

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ & ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ»

Το αδύνατο πένθος στο έργο του Ζακ Ντερριντά και της Τζούντιθ
Μπάτλερ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Γιώργος Πετρόπουλος

Αθήνα, 2022

Τριμελής Επιτροπή

Αθηνά Αθανασίου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου
(επιβλέπουσα)

Ειρήνη Αβραμοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Σαλώμη Μπουκάλα, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Γιώργος Πετρόπουλος, 2022

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 το συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στη μνήμη της Μαρίζας

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες	6
Περίληψη	7
Συντομογραφίες	8
Πρόλογος	9
Εισαγωγή	11
1 ΤΟ Α-ΔΥΝΑΤΟ ΠΕΝΘΟΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΖΑΚ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ	13
1. Το συμβάν	13
1.1 Η απορρητική δομή του συμβάντος: το δυνατόν-αδύνατον	14
1.2 Το συμβάν ως α-δύνατο	15
2. Το ίχνος και το πένθος	17
2.1 Το —κάθε φορά— τέλος του κόσμου: Η χρονικότητα του πένθους	20
2.2 Η αναγκαιότητα της μελαγχολίας	22
2.3 Η α-δυνατότητα της εργασίας του πένθους	24
2 Η ΑΠΑΓΟΡΕΥΣΗ ΤΟΥ ΠΕΝΘΟΥΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΗΣ ΤΖΟΥΝΤΙΘ ΜΠΑΤΛΕΡ	29
3. Η συγκρότηση του υποκειμένου	30
3.1 Η αναγκαιότητα της μελαγχολίας στον σχηματισμό του εγώ	31
3.2 Η συμβολή του ταμπού της αιμομιξίας στον σχηματισμό της έμφυλης ταυτότητας	32
3.3 Η μελαγχολική δομή του φύλου	33
3.4 Το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας προηγείται του ταμπού της αιμομιξίας	34
3.5 Η παραγωγικότητα του ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας	35
4. Η μελαγχολία της ομοφυλοφιλικής επιθυμίας ενάντια στον εαυτό (της)	36
4.1 Η μελαγχολία ως στοιχείο λειτουργίας της ρυθμιστικής εξουσίας	38
4.2 Η εξέγερση της μελαγχολίας - Η μελαγχολία ως εξέγερση	39

4.3 Ζωές αντάξιες να πενηθούν - Το καθήκον του πένθους	40
4.4 Η τρωτότητα των άλλων και απέναντι στους άλλους	42
4.5 Η δυνατότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας	43
5. Το (αντι)παράδειγμα «Αντιγόνη»	45
3 ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΕΝΟΣ ΔΙΕΚΔΙΚΗΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΠΕΝΘΟΣ ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ	49
Βιβλιογραφία	54

Ευχαριστίες

Για την ολοκλήρωση της παρούσας εργασίας, οφείλω να ευχαριστήσω τον Γιάννη, με την υπόσχεση παράλληλα ότι κάποια στιγμή θα αποδεχθώ την απειρότητά του και θα σταματήσω να τον αντιλαμβάνομαι σαν το άλλο μου μισό, την life partner μου Ιωάννα για όλα-όλα-όλα, την Φαίη που μου δείχνει τον τρόπο να ονειρεύομαι και ήταν εκεί σε κάθε στάδιο της συγγραφής της παρούσας εργασίας να διαβάζει και να ξαναδιαβάζει όσα γράφω και να με παρακινεί να τα εξηγώ περισσότερο, την Βασιλεία, που ερχομός της δεν θα πάψει να μου θυμίζει το συμβάν, και που όλο αυτό το διάστημα, πέρα από την υπομονή που έδειχνε, με παρότρυνε διαρκώς να συνεχίζω να γράφω, τον Στέφανο που μου έδωσε εκείνο το καλοκαίρι της ασετυλίνης να διαβάσω το πρώτο μου ανθρωπολογικό κείμενο, τον Νίκο που ποτέ δεν τον ξεχνώ, την ανθρωπολόγο Κάτια Μαρινάκη που εμφανίζεται από μόνη της κάθε φορά που την χρειάζομαι, τον Βασίλη για την αμέριστη στήριξή του, και τα μέλη της αγαπημένης μου θεατρικής ομάδας που μοιραζόμαστε την ανάγκη μας για δημιουργία, την θλίψη μας και που προσπαθούμε να κάνουμε τις αλλοπρόσαλλες επιθυμίες μας, πράξη.

Επιπλέον να ευχαριστήσω ειδικά τον Γεράσιμο Κακολύρη, αφενός διότι με το έργο του έκανε προσιτή την ντερριντιανή σκέψη, αφετέρου για την προθυμία του να συζητήσει μαζί μου, να μοιραστεί τη δουλειά του και τις σημειώσεις του, και εν τέλει να μου υποδείξει τις ασυνέχειες στον τρόπο που εξέταζα το έργο του Ντερριντά.

Τέλος δεν μπορώ παρά να είμαι υπόχρεος στην επιβλέπουσά μου Αθηνά Αθανασίου, από το έργο της οποίας εκκίνησε η συγγραφή της παρούσας εργασίας. Οφείλω να την ευχαριστήσω για την συγκινητικά άμεση ανταπόκρισή της κάθε φορά, για τις εκτενείς διορθώσεις και παρατηρήσεις της. Οφείλω να την ευχαριστήσω διότι η ορμή της, τόσο στη γραφή και στη διδασκαλία της, όσο και στις συζητήσεις μας, αποτελεί για μένα διαρκή έμπνευση.

Περίληψη

Στην παρούσα διπλωματική ασχολούμαι με την α-δύνατη εργασία του πένθους στο έργο του Ντερριντά και την απαγόρευση του πένθους στο έργο της Μπάτλερ. Παρότι τις διαφορές τους στην προσέγγιση τους και οι δύο φιλόσοφοι θέτουν ως κεντρικό διακύβευμα την ευθύνη για τον άλλο και την άλλη και το καθήκον του πένθους. Εξετάζω πώς μια συνομιλία μεταξύ των δύο έργων μπορεί να μας επιτρέψει να αξιοποιήσουμε το πένθος ως queer μεθοδολογία και να αποτελέσει θεωρητικό εργαλείο για την πολιτισμική κριτική, αφμισβητώντας την κυρίαρχη διανοητικότητα που καθορίζει ποιες ζωές αξίζει να πενθηθούν και ποιες όχι, και κατ' επέκταση ποιες ζωές αξίζει να βιωθούν.

Λέξεις-κλειδιά: πένθος, α-δύνατο, επιτελεστικότητα, ευθύνη, τρωτότητα, χρονικότητα

Abstract

In this dissertation I am concerned with the im-possible work of mourning in Derrida's work and the prohibition of mourning in Butler's work. Despite their differences in their approach both philosophers place responsibility for the other and the duty of mourning as the central stakes. I examine how a conversation between the two works may allow us to utilize mourning as a queer methodology and provide a theoretical tool for cultural critique, challenging the dominant intelligibility that determines which lives are worth mourning and which are not, and therefore which lives are worth living.

Keywords: mourning, im-possible, performativity, vulnerability, temporality

Συντομογραφίες

ΑΡ	<i>Aporias</i>
ΑΦ	<i>Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατραπή της ταυτότητας</i>
ΓΡ	<i>Περί Γραμματολογίας</i>
DE	<i>Deconstruction Engaged, The Sydney Seminars</i>
ΔΑ	<i>Η διεκδίκηση της Αντιγόνης</i>
EZ	Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας
FORS	<i>Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok</i>
ΘΔ	<i>Θάνατον διδόναι</i>
IN	<i>Ισχύς Νόμου</i>
ΚΡ	<i>Κριοί - Διάλογος ατέρμων: Μεταξύ δύο άπειρων, το ποίημα</i>
MEM	<i>Memoires for Paul de Man</i>
PF	<i>The Politics of Friendship</i>
PM	<i>Papier Machine</i>
ΠΜ	Πένθος και μελαγχολία
POINTS	<i>Points...: Interviews, 1974-1994</i>
OH	Of Hospitality
ΣΜΣ	Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο
WM	The Work of Mourning
ΨΖΕ	Η ψυχική ζωή της εξουσίας: Θεωρίες καθυπόταξης

Πρόλογος

Nos concurrimus, sed cito reddita est sensui et aspexit astantes me et fratrem meum et ait nobis quasi quaerenti similis: «ubi eram?» deinde nos intuens maerore attonitos: «pontis hic» inquit «matrem uestram», ego silebam et fletum frenabam.

άγιος Αυγουστίνος,
Εξομολογήσεις IX, xi, 27

Παραθέτω το απόσπασμα σε μια γλώσσα που δεν είναι δική μου, που δεν την κατανοώ καν, που καταφεύγω σε αυτήν επειδή ακριβώς δεν την ομιλώ, για να κρύψω από εμένα, έστω για λίγο, τους λόγους για τους οποίους ξεκινώ να γράψω, γνωρίζοντας ταυτόχρονα πως όσο περισσότερο γράφω τόσο θα συναντώ αυτούς τους λόγους. Καλοδεχούμενοι. Παρότι θα ήθελα να μην παραθέσω την μετάφραση, ίσως με μια δόση αυθάδειας —που ποτέ δεν έχω καταφέρει μέχρι στιγμής να επιδείξω — οφείλω να ομολογήσω, πως το παραπάνω απόσπασμα, όπως και η μετάφραση του, ήρθε στα χέρια μου μέσα από την ανάγνωση της *Περιομολόγησης* του Ζακ Ντερριντά. Μόνο που εγώ δεν θα αισθανθώ ενοχές, δεν θα προστεθούν άλλες, διότι δεν τολμώ να δημοσιοποιήσω το τέλος της, ούτε το πένθος μου.

Η παραπάνω παράγραφος γράφτηκε κάπου στα τέλη Μαΐου σηματοδοτώντας την απόπειρά μου στη συγγραφή του παρόντος κειμένου. Στη συνέχεια, κάπου διάβασα ότι ο πρόλογος και η εισαγωγή συνηθίζεται να γράφονται στο τέλος, οπότε δεν συνέχισα, ψάχνοντας τους τρόπους να αρχίσω το πρώτο κεφάλαιο. Ίσως τελικά να επέδειξα την αυθάδεια που αναζητούσα, γράφοντας «Καλοδεχούμενοι», καθώς δεν ήταν τόσο καλοδεχούμενοι, διότι μετά από καιρό έχοντας φτάσει κάπου στα μισά του πρώτου κεφαλαίου, συνειδητοποίησα ότι απέφευγα να γράψω για το πένθος. Συνειδητοποίηση στην οποία δεν μπορούσα να προχωρήσω παρά μονάχα όταν έφτασα εκεί. Όσο περισσότερο προσπαθούσα να φτάσω πιο κοντά στην ντερριντιανή ερμηνεία του πένθους, τόσο μετατοπιζόμουν προς άλλες έννοιες, όπως η έννοια του *ίχνους*, της *παθητικής απόφασης*, της *πολλαπλότητας των κλήσεων* και της *υπερ-ηθικής*. Παράλληλα, προκειμένου να προσεγγίσω τις παραπάνω έννοιες, χρειαζόταν να διέλθω, όπως κάνει και ο Ντερριντά, μέσα από το έργο του Σωσσύρ, του Σμιτ, του Χάιντεγκερ, του Λεβινάς, του Καντ και του Κίρκεγκωρ. Εν τέλει, μετά από τέσσερις ενότητες κατάφερα να γράψω για το πένθος και τότε συγκινήθηκα βαθιά. Συγκινήθηκα διότι συνάντησα τους λόγους για τους οποίους ξεκίνησα να γράφω, αλλά και γιατί επιτέλους είχα

φτάσει εκεί που έψαχνα. Γράφοντας όμως για την έννοια του πένθους, παρατήρησα ότι οι έννοιες οι οποίες με τραβούσαν κάθε φορά προς το μέρος τους, όχι μόνο μου ήταν απαραίτητες για να προσεγγίσω το ντερριντιανό έργο, αλλά συνιστούσαν αναγκαίες προϋποθέσεις, και την ίδια στιγμή, απολήξεις της εργασίας του πένθους. Εξαιτίας όμως ενός αυστηρού ορίου λέξεων, το οποίο είχα κατά πολύ υπερβεί, χρειάστηκε να αφαιρέσω τις υπόλοιπες ενότητες, όπως επίσης και σχεδόν όλες τις υποσημειώσεις της παρούσας εργασίας.

Κάτι αντίστοιχο, χρειάστηκε να γίνει και στο κεφάλαιο για το πένθος στο έργο της Τζούντιθ Μπάτλερ. Στην τελική μορφή του παρόντος κειμένου, παίρνεται σαν δεδομένο ότι η αναγνώστρια και ο αναγνώστης είναι εξοικειωμένη/ος σε έναν βαθμό με τη μπατλερική σκέψη, όπως για παράδειγμα με τη διάκριση του Ώστιν μεταξύ *διαπιστωτικών* και *επιτελεστικών εκφορών*, με την αλτουσεριανή έννοια της *έγκλησης*, και με την ιδέα της *επαναληψιμότητας*, την οποία η Μπάτλερ αντλεί από τον Ντερριντά αναπτύσσοντας την θεωρία της για την επιτελεστικότητα. Αν μόνο γράφοντας συνειδητοποιείς τι έχεις κατανοήσει, όπως μου είπε κάποια, όλα τα παραπάνω δεν αποτελούν παρά την απόπειρά μου να προσεγγίσω την ντερριντιανή και την μπατλερική σκέψη, καθώς και τον τρόπο να φτάσω στην ερμηνεία τους για το πένθος. Πλέον λοιπόν, έχει παραμείνει μόνο το τελευταίο στάδιο αυτής της απόπειράς μου, το «κουκούτσι».

Τέλος οφείλω να ομολογήσω ότι πρωτοήρθα σε επαφή με το έργο των δύο φιλοσόφων για το πένθος, μέσα από την ανάγνωση του βιβλίου της Αθηνάς Αθανασίου, *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*, 2017. Στο έργο της η Αθανασίου εισάγει τον όρο *αγωνιστικό πένθος* (*agonistic mourning*) που θα έλεγα ότι με διατάραξε περισσότερο και από την έννοια του *αδυνάτου* (*im-possible*). Το ερώτημα που θέτει η παρούσα εργασία, το οποίο αρχίζει να διαφαίνεται, ενδεχομένως, περισσότερο στο δεύτερο κεφάλαιο για το πένθος στο έργο της Μπάτλερ, είναι πώς θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε, να κινηθούμε, να πλησιάσουμε και εν τέλει να αναδείξουμε την αναγκαιότητα στο παρόν ενός αγωνιστικού πένθους.

Προτού συνεχίσω, οφείλω επίσης να παραθέσω το απόσπασμα από τις *Εξομολογήσεις* του αγίου Αυγουστίνου, σε μετάφραση της Φραγκίσκης Αμπατζοπούλου:

Τρέξαμε κοντά της, γρήγορα όμως συνήλθε. Μας είδε, τον αδελφό μου κι εμένα, ορθούς στο προσκεφάλι της και μας είπε με την έκφραση του ανθρώπου που κάτι αναζητά: «Πού ήμουνα;». Έπειτα, βλέποντάς μας που στεκόμασταν βουβοί μέσα στον πόνο μας, λέει: «Τη μάνα σας εδώ θα τη θάψετε». Εγώ σώπαινα και προσπαθούσα να κρατήσω τους λυγμούς μου (Άγιος Αυγουστίνος 1999: 72-73).

Εισαγωγή

Στο πρώτο κεφάλαιο ασχολούμαι με την ντερριντιανή ερμηνεία του πένθους. Ο Ντερριντά γράφει επανειλημμένως ότι το «Το μόνο δυνατό πένθος είναι το αδύνατο πένθος», ενώ συχνά, το αδύνατο χωρίζεται με μία παύλα, «α-δύνατο», το οποίο δεν είναι απλώς το αντίθετο του δυνατού. Γι' αυτό, στη προσπάθειά μας να προσεγγίσουμε το πένθος στο έργο του Ντερριντά, χρειάζεται πρώτα να σταθούμε σε αυτήν την παύλα. Ο Ντερριντά συνδέει το α-δύνατο με το *συμβάν*. Σύμφωνα με τον Ντερριντά, το *συμβάν* τοποθετείται πέραν της διανοητότητας· μόνο ως α-δύνατο μπορεί να έλθει-συμβεί. Έτσι, παραμένει ανοιχτό στην ενδεχομενικότητα, ανοιχτό στην απρόσμενη έλευση του άλλου. Καθώς, λοιπόν, το πένθος είναι α-δύνατο, χαρακτηρίζεται από μια διαφορετική χρονικότητα, και δεν αφορά μόνο το παρελθόν και τον θάνατο, αλλά κυρίως το μέλλον και τη ζωή. Για τον Ντερριντά, το πένθος συνιστά την ευθύνη που έχω για τον άλλο. Ο άλλος με καλεί να αναλάβω την ευθύνη που έχω για τη ζωή, τον θάνατό του (για τον Ντερριντά δεν είναι διαχωρισμένα), και το κάλεσμά του με εκθέτει, με διανοίγει σε αυτόν. Όμως, επειδή οι άλλοι είναι άπειροι, ο άλλος είναι άπειρος, μου είναι αδύνατο να απαντήσω στις πολλαπλές κλήσεις και αναγκαστικά επιορκώ. Μαζί, λοιπόν, με την ευθύνη ανακύπτει το ζήτημα της δικαιοσύνης. Παρότι είναι αδύνατο να απαντήσω στα πολλαπλά καλέσματα, το α-δύνατο μου δίνει την ώθηση να προσπαθώ διαρκώς να κινηθώ προς τα εκεί, προς τον άλλο.

Το δεύτερο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στο έργο της Μπάτλερ και στον τρόπο που προσεγγίζει το πένθος και τη μελαγχολία. Αφότου προσπαθώ να εξηγήσω την προσέγγιση της συγκρότησης του υποκειμένου από την Μπάτλερ, στρέφομαι στους διαφορετικούς λόγους για τους οποίους το πένθος στο έργο της είναι αδύνατο. Η μπατλερική σκέψη εστιάζει στην απαγόρευση του πένθους, τόσο της (απαγορευμένης) ομοφυλοφιλικής επιθυμίας, όσο και για τις ζωές που έχουν κριθεί ως ανάξιες πένθους. Το υποκείμενο, λοιπόν, της Μπάτλερ συγκροτείται μέσω βίαιων αποκλεισμών και περιορισμών, οι οποίοι απαγορεύουν να πενηθούν αυτές οι απώλειες, για αυτό και η ίδια υποστηρίζει ότι ο ετεροκανονικός πολιτισμός χαρακτηρίζεται από μελαγχολία. Και ενώ στη σκέψη της η μελαγχολία γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο λειτουργίας της ρυθμιστικής εξουσίας, η Μπάτλερ αναδεικνύει το ενδεχόμενο ανατροπής που φέρει αυτή η μελαγχολία αν μπορέσει να ανακατευθυνθεί και αντί να στρέφεται ενάντια στον εαυτό, στραφεί στην άνιση κατανομή της τρωτότητας. Όπως ο Ντερριντά, έτσι και η Μπάτλερ εστιάζει στις δημιουργικές και ανατρεπτικές δυνατότητες που φέρει το πένθος και στο πώς η απώλεια αποτελεί προϋπόθεση για μια ορισμένη αίσθηση κοινότητας.

Στο τρίτο κεφάλαιο, λοιπόν, παρουσιάζω τα βασικά συμπεράσματα από την ερμηνεία των δύο φιλοσόφων για το πένθος και επιχειρώ μια σύγκριση/σύνδεση μεταξύ τους, μέσα από την οποία

αναδεικνύεται η αναγκαιότητα ενός δημόσιου και διεκδικητικού λόγου πένθους στο παρόν. Προσπαθώ να δείξω δηλαδή για ποιους λόγους μπορεί να αφορά την ανθρωπολογία και την πολιτισμική κριτική το ζήτημα του πένθους και της μελαγχολίας, και μάλιστα μέσα από το έργο δύο φιλοσόφων.

1

ΤΟ Α-ΔΥΝΑΤΟ ΠΕΝΘΟΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΖΑΚ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ

Πώς να αρχίσει καμιά και κανείς να μιλά για την εργασία του πένθους στο έργο του Ντερριντά; Από πού να αρχίσει να μιλά, μιας και το ντερριντιανό έργο είναι στο σύνολό του πένθιμο. Μου είναι μάλλον ευκολότερο να ξεκινήσω από την αρχή. Στο *Περί Γραμματολογίας* (*De la Grammatologie*, 1967) ο Ντερριντά σημειώνει ότι:

Πρέπει να αρχίσουμε *απ' όπου κι αν είμαστε*, και η σκέψη του ίχνους, που δεν μπορεί να μη λάβει υπόψη της την οξύτητα της όσφρησης, έχει ήδη διδάξει ότι ήταν αδύνατο να δικαιολογήσουμε απολύτως ένα αφετηριακό σημείο (ΓΡ: 280).

Ο Τζέφρυ Μπέννινγκτον (Geoffrey Bennington), για τον οποίο ο Ντερριντά θα γράψει: «τον αγαπώ από το βάθος της αμνήμονος εκτίμησης που του τρέφω» (Μπέννινγκτον & Ντερριντά 2019: 52), γράφει στην *Ντερρινταβάση*, στο κεφάλαιο για την αρχή:

Το αφετηριακό σημείο είναι τρόπον τινά ριζικά ευκαιριακό, και το γεγονός αυτό είναι μια αναγκαιότητα. Μια τέτοια αναγκαιότητα (του ευκαιριακού) είναι εκείνη του *ήδη*, το οποίο σημαίνει ότι το αφετηριακό σημείο είναι πάντα δεδομένο, ότι ανταποκρινόμαστε στο «Έλα» που αποδεχόμαστε και υπομένουμε ως την ίδια την αναγκαιότητα. [...] Αλλά τίποτε δεν μπορεί να προγραμματίσει ότι κάτι θα συμβεί, διότι ό,τι είναι προγραμματισμένο δεν συμβαίνει, αλλά εξαφανίζεται στην προβλεψιμότητά του, δεν έχει την ισχύ συμβάντος (2019: 61).

1. Το συμβάν

Θα χρειαστεί να επιμείνουμε στην ανταπόκριση στο «Έλα», πρώτα όμως ας σταθούμε στην έννοια του συμβάντος. Ο Μπέννινγκτον γράφει ότι το συμβάν «εξαφανίζεται στην προβλεψιμότητά του», διότι, ένα συμβάν το οποίο θα μπορούσαμε να το προβλέψουμε, να το υπολογίσουμε, να αποφασίσουμε γι' αυτό, δεν θα ήταν αντάξιο του ονόματός του. Δεν θα ήταν δηλαδή συμβάν. Στο *Χαρτί Μηχανή* ο Ντερριντά εξηγεί:

Ένα συμβάν δεν θα άξιζε το όνομα του, δεν θα προκαλούσε την άφιξη ουδενός πράγματος, αν δεν έκανε τίποτε άλλο παρά να εκτυλίσσει, να διασαφηνίζει, να ενεργοποιεί αυτό που ήδη ήταν δυνατόν, δηλαδή, εν τέλει, αν ισοδυναμούσε με την ανάπτυξη ενός προγράμματος ή με την εφαρμογή ενός γενικού κανόνα σε μια περίπτωση. Βεβαίως, για να υπάρξει συμβάν, αυτό πρέπει να είναι δυνατόν, αλλά επίσης να υπάρχει μια εξαιρετική διακοπή, απολύτως μοναδική, στο καθεστώς της

δυνατότητας· πρέπει το συμβάν να μην είναι απλώς δυνατόν· πρέπει να μην περιορίζεται στη διασάφηση, στην ανάπτυξη, στη μετάβαση του δυνατού στην πράξη. Το συμβάν, αν υπάρχει κάτι τέτοιο, δεν είναι η ενεργοποίηση ενός δυνατού, η απλή μετάβαση στην πράξη, μια πραγματοποίηση, μια πραγμάτωση, η τελεολογική ολοκλήρωση μιας δύναμης, η διαδικασία μιας δυναμικής εξαρτημένες από «όρους δυνατότητας». Το συμβάν δεν έχει καμία σχέση με την ιστορία, αν εννοήσουμε την ιστορία ως τελεολογική διαδικασία. Οφείλει κατά κάποιο τρόπο να διακόψει αυτόν τον τύπο ιστορίας (PM: 309 / Μπιτσώρης 2006: 101).

Το συμβάν πρέπει να προκαλεί μια τομή, μια «εξαιρετική διακοπή» στην συνήθη ροή της ιστορίας. Γι' αυτό και ο Μπέννινγκτον μας προτρέπει «να δούμε μετά το συμβάν εάν κάτι θα έχει συμβεί» (2019: 62). Με αυτόν τον τρόπο, το συμβάν στέκεται ενάντια στην μηχανιστική ανάγνωση της ιστορίας. Ο Ντερριντά αναφέρει ότι ένα συμβάν δεν θα ήταν αντάξιο του ονόματός του εάν απλώς ισοδυναμούσε με την «εφαρμογή ενός γενικού κανόνα», διότι εάν προκειμένου να λάβω μια απόφαση, εφαρμόζω έναν ηθικό κανόνα, τότε δεν μπορεί να υπάρξει συμβάν, διότι η απόφασή μου «ενεργοποιεί αυτό που είναι ήδη δυνατόν». Συνεπώς, για να υπάρξει συμβάν, χρειάζεται να υπερβώ αυτόν τον ηθικό κανόνα. Πρέπει δηλαδή η απόφαση μου να λαμβάνεται επέκεινα της ηθικής. Όπως εξηγεί ο Ηρακλής Μαυρίδης, η στιγμή που λαμβάνεται η απόφαση είναι «μια στιγμή “τρέλας”-, η στιγμή που, ενώ λαμβάνει πάντα αναγκαστικά υπ' όψιν της τον κανόνα, τον υπερβαίνει, εισάγοντας μέσα στο υπολογισμό το ενδεχομενικό και το αν-υπολόγιστο» (Μαυρίδης 1999: 559). Στο *Χαρτί Μηχανή*, ο Ντερριντά σημειώνει επίσης:

Συνεπώς, το συμβάν πρέπει να αναγγέλλεται επίσης ως αδύνατον ή να απειλείται η δυνατότητά του (PM: 309 / Μπιτσώρης 2006: 101).

Σύμφωνα με τον Βαγγέλη Μπιτσώρη «το συμβάν δεν είναι η εκπλήρωση των όρων της δυνατότητάς του, δεν μαρτυρεί για τη δυνατότητα του δυνατού, αλλά για τη δυνατότητα του αδυνάτου, για τους όρους αδυνατότητάς του. Το συμβάν είναι το αδύνατον-δυνατόν» (2006: 102). Αντίστοιχη είναι και η σημείωση του Γεράσιμου Κακολύρη, σύμφωνα με τον οποίο «Το συμβάν εγγράφει εντός του τόσο τη δυνατότητα όσο και την αδυνατότητα· είναι “δυνατόν-αδύνατον” συνάμα, και όχι δυνατόν ή αδύνατον» (2017: 147).

1.1 Η απορρητική δομή του συμβάντος: το δυνατόν-αδύνατον

Οι παραπάνω διευκρινίσεις είναι σημαντικές διότι μας εισάγουν στην απορρητική δομή του συμβάντος, το οποίο δεν είναι είτε δυνατόν είτε αδύνατον, αλλά και δυνατόν και αδύνατον. Η απορία διέρχεται το σύνολο του ντερριντιανού έργου, καθώς συμπυκνώνει τις βασικές στρατηγικές της αποδόμησης (Μαυρίδης 1999: 556). Στην *Ισχύς νόμου*, ο Ντερριντά σημειώνει ότι «η αρχαιοελληνική λέξη απορία είναι μια μη οδός» (IN, 44). Ο Μαυρίδης γράφει σχετικά:

Στην κλασική φιλοσοφική σκέψη η έννοια της απορίας σχετίζεται με τρεις αλληλένδετες σημασίες: πρώτον, μια αντίφαση, δεύτερον, με την έλλειψη γνώσης και συνεπώς με ένα ερώτημα χωρίς απάντηση και τρίτον, με τη μη δυνατότητα απόφασης και επιλογής, με το μη-αποφασίσιμο· ωστόσο ο Ντερριντά επιχειρεί να μετατοπίσει αυτές τις δεδομένες σημασίες της απορίας (1999: 556).

Στο ντερριντιανό έργο η απορία χαρακτηρίζεται φαινομενικά μόνο από αντίφαση. Στο έργο του *Απορίες*, ο Ντερριντά εξηγεί γιατί διαλέγει τον όρο *απορία*:

Ωστόσο, στην αντινομία εδώ αντιστοιχεί καλύτερα το όνομα της απορίας, στο βαθμό που δεν είναι ούτε μια «προφανής ή απατηλή» αντινομία, ούτε μια διαλεκτική αντίφαση με την εγελιανή ή μαρξιστική έννοια, ούτε καν μια «υπερβατική ψευδαίσθηση σε μια διαλεκτική καντιανού τύπου», αλλά αντίθετα μια ατέρμονη εμπειρία. Μια τέτοια εμπειρία πρέπει να παραμείνει τέτοια, αν κάποιος θέλει να σκεφτεί, να κάνει να έλθει ή να επιτρέψει να έλθει οποιοδήποτε συμβάν απόφασης ή ευθύνης (AP: 16).

Οι δύο πόλοι της απορίας, το δυνατόν και το αδύνατον, δεν στέκονται αντιπαραθετικά μεταξύ τους, αλλά σε μια σχέση συνδιαλλαγής. Η σχέση αυτή διαπνέεται από ένταση, καθώς ο ένας πόλος προσπαθεί να κινηθεί προς τον άλλο. Στην στιγμή της μεγαλύτερης έντασης μεταξύ των δύο πόλων, την στιγμή της «τρέλας», λαμβάνεται η απόφαση, η οποία κάνει το συμβάν να έλθει-συμβεί. Ο Ντερριντά επομένως, δεν βλέπει στην απορία τη *μη δυνατότητα* απόφασης, αλλά τον «όρο δυνατότητας της απόφασης και της ευθύνης» (Κακολύρης 2015: 25). Στα Σεμινάρια του Σίδνεϊ, τον Αύγουστο του 1999, εξηγεί:

[...] η απορία δεν είναι κάτι αρνητικό, δεν είναι κάτι που στην πραγματικότητα μας παραλύει, αλλά αντίθετα είναι ένα μαρτύριο, μια δοκιμασία, μια κρίσιμη στιγμή μέσα από την οποία πρέπει να περάσουμε, ακόμα κι αν είμαστε κολλημένοι, πρέπει να βιώσουμε αυτή τη στιγμή της απορίας προκειμένου να πάρουμε μια απόφαση, προκειμένου να έχουμε μέλλον, και ούτω καθεξής. Συνεπώς, για μένα η απορία, παρά τη φαινομενική αρνητική συνδήλωση δεν είναι απλώς μια παράλυση. Η παράλυση που υποδηλώνει για μένα η απορία δεν είναι παράλυση, είναι ευκαιρία: όχι αυτό που λέγεται «τύχη», αλλά κάτι που διέπει την επιβεβαίωση, την απόφαση και την ευθύνη (DE: 63).

Γι' αυτό και ο Μαυρίδης σημειώνει ότι η απορία στο ντερριντιανό έργο «δεν είναι απλώς μια “μη-γνώση”, ή η ταλάντευση μεταξύ δύο ή περισσότερων επιλογών, ή η αναστολή της κρίσης [...], αλλά η ίδια η αδύνατη συνθήκη της δυνατότητας κάθε κρίσης και απόφασης, γιατί καμιά κρίση δεν είναι δυνατή χωρίς την “εμπειρία” της απορίας» (1999: 557). Και γιατί καμιά κρίση δεν είναι δυνατή; Διότι αν ξέρω εκ των προτέρων πώς πρέπει να δράσω, τότε δεν παίρνω καμιά απόφαση, ούτε αναλαμβάνω κάποια ευθύνη. Η απόφαση και η ευθύνη μπορούν να υπάρξουν μόνο μέσα στην απορρητική δομή του αδυνάτου. Στο ντερριντιανό έργο, δίπολα όπως η *υπό όρους φιλοξενία* και *απροϋπόθετη*, το *δίκαιο* και η *απροϋπόθετη δικαιοσύνη*, βρίσκονται, σε μια σχέση συνδιαλλαγής, στην οποία το δυνατό, εν προκειμένω η υπό όρους φιλοξενία και το δίκαιο, εμπνέονται από το αδύνατο: δηλαδή την απροϋπόθετη φιλοξενία και την απροϋπόθετη δικαιοσύνη, αντίστοιχα.

1.2 Το συμβάν ως α-δύνατο

Για τον Ντερριντά, το συμβάν εκείνο που θα είναι αντάξιο του ονόματός του, είναι (και πρέπει να είναι) η έλευση του αδυνάτου:

Όταν το αδύνατον γίνεται δυνατόν, το συμβάν λαμβάνει χώρα (δυνατότητα του αδυνάτου). Μάλιστα, εδώ ακριβώς βρίσκεται, αδιαμφισβήτητα, η παράδοξη μορφή του συμβάντος: αν ένα συμβάν είναι

μόνο δυνατόν, με την κλασική σημασία του όρου, αν εγγράφεται στους όρους δυνατότητας, αν προκαλεί μόνο την επεξήγηση, την εκκάλυψη, την αποκάλυψη, την επιτέλεση του πράγματος που ήταν ήδη δυνατόν, τότε δεν είναι πια συμβάν. Για να λάβει χώρα ένα συμβάν, για να είναι δυνατόν, πρέπει να είναι, ως συμβάν, ως επινόηση, η έλευση του αδυνάτου. Ιδού το πενιχρό προφανές, ένα προφανές που δεν είναι τίποτε λιγότερο από προφανές. Αυτό ακριβώς το προφανές ποτέ δεν έπαυσε να με οδηγεί, ανάμεσα στο δυνατόν και το αδύνατον. Αυτό ακριβώς το προφανές με έχει ωθήσει τόσο συχνά να μιλώ περί του *όρου αδυνατότητας* (PM: 307 / Μπιτσώρης 2006: 102).

Το ντερριντιανό συμβάν μόνο ως *α-δύνατο* μπορεί να έλθει-συμβεί. Το *α-δύνατο* δεν παραπέμπει στο αντίθετο του δυνατού, ούτε δείχνει προς μια διαλεκτική σχέση που έχει σκοπό την σύνθεση και την συμφιλίωση, αλλά χαρακτηρίζεται από απορία. Επομένως, παρά τον διαχωρισμό τους, οι δύο έννοιες (δυνατό και αδύνατο), παραμένουν αλληλένδετες. Θα μπορούσαμε να φανταστούμε το *α-δύνατο* ως τη σχέση συνδιαλλαγής μεταξύ του δυνατού και του αδυνάτου. Η ένταση στη σχέση αυτή παράγεται από το *α-δύνατο*, μια διαρκής ώθηση στο δυνατό για να κινηθεί προς το αδύνατο. Το δυνατό δηλαδή στη σχέση αυτή, εμπνέεται από το αδύνατο. Με αυτόν τον τρόπο το *α-δύνατο* αναδεικνύει την *συνθήκη δυνατότητας του δυνατού*. Για να το εξηγήσει αυτό ο Ντερριντά, στα Σεμινάρια στο Σίδνεϊ χρησιμοποιεί το παράδειγμα του *δώρου* και της *συγχώρησης*:

Για μένα, η εμπειρία του αδυνάτου δεν είναι απλώς η εμπειρία για κάτι που δεν είναι καθορισμένο στην πραγματικότητα, που δεν είναι προσβάσιμο, αλλά για κάτι μέσω του οποίου καθορίζεται η δυνατότητα. Γι' αυτό, σε πολλά διαφορετικά πλαίσια [...] όπως στην έννοια της συγχώρησης, του δώρου, της ευθύνης βρίσκουμε αυτή την εμπειρία του αδυνάτου. Πρέπει να πω ότι αυτό που κάνει το δώρο, για παράδειγμα, δυνατό είναι η αδυνατότητά του. Για να είναι ένα δώρο δυνατό, πρέπει να εμφανίζεται ως αδύνατο. Εάν δίνω αυτό που μπορώ να δώσω δεν είναι δώρο [...]. Εάν συγχωρώ το συγχωρητέο, δεν συγχωρώ. Αν συγχωρώ αυτό που είναι δυνατό να συγχωρήσω, δεν συγχωρώ. Έτσι, για να δώσω ή να συγχωρήσω, πρέπει να περάσω μέσα από την εμπειρία του αδυνάτου, εν προκειμένω πρέπει να συγχωρήσω το ασυγχώρητο, και να δώσω αυτό που δεν έχω, αυτό που δεν μπορώ να δώσω (DE: 64).

Χρειάζεται όμως να γίνει μια διευκρίνιση, η οποία θα γίνει περισσότερο κατανοητή όταν θα εστιάσω στην σχέση *ηθικής* και *υπερ-ηθικής*. Όπως ανέφερα, το δυνατό και το αδύνατο βρίσκονται σε μια σχέση συνδιαλλαγής. Αυτό σημαίνει ότι η κίνηση δεν κατευθύνεται μόνο από το δυνατό προς το αδύνατο, αλλά έχει και μια αντίστροφη ροή. Την ίδια στιγμή που το δυνατό προσπαθεί να προσεγγίσει το αδύνατο, το αδύνατο χρειάζεται να μολυνθεί, να νοθευτεί από το δυνατό, προκειμένου να *αμβλύνει τη βία* που μπορεί το ίδιο να επιτρέψει (Κακολύρης 2016: 108).

Παράλληλα, όπως υπογραμμίζει ο Μπιτσώρης, ο Ντερριντά χρησιμοποιεί το *α-δύνατο* με σκοπό να αποδομήσει την παραδοσιακή στη φιλοσοφία σχέση του *είναι* με τη *δύναμη* και την *ενέργεια* (2006: 99). Συγκεκριμένα, για τον Ντερριντά:

Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η ιστορία ενός αναστοχασμού γύρω από το τι σημαίνει *δυνατόν*, τι σημαίνει *Είναι* και *είναι δυνατόν*. Αυτή η μεγάλη παράδοση της *δυναμικότητας* [potentialité], από τον Αριστοτέλη έως τον Μπερζόν, αυτός ο αναστοχασμός στην υπερβατολογική φιλοσοφία για τους όρους δυνατότητας, τυχάνει να προσβάλλεται από την εμπειρία του συμβάντος στον βαθμό που αυτή η εμπειρία διαταράσσει τη διάκριση του δυνατού από το αδύνατον, την αντίθεση μεταξύ του δυνατού προς το αδύνατον. Εδώ πρέπει να γίνει λόγος για το *α-δύνατον* συμβάν. Ένα *α-δύνατον* που δεν είναι μόνο αδύνατον, που δεν είναι μόνο το αντίθετο του δυνατού, αλλά είναι επίσης ο όρος ή η τύχη του δυνατού. Ένα *α-δύνατον* που είναι η ίδια η εμπειρία του

δυνατού. Γι' αυτό πρέπει να μετασχηματίσουμε τη σκέψη, ή την εμπειρία, ή το λέγειν της εμπειρίας του δυνατού ή του αδυνάτου (Derrida 2001: 100-101 / Μπιτσώρης 2006: 99).

Εισάγοντας την έννοια του α-δυνατού, ο Ντερριντά επιχειρεί να αποδομήσει την έννοια του δυνατού, το οποίο στη δυτική φιλοσοφία συνδέεται με το ισχυρό. Στο ντερριντιανό έργο, το δυνατό, δεν βρίσκεται πια σε αντίθεση με το αδύνατο, αλλά εμπνέεται από αυτό. Είναι σαν το δυνατό να κυνηγά το αδύνατο, και καθώς ο Ντερριντά πριμοδοτεί το αδύνατο, καταφέρνει να απεμπλέξει τη *δύναμη* από το *είναι δυνατόν*. Διότι αν το *δυνάμει* καταλήξει *εν ενεργεία*, αυτό δεν μπορεί να επιφέρει κάτι καινούργιο. Ο Ντερριντά διακρίνει το *μέλλον* (*l'avenir*), το οποίο είναι υπολογίσιμο, και προβλέψιμο από το *αληθινό μέλλον*, το *ακόμα-να-έρθει* (*l'à-venir*). Το *ακόμα-να-έρθει* σχετίζεται με το(ν) άλλο που έρχεται, του οποίου ο ερχομός είναι παντελώς απρόσμενος (Dick & Ziering 2002). Το συμβάν λοιπόν, πρέπει να είναι αδύνατο πέρα και από την ίδια τη σκέψη του, πέρα από το *διανοητό*, να είναι δηλαδή ένα συμβάν που στη δεδομένη στιγμή δεν θα μπορούσαμε καν να το φανταστούμε.

2. Το ίχνος και το πένθος

Ξεκίνησα το παρόν κείμενο, γράφοντας ότι το ντερριντιανό έργο είναι στο σύνολό του πένθιμο. Πέρα από την θεματική της εργασίας του πένθους, γύρω από την οποία περιστρέφεται ο Ντερριντά, όπως θα δείξω στη συνέχεια, είναι πένθιμη η ίδια η γραφή του. Στην ερώτηση της Αν Μπερζέ (Anne Berger) για την υπόρρητη απώλεια στο ντερριντιανό κείμενο, η οποία μετατρέπεται ταυτόχρονα σε εργασία πένθους και μη-πένθους (POINTS: 143), ο Ντερριντά απαντά:

Σπάνια μιλάω για απώλεια, όπως σπάνια μιλάω για έλλειψη, διότι αυτές είναι λέξεις που ανήκουν στον κώδικα της αρνητικότητας, ο οποίος δεν είναι δικός μου. Πιστεύω ότι η επιθυμία είναι κατάφαση, και κατά συνέπεια ότι το ίδιο το πένθος είναι επίσης κατάφαση. Θα δεχόμουν πιο πρόθυμα να πω ότι το γράμμα μου είναι βυθισμένο στο πένθος [*endeuillée*], ή μια γραφή ημι-πένθους, χωρίς να έχω την πρόθεση αυτό να σημαίνει απώλεια. Ωστόσο, αν υπήρχε μια εμπειρία απώλειας στην καρδιά όλων αυτών, η μόνη απώλεια για την οποία δεν θα μπορούσα ποτέ να παρηγορηθώ και που συγκεντρώνει όλες τις άλλες, θα την αποκαλούσα απώλεια της μνήμης. Η οδύνη στην προέλευση της γραφής για μένα είναι η οδύνη για την απώλεια μνήμης, όχι μόνο η λήθη ή η αμνησία, αλλά η εξαφάνιση των ιχνών. Δεν θα χρειαζόταν να γράψω διαφορετικά: η γραφή μου δεν είναι κατ' αρχήν μια φιλοσοφική γραφή ή μια γραφή ενός καλλιτέχνη, ακόμα κι αν, σε ορισμένες περιπτώσεις, μπορεί να μοιάζει με αυτές ή να καταλαμβάνεται από αυτά τα είδη γραφής. Η πρώτη μου επιθυμία δεν είναι να δημιουργήσω ένα φιλοσοφικό έργο ή ένα έργο τέχνης: είναι να διατηρήσω τη μνήμη (POINTS: 143).

Για τον Ντερριντά, η κύρια απώλεια, αυτή για την οποία δεν θα μπορούσε ποτέ να παρηγορηθεί, είναι η «απώλεια της μνήμης». Ο λόγος που γράφει λοιπόν, είναι για να κρατήσει, να διατηρήσει τη μνήμη. Στη συζήτησή του με την Μπερζέ, εξηγεί επίσης, ότι όταν αναφέρει ότι «αγαπά[ει] την επανάληψη», στην ουσία πενθεί για την αδυνατότητα επανάληψης (POINTS: 144). Και αυτή η επιθυμία του για επανάληψη, να επαναλαμβάνει τα πάντα, είναι, με την νιτσεική έννοια, κατάφαση (POINTS: 144). Όπως και στο υπόλοιπο έργο του, ο Ντερριντά αποποιείται την αρνητικότητα. Υποστηρίζοντας ότι «η επιθυμία είναι κατάφαση», διαχωρίζεται από την

ψυχανάλυση, κατά την οποία, η επιθυμία παράγεται λόγω της έλλειψης (Lacan 1988: 223). Την ίδια στιγμή που ομολογεί ότι η γραφή του είναι πένθιμη, σπεύδει να επισημάνει ότι και *το πένθος είναι κατάφαση*. Σε αυτήν την επισήμανση, ο Ντερριντά θα επιστρέψει στη συνέντευξή του με τον Ζαν Μπερνμπώμ (Jean Birnbaum), στην οποία διαπραγματεύεται το ζήτημα της *επιβίωσης*. Προς το τέλος της συνέντευξης, ο Ντερριντά, ως τελευταίος πια επιζών μιας γενιάς φιλοσόφων, διευκρινίζει:

Ωστόσο, έχοντας πει όλα αυτά, δεν θα ήθελα να αφήσω να κυκλοφορεί η ερμηνεία σύμφωνα με την οποία η επιζωή είναι μάλλον με το μέρος του θανάτου, του παρελθόντος, παρά με το μέρος της ζωής και του μέλλοντος. Όχι, ανά πάσα στιγμή η αποδόμηση είναι με το μέρος του *ναι*, της κατάφασης της ζωής. [...] Η επιζωή είναι η ζωή πέραν της ζωής, η ζωή παραπάνω από τη ζωή, και ο λόγος που αρθρώνω δεν είναι θανατηφόρος, κάθε άλλο, είναι η κατάφαση ενός ζώντος που προκρίνει το ζην και επομένως το επιζήν από τον θάνατο, διότι η επιβίωση δεν είναι απλώς αυτό που απομένει, είναι η κατά το δυνατόν εντονότερη ζωή (MNZ: 61).

Φτάνοντας πια προς το τέλος της ζωής του ο Ντερριντά θέλει να ξεκαθαρίσει πως «η αποδόμηση είναι «με το μέρος του *ναι*, της κατάφασης της ζωής». Και η επιβίωση είναι και αυτή «η κατά το δυνατόν εντονότερη ζωή». Για τον Ντερριντά, όμως, το να επιβιώνεις σημαίνει επίσης να ζεις πενθώντας για την άλλη και τον άλλο (PF: 13-14). Πώς γίνεται να ζω μες στο πένθος και να ζω την εντονότερη ζωή; Διότι για τον Ντερριντά, όπως θα εξηγηθεί στη συνέχεια, το πένθος είναι πρώτα απ' όλα με το μέρος της ζωής και του μέλλοντος, και όχι με τον θάνατο και το παρελθόν.

Ο λόγος που το ντερριντιανό έργο είναι πένθιμο συνδέεται άμεσα με την σκέψη του ίχνους. Όπως αναφέρθηκε άλλωστε για εκείνον η μεγαλύτερη απώλεια θα ήταν «η εξαφάνιση των ίχνων». Στη συνέντευξή του με τον Μπερνμπώμ, ο Ντερριντά, αναφερόμενος στην επιβίωση, σημειώνει:

Όλες οι έννοιες που με βοήθησαν να εργαστώ, ιδιαίτερη η έννοια του ίχνους ή του φασματικού, συνδέονταν με το «επιζήν» ως δομική και αυστηρά αρχέγονη διάσταση. Αυτή η διάσταση δεν απορρέει ούτε από το ζην ούτε από το θνήσκειν. Το ίδιο συμβαίνει με αυτό που αποκαλώ «αρχέγονο πένθος». Το αρχέγονο πένθος δεν αναμένει τον λεγόμενο «πραγματικό» θάνατο (MNZ: 28-29).

Τι σημαίνει άραγε ότι το «αρχέγονο πένθος» δεν αναμένει τον θάνατο του άλλου; Ξεκινά δηλαδή πριν τον θάνατο του άλλου; Έχω ήδη αναφέρει ότι από την συνέντευξη του Ντερριντά με τον Μπερνμπώμ, προκύπτει ότι το να πενθώ συνιστά την «κατά το δυνατόν εντονότερη ζωή». Ο Ντερριντά, φαίνεται να λέει τώρα ότι το πένθος μου για τον άλλο μου προσφέρει την πλέον εντονότερη ζωή, και όχι μόνο το πένθος μου για τον θάνατο του άλλου, αλλά και το πένθος μου για αυτόν πριν ακόμα πεθάνει, κάτι που εκ πρώτης όψεως φαίνεται παράλογο. Προκειμένου να προσεγγίσω αυτή την παράδοξη θέση, χρειάζεται πρώτα να εστιάσω στον τρόπο με τον οποίο συνδέεται η επιβίωση με την έννοια του ίχνους. Να προσεγγίσω δηλαδή, τι σημαίνει το ίχνος να ζει «μετά τον θάνατο»; Ο Ντερριντά γράφει σχετικά:

Το ίχνος που αφήνω μου σηματοδοτεί τον θάνατό μου, που θέλει να έλθει ή έχει ήδη επέλθει, και συνάμα την ελπίδα ότι αυτό το ίχνος θα επιζήσει μετά από εμένα. Δεν πρόκειται για φιλοδοξία αθανασίας, είναι κάτι δομικό. Αφήνω εδώ ένα κομματάκι χαρτί, φεύγω, πεθαίνω: αδύνατον να εξέλθω από τούτη τη δομή, αυτή είναι η σταθερή μορφή της ζωής μου. Κάθε φορά που αφήνω να

φύγει κάτι, κάθε φορά που το τάδε ίχνος φεύγει από εμένα, «εκπορεύεται» από εμένα, με τρόπο μη επαναδιοποιήσιμο [irréappropriable], ζω τον θάνατό μου μέσα στη γραφή (MNZ: 36).

Η δήλωση του Ντερριντά, ότι το ίχνος επιζεί μετά τον θάνατο, δεν σχετίζεται με κάποια φιλόδοξη επιθυμία του φιλοσόφου ότι το έργο του θα επιβιώσει μετά από αυτόν, αλλά είναι *δομικό* στοιχείο της γραφής. Η σχέση της γραφής με τον θάνατο, προκύπτει από την ιδιότητα της γραφής, να κοινωνεί τη σκέψη μου *και* κατά τη διάρκεια της απουσίας μου, ακόμα και μετά τον θάνατό μου (Μπέννινγκτον & Ντερριντά 2019: 89). Μπορεί για παράδειγμα να στείλω μια επιστολή και μέχρι να την διαβάσει ο παραλήπτης να είμαι νεκρός, ή να την διαβάζει γνωρίζοντας ότι υπάρχει το ενδεχόμενο να είμαι νεκρός (ό.π. 89).

Σε τι αναφέρεται τότε η δήλωση του Ντερριντά, «ζω τον θάνατό μου μέσα στη γραφή»; Θεωρώ πως προκειμένου να γίνει κατανοητή χρειάζεται να ανατρέξουμε στην ντερριντιανή θέση, σύμφωνα με την οποία, «Κάθε γράφημα αποτελεί κατ' ουσία μια διαθήκη» (ΓΡ: 122). Η «διαθήκη» αναφέρεται στην *κληρονομιά* της σκέψης, με την έννοια ότι κάθε έκφρασή μου, κάθε καταγεγραμμένη μου σκέψη από την στιγμή που φεύγει από εμένα γίνεται μη επαναδιοποιήσιμη, διότι την ιδιοποιείται και την *κληρονομεί* κάποιος άλλος. Ο λόγος που το κάνω, που εκφράζομαι δηλαδή, είναι για να με κατανοήσει ο άλλος, να ιδιοποιηθεί, να οικειοποιηθεί τη σκέψη μου και κατ' επέκταση να την *κληρονομήσει* (Μπαλτάς 2015: 462). Γι' αυτό και ο Αριστείδης Μπαλτάς σημειώνει ότι «δεν υπάρχει εκφορά σκέψης χωρίς *αίτημα* οικειοποίησης» (ό.π. 462). Η γραφή, όπως σημειώνει ο Μπιτσώρης, αφήνει πίσω της:

[...] όχι το γλωσσικό *σημείο* (*signe*) αλλά ένα *ίχνος* (*trace*), τουτέστιν την *απουσία της παρουσίας* της, η οποία *μπορεί να επαναλαμβάνεται* αδιάκοπα σε κάθε δυνάμει ή ενεργεία αναγνωστική πράξη ανεξάρτητα από τη βούληση του συγγραφέα που άφησε πίσω του αυτήν τη γραφή (2022: 638).

Συνεπώς, κάθε φορά που οποιοσδήποτε και οποιαδήποτε διαβάζει ένα βιβλίο ή μια επιστολή ή ένα μικρό χαρτάκι, ή μάλλον, και μόνο που υπάρχει η δυνατότητα να διαβαστούν από κάποιον ή κάποια, συνιστά μια οιονεί κληρονομιά. Και αντίστοιχα, κάθε φορά που κανείς και καμία γράφει ένα βιβλίο ή μια επιστολή ή ένα μικρό χαρτάκι, συνιστά μια οιονεί διαθήκη. Βασιζόμενος σε αυτήν την επίγνωση, ο Μπέννινγκτον καταλήγει ότι «Η θνητότητά μου (η περατότητά μου δηλαδή) είναι εγγεγραμμένη σε καθετί που γράφω» (Μπέννινγκτον & Ντερριντά 2019: 90), ή, όπως δηλώνει παραπάνω ο Ντερριντά, «ζω τον θάνατό μου μέσα στη γραφή» (MNZ: 36). Αλλά δεν είναι μόνο ο δικός μου θάνατος, διότι στο βαθμό που κάθε ίχνος συνεπάγεται έναν θάνατο, την δυνατότητα του θανάτου αυτού ή αυτής που το παράγει, συνεπάγεται επίσης τον θάνατο αυτουνού και αυτηνής που είναι προορισμένο να το αποδεχτούν και να το κληρονομήσουν (Naas 2015: 116). Και αφού ο θάνατος είναι παρόν σε καθετί που γράφω, είναι παρόν και το *πένθος* για τον θάνατό μου. Και αντίστοιχα, δεν είναι παρών μόνο το πένθος μου για εμένα, αλλά και το πένθος μου για τον άλλο και *του άλλου* για εμένα. Γι' αυτό και ο Ντερριντά υποστηρίζει ότι το πένθος είναι

αρχέγονο¹ και δεν περιμένει τον «πραγματικό» θάνατο να έλθει (MNZ: 28-29).

2.1 Το –κάθε φορά– τέλος του κόσμου: Η χρονικότητα του πένθους

Ενώ σύμφωνα με την κυρίαρχη αντίληψη η εργασία του πένθους ξεκινά μετά τον θάνατο του άλλου, το ντερριντιανό πένθος, όντας εγγεγραμμένο σε κάθε ίχνος, έχει διαφορετικό αφετηριακό σημείο και επομένως χαρακτηρίζεται από μια διαφορετική *χρονικότητα* (*temporality*). Όπως παρατηρεί ο Μάικλ Νάας (Michael Naas):

[...] εάν ο θάνατος δεν ακολουθεί απλώς τη ζωή, εάν η ζωή δεν είναι ποτέ απλώς και εντελώς διακριτή από τον θάνατο ή την δυνατότητα του θανάτου, τότε [...] το πένθος είναι ίσως ήδη εκεί από την αρχή (Naas 2015: 116).

Το «ήδη εκεί από την αρχή» παραπέμπει στο αρχέγονο πένθος. Το ντερριντιανό πένθος, καθώς δεν χιτίζεται πάνω στην αντίθεση *ζωή και/ή θάνατος*, δεν ξεκινά με τον «πραγματικό» θάνατο του άλλου αλλά σημείο αφετηρίας του είναι η αρχή της φιλίας, επηρεάζοντας με αυτόν τον τρόπο την κυρίαρχη χρονικότητα του πένθους. Όπως αναφέρει επίσης ο Χίλλις Μίλλερ (Hillis Miller), «Αυτό το μελαγχολικό πένθος έχει πάντοτε ήδη αρχίσει και δεν μπορεί να τελειώσει ποτέ μέχρι τον φυσικό μου θάνατο» (Miller 2013: 16). Στις *Πολιτικές της Φιλίας*, ο Ντερριντά σημειώνει:

Σε κάθε περίπτωση, η *φιλία* [*philia*] ξεκινά με τη δυνατότητα της επιβίωσης. Επιβιώνοντας - αυτό είναι το άλλο όνομα του πένθους, του οποίου η δυνατότητα δεν αναμένει ποτέ. Διότι κανένας δεν επιβιώνει χωρίς να πενθεί. Κανένας ζωντανός δεν μπορεί να αντλήσει καλύτερο νόημα απ' αυτήν την ταυτολογία, αυτή την θέση του επιζήν [*survivance*] - ακόμη και ο Θεός θα ήταν αβοήθητος (PF: 13-14).

Η φιλία δηλαδή ξεκινά με την δυνατότητα του πένθους, αφού το πένθος είναι πάντοτε ήδη εκεί σε κάθε συνάντηση. Το να επιβιώνεις σημαίνει να ζεις μετά τον θάνατο του άλλου, άρα να ζεις πενθώντας για τον θάνατο του άλλου. Κατά αυτόν τον τρόπο η επιβίωση συγκροτείται μέσω του πένθους. Ταυτίζοντας το επιζήν με το πενθείν, ο Ντερριντά αναδεικνύει την κεντρικότητα του πένθους, το οποίο είναι αναπόδραστο από την ζωή. Στη συνέχεια, συμπληρώνει:

[...] η διαφορά μεταξύ του αποτελεσματικού και του δυνητικού, μεταξύ του πένθους και της δυνατότητάς του, φαίνεται εύθραυστη και πορώδης. Η αγωνιώδης προσδοκία του πένθους (χωρίς την οποία η πράξη της φιλίας δεν θα αναδυόταν με την ίδια ενέργεια) υπονοείται *a priori* και προσδοκά τον εαυτό της: στοιχειώνει και βυθίζει τον φίλο, πριν το πένθος, στο πένθος. Αυτή η προσδοκία θρηνεί πριν από το θρήνο, θρηνεί νεκρή πριν από τον θάνατο, και αυτή είναι η ίδια η αναπνοή της φιλίας, το όριο της δυνατότητάς της. Επομένως, η επιβίωση είναι ταυτόχρονα η ουσία, η προέλευση και η δυνατότητα, η προϋπόθεση δυνατότητας της φιλίας: είναι η πένθιμη πράξη του να αγαπάς. Αυτός ο χρόνος της επιβίωσης προσφέρει συνεπώς τον χρόνο της φιλίας (PF: 14).

¹ Ο όρος *αρχέγονο* έχει, κατά μια έννοια, μια υφή καθολικότητας και φυσικοποίησης, στο βαθμό που αναφέρεται συνήθως στην φύση του ανθρώπου και στα λεγόμενα «αρχέγονα ένστικτα». Ο Ντερριντά χρησιμοποιεί το επίθετο *αρχέγονο* στο πένθος στην προσπάθειά του να τονίσει ότι το πένθος δεν εμφανίζεται εξ αφορμής του θανάτου του άλλα, αλλά είναι συγκροτητικό της υποκειμενοποίησης.

Μέσα από την ανάλυσή του, ο Ντερριντά επιχειρεί να αποπαθολογικοποιήσει την μελαγχολία, η οποία στο πρώιμο έργο του Φρόντ γίνεται αντιληπτή ως ένα *ανεπιτυχές πένθος* (ΠΜ: 22). Ταυτόχρονα αποπαθολογικοποιείται και το ίδιο το πένθος καθώς για τον Ντερριντά το πένθος δεν αίρεται ποτέ. Το ντερριντιανό πένθος όχι μόνο δεν είναι επιφορτισμένο με κάποιο αρνητικό χαρακτηριστικό, αλλά η «αγωνιώδης προσδοκία» του, δηλαδή η προσδοκία της απώλειας του άλλου, κάνει την φιλία ακόμα πιο δυνατή. Διότι, σε αντίθεση με την κυρίαρχη αντίληψη κατά την οποία ο χαμός του άλλου, η περατότητά του, θέτει εμπόδιο στην σχέση μου με τον άλλο, καθώς είμαι καταδικασμένος να ζήσω χωρίς αυτόν, η γνώση αυτής ακριβώς της περατότητας με ωθεί προς τον άλλο. Και αφού η δυνατότητα του πένθους, και κατ' επέκταση της μελαγχολίας, «δεν αναμένει ποτέ», δεν μπορεί να αναμένει και να περιορίζεται ούτε η αγάπη μου γι' αυτόν. Επομένως, η περατότητα του άλλου, η οποία με οδηγεί στο πένθος για τον άλλο, μου προσφέρει την εντονότερη ζωή. Παράλληλα, η γνώση αυτή επηρεάζει τη χρονικότητα της φιλίας, και γι' αυτό ο Ντερριντά γράφει ότι η επιβίωση προσφέρει «τον χρόνο της φιλίας».

Για τον Ντερριντά ο νόμος της φιλίας συνίσταται στο ότι ο ένας από τους δυο φίλους θα δει τον άλλο να πεθαίνει (ΚΡ: 24). Επομένως όλες οι σχέσεις είναι από την αρχή αναμειγμένες με το πένθος και την μελαγχολία. Καθώς, το πένθος διαπνέεται από μια διαφορετική χρονικότητα, με αποτέλεσμα να μην ξεκινά με τον θάνατο του άλλου, αντίστοιχα και η φιλία δεν σταματά με τον θάνατο, διότι «ο επιζών οφείλει να κρατήσει τον άλλον μέσα του» (ΚΡ: 24). Αυτό συνεπάγεται την *ευθύνη* που φέρει ο επιζών με τον θάνατο του άλλου, η οποία συνίσταται στο να «κρατήσει τον άλλο μέσα του» και να συνεχίσει τον διάλογο, αυτή τη φορά «εσωτερικό» που ξεκίνησε στην αρχή της συνάντησης με τον άλλο (ΚΡ: 24). Γράφει σχετικά ο Ντερριντά:

Ο ένας από αυτούς του δυο *θα είναι ταγμένος απ' την αρχή να φέρει μόνος του, μέσα του, και τον διάλογο που θα πρέπει να αναζητήσει πέρα από την διακοπή και την μνήμη της πρώτης διακοπής. Και θα πω δίχως καμμία υπερβολή, τον κόσμο του άλλου. Τον κόσμο μετά το τέλος του κόσμου* (ΚΡ: 25-26).

Η φράση «το τέλος του κόσμου» αναφέρεται στο ποίημα του Πάουλ Τσέλαν (Paul Celan), *Μέγας, πυρακτωμένος θόλος* και συγκεκριμένα στον κάτωθι στίχο:

Ο κόσμος έφυγε. Πρέπει να σε φέρω πάνω μου (Celan 2018: 171).

Ο Ντερριντά εμπνέεται από τον καταληκτικό στίχο του ποιήματος για να αναλύσει την ευθύνη που φέρει ο επιζών για τον θάνατο του άλλου. Για τον Ντερριντά, ο θάνατος του άλλου σηματοδοτεί το τέλος του κόσμου, το τέλος του κόσμου όπως τον ξέραμε μέχρι στιγμής και η ευθύνη του επιζώντα είναι να διατηρήσει αυτόν τον κόσμο. «Ο θάνατος» γράφει, «δεν είναι τίποτα λιγότερο από το τέλος του κόσμου» (ΚΡ: 26). Ο κόσμος χάνεται *κάθε φορά*, «σε πείσμα της αριθμητικής», που όχι μόνο κάποιος άνθρωπος, αλλά οποιοδήποτε έμβιο ον πεθαίνει (ΚΡ: 26). Ο Ντερριντά παρομοιάζει τον επιζών με άπατρι μιας και δεν μπορεί πια να επιστρέψει στον κόσμο του διότι αυτός έχει καταστραφεί, καθώς με τον θάνατο του άλλου, δεν είναι πια ο ίδιος κόσμος (ΚΡ: 26). Ο κόσμος του άλλου, αλλά και ο δικός του παραμένει ζωντανός μόνο μέσα στο πένθος του. Γίνεται έτσι κατανοητό γιατί στους επικήδειους που γράφει ο Ντερριντά για τους εκλιπόντες και τις εκλιπούσες φιλοσόφους δίνει προτεραιότητα στο να ακουστεί για άλλη μια φορά η σκέψη

τους.

Για τον Ντερριντά, ο θάνατος του άλλου δεν είναι παρά το κάλεσμα του άλλου που με καλεί να αναλάβω την ευθύνη μου γι' αυτόν. Όπως το πένθος δεν ξεκινά με τον θάνατο του άλλου, αλλά βρίσκεται εκεί από την αρχή της συνάντησης, έτσι και η ευθύνη για αυτόν δεν παύει με τον θάνατό του. Έτσι, ανακύπτει το ερώτημα: αναλαμβάνοντας το καθήκον να φέρω τον κόσμο του άλλου μέσα μου, μήπως μπορώ έτσι να επιτρέψω στο(ν) άλλο(ν) να έλθει-συμβεί; Με άλλα λόγια, μπορεί η ανταπόκρισή μου στο κάλεσμα του άλλου να τον φέρω μέσα μου, να διατηρήσει, παράλληλα, ανοιχτή την απρόσμενη έλευση του άλλου; Για να προσεγγίσουμε τα ερωτήματα χρειάζεται να επιστρέψουμε στην ανάγνωση του Τσέλαν από τον Ντερριντά.

Σύμφωνα, με την ντερριντιανή ερμηνεία, το «σε» («dich») δεν αναφέρεται μόνο σε κάποιον νεκρό αλλά «μπορεί να υποδείξει επίσης έναν ζωντανό που ενδέχεται να έρθει» (KP: 61). Αντίστοιχα, το «πρέπει» («ich muß») διανοίγεται και αυτό προς το μέλλον, προς ό,τι απομένει ακόμα να έρθει (KP: 61). Επομένως, το «Πρέπει να σε φέρω» σημαίνει επίσης ότι πρέπει να είμαι ανοιχτός στην ενδεχομενικότητα του συμβάντος. Όσον αφορά την λέξη «φέρω» («tragen»), αυτή χρησιμοποιείται και για το παιδί που πρόκειται να γεννηθεί (KP: 61). «Από την άλλη», γράφει ο Ντερριντά, «εάν το tragen μιλά τη γλώσσα της γέννησης, εάν απευθύνεται σε κάποιο ζωντανό πλάσμα ή κάποιον που έρχεται, μπορεί να απευθύνεται και στον νεκρό, στον επιζώντα ή στο φάντασμα τους, σε μια εμπειρία που συνίσταται να μεταφέρει τον άλλον μέσα του, όπως φέρουμε το πένθος —και τη μελαγχολία» (KP: 62). Επομένως, η ευθύνη μου να «φέρω» δεν αφορά μόνο τον άλλο, ο οποίος δεν υπάρχει πια, αλλά και αυτό(ν) που δεν είναι ακόμα εδώ. Θα μπορούσαμε να πούμε, λοιπόν, ότι η χρονικότητα του πένθους είναι αυτή του συμβάντος.

2.2 Η αναγκαιότητα της μελαγχολίας

Η παραπάνω σημείωση του Ντερριντά για «το πένθος —και τη μελαγχολία» αναφέρεται στην φροϋδική διάκριση. Ο Φρόντ περιγράφει το πένθος ως μια φυσιολογική κατάσταση που επιλύεται με το πέρασμα του χρόνου, καθώς η λίμπιντο του πενθούντος αποσύρεται από το αγαπημένο αντικείμενο και μετατίθεται σε ένα καινούργιο (ΠΜ: 30-31). Η μελαγχολία από την άλλη πλευρά, συνιστά μια παθολογική διαταραχή αυτής της διαδικασίας, ένα «ανεπιτυχές» πένθος, όπου το εγώ αδυνατεί να υιοθετήσει ένα νέο αντικείμενο αγάπης με αποτέλεσμα να χάσει το ενδιαφέρον του για τον έξω κόσμο (ΠΜ: 22). Στη μελαγχολία η λίμπιντο που δεν καταφέρει να μεταφερθεί σε νέο αντικείμενο, αποσύρεται στο εγώ, και με αυτόν τον τρόπο δημιουργείται μια ταύτιση του εγώ με το χαμένο αντικείμενο (ΠΜ: 31). Σε αντίθεση με το πένθος, στο οποίο το εγώ ταυτίζεται συνειδητά με το χαμένο αντικείμενο και το ενσωματώνει, στη μελαγχολία το υποκείμενο δεν αναγνωρίζει την απώλεια, και ακόμα και αν το κάνει δεν ξέρει τι ακριβώς είναι αυτό που έχασε από το αγαπημένο του αντικείμενο (ΠΜ: 25). Για τον Φρόντ, το άτομο που πενθεί πρέπει να εγκαταλείψει την προσκόλληση από το αγαπημένο αντικείμενο, για να επανασυνδεθεί με τον κόσμο των ζωντανών (Freud 1984: 252).

Επιστρέφοντας στο ντερριντιανό κείμενο, χρειάζεται να ρωτήσουμε τι νόημα έχει η παύλα μεταξύ του πένθους και της μελαγχολίας; Θεωρώ ότι οφείλεται στο ότι ο Ντερριντά επιλέγει να μην

δει διαζευκτικά το πένθος με την μελαγχολία, αλλά υποστηρίζει ότι είναι αναγκαίο η εργασία του πένθους να νοθευτεί από την μελαγχολία:

Η μελαγχολία θα αποδεχόταν την αποτυχία και την παθολογία του πένθους. Αλλά όταν *οφείλω* (είναι η ίδια η ηθική) να φέρω τον άλλον μέσα μου για να του είμαι πιστός, για να σεβαστώ την ιδιαίτερη ετερότητα, ίσως μια μελαγχολία να μπορεί να αντισταθεί στο φυσιολογικό πένθος. Πρέπει να επαναστατήσει ενάντια σ' αυτό που λέει ο Freud με μια ήρεμη ασφάλεια, σαν να διαπιστεύεται τον κανόνα του φυσιολογικού. Ο «κανόνας» δεν είναι άλλος από την ήσυχη συνείδηση μιας αμνησίας. Μας επιτρέπει να *ξεχάσουμε* ότι κρατώντας τον άλλον μέσα μας, *σαν να είναι μέσα μας*, είναι ήδη *σαν να τον ξεχάσαμε*. Η λησμονιά ξεκινά από κει. Η μελαγχολία λοιπόν *είναι αναγκαία*. Σ' αυτό το σημείο, ο πόνος μιας κάποιας παθολογίας υπαγορεύει τον νόμο —και το ποίημα αφιερώνεται στον άλλον (KP: 63).

Αναλύοντας την εργασία του πένθους, της οποίας καθήκον είναι να κρατήσει τον άλλο και τον κόσμο του, ο Ντερριντά έχει μια διαρκή ανησυχία: να μην προδώσει την ετερότητα, την απειρότητα του άλλου. Η μελαγχολία είναι λοιπόν αναγκαία προκειμένου ο επιζών να μην εσωτερικεύσει, να μην οικειοποιηθεί απλώς το αγαπημένο του αντικείμενο και στη συνέχεια το ξεχάσει, αλλά να διατηρήσει τη συνομιλία με τους νεκρούς:

Πρέπει λοιπόν να τον φέρω, να σε φέρω, εκεί όπου ο κόσμος υπεκφεύγει, εκεί βρίσκεται η ευθύνη μου. Αλλά δεν μπορώ πια να φέρω τον άλλον, ούτε εσένα, όταν η λέξη *φέρω* σημαίνει συμπεριλαμβάνω στον εαυτό μου, στην διαίσθηση της καθαρά εγωλογικής της συνείδησης. Πρόκειται για μια μεταφορά δίχως οικειοποίηση. Φέρω δε σημαίνει «ανέχομαι», εμπεριέχω, συμπεριλαμβάνω μέσα στον εαυτό μου, *αλλά μεταφέρομαι προς την άπειρη μη οικειοποίηση του άλλου*, συναντώντας την απόλυτη υπεροχή του μέσα στον ίδιο μου τον εαυτό, δηλαδή εντός μου και εκτός μου (KP: 64).

Ας θυμηθούμε για άλλη μια φορά το κάλεσμα της ευθύνης για τον άλλον (εν. 3). Την ντερριντιανή ηθική την χαρακτηρίζει η πρωτοκαθεδρία του άλλου, επομένως, η ευθύνη του υποκειμένου αφορά πρωτίστως τον άλλον και η ευθύνη αυτή που φέρω για τον άλλον όταν είναι ζωντανός, δεν παύει όταν αυτός πεθαίνει. Κατά αυτόν τον τρόπο, στο ντερριντιανό έργο η *ευθύνη είναι εννοιολογική συνθήκη του πένθους*. Και η μελαγχολία πρέπει να *νοθεύσει*, να *μολύνει* το πένθος ούτως ώστε να μην εσωτερικεύσω τον άλλον μέσα μου με έναν ναρκισσιστικό τρόπο, αλλά να μου δώσει ώθηση «προς την άπειρη μη οικειοποίηση του άλλου». Όπως αναφέρθηκε ήδη (εν. 2), για τον Ντερριντά, το υποκείμενο, πριν υποκειμενοποιηθεί ως τέτοιο, βρίσκεται σε μια κατάσταση παθητική προς τον άλλο. Η θέση αυτή συναντάται και στην ντερριντιανή εργασία του πένθους:

Προτού *υπάρξω*, φέρω, παίρνω μαζί μου, προτού *είμαι εγώ*, φέρω τον άλλον. Σε φέρω, και το οφείλω, σου το οφείλω (KP: 65).

Στην ντερριντιανή σκέψη, το πένθος για τον άλλο είναι συγκροτητικό του υποκειμένου. Ο Ντερριντά σημειώνει ότι «εάν ο θάνατος έρχεται στον άλλον, και έρχεται σε εμάς μέσω του άλλου, τότε ο φίλος δεν υπάρχει πια παρά μόνο μέσα μας, μεταξύ μας (MEM: 28). Πώς όμως ο θάνατος «έρχεται σε εμάς μέσω του άλλου»; Η Μπω και ο Νάας εξηγούν ότι για τον Ντερριντά, «οι ζωντανοί είναι αυτοί που είναι μόνο μέσα και μέσω των άλλων. Η εσωτερικότητά τους, ακόμη και

ο ναρκισσισμός τους, συγκροτείται πάντα σε σχέση με αυτούς [τους νεκρούς]» (2001: 11). Αντίστοιχα και η μνήμη των ζωντανών σχηματίζεται «μόνο μέσω της πορείας του πένθους» (WM: 115).

2.3 Η α-δυνατότητα της εργασίας του πένθους

Σε μία από τις συνεντεύξεις του, ο Ντερριντά δηλώνει:

Μιλώ για το πένθος ως την προσπάθεια, πάντα καταδικασμένη να αποτυγχάνει (άρα μια συστατική αποτυχία, ακριβώς), να ενσωματώσω, να εσωτερικεύσω, να ενδοβάλλω, να υποκειμενοποιήσω τον άλλο μέσα μου. Ακόμη και πριν από τον θάνατο του άλλου, η εγγραφή μέσα μου της θνητότητάς του με καθορίζει. Πενθώ άρα υπάρχω, είμαι νεκρός με τον θάνατο του άλλου, η σχέση μου με τον εαυτό μου βυθίζεται πρώτα απ' όλα στο πένθος, ένα πένθος που είναι επιπλέον αδύνατο (POINTS: 321).

Γιατί όμως το έργο του πένθους είναι καταδικασμένο να αποτύχει και γιατί είναι αδύνατο, ή καλύτερα, τι σχέση έχει το αδύνατο πένθος με την ντερριντιανή έννοια του α-δυνάτου;² Προκειμένου να προσεγγίσουμε τα παραπάνω ερωτήματα χρειάζεται να στραφούμε στα εργαλεία της ψυχανάλυσης για το πένθος, στα οποία στρέφεται και ο ίδιος ο Ντερριντά.

Ο Αμπραάμ και η Τόροκ επεξεργάζονται το μοντέλο πένθους του Φρόντ, και χρησιμοποιούν την φροϋδική έννοια της *ενσωμάτωσης* και την έννοια της *ενδοβολής*, την οποία εισήγαγε ο Σάντορ Φερέντσι (Sándor Ferenczi). Η ενδοβολή είναι η διαδικασία κατά την οποία το εγώ διευρύνεται όταν ενδοβάλλει μέσα του το χαμένο αντικείμενο, το οποίο γίνεται μέρος του εγώ, με έναν αρμονικά αφομοιωτικό τρόπο (Abraham & Torok 1994: 127). Σύμφωνα με την ανάγνωση του Ντερριντά, όπως εξηγεί στα Σεμινάρια του Σίδνεϊ, η ενδοβολή χαρακτηρίζεται από μια ναρκισσιστική αγάπη, διότι καθώς ο άλλος έχει αφομοιωθεί και έχει γίνει μέρος του εγώ, αγαπώντας τον άλλον, ουσιαστικά το εγώ αγαπάει τον εαυτό του, πρόκειται δηλαδή για μια αυτοαγάπη (DE: 65). Από την άλλη, στην ενσωμάτωση, για τους Αμπραάμ και Τόροκ, ο Άλλος παραμένει αναφομοίωτος, γίνεται ένας «θύλακας αντίστασης», όπως τον χαρακτηρίζει ο Ντερριντά, «ένα ξένο σώμα μέσα στο ίδιο σου το σώμα» (DE: 66). Ο Ντερριντά γράφει για την ενσωμάτωση:

² Παρότι στην παρούσα υποενοότητα εξετάζω την σχέση του πένθους με το α-δύνατο, στο *Περί Φιλοξενίας: Η Αν Ντιφουρμαντέλ καλεί τον Ζακ Ντερριντά*, ο Ντερριντά χρησιμοποιεί την έννοια του *αδύνατου πένθους* με διαφορετικό τρόπο, ο οποίος γειτνιάζει περισσότερο στον τρόπο που αντιλαμβάνεται το πένθος η Μπάτλερ, καθώς θέτει το ζήτημα της απαγόρευσης του πένθους.

Μέσα από την ανάγνωσή του στην τραγωδία του Σοφοκλή, *Οιδίπους επί Κολωνώ*, υποστηρίζει ότι ο Οιδίποδας, με τον θάνατό του, γίνεται διπλά ξένος για την Αντιγόνη, διότι αφενός θάφτηκε στην Αθήνα και αφετέρου η ίδια δεν γνωρίζει τον τόπο ταφής του (OH: 113). Έτσι, η Αντιγόνη *πενθεί την αδυνατότητα να τον πενήσει*, κάτι που οδηγεί τον Ντερριντά να θέσει τα εξής ερωτήματα: «Πώς μπορεί να θρηνηθεί ένα πένθος; Πώς μπορεί καμιά/κανείς να θρηνησει το γεγονός ότι δεν μπορεί να διασχίσει το πένθος κάποιου; Πώς μπορεί καμιά/κανείς να διασχίσει το πένθος του πένθους; Αλλά πώς μπορεί καμιά/κανείς να πράξει διαφορετικά, όταν το πένθος πρέπει να τελειώσει; Και το πένθος του πένθους πρέπει να είναι άπειρο; Αδύνατο στην ίδια του την δυνατότητα.» (OH: 111-112). Ο Ντερριντά καταλήγει στο ότι «χωρίς σταθερό [arrêté] μέρος, χωρίς καθορισμένο τόπο, δεν επιτρέπεται το πένθος. [...] Το μόνο δυνατό πένθος είναι το αδύνατο πένθος» (OH: 111).

[Π]αρεμβαίνει στα όρια της ίδιας της ενδοβολής, όταν η ενδοβολή για κάποιον λόγο, αποτυγχάνει. Αντιμέτωπη με την ανικανότητα της διαδικασίας της ενδοβολής (σταδιακή, αργή, επίπονη, μεσολαβούμενη, αποτελεσματική), η ενσωμάτωση είναι η μόνη επιλογή: φαντασματική, αδιαμεσολάβητη, στιγμιαία, μαγική, μερικές φορές παραισθητική (FORS: xvii).

Η ενσωμάτωση θεωρείται παθολογική διότι δεν ολοκληρώνεται ποτέ (FORS: xxi). Επίσης, διότι το αγαπημένο αντικείμενο γίνεται μέρος *μέσα στον* εαυτό και όχι *του* εαυτού (Abraham & Torok 1994: 130). Κατά αυτόν τον τρόπο, η ενσωμάτωση συνιστά άρνηση της απώλειας και μια προσπάθεια να κρατηθεί ο νεκρός ζωντανός μέσα στο άτομο που πενθεί, σφραγισμένος σε ένα είδος ψυχικής *κρύπτης* (ό.π. 130).

Τι είναι όμως η κρύπτη, όπως επανειλημμένως διερωτάται στον πρόλογο του ο Ντερριντά; Η κρύπτη λειτουργεί ως ένα χρηματοκιβώτιο, το οποίο «προστατεύει απ' έξω το ίδιο το μυστικό της κρυφής ενσωμάτωσής του» (FORS: xiv). Ο Ντερριντά επισημαίνει ότι η κρύπτη είναι χτισμένη με βία (FORS: xv), καθώς έχει χτιστεί πάνω στην απώλεια του άλλου, τον οποίο προσπαθεί να κρατήσει ζωντανό:

Η κρύπτη είναι πάντα μια εσωτερίκευση, ένας εγκλεισμός που προορίζεται ως συμβιβασμός, αλλά επειδή είναι μια παρασιτική συμπερίληψη, ένα εσωτερικό ετερογενές προς το εσωτερικό του Εαυτού, ένας απόκληρος στον τομέα της γενικής ενδοβολής μέσα στον οποίο παίρνει βία τη θέση του, το κρυπτικό χρηματοκιβώτιο μπορεί να διατηρήσει, μόνο σε κατάσταση επανάληψης, την θανάσιμη σύγκρουση που είναι ανίκανο να επιλύσει (FORS: xvi).

Η κρύπτη είναι ανίκανη να επιλύσει την θανάσιμη σύγκρουση, δηλαδή να σκοτώσει για δεύτερη φορά τον νεκρό, διότι τότε θα εξαφανιζόταν και η ίδια. Η έννοια της κρύπτης έχει ιδιαίτερη σημασία για τον Ντερριντά καθώς την χρησιμοποιεί προκειμένου να θεμελιώσει την αδυναμία του πένθους. Στα Σεμινάρια του Σίδνεϊ, προχωρώντας σε μια αποδομητική ανάγνωση της ενδοβολής και της ενσωμάτωσης, ο Ντερριντά αναλύει —ίσως για πρώτη φορά τόσο συγκεκριμένα— το σχήμα της α-δυναμότητας της εργασίας του πένθους:

Βρήκα αυτές τις δύο έννοιες πολύ ενδιαφέρουσες, πολύ παραγωγικές από πολλές απόψεις, αλλά κάποια στιγμή αναγκάστηκα να αμφισβητήσω την καταλληλότητα αυτής της αντίθεσης γιατί, σκέφτηκα, εάν πετύχω «κανονικά» στη διαδικασία της ενδοβολής τότε είμαι αναληθής στον Άλλο, ο Άλλος γίνεται απλώς ο εαυτός μου, και είναι ένας τρόπος να θυμάμαι τον Άλλο ξεχνώντας τον Άλλο. Ο Άλλος γίνεται μέρος του εγώ και έχω μια ναρκισσιστική σχέση με τον Άλλο μέσα μου. Αυτός είναι ένας τρόπος ύπαρξης, ένα *δυνατό* πένθος, αλλά ένας αναληθής [τρόπος], αναληθές πένθος, μια αναληθής ανάμνηση του Άλλου. Έτσι, για να είναι η εργασία του πένθους μια πραγματική εργασία του πένθους, το πένθος του Άλλου ως τέτοιου, του αγαπημένου ως τέτοιου ή ίσως και του μισητού, τότε πρέπει να ενσωματωθεί. Αλλά η ενσωμάτωση δεν πρέπει να είναι ολική και στην περίπτωση που, φυσικά, ο Άλλος παραμένει ξένος μέσα μου, παραμένει ο Άλλος, δεν γίνεται μέρος του εαυτού μου. Δεν μπορώ να οικειοποιηθώ τον Άλλο μέσα μου, επομένως είναι μια αποτυχία στην εργασία του πένθους, αλλά είναι επίσης ο μόνος τρόπος σεβασμού της Ετερότητας του Άλλου. Σε αυτή την περίπτωση λοιπόν, [...] πετυχαίνεις αποτυγχάνοντας στην εργασία του πένθους, ο μόνος δυνατός τρόπος πένθους είναι να μην μπορείς να πενήσεις, είναι το αδύνατο πένθος. Άρα, *πάλι*, έχεις σε σχέση με τον Άλλο, με την Ετερότητα του Άλλου, την αναγκαιότητα να αποτύχεις να οικειοποιηθείς τον Άλλο. Και έτσι η εργασία του πένθους, ως ένδειξη αφοσίωσης, ειλικρίνειας, πρέπει να αποτύχει. Και έτσι η δυνατότητα εδώ, *πάλι*, παίρνει τη μορφή του αδυνάτου. Το να μην μπορώ να πενήσω τον Άλλο, αυτό πρέπει να είναι το πένθος· δηλαδή η αδυναμία

αποδοχής του θανάτου του Άλλου και, ας πούμε, εισπνοής του, ή αφομοίωσης ή οικειοποίησης του. Αυτό είναι λοιπόν ένα παράδειγμα της δυνατής αδυνατότητας, όπου δεν μπορείς να επιλέξεις μεταξύ των δύο. Δεν είναι απλώς μια αντίφαση. Φυσικά, λογικά, έχει τη μορφή της αντίφασης. Αλλά είναι η μόνη δυνατή, βιώσιμη, αποδεκτή αντίφαση και η μόνη δυνατή ηθική, γιατί αυτό που διακυβεύεται εδώ είναι ο σεβασμός του Άλλου ως Άλλου, ως κάποιου Άλλου που δεν πρέπει να οικειοποιηθεί —ο Άλλος δεν είμαι εγώ, ο Άλλος ποτέ δεν θα να είναι μέρος του εαυτού μου (DE: 66-67).

Ενδοβάλλοντας τον άλλο μέσα μου, θα τον πρόδιδα, όχι μόνο γιατί θα γινόταν μέρος του εαυτού μου με αποτέλεσμα να τον ξεχάσω, αλλά και γιατί ο άλλος είναι *άπειρος*, συνεπώς κάθε προσπάθεια να ενδοβάλλω μέσα μου χαρακτηριστικά του άλλου, θα αποτελούσε προδοσία της απειρότητάς του. Γι' αυτό και η εργασία του πένθους πρέπει να αποτύχει. Ο άλλος πρέπει να παραμείνει άλλος, «ο άλλος δεν είμαι εγώ». Στο ντερριντιανό πένθος, φαίνεται εκ πρώτης όψεως, να πριμοδοτείται η έννοια της ενσωμάτωσης. Οι πόρτες της κρύπτης όμως πρέπει να μείνουν ανοιχτές, διατηρώντας έτσι μια συνεχιζόμενη συνομιλία με τους νεκρούς (Kirkby 2006: 467).

Ας δούμε τώρα πιο προσεκτικά πώς θεμελιώνει ο Ντερριντά την α-δυνατότητα της εργασίας του πένθους. Ο ένας πόλος του α-δυνατού, το δυνατό πένθος, είναι, όπως εξηγεί, η ενδοβολή. Η ενδοβολή είναι ένα αναληθές πένθος, ένα πένθος που δεν είναι άξιο του ονόματός του, όπως θα έγραφε ο Ντερριντά, διότι δεν κρατάω τον άλλο και τον κόσμο του μέσα μου με τρόπο που συνεχίζω τον διάλογο μαζί του, αλλά διευρύνω το εγώ μου και η αγάπη μου για τον άλλο, στρέφεται προς εμένα τον ίδιο. Το αδύνατο πένθος, αυτό που δεν με οδηγεί στο να ξεχνάω τον άλλο αλλά επίσης θέτει την ευθύνη μου για τον άλλο, είναι η ενσωμάτωση, καθώς ο άλλος παραμένει άλλος. Στο βαθμό που αναγνωρίζουμε ότι ο Ντερριντά στην ανάλυση του για την εργασία του πένθους ακολουθεί την απορρητική δομή της α-δυνατότητας, το κύριο ερώτημα που προκύπτει είναι σε τι συνίσταται εν προκειμένω η αναγκαιότητα της ενδοβολής. Για την αναγκαιότητα της ενδοβολής χρειάζεται να επανέλθουμε στην κρύπτη, την οποία χτίζει η ενσωμάτωση και να ρωτήσουμε: τι είναι αυτό που φυλάει η κρύπτη; Στο *Fors* εξηγεί:

Αυτό που τιμάει η κρύπτη, ως «μνημείο» ή «τύμβος» του ενσωματωμένου αντικειμένου, δεν είναι το ίδιο το αντικείμενο, αλλά ο αποκλεισμός του, ο αποκλεισμός μιας συγκεκριμένης επιθυμίας από τη διαδικασία ενδοβολής [...] Η κρύπτη είναι το θησαυροφυλάκιο μιας επιθυμίας (FORS: xvii).

Η κρύπτη επομένως σηματοδοτεί τον αποκλεισμό της ενδοβολής. Γι' αυτό και ο Ντερριντά γράφει ότι η κρύπτη είναι «ένα κρυφό μέρος, μια μεταμφίεση που κρύβει τα ίχνη της πράξης της μεταμφίεσης, ένας χώρος σιωπής (FORS: xvii). Το μυστικό λοιπόν της κρύπτης, αυτό στο οποίο μεταμφιέζεται, είναι ότι ο νεκρός δεν υπάρχει και η κρύπτη δεν φυλάει παρά τον αποκλεισμό της ενδοβολής. Και ενώ η ενδοβολή προδίδει την ετερότητα του άλλου, παραμένει τελικά περισσότερο ανοιχτή στον άλλο, καθώς η ενσωμάτωση δεν διατηρεί τον άλλο ως άλλο, αλλά μια ορισμένα τοπογραφία του, που τελικά το εγώ μένει ανέγγιχτο από την ίδια την σχέση του με τον άλλο (FORS: xxi-xxii).

Συνεπώς, η ενσωμάτωση ως το αδύνατο πένθος χρειάζεται να μολυνθεί από την ενδοβολή, διαφορετικά οι πόρτες της κρύπτης θα μένανε κλειστές και δεν θα επέτρεπαν τη συνάντηση με τον νεκρό. Καθώς όμως, η ενσωμάτωση, όπως και η μελαγχολία, συνιστούν άρνηση της απώλειας υπάρχει ένας ακόμη λόγος που η ενδοβολή είναι αναγκαία. Όπως αναφέρουν η Μπρω και ο Νάας:

Το να μην αναγνωρίσουμε τη δυσεπίλυτη πραγματικότητα ότι ο νεκρός είναι τώρα μόνο «μέσα μας» θα ήταν όχι μόνο μια μορφή άρνησης, αλλά και μια προδοσία του νεκρού φίλου, μια αποτυχία να προσχωρήσουμε στο μοναδικό γεγονός που έχει υποβληθεί ο φίλος (2001: 10).

Ενώ δηλαδή η ενδοβολή προδίδει την ετερότητα του άλλου, η άρνηση της απώλειας του άλλου κατά την ενσωμάτωση συνιστά επίσης προδοσία του νεκρού φίλου. Τελικά για τον Ντερριντά, το τελευταίο χρέος προς τον νεκρό, δεν είναι μόνο να τον φέρω μέσα μου, αλλά να αναγνωρίσω ότι δεν είναι πια εδώ και για να γίνει αυτό χρειάζεται η ενσωμάτωση να παραμείνει σε μια σχέση συνδιαλλαγής με την ενδοβολή (WM: 159-160). Αντίστοιχα, η ενδοβολή, μέσω της έντασης που παράγει το α-δύνατο, χρειάζεται να εμπνευστεί από την ενσωμάτωση, να προσπαθεί διαρκώς να κινηθεί προς αυτήν, έτσι ώστε να ωθεί το υποκείμενο να αναλάβει την ευθύνη για τον άλλο. Για τον Ντερριντά, λοιπόν, το πένθος είναι και πρέπει να παραμείνει για πάντα παγιδευμένο στην απορία ή στον διπλό δεσμό, να πρέπει δηλαδή το άτομο που πενθεί να οικειοποιηθεί τον άλλο, διότι διαφορετικά θα τον εγκατέλειπε στην αδιαφορία, αλλά ταυτόχρονα να μην τον οικειοποιηθεί προκειμένου να σεβαστεί την απέραντη εξωτερικότητά του (Naas 2015: 135). Γράφει σχετικά ο Ντερριντά:

Μπορούμε να ζήσουμε αυτή την εμπειρία μόνο με τη μορφή μιας απορίας: την απορία του πένθους και της προσωποποιίας, όπου το δυνατό παραμένει αδύνατο. Εκεί που η επιτυχία αποτυγχάνει. Και όπου η πιστή εσωτερίκευση φέρει τον άλλον και τον συνιστά μέσα μου (σε εμάς), ζωντανό και νεκρό ταυτόχρονα. Κάνει τον άλλον μέρος μας, ανάμεσά μας —και τότε ο άλλος δεν φαίνεται πια να είναι ο άλλος, διότι τον πενθούμε και τον κουβαλάμε μέσα μας, σαν αγέννητο παιδί, σαν μέλλον. Και αντιστρόφως, η αποτυχία πετυχαίνει: μια ματαιωμένη εσωτερίκευση είναι ταυτόχρονα σεβασμός για τον άλλον ως άλλον, ένα είδος τρυφερής απόρριψης, μια κίνηση απάρνησης που αφήνει τον άλλον μόνο, έξω, εκεί, στο θάνατό του, έξω από μας (MEM: 34).

Επομένως, αυτό που διακυβεύεται για τον Ντερριντά, δεν είναι ο απόλυτος σεβασμός της ετερότητας του άλλου, άλλωστε, δεν θα είναι ποτέ απόλυτα δυνατός αυτός ο «σεβασμός», αλλά η ευθύνη του υποκειμένου απέναντι στο α-δύνατο, η οποία βρίσκεται πέρα από την ηθική κυριαρχία του εγώ. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να κατανοήσουμε την α-δυνατότητα του πένθους ως την απορία της ηθικής προσταγής για τη διατήρηση τόσο της μνήμης όσο και της ετερότητας του νεκρού άλλου. Σύμφωνα με την Αθηνά Αθανασίου, η απορία του ντερριντιανού πένθους, η οποία συνίσταται στο ότι μόνο μέσω της αδυναμίας να πενήσει κάποιος είναι εφικτό να εμπλακεί με τον νεκρό άλλο, ανατρέπει τη λογική του δυνατού/αδυνάτου (Athanasίου 2017: 3). Η α-δυνατότητα του πένθους λοιπόν, για τον Ντερριντά, αποτελεί μια διαρκή ώθηση προς το(ν) άλλο, με τρόπο που διαταράσσει και θρυμματίζει την υποκειμενικότητα μου και με καλεί να αναλάβω την ευθύνη.

Στη ντερριντιανή σκέψη, η εργασία του πένθους συνεπάγεται την ευθύνη που έχω για το(ν) άλλο. Για τον Ντερριντά, κάθε φορά που κάποιο έμβιο ον πεθαίνει, αυτό σηματοδοτεί το τέλος του κόσμου, διότι παύει ο κόσμος να υφίσταται με τον τρόπο που τον ξέρω: δεν θα είναι ποτέ ξανά ο ίδιος. Έχω, λοιπόν, ευθύνη να κρατήσω τον άλλο τον κόσμο του μέσα μου, χωρίς όμως να τον

οικειοποιηθώ. Να φέρω δηλαδή τον άλλο μέσα μου ώστε να μην τον ξεχάσω, να μην τον αφήσω στη λήθη, ταυτόχρονα, όμως, να του επιτρέψω να είναι άλλος. Μέλημα του Ντερριντά είναι η ευθύνη που φέρει το υποκείμενο απέναντι σε αυτό το α-δύνατο. Εφόσον η ευθύνη του υποκειμένου για τον άλλο προηγείται της ελευθερίας του, το υποκείμενο καλείται να απαντήσει στο κάλεσμα του άλλου. Έτσι, η ευθύνη τοποθετείται πέρα από την ηθική κυριαρχία του εγώ. Αυτή η ευθύνη όμως, δεν ξεκινά με τον θάνατο του άλλου ή της άλλης, αλλά βρίσκεται εκεί στην αρχή κάθε συνάντησης, διότι είμαι καταδικασμένη/ος —και το γνωρίζω— να δω την άλλη και τον άλλο να πεθαίνει, και αυτοί εμένα. Για τον Ντερριντά η γνώση της περατότητας του άλλου συνιστά τον «νόμο της φιλίας», που με ωθεί ακόμα περισσότερο, ακόμα πιο έντονα προς τον άλλο. Δεδομένης της διαφορετικής χρονικότητας του πένθους, το κάλεσμα του άλλου δεν αφορά μόνο το παρελθόν αλλά και το μέλλον, όχι το καθορισμένο, προγραμματισμένο, υπολογίσιμο μέλλον, αλλά το ακόμα-να-έρθει και αυτό που δεν έχει έρθει ακόμα. Με αυτόν τον τρόπο, η χρονικότητα του πένθους συναντά την χρονικότητα του συμβάντος.

2

Η ΑΠΑΓΟΡΕΥΣΗ ΤΟΥ ΠΕΝΘΟΥΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΗΣ ΤΖΟΥΝΤΙΘ ΜΠΑΤΛΕΡ

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Ντερριντά, ερευνώντας τις μετασχηματιστικές δυνατότητες της απώλειας, προχωρά προς μια —αρχική και αναγκαία— αποπαθολογικοποίηση του πένθους και της μελαγχολίας. Γράφω για «αποπαθολογικοποίηση» όχι επειδή το πένθος και η μελαγχολία θεωρούνται παθολογικά στην ψυχανάλυση —τουλάχιστον όχι στο ύστερο έργο του Φρόυντ— αλλά διότι στο ντερριντιανό έργο το πένθος δεν αποτελεί μια διαδικασία την οποία οφείλει να διασχίσει ο επιζών, αλλά, βρίσκεται ήδη εκεί στην πρώτη συνάντηση ως ένα ατέρμονο καθήκον διατήρησης της μνήμης του άλλου. Πέρα από την μνήμη, η ηθική α-δυνατότητα της εργασίας του πένθους, προτάσσει να διατηρηθεί η ετερότητα του νεκρού άλλου, να εσωτερικευτεί δηλαδή ο άλλος χωρίς όμως να γίνει μέρος του εαυτού και προδοθεί έτσι η απειρότητά του. Γιατί όμως «αρχική και αναγκαία» ή μάλλον καλύτερα, για ποιους σκοπούς είναι αναγκαία αυτή η αποπαθολογικοποίηση; Πέρα από την ηθική σχέση της ευθύνης για τον άλλον και την άλλη που εγκαθιδρύει το ντερριντιανό πένθος, τι άλλο κομίζει το πένθος ως αναλυτικό εργαλείο;

Υπάρχει άραγε έμφυλος καταμερισμός της εργασίας του πένθους; Είναι το πένθος συνυφασμένο με τους δεσμούς συγγένειας; Υπάρχουν όρια, εθνικά και πολιτικά, στη δημόσια έκφραση του πένθους; Υπάρχουν ζωές που αξίζουν λιγότερο από κάποιες άλλες να πενθηθούν; Και μήπως υπάρχουν ζωές αντάξιες πένθους; Θα μπορούσαμε να φανταστούμε ένα πένθος το οποίο θα αναδείκνυε και θα αμφισβητούσε τις υπάρχουσες νόρμες και τις πολιτικές πένθους; Με λίγα λόγια, τι είδους ερωτήματα θα προέκυπταν εάν το πένθος στο ντερριντιανό έργο αποτελούσε σημείο συνάντησης με την queer και φεμινιστική θεωρία;

Ενώ η ντερριντιανή ανάλυση είναι αναγκαία προς μια επανανοηματοδότηση του πένθους, υποστηρίζω πως μόνο μέσα από την συνομιλία με το έργο της Τζούντιθ Μπάτλερ (Judith Butler), μπορεί το πένθος να μετασχηματιστεί σε θεωρητικό εργαλείο και τρόπο κριτικού αναστοχασμού. Όπως σημειώνει άλλωστε η Εύα Ζιάρεκ (Ewa Ziarek), «η σύγκριση του έργου της Μπάτλερ και του Ντερριντά θα μας επιτρέψει να εντοπίσουμε τη διασταύρωση μεταξύ ηθικής [ethics], σεξουαλικότητας και πολιτικής του πένθους» (2006: 144).

3. Η συγκρότηση του υποκειμένου

Προκειμένου να συγκροτηθεί το υποκείμενο ως τέτοιο, απαιτείται η ενσωμάτωση, από μέρους του, του ηγεμονικού λόγου. Συγκεκριμένα, όπως σημειώνει η Αθανασίου: «Η υλοποίηση του ηγεμονικού λόγου απαιτεί την αδιάλειπτη, επαναληπτική τέλεσή του, τη διαρκή ενσώματη εκδραμάτισή του εκ μέρους των ίδιων των υποκειμένων» (2008: 15). Για την Μπάτλερ, αυτή η επαναληπτική τέλεση συνιστά την *επιτελεστική* συγκρότηση του υποκειμένου (Αθανασίου 2009: 19). Από την αδυνατότητα όμως, του υποκειμένου να προβεί σε μια οριστικά πλήρη και πιστή επανάληψη του ηγεμονικού λόγου, αναδύεται η δυνατότητα εναλλακτικής εμπρόθετης δράσης (ό.π. 16), η δυνατότητα δηλαδή, να αποτύχει η διαδικασία με την οποία συγκροτείται το υποκείμενο. Με άλλα λόγια, ο μηχανισμός συγκρότησης του υποκειμένου φέρει ταυτόχρονα μέσα του τη συνθήκη ανατροπής του (Αθανασίου 2007: 26). Με την δυνατότητα εμπρόθετης δράσης μέσα από την εναλλακτική επιτέλεση του πένθους θα ασχοληθώ προς το τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

Προσεγγίζοντας την έννοια του υποκειμένου στο μπατλερικό έργο, η Αθανασίου εξηγεί ότι «το υποκείμενο της Μπάτλερ είναι ένα μελαγχολικό υποκείμενο, με δεδομένο ότι η μελαγχολία είναι μια διαδικασία παραγωγική, συγκροτησιακή του υποκειμένου» (2009: 19). Πώς όμως η μελαγχολία συγκροτεί το υποκείμενο; Ή μάλλον, αφού η μελαγχολία συνίσταται στην άρνηση της απώλειας ενός αντικειμένου, τι είναι αυτό που έχει χάσει το υποκείμενο;

Για να περιχαρακωθεί η επικράτεια των σωμάτων αυτών που συμμορφώνονται με τις ετεροκανονιστικές νόρμες και άρα να αναγνωρίζονται ως υποκείμενα, ως «σώματα σημαντικά», ή «σώματα με σημασία», χρειάζεται κάποια σώματα να αποκλείονται, να μένουν *εκτός*, και να μην απολαμβάνουν την υπόσταση του υποκειμένου. Θα μπορούσαμε να πούμε όμως, ότι πέρα από τα σώματα που δεν καταφέρνουν να πιστοποιηθούν ως υποκείμενα και παραμένουν εκτός της επικράτειας του υποκειμένου, η μήτρα αποκλεισμού λαμβάνει χώρα, κατά μία έννοια, και *εντός* του υποκειμένου. Για να συγκροτηθεί το υποκείμενο απαιτείται να ανταποκρίνεται στα «κελεύσματα της καθιερωμένης κανονικότητας», επαναλαμβάνοντάς και ενσωματώνοντάς τα διαρκώς (Αθανασίου 2008: 15). Αυτό συνεπάγεται ότι οφείλει επίσης *διαρκώς* να αποκηρύσσει τις ετερότητες εντός του, διαφορετικά το υποκείμενο δεν θα αναγνωρίζεται και θα πιστοποιείται ως τέτοιο. Αυτός λοιπόν, είναι ο «όρος της υποκειμενικότητας», ο οποίος καταφέρνει το υποκείμενο να προσκολλάται στον νόμο. Πέρα από τη διαδικασία αυτή, στόχος της οποίας είναι να περιχαρακώνει την επικράτεια του διανοητού, το ενδιαφέρον της Μπάτλερ, όπως και της Αθανασίου, είναι ότι οι ετερότητες που χρειάζεται να αποβληθούν, βρίσκονται «στην καρδιά του υποκειμένου», συνεπώς παραμένει ανοιχτό το ενδεχόμενο το υποκείμενο να μην ανταποκριθεί στα κελεύσματα της κανονικότητας με τον τρόπο που αναμένεται από αυτό (ό.π. 15).

Μπορούμε άραγε να διαβάσουμε τον αποκλεισμό που βρίσκεται «εντός του υποκειμένου» μέσα από την απαγόρευση της ομοφυλοφιλικής επιθυμίας; Σύμφωνα με την Μπάτλερ, στο πλαίσιο της κανονιστικής ετεροφυλοφιλίας, η ομοφυλοφιλική επιθυμία απαιτείται να απορριφθεί, αλλά επειδή η απώλεια αυτής της επιθυμίας δεν είναι συνειδητή παραμένει ανομολόγητη, ενσωματώνεται και έχει ως αποτέλεσμα της την μελαγχολία (ΨΖΕ: 160). Με άλλα λόγια, στον σχηματισμό της έμφυλης ταυτότητας, η μελαγχολία είναι αποτέλεσμα της αποκήρυξης της απώλειας της

ομοφυλοφιλικής επιθυμίας και της ασυνείδητης και υπόρρητης απαγόρευσης πένθους που την συνοδεύει.

Θα μπορούσαμε να πούμε, λοιπόν, ότι στη μπατλερική σκέψη εντοπίζονται δύο επίπεδα αποκλεισμού, τα οποία δρουν συμπληρωματικά προς την συγκρότηση του υποκειμένου: το ένα βρίσκεται εντός του υποκειμένου, καθώς αφορά τις ετερότητες που χρειάζεται να αποκλειστούν από το σώμα προκειμένου, στο πλαίσιο της ετεροκανονικότητας, να περιχαρακωθούν τα όρια που το καθιστούν διανοητό (ΣΜΣ: 45, Αθανασίου 2008: 15). Το άλλο επίπεδο βρίσκεται «εκτός» του υποκειμένου, με την έννοια ότι αφορά τα σώματα αυτά, τα οποία απαιτείται να υποβάλλονται σε περιορισμούς και να απολαμβάνουν μικρότερη ή και καθόλου αναγνώριση έτσι ώστε, μέσα από τον αποκλεισμό τους, να παράγεται η επικράτεια των πολιτισμικά διανοητών σωμάτων (ΣΜΣ: 44, 68). Και τα δύο επίπεδα σχετίζονται με ένα *αδύνατο*, απαγορευμένο πένθος. Στην περίπτωση της αποκήρυξης της ομοφυλοφιλικής επιθυμίας, που συμβαίνει «εντός» του υποκειμένου, χρειάζεται να παραμείνει συγκαλυμμένη, έτσι ώστε το υποκείμενο να μην δύναται να αναγνωρίσει την απώλεια της επιθυμίας του. Το αποτέλεσμα είναι να παράγεται ένα μελαγχολικό υποκείμενο. Όσον αφορά το «δεύτερο» επίπεδο, το αδύνατο πένθος εντοπίζεται στην υπόρρητη απαγόρευση να πενηθούν τα σώματα χωρίς σημασία, τα οποία γίνονται αντιληπτά ως ζωές που δεν αξίζει να βιωθούν, και κατ' επέκταση δεν αξίζουν το πένθος.

Αφότου επιχειρήσω να εξηγήσω τον αποκλεισμό των ετεροτήτων που βρίσκονται εντός του υποκειμένου —και την επακόλουθη μελαγχολία που τις συνοδεύει— θα ασχοληθώ με τις ζωές και τα σώματα που μένουν εκτός και δεν αξίζουν να πενηθούν.

3.1 Η αναγκαιότητα της μελαγχολίας στον σχηματισμό του εγώ

Για να αναπτύξει την θεώρηση της για τη μελαγχολία του φύλου, η Μπάτλερ, στην *Αναταραχή φύλου*, αλλά και στο *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, αξιοποιεί το έργο του Φρόντ και την θεωρία του για το πένθος και τη μελαγχολία.

Αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι ο Φρόντ διακρίνει το πένθος από την μελαγχολία ως δύο ξεχωριστές, αλληλοαποκλειόμενες διαδικασίες, καθώς η μελαγχολία γίνεται αντιληπτή ως η ανολοκλήρωτη διαδικασία του πένθους. Η Μπάτλερ εξηγεί ότι η μελαγχολία ενσωματώνει το χαμένο αντικείμενο και επιτρέπει «να διατηρείται φανταστικά στο εγώ και ως εγώ» (ΨΖΕ: 157). Αντιθέτως, το πένθος, για να ολοκληρωθεί, χρειάζεται να διαρρηχθούν οι δεσμοί προσκόλλησης με το χαμένο αντικείμενο και να συναφθούν νέοι (ΨΖΕ: 159).

Παρόλα αυτά, ο Φρόντ, στο μεταγενέστερο έργο του, αναθεωρεί και υποστηρίζει ότι η μελαγχολία, όχι μόνο δεν αντιτίθεται στο πένθος, αλλά συμβάλλει στη διαμόρφωση του εγώ (Freud 2008: 50). Όπως αναφέρθηκε, στη μελαγχολία η λίμπιντο δεν καταφέρνει να εκτραπεί σε άλλο αντικείμενο και επιστρέφει στο εγώ, έτσι ώστε το εγώ να υποκαθιστά το χαμένο αντικείμενο (ΠΜ: 31). Επομένως, για τον Φρόντ, το εγώ διαμορφώνεται μέσω των ταυτίσεων, οι οποίες υποκαθιστούν τη σχέση με τα αντικείμενα που έχουν χαθεί (Freud 2008: 50). Ο Φρόντ, λοιπόν, υποστηρίζει ότι το εγώ είναι «ό,τι έχει απομείνει από τις επενδύσεις αντικειμένου», διότι η υποκατάσταση του αντικειμένου δεν μπορεί να είναι ολική, συνεπώς πάντα κάτι μένει, κάτι

περισσεύει (ό.π. 51). Με αυτήν την έννοια, το εγώ συγκροτείται από τα ίχνη των άλλων, φέρει τα ίχνη των άλλων, τους οποίους και τις οποίες επέλεξε και τώρα έχουν χαθεί.

Στο μεταγενέστερο έργο του Φρόντ λοιπόν, η μελαγχολία δεν συνιστά πια παρέκκλιση από την «φυσιολογική» διαδικασία του πένθους, αλλά είναι προαπαιτούμενο για να καταφέρει το εγώ να παραιτηθεί από το χαμένο αντικείμενο. Η παραίτηση όμως δεν είναι ολική, διότι, όπως επισημαίνει η Μπάτλερ:

[Δ]εν υπάρχει τελική διάρρηξη της προσκόλλησης. Υπάρχει, αντιθέτως, ενσωμάτωση αυτής της προσκόλλησης ως ταύτιση, η οποία γίνεται μια μαγική, μια ψυχική μορφή διατήρησης του αντικειμένου. Στον βαθμό που η ταύτιση είναι η ψυχική διατήρηση του αντικειμένου και στον βαθμό που μια τέτοια ταύτιση διαμορφώνει το εγώ, το χαμένο αντικείμενο εξακολουθεί να στοιχειώνει και να κατοικεί το εγώ ως μία από τις συγκροτησιακές ταυτίσεις του (ΨΖΕ: 159).

Για την Μπάτλερ, το σημαντικό που φέρνει η αναθεώρηση του Φρόντ για τη μελαγχολία δεν είναι απλώς η αναγκαιότητά της στην εργασία του πένθους, αλλά η υπόθεση στην οποία προχωρά, ότι «ο χαρακτήρας του Εγώ είναι ό,τι έχει απομείνει από τις επενδύσεις αντικειμένου» (ΨΖΕ: 159). Με άλλα λόγια, καθώς στην περίπτωση της απώλειας εσωτερικού του αγαπημένου αντικείμενο και ταυτιζόμαστε με αυτό, είμαστε ό,τι έχουμε επιθυμήσει και χάσαμε στη συνέχεια.

Αναφερόμενη στον φροϋδικό όρο της *ταύτισης*, η οποία λαμβάνει χώρα με την απώλεια του αντικειμένου αγάπης, η Μπάτλερ εξηγεί:

Στην εμπειρία της απώλειας ενός άλλου ανθρώπινου όντος που έχουμε αγαπήσει, το εγώ ενσωματώνει τον άλλο στην ίδια τη δομή του, παίρνοντας τα γνωρίσματα του άλλου και «διατηρώντας» τον μέσω μαγικών πράξεων μίμησης. Η απώλεια του άλλου που επιθυμούμε και αγαπάμε ξεπερνιέται μέσα από μια ειδική πράξη ταύτισης, η οποία επιδιώκει να περιβάλει τον άλλο μέσα στην ίδια τη δομή του εαυτού [...] Η ταύτιση αυτή δεν είναι απλώς στιγμιαία ή περιστασιακή, αλλά γίνεται μια νέα δομή ταυτότητας· ο άλλος γίνεται πράγματι μέρος του εγώ μέσω της μόνιμης εσωτερίκευσης των γνωρισμάτων του (ΑΦ: 88).

Η διατύπωση «ο άλλος γίνεται πράγματι μέρος του εγώ» φαίνεται επίσης να παραπέμπει στην διαδικασία της *ενσωμάτωσης*, όπως αυτή αναλύεται από την Τόροκ και τον Αμπραάμ (1994: 127). Παρόλα αυτά, στην πρώτη πρόταση του αποσπάσματος αναφέρει ότι το εγώ παίρνει τα γνωρίσματα του άλλου, κάτι που παραπέμπει στη διαδικασία της *ενδοβολής*. Αυτό γίνεται διότι προκειμένου να αναπτύξει την θεωρία της για την έμφυλη ταυτότητα ως μελαγχολική δομή, η Μπάτλερ, συνδυάζει τη δουλειά του Φρόντ για το πένθος και τη μελαγχολία με αυτή της Τόροκ και του Αμπραάμ.

3.2 Η συμβολή του ταμπού της αιμομιξίας στον σχηματισμό της έμφυλης ταυτότητας

Πώς όμως η ταύτιση, που συμβαίνει κατά την μελαγχολία, συνδέεται με την παραγωγή της έμφυλης ταυτότητας; Στη φροϋδική σκέψη, ιδρυτική στιγμή της *εμπέδωσης του φύλου* αποτελεί η άρνηση της επιθυμίας —την οποία απαγορεύει το ταμπού της αιμομιξίας (ΑΦ: 90). Για να γίνει κατανοητή η παραπάνω θέση, χρειάζεται να ανατρέξουμε στον τρόπο λειτουργίας του

συγκεκριμένου ταμπού.

Καθώς το ταμπού της αιμομιξίας απαγορεύει την επιθυμία για τον γονιό, η επιθυμία αυτή πρέπει να εγκαταλειφθεί, με αποτέλεσμα το εγώ, για να αναρρώσει από την απώλεια της επιθυμίας, είτε αντικαθιστά το αντικείμενο που έχει γίνει ταμπού με ένα άλλο, είτε το εσωτερικεύει (ΑΦ: 89). Η Μπάτλερ επισημαίνει ότι όταν η επιθυμία του παιδιού στρέφεται προς τον γονιό του αντίθετου φύλου, αυτό που απαγορεύεται είναι το *αντικείμενο* αλλά όχι ο *τρόπος επιθυμίας*, συνεπώς η επιθυμία εκτρέπεται προς ένα άλλο αντικείμενο (ΑΦ: 89). Στην περίπτωση του μικρού αγοριού για παράδειγμα, η Μπάτλερ εξηγεί ότι υπάρχουν δύο εναλλακτικές: είτε το αγόρι εσωτερικεύει την απώλεια της επιθυμίας του για τη μητέρα, με αποτέλεσμα να ταυτιστεί με αυτήν, είτε μεταθέτει την πρόσδεσή του προς τον πατέρα και με αυτόν τον τρόπο εμπεδώνει τον ανδρισμό του (ΑΦ: 90).

Το εγώ, λοιπόν, στην περίπτωση που δεν καταφέρει να εκτρέψει την αρχική του επιθυμία η οποία έχει απαγορευτεί, εσωτερικεύει το αντικείμενο αγάπης —ας θυμηθούμε ότι ο Φρόντλ δεν διακρίνει μεταξύ ενσωμάτωσης και ενδοβολής— με αποτέλεσμα να ταυτιστεί με αυτό και κατ' επέκταση να ταυτιστεί με το φύλο του γονιού. Γι' αυτόν τον λόγο, η Μπάτλερ σημειώνει ότι «η έμφυλη ταύτιση είναι ένα είδος μελαγχολίας, στην οποία το φύλο του απαγορευμένου αντικειμένου εσωτερικεύεται ως απαγόρευση» (ΑΦ: 94).

3.3 Η μελαγχολική δομή του φύλου

Τι γίνεται όμως, στο πλαίσιο μιας πολιτισμικά καθορισμένης ετεροφυλοφιλίας, όταν η επιθυμία είναι ομοφυλοφιλική, στρέφεται δηλαδή προς τον γονέα του ίδιου φύλου; Σύμφωνα με την Μπάτλερ, στην περίπτωση της ομοφυλοφιλικής επιθυμίας, η επιθυμία δεν εκτρέπεται σε άλλο αντικείμενο. Πρέπει να αποκηρυχθεί και το αντικείμενο αλλά και η ίδια η επιθυμία, διότι θεωρείται και αυτή απαγορευμένη (ΑΦ: 89). Παρόλα αυτά, η απαγορευμένη ομοφυλοφιλική επιθυμία δεν καταργείται αλλά *διατηρείται* (ΨΖΕ: 169). Για την Μπάτλερ, ενώ στην περίπτωση του ταμπού της αιμομιξίας, η απώλεια προκαλεί θλίψη, στην περίπτωση της απαγορευμένης ομοφυλοφιλικής αιμομιξίας η απώλεια διατηρείται *μέσω* της μελαγχολίας και των ενσωματωμένων ταυτίσεων (ΑΦ: 100). Γράφω για «ενσωματωμένες ταυτίσεις» διότι, η Μπάτλερ διερωτώμενη πού λαμβάνουν χώρα οι ταυτίσεις, στρέφεται ξανά στη διάκριση των Αμπράαμ και Τόροκ για την ενδοβολή και την ενσωμάτωση, προτείνοντας πως η ταύτιση που πραγματοποιείται κατά τον σχηματισμό της έμφυλης ταυτότητας, γίνεται μέσω της *ενσωμάτωσης* με αποτέλεσμα να κρυπτογραφείται στο σώμα (ΑΦ: 100). Το αποτέλεσμα είναι ότι «το σώμα καταλήγει να φέρει το “φύλο” ως κυριολεκτική αλήθεια του» (ΑΦ: 100).

Στην περίπτωση για παράδειγμα του μικρού κοριτσιού, η Μπάτλερ εξηγεί ότι, το κορίτσι γίνεται κορίτσι επειδή, καθώς απαγορεύεται η μητέρα του ως αντικείμενο επιθυμίας, την ενσωματώνει με αποτέλεσμα να ταυτιστεί με αυτήν και άρα με το φύλο της (ΨΖΕ: 162). Επομένως, η μελαγχολική αυτή ταύτιση «εμπεριέχει τόσο την απαγόρευση όσο και την επιθυμία, και συνεπώς σωματοποιεί την απώλεια της ομοφυλοφιλικής επένδυσης που δεν είναι δυνατόν να καταστεί αντικείμενο θλίψης» (ΨΖΕ: 162). Άρα, τόσο η θηλυκότητα όσο και η αρσενικότητα, στοιχειώνονται από την αγάπη που δεν μπορούν να πενήθσουν (ΨΖΕ: 163). Η έμφυλη ταυτότητα, λοιπόν, είναι

μελαγχολική διότι σχηματίζεται μέσω της απάρνησης της ομοφυλοφιλίας, η απώλεια της οποίας δεν αναγνωρίζεται ούτε πενθείται αλλά ενσωματώνεται στο σώμα. Για τις συνέπειες της απαγόρευσης της ομοφυλοφιλικής επιθυμίας, η Μπάτλερ σημειώνει:

Όταν ορισμένοι τύποι απωλειών επιβάλλονται από ορισμένες πολιτισμικά επικρατούσες απαγορεύσεις, τότε μπορούμε να περιμένουμε μια πολιτισμικά επικρατούσα μορφή μελαγχολίας, η οποία θα σηματοδοτεί την εσωτερίκευση της ομοφυλοφιλικής επένδυσης που δεν αποτέλεσε και δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο θλίψης. Όταν δεν υπάρχει αναγνώριση ή δημόσιος λόγος για να κατονομάσουν και να πενήσουν αυτήν την απώλεια, τότε η μελαγχολία προσλαμβάνει πολιτισμικές διαστάσεις με συνέπειες στο παρόν (ΨΖΕ: 165).

Μέσω δηλαδή της αποκήρυξης της απώλειας παράγεται η μελαγχολική κουλτούρα, στην οποία η ομοφυλοφιλία είναι το αβίωτο πάθος και μια μη πένθιμη απώλεια (Ziarek 2006: 145). Η Μπάτλερ εξηγεί στην συνέχεια ότι, καθώς στον ετεροφυλόφιλο πολιτισμό η απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας είναι διάχυτη, το αποτέλεσμα είναι ο πολιτισμός αυτός να χαρακτηρίζεται από τη μελαγχολία του κοινωνικού φύλου (ΨΖΕ: 166). Με αυτόν τον τρόπο, η ανάλυση της Μπάτλερ για την έμφυλη ταυτότητα έρχεται σε αντίθεση με την κυρίαρχη αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η σεξουαλικότητα εκφράζει το κοινωνικό φύλο (ΨΖΕ: 166). Το ερώτημα που ανακύπτει είναι τι είναι αυτό που απαγορεύει την ομοφυλοφιλική επιθυμία;

3.4 Το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας προηγείται του ταμπού της αιμομιξίας

Σε αντίθεση με τον Φρόντ, για την Μπάτλερ, οι προδιαθέσεις δεν αποτελούν αιτία των ταυτίσεων αλλά, αποτελέσματά τους (Salih 2018: 92). Αυτό το οποίο παράγει την ταύτιση και συνάμα απαγορεύει την ομοφυλοφιλική επιθυμία είναι το *ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας*, το οποίο σύμφωνα με την Μπάτλερ, *προηγείται* του ταμπού της αιμομιξίας (ΑΦ: 95). Στο βαθμό που η «θηλυκή» και «ανδρική» προδιάθεση είναι αποτελέσματα της εσωτερίκευσης του ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, το οποίο απαγορεύει την ομοφυλοφιλική επιθυμία, οπότε το υποκείμενο ενσωματώνει μέσω του μηχανισμού της μελαγχολίας την απώλεια της επιθυμίας, άρα γίνεται το αντικείμενο της επιθυμίας του, τότε, η έμφυλη ταυτότητα είναι η εσωτερίκευση μιας απαγόρευσης (ΑΦ: 95). Η εσωτερίκευση της απώλειας πραγματοποιείται μέσω του μηχανισμού της μελαγχολίας και όχι του πένθους, καθώς η χαμένη επιθυμία παραμένει ανομολόγητη, και όπως έχει αναφερθεί, στη μελαγχολία το υποκείμενο δεν αναγνωρίζει την απώλειά του. Και δεν την αναγνωρίζει διότι η διαδικασία σχηματισμού της έμφυλης ταυτότητας αποκρύπτει την ίδια την διαδικασία. Η Μπάτλερ, αναφερόμενη στη μη αναγνώριση της απώλειας, υπογραμμίζει:

Οι προδιαθέσεις όχι μόνο δεν είναι θεμελιακές, αλλά είναι αποτέλεσμα μιας διαδικασίας, στόχος της οποίας είναι να συγκαλύψει την ίδια την γενεαλογία της. Οι προδιαθέσεις είναι ίχνη μιας ιστορίας επιβεβλημένων σεξουαλικών απαγορεύσεων, η οποία δεν λέγεται και την οποία οι απαγορεύσεις προσπαθούν να καταστήσουν ανείπωτη (ΑΦ: 95).

Στον ετεροφυλοφιλικό πολιτισμό το φύλο και το σώμα του υποκειμένου παράγεται μέσω απαγορεύσεων και μιας απαρνημένης θλίψης. Η διαδικασία αυτή είναι αποτελεσματική στο βαθμό που καταφέρνει να «συγκαλύψει την ίδια την γενεαλογία της» και να παρουσιάζει το φύλο και το σώμα ως ένα φυσικό γεγονός. Η Μπάτλερ, ακολουθώντας τα ίχνη των απαγορεύσεων, αναδεικνύει πως οι προδιαθέσεις δεν είναι έμφυτες, αλλά αποτελέσματα του νόμου και με αυτόν τον τρόπο επιτίθεται στην θεώρηση του φύλου, αλλά και του σώματος, ως φυσικού, στη θεωρία δηλαδή του βιολογικού φύλου. Την ίδια στιγμή, αντιμετωπίζει και τη διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, καθώς υποστηρίζει ότι το βιολογικό φύλο είναι *ήδη* κοινωνικό, συνεπώς το «φυσικό» σώμα δεν προϋπάρχει της πολιτισμικής εγγραφής (Salih 2008: 104).

3.5 Η παραγωγικότητα του ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας

Για την Μπάτλερ, όπως ήδη ανέφερα, το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, ενώ απαγορεύει την ομοφυλοφιλική επιθυμία, ταυτόχρονα *παράγει* την ταύτιση με τον γονιό του ομοίου φύλου. Υπαγορεύει δηλαδή την ίδια επιθυμία που απαγορεύει. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει μια αρχική επιθυμία, την οποία έρχεται μεταγενέστερα ο νόμος για να την καταστείλει, αλλά, ο νόμος, που σε ένα πλαίσιο κανονιστικής ετεροφυλοφιλίας απαγορεύει την ομοφυλοφιλία, ταυτόχρονα, την προσκαλεί. Συνεπώς, όπως σημειώνει η Μπάτλερ:

[Τ]ο υποκείμενο διαμορφώνεται μέσω της απαγόρευσης μιας σεξουαλικότητας, απαγόρευσης που ταυτοχρόνως διαμορφώνει τη σεξουαλικότητα και αλλά και το υποκείμενο που θεωρείται ότι την υιοθετεί (ΨΖΕ: 125).

Στη μπατλερική σκέψη λοιπόν, το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, ως ιδρυτική απαγόρευση, είναι συγκροτητικό του υποκειμένου. Κατά αυτόν τον τρόπο, διαχωρίζεται από τον Φουκώ, ο οποίος υποστηρίζει, σύμφωνα με την Μπάτλερ, ότι «ένα υποκείμενο πρώτα διαμορφώνεται και κατόπιν επενδύεται με μια σεξουαλικότητα από ένα καθεστώς εξουσίας» (ΨΖΕ: 125). Παρόλα αυτά, η Μπάτλερ, όπως ρητά αναγνωρίζει, στην ανάγνωσή της του ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, ως νόμου ταυτόχρονα ρυθμιστικού και παραγωγικού, αντλεί από τον Φουκώ (ΑΦ: 96). Στην περίπτωση επομένως του ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας και του ταμπού κατά της αιμομιξίας, δεν γίνεται να διαχωριστεί η παραγωγική από τη ρυθμιστική και κατασταλτική τους λειτουργία. Ο ίδιος νόμος που παράγει την ετεροφυλοφιλία, παράγει και συνάμα απαγορεύει την ομοφυλοφιλία (ΑΦ: 106, 110), και αυτό το κάνει με σκοπό να περιχαρακωθούν τα όρια της ετεροφυλοφιλίας έτσι ώστε να φυσικοποιηθεί. Με λίγα λόγια, δεν υπάρχει σεξουαλικότητα πριν από τον νόμο (ΑΦ: 106), ή όπως γράφει στην *Ψυχική ζωή της εξουσίας*: «δεν υπάρχει καμμία επιθυμία χωρίς τον νόμο ο οποίος διαμορφώνει και στηρίζει την ίδια την επιθυμία που απαγορεύει (ΨΖΕ: 125).

Συνοψίζοντας, η ετεροφυλοφιλία, μέσω του ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας και του ταμπού κατά της αιμομιξίας, παράγει την ομοφυλοφιλία ως διανοητή, στη συνέχεια την απαγορεύει καθιστώντας την μη διανοητή. Το μη διανοητό όμως, όπως εξηγεί, δεν είναι απαραίτητα ό,τι αποκλείεται από τη μήτρα διανοητότητας, αλλά το περιθωριοποιημένο (ΑΦ: 110). Έτσι, η Μπάτλερ

καταλήγει ότι «το αδιανόητο είναι, λοιπόν, πλήρως εντός πολιτισμού, αλλά πλήρως αποκλεισμένο από τον κυρίαρχο πολιτισμό» (ΑΦ: 110).

4. Η μελαγχολία της ομοφυλοφιλικής επιθυμίας ενάντια στον εαυτό (της)

Στο φρουϊδικό έργο ο σχηματισμός της έμφυλης ταυτότητας γίνεται αντιληπτός ως μια μελαγχολική δομή. Η απώλεια, όπως αναφέρθηκε, δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο θλίψης λόγω του ταμπού της αιμομιξίας κατά το οποίο το βρέφος αναγκάζεται να παραιτηθεί από την επιθυμία για τον γονιό. Αυτό που κομίζει η ανάλυση της Μπάτλερ στον σχηματισμό της έμφυλης ταυτότητας, πέρα από την θεωρία της επιτελεστικότητας ή της έγκλησης, είναι ότι η απώλεια απαγορεύεται να εκφραστεί και άρα να πενθηθεί, όχι μόνο εξαιτίας του ταμπού της αιμομιξίας αλλά και εξαιτίας του ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, το οποίο και προηγείται. Καθώς το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας αποκρύπτει την ίδια του την λειτουργία, το αποτέλεσμα της απώλειας είναι η μελαγχολία. Η ανάλυση της Μπάτλερ για την μελαγχολία όμως δεν σταματά εδώ. Η ίδια τονίζει:

Η απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας προεκτοπίζει τη διαδικασία του πένθους και προτρέπει σε μια μελαγχολική ταύτιση που στρέφει πραγματικά την ομοφυλοφιλική επιθυμία (ενάντια) στον εαυτό της. Αυτή η στροφή (ενάντια) στον εαυτό συνιστά ακριβώς τη δράση της αυτοεπίπληξης και της ενοχής (ΨΖΕ: 168-169).

Για να γίνει περισσότερο κατανοητή η στροφή ενάντια στον εαυτό, χρειάζεται να επιστρέψουμε στο *Πένθος και μελαγχολία*. Εκεί ο Φρόντ υποστηρίζει ότι στη μελαγχολία, σε αντίθεση με το πένθος, παρατηρείται μείωση της αυτοεκτίμησης και εξασθένηση του εγώ (ΠΜ: 25). Γράφει χαρακτηριστικά: «Στο πένθος είναι ο κόσμος που γίνεται φτωχός και άδειος, στη μελαγχολία είναι το ίδιο το εγώ» (ΠΜ: 25). Ο Φρόντ παρατηρεί μια ηθική αποστροφή του μελαγχολικού για τον ίδιο του τον εαυτό, η οποία εκφράζεται μέσω αυτο-μομφών (ΠΜ: 29). Σχολιάζοντας τις αυτο-μομφές του μελαγχολικού σημειώνει ότι στην πραγματικότητα δεν αφορούν τον εαυτό του αλλά το πρόσωπο που έχασε (ΠΜ: 29). Στη βάση αυτής της παρατήρησης, ο Φρόντ θεμελιώνει τη θεωρία της ενσωμάτωσης. Αφού οι αυτο-μομφές που εκφράζονται ενάντια στον εαυτό αφορούν κάποιον άλλο ή άλλη, προκύπτει ότι το μελαγχολικό υποκείμενο ενσωματώνει το αγαπημένο αντικείμενο και ταυτίζεται με αυτό. Σε τι συνίστανται όμως οι αυτο-μομφές και ποια είναι η σύνδεσή τους με την μελαγχολία; Είδαμε ότι στη διαδικασία του πένθους, με την απώλεια του αντικειμένου, η λίμπιντο του εγώ αποσύρεται από το αγαπημένο αντικείμενο και μετατίθεται σε ένα άλλο. Η μελαγχολία εμφανίζεται όταν μετά την απώλεια, ενώ εξαφανίζεται η επένδυση του αντικειμένου, η ελεύθερη λίμπιντο δεν εκτρέπεται σε άλλο αντικείμενο αλλά αποσύρεται στο εγώ, με αποτέλεσμα το εγώ να ταυτιστεί με το χαμένο αντικείμενο και να το υποκαταστήσει (ΠΜ: 31). Υπενθυμίζω ότι για τον Φρόντ, η υποκατάσταση αυτή διαμορφώνει το εγώ και συμβάλλει στη δημιουργία του χαρακτήρα (Freud 2008: 50). Η Μπάτλερ γράφει σχετικά:

Η στροφή από το αντικείμενο στο εγώ παράγει το εγώ που υποκαθιστά το χαμένο αντικείμενο. [...] Έτσι, κατά τη μελαγχολία, το εγώ όχι μόνο υποκαθιστά το αντικείμενο αλλά αυτή η πράξη

υποκατάστασης *θεσμίζει* το εγώ ως αναγκαία αντίδραση και «άμυνα» έναντι της απώλειας (ΨΖΕ: 197).

Καθώς όμως το εγώ ταυτίζεται με το χαμένο αντικείμενο, η απώλεια του αντικειμένου μετασηματίζεται σε *απώλεια του εγώ*, που έχει ως αποτέλεσμα την μείωση της αυτοεκτίμησης και την εξασθένηση του εγώ (ΠΜ: 31). Σε αυτήν την κατάσταση αναδύεται μια αμφιθυμική σύγκρουση, εκφραζόμενη μέσω των αυτο-μομφών, στην οποία το μελαγχολικό υποκείμενο στρέφεται ενάντια στον εαυτό του διότι αισθάνεται υπεύθυνο για την απώλεια του αγαπημένου αντικειμένου (ΠΜ: 33-34). Η Μπάτλερ εξηγεί ότι η αμφιθυμική σύγκρουση προκαλείται επειδή η *υποκατάσταση* του χαμένου αντικειμένου από το εγώ —δηλαδή η *στροφή* της λίμπιντο από το αντικείμενο προς το εγώ— δεν μπορεί να είναι πλήρης (ΨΖΕ: 197). Το εγώ είναι ένα «φτωχό υποκατάστατο», και η αδυναμία ικανοποιητικής υποκατάστασης οδηγεί στην αμφιθυμία της μελαγχολίας (ΨΖΕ: 197).

Παρότι η στροφή προς το εγώ δεν μπορεί να λειτουργήσει με τρόπο που θα αντιστάθμιζε την απώλεια, η Μπάτλερ υποστηρίζει ότι η στροφή αυτή είναι η κίνηση που καθιστά δυνατή τη διάκριση του εγώ από το αντικείμενο (ΨΖΕ: 198). Η στροφή δηλαδή από το αντικείμενο προς το εγώ παράγει τον «εσωτερικό κόσμο», το εγώ ως ψυχικό αντικείμενο (ΨΖΕ: 196). Κατ' επέκταση, η στροφή αυτή παράγει και τη διαίρεση μεταξύ ψυχικού και κοινωνικού κόσμου (ΨΖΕ: 199). Η προσεκτική ανάγνωση της Μπάτλερ στο φροϋδικό έργο την οδηγεί στην ανάδειξη της εξής προβληματικής: αν το εγώ συγκροτείται και διαμορφώνεται μέσω των ταυτίσεων, οι οποίες υποκαθιστούν το χαμένο αντικείμενο, πώς γίνεται να υπάρχει ένα εγώ πριν την απώλεια; Πώς γίνεται η λίμπιντο να εκκινεί από το εγώ —για να κινηθεί προς κάποιο αντικείμενο— αφού το εγώ συγκροτείται όταν η λίμπιντο, ανίκανη να εκτραπεί σε άλλο αντικείμενο, αποσύρεται στο εγώ; Στον βαθμό που δεχόμαστε ότι η απώλεια είναι συγκροτησιακή του εγώ, η Μπάτλερ καταλήγει ότι «δεν μπορεί να υπάρχει εγώ δίχως μελαγχολία» (ΨΖΕ: 199), θέση η οποία μας είναι απαραίτητη και στις επόμενες ενότητες.

Αν εφαρμόσουμε τώρα τη φροϋδική ανάλυση για τις αυτο-μομφές στην περίπτωση της ομοφυλοφιλίας, διαπιστώνουμε ότι ο λόγος που η λίμπιντο δεν εκτρέπεται προς άλλο αντικείμενο είναι το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, το οποίο την καταστέλλει, απαγορεύοντας οποιοδήποτε αντικείμενο ομοφυλοφιλικής επιθυμίας. Το αποτέλεσμα είναι η λίμπιντο να αποσύρεται στο εγώ και να διατηρείται η ομοφυλοφιλική επιθυμία μέσω της υποκατάστασής της από το εγώ. Ανίκανο το εγώ να υποκαταστήσει πλήρως την απώλεια, στρέφεται ενάντια στον εαυτό του.

Παράλληλα όμως, η Μπάτλερ επισημαίνει ότι η καταστολή της λίμπιντο, που επιφέρει εν προκειμένω το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, *είναι και η ίδια επενδυμένη με λίμπιντο*, συνεπώς δεν πρέπει να νοείται η καταστολή ως ολική άρνηση της λίμπιντο (ΨΖΕ: 98). Το θέμα για την Μπάτλερ είναι, όπως εύστοχα σημειώνει η Σάλιχ, ότι «τα υποκείμενα επιθυμούν να επιθυμούν, και προτιμούν να επιθυμούν τον νόμο που τα απειλεί από το να μην επιθυμούν καθόλου» (2018: 195). Δηλαδή μόνο και μόνο για να μπορέσει το υποκείμενο να συνεχίσει να επιθυμεί, επιθυμεί και προσκολλάται στον ίδιο τον νόμο ο οποίος το στέφει ενάντια στον εαυτό του.

4.1 Η μελαγχολία ως στοιχείο λειτουργίας της ρυθμιστικής εξουσίας

Ο λόγος που η Μπάτλερ εστιάζει στη στροφή της ομοφυλοφιλίας ενάντια στον εαυτό είναι διότι στην *Ψυχική ζωής της εξουσίας* προχωρά, όπως και η ίδια δηλώνει, προς μια «μετάβαση από τη μελαγχολία νοούμενη ως ειδικά ψυχική οικονομία, προς το κύκλωμα της μελαγχολίας ως στοιχείο λειτουργίας της ρυθμιστικής εξουσίας» (ΨΖΕ: 170). Λίγο πριν το τέλος του βιβλίου σημειώνει:

Η ρυθμιστική εξουσία γίνεται «εσωτερική» μόνο μέσω της μελαγχολικής παραγωγής του σχήματος του εσωτερικού χώρου. Αυτή η παραγωγή αποσύρει της πηγές της —απόσυρση και στρέψη που περιλαμβάνει και τη γλώσσα. [...] Η κοινωνική εξουσία εξαφανίζεται, μετατρέπεται σε χαμένο αντικείμενο, ή εξαφανίζεται, επιφέροντας ένα υποχρεωτικό σύνολο απωλειών (ΨΖΕ: 228).

Μπορούμε να επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε την εσωτερικήυση της ρυθμιστικής εξουσίας μέσα από το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας. Η απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας αποσύρει αντίστοιχα την παρουσία της, καθώς αποκρύπτει την λειτουργία της, με αποτέλεσμα η επιθυμία να ενσωματωθεί και να μετατραπεί σε χαμένο αντικείμενο. Γι' αυτό και η Μπάτλερ επισημαίνει την παραδοξότητα της παραγωγής του υποκειμένου· αντί το υποκείμενο να συγκροτείται με την εμφάνιση της εξουσίας, συγκροτείται με την απόσυρσή της. Αν λοιπόν η μελαγχολία είναι παράγωγη της ρυθμιστικής εξουσίας, κατ' επέκταση οι αυτο-μομφές, εν προκειμένω της ομοφυλοφιλίας, είναι και αυτές αποτελέσματα της ίδιας εξουσίας. Με αυτήν την έννοια, η μελαγχολία στη μπατλερική σκέψη γίνεται αντιληπτή ως «στοιχείο λειτουργίας της ρυθμιστικής εξουσίας». Γράφει η Μπάτλερ:

Το κράτος καλλιεργεί στους πολίτες του τη μελαγχολία ως τρόπο για να αποκρύψει και να μετατοπίσει τη δική του ιδεατή αυθεντία. Δεν υπονοώ ότι η συνείδηση είναι απλώς ένας αντιπρόσωπος του κράτους. Τουναντίον, είναι το σημείο διαφυγής από την αυθεντία του κράτους, η ψυχική της εξιδανίκευση, και με αυτήν την έννοια η εξαφάνισή της ως εξωτερικού αντικειμένου (ΨΖΕ: 221).

Και δεν αφορά μόνο την μελαγχολία που αναδύεται μέσα από την απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας, μιας και η Μπάτλερ επισημαίνει ότι η εξουσία επίσης, πέρα από το ότι εξαφανίζεται με το να αποσύρεται, επίσης «εξαφανίζεται, επιφέροντας ένα υποχρεωτικό σύνολο απωλειών». Η εξουσία, πέραν των απωλειών που επιφέρει εντός του υποκειμένου —τις ετερότητες που χρειάζεται να αποβληθούν για να συγκροτηθεί ως τέτοιο— καθορίζει ποιες απώλειες μπορούν να πενθηθούν και ποιες όχι. Πώς όμως η συνείδηση μπορεί να αποτελέσει «σημείο διαφυγής»; Αν δηλαδή η ρυθμιστική εξουσία εσωτερικεύεται μέσω της μελαγχολίας, και αν η μελαγχολία είναι συγκροτησιακή του εγώ, πώς μπορεί να υπάρξει μια διαφυγή από αυτό το σχήμα; Αυτή η αντίφαση, συνιστά την αντινομία της υποκειμενοποίησης (Αθανασίου 2009: 20). Γράφει σχετικά η Αθανασίου:

[Π]ροκειμένου να υπάρξουν ως τέτοια, τα υποκείμενα υπόκεινται στην εξουσία που τα υποτάσσει. Αυτόν τον κύκλο της υποκειμενοποίησης/υποταγής υπονοεί η Μπάτλερ όταν αναφέρεται στη μελαγχολία της υποκειμενοποίησης [...] Το κρίσιμο πολιτικό ερώτημα που προκύπτει και παραμένει

πεισματικά αναπάντητο, ερώτημα που αφορά την περίπλοκη σύνδεση της εμπρόθετης δράσης με την επιτελεστικότητα, είναι πώς τα υποκείμενα αντιτίθεται στην εξουσία στην οποία οφείλουν την ύπαρξή τους (2009: 20).

4.2 Η εξέγερση της μελαγχολίας - Η μελαγχολία ως εξέγερση

Αναφερόμενη στην προσέγγιση της μελαγχολία από την Μπάτλερ, η Αθανασίου προσθέτει ότι η μελαγχολία, πέρα από τη ρυθμιστική της λειτουργία, μπορεί να αποτελέσει «πεδίο ενδεχόμενης κριτικής δράσης», καθώς μπορεί να επιτρέψει «να αναδυθεί η επιτελεστική υπόσχεση της αποδιάρθρωσης των κανονιστικών όρων που συγκροτούν τον εαυτό» (2008: 15).

Μπορεί να είναι δύσκολο να φανταστούμε με τέτοια λειτουργία της μελαγχολίας, καθώς μέχρι τώρα έχει αναδειχθεί η αποτελεσματικότητα της ρυθμιστικής εξουσίας και η παραγωγικότητα των απαγορεύσεων, των αποκλεισμών και των περιορισμών της, οι οποίες δρουν συμπληρωματικά στη συγκρότηση του υποκειμένου. Έχω περιγράψει μια μορφή εξουσίας που καθορίζει ποιες επιθυμίες είναι απαγορευμένες —και την ίδια στιγμή τις παράγει— που καθορίζει ποιες ζωές μετράνε, καθορίζοντας ταυτόχρονα και ποιες όχι. Σε αυτήν την αφήγηση της «παντοδύναμης» ρυθμιστικής εξουσίας δεν διαφαίνεται κανένα «σημείο διαφυγής», κανένας τρόπος να αποτύχουν οι σκοποί της. Είναι όμως έτσι; Η Μπάτλερ σε αυτό το σημείο ακολουθεί την σκέψη του Φουκώ, σύμφωνα με τον οποίο, αφού το υποκείμενο δεν μπορεί να υπάρξει εκτός των σχέσεων εξουσίας, τότε η ανατροπή θα συμβεί εντός των σχέσεων εξουσίας (Salih 2018: 99). Ανέφερα παραπάνω ότι σύμφωνα με την Αθανασίου «παραμένει πάντοτε ανοιχτή η δυνατότητα της επιτελεστικής χρήσης του κανονιστικού κελεύσματος με τρόπους απροσδόκητους και, ενδεχομένως, μη εξουσιοδοτημένους» (2008: 18). Έτσι, λοιπόν, και στην περίπτωση της μελαγχολίας και των αυτο-μορφών που την συνοδεύουν, αυτές μπορεί να εκφραστούν με απροσδόκητους τρόπους. Γράφει η Μπάτλερ:

Τα «παράπονα» του μελαγχολικού ατόμου στέλνονται συνεχώς σε λάθος κατεύθυνση, αλλά σ' αυτήν την λανθασμένη κατεύθυνση κρύβεται ένα εκκολλαπτόμενο πολιτικό κείμενο (ΨΖΕ: 213).

Το ζήτημα, με άλλα λόγια, είναι πώς μπορεί να απαντηθεί διαφορετικά το κανονιστικό κέλευσμα. Πώς οι αποδέκτριες και οι αποδέκτες της θλίψης θα διεκδικήσουν έναν δημόσιο λόγο που έχουν στερηθεί. Αν δεν μπορούμε να διαγράψουμε την απώλεια, μπορούμε άραγε να φανταστούμε μία συνθήκη που ο πόνος της απώλειας δεν θα πιστώνεται σε όσες και όσους από εμάς τον υφιστάμεθα; Με άλλα λόγια, πώς τα «παράπονα», οι αυτο-μορφές και οι αυτο-επιπλήξεις αντί να στρέφονται στον εαυτό, θα ανακατευθυνθούν ενάντια στα καθεστάτα κανονικότητας που ορίζουν ποιες ζωές αξίζουν να βιωθούν —και άρα να πενηθούν— και ποιες όχι. Η Μπάτλερ, ακολουθώντας τη σκέψη του Χόμι Μπάμπα (Homi Bhabha), για τον οποίον η μελαγχολία δεν συνιστά «μια μορφή παθητικότητας αλλά εξέγερσης» (ΨΖΕ: 220), γράφει:

Στη μελαγχολία, η εξέγερση μπορεί να προκύψει διατάσσοντας την επιθετικότητα προς όφελος του πένθους, αλλά επίσης, κατ' ανάγκην, της ζωής (ΨΖΕ: 221).

4.3 Ζωές αντάξιες να πενθηθούν - Το καθήκον του πένθους

Για τους σκοπούς της ανακατεύθυνσης της μελαγχολίας, η οποία αντί να στρέφεται ενάντια στον εαυτό θα τασσόταν «προς όφελος του πένθους», χρειάζεται πρώτα να διερωτηθούμε: ποιες ζωές είναι ανάξιες πένθους; Ποιες ζωές σε έναν ετεροκανονικό πολιτισμό απαγορεύεται να πενθηθούν; Τα ερωτήματα αυτά απασχολούν την Μπάτλερ, ήδη από το πρώιμο έργο της. Το 1993 εκδίδεται το *Σώματα με σημασία*. Αναφέρω τη χρονολογία έκδοσης για να επισημάνω ότι το κείμενο γράφεται σε μια περίοδο κατά την οποία οι νεκροί και οι νεκρές από AIDS αριθμούν δεκάδες χιλιάδες κάθε χρόνο, την περίοδο της ομοφοβικής «υστερίας του AIDS» όπου οι οροθετικοί και οι οροθετικές θεωρούνται ένοχοι/-ες, σε μια περίοδο όπου ακτιβίστριες και ακτιβιστές διεκδικούν, πέρα από ιατροφαρμακευτική περίθαλψη, έναν δημόσιο λόγο πένθους. Μέσα λοιπόν σε αυτήν την περίοδο, η Μπάτλερ θέτει την εξής ερώτηση:

[Π]οια άραγε, πρόκληση προβάλλει το πεδίο του αποκλεισμένου και του απόβλητου απέναντι σε μια συμβολική ηγεμονία, πρόκληση η οποία θα εξωθούσε ενδεχομένως σε ριζική αναδιάρθρωση αυτό που κάνει κάποια σώματα να πιστοποιούνται ως σώματα με σημασία, κάποιους τρόπους διαβίωσης να λογαριάζονται ως «ζωή», κάποιες ζωές να αξιάνουν προστασία, να αξίζουν σωτηρία, να αξίζουν το πένθος (ΣΜΣ: 68);

Η δημόσια έκφραση του πένθους, ως μέσο διεκδίκησης, ήταν και είναι επιτακτική, διότι οι απώλειες, λόγω AIDS εν προκειμένω, συμβαίνουν σε ένα πλαίσιο κανονιστικής ετεροφυλοφιλίας —και εξαιτίας αυτού— όπου η ομοφυλοφιλική αγάπη και η ομοφυλοφιλική απώλεια καθίστανται αδιανόητες: εντός δηλαδή του πολιτισμού αλλά αποκλεισμένες από τον κυρίαρχο πολιτισμό. Το ερώτημα που θα ήθελα να θέσω με την παρούσα εργασία είναι κατά πόσο μπορεί να αξιοποιηθεί το πένθος ως *queer* μεθοδολογία, ως δηλαδή θεωρητικό εργαλείο και τρόπο κριτικού αναστοχασμού και ταυτόχρονα ως μέσο επαναδιαπραγμάτευσης της ακτιβιστικής δράσης, και να αποτελέσει την πρόκληση που θα αμφισβητούσε τον ηγεμονικό λόγο και τις διαδικασίες που ορίζουν ποια σώματα έχουν σημασία και ποια όχι. Πώς δηλαδή μια ανασηματοδότηση του πένθους —και της μελαγχολίας— θα μπορούσε ενδεχομένως να οδηγήσει σε μια αναδιάρθρωση των ορίων του ανθρώπινου διανοητού;

Ενώ η *Ψυχική ζωή της εξουσίας* εκδίδεται το 1997, το πέμπτο κεφάλαιο του βιβλίου, με τίτλο *Το κοινωνικό φύλο της μελαγχολίας: Η μη αποδεκτή ταύτιση*, γράφεται από την Μπάτλερ επίσης το 1993, την ίδια περίοδο δηλαδή με το *Σώματα με σημασία*. Σε αυτό το κεφάλαιο, η Μπάτλερ τονίζει την ευθύνη που φέρουμε να αναγνωρίσουμε και να πενήθσουμε τις απώλειες οροθετικών και προτάσσει το καθήκον «να εξασφαλίσουμε μια δημόσια περίσταση και γλώσσα για να θρηνήσουμε αυτόν τον φαινομενικά ατελείωτο αριθμό θανάτων» (ΨΖΕ: 164). Αναφερόμενη στην απαγόρευση της ομοφυλοφιλικής αγάπης και την απαγόρευση πένθους που συνοδεύει τις απώλειες, διερωτάται:

[...] πρόκειται άραγε για «αληθινή» αγάπη, για «αληθινή» απώλεια, για μια αγάπη και μια απώλεια αντάξιες να αποτελέσουν αντικείμενο θλίψης, και συνεπώς αντάξιες να έχουν βιωθεί; Ή μήπως πρόκειται για μια αγάπη και μια απώλεια που στοιχειώνονται από το φά(ντα)σμα του εξωπραγματικού, από το φά(ντα)σμα του αδιανόητου (ΨΖΕ: 164);

Πώς όμως το αδιανόητο στοιχειώνει την αγάπη και την απώλεια; Όπως ανέφερα, η ομοφυλοφιλική επιθυμία δεν αναδύεται πρώτα ως τέτοια και απαγορεύεται στην συνέχεια, αλλά παράγεται ως απαγορευμένη, πρόκειται δηλαδή για μια επιθυμία εξαρχής καταδικασμένη. Συνεπώς, αν η επιθυμία καταφέρει να αναδυθεί και να αναπτυχθούν οι ομοφυλοφιλικοί δεσμοί, αυτοί οι δεσμοί, σύμφωνα με την Μπάτλερ, «ενδέχεται να κουβαλούν πάνω τους το σημάδι του αδύνατου, ως επιτέλεση του αδύνατου [...] στο πλαίσιο του δυνατού» (ΣΜΣ: 429). Η Μπάτλερ κάνει αυτή τη σημείωση για να τονίσει ότι δεν πρόκειται για μια *άρνηση* να πενθηθεί η απώλεια — η θέση αυτή θα υπονοούσε ότι υπάρχει κάποια επιλογή— αλλά για μία απαγόρευση πένθους και συγκεκριμένα έναν «προληπτικό αποκλεισμό του πένθους» (ΣΜΣ: 429).

Όπως, ίσως, έχω δείξει μέχρι στιγμής, το ζήτημα της απαγόρευσης πένθους παραμένει κεντρικό στην μπατλερική σκέψη. Το 2004, ενώ έχει μεσολαβήσει η 11/9 και ο «πόλεμος κατά της τρομοκρατίας» με την εισβολή των Η.Π.Α. στο Ιράκ και το Αφγανιστάν, η Μπάτλερ γράφει την *Ευάλωτη ζωή*. Στο βιβλίο αυτό, η έννοια της απαγόρευσης πένθους επικεντρώνεται στις ζωές που δεν είναι άξιες να πενθήσουμε, στις ζωές δηλαδή που έχουν ήδη οριστεί ως αυτές που δεν αξίζει να βιωθούν. Για άλλη μια φορά η Μπάτλερ θέτει τα εξής ερωτήματα:

«Ποιος μετράει ως άνθρωπος;», «Ποιων οι ζωές μετρούν ως ζωές;». Και τελικά, «Τι κάνει μια ζωή άξια οδύνης;» (EZ: 68).

Παρότι τα παραπάνω ερωτήματα είναι αναγκαία ως μια πολιτική αφετηρία ενάντια στην νεκροπολιτική (Mbembe 2017), η Αθανασίου τονίζει ότι:

Το κεντρικό ερώτημα εδώ δεν είναι απλώς ποιος μετράει ως άνθρωπος και ποιος αποκλείεται από την ανθρώπινη ιδιότητα, αλλά πώς η παραγωγή του απόβλητου μη-ανθρώπινου γίνεται η καταστατική συνθήκη για την παραγωγή του ανθρώπου στον δυτικό πολιτισμό (2009: 28).

Ας θυμηθούμε το σχήμα που χρησιμοποιεί η Μπάτλερ στην ανάλυσή της για την ομοφυλοφιλία, η οποία, στο πλαίσιο της κανονιστικής ετεροκανονικότητας, παράγεται ως απαγορευμένη για να διατηρήσει την σταθερότητα της ετεροφυλοφιλίας. Αντίστοιχα, στον δυτικό πολιτισμό απαιτείται να παράγεται το απόβλητο μη-ανθρώπινο, προκειμένου να περιχαρακωθούν τα όρια αυτού που αναγνωρίζεται ως ανθρώπινο. Στην *Ευάλωτη ζωή* λοιπόν, όπως άλλωστε και στο *Σώματα με σημασία*, στόχος της Μπάτλερ είναι να δείξει προς αυτή τη βίαιη διαδικασία, η οποία με σκοπό να συγκροτήσει ένα ενιαίο υποκείμενο, παράγει ταυτόχρονα τα *απόβλητα* της υποκειμενοποίησης (Αθανασίου 2008: 12). Το πολιτικό μέλημα της Μπάτλερ δεν είναι τα υποκείμενα που έχουν εκπέσει από την ανθρωπότητα να εισέλθουν σε αυτήν, αλλά να επέλθει μια «εξέγερση στο επίπεδο της οντολογίας», που θα αμφισβητεί τα καθεστώτα του διανοητού (EZ: 84).

Χρειάζεται, άραγε, κάποιες και κάποιες να μην αναγνωρίζονται ως υποκείμενα ώστε να επιτρέπεται η βία που θα ασκείται πάνω τους; Αν ακολουθήσουμε αυτή τη συλλογιστική, δεχόμαστε ότι επέρχεται πρώτα η αποανθρωποποίησή τους μέσω του λόγου και μετά η βία έρχεται να επιβεβαιώσει την αποανθρωποποίηση (EZ: 85). Μήπως, όμως, «ο λόγος ο ίδιος επιφέρει τη βία μέσω της παράλειψης» (EZ: 85);

Για την Μπάτλερ, «το ζήτημα δεν είναι απλώς ότι υπάρχει ένας “λόγος” αποανθρωποποίησης

που παράγει αυτά τα αποτελέσματα, αλλά μάλλον ότι υπάρχει ένα όριο στο λόγο που εγκαθιδρύει τα όρια του ανθρώπινου διανοητού» (EZ: 86). Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι η αναγνώριση του τι αντιλαμβανόμαστε ως πραγματική ζωή —κρίνοντας την παράλληλα ως αξία να βιωθεί— προκύπτει από τον ίδιο το λόγο ως συγκροτητικό στοιχείο της ηθικής και της πολιτικής.

Τι γίνεται όμως όταν μια ζωή, που δεν αναγνωρίζεται ως πραγματική, χαθεί; Σε τι συνίσταται η απώλεια μιας ζωής που δεν είναι ζωή, και πώς επιτελείται το πένθος (EZ: 83); Στην μπατλερική σκέψη, τα ερωτήματα αυτά συνοδεύονται από ένα καθήκον πένθους για τις ζωές εκείνες που απαγορεύεται να πενθηθούν. Διότι, αν πενθούσαμε τις απώλειές τους, αυτό δεν θα σήμαινε ότι τις αναγνωρίζουμε, και συνεπώς αναγνωρίζουμε τις ζωές αυτές ως πραγματικές; Σε μια συνθήκη όξυνσης του μιλιταρισμού, η Μπάτλερ, στρέφεται ενάντια στις *πολιτικές πένθους* που τοποθετούν το πένθος μέσα σε εθνικά όρια, και μας προτρέπει να ανταποκριθούμε στο «αίτημα του απένθητου άλλου» (Αθανασίου 2009: 13). Γιατί όμως *οφείλουμε* να πενήσουμε τον άλλο; Είναι άραγε μια ηθική ευθύνη που έχουμε; Και αν ναι, πού θεμελιώνεται; Η Αθανασίου ξεκαθαρίζει ότι μια «ηθική χωρίς πολιτική, δηλαδή χωρίς εστίαση στις σχέσεις εξουσίας, είναι εντελώς προβληματική» (ό.π. 18). Από πού τότε πηγάζει αυτή η ευθύνη;

4.4 Η τρωτότητα των άλλων και απέναντι στους άλλους

Για την Μπάτλερ, η ευθύνη για τις ζωές των άλλων, και κατ' επέκταση το καθήκον του πένθους για τις ζωές αυτές, στηρίζεται πάνω στην ιδέα της *εξάρτησης* από τους άλλους και, όπως υπογραμμίζει η Αθανασίου, πάνω στην «ιδέα της τρωτότητας των άλλων και απέναντι στους άλλους» (ό.π. 21). Γεννιόμαστε και εξαρτιόμαστε από την αρχή από τις άλλες και τους άλλους γύρω μας, είμαστε εξαρχής «παραδομένοι στον άλλο», γράφει η Μπάτλερ (EZ: 81). Η τρωτότητα μάλιστα, σημειώνει, «προηγείται της διαμόρφωσης του “εγώ”» (EZ: 82). Όπως σημειώνει η Μπάτλερ στη συζήτησή της με την Αθανασίου:

[Α]κριβώς επειδή εμπλέκομαι από την αρχή στις ζωές των άλλων, το «εγώ» είναι ήδη κοινωνικό και καλείται να ξεκινήσει το στοχασμό και τη δράση του με βάση την παραδοχή μιας καταστατικής κοινωνικότητας (Μπάτλερ & Αθανασίου 2016: 157).

Με αυτόν τον τρόπο στη μπατλερική σκέψη, καθώς το υποκείμενο γίνεται αντιληπτό ως θεμελιωδώς τρωτό και εξαρτημένο, αποδομείται το υπόδειγμα του κυρίαρχου, αυτόνομου και αυτάρκους υποκειμένου (Αθανασίου 2009: 21).

Ένα ερώτημα που προκύπτει είναι το εξής: αφορά όλα τα ανθρώπινα όντα η τρωτότητα; Αν η τρωτότητα είναι κάτι που φέρουμε όλες και όλοι, τότε η έννοια αυτή δεν είναι εκτεθειμένη σε μια τέτοια διεύρυνση, που θα είχε ως συνέπεια να χάσει την αναλυτική της αξία, στον βαθμό που δεν θα λειτουργούσε για την ανάδειξη έμφυλων, φυλετικών και ταξικών διακρίσεων; Πώς μπορεί η έννοια της τρωτότητας να λειτουργήσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να αναδείξει τις πολιτισμικές νόρμες που επιβάλλουν μια άνιση κατανομή της; Γράφει σχετικά η Μπάτλερ:

Ορισμένες ζωές θα είναι εξαιρετικά προστατευμένες και η ακύρωση του αιτήματός τους για ιερότητα θα αρκεί για να κινητοποιήσει τις δυνάμεις του πολέμου. Άλλες ζωές δεν θα βρίσκουν τόσο άμεση και μανιασμένη υποστήριξη, η απώλειά τους δεν θα θεωρηθεί καν πως αξίζει να προκαλέσει οδύνη (EZ: 82).

Ενώ η ευθύνη θεμελιώνεται πάνω στην τρωτότητα, η Μπάτλερ δεν προτάσσει μια αφηρημένη ιδέα της τρωτότητας, αλλά αυτό που την ενδιαφέρει, σύμφωνα με την διατύπωση της Αθανασίου, είναι: «Ποιων ζωών η τρωτότητα έχει σημασία;» (2009: 18). Εστιάζει, λοιπόν, στους τρόπους που κατανέμεται η τρωτότητα, οι οποίοι έχουν ως αποτέλεσμα κάποιες ζωές να είναι περισσότερο τρωτές απ' ότι άλλες, και διαρκώς εκτεθειμένες στη βία. Καθώς η απώλεια κάποιων ζωών δεν θα αποτελέσει ποτέ αντικείμενο θλίψης ούτε θα είναι άξια να προκαλέσει οδύνη, το καθήκον του πένθους έγκειται στην ανάδειξη των όρων και των διαδικασιών συγκρότησης των ζωών αυτών. Με αυτόν τον τρόπο, η σωματική τρωτότητα γίνεται στο μπατλερικό έργο «αφετηρία για μια νέα πολιτική» (ό.π. 29).

Η Αθανασία επισημαίνει ότι κατά αυτόν τον τρόπο, ενώ η Μπάτλερ ακολουθεί τη σκέψη του Λεβινάς, διαχωρίζεται από αυτόν και ριζοσπαστικοποιεί την έννοια της ηθικής ευθύνης, διότι αναδεικνύει ότι δεν εξαρτιόμαστε μόνο από τις άλλες και τους άλλους αλλά επίσης από σχέσεις εξουσίας (2009β: 219, Μπάτλερ & Αθανασίου 2016: 139). Αυτό που καταφέρνει η Μπάτλερ, όπως εξηγεί στην συνέχεια η Αθανασία, είναι να μετατοπίσει την εστίαση από την ηθική συνάντηση με την άλλη ή τον άλλο, στις «ανασχέσεις της ηθικής συνάντησης» από τις νόρμες, οι οποίες «ρυθμίζουν και περιορίζουν το πεδίο των δυνατοτήτων για ηθική εμπλοκή με τον άλλο» (ό.π. 220).

4.5 Η δυνατότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας

Στο *Σώματα με σημασία*, η Μπάτλερ τονίζει ότι όσο το πένθος παραμένει ανομολόγητο, η οργή για την απώλεια αυξάνεται και τα μελαγχολικά αποτελέσματά της στρέφονται ενάντια στον εαυτό (ΣΜΣ: 430). Γι' αυτό και θεωρεί αναγκαία την σύσταση συλλογικών θεσμών για το πένθος, οι οποίοι θα επιτρέψουν, πέρα από την δημόσια έκφραση του πένθους, να συγκροτηθούν σχέσεις αλληλοϋποστήριξης (ΣΜΣ: 430). Η έννοια αυτή της Μπάτλερ εντοπίζεται και στην *Ενάλωτη ζωή*. Εκεί, η Μπάτλερ, επεξεργαζόμενη τις μετασηματιστικές δυνατότητες της απώλειας, μας καλεί «να φανταστούμε εκ νέου την πιθανότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας» (EZ: 66). Προκειμένου να ορίσει αυτήν την κοινότητα γράφει:

[E]ικάζω πως είναι εφικτό να επικαλεστούμε ένα «εμείς», για όλους εμάς που έχουμε μια ιδέα τι σημαίνει να έχεις χάσει κάποιον. Η απώλεια έχει συγκροτήσει ένα ισχυρό «εμείς» από όλους εμάς (EZ: 67).

Όπως έχει υπογραμμιστεί και παραπάνω, η απώλεια είναι συγκροτητική του υποκειμένου. Στο πρώιμο έργο της Μπάτλερ, η έννοια της απώλειας αναφέρεται κυρίως στην απώλεια της απαγορευμένης ομοφυλοφιλικής επιθυμίας και στις απώλειες λόγω AIDS. Στην *Ενάλωτη ζωή*, παρότι το κεντρικό πολιτικό μέλημα της Μπάτλερ παραμένει σταθερό —η ανάδειξη των

διαδικασιών που συγκροτούν ορισμένα «υποκείμενα» ως λιγότερο ανθρώπινα— η έννοια της απώλειας αναπτύσσεται ακόμη περισσότερο. Η Μπάτλερ γράφει σχετικά:

Τις τελευταίες δεκαετίες έχουμε όλοι απώλειες λόγω AIDS, αλλά υπάρχουν και άλλες απώλειες που μας πλήττουν, από αρρώστιες και από πλανητικές συγκρούσεις: και υπάρχει, επιπλέον, το γεγονός ότι οι γυναίκες και οι μειονότητες, συμπεριλαμβανομένων των σεξουαλικών μειονοτήτων, υπόκεινται, ως κοινότητες, σε βία, εκτίθενται στην πιθανότητά της, αν όχι στην υλοποίησή της. Αυτό σημαίνει ότι κάθε ένας και κάθε μία από εμάς συγκροτείται πολιτικά εν μέρει στη βάση της κοινωνικής τρωτότητας του σώματος του/της —ως τόπος επιθυμίας και σωματικής τρωτότητας, ως τόπος δημόσιας παρουσίας ταυτόχρονα διεκδικητικός και εκτεθειμένος (EZ: 68).

Αναφερόμενη ξανά σε αυτό το «εμείς» η Μπάτλερ σημειώνει:

[Μ]ιλώ σε όσους από εμάς ζουν με διαφορετικούς τρόπους *εκτός εαυτού*, είτε νιώθουν σεξουαλικό πάθος είτε συναισθηματική οδύνη είτε πολιτική οργή (EZ: 73).

Κάθε μια και κάθε ένας από εμάς έχει όλους τους λόγους να γεμίζει οδύνη και οργή. Εξαιτίας του ρατσισμού, του σεξισμού, της ομοφοβίας, της τρανσφοβίας, της χοντροφοβίας, του μισαναπηρισμού, της ταξικής εκμετάλλευσης, που μας βγάζουν «εκτός εαυτού». Για την Μπάτλερ, το θέμα δεν είναι μόνο ότι νιώθουμε αυτά τα συναισθήματα, αλλά ότι συγκροτούμαστε μέσω αυτών, όπως συγκροτούμαστε και μέσω των απωλειών που μας πλήττουν, και μέσω των επιθυμιών που ορίζονται ως απαγορευμένες. Στην *Απ-αλλοτρίωση*, υποστηρίζει η Αθανασίου:

[Τ]ο να αναγνωρίσουμε το ίχνος των πρωταρχικών παθών και απωλειών —ως την ψυχική και κοινωνική προσκόλληση στον νόμο που καθορίζει τη διάθεσή μας προς την ετερότητα— συνιστά αναγκαία προϋπόθεση της επιβίωσης του υποκειμένου (Μπάτλερ & Αθανασίου 2016: 15).

Ας θυμηθούμε ότι, σύμφωνα με την Μπάτλερ, για να έλθει η εξέγερση στη μελαγχολία, απαιτείται να διατάξουμε την επιθετικότητα «προς όφελος του πένθους». Πώς θα ήταν λοιπόν, αν ακολουθώντας την προτροπή της Αθανασίου, αναγνωρίσουμε το «ίχνος των πρωταρχικών παθών και απωλειών» και πάψουν αυτές να παραμένουν ανομολόγητες; Διότι, αν η προσκόλληση στο νόμο καθορίζει ποιες απώλειες δεν θα αποτελέσουν αντικείμενο θλίψης, θέτοντας έτσι τα όρια στη συνάντηση με την άλλη ή τον άλλο, τότε η αναγνώριση του ίχνους της απώλειας ενδεχομένως να επέτρεπε την αναδιάρθρωση των ορίων αυτών. Επομένως, το διακύβευμα είναι να καταφέρουμε να ανακατευθύνουμε την οδύνη και την οργή «προς όφελος του πένθους». Να μετατρέψουμε δηλαδή την οδύνη και την οργή σε πόρο για πολιτική, έτσι ώστε να ανακτήσουμε τη συλλογική μας ευθύνη για τις ζωές των άλλων (EZ: 80). Με άλλα λόγια, να συλλογικοποιήσουμε την οδύνη και την οργή που νιώθουμε με σκοπό να διανοιχθεί η δυνατότητα να οδηγηθούμε σε μια άλλη κοινότητα.

Ενάντια στο κυρίαρχο αφήγημα, σύμφωνα με το οποίο η θλίψη είναι ασύμβατη με την κριτική δράση, διότι απομονώνει και κατ' επέκταση —στον βαθμό που δεν μπορεί να ιδωθεί μέσα σε συλλογικές διαδικασίες— αποπολιτικοποιεί, η Μπάτλερ, βλέπει ένα όφελος από την επιμονή στην οδύνη, υποστηρίζοντας πως «μας εφοδιάζει με μια περίπλοκη αίσθηση πολιτικής κοινότητας» (EZ: 71).

5. Το (αντι)παράδειγμα «Αντιγόνη»

Μέχρι τώρα, έχω προσπαθήσει να αναδείξω την διττή έννοια του αδύνατου πένθους στο μπατλερικό έργο, η οποία συνδέεται με τις διαφορετικές όψεις της απαγόρευσης του πένθους. Προσπάθησα επίσης να εξηγήσω τον τρόπο που αντιλαμβάνεται το καθήκον του πένθους η Μπάτλερ, τον τρόπο θεμελίωσής του, και την αναγκαιότητα ενός δημόσιου και διεκδικητικού λόγου πένθους. Φτάνοντας πια προς το τέλος του παρόντος κεφαλαίου, θα ήθελα να εστιάσω στην ανατρεπτική επιτέλεση του πένθους μέσα από το παράδειγμα της Αντιγόνης. Συγκεκριμένα, στο πώς η επιτέλεση αυτή αμφισβητεί και εκθέτει τις πολιτισμικές νόρμες, οι οποίες καθιστούν το πένθος συνυφασμένο με τους δεσμούς αίματος, ενώ παράλληλα απαγορεύουν την δημόσια έκφρασή του έξω από τα εθνικά και πολιτικά όρια του κράτους, και εν προκειμένω της πόλης.

Η Μπάτλερ, στο βιβλίο της, *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης*, εξηγεί ότι ξεκίνησε να ασχολείται με την αρχαία τραγωδία της Αντιγόνης, θεωρώντας ότι θα μπορούσε να λειτουργήσει ως αντιπαράδειγμα στην τάση ορισμένων φεμινιστριών που επιζητούσαν την νομιμοποίηση του κράτους (ΔΑ: 1). Μέσα απ' την ανάγνωσή της, εξετάζει πώς η διεκδίκηση της Αντιγόνης να θάψει τον νεκρό αδερφό της, αρνούμενη να υπακούσει στις εντολές του Κρέοντα, θέτει σε αμφισβήτηση την ίδια την διανοητικότητα του πολιτικού.

Όπως ανέφερα παραπάνω, το πένθος είναι συνυφασμένο με τη συγγένεια και την θηλυκότητα, καθώς η εργασία του πένθους είναι μια εργασία, την οποία, σύμφωνα με τις πολιτισμικές νόρμες, οφείλουν να αναλάβουν οι θηλυκότητες. Ακολουθώντας την Λυς Ιριγκαρέ (Luce Irigaray), για την οποία «η θηλυκότητα έγκειται ουσιαστικά στην απόθεση του νεκρού άνδρα στη μήτρα της γης και την παράδοσή του στην αιώνια ζωή» (όπως αναφέρει η Τζελέπη 2014a: 22), η Έλενα Τζελέπη και η Αθανασίου επισημαίνουν ότι «το πένθος είναι κωδικοποιημένο ως πάντοτε ήδη έμφυλο» (2010: 107). Ενώ, αναφερόμενες στην ανάγνωση της Αντιγόνης από την Μπάτλερ, υποστηρίζουν πως το ερώτημα που αναδύεται είναι:

Πώς το σύμβολο του πένθους μετατρέπεται από μια ευπρεπή και αρμόζουσα γλώσσα-στο-θηλυκό σε μια απειλητική επιτελεστική κατάχρηση που απόβαλλεται από και αντιτίθεται ενεργά στην ίδια την διανοητικότητα του πολιτικού (ό.π. 110);

Αλλά, αφού οι θηλυκότητες αναλαμβάνουν την εργασία του πένθους, το οποίο εκφράζεται μέσα στο όρια της συγγένειας, και αφού η Αντιγόνη γίνεται αντιληπτή ως «γυναίκα», και πενθεί τον αδερφό της Πολυνείκη, σε τι συνίσταται η ανατρεπτική και «απειλητική επιτελεστική κατάχρηση» του πένθους; Στην παρούσα ενότητα λοιπόν, θα προσπαθήσω να προσεγγίσω αυτό το ερώτημα.

Στην ανάλυσή της η Μπάτλερ, για άλλη μια φορά, χρησιμοποιεί το εξής σχήμα: για να συγκροτηθεί το κυρίαρχο ως φυσικοποιημένο και να διατηρήσει τη σταθερότητά του και τα όριά του, απαιτείται να παραμένει κάτι εκτός. Χωρίς το «συστατικά εκτός», δεν μπορεί να διασφαλισθεί η συγκρότηση του οριζόμενου ως «κανονικού». Έτσι, και στην περίπτωση της αρχαίας Ελλάδας:

[Τ]α όρια της δημόσιας και πολιτικής σφαίρας διασφαλιζόνταν από την παραγωγή ενός συστατικού εκτός. [...] Οι δούλοι, οι γυναίκες και τα παιδιά, όλοι όσοι δεν ήταν άρρενες ιδιοκτήτες, δεν

γίνονται δεκτοί στη δημόσια σφαίρα όπου το ανθρώπινο συγκροτούνταν μέσα από τις γλωσσικές του πράξεις (ΔΑ: 81-82).

Τι γίνεται λοιπόν, όταν κάποια, η οποία αποτελεί αυτό το συστατικό εκτός, εισέρχεται στη δημόσια σφαίρα; Τι γίνεται δηλαδή, όταν η Αντιγόνη αποφασίζει να πενήσει δημόσια τον Πολυνείκη αψηφώντας τις εντολές του Κρέοντα; Η Τζελέπη εξηγεί ότι αφού οι γλωσσικές πράξεις συγκροτούν το ανθρώπινο, τότε η Αντιγόνη «ακριβώς τη στιγμή που καλείται να πάρει το λόγο, εκτοπίζεται στη μεθόριο του λόγου (και) της ανθρώπινης ιδιότητας» (2014: xi). Ως γυναίκα, «δεν ανήκει στο ανθρώπινο» (ΔΑ: 82), κι έτσι με την πράξη της, αναδεικνύει μια διευρυμένη αντίληψη του πολιτικού, ικανή να συμπεριλάβει αυτούς που έχουν οριστεί ως λιγότερο από άνθρωποι (Τζελέπη 2014: xxiii).

Η Αντιγόνη, όχι μόνο από την θέση της γυναίκας, αλλά και εξαιτίας της διακήρυξης του Κρέοντα, οφείλει να περιοριστεί «στην αφάνεια του οικιακού και ιδιωτικού πένθους» (Τζελέπη 2014: xx-xxi). Αυτή όμως επιλέγει να διεκδικήσει έναν *δημόσιο* λόγο πένθους και να θάψει τον Πολυνείκη, διαπράττοντας έγκλημα. Παρότι λοιπόν, η ίδια η έκφραση του πένθους της συνιστά έγκλημα, εξαιτίας του διατάγματος του Κρέοντα αλλά και εξαιτίας του ότι ο Πολυνείκης θεωρείται εχθρός της πόλης, η Αντιγόνη «αρνείται να υπακούσει σε οποιονδήποτε νόμο αρνείται τη δημόσια αναγνώριση της απώλειάς της» (ΔΑ: 24). Την ίδια στιγμή, αρνείται και να επιτελέσει την καθιερωμένη θηλυκότητα, που την περιορίζει στα όρια του οίκου και απομακρύνεται από αυτήν. Η Αθανασίου και η Τζελέπη γράφουν σχετικά:

[...] όχι μόνο αρνείται να διαδραματίσει τον γυναικείο ρόλο της ως φύλακα του βασιλείου του σπιτιού, αλλά κατά κάποιον τρόπο, εκτοπίζει τα πολιτικά όρια και τα τυπικά σύνορα της πόλης (2010: 108).

Αντλώντας από το έργο της Νικόλ Λορώ (Nicole Loraux), η Μπάτλερ επισημαίνει ότι όταν το πένθος των γυναικών μετατοπίζεται από την ιδιωτική σφαίρα και γίνεται δημόσιο «η τάξη της πόλης απειλείται με απώλεια εαυτού» (ΔΑ: 85). Έτσι και στην περίπτωση της Αντιγόνης, η τάξη της πόλης και του νόμου απειλείται, καθώς η ίδια, όταν λέει στην αδερφή της Ισμήνη να κηρύξει την απείθειά της σ' όλον τον κόσμο, εισέρχεται στον λόγο της εξουσίας (ΔΑ: 28). Για την Μπάτλερ, η Αντιγόνη μιλά μέσα από τη γλώσσα της κυριαρχικής εξουσίας, και αυτό το καταφέρνει απαιτώντας να διαδοθεί το ομιλιακό της ενέργημα, όπως απαιτεί και ο Κρέων να διαδοθεί το διάταγμά του, το οποίο απαγορεύει την ταφή του Πολυνείκη (ΔΑ: 28).

Όπως αναφέρθηκε, η Μπάτλερ μέσα από την ανάγνωσή της στο φουκωικό έργο, υποστηρίζει ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τις σχέσεις εξουσίας, οπότε το ενδεχόμενο ανατροπής υπάρχει εντός των σχέσεων αυτών. Αυτή η φαινομενική αντινομία γίνεται περισσότερο ξεκάθαρη μέσα από το παράδειγμα της Αντιγόνης, που μιλά εντός και εναντίον της κυριαρχικής εξουσίας. Εν τέλει, σύμφωνα με την Τζελέπη, το ζήτημα είναι «πώς η φωνή που εισέρχεται στο λόγο του νόμου επιθυμεί και μπορεί να διαρρήξει τη μονοφωνία του» (2014: xiii). Παράλληλα, η Τζελέπη υποστηρίζει επίσης ότι η Αντιγόνη:

[E]γκαθιδρύει μια νέα σχέση της γυναίκας-ως-τόπου-αμφισβήτησης του ηθικού και του πολιτικού. Δίνοντας υπόσταση στην πολιτική ενδεχομενικότητα του επιτελεστικού, αποκαλύπτει τις εσωτερικές διασυνδέσεις του επιτελεστικού με το πολιτικό (2014: xxiii).

Πώς όμως η μορφή της Αντιγόνης δίνει υπόσταση στην «πολιτική ενδεχομενικότητα του επιτελεστικού»; Ανέφερα στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου ότι η ενσωμάτωση του ηγεμονικού λόγου έγκειται στην επαναληπτική τέλεσή του. Αλλά καθώς η οριστική και τέλεια επανάληψη είναι αδύνατη φέρει μέσα της την δυνατότητα ανατροπής της. Η Αθανασίου και η Τζελέπη γράφουν ότι:

[T]ο επιτελεστικό, είναι, ακόμα και πάντα, ο τόπος της αγωνίας: ταυτόχρονα η επανεγγραφή της ιστορικότητας της νόρμας και η διατήρηση της δυνατότητας να παραμένει ανοιχτή στο συμβάν (2010: 106).

Στην ανάλυσή τους η Αθανασίου και η Τζελέπη στρέφονται προς την σύνδεση του επιτελεστικού με το συμβάν. Στην περίπτωση της Αντιγόνης λοιπόν, ενώ αυτή οφείλει να επαναλαμβάνει επιτελεστικά τις νόρμες που καθορίζουν το αποδεκτό πένθος, η διεκδίκησή της φέρνει στην επιφάνεια τη συμβαντικότητα που στοιχειώνει το επιτελεστικό, διότι αρνείται να περιοριστεί στην αρμόζουσα θέση της γυναίκας, αρνούμενη παράλληλα να περιορίσει το πένθος της. Με αυτόν τον τρόπο, το συμβάν εδώ έρχεται να διαρρήξει «την πραγματιστική αναπαραγωγή του εφικτού» (Τζελέπη 2014: xxiii), καθώς αναδεικνύει την ενδεχομενικότητα που φέρει το επιτελεστικό. Για την Αθανασίου και την Τζελέπη, μια καταχρηστική πράξη πένθους όπως της Αντιγόνης:

[A]ντί να εξιδανικεύει μια ουσιώδη ετερότητα και συνεπώς να τοποθετεί την άλλη στην προσιδιά της θέση, δημιουργεί χώρο για την άλλη· για ό,τι παραμένει άλλο στην πρέπουσα διανοητότητα· και για την συμβαντικότητα οποιουδήποτε απομένει να λάβει χώρα (2010: 105).

Μία τέτοια ανατρεπτική κατάχρηση του πένθους είναι ικανή, όπως συμπληρώνουν η Αθανασίου και η Τζελέπη, να «κρατήσει την διανοητότητα ανοιχτή στην πολιτική αναδιάρθρωση» (ό.π. 106). Το πένθος για τον άλλο, ως ένα άλλο πένθος, επιτρέπει την απρόβλεπτη έλευση του συμβάντος, καθώς αντί το υποκείμενο να ανταποκριθεί στο κανονιστικό κέλευσμα, ανταποκρίνεται στον ερχομό του άλλου. Και έχει σημασία ότι διανοίγεται στον άλλο, ανταποκρίνεται στον άλλο, στον οποίο διαφορετικά δεν του δίνεται η δυνατότητα καν να υπάρξει. Ανταποκρίνεται όμως η Αντιγόνη στον ερχομό του άλλου, του Πολυνείκη; Ο Πολυνείκης επέλεξε να στραφεί ενάντια στην πόλη του, όταν ο αδερφός του Ετεοκλής δεν του παραχώρησε τον θρόνο και για αυτό θεωρήθηκε εχθρός της πόλης. Αν ο Πολυνείκης ταφεί, όπως θα θάβονταν οι Αθηναίοι πολίτες, τότε θα παραμείνει άλλος; Έτσι, λοιπόν, η Τζελέπη διερωτάται:

Μήπως η επιθυμία της Αντιγόνης να θάψει τον νεκρό αδελφό της υποδηλώνει μια ορισμένη απαγόρευση στον άλλο να είναι άλλος; Ένα τέτοιο κάλεσμα του φαντάσματος δεν συνιστά, ταυτόχρονα και αδιάρρηκτα, και εκδίωξή του (2014: xxiii);

Το υποκείμενο της Μπάτλερ είναι ένα μελαγχολικό υποκείμενο εξαιτίας των αποκλεισμών μέσω των οποίων συγκροτείται. Στη μπατλερική σκέψη εντοπίζονται δύο επίπεδα αποκλεισμού, τα οποία δρουν συμπληρωματικά στη συγκρότηση του υποκειμένου. Το ένα συμβαίνει «εντός» του υποκειμένου και αφορά τις ετερότητες που απαιτείται να αποβληθούν για να πιστοποιηθεί ως υποκείμενο. Μέσα από το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας είδαμε πώς ο νόμος για να σχηματίσει την έμφυλη ταυτότητα, παράγει την ομοφυλοφιλική επιθυμία ως απαγορευμένη και πώς αποκρύπτοντας αυτή του τη λειτουργία, η απώλεια παραμένει ανομολόγητη και ενσωματώνεται. Συνεπώς, η μη αναγνώριση της απώλειας συνεπάγεται την μελαγχολία της έμφυλης ταυτότητας. Το άλλο επίπεδο αποκλεισμού συμβαίνει «εκτός» του υποκειμένου, με την έννοια ότι αναφέρεται στα σώματα τα οποία αποβάλλονται από την επικράτεια του διανοητού προκειμένου να περιχαρακωθούν τα όρια της ετεροφυλοφιλίας και αυτού που αναγνωρίζεται ως ανθρώπινο. Οι ζωές όσων εκπίπτουν του ανθρώπινου είναι αντάξιες πένθους και μάλιστα, απαγορεύεται να πενθηθούν διότι τότε θα αναγνωρίζονταν ως ζωές. Η αδυναμία μας να τις πενήσουμε, καθώς και η συνεπαγόμενη μελαγχολία που την ακολουθεί, έχει ως αποτέλεσμα να γεμίζουμε οργή και οδύνη. Στα βαθμό που και τα δύο επίπεδα αποκλεισμού οδηγούν στη μελαγχολία, στη μπατλερική σκέψη η μελαγχολία γίνεται αντιληπτή ως «στοιχείο λειτουργίας της ρυθμιστικής εξουσίας». Το διακύβευμα, λοιπόν, για την Μπάτλερ είναι πώς θα καταφέρουμε να ανακατευθύνουμε τη μελαγχολία «προς όφελος του πένθους». Παραδείγματα σαν της Αντιγόνης, αναδεικνύουν πώς ένας διεκδικητικός λόγος πένθους είναι ικανός να δώσει υπόσταση στην «πολιτική ενδεχομενικότητα του επιτελεστικού».

3

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΕΝΟΣ ΔΙΕΚΔΙΚΗΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΠΕΝΘΟΣ ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ

Επέλεξα ως τίτλο της παρούσας εργασίας, «*Το αδύνατο πένθος στο έργο του Ζακ Ντερριντά και της Τζούντιθ Μπάτλερ*», καθώς, αυτό που με απασχολούσε ήταν να εξετάσω τον τρόπο που ερμηνεύουν και προσεγγίζουν οι δύο φιλόσοφοι το πένθος και κατ' επέκταση, τον λόγο που το θεωρούν αδύνατο. Αλλά, ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή, παρότι δεν υπάρχει καμία αρχή, μόνο ένα ευκαιριακό αφετηριακό σημείο. Ο λόγος που επέλεξα να ασχοληθώ συγκεκριμένα με τον Ντερριντά και την Μπάτλερ ήταν διότι και οι δύο στρέφονται προς μια αποπαθολογικοποίηση του πένθους και της μελαγχολίας. Ενδεχομένως να υπάρχει και ένας λόγος πίσω από αυτόν, ένας λόγος που με οδήγησε να θέλω να ασχοληθώ με το πένθος, με ένα αλλιώς πένθος, με κάποια ή κάποιον που πενθεί αλλιώς, αλλά, ακολουθώντας τους ενδιαασμούς του Μπαρτ και του Ντερριντά, προτιμώ να παραμείνει υπόρρητος.

Στην προσπάθειά μου, λοιπόν, να προσεγγίσω την εργασία του πένθους στο ντερριντιανό έργο έπεσα πάνω, μάλλον ήρθε και έπεσε πάνω μου, η έννοια του α-δυνάτου. Παρότι ο Ντερριντά δεν έγραψε κάποιο βιβλίο, στο οποίο να ασχολείται αποκλειστικά με το πένθος, η α-δυνατότητα της εργασίας του πένθους επαναλαμβάνεται θα έλεγα διαρκώς στα κείμενά του. Έχοντας αυτό κατά νου, και στο βαθμό που η επανάληψη δεν μπορεί να είναι τελείως όμοια, προσπάθησα να συγκεντρώσω, όσο το δυνατόν περισσότερες, άμεσες ή έμμεσες αναφορές του στο πένθος και ξεκίνησα να γράφω την παρούσα εργασία, μόνο για συνειδητοποιήσω ότι μετά από αρκετές σελίδες η λέξη «πένθος» δεν είχε αναφερθεί παρά μονάχα στην πρώτη σελίδα. Όσο περισσότερο προσπαθούσα να φτάσω πιο κοντά στην ντερριντιανή ερμηνεία του πένθους, τόσο μετατοπιζόμουν προς άλλες έννοιες. Όταν τελικά, μετά από τέσσερις ενότητες, τα κατάφερα συγκινήθηκα βαθιά (ο τίτλος που είχα βάλει τότε για την πέμπτη ενότητα ήταν «Το —κάθε φορά— τέλος του κόσμου»). Τόσο εξαιτίας των «υπόρρητων» λόγων, όσο και επειδή είχα φτάσει επιτέλους εκεί που έψαχνα. Εν τέλει, γράφοντας για την έννοια του πένθους, συνειδητοποίησα ότι οι έννοιες οι οποίες με τραβούσαν κάθε φορά προς το μέρος τους, όχι μόνο μου ήταν απαραίτητες για να προσεγγίσω το ντερριντιανό έργο, αλλά συνιστούσαν αναγκαίες προϋποθέσεις, και την ίδια στιγμή, απολήξεις της εργασίας του πένθους.

Αναφορικά με το πρώτο κεφάλαιο, θα έλεγα, ίσως με μια ελάχιστη υπερβολή, ότι κατά βάση ασχολήθηκα με το α- του α-δυνάτου, το οποίο είναι αυτό που καλεί το συμβάν. Το πένθος για τον Ντερριντά είναι α-δύνατο, διότι ενώ οφείλω να φέρω τον άλλο μέσα μου, δεν πρέπει να τον οικειοποιηθώ, να γίνει δηλαδή μέρος του εγώ και τελικά να τον ξεχάσω. Με άλλα λόγια, το πένθος

πρέπει να μολυνθεί από την μελαγχολία και να παραμείνει ανολοκλήρωτο προκειμένου να διατηρήσει μια συνεχή συνομιλία με τους νεκρούς. Έτσι, η εργασία του πένθους μπορεί να επιτύχει μόνο αποτυγχάνοντας. *Fail again. Fail better.* Και ενώ, ήδη αυτό θα μας αρκούσε να μιλήσουμε για «αποπαθολογικοποίηση του πένθους και της μελαγχολίας», η ντερριντιανή ερμηνεία του πένθους δεν σταματά εδώ. Ο Ντερριντά, όπως και η Μπάτλερ, επιλέγει να αναδείξει τις δημιουργικές δυνατότητες που πηγάζουν από το πένθος. Ο θάνατος κάθε έμβιου όντος, σηματοδοτεί κάθε φορά το τέλος του κόσμου, και ο επιζών έχει την ευθύνη να ανταποκριθεί στο κάλεσμα του άλλου και διατηρήσει αυτόν τον κόσμο, φέροντας τον άλλο μέσα του. Ο επιζών δηλαδή φέρει την ευθύνη να κινηθεί προς το α-δύνατο, ευθύνη η οποία έρχεται σε αντίθεση με την ηθική κυριαρχία του εγώ. Το πένθος όμως, και η ευθύνη που συνεπάγεται, δεν ανακύπτει με τον θάνατο, αλλά βρίσκεται εκεί στην αρχή της συνάντησης με τον άλλο, και μάλιστα λειτουργεί με τρόπο που κάνει τη σχέση μου με τον άλλο ακόμα πιο έντονη και με ωθεί όλο και περισσότερο να κινηθώ προς αυτόν. Το πένθος, συνεπώς, στο ντερριντιανό έργο χαρακτηρίζεται από μια διαφορετική χρονικότητα, και δεν αφορά μόνο το παρελθόν και το θάνατο, αλλά το μέλλον και τη ζωή. Αντίστοιχα, και το κάλεσμα του άλλου αφορά ταυτόχρονα και το μέλλον, ένα μέλλον μη υπολογίσιμο, μη προβλέψιμο. Αφορά δηλαδή αυτό που δεν έχει έρθει ακόμα και το ακόμα-να-έρθει. Το πένθος, υπηρετεί τους σκοπούς του α-δυνάτου, στο βαθμό που μέσα και μέσω της έντασης που παράγει, με παρακινεί να ανταποκριθώ στο κάλεσμα και με ωθεί διαρκώς προς το(ν) άλλο(ν), κρατώντας ανοιχτή την ενδεχομενικότητα του συμβάντος. Με αυτόν τον τρόπο, η χρονικότητα του πένθους συναντά την χρονικότητα του συμβάντος.

Ολοκληρώνοντας τη συγγραφή του πρώτου κεφαλαίου, και προσπαθώντας πια να προσεγγίσω το πένθος στο έργο της Μπάτλερ, ενώ θεωρούσα ότι είχα πλησιάσει τα αρχικά ερωτήματα που είχα κατά νου, πώς δηλαδή το πένθος μπορεί να απωλέσει τις αρνητικές συνδηλώσεις του και να μην ιδωθεί ως μια διαδικασία με αρχή και τέλος, ανέκκυψαν περισσότερες προβληματικές. Όσο λοιπόν έγραφα το δεύτερο κεφάλαιο, συνειδητοποιούσα πόσο αναγκαίο και χρήσιμο μπορεί να είναι να δούμε μαζί και να συγκρίνουμε τα έργα των δύο φιλοσόφων. Παρότι το πένθος στο ντερριντιανό έργο με την ώθηση που παράγει το α-δύνατο, συνιστά μια αναγκαία προϋπόθεση έτσι ώστε να μετακινηθεί το εγώ από μια ψευδαίσθηση ηθικής κυριαρχίας προς το(ν) άλλο, θεωρώ πως μόνο μέσα από τη συνομιλία του με το έργο της Μπάτλερ μπορεί να μετασχηματιστεί σε θεωρητικό εργαλείο και τρόπο κριτικού αναστοχασμού.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, ασχολήθηκα με τους διαφορετικούς τρόπους που προσεγγίζει το πένθος η Μπάτλερ. Στο έργο της Μπάτλερ, το πένθος είναι αδύνατο εξαιτίας μιας απαγόρευσης. Η απαγόρευση του πένθους πηγάζει από τους αποκλεισμούς οι οποίοι δρουν συμπληρωματικά στην επιτελεστική συγκρότηση του υποκειμένου· «εντός» και «εκτός» του υποκειμένου. Εντόπισα, λοιπόν, δύο διαφορετικά επίπεδα αποκλεισμών, καθένα από τα οποία συνδέεται με μια υπόρρητη απαγόρευση του πένθους. Η απαγόρευση του πένθους «εντός» του υποκειμένου σχετίζεται με την απαγορευμένη ομοφυλοφιλική επιθυμία, η οποία παράγεται ως τέτοια, και καθώς παραμένει ανομολόγητη είναι αδύνατο να πενθηθεί. Καθώς, για την Μπάτλερ, το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας, το οποίο προηγείται του ταμπού της αιμομιξίας, παράγει και συνάμα απαγορεύει την ομοφυλοφιλική επιθυμία, αυτό έχει ως αποτέλεσμα την μελαγχολική δομή της έμφυλης

ταυτότητας. Η διαδικασία όμως αυτή δεν συμβαίνει μέσα σε μια στιγμή, αλλά πρέπει να επαναλαμβάνεται διαρκώς. Προκειμένου δηλαδή ένα υποκείμενο να πιστοποιηθεί ως τέτοιο, απαιτείται διαρκώς να αποκηρύσσει τις ετερότητες «εντός» του και να επαναλαμβάνει τις πολιτισμικές νόρμες. Από την αδυνατότητα μιας οριστικά πλήρους και πιστής επανάληψης της νόρμας από την πλευρά του υποκειμένου, αναδύεται για την Μπάτλερ η δυνατότητα εμπρόθετης δράσης, η ενδεχομενικότητα δηλαδή που φέρει μέσα της η επιτελεστικότητα. Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο το πένθος είναι αδύνατο, συνδέεται με τις ζωές εκείνες που είναι αντάξιες πένθους. Προκειμένου να περιχαρακωθεί η επικράτεια του διανοητού, απαιτείται κάποιες ζωές να εκπίπτουν του ανθρώπινου, να συνιστούν με άλλα λόγια τα απόβλητα της υποκειμενοποίησης. Στο βαθμό που το πένθος για αυτές τις ζωές είναι απαγορευμένο, το αποτέλεσμα είναι και εδώ η μελαγχολία. Η Μπάτλερ, λοιπόν, ερευνά τη μελαγχολία ως «στοιχείο λειτουργίας της ρυθμιστικής εξουσίας». Ταυτόχρονα όμως, θεωρεί ότι ανακατευθύνοντας τη μελαγχολία «προς οφέλους του πένθους», αναδύεται η δυνατότητα αναδιάρθρωσης των μηχανισμών που ορίζουν ποιες ζωές είναι άξιες να βιωθούν και ποιες όχι. Έτσι, προτάσσει την ευθύνη για τις ζωές αυτές και το καθήκον του πένθους, τα οποία θεμελιώνει πάνω στην ιδέα της αλληλεξάρτησης και της τρωτότητας. Ωστόσο, δεν χρησιμοποιεί μια αφηρημένη ιδέα της τρωτότητας, αλλά εστιάζει στην άνιση κατανομή της. Το καθήκον του πένθους έγκειται στη συλλογικοποίηση της θλίψης και της οδύνης που νιώθουμε, με σκοπό αντί τα αισθήματα αυτά να στρέφονται ενάντια στον εαυτό, να στραφούν ενάντια στις διαδικασίες που καθιστούν κάποιες ζωές περισσότερο ευάλωτες και τρωτές στη βία. Παράλληλα, μέσα από την Αντιγόνη της Μπάτλερ, έρχεται στην επιφάνεια η δυνατότητα μιας ετερόδοξης ανασηματοδότησης που φέρει το πένθος, και κατ' επέκταση η συμβαντικότητα της επιτελεστικότητας. Αναδεικνύεται δηλαδή πώς μια ανατρεπτική επιτελεστική κατάχρηση του πένθους είναι ικανή να ανταποκριθεί στο κάλεσμα του άλλου, θέτοντας σε αμφισβήτηση την ίδια την διανοητότητα του πολιτικού.

Τι σημαίνει, λοιπόν, το «και» στον τίτλο της παρούσας εργασίας; Σε τι μας καλεί; Αρχικά στο να εξετάσουμε τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις μεταξύ των δύο διαφορετικών θεωρήσεων της εργασίας του πένθους. Για τον Ντερριντά και για την Μπάτλερ, όπως παρατηρήσαμε, η απώλεια είναι συγκροτητική του υποκειμένου. Αυτή η παραδοχή έχει ως αποτέλεσμα να μην αντιλαμβάνονται το πένθος ως μια περατή διαδικασία, αλλά ως κάτι το οποίο δεν αίρεται ποτέ. Αυτό που προσθέτει η ανάλυση της Μπάτλερ σε αυτό το σημείο είναι, καταρχάς, η απώλεια της απαγορευμένης ομοφυλοφιλικής επιθυμίας, η οποία είναι συστατική στον σχηματισμό της έμφυλης ταυτότητας. Επίσης, η Μπάτλερ ανέδειξε την απώλεια ως αναγκαία προϋπόθεση για μια ορισμένη αίσθηση κοινότητας (Butler 2003: 468). Μια δεύτερη συνάντηση των δύο φιλοσόφων, είναι αυτή της χρονικότητας του πένθους. Όπως η σκέψη της Μπάτλερ για το πένθος δεν αφορά το παρελθόν αλλά και το μέλλον, καθώς το πένθος αναδεικνύει την ενδεχομενικότητα του επιτελεστικού, αντίστοιχα και το πένθος στον Ντερριντά κρατά ανοιχτή την ενδεχομενικότητα του συμβάντος. Επιπλέον, εντοπίσαμε στο ντερριντιανό έργο, έστω επιγραμματικά, ότι η έκφραση του πένθους απαιτεί καθορισμένο τόπο, ενώ έξω από τα όρια αυτού του τόπου είναι απαγορευμένη, κάτι που αναπτύχθηκε αναλυτικά στη συνέχεια από την Μπάτλερ. Μια ακόμα σύγκλιση που εντοπίζεται είναι ότι και οι δύο αντιλαμβάνονται το υποκείμενο όχι ως ένα αυτόνομο, κυρίαρχο υποκείμενο

αλλά ως θεμελιωδώς παθητικό, τρωτό, γεγονός που συνεπάγεται την ευθύνη του για την άλλη και τον άλλο και αντίστοιχα αυτών για εκείνο. Εδώ όμως έγκειται και η κύρια διαφορά που εντοπίζεται μεταξύ των φιλοσόφων. Ο Ντερριντά, βασίζεται στη λεβινασιανή ευθύνη και στην κοινή θνητότητα, για να αναπτύξει την ιδέα του για την πολλαπλότητα των κλήσεων. Καθώς οι κλήσεις είναι πλέον της μίας, ανακύπτει το ζήτημα της δικαιοσύνης, η οποία δεν μπορεί ποτέ να έρθει, και η αδυνατότητα της ηθικής μας ωθεί κάθε φορά να επινοούμε αυτό που είναι το δικαιότερο. Η Μπάτλερ όμως, ενώ επίσης αντλεί από το έργο του Λεβινάς, διαχωρίζεται από αυτό καθώς δεν αντιλαμβάνεται την τρωτότητα ως μια καθολική συνθήκη, ή, μάλλον το κάνει, αλλά εστιάζει στην άνιση κατανομή της. Επομένως, έτσι και με το καθήκον του πένθους, η Μπάτλερ δεν μιλά για ένα γενικό καθήκον, αλλά για το καθήκον απέναντι στις ζωές αυτές που έχουν οριστεί ως αντάξιες πένθους.

Τι άλλο άραγε θα συνεπαγόταν αυτό το «και» μεταξύ των δύο έργων; Τι θα γινόταν αν επιχειρούσαμε να δούμε όχι δίπλα το έργο της Μπάτλερ σε αυτό του Ντερριντά, αλλά μαζί; Ή, μάλλον, τι σκοπούς θα εξυπηρετούσε αυτή η ενδεχόμενη συνομιλία των δύο φιλοσόφων για το πένθος; Με άλλα λόγια, πώς θα μπορούσαμε να φανταστούμε τη «γείωση» της προβληματικής του αδύνατου πένθους στις σύγχρονες παγκόσμιες, τοπικές και παγκοσμιοτοπικές συνθήκες που καθιστούν το ερώτημα του πένθους κρίσιμο στο παρόν από την πλευρά μιας πολιτικής ανθρωπολογίας; Ή, όπως το θέτει η Αθανασίου, «τι κάνουμε πολιτικά με την δυνατότητα του αδύνατου πένθους» (2021: 23);

Για την Τζελέπη το ζήτημα είναι «πώς η φιλοσοφία αρθρώνει τη δυνατότητα μιας νέας, απρόσμενης πολιτισμικής κριτικής» (2014: xiv). Θα μπορούσαμε τότε να φανταστούμε ένα πένθος, το οποίο ενώ θα μας ωθούσε διαρκώς προς το(ν) άλλο, την ίδια στιγμή θα αμφισβητούσε τις πολιτισμικές νόρμες που ορίζουν ποια σώματα έχουν σημασία και ποια όχι; Θα μπορούσε εν τέλει να αξιοποιηθεί το πένθος ως queer μεθοδολογία και να αποτελέσει έναν κριτικό αναστοχασμό του παρόντος/στο παρόν που θα αμφισβητούσε τον ηγεμονικό λόγο και τις διαδικασίες που κατανέμουν άνισα την τρωτότητα με αποτέλεσμα κοινότητες που ορίζονται βάσει του φύλου και της σεξουαλικότητας, της φυλής και της τάξης να είναι διαρκώς εκτεθειμένες στη βία; Θα μπορούσαμε δηλαδή να χρησιμοποιούμε το πένθος ως θεωρητικό εργαλείο και να ρωτάμε: Ποιες ζωές είναι αντάξιες πένθους; Ποιες ζωές σε έναν ετεροκανονικό πολιτισμό απαγορεύεται να πενθηθούν;

Η συνθήκη του covid-19 ανέδειξε ακόμα περισσότερο την κοινή μας τρωτότητα. Ταυτόχρονα όμως ανέδειξε για άλλη μια φορά την άνιση κατανομή της, καθώς υπενθύμισε ότι υπάρχουν κάποιες και κάποιες που μένουν εκτός του εθνικού συστήματος υγείας, υπενθύμισε ότι το σπίτι και η οικογένεια δεν είναι ένας ασφαλής τόπος για όλες, υπενθύμισε τη βία του να δουλεύεις ανασφάλιστη/ος, υπενθύμισε την καθημερινή βία που υφίστανται αυτές και αυτοί, που και μόνο η παρουσία τους στον δημόσιο χώρο θεωρείται εγκληματική. Συγκεκριμένα, υπενθύμισε κάτι που μας υπενθυμίζεται καθημερινά και από παντού, ότι ζούμε σε μια κοινωνία, στην οποία δεν αξίζουν όλες οι ζωές το ίδιο, που μετράμε συνεχώς και άλλες γυναικοκτονίες, που μετράμε και άλλους/ες νεκρούς/ες από εργατικά ατυχήματα, που τα queer σώματα είναι διαρκώς εκτεθειμένα στη βία του κράτους και της οικογένειας, που όσοι και όσες μετανάστες και μετανάστριες καταφέρουν να μην

δολοφονηθούν στον Έβρο και στο Αιγαίο θα καταδικαστούν να ζουν σε κέντρα κράτησης, και που όλες αυτές και αυτοί θα είναι παράλληλα εκτεθειμένες στην αστυνομική βία.

Το 1989, ο Ντάγκλας Κριμπ (Douglas Crimp), καλώντας σε έναν κούηρ ακτιβισμό που θα συνέδεε την οδύνη με την διαμαρτυρία, θα γράψει για αυτές και αυτούς που είναι τόσο βυθισμένες/ες στην μελαγχολία, που η μαχητική οργή είναι κάτι που δεν μπορούν καν να φανταστούν, και για όσες και όσους έχουν παραλύσει από φόβο, γεμάτοι τύψεις ή νικημένοι/ες από ενοχές (Crimp 1989: 16). «Αν αυτές τις αντιδράσεις τις κατακρίνουμε», γράφει, «θα είναι σαν να αρνούμαστε την έκταση της βίας που έχουμε δεχθεί» (Crimp 1989: 16). Ο Κριμπ στο κείμενό του υπονοεί πως η αναγνώριση και μόνο της θλίψης και της μελαγχολίας είναι ικανή να μας οδηγήσει στην κριτική δράση. Δέκα χρόνια μετά, το 1999, ο Χοσέ Εστεμπάν Μουνιόζ (José Esteban Muñoz), αναγνωρίζοντας τη σημασία της μελαγχολίας γράφει για αυτήν ότι:

[...] είναι μέρος της διαδικασίας αντιμετώπισης όλων των καταστροφών που συμβαίνουν στη ζωή των έγχρωμων, των λεσβιών και των γκέι αντρών... είναι ένας μηχανισμός που μας βοηθά να (ανα)κατασκευάσουμε την ταυτότητα και να πάρουμε μαζί μας τους/τις νεκρούς/ές μας στις διάφορες μάχες που πρέπει να δώσουμε στο όνομά τους – και στο όνομά μας» (όπως αναφέρει η Athanasiou 2021: 21).

Ενεργώντας μέσω της μελαγχολίας, η Αθανασίου εξηγεί ότι η ίδια η έννοια της μελαγχολίας υφίσταται μια κριτική αναδιαμόρφωση και μετασχηματίζεται σε μια επιτελεστική μέθοδο ικανή να δημιουργήσει προοπτικές για την καθημερινή επιβίωση και για αντίσταση (Athanasiou 2021: 21).

Τι είδους άραγε πολιτικοί δεσμοί σφυρηλατούνται όταν αντί να πενθούμε μόνες και μόνι μας μοιραζόμαστε το πένθος και τη μελαγχολία που νιώθουμε; Τι γίνεται όταν εγώ πενθώ (με) εσένα και εσύ (με) εμένα; Τι συνέπειες είχε άραγε στην ίδια την διανοητότητα του πολιτικού, όταν για παράδειγμα το 2018, μετά τη δολοφονία του/της Ζακ/Ζακίε Oh, queer ακτιβίστριες και ακτιβιστές, διπλά εκτεθειμένοι στην αστυνομική βία, και ως queer και ως ακτιβίστριες, διαδήλωναν από κοινού στους δρόμους της Αθήνας φωνάζοντας το σύνθημα «Οργή και θλίψη, η Ζακίε θα μας λείψει»;

Το διακύβευμα, λοιπόν, ακολουθώντας τη σκέψη της Αθανασίου, είναι «πώς το πένθος μπορεί να μετατραπεί από μια έμφυλη και εθνική αρμόζουσα γλώσσα σε μια ανατρεπτική επιτελεστική κατάχρηση, η οποία έχει αποβληθεί και αντιτίθεται ενεργά στην ίδια την διανοητότητα του πολιτικού και των έμφυλων, οικονομικών, εθνοτικών και φυλετικών παραμέτρων του» (Athanasiou 2017: 1). Πώς εν τέλει μπορεί να μετατραπεί σε αυτό που η Αθανασίου (2017) ονομάζει αγωνιστικό πένθος (agonistic mourning) και να εκθέσει τους αποκλεισμούς μέσω των οποίων συγκροτείται η δημόσια συναισθηματικότητα. Το αγωνιστικό πένθος απαιτεί μια ριζική επαναδιαπραγμάτευση και επανεφεύρεση και αναπλαισίωση της ίδιας της κατηγορίας του πένθους.

Βιβλιογραφία

- Abraham, N., & Torok M., (1994). *The shell and the kernel: renewals of psychoanalysis* (μτφρ. Ν. Τ. Rand). Σικάγο: The University of Chicago Press.
- Αγουστίνος, Α, (1999). *Εξομολογήσεις* (Φ. Αμπατζοπούλου). Αθήνα: Πατάκη
- Αθανασίου, Α. (2007). *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκρεμμές.
- Αθανασίου, Α. (2008). «Εισαγωγή». Στο Τζ. Μπάτλερ, *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (7-26). Αθήνα: Εκρεμμές.
- Αθανασίου, Α. (2009α) «Επίμετρο». Στο J. Butler, *Η αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατραπή της ταυτότητας* (217-228). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Αθανασίου, Α. (2009). «Εισαγωγή». Στο Τζ. Μπάτλερ, *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας* (11-29). Αθήνα: νήσος.
- Αθανασίου, Α. (2009). «Επίμετρο». Στο Τζ. Μπάτλερ, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης). Αθήνα: Εκρεμμές
- Athanasiou, A. (2017). *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*. Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.
- Athanasiou, A. (2021) Mourning's work and the work of mourning: thinking agonism and aporia together. Στο McIvor, D. W., Hooker, J., Atkins, A., Athanasiou, A., & Shulman, G. (2021). Mourning work: Death and democracy during a pandemic. *Contemporary Political Theory*, 20(1), 165-199
- Brault, P. A., & Naas, M. (2001). (επιμ.). *The Work of Mourning*. Σικάγο· Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Butler, J. (2003). «Afterword». Στο D. L. Eng & D. Kazanjian, *Loss: the politics of mourning*. Καλιφόρνια: University of California Press.
- Μπάτλερ, Τζ. (2008). *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (μτφρ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκρεμμές
- Butler, J. (2009). *Η ψυχική ζωή της εξουσίας: Θεωρίες καθυπόταξης* (μτφρ. Τ. Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον.
- Butler, J. (2009). *Η αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατραπή της ταυτότητας* (μτφρ. Γ. Καραμπελας). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μπάτλερ, Τζ. (2009). *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης & Κ. Αθανασίου). Αθήνα: νήσος.
- Butler, J (2014). *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου* (μτφρ. Β. Σπυροπούλου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Μπάτλερ, Τζ., & Αθανασίου Α., (2016). *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό* (μτφρ. Α. Κιουπκιολής). Αθήνα: Τόπος.
- Celan, P. (2018). *Καμπή Πνοής* (μτφρ. Μ. Καρδαμίτσης). Αθήνα: Κίχλη.
- Crimp, D. (1989). Mourning and militancy. *The MIT Press*. October, 51, 3-18.
- Derrida, J. (1986). Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok. Στο Abraham, N., & Torok, M. *The Wolf Man's magic word: A cryptonymy* (μτφρ. N. Rand). Μινεάπολις: University of Minnesota Press.
- Derrida, J., & De Man, P. (1989). *Memoires for Paul de Man: The Wellek Library Lectures at the University of California, Irvine* (μτφρ: C. Lindsay, J. Culler, E. Cadava & P. Kamuf). Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Ντερριντά, Ζ. (1990). *Περί Γραμματολογίας* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Γνώση.
- Derrida, J. (1993). *Aporias* (μτφρ. T. Dutoit). Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*. Παρίσι: Galilée.
- Derrida, J. (1997). *Adieu - à Emmanuel Lévinas*. Παρίσι: Galilée.
- Derrida, J. (1999). *Points...: Interviews, 1974-1994* (μτφρ: Peggy Kamuf κ.ά.). Καλιφόρνια: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond* (μτφρ. R. Bowlby). Καλιφόρνια: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2001). *Papier Machine*. Παρίσι: Galilée.
- Derrida, J., Soussana G., & Nouss, A. (2001). *Dire l'événement, est-ce possible?* Παρίσι: L'Harmattan.
- Derrida, J., & Birnbaum, J. (2006). *Μαθαίνοντας να ζεις εν τέλει* (μτφρ. Β. Μπιτσώρης). Αθήνα: Άγρα.
- Derrida, J. (2008). *Κριοί - Διάλογος ατέρμων: Μεταξύ δύο άπειρων, το ποίημα* (μτφρ. Χ. Αγκυρανοπούλου). Αθήνα: Ίνδικτος.
- Derrida, J. (2015). *Ισχύς Νόμου* (μτφρ. Β. Μπιτσώρης). Αθήνα: Πατάκη.
- Derrida, J. (2020). *The Politics of Friendship* (μτφρ. G. Collins). Λονδίνο· Νέα Υόρκη: Verso.
- Derrida, J. (2022). *Θάνατον διδόναι* (μτφρ. Β. Μπιτσώρης). Αθήνα: Ροπή.
- Freud, S. (1984). *On metapsychology: The theory of psychoanalysis*. Νέα Υόρκη: Penguin Books.
- Freud, S. (2008). *Το Εγώ και το Αυτό* (μτφρ. Δ. Παναγιωτοπούλου). Αθήνα: Πλέθρον.
- Φρόνιτ, Σ. (2015). *Πένθος και μελαγχολία* (μτφρ. Ν. Χρηστίδης). Έδεσσα: Principia.
- Κακολύρης, Γ. (2015). «Εισαγωγή». Στο Γ. Κακολύρης (επιμ.). *Η πολιτική και η ηθική σκέψη του Jacques Derrida* (13-43). Αθήνα: Πλέθρον.
- Κακολύρης, Γ. (2016). Η αναγκαία νόθευση της ηθικής από το άλλο της, Η ανάγνωση του Λεβινάς από τον Ντερριντά στο Adieu. *Ένεκεν*. τχ. 38. Οκτώβριος - Νοέμβριος - Δεκέμβριος 2015. σ. 98-109.
- Κακολύρης, Γ. (2017). *Η Ηθική της Φιλοξενίας, Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Kirkby, J. (2006). «Remembrance of the future»: Derrida on mourning. *Social Semiotics*, 16(3), σ. 461-472.
- Μαυρίδης, Η, (1999). «Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά». *Νέα Εστία*. τχ. 1713. Ιούνιος 1999. σ. 553-585.

- Μπαλτάς, Α., (2015). «Γραφή και δικαιοσύνη: το κουκούτσι». Στο Γ. Κακολύρης (επιμ.). *Η πολιτική και η ηθική σκέψη του Jacques Derrida* (461-472). Αθήνα: Πλέθρον.
- Miller, J., H. (2013). «Absolute Mourning: It Is Jacques You Mourn For». Στο T. Thwaites & J. Seaboyer (επιμ.). *Re-reading Derrida, Perspectives on Mourning and Its Hospitalities*. Νέα Υόρκη: Lexington Books.
- Μπέννινγκτον, Τ., & Ντερριντά, Ζ. (2019). *Ντερριντά* (μτφρ. Α. Λαμπρόπουλος & Ε. Πυροβολάκης). Αθήνα: νήσος.
- Μπιτσώρης, Β. (2006). *Ζακ Ντερριντά, Ζωή, Θάνατος, Επιβίωση*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Μπιτσώρης, Β. (2022). «Επίμετρο του μεταφραστή, Ο θάνατος και η ευθύνη μεταξύ οντολογίας, θρησκείας και ηθικής». Στο J. Derrida. *Θάνατον διδόναι* (μτφρ. Β. Μπιτσώρης). Αθήνα: Ροπή.
- Naas, M. (2015). «When it comes to mourning». Στο C. Colebrook (επιμ.). *Jacques Derrida: Key Concepts* (113-121). Νέα Υόρκη· Λονδίνο: Routledge.
- Patton, P., & Smith, T. (2001). *Jacques Derrida: Deconstruction Engaged - The Sydney Seminars*. Σίδνεϊ: Power Publications.
- Salih, S. (2018). *Εισαγωγή στην Τζούντιθ Μπάτλερ* (μτφρ. Μ. Μεντίνας). Αθήνα: oposito.
- Τζελέπη, Ε. (2014). «Εισαγωγή». Στο J. Butler, *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Τζελέπη, Ε. (2014a). «Εισαγωγή» Στο Ε. Τζελέπη (επιμ.), *Αντινομίες της Αντιγόνης, Κριτικές θεωρήσεις του Πολιτικού* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης & Α. Λαμπρόπουλος
- Ziarek, E. P. (2006). Encounters possible and impossible: Derrida and Butler on mourning. *Philosophy Today*, 50 (Supplement), 144-155.

Φιλμογραφία

- Dick, K. & Ziering, A. (2002). *Derrida*. Η.Π.Α.