικότητα και τη σωματική αρτιμέλεια, και υπογραμμίζουν τη σημασία όλων των παραπάνω τόσο για την εννοιολόγηση, όσο και για την απόδοση της ιδιότητας του πολίτη.

Η εξαίρεση από αυτή την ιδιότητα, στη βάση διαφορετικών κάθε φορά ρατσιστικών ή σεξιστικών σχημάτων, δεν συνεπάγεται την εξαίρεση από το πεδίο του πολιτικού, αφού η απορριφθείσα ζωή είναι ζωή «διαποτισμένη από την εξουσία» (Μπάτλερ στο Μπάτλερ & Σπίβακ, 2007/2015: 64) και παραδομένη σε αυτή. Έτσι, αποτελεί πυκνό παράδειγμα των νεωτερικών εκφορών της εξουσίας που παρατέθηκαν παραπάνω, καθώς καθιστά το σύνορο μια περιοχή όλο και πιο πυκνοκατοικημένη (Μπάτλερ, 2006/2009γ: 104) από οριακά σώματα, που διαβιούν μεταξύ βίας και νόμου. Κι επιπλέον, πέρα από την καταστατική οριακότητα, στη φιγούρα του απάτριδος, του πρόσφυγα, του μετανάστη χωρίς χαρτιά, του εκτοπισμένου, εγγράφεται η απώλεια με όλη της τη σημασιολογική βαρύτητα: απεδαικτοποίηση και ξεριζωμός, αποκοπή από την κοινότητα, αποκλεισμός από δικαιώματα, γλωσσική εξορία, ως και βίαιη, «επιβεβλημένη και καταναγκαστική απώλεια συνείδησης του τόπου», σε περιπτώσεις συλλήψεων, απελάσεων και βασανισμών σε άγνωστες τοποθεσίες (Μπάτλερ στο Μπάτλερ & Σπίβακ, 2007/2015: 40).

Έτσι, όσο και αν «μας προκαταλαμβάνουν οι λέξεις» (ό.π.: 33), εντούτοις το σημαίνουν «ξενότητα» δεν επαρκεί για να περιγράψει τη ριζική ετερότητα των ξεριζωμένων σωμάτων, των οποίων οι «μετακινήσεις» δεν συνεπάγονται πάντοτε αφετηρίες ή προορισμούς (ό.π.: 39-40). Κι αν καταφεύγουμε στην κατηγορία της «ετερότητας», αυτή με κανέναν τρόπο δεν συνιστά οντολογικό δεδομένο, αφού ο χαρακτηρισμός «άλλος» είναι απλώς «μια ψευδεπίγραφη ονομασία για εκείνους κι εκείνες που δεν έχουν κανένα κύριο όνομα» (Αθανασίου στο Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016: 164). Πλάι στους απάτριδες, βρίσκονται τόσοι άλλοι, ενδεείς, άστεγοι, ΛΟΑΤΚΙ, οι οποίοι, αν όχι χωρίς χαρτιά, πάντως χωρίς ταυτότητα ή χωρίς κοινότητα, ζουν αβίωτες ζωές και υφίστανται απένθητους θανάτους. Όπως θα συζητήσω στη συνέχεια, η μη αφηγησιμότητα της οριακής ζωής στην ύστερη νεωτερικότητα, πέρα από το ότι είναι ενδεικτική του κατακερματισμού της ανθρώπινης ιδιότητας (Αθανασίου, 2007: 40), μας εκθέτει αναπόφευκτα σε μια γενικότερη αοριστία, που

αφορά τόσο τον εαυτό όσο και το δεσμό με την ετερότητα – και τούτο μας φανερώνεται εντονότερα σε στιγμές οδύνης.

Η σχέση με την ετερότητα και η σιωπή ως απ-αλλοτρίωση

Σε τούτο το τοπίο άνισου διαμοιρασμού ανθρωπινότητας και δικαιωμάτων, η ιδέα του ενιαίου υποκειμένου, όπως το φαντάζεται η δυτική φιλελεύθερη παράδοση, καταρρέει. Με άλλα λόγια, το «υποκείμενο» αυτό –που επικαλείται επίσης ο ανθρωπιστικός λόγος– δεν κείται υπεράνω τάξης, φύλου και φυλής, αλλά μάλλον είναι λευκό και αρσενικό. Κι ωστόσο, δεν πρέπει να λαμβάνουμε την αναπόφευκτη έκθεση, που συνυφαίνεται με την ανασφάλεια και την τρωτότητα, ως αποκλειστική ιδιότητα των Άλλων. Όπως παρατηρεί η Butler (Μπάτλερ, 2006/2009γ), οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου 2001 στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου και στο Πεντάγωνο των ΗΠΑ, καθώς και όσα τις ακολούθησαν, διέλυσαν τον εφησυχασμό και την ψευδαίσθηση ενός «άτρωτου» Πρώτου Κόσμου.²³

Σε τέτοιες στιγμές βίαιης συνειδητοποίησης της συλλογικής ευθραυστότητας, στιγμές που, προκαλώντας οδύνη και φόβο, επιτάσσουν μια απόκριση, η Butler (ό.π.: 34) αναρωτιέται «τι μπορούμε να αντλήσουμε σε πολιτικό επίπεδο από τη θλίψη, εκτός από πολεμικές ιαχές». Όταν, δηλαδή, βρισκόμαστε απροσδόκητα τραυματισμένες και ανυπολόγιστα εκτεθειμένες στη βία, ερχόμαστε ξαφνικά αντιμέτωπες και με την ηθική και πολιτική ευθύνη της απεύθυνσης. Ποια απάντηση στη βία, που δεν θα είναι ανταπόδοση της βίας, είναι άραγε δυνατή; Με άλλα λόγια, ποιες είναι οι πολιτικές δυνατότητες του πένθους που ακολουθούν την απώλεια; Τι μπορούμε να αντλήσουμε από το πένθος, αν δεν το τρέπουμε σε οργή εναντίον αυτών που μας έκαναν να συνειδητοποιήσουμε την τρωτότητά μας, αν δεν οικειοποιούμε στρατηγικά το ρόλο του «θύματος», ώστε να νομιμοποιούμε τη δική μας επιθετικότητα (Αθανασίου στο Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016: 169); Η Butler προτείνει τον υπομονετικό πολιτικό στοχασμό, εστιάζοντας στην εμπειρία του τραύματος, καθώς θεωρεί πως η θλίψη «μάς εφοδιάζει με μια περίπλοκη αίσθηση πολιτικής κοινότητας και αυτό το κάνει πρώτα απ' όλα φέρνοντας στο προσκήνιο τους σχεσιακούς δεσμούς που έχουν

²³ Παρόμοια λειτούργησαν και οι επιθέσεις που σημειώθηκαν σε ευρωπαϊκό έδαφος τα τελευταία δύο περίπου χρόνια. Για τις επιθέσεις της 13ης Νοεμβρίου 2015 στο Παρίσι, βλ. Butler (2015).

επιπτώσεις στη θεωρητικοποίηση της θεμελιώδους εξάρτησης και της ηθικής [ethical] ευθύνης» (Μπάτλερ, 2006/2009γ: 71).

Αν προηγουμένως φάνηκε η αδυνατότητα περιγραφής της ετερότητας ως οριακής εκφοράς, τότε εδώ βρίσκομαι αντιμέτωπη με το δικό μου εκτοπισμό από τη σημείωση. Πονάω και βρίσκομαι εκτός εαυτού, καταρρέω σε σημείο που αμφισβητώ την ίδια μου τη βαρύτητα. Κι αν επιβίωσα από το χτύπημα, είμαι ξαφνικά αγνοούμενη στη γλώσσα· όχι μόνο γιατί μπορεί να μην επιβίωσαν αυτές που αγαπώ, που είναι μια κατάσταση ανείπωτη, αλλά και επειδή απώλεσα μια γνώση για τον εαυτό. Ακόμα κι αν δεν έχω επιλέξει τη σχέση μας, το ότι με διαλύεις είναι απλώς ένας τρόπος να υπάρχουμε μαζί, και ίσως η μόνη βεβαιότητα που έχω στην περίπτωση της οδύνης. Ο απερίγραπτος δεσμός μας, που μπορεί να μου γίνεται συνειδητός πολύ αργά, τη στιγμή της βίας, είναι πια η δυνατότητα της ευθύνης μου. Αν νόμιζα πως ήμουν αυτόνομη μα με διέψευδες, γιατί χωρίς εσένα δεν «είμαι», τότε, ως μέλος αναπόσπαστο του δεσμού, καλούμαι να μην ταυτίσω τούτο το δεσμό με τη βία που μου τον αποκάλυψε.

Πάντως, αφηγήθηκα αυτή την ιστορία στο «εγώ» καταχρηστικά – έχω εκτοπιστεί από τη γραμματική μου θέση. Κι ωστόσο, έχω κάτι κερδίσει:

Γιατί, αν εγώ αποδιοργανώνομαι από σένα, τότε εσύ ήδη έχεις αποδιοργανωθεί από μένα, και εγώ δεν είμαι πουθενά χωρίς εσένα. Δεν μπορώ να συγκεντρώσω το «εμείς» αν δεν βρω τον τρόπο με τον οποίο είμαι δεμένος με «σένα», αν δεν προσπαθώ να μεταφράσω, ανακαλύπτοντας όμως πως η δική μου γλώσσα πρέπει να διαλυθεί και να υποκύψει αν θέλω πραγματικά να σε γνωρίσω. Είσαι εκείνο που κερδίζω μέσα από αυτό τον αποπροσανατολισμό και την απώλεια. Με αυτό τον τρόπο ο άνθρωπος αρχίζει να υπάρχει, ξανά και ξανά, ως εκείνο που πρέπει ακόμη να γνωρίσουμε. (Μπάτλερ, 2006/2009γ: 104)

Ό,τι προτείνει τούτο το απόσπασμα μπορεί να αναδιατυπωθεί ως εξής: ο βίαιος αποπροσανατολισμός μας από την άλλη, που παραλύει τη γλώσσα μας και μας φέρνει αντιμέτωπες με μια άγνοια –για τον εαυτό, για την ετερότητα, για το μεταξύ μας δεσμό και για το περιεχόμενο του «ανθρώπινου»–, είναι ακριβώς η δυνατότητα να αναστοχαστούμε το «εμείς» και να ξαναφτιάξουμε τις συμμαχίες μας. Βέβαια, αυτή η σιωπηλή περιπλάνηση σε συσχετικούς τόπους, παρόλη της τη δυνητικότητα, δεν μπορεί να αποτελέσει πρόταγμα, γιατί η οδύνη την οποία συνεπάγεται μας εμποδίζει να τη θέσουμε πανηγυρικά ως αφετηρία της πολιτικής πρακτικής μας – ακόμα και αν, πολλές φορές, είναι.

Αυτή η υπόμνηση μας παραπέμπει άμεσα σε όσα οι Μπάτλερ και Αθανασίου (2013/2016) συζητούν, γύρω από τη δίσημη έννοια της απ-αλλοτρίωσης. Το

υποκείμενο, δηλαδή, αφενός συγκροτείται μέσω της απ-αλλοτριώσης, μέσα από πρωταρχικά πάθη και απώλειες, αλλά και από τις κοινωνικές νόρμες, που εν πολλοίς ρυθμίζουν τη διαθεσιμότητα και την έκθεσή του στη άλλη· αφετέρου δε, το υποκείμενο υπάγεται σε καταστάσεις αποστέρησης ή απώλειας – δικαιωμάτων, ιδιοκτησίας, κοινότητας–, όπως αυτές του επιβάλλονται από κυρίαρχες και κυριαρχικές εξουσιαστικές πρακτικές (Μπάτλερ στο Μπάτλερ & Αθανασίου, *ό.π.*: 9-10, 13). Έτσι, η αλληλεξάρτησή μας δεν σχετίζεται μόνο με την αποδιάρθρωσή μας από την άλλη, αλλά επίσης ενέχεται στην από κοινού «τρωτότητά μας προς κοινωνικές μορφές αποστέρησης» (*ό.π.*: 18). Υπάρχουν, επομένως, εκδοχές της απ-αλλοτριώσης που εκτιμούμε και εκδοχές που αντιμαχόμαστε, κι ωστόσο η κάθε εκδοχή υποδεικνύει «τα όρια της αυτάρκειας και μας θεμελιώνει ως σχεσιακά και αλληλοεξαρτώμενα όντα» (*ό.π.*: 16). Εφόσον είμαστε, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, καταστατικά απ-αλλοτριωμένες, το ζητούμενο είναι να δούμε τι πολιτική δουλειά μπορούμε να κάνουμε, αναγνωρίζοντας τις εαυτές μας εντός αυτής της συνθήκης. Άλλωστε, παρά την οδύνη που μας επιφυλάσσει, η απ-αλλοτριώση είναι εντέλει ένας κατεξοχόν τόπος σχεσιακότητας που επαναφέρει την ευθύνη της ανταπόκρισης.

Αυτό που με ενδιαφέρει να αντλήσω από την αναλυτική της απ-αλλοτριώσης, για τη διερεύνηση της σιωπής, είναι αυτή ακριβώς η απορία ανάμεσα στην αναπόδραστη, αλλά συγκροτητική και ίσως επιθυμητή, αναγκαιότητα και στη βίαιη επιβολή. Αν μέχρι στιγμής δεν έχω καταφέρει να αρθρώσω για τη σιωπή ούτε υπερασπίσεις ούτε καταδίκες, είναι ακριβώς επειδή οι εργασίες της μου αποκαλύπτονται μέσα στην τρομερή αμφισημία τους, που διαρκώς αναβάλλει την κρίση μου.

Σε μια διαπραγμάτευση αυτής της προβληματικής, η Αθανασίου (στο Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016: 191-192) στρέφεται στην *απορητική δύναμη του άφατου* (κι ως έχουμε κατά νου πως το να μιλάμε για το άφατο δεν σημαίνει να το διατυπώνουμε):

Από τη μία το άφατο δηλώνει το αποτέλεσμα μιας εξουσίας που παίρνει τη μορφή της κανονιστικής καταδίκης του διαγραμμένου άλλου στη σιωπηλή συνθήκη του απόβλητου και του θύματος· από την άλλη αναφέρεται σε ένα απροσδόκητο συμβάν ρήξης στο πεδίο που παράγει ό,τι μπορούμε να αρθρώσουμε και να φανταστούμε. [...] Πώς το άφατο οργανώνει αυτό που μπορεί να ονομαστεί; Έχω τη γνώμη ότι για εμάς το καθήκον της κριτικής μπορεί να συνίσταται στη διερεύνηση της προβληματικής της συνάρθρωσης ανάμεσα σε εκείνο που δεν μπορεί να ειπωθεί και σε εκείνο που πρέπει να ειπωθεί, μια συνάρθρωση χωρίς εγγυήσεις καθαρότητας.

Έτσι η σιωπή (το «άφατο» συνιστά μια παραλλαγή της) είναι εν μέρει απ-αλλοτριωτική – αλλιώς, η απ-αλλοτριώση είναι ένα σχήμα σιωπής. Ωστόσο, η

επιτελεστική ισχύς της καταναγκαστικής διαγραφής από την τάξη της γλώσσας επιδέχεται και την εξής ανάγνωση: στη σιωπή, το πρώτο πρόσωπο –ως γραμματική θέση και ως «εαυτός»– υπάγεται σε καθεστώς αγνοουμένου. Η σιωπή, λοιπόν, αποτελεί μια στιγμή αποκαλυπτικής αμφισβήτησης και άρσης της κυριότητας. Τούτος ο τραυματικός εξορισμός του εαυτού από τη σημείωση, που κανένα άλλο πρόσωπο δεν μπορεί να συλλάβει επαρκώς, προσφέρει μια μοναδική δυνατότητα να μετατοπίσουμε την αφετηρία της πολιτικής σκέψης μας από το «δεδομένο» ενσώματο υποκείμενο, από το «εγώ» μας που, έτσι κι αλλιώς, σε τέτοιες στιγμές, δεν μας δίνεται.

Οι δημόσιες πρακτικές πένθους είναι επιτελεστικά ενεργήματα αυτής ακριβώς της μη υπερασπίσιμης, οριακής κατάστασης. Μια χαρακτηριστική περίπτωση είναι αυτή του φεμινιστικού και αντιμιλιταριστικού κινήματος των Γυναικών στα Μαύρα (Athanasίου, 2010· Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016), που επιτελούν το «γυναικείο» καθήκον του πένθους καταχρηστικά: πενθώντας για τους άλλους τους, αποσυνδέουν το σημαίνον του πένθους από τις εθνικές, οικιακές και συγγενικές συνδηλώσεις του. Έτσι, η σιωπή τους διαφοροποιείται από την κυρίαρχη λογική της αποσιώπησης (Αθανασίου στο Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016: 197), καθώς υποσκάπτει τις ισχύουσες θρηνητικές νόρμες. Κι ακόμη, το πολιτικό σώμα που συγκεντρώνεται και εν πολλοίς συγκροτείται σε τούτες τις στιγμές, εμπλέκεται κριτικά στο ερώτημα «ποιων ο θάνατος αξίζει να πενθηθεί», προτείνοντας τη σιωπή ως μια ηθική σχέση απέναντι στο θάνατο για τον οποίο δεν γνωρίζουμε πάντα πώς να μιλήσουμε – πόσω μάλλον όταν πρόκειται για το θάνατο αυτών που δεν γνωρίζουμε (Αβραμοπούλου, 2017). Επιπλέον, η δημόσια σιωπή των Γυναικών στα Μαύρα αποφεύγει την ιδιοποίηση των νεκρών σωμάτων, όπως αυτή θα υπαγορευόταν από μια εθνικιστική φαντασίωση πεσόντων «ηρώων», γιατί στέκεται ακριβώς στο όριο του διατυπώσιμου. Το σιωπηλό πένθος τους δεν μπορεί να ιδιοποιηθεί τίποτε, γιατί δεν διεκδικεί ούτε παράγει καμία δοσμένη αφήγηση, ούτε είναι το ίδιο ιδιοποιήσιμο. Ό,τι μπορεί να κάνει είναι να υποδεικνύει έναν τόπο εναλλακτικής αποκρισιμότητας (Athanasίου, 2010), εγγράφοντας εντός του την ισχνή, έστω, πιθανότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας αγαπημένων προσώπων (Μπάτλερ, 2006/2009γ: 67).

Ωστόσο, η επιθυμία της κοινότητας με την ετερότητα, που εκφράζεται και με το δημόσιο πένθος, δεν διασφαλίζει την εύκολη συγκρότησή της. Όπως δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η τρωτότητα κατανέμεται άνισα (Μπάτλερ, 2006/2009γ), έτσι δεν μπορούμε να υποθέτουμε μια απροβλημάτιστη δυνατότητα αναγνώρισης και διάθεσης

προς το κάλεσμα της άλλης (Μπάτλερ στο Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016: 14), αφού και «η δυνατότητα ανταπόκρισης [καθορίζεται] από τα διαφορετικά βιώματα των τραυμάτων της καταπίεσης και της απ-αλλοτρίωσης» (Αθανασίου στο Μπάτλερ & Αθανασίου, *ό.π.*: 153).

Η Hélène Cixous (Σιζού, 1989/2016) ανατέμνει το τελευταίο έργο της Clarice Lispector (*Η ώρα του αστεριού*, 1977/2016), στο οποίο η συγγραφέας αφηγείται εναγωνίως «τον δικό της προσωπικό ξένο», που είναι μια φτωχή κι απόκληρη ύπαρξη, μια «μετά βίας» γυναίκα (Σιζού, *ό.π.*: 106-107). Όπως η Cixous επισημαίνει, σε τούτη την αρνητική αυτοβιογραφία, «θέμα της αφήγησης είναι η αναγνώριση της διαφοράς του άλλου, η οποία, για το υποκείμενο, συνοδεύεται διαρκώς από την άρση της δυνατότητας να είναι ο άλλος» και τούτο αποτελεί το «πιο ισχυρό μονοπάτι του στοχασμού που μπορούμε να ακολουθήσουμε όταν σκεφτόμαστε τον άλλο» (*ό.π.*: 114). Οι διατυπώσεις αυτές συγκροτούν, κατά τη γνώμη μου, μια αφετηρία και μια ηθική της σχέσης με την ετερότητα σε κάθε μας «συνάντηση» – που μπορεί να είναι από πράξη αλληλεγγύης έως χειρονομία οικειοποίησης.

Ωστόσο, ας επισημανθεί ξανά πως η ετερότητα δεν συνιστά οντολογική κατηγορία – δεν είναι κατοικήσιμος τόπος. Ασκώντας κριτική στην ομογενοποιητική αναπαράσταση της Άλλης γυναίκας –δηλαδή της μη-λευκής γυναίκας του Τρίτου Κόσμου– από τα δυτικά καθεστώτα γνώσης/εξουσίας της νεωτερικότητας, η Spivak (1988) τονίζει την αναγκαιότητα να μελετηθεί η ιστορικότητα και η παραγωγή της *έμφυλης* υπεξούσιας υποκειμενικότητας, την ίδια στιγμή που αποδίδει την υποστασιοποίηση της Άλλης στη δυτική «επιθυμία για υποκειμενικότητα». Η επιστημική βία, που διαπλέκεται με το ιμπεριαλιστικό πρόγραμμα, καθιστά το λόγο της υποτελούς γυναίκας ανήκουστο και την αφήγησή της αδύνατη. Έτσι, η δυνατότητα και το καθήκον της ακαδημαϊκού είναι να μιλά *με* την υποτελή γυναίκα, αντί να μιλά για εκείνη, και να ανακρίνει τους πολιτισμικούς και πολιτικο-οικονομικούς όρους υπό τους οποίους εκείνη καθίσταται η σιωπηλή Άλλη.

Μέχρι εδώ, έχω αποπειραθεί να αναγνώσω εκφορές της ετερότητας σε διάφορα συμφραζόμενα. Ωστόσο, μέσα από αυτή τη διαδρομή, συνειδητοποίησα πως κι «εγώ» είμαι εκτός εαυτού· πως υπάρχουν περιστάσεις που δεν μπορώ να «με» γνωρίζω, ακόμα κι όταν καταφεύγω στην άλλη, για να συνθέσω –σε αντίθεση με αυτή– τη βιογραφία μου και για να ενοικήσω μια θέση –άλλη από τη δική της– με κάποια βεβαιότητα.

Δυσκολεύομαι, λοιπόν, να φανταστώ πώς και από πού θα ξεκινήσω, για να οικοδομήσω μια σχέση συνύπαρξης. Ίσως η κοινότητα που επιθυμώ να είναι εντέλει μια περίπτωση στην οποία θα μοιραζόμαστε «ακριβώς μια ορισμένη αδυνατότητα του συν-υπάρχειν» (Αθανασίου στο Μπάτλερ & Αθανασίου, 2013/2016: 172) και η σιωπή θα είναι ο κώδικάς μας, ένας κώδικας αδειασμένος από σημαίνοντα που θα επικοινωνεί, όχι χωρίς μελαγχολία, την παραδοχή της αμοιβαίας μη-αναγνωσιμότητας. Αν αυτό δεν ακούγεται αρκετό, είναι ωστόσο μια αρχή. Και μάλιστα μια αρχή που θέλω να υπερασπιστώ, γιατί, ακόμα κι αν δεν μοιάζει καθόλου θριαμβευτική, μοιάζει ωστόσο οικεία: μου θυμίζει την αρχή μιας ερωτικής ιστορίας.

«Εσύ που δεν είσαι, ούτε θα είσαι ποτέ, εγώ ή δική μου»²⁴

Θέλοντας να γράψω για τη σιωπή και τον έρωτα, δεν ξέρω από πού να ξεκινήσω. Άλλωστε, η «αρχή» της ερωτικής ιστορίας, που ανέφερα πριν, δεν μου διασφαλίζει καμιά ευκολία, καμιά γραμμικότητα: η ερωτική σχέση είναι ασυνεχής, γεμάτη επανεκκινήσεις. Ακόμα και ο αποχωρισμός, ιδιαίτερα όταν δεν συνεπάγεται την άρση της επιθυμίας, μπορεί να σηματοδοτεί το ξεκίνημα των πιο «σοβαρών» ερωτικών συμπτωμάτων. Αν ως τώρα έχει φανεί η τρομερή δυσκολία να μιλάμε για τη σιωπή, δεν είναι ευκολότερο να «μιλάμε με» τη σιωπή – κι αυτή η δυσκολία εντείνεται στο ερωτικό πεδίο, όπου η βιασύνη να «αναγνώσουμε» ακόμη και το πιο ελάχιστο σημείο αποδιοργανώνει την κρίση μας (Μπαρτ, 1977/1983: 85). Θα επιχειρήσω, λοιπόν, μια λοξή διαδρομή, και θα καταπιαστώ με τον ερωτικό λόγο αντί της σιωπής, για αρχή.

Η Felman (1980/2003: 15) ισχυρίζεται πως «η ομιλία είναι το κατεξοχήν πεδίο του ερωτισμού, κι όχι απλώς ένα μέσο πρόσβασης σε αυτό το πεδίο»: είναι το πεδίο που φιλοξενεί την υπόσχεση και την αποπλάνηση και που, μέσω αυτών των πρωταρχικών ερωτικών-γλωσσικών πράξεων, δύναται να παράξει και να παρατείνει την απόλαυση. Αυτή η σκανδαλώδης λειτουργία της ερωτικής ομιλίας παραπέμπει στην οριζοντιότητα που εντοπίζει στον ερωτικό λόγο ο Barthes: «δεν υπάρχει, υπέρβαση, σωτηρία, μυθιστόρημα» (Μπαρτ, 1977/1983: 13) – αντί γι' αυτά, υπάρχει ατέρμονη επανάληψη, που ενεργοποιείται ακριβώς από την καταστατική αστοχία του ερωτικού λόγου. Κι ακόμα, στο άτρεπτο του έρωτα «αποδέχομαι και καταφάσκω έξω από τη σφαίρα του ζεύγματος αληθινό/ψεύτικο, επιτυχημένο/αποτυχημένο» (ό.π.: 35):

²⁴ Από το βιβλίο της Luce Irigaray, *I Love To You: Sketch for a Felicity within History* (1992/1996: 119).

ο ερωτικός λόγος, εξεγερμένο ομιλιακό ενέργημα, ανάγεται ολόκληρος σε «ένα και μοναδικό σημαινόμενο» (ό.π.: 90) – την *επιθυμία*. Από την άλλη, ο λόγος αυτός χαρακτηρίζεται «από μian άκρα μοναξιά» (ό.π.: 7), που το ερωτευμένο υποκείμενο, εγκλωβισμένο στο παρόν –μια χρονικότητα καθαρού άγχους–, απευθύνει σε ένα απόν «εσύ» (ό.π.: 26, 44).

Οι προσεγγίσεις της Felman και του Barthes, παρά τις διαφορές τους, δεν είναι αγεφύρωτες: η καθεμιά με τον τρόπο της θέτει στο κέντρο το ομιλούν υποκείμενο, το οποίο αρνείται να δεχτεί τον έρωτα ως μια αντι-οικονομία, που άλλοτε υπερχειλίζει και άλλοτε υπολείπεται και που, ακόμη και στις καλύτερες στιγμές του, ιδίως τότε, δεν βγάζει νόημα (μια άρνηση που μάλλον αφορά εξίσου και το παρόν κείμενο). Έτσι, το ερωτευμένο υποκείμενο συνεχίζει να μιλά, καμιά φορά ακατάπαυστα ή ακατάληπτα, ώσπου η επιθυμία συγχωνεύεται με το λόγο και ό,τι διατυπώνεται δεν είναι τίποτα περισσότερο από *καθαρή απεύθυνση*.

Ωστόσο, όλα αυτά δεν οδηγούν κατ' ανάγκη στην απαξίωση του ερωτικού λέγειν. Αν τα γλωσσικά σημεία δεν μου δίνουν καμιά εγγύηση ευτυχίας, εντούτοις υπάρχει κάτι που ποθώ σε αυτά – πρόκειται για τη δομή. «Βέβαια, δεν υφίσταται ευτυχία της δομής. Όμως, κάθε δομή είναι *κατοικήσιμη*» (Μπαρτ, 1977/1983: 62). Μπορώ, δηλαδή, να την ενοικώ, να τη διασχίζω, να νιώθω αναπαυτικά εντός της, γιατί ακόμα και τη μιζέρια μου η δομή τη χωράει αδιαμαρτύρητα. Η οικειότητα της δομής μου επιτρέπει να παραβλέπω την απώλεια, να μην την πενθώ, να μην καταρρέω. Κι όμως, παρά τη φιλότιμη προσπάθειά μου, βρίσκομαι συχνά εκτοπισμένη: «αυτός ο άλλος (κι όχι κάποιος άλλος)» (ό.π.: 30) μπορεί να με ταραξεί με απρόβλεπτους τρόπους, ευχάριστους ή επώδυνους. Κι ακόμη, ο άλλος είναι *άτοπος*: όσο κι αν προσπαθώ να τον συλλάβω γλωσσικά, να τον καταστήσω μέρος της δομής, ξέρω πως πάντοτε κάτι διαφεύγει – και σε αυτό ακριβώς το υπόλοιπο φωλιάζει ο ιδιαίτερος πόθος μου (ό.π.: 42, 50).

Σε τούτο το σημείο, λοιπόν, αν είμαι διατεθειμένη να εγκαταλείψω τις ανέσεις της δομής, καταφάσκω στη σιωπή. Που σημαίνει, αποποιούμαι την ταυτότητα κι ενδίδω. Επειδή επιθυμώ την οικειότητα, μα αποστρέφομαι την οικειοποίηση, αγαπώ *προς* εσένα (Irigaray, 1992/1996) – έτσι δεν γίνεσαι αντικείμενο στην ερωτική γραμματική μου. Και, αφού παραδέχομαι πως πια δεν ξέρω ποια είμαι, *σιωπώ προς* εσένα:

Σου δίνω μια σιωπή στην οποία το μέλλον σου –και ίσως το δικό μου, αλλά *μαζί με* σένα και *όχι σαν να ήμουν* εσύ ή *χωρίς* εσένα– μπορεί να αναδυθεί και να θέσει τις βάσεις του. [...] Είναι μια σιωπή που γίνεται δυνατή από το γεγονός πως ούτε εγώ ούτε εσύ είμαστε τα πάντα, πως η καθεμιά μας είναι περιορισμένη, σημαδεμένη από το αρνητικό, μη-ιεραρχικά διαφορετική. [...] Το να σε ακούω απαιτεί να γίνομαι διαθέσιμη, να είμαι ξανά και πάντα ικανή για σιωπή. Αυτή η χειρονομία ελευθερώνει και μένα σε κάποιο βαθμό. Μα πάνω απ' όλα, σου δίνει ένα σιωπηλό χώρο για να φανερωθείς εντός του. Κάνει διαθέσιμο σε σένα έναν, ακόμα αγνό, χώρο-χρόνο για την εμφάνισή σου και τις εκφράσεις της. Σου προσφέρει τη δυνατότητα να υπάρξεις, να εκφράσεις τη διάθεσή σου, την πρόθεσή σου, χωρίς εσύ να το απαιτείς κι ακόμα χωρίς να το ζητάς, χωρίς να υπερισχύεις, χωρίς να καταργείς, χωρίς να σκοτώνεις. (Irigaray, 1992/1996: 117-118)

Έτσι, η ερωτική σιωπή, που απαιτεί και περιέχει εμένα κι εσένα, ποτέ μόνο τον ένα από μας· που είναι εκκενωμένη από νοηματικές βεβαιότητες αλλά γεμάτη προσδοκίες, είναι η δυνατότητά μας να συν-υπάρχουμε, έστω πρόσκαιρα, όταν ο λόγος εξαντλείται και μας εξαντλεί. Η ερωτική σιωπή είναι ο χώρος όπου, αν το επιθυμούμε, μπορούμε να συστηνόμαστε, ξανά και ξανά, από την αρχή.

(Κι ωστόσο, η υπόδειξη αυτής της δυνατότητας δεν έρχεται να διαγράψει την οδύνη που η σιωπή μπορεί, εξίσου με το λόγο, να δεξιωθεί ή να προκαλέσει. Η αναγνώριση δεν σημαίνει γνώση ούτε παραπέμπει κατ' ανάγκην σε σεξουαλική αισιοδοξία. Άλλωστε, στη θέση του μη-άντρα, μια θέση περιχαρακωμένη από την πατριαρχική παθογένεια και την έμφυλη βία, «καμιά από μας δεν επέλεξε να είναι, όμως βρισκόμαστε εδώ στοιβαγμένες χάρη σε αυτή την αντίφαση» (C.E., 2012) – την ταλάντευση, δηλαδή, ανάμεσα στη δυσφορία του ονόματος, καμιά φορά και της κοινότητας, και στην επιθυμία να μοιραζόμαστε, έστω την τρομερή αμηχανία μας.)

Επίλογος

Στο σημείο αυτό, επιχειρείται μια σύντομη παρουσίαση των κύριων κεφαλαίων. Κατόπιν, η συζήτηση καταλήγει στα εξής σημεία: στην αγωνία της κυριότητας – που η γλώσσα εφησυχάζει με το πρώτο πρόσωπο· στην έμφυλη επιτελεστικότητα – που, όχι λιγότερο από τα άλλα σημεία, παραμένει πεισματικά σε εκκρεμότητα· και στην επιθυμία – που είναι και επιθυμία της γραφής για τη σιωπή. Μια τέτοια οργάνωση της σύνοψης σχετίζεται με την ακόλουθη πεποίθηση: αν οι διαφορετικές αναγνώσεις της σιωπής, που διατυπώθηκαν στα τρία κεφάλαια, αναπόφευκτα παρουσιάζουν ασυνέχειες, πρέπει να υπάρχουν εντούτοις νήματα που τις συγκρατούν και σε ένα βαθμό τις συνέχουν. Ως νήματα, λοιπόν, λογίζονται οι συγκεκριμένες θεματικές που αναφέρθηκαν, οι οποίες επανέρχονταν διαρκώς στην πορεία του παρόντος εγχειρήματος.

Ας ανακεφαλαιώσω, όμως, τις αναγνώσεις της σιωπής που δοκιμάστηκαν. Πρώτα, η σιωπή ως χρονικότητα. Στο κεφάλαιο αυτό, η σιωπή κρατιέται εγγύτερα στον αρθρωμένο λόγο, έστω σε σχέση ανταγωνιστική, έτσι ελέγχεται ο ορισμός της ως «όχι πια» ή «όχι ακόμα» λόγος. Συγκεκριμένα, ακολουθώντας τη φουκωική παρότρυνση, επιχειρώ να θέσω σε εκκρεμότητα τις έννοιες εκείνες που κατασκευάζουν προβλέψιμες, «αναγνώσιμες» συνέχειες και που παραλύουν τη δυνατότητα σύλληψης των «αληθινών συμβάντων» που εισβάλλουν στην τάξη του λόγου (Foucault, 1969/1987: 41). Από την άλλη, συνυπολογίζω τη λακανική θέση πως «το όνομα είναι ο χρόνος του αντικειμένου» (στο Butler, 1997: 29) – δηλαδή το όνομα, ως ταυτότητα, διανοίγει τη δυνατότητα ύπαρξης στο χρόνο, τη δυνατότητα διάρκειας και δράσης. Έτσι, αν το φύλο ορίζεται ως «συγκροτημένη κοινωνική χρονικότητα» (Butler, 1990/2009α: 182), η σιωπή ως χρονικότητα μοιράζεται επίσης τη δυνατότητα της ιζηματοποιημένης σημασίας, μέσα από επαναλαμβανόμενες επιτελέσεις. Στρέφομαι, λοιπόν, στις πρακτικές της λογοκρισίας, του coming out και της ομολογίας, οι οποίες φαίνεται να στοιχειοθετούνται με βάση «απαγορεύσεις» και «αποκαλύψεις». Με άλλα λόγια, οι σιωπές και οι λόγοι αυτών των πρακτικών μοιάζουν να οργανώνονται σε μια δοσμένη κατανομή, η οποία υποδεικνύει προκαθορισμένες λειτουργίες τους. Ωστόσο, παραμένω καχύποπτη απέναντι στις απελευθερωτικές δυνατότητες της λογοθέτησης, καθώς και στην υπόσχεση του νοήματος που υπονοεί μια τέτοια αφήγηση. Από τη μία, η λογοθέτηση δεν φέρει αδιαμεσολάβητες αλήθειες ούτε διασφαλίζει τη γνώση· ίσα

ίσα, μπορεί να δρα ανταγωνιστικά προς τις «αλήθειες» άλλων υποκειμένων, αλλά και να εκθέτει μια σοβαρή άγνοια, τη στιγμή που εμπλέκει όλο και περισσότερο τα ομιλούντα υποκείμενα με τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς, ενώπιον των οποίων τα υποκείμενα αυτά ομολογούν τη σεξουαλικότητά τους. Από την άλλη, το παρελθόν, όταν εγγράφεται στο γυναικείο ημερολόγιο, παραμένει μη αναγνώσιμο – κι ωστόσο, η οριακή αφήγηση της ανάμνησης, αν αποτυγχάνει να παράξει μια τελεσίδικη αλήθεια, εντούτοις καταφέρνει να αναταράξει το νόημα.

Δεύτερη απόπειρα, η σιωπή ως χειρονομία. Στο κεφάλαιο αυτό, με ενδιαφέρει το ερώτημα «πώς να κάνουμε πράγματα χωρίς τις λέξεις». Τούτο το ερώτημα αποτελεί βέβαια παραλλαγή του ωστινιανού ερωτήματος «πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις» (Ωστιν, 1962/2003), στο οποίο ο στοχαστής προσφέρει, ως απάντηση, τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων και την έννοια της γλωσσικής επιτελεστικότητας. Απομακρύνομαι, λοιπόν, από αναζητήσεις α/συνέχειας, αλήθειας ή νοήματος, και στρέφομαι στις επιτελεστικές δυνατότητες της σιωπής. Αφού υιοθετήσω τη θέση πως η σιωπηλή εκφορά διαφοροποιείται από τη γλωσσική επιτελεστική πράξη –έτσι μία απλή «προσαρμογή» του ωστινιανού σχήματος σε σιωπηλά περιβάλλοντα δεν θα αρκούσε–, στέκομαι για λίγο στις κριτικές αναγνώσεις της επιτελεστικής θεωρίας (Butler 1997, 2004 και 1988/2006· Μπάτλερ, 1993/2008 · Felman, 1980/2003). Η συζήτηση, πλέον, περιλαμβάνει και το σώμα, και μάλιστα ως κρίσιμη διάσταση της επιτελεστικής πράξης. Η ευαλωτότητα απέναντι στη γλώσσα αναδεικνύει τη σωματική έκθεσή μας στη γλώσσα και υπενθυμίζει την ευθύνη για όσα ο λόγος μπορεί να προκαλέσει και προς όσες μπορεί να εγκαλέσει – ακόμα κι αν τα αποτελέσματα, οι συνέπειες του ομιλιακού ενεργήματος δεν ευθυγραμμίζονται με την όποια πρόθεση του ομιλητή. Από την άλλη, η προϋπόθεση του συνομιλητή, που ενυπάρχει σε κάθε σκηνή γλωσσικής συναλλαγής, φέρει τη δυνατότητα της ανατρεπτικής απόκρισης στην προσβλητική εγκληματική απεύθυνση. Επιπλέον, η έμφυλη επιτέλεση μπορεί να λάβει χώρα και χωρίς τη συνδρομή της άρθρωσης, άρα οι σωματικές πράξεις είναι επιτελεστικές, εξίσου με τις λεκτικές. Ωστόσο, η διάκριση γλώσσας-σώματος στο πεδίο του πράττειν παραμένει καταστατικά εκκρεμής. Οι σωματικές σημασίες δεν συγκεράζονται ούτε συμπίπτουν με τις ομιλιακές προθέσεις (Butler, 2004: 199), έτσι η σχέση γλώσσας-σώματος καθίσταται σκανδαλώδης. Ό,τι επιτρέπει και εν πολλοίς κινητοποιεί τις ατέρμονες επιτελέσεις, είναι εντέλει η αστοχία που τις χαρακτηρίζει. Το ομιλούν σώμα συνεχίζει να υπόσχεται και να αποπλανά, να επιδίδεται σε πράξεις

που «δεν μπορούν να ξέρουν τι κάνουν» (Felman, 1980/2003: 67), για όσο θα υπάρχει πάντοτε κάτι ακόμα να ειπωθεί, για όσο η τελείωση θα παραμένει ανέφικτη. Και πράγματι, το αναφερόμενο που διαρκώς διαφεύγει, μια απώλεια που η γλώσσα αδυνατεί να θρηνηήσει, αποτελεί τον ορίζοντα της γλωσσικής επιτελεστικής πράξης. Τελικά, αν η σιωπή μπορεί να δρα, εμπλεκόμενη κι αυτή σε μια αζεδιάλυτη και απροσδιόριστη σχέση με το σώμα, τότε η σιωπή μπορεί να διαβαστεί ως χειρονομία. Η σιωπηλή χειρονομία, με μια παράδοξη ισχύ αλλά χωρίς σημασιακό προορισμό, αναδεικνύει την απερίγραπτη οριακότητα της ανθρώπινης-γλωσσικής συνθήκης, εκθέτοντας το ομιλούν σώμα στο ίδιο του το σκάνδαλο.

Τέλος, η σιωπή ως απ-αλλοτριώση. Στο τρίτο κεφάλαιο, μετριέται η δυνατότητα της σιωπής να αποτελέσει τόπο συνάντησης και συνύπαρξης με την ετερότητα – έτσι η σιωπή λαμβάνεται ως ηθικοπολιτική σχέση. Η αναπόδραστη σχεσιακότητα με τις Άλλες μας –τις οποίες ίσως αδυνατούμε να περιγράψουμε–, διαπλέκεται με την επίμονη αντίσταση, δική τους αλλά και δική μας, στην αναγνωσιμότητα, καθώς η πιθανότητα της ταύτισης ως τρόπου συσχέτισης με την ετερότητα όλο και απομακρύνεται. Έτσι, επικρατεί αμηχανία σχετικά με τους όρους που θα διέπουν την από κοινού δυνατότητα, την οποία συνεχίζουμε να επιθυμούμε. Τούτος ο οριακά αφηγήσιμος δεσμός, όσο μπορεί να αποτελεί πεδίο οδυνηρών συναντήσεων, άλλο τόσο μας επιτρέπει να φανταστούμε μια διαφορετική αφετηρία για την πολιτική δράση μας, τη στιγμή που ο «εαυτός» εκτοπίζεται βίαια από το κέντρο του στοχασμού μας. Όμως, ακόμα κι αν η τρωτότητα και η θλίψη που ακολουθεί την απώλεια είναι ό,τι μοιραζόμαστε, επομένως μπορούν να αποτελέσουν το υλικό με το οποίο θα δομήσουμε τις αντιστάσεις μας απέναντι στη βία της αποστέρησης και του αποκλεισμού, και πάλι δεν καταφέρνουμε να διασφαλίσουμε τη μη-κυριαρχική συνύπαρξη με εκείνη που δεν μιλά, που ο λόγος της δεν εμπίπτει στη σφαίρα αυτού που δύναται να εισ-ακουστεί. Η απορητική και απ-αλλοτριωτική σιωπή προτείνεται ως ο κώδικας εκείνος που, έστω προσωρινά, δύναται να επικοινωνεί την αμοιβαία μη-αναγνωσιμότητα και να παραδέχεται πως η κοινότητα αναφέρεται, επίσης, σε μια από κοινού αδυνατότητα συνύπαρξης. Όσο αυτή η χειρονομία μοιάζει αποθαρρυντική στο πεδίο του πολιτικού, άλλο τόσο είναι οικεία, γιατί παραπέμπει στο χώρο του ερωτικού. Η ερωτική σιωπή μάς καθιστά διαθέσιμες στην επιθυμητή Άλλη και συνιστά το χώρο όπου ο πόθος μας δύναται να ξεδιπλωθεί, όταν αποτινάσσουμε τις ταυτοτικές βεβαιότητες.

Στην αρχή της παρούσας εργασίας, αποπειράθηκα να ορίσω τη σιωπή, χωρίς όμως να περιορίσω όσες προσεγγίσεις τυχόν προκύπταν στη συνέχεια: έτσι, έθεσα την ελάχιστη προϋπόθεση της αναγνώρισης. Και πράγματι, φαίνεται πως η σιωπή, τουλάχιστον όπως συζητήθηκε εδώ, απαιτεί, όχι αναγνωσιμότητα, αλλά αναγνωρισιμότητα. Απαιτεί, δηλαδή, να μην καθίσταται άμεσα ερμηνεύσιμη, που σημαίνει ιδιοποιήσιμη, και να μην λαμβάνεται ως απουσία – φωνής ή πρόθεσης ή νοήματος. Με άλλα λόγια, η διαφορά μεταξύ αναγνωσιμότητας και αναγνωρισιμότητας είναι πως η δεύτερη προϋποθέτει –ή εγκαινιάζει– μια σχέση. Φαίνεται, λοιπόν, πως η σιωπή μπορεί να συστήνει τις σχεσιακές τοπογραφίες της, μόνο αν εκπληρώνεται τούτο το ελάχιστο αίτημα, που είναι: η σιωπή να αναγνωρίζεται *ως σιωπή*.

Ό,τι αποτρέπει αυτή την αναγνώριση, είναι η αγωνία της κυριότητας, που σε γλωσσικά περιβάλλοντα μεταφράζεται στην αγωνία για την κατάληψη της θέσης του υποκειμένου σε πρώτο πρόσωπο. Επειδή η σιωπή ανταγωνίζεται την άρθρωση του «εγώ», δύναται να προκαλέσει τρομερή δυσφορία σε όσες την ενοικούν, ανεξάρτητα από το αν το θέλησαν ή όχι, αλλά και σε εκείνες που την εισπράττουν. Έτσι, οι κάτοχοι του λόγου, τα κυριαρχικά υποκείμενα που κατοικούν στις γλωσσικές δομές δίχως δυσκολία, τείνουν να «διαβάζουν» τη σιωπή των άλλων –σιωπή την οποία επιφέρουν μια σειρά απαγορεύσεις, κι εδώ η απαγόρευση πρέπει να λαμβάνεται «με την έννοια του μη επιτρεπτού και με την έννοια του μη ρητού» (Ντερριντά, 1966/1997: 33)–, ως μια υποχώρηση από τη σημείωση, που είναι η ύστατη ένδειξη αδυναμίας.

Όμως η σιωπή μπορεί να δρα, και πράγματι δρα. Ακόμα και η αμηχανία που προκαλεί, ακόμα και η βιασύνη να μεταφραστεί σε συναίνεση, παραχώρηση ή υποταγή, είναι ενδεικτικές της επιτελεστικής ισχύος της. Πρόκειται, βέβαια, για μια ισχύ παράδοξη, καθώς ό,τι η σιωπή επιτελεί είναι ακριβώς η ανάδειξη της οριακότητας. Είναι μια επιτέλεση αδυνατότητας, που εντούτοις συνιστά μια κριτική εμπλοκή στην απερίγραπτη συνθήκη του ανθρώπινου είναι-στη-γλώσσα. Έτσι, η σιωπή διατυπώνει, προς τις υπάρχουσες οικονομίες νοήματος, την πιθανότητα να μην βγαίνει πάντα νόημα.

Αν μπροστά σε αυτή την πιθανότητα δεν συγκλονιζόμαστε, δεν καταρρέουμε, είναι επειδή *ακόμα* επιθυμούμε, έτσι συνεχίζουμε να επιτελούμε. Τούτη η επιθυμία, προς την Άλλη, προς την κοινότητα, προς την αναγνώριση, δεν φοβάται την αστοχία.

Δέχεται πως το «εγώ» δεν μπορεί να αφηγηθεί όλες τις ιστορίες, έτσι αντέχει τις ρωγμές που η σιωπή καταφέρει στο δυνατό και δεν οπισθοχωρεί στις στιγμές απερίγραπτου πόνου. Γιατί η διάλυση από τον Άλλο, που χωρίς αυτή «κάτι μας λείπει», και η συνειδητοποίηση πως «δεν μένει κανείς ανέπαφος για πάντα», είναι ό,τι μοιράζονται η οδύνη κι η επιθυμία (Μπάτλερ, 2006/2009γ: 72).

Καθώς γράφονται αυτές οι τελευταίες γραμμές, ακόμα αναρωτιέμαι τι μπορούμε να κάνουμε με τη σιωπή – αν δεν μπορούμε να μιλάμε για αυτή, παρά μόνο γύρω από αυτή· αν δεν μπορούμε να μιλάμε με αυτή· αν, στις καλύτερες στιγμές, μπορούμε να τη μοιραζόμαστε. Κι ωστόσο, δεν καταφέρνω να αγνοήσω το αίτημα που η σιωπή απευθύνει προς τη γλώσσα και προς το νόημα. Έτσι συνεχίζω να γράφω, επιθυμώντας να εξερευνήσω τον ορίζοντα της σημασιότητας που μου υπαγορεύει η σιωπή. Επειδή δεν μου δόθηκε τρόπος να τη χωρέσω σε μια δομή, να συντάξω τη γραμματική της, καταφεύγω σε μια τελευταία πιθανότητα: αυτή του αρχείου σιωπών. Ίσως το αρχείο αποτελεί μια επικράτεια που μπορεί να φιλοξενεί τη σιωπή, χωρίς να την ταξινομεί, χωρίς να την υποτάσσει.

Πώς θα είναι, όμως, ένα αρχείο σιωπών; Μπορεί να θυμίζει τα δυσκολοδιάβαστα ημερολόγια γυναικών, που μας παρέδωσαν η Kathy Acker (1997, στο Chisholm, 2010), η Μαργαρίτα Καραπάνου (1976) κι η Νίνα Παπακωνσταντίνου (2008)· ίσως, ακόμα, μοιάζει με αγωνιώδη βιογραφία του «προσωπικού μας ξένου», όπως αυτή που αφηγήθηκε η Clarice Lispector (1977/2016)· αν, πάλι, αποφεύγει τις λέξεις, μπορεί να είναι σαν εκείνη την ταινία της Maya Deren (1943, βλ. Εικόνα 2), που στοιχειοθετείται σαν ατέρμονη αλληλουχία ματαιωμένων αναμετρήσεων· ή σαν την Jeanne Dielman, κινηματογραφική ηρωίδα της Chantal Akerman (1975), καθώς αυτή επιχειρεί να απαντήσει στη βία της γυναικείας καθημερινότητας – κι έτσι να θυμίζει και το ποίημα του Νίκου Καρούζου που φαντάζεται πως «η σιωπή [...] συχνά τηγανίζει πατάτες» (1979/1994: 51). Μπορεί, ακόμα, να μοιάζει με χαμένο έρωτα ή με επερχόμενη κοινότητα.²⁵

²⁵ Αναφορά στο έργο του Agamben, *Η κοινότητα που έρχεται* (1990/2007).



Εικόνα 2. Στιγμιότυπο από την ταινία της Maya Deren, *Meshes of the Afternoon* (1943).

Με όλα αυτά ή με τίποτε απολύτως. Αν δύναται να υπάρξει ένα αρχείο σιωπών, ίσως αυτό εξαντλείται σε μια σκανδαλώδη υπόσχεση, που θα μου υπενθυμίζει διαρκώς τη δική της, και τη δική μου, εκκρεμότητα – που θα επιμένει να είναι η δική της, και η δική μου, δυνατότητα.

Πηγές – Βιβλιογραφία

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αβραμοπούλου, Ε. (2017). *Όταν η τέχνη συναντάει το πένθος: Έμφυλη βία, η διαχείριση της θανατοπολιτικής και οι αμφιθυμίες του φεμινιστικού λόγου στην Τουρκία*. Σεμινάριο που πραγματοποιήθηκε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο. Αθήνα, Απρίλιος, 3.

Αθανασίου, Α. (2006). «Εισαγωγή: Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το “δεύτερο κύμα”». Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (13-138). Αθήνα: νήσος.

Αθανασίου, Α. (2007). *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Αθανασίου, Α. (2008). «Εισαγωγή». Στο Τζ. Μπάτλερ, *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (7-26). Αθήνα: Εκκρεμές.

Άντερσον, Μπ. (1997). *Φαντασιακές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού* (μτφρ: Π. Χαντζαρούλα). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1991).

Αποστολέλλη, Α. (2012). «Αναπαραστήσιμες ορατότητες και η πολιτική της ντουλάπας». Στο Α. Αποστολέλλη και Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα: ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα* (197-214). Αθήνα: Πλέθρον.

Agamben, G. (2007). *Η κοινότητα που έρχεται* (μτφρ: Θ. Ζαρταλούδης). Αθήνα: Ίνδικτος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990).

Barthes, R. (2005α). «Ένα σύμπαν αρθρωμένο από κενά σημεία» (μτφρ: Α. Κόρκα). Στο *Απόλαυση-Γραφή-Ανάγνωση* (31-41). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1970).

Barthes, R. (2005β). «Η γραφή της ανάγνωσης» (μτφρ: Α. Κόρκα). Στο *Απόλαυση-Γραφή-Ανάγνωση* (13-18). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1970).

Barthes, R. (2005γ). «Απόλαυση – Γραφή – Ανάγνωση» (μτφρ: Α. Κόρκα). Στο *Απόλαυση-Γραφή-Ανάγνωση* (63-88). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1972).

Barthes, R. (2005δ). «Το επίθετο είναι το “λέγειν” της επιθυμίας» (μτφρ: Α. Κόρκα). Στο *Απόλαυση-Γραφή-Ανάγνωση* (89-96). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1973).

Barthes, R. (2007). «Ο θάνατος του συγγραφέα» (μτφρ: Γ. Σπανός). Στο *Εικόνα-Μουσική-Κείμενο* (137-143). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1968).

Butler, J. (2006). «Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία» (μτφρ: Μ. Μηλιώρη). Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (381-407). Αθήνα: νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1988).

Butler, J. (2009α). *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (μτφρ: Γ. Καράμπελας). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990).

Butler, J. (2009β). *Η ψυχική ζωή της εξουσίας: Θεωρίες καθυπόταξης* (μτφρ: Τ. Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1997).

Butler, J. (2015, Νοέμβριος 23). *Το πένθος γίνεται νόμος* (μτφρ: φύλο συκής). Ανακτήθηκε από: <https://fylosykis.gr/2015/11/%CF%84%CE%BF-%CF%80%CE%AD%CE%BD%CE%B8%CE%BF%CF%82-%CE%B3%CE%AF%CE%BD%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%B9-%CE%BD%CF%8C%CE%BC%CE%BF%CF%82/>

Cixous, H. (2006). «Το φύλο ή το κεφάλι;». Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (225-234). Αθήνα: νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1976).

Deutscher, P. (2012). *Ντερριντά* (μτφρ: Ι. Ναούμ). Αθήνα: Πατάκης. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2005).

Foucault, M. (1986). *Οι λέξεις και τα πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου* (μτφρ: Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Γνώση. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1966).

Foucault, M. (1987). *Η αρχαιολογία της γνώσης* (μτφρ: Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Εξάντας. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1969).

Foucault, M. (2011). *Ιστορία της σεξουαλικότητας: 1. Η βούληση για γνώση* (μτφρ: Τ. Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1976).

Hammonds, E. M. (2006). «Προς μια γενεαλογία της σεξουαλικότητας των μαύρων γυναικών: Η προβληματική της σιωπής» (μτφρ: Π. Μαρκέτου). Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (167-187). Αθήνα: νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1997).

Haraway, D. (2014). *Το μανιφέστο των σάμποργκ* (μτφρ: Γ. Πεδιώτης). Αθήνα: Τοποβόρος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1985).

Irigaray, L. (2006). «Αυτό το φύλο που δεν είναι ένα: Ερωτήσεις» (μτφρ: Π. Μαρκέτου). Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (215-223). Αθήνα: νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1977).

Καραπάνου, Μ. (1976). *Η Κασσάνδρα και ο Λύκος*. Αθήνα: Ερμής.

Καρούζος, Ν. (1994). «Αντι-νεφέλωμα». Στο Β. Κυριαζάκου (επιμ.), *Τα ποιήματα Β' (1979-1991)* (51). Αθήνα: Ίκαρος Εκδοτική Εταιρεία. (Το ποίημα πρωτοδημοσιεύτηκε το 1979).

Λισπέκτορ, Κ. (2016). *Η ώρα του αστεριού* (μτφρ: Μ. Χατηζπροκοπίου). Αθήνα: αντίποδες. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1977).

Μπαρτ, Ρ. (1977). *Η απόλαυση του κειμένου* (μτφρ: Φ. Χατζιδάκη, Γ. Κρητικός). Αθήνα: Ράππας. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1973).

Μπαρτ, Ρ. (1983). *Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου* (μτφρ: Β. Παπαβασιλείου). Αθήνα: Ράππα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1977).

Μπάτλερ, Τζ. (2008). *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (μτφρ: Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).

Μπάτλερ, Τζ. (2009γ). *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας* (μτφρ: Μ. Λαλιώτης και Κ. Αθανασίου). Αθήνα: νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2006).

Μπάτλερ, Τζ., και Αθανασίου, Α. (2016). *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό* (μτφρ: Α. Κιουπκιολής). Αθήνα: Τόπος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2013).

Μπάτλερ, Τζ., και Σπίβακ, Γκ. Τσ. (2015). *Τραγουδώντας τον εθνικό ύμνο: Γλώσσα, πολιτική και το δικαίωμα του ανήκειν* (μτφρ: Β. Κασή, Α. Μαγγίνα, Α. Παπαδοπούλου, Β. Τζανακάρη και Ο. Τσιάκαλου). Αθήνα: Τόπος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2007).

Ντεριντά, Ζ. (2003). *Η γραφή και η διαφορά* (μτφρ: Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Καστανιώτης. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1967).

Ντερριντά, Ζ. (1990). *Περί γραμματολογίας* (μτφρ: Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Γνώση. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1967).

Ντερριντά, Ζ. (1997). «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου» (μτφρ: Γ. Φαράκλας). *Ο Πολίτης*, 39, 33-41. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1966).

Παπακωνσταντίνου, Ν. (2008). *Σύλβια Πλαθ: Το χαμένο ημερολόγιο* [χαρτί, μαύρη κλωστή]. [Εικόνα 1. Ανακτήθηκε από:
<http://www.ninapapaconstantinou.gr/website/works12.html>]

Σιζού, Ε. (2016). «Ο συγγραφέας και η αλήθεια» (μτφρ: Κ.Σ. και Θ.Δ.). Στο Κ. Λισπέκτορ, *Η ώρα του αστεριού* (101-119). Αθήνα: αντίποδες. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1989).

Ωστιν, Τζ. Α. (2003). *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις* (μτφρ: Α. Μπίστης). Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι.Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1962).

Ξενόγλωσση

Agamben, G. (2000). "Notes on Gesture". Στο *Means without End: Notes on Politics* (49-60). Μινεάπολις· Λονδίνο: University of Minnesota Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1992).

Ahmed, S. (2014, Φεβρουάριος 22). *Sweaty Concepts*. Ανακτήθηκε από: <https://feministkilljoys.com/2014/02/22/sweaty-concepts/>

Athanasiou, A. (2010). "Undoing language: Gender dissent and the disquiet of silence". Στο C. Canakis, V. Kantsa και K. Yannakopoulos (επιμ.), *Language and Sexuality: (Through and) Beyond Gender* (219-246). Κέιμπριτζ: Cambridge Scholars Press.

Bakhtin, M. M. (1981). *The Dialogic Imagination* (μτφρ: C. Emerson και M. Holquist). Ωστιν, Τέξας: University of Texas Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1975).

Bird, A. (2002). "Illocutionary Silencing". *Pacific Philosophical Quarterly* (83), 1-15.

Brown, W. (1996). "In the 'folds of our own discourse': The Pleasures and Freedoms of Silence". *HeinOnline – 3 U. Chi. L. Sch. Roundtable*, 185-197.

Brown, W. (2005). *Edgework: Critical essays on Knowledge and Politics*. Πρίνστον· Οξφόρδη: Princeton University Press.

Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Νέα Υόρκη· Λονδίνο: Routledge.

Butler, J. (2001). "How Can I Deny That These Hands and This Body Are Mine?". Στο T. Cohen, B. Cohen, J. H. Miller και A. Warminski (επιμ.), *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory* (254-273). Μινεάπολις· Λονδίνο: University of Minnesota Press.

Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Νέα Υόρκη· Λονδίνο: Routledge.

C.E. (2012, Οκτώβριος 15). "Undoing Sex: Against Sexual Optimism". *Lies*, 1. Ανακτήθηκε από: <http://www.liesjournal.net/volume1-02-undoingsex.html>

Cage, J. (1961). *Silence: Lectures and Writings*. Μίντλταουν, Κονέκτικατ: Wesleyan University Press.

Cavell, S. (2003). "Foreword". Στο S. Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages* (xi-xxi). Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press.

Chisholm, D. (2010). "In the Underworld with Irigaray: Kathy Acker's *Eurydice*". Στο E. Tzelepis και A. Athanasiou (επιμ.), *Rewriting Difference* (51-62). Άλμπανι, Νέα Υόρκη: State University of New York Press.

Cixous, H. (1976). "The Laugh of the Medusa" (μτφρ: H. Cohen και P. Cohen). *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1(4), 875-893. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1975).

Cixous, H. (2014). "When I do not write, it is as if I had died: Interview with Jean-Louis de Rambures" (μτφρ: E. Lindley). Στο *White Ink: Interviews on Sex, Text and Politics* (51-57). Στόκσφιλντ: Acumen. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1978).

Felman, S. (1975). "Women and Madness: The Critical Phallacy". *Diacritics*, 5(4), 2-10.

Felman, S. (2003). *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages* (μτφρ: C. Porter). Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1980).

Foucault, M. (1972). "The Discourse on Language" (μτφρ: A. M. Sheridan Smith). Στο *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language* (215-237). Νέα Υόρκη: Pantheon Books. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1971).

Foucault, M. (2013). *Lectures on the Will to Know. Lectures at the College de France 1970-1971 and Oedipal knowledge*. (μτφρ: G. Burchell). Χάμπσαϊρ: Palgrave Macmillan. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2011).

Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman* (μτφρ: G. C. Gill). Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1974).

Irigaray, L. (1996). *I Love To You: Sketch for a Felicity Within History* (μτφρ: A. Martin). Νέα Υόρκη· Λονδίνο: Routledge. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1992).

Mbembe, A. (2003). “Necropolitics” (μτφρ: L. Meintjes). *Public Culture*, 15(1), 11-40.

Moi, T. (2009). ““They practice their trades in different worlds’: Concepts in Poststructuralism and Ordinary Language Philosophy”. *New Literary History*, 40(4), 801-824.

Schmidt, J. (2013, Μάιος 21). *Poetry After Auschwitz – What Adorno Didn’t Say*. Ανακτήθηκε από: <https://persistentenlightenment.com/2013/05/21/poetry-after-auschwitz-what-adorno-didnt-say/>

Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the Closet*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες: University of California Press.

Solomon, J. L. (2002). *The Sounds of Silence: John Cage and 4'33"*. Ανακτήθηκε από: <http://solomonsmusic.net/4min33se.htm>

Spivak, G. C. (1988). “Can the subaltern speak?”. Στο C. Nelson και L. Grossberg (επιμ.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (271-313). Ουρμπάνα: University of Illinois Press.

Φιλμογραφία

Jénart, C., Paul, E. (παραγωγοί), και Akerman, Ch. (σκηνοθέτρια). (1975). *Jeanne Dielman, 23 Commerce Quay, 1080 Brussels* [κινηματογραφική ταινία]. Βέλγιο· Γαλλία: Janus Films.

Deren, M. (παραγωγός-σκηνοθέτρια), και Hammid, A. (σκηνοθέτης). (1943). *Meshes of the Afternoon* [κινηματογραφική ταινία]. ΗΠΑ: Mystic Fire Video. [Εικόνα 2. Ανακτήθηκε από: <https://keithosborn.wordpress.com/2009/09/23/meshes-of-the-afternoon/>]