

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ & ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ**
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών Πολιτικής Επιστήμης & Ιστορίας
Κατεύθυνση: Πολιτική Επιστήμη

Κώστας Τσάμπουρας

**Ο ΖΑΚ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΤΡΕΛΑΣ
(ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ: ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ;)**

Διπλωματική εργασία

Επιβλέπων καθηγητής: Παντελής Μπασάκος

Τριμελής επιτροπή

Παντελής Μπασάκος, καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο
Γιώργος Φαράκλας, καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο
Γιώργος Φουρτούνης, επίκουρος καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο

Αθήνα, 2009

Περιεχόμενα

Συντομογραφίες/ 4

Εισαγωγικό σημείωμα/ 6

Κεφάλαιο Πρώτο:
Επικαιρότητα του ερωτήματος: τι είναι η φιλοσοφία;/ 9

Κεφάλαιο Δεύτερο:
Εντοπισμός του ζητήματος/ 19

Κεφάλαιο Τρίτο:
Η περατότητα και τα όριά της/ 29

Κεφάλαιο Τέταρτο:
Ο φιλόσοφος ως το κατ' εξοχήν ομιλούν υποκείμενο/ 40

Κεφάλαιο Πέμπτο:
Η φιλοσοφία ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή/ 51

Κεφάλαιο Έκτο:
Υπερβολή και Απροϋπόθετο/ 76

Επίλογος/ 87

Βιβλιογραφία/ 92

Συντομογραφίες

ΑΚ	<i>Απροϋπόθετο ή κυριαρχία</i>
ΑΨ	<i>Αντιστάσεις της ψυχανάλυσης</i>
ΓΔ	<i>Η γραφή και η διαφορά</i>
Θ	<i>Θέσεις</i>
ΙΤ	<i>Ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή</i>
ΛΜ	<i>Λόγος περί της μεθόδου</i>
ΠΓ	<i>Περί γραμματολογίας</i>
ΣΠΦ	<i>Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας</i>
ΤΦ	<i>Τρέλα και φιλοσοφία</i>
ΦΦ	<i>Η φωνή και το φαινόμενο</i>
DG	<i>De la grammatologie</i>
DP	<i>Du droit à la philosophie</i>
ED	<i>L'écriture et la différence</i>
HF	<i>Histoire de la folie à l'âge classique</i>
OG	<i>L'origine de la géométrie</i>
P	<i>Positions</i>
RP	<i>Résistances de la psychanalyse</i>
V	<i>Voyous</i>
VP	<i>La voix et le phénomène</i>

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Η ακόλουθη εργασία ξεκίνησε ως μία απόπειρα ανάγνωσης του διαλόγου ανάμεσα στον Ντερριντά και τον Φουκώ, με αφορμή την *Ιστορία της τρέλας*. Διάλογος εξαιρετικά πλούσιος σε θέματα και προοπτικές, είν' η αλήθεια, που γνέφει προς πάμπολλες κατευθύνσεις. Σχηματοποιώντας θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τρεις κύριους άξονες. Πρόκειται, καταρχάς, για μία συζήτηση γύρω από τον Καρτέσιο και το καθεστώς που διέπει την τρέλα στον πρώτο από τους *Στοχασμούς περί της πρώτης φιλοσοφίας*, καθώς αυτό υπήρξε το κύριο μέτωπο της διαμάχης: αναπαράγει άραγε ο Καρτέσιος τον αποκλεισμό της τρέλας που συγκροτεί την κλασική εποχή, ή μήπως ο αποκλεισμός επιτυπώνεται δια της βίας στο καρτεσιανό κείμενο; Πρόκειται, κατά δεύτερον, για μία συζήτηση αναφορικά με την έννοια της δομής, έννοια που την εποχή εκείνη συνέιχε το καθεστώς επιστημονικότητας των ανθρωπιστικών σπουδών και στην οποία είχε καταφύγει και ο Φουκώ, συστήνοντας την *Ιστορία της τρέλας* ως μία *δομική μελέτη*. Πρόκειται, τέλος, για το ζήτημα της ιστορίας, όχι μόνο σε σχέση με την έννοια της δομής η οποία καταγγέλλει ως ψευδή τη συνείδηση της συνέχειας του ιστορικού χρόνου, αλλά και ως προς τις επιπτώσεις που η κατηγορία της ιστορίας συνεπάγεται για τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την επιστήμη και τη σκέψη. Αλλά τελικά τα ζητήματα αυτά δεν μας απασχόλησαν, ή μάλλον δεν μας απασχόλησαν *ως τέτοια*, και τούτο γιατί στην πορεία ένα άλλο ερώτημα κατέληξε να μας επιβληθεί και προσανατόλισε την εργασία στο σύνολό της. Το ερώτημα είναι το εξής: *τι είναι η φιλοσοφία;* - και μάλιστα ιδωμένο από τη σκοπιά της σκέψης του Ζακ Ντερριντά. Γιατί μας φάνηκε ότι η αντίρρηση που αρχικά εξέφρασε ο Ντερριντά στο «Cogito και ιστορία της τρέλας» έχει να κάνει πρωτίστως με την παραγνώριση, από τη μεριά του Φουκώ, της *φιλοσοφικής ειδικότητας* του καρτεσιανού κειμένου. Συνακόλουθα, η στάση του Φουκώ στη συγκεκριμένη διένεξη εξετάστηκε, όπως θα δούμε, πρωτίστως υπό το πρίσμα του περί φιλοσοφίας ερωτήματος. Δεν προσπαθήσαμε λοιπόν να αποφανθούμε περί της ίδιας της διαμάχης και να αποφασίσουμε ποιος έχει δίκιο και ποιος άδικο. Αν η σκέψη είναι ο δρόμος που χαράσσει ο στοχαστής μέσα στο δάσος, σύμφωνα με την προσφιλή μεταφορά του Χάιντεγγερ, τότε η στιγμή της διαμάχης είναι η στιγμή όπου οι πορείες δύο στοχαστών τέμνονται σε κάποιο σημείο. Προσπαθήσαμε να αντιμετωπίσουμε κάποια από τα – περισσότερο ή λιγότερο περιφερειακά – προβλήματα που τίθενται *στο σημείο αυτής της τομής* σε υποσημειώσεις ενίοτε εκτενείς. Αλλά σε καμία περίπτωση

δεν θελήσαμε να εκδώσουμε μια δικαστική απόφαση, να επιλέξουμε μία εκ των δύο διαδρομών. Η σκέψη δεν αναιρείται· εδώ, όπως και αλλού, «η κατηγορία “επιλογή” φαίνεται ελάχιστα σοβαρή».¹

Οι μεταφράσεις των παραθεμάτων του Ντερριντά και του Φουκώ έγιναν από τα πρωτότυπα γαλλικά κείμενα. Για όσα εξ αυτών υπήρχε διαθέσιμη ελληνική μετάφραση έγινε προσπάθεια να την ακολουθήσουμε στο μέτρο του δυνατού, συχνά επιφέροντας – χωρίς προειδοποίηση – τις τροποποιήσεις που μας φάνηκαν απαραίτητες. Εννοείται πως η ευθύνη των τελικών επιλογών μας ανήκει εξ ολοκλήρου. Για τα γερμανόφωνα κείμενα συμβουλευτήκαμε τις διαθέσιμες ελληνικές ή γαλλικές μεταφράσεις.

Θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στον Γιώργο Φαράκλα ο οποίος συνέβαλε στην εκπόνηση αυτής της εργασίας με τρόπους που, για πρακτικούς λόγους, δεν είχαν να κάνουν μόνο με τη φυσική του παρουσία. Οφείλω επίσης να ευχαριστήσω τους καθηγητές Μανόλη Αγγελίδη, Γρηγόρη Ανανιάδη, Αριστείδη Μπαλτά, Παντελή Μπασάκο και Βαγγέλη Μπιτσώρη, τα σεμινάρια των οποίων αποτέλεσαν – το καθένα με τον τρόπο του – πηγή γόνιμου προβληματισμού.

*

¹ Ζακ Ντερριντά, *Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, *Ο Πολίτης*, τεύχος 39, Ιούλιος 1997, σ. 41.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΣ: ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ;

«Ίσως να μην μπορούμε να ρωτήσουμε τι είναι η φιλοσοφία παρά μόνο αργά, όταν φθάνουν τα γηρατεία και η ώρα να μιλήσουμε με ακρίβεια».² Φαίνεται ότι, εν τέλει, έπειτα από τόσους αιώνες, έφθασε για τη φιλοσοφία αυτή η ώρα του γήρατος, ώρα να σταθεί απέναντι στον καθρέφτη, να παρατηρήσει με προσοχή το είδωλό της και να αναρωτηθεί: «Μα τι ήταν τελικά αυτό που έκανα σε όλη μου την ζωή»;³ Όχι πως η φιλοσοφία δεν θα είχε, και μάλιστα στην πιο αυγινή στιγμή της, θέσει ήδη το περί φιλοσοφίας ερώτημα: ο Πλάτωνας δεν έπαψε στιγμή να αναζητεί τη φιγούρα του φιλοσόφου, και να τη συναντά πλάι στον πολιτικό, το σοφιστή ή το ρήτορα. Αλλά πώς αλλιώς να εξηγήσει κανείς την ολοένα μαζικότερη εισβολή αυτού του ερωτήματος στη φιλοσοφική σκηνή; Την ολοένα εντονότερη επικαιρότητά του, τον χαρακτήρα επείγοντος που μοιάζει να λαμβάνει; Γιατί, εάν η φιλοσοφία υπήρξε ανέκαθεν φορέας αυτού του ερωτήματος, εάν αυτό κατοικούσε εντός της, υποχρεώνοντάς την από καιρό σε καιρό να δίδει κάποιες απαντήσεις, εάν, κατά κύριο λόγο, κάθε επιμέρους φιλοσοφία είναι ήδη, εξ αρχής και εμπράκτως, μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα, εντούτοις μόνο σχετικά πρόσφατα μπόρεσε αυτή να το επωμιστεί, μέχρι του σημείου να γίνει φερέφωνό του, και να διερωτηθεί επιτέλους: Τι είναι η φιλοσοφία; Από τον Έγκελο και δώθε, ήτοι από τον τελευταίο – ή σχεδόν – μεγάλο συστηματικό, το ερώτημα απασχόλησε, με τη μία ή την άλλη μορφή, τα πλέον ετερόκλητα πνεύματα, από τον Μαρξ και τον Νίτσε, ως τον Γκάνταμερ, τον Ντελέζ, τον Μπαντιού ή τον Μπουβερές, περνώντας από τους Χούσσερλ, Χάιντεγκερ και Αντόρνο, για να μην αναφέρουμε την περίπτωση του Βιτγκενστάιν του οποίου η φιλοσοφία υπήρξε μια επίπονη επεξεργασία αυτού του ερωτήματος, μια απόπειρα να στοχασθεί *στη σκιά του*.

Θα μαρτυρούσε άραγε τούτη η διερώτηση μια κάποια κόπωση της φιλοσοφίας, το σπέρμα μιας θανατηφόρου αμφιβολίας – ή μήπως βεβαιότητας – το οποίο η φιλοσοφία θα ήταν ανίκανη να αφομοιώσει, την κατακλυσμιαία ανάδυση των αντενεργών δυνάμεων, την κακή συνείδηση του φιλοσόφου; Θα τείναμε μάλλον να αποδώσουμε αυτόν τον χαρακτήρα σε μια ορισμένη στάση απέναντι σε τούτο το ερώτημα, και συγκεκριμένα σε αυτό το όψιμο πνεύμα «συμφιλίωσης», το οποίο, επικαλούμενο τα διδάγματα μιας μεγαλύτερης συγκριτικά εμπειρίας, μιας πιο ολοκληρωμένης ιστορικής εποπτείας και μιας αυξημένης επαγρύπνησης της συνείδησης, ονειρεύεται την έλευση μιας ενιαίας, ομοούσιας και αδιαίρετης φιλοσοφικής πολιτείας.⁴ Τουναντίον, η διερώτηση αναφορικά με το χαρακτήρα της

² Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μτφ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Καλέντης, Αθήνα 2004, σ. 7.

³ Αυτ.

⁴ Βλέπε την εισαγωγή του Ρ. Ρόρτυ εις Γουίλφριντ Σέλλαρς, *Ο εμπειρισμός και η φιλοσοφία του νου*, μτφ. Χρήστος Μαρσέλλος, Εστία, Αθήνα 2005, σ. 22: «Είναι ευχάριστο να σκέφτεται κανείς ένα μέλλον όπου η βαρετή αναλυτικο-ηπειρωτική ρήξη θα θεωρείται εκ των υστέρων ως μία ατυχής, πρόσκαιρη διακοπή επικοινωνίας – ένα μέλλον στο οποίο ο Σέλλαρς και ο Χάμπερμας, ο Ντένβιντσον και ο Γκάνταμερ, ο Πάτναμ και ο Ντερριντά, ο Ρωλς και ο Φουκώ, θα θεωρούνται συνταξιδιώτες στο ίδιο ταξίδι, συμπολίτες αυτού που ο Μάικελ Ωκσχοτ αποκάλεσε μια *civitas pelegrina*».

φιλοσοφικής δραστηριότητας, άπαξ και διερράγη ο δεσμός της με την επιστήμη, μας φαίνεται αναπόδραστη και κρίσιμη για το ίδιο το μέλλον του φιλοσοφείν.

Η ρήξη του δεσμού με την επιστήμη δεν αποτελεί ένα οποιοδήποτε συμβάν μέσα στην ιστορία μιας φιλοσοφίας νοούμενης ως καθολικής επιστήμης. Είτε ως διαλεκτική είτε ως πρώτη φιλοσοφία, η φιλοσοφία είχε εξ αρχής διεκδικήσει τη διαφορά της από τη σοφιστική και τη ρητορική μέσα από τη διατύπωση ενός επιστημονικού σχεδίου το οποίο σκοπεύει το αληθές, το *όντως ον* ή το *ον ως ον*, το ον στην αλήθεια ή στο είναι του. Δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός ότι όταν ο Καρτέσιος αναλαμβάνει να εδραιώσει «κάτι στέρεο και μόνιμο στο πεδίο των επιστημών» (ΣΠΦ,59) συστήνει το διάβημά του μέσα από μία σειρά στοχασμών περί της *πρώτης φιλοσοφίας*, ή ως *Μεταφυσικούς στοχασμούς*.⁵ *Μεταφυσική* είναι το όνομα που δόθηκε στην αριστοτελική *πρώτη φιλοσοφία*. Ο Αριστοτέλης προσδιόρισε την πρώτη φιλοσοφία ως την «επιστήμη που έχει θέμα της θεώρησής της το ον ως ον και ό,τι ανήκει στο ον δυνάμει της καθαυτό φύσης του όντος» (1003a).⁶ Ως τέτοια διαφέρει απολύτως από κάθε μερική επιστήμη η οποία, ως μερική, εξετάζει μία συγκεκριμένη περιοχή του όντος. Η πρώτη φιλοσοφία «ζητεί μια καθολική θεώρηση του όντος παρμένου ως ον» (1003a) γι' αυτό και στρέφεται προς τη θεώρηση «των πρώτων αρχών και αιτιών» (982b) γιατί «με τη δύναμη αυτών και ξεκινώντας από αυτά γνωρίζονται και τα άλλα» (982b). Αν ο Καρτέσιος αποφασίζει «να αρχίσει εκ νέου από τα πρώτα θεμέλια»,⁷ και παρά την αλλαγή του θυμικού τόνου που διέπει τη φιλοσοφία σε σχέση με την εποχή των Ελλήνων (μετάβαση από το θαυμάζειν στην *certitudo*, μετάθεση του τόπου της αλήθειας από τα όντα στο εγωλογικό υποκείμενο),⁸ θα το κατορθώσει μόνο μέσα στον ορίζοντα και με τη μορφή της δυνατότητας μιας πρώτης φιλοσοφίας. Στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη ο Καρτέσιος αναγνωρίζει τους «πρώτους και κύριους» στοχαστές οι οποίοι αναζήτησαν «τις πρώτες αιτίες και τις αληθινές αρχές από τις οποίες μπορούμε να παράγουμε τους λόγους όλων όσα είμαστε ικανοί να γνωρίσουμε: φιλόσοφοι ονομάστηκαν ιδίως όσοι εργάστηκαν προς αυτή την κατεύθυνση».⁹ Με τους *Στοχασμούς* ο Καρτέσιος αναλαμβάνει να φέρει σε πέρας το σχέδιο στο οποίο κρίνει ότι εκείνοι απέτυχαν: το θεμέλιο σχέδιο μιας πρώτης φιλοσοφίας. Γράφει σε ένα γράμμα προς τον Μερσέν: «Ετούτοι οι *Στοχασμοί* περιέχουν όλα τα θεμέλια της φυσικής μου».¹⁰ Δηλαδή τα ίδια τα θεμέλια της φιλοσοφίας ως επιστήμης, τις ρίζες του δένδρου της φιλοσοφίας: «Ολόκληρη η φιλοσοφία μοιάζει με δένδρο, του οποίου οι ρίζες είναι η *Μεταφυσική*, ο κορμός η

⁵ Βλ. Martin Heidegger, *Qu' est-ce qu' une chose?*, μτφ. Jean Reboul-Jacques Taminiaux, Gallimard, tel, Παρίσι 1971, σ. 110: «Το κύριο έργο του Καρτέσιου φέρει τον τίτλο: *Meditationes de prima philosophia* (1641). *Prima philosophia*, τουτέστιν η *πρώτη φιλοσοφία** του Αριστοτέλη, είναι το ερώτημα για το είναι του όντος, με τη μορφή του ερωτήματος για την πραγμότητα [*choséité*] του πράγματος. *Meditationes de metaphysica* – ουδεμία σχέση, στην πραγματικότητα, με θεωρία της γνώσης».

⁶ Αριστοτέλους, *Πρώτη φιλοσοφία (τα μετά τα φυσικά)*, μτφ. Κ. Δ. Γεωργούλη, Παπαδήμας, Αθήνα 2005.

⁷ Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μετάφραση-σχόλια: Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003 [εφεξής ΣΠΦ], σ. 59.

⁸ Βλ. Martin Heidegger, *Ti είναι η φιλοσοφία/Was ist das – die Philosophie*, δίγλωσση έκδοση, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986, σ. 67-69.

⁹ René Descartes, *Les Principes de la Philosophie (Première partie – Lettre préface)*, εισαγωγή και σημειώσεις: G. Durandin, Vrin, Παρίσι 2002, σ. 28.

¹⁰ Προς Μερσέν, 28 Ιανουαρίου 1641 (αναφέρεται εις René Descartes, *Méditations métaphysiques*, παρουσίαση: Michelle και Jean-Marie Beyssade, Flammarion, Παρίσι 1992, σ. 5).

Φυσική, και τα κλαδιά που βγαίνουν από αυτόν τον κορμό είναι όλες οι υπόλοιπες επιστήμες».¹¹

Το σχέδιο αυτό ήταν ακόμη έγκυρο για τον Χούσσερλ,¹² για τον οποίο η αυτονόμηση των επιστημών, ως προϊόν εσωτερικής διάλυσης του ιδεώδους μιας καθολικής φιλοσοφίας, είναι σύμπτωμα κρίσης των ίδιων των επιστημών βεβαίως, η οποία «θίγει το νόημα του θεμελίου τους, στο μέτρο που αποτελούν κλάδους της φιλοσοφίας»,¹³ αλλά και «το νόημα αληθείας της επιστήμης στο σύνολό της»,¹⁴ καθώς και της ίδιας της φιλοσοφίας, κατά την δυνατότητά της να αναφέρεται στην ολότητα του κόσμου. Εφεξής, ανίκανη να χορηγήσει την ενότητα νοήματος και να εμπνεύσει την πίστη σε έναν άπειρο Λόγο, η φιλοσοφία θα μαρτυρούσε απλώς το «ναυάγιο του ρασιοναλισμού»,¹⁵ όπως άλλωστε και οι επιμέρους επιστήμες, στο μέτρο που είναι αποκομμένες από τα ύψιστα και έσχατα ερωτήματα τα οποία είναι τα μόνα ικανά να νοηματοδοτήσουν την ανθρώπινη ύπαρξη. Πλην το ναυάγιο θα ήταν απλώς φαινομενικό, καθώς δεν θα εκπορευόταν από την «ουσία του ίδιου του ρασιοναλισμού»¹⁶ αλλά από την «αλλοτρίωσή του, την διαπλοκή του με την “φυσιοκρατία” και τον “αντικειμενισμό”».¹⁷ Αλλά μόνο ένας «ηρωισμός του Λόγου»¹⁸ ο οποίος θα κατόρθωνε να υπερβεί οριστικά τη φυσιοκρατία, που δεν είναι μόνο θεωρητικά λανθασμένη αλλά και πρακτικά επικίνδυνη,¹⁹ και συνάμα να ανταποκριθεί στην απαραίτητη αξίωση της φιλοσοφίας ότι είναι αυστηρή επιστήμη,²⁰ θα μπορούσε να άρει την αλλοτρίωση και να σώσει την Ευρώπη, ως πνευματική μορφή συνυφασμένη με το ιδεώδες μιας καθολικής φιλοσοφίας, από το χαμό. Εργασία λοιπόν προς «την πραγμάτωση μιας μεταφυσικής, τουτέστιν μιας καθολικής φιλοσοφίας»,²¹ μέσω ενός ανασκοπικού ερωτήματος αφενός, το οποίο θα μας επαναφέρει στο αυθεντικό νόημα της καταγωγής, και μιας κριτικής εξέτασης αφετέρου, η οποία αποκαλύπτοντας τη δύναμη της αποδεικτικότητας θα ήταν ικανή να πειθαναγκάσει τη βούληση.²²

Καμία χρεία επανέναρξης του μεταφυσικού εγχειρήματος κατά τον Χάιντεγκερ, αφού η μεταφυσική ουδέποτε εξέλιπε. Σε αντίθεση με ό,τι θα είχε να πει ο Χούσσερλ επί του ζητήματος, η αυτονόμηση των επιστημών θα σηματοδοτούσε το

¹¹ *Les Principes de la Philosophie*, ό.π., σ. 36.

¹² Βλ. Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια: Παύλος Κόντος, Ροές, Αθήνα 2002, σ. 19: «Η κατευθυντήρια ιδέα των στοχασμών μας θα είναι, όπως και για τον Καρτέσιο, η ιδέα μιας επιστήμης που θα πρέπει να θεμελιωθεί με ριζική γνησιότητα και τελικά η ιδέα μιας καθολικής επιστήμης». Βέβαια ο Χούσσερλ θα προσπαθήσει να αποφύγει τη μαθηματική προκατάληψη του Καρτέσιου· ο φαινομενολόγος δεν επιτρέπεται να αφήσει καμία ακρούλα του κόσμου να του ξεφύγει.

¹³ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, μτφ. Gérard Granel, Gallimard, tel, Παρίσι 1976, σ. 17.

¹⁴ Αυτ.

¹⁵ Edmund Husserl, *Η κρίση του ευρωπαϊού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, εισαγωγή-μετάφραση: Θεόδωρος Λουπασάκης, Έρασμος, Αθήνα 1991, σ. 63.

¹⁶ Αυτ.

¹⁷ Αυτ.

¹⁸ Αυτ.

¹⁹ Βλ. Edmund Husserl, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Ροές, Αθήνα 2000, σ. 24.

²⁰ Αυτ., σ. 15: «Ηδη από το ξεκίνημά της η φιλοσοφία πρόβαλε την αξίωση ότι είναι αυστηρή επιστήμη [...]. Την αξίωση αυτή η φιλοσοφία την πρόβαλε άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο έντονα, ποτέ όμως δεν την εγκατέλειψε εντελώς».

²¹ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, ό.π., σ. 21.

²² Αυτ., σ. 23.

καταληκτικό σημείο της μεταφυσικής, το πέρας της, όχι με την έννοια της λήξης, της παύσης μιας διαδικασίας, αλλά με την έννοια της ολοκλήρωσης, της περάτωσης, της ενεργοποίησης των απώτατων δυνατοτήτων της. Ως μεταφυσική η φιλοσοφία ερωτά *τι το ον*, τι είναι το ον και η ουσία, η οντότητα του όντος. Η χειραφέτηση των επιστημών από τη φιλοσοφία δεν θα ισοδυναμούσε με έκπτωση έξω από μία φιλοσοφική εσωτερικότητα, αλλά την έσχατη πλήρωση του νοήματος του ίδιου του φιλοσοφικού σχεδίου, το οποίο, μέσα στον άπειρο ορίζοντα που διάνοιξε, είχε εξαρχής δρομολογήσει την ανάπτυξη περιοχικών οντολογιών. Με την αυτονόμηση των επιστημών η μεταφυσική απολύεται ελεύθερη. Την εξάρτηση από τη μεταφυσική καταγωγή τους οι επιστήμες θα μπορούσαν ίσως να την απαρνηθούν, αλλά ουδέποτε να την απαλείψουν, καθόσον εξακολουθούν να μιλούν για το είναι του όντος, και κατά τούτο να μιλούν μεταφυσικά.²³

Ένα συμπέρασμα επιβάλλεται: παρ' όλες τις διαφορές, τόσο για τον Χούσσερλ όσο και για τον Χάιντεγκερ, ο ουσιώδης δεσμός της φιλοσοφίας με την επιστήμη παραμένει αναμφισβήτητος. Ερμηνεύοντας την αυτονόμηση των επιστημών είτε ως αλλοτρίωση του ρασιοναλισμού είτε ως περάτωση της μεταφυσικής, καταφάσκουμε, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, την ουσιαστική σύμπτωση φιλοσοφίας και επιστήμης: για τον Χούσσερλ, η φιλοσοφία οφείλει να είναι αυστηρή επιστήμη επειδή ήδη, καταγωγικά και εκ της ουσίας της, δηλαδή τελεολογικά, η φιλοσοφία είναι επιστημονική, κατά τη γενέθλια αξίωσή της· αυτή την αξίωση επιστημονικότητας στην οποία ουδέποτε ανταποκρίθηκε, η φιλοσοφία ποτέ δεν την εγκατέλειψε εντελώς, παρά μόνο ως αλλοτρίωση, ως αποξένωση από τις αυθεντικές τις δυνατότητες. Για τον Χάιντεγκερ, η διάλυση της φιλοσοφίας στις επιμέρους επιστήμες δεν θα ήταν παρά το επιφανόμενο της βαθύτερης εκπλήρωσης του φιλοσοφικού σχεδίου, πλατωνικού στην ουσία του.²⁴ Κατά βάθος, μόνο έπειτα από αυτή τη διάλυσή της η φιλοσοφία θα άρχιζε να είναι με τρόπο ενεργά πραγματικό, ως παγκόσμιος πολιτισμός. Εν πάση περιπτώσει, η τελεολογική καρτεσιανή μεταφορά του δένδρου θα ήταν έγκυρη και για τους δύο στοχαστές. Για τούτο το δένδρο ο Καρτέσιος έγραφε ότι «όπως δεν συλλέγουμε τους καρπούς από τις ρίζες, ούτε από τον κορμό των δέντρων, παρά μόνο από την άκρη των κλαδιών τους, έτσι και η κύρια χρησιμότητα της φιλοσοφίας εξαρτάται από εκείνα τα τμήματά της που δεν μπορούμε να μάθουμε παρά τελευταία».²⁵ Σύμφωνα με τον Χούσσερλ, το δέντρο της φιλοσοφίας θα είχε κοπεί από μία ρίζα η οποία δεν στάθηκε ικανή να το στηρίξει, και οι καρποί που θα εξακολουθούσε να δίνει θα ήταν σάπιοι και επικίνδυνοι· πρώτιστο μέλημα των φιλοσόφων, ως «Υπαλλήλων της Ανθρωπότητας», πρέπει στο εξής να είναι η ενδυνάμωση της ρίζας ώστε να μπορέσει και πάλι να στηθεί επάνω της ο κορμός, και το δένδρο να τροφοδοτηθεί με τους κατάλληλους χυμούς. Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, το δέντρο της φιλοσοφίας, θαλερότατο, θα έδινε τους καρπούς που επέπρωτο να δώσει· πλην, θα αγνοούσε κατ' ανάγκη το έδαφος στο οποίο ριζώνει. Η σκέψη έχει χρέος να στραφεί προς αυτό που η φιλοσοφία, δηλαδή η μεταφυσική και η επιστήμη, οφείλουν σιωπηλά να προϋποθέσουν αλλά είναι αδύνατον να σκεφτούν (το άσκεπτο).

²³ Βλ. Martin Heidegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», μτφ. Jean Beaufret-François Fédier εις *Questions III et IV*, Gallimard, Παρίσι, σ. 282-287.

²⁴ Αυτ., σ. 283: «Η σκέψη του Πλάτωνα, υπό ποικίλες μορφές, παραμένει καθοριστική για τη φιλοσοφία απ' άκρη σ' άκρη. Η μεταφυσική είναι καθ' ολοκληρίαν πλατωνισμός».

²⁵ *Les Principes de la Philosophie*, ό.π., σ. 36-37.

Η αναφορά στον Χούσσερλ και στον Χάιντεγγερ δεν γίνεται μόνο χάριν της γενεαλογικής σχέσης που τους συνδέει με τον Ντερριντά: σκοπεύει να προετοιμάσει το έδαφος προκειμένου να τεθεί το ζήτημα που θα μας απασχολήσει. Το χουσσσερλιανό πρόγραμμα, κατά την θεμελιωτική του αξίωση, μοιάζει σήμερα αποτυχημένο: η φιλοσοφία αποδείχθηκε ανίκανη να χορηγήσει στις επιστήμες ένα απόλυτο θεμέλιο, το οποίο οι τελευταίες άλλωστε έπαψαν εδώ και καιρό να της ζητούν. Θα πρέπει άραγε να δώσουμε δίκιο στον Χάιντεγγερ, όταν υποστηρίζει ότι διασπώμενη στις επιμέρους επιστήμες η φιλοσοφία εκπληρώνει την ουσία της; Αίφνης η φιλοσοφία θα έμοιαζε στερημένη από τον ουσιώδη καθορισμό της, αποκομμένη από την πηγή του Λόγου που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο διασφάλιζε, μέσα στην ιστορία, την επικοινωνία της φιλοσοφίας με την αξία της αλήθειας και της επιστημονικότητας, της επιστήμης μέσα στη διαφορά της από τη δόξα. Περιπίπτει τάχα η φιλοσοφία, ως φιλοσοφία, ως αυτόνομη μορφή λόγου, σε κατάσταση απλής δοξασίας, σε ανέξοδη έκφραση υποκειμενικών γνώμων; Συγκροτούν οι φιλόσοφοι una clase discutidora, μία συζητούσα τάξη καταδικασμένη στην αιώνια διαβούλευση, της οποίας η μοίρα έχει κριθεί;²⁶ Πρέπει ωστόσο να παραδεχθούμε ότι στις μέρες μας η φιλοσοφία υπάρχει. Φάνηκε ενίοτε να λαμβάνει μορφή κοσμοθεωρίας (την οποία απευχόταν ο Χούσσερλ, παρότι αναγνώριζε τα πρακτικά οφέλη της), ή αναβίωσης του πλατωνισμού (όπως προέβλεπε ο Χάιντεγγερ). Κι από την άλλη έγιναν προσπάθειες να επικαλυφθεί ο αποχωρισμός και να διαφυλαχθεί το επιστημονικό ιδεώδες – είτε αναζητώντας την ιδέα της επιστήμης απευθείας στις φυσικομαθηματικές επιστήμες, είτε μέσα από την ένταξη της φιλοσοφίας στις λεγόμενες επιστήμες του πνεύματος, οι οποίες θα διεκδικούσαν ένα ιδιαίτερο επιστημονικό καθεστώς, ξέχωρο από εκείνο των φυσικομαθηματικών επιστημών – ή ακόμη και μία γενίκευση της έννοιας της επιστήμης. Η φιλοσοφία φάνηκε να παραπαίει ανάμεσα στο θετικισμό και το σχετικισμό: ο πρώτος θα άφηνε να του διαφύγει η διαφορά ανάμεσα στην εμπειρία και στο νόημα, ανάμεσα στην έννοια και το πράγμα²⁷ ο δεύτερος χάνει τη διαφορά ανάμεσα στο ισχύον και το έγκυρο ή στο γεγονός και την ιδέα.²⁸ Με τον πρώτο η φιλοσοφία αποκεφαλίζεται, με τον δεύτερο αδυνατεί να σταθεί. Θα έπρεπε μήπως να πούμε, όπως ο Χούσσερλ, ότι έχουμε να κάνουμε απλώς με ένα συμβεβηκός που πλήττει έξωθεν τη φιλοσοφία, με μια αλλοτρίωση του ρασιοναλισμού που όμως δεν ανήκει στην ουσία του, και η οποία δεν θίγει τη νομιμότητα του σχεδίου μιας καθολικής φιλοσοφίας, αφού «το γεγονός ότι ένα πνευματικό μόρφωμα αδυνατεί από ιστορική άποψη να σταθεί είναι εντελώς άσχετο από την αδυναμία αυτού του μορφώματος να “σταθεί”, υπό την έννοια της εγκυρότητας»;²⁹ Ή ότι σε τούτη τη διάχυση η φιλοσοφία συναντά την ολοκλήρωσή της, όπως λέει ο Χάιντεγγερ;

Ίσως όμως να μην έχουμε να κάνουμε παρά με δύο απόπειρες εξουδετέρωσης και συγκάλυψης της έντασης που θα είχε εξ υπαρχής καθορίσει τις σχέσεις της φιλοσοφίας με την επιστήμη. Αυτό θα μας είχε κάνει πιθανώς να αισθανθούμε ένας κάποιος Ντερριντά. Ότι δηλαδή η «έννοια της επιστήμης, της επιστημονικότητας της επιστήμης – ό,τι δηλ. ανέκαθεν ορίστηκε ως *λογική*» (ΠΓ,14/DG,12) – ήταν πάντα *φιλοσοφική*, πράγμα που σημαίνει ότι «απέδ[ιδε] πάντα στον Λόγο [logos] την καταγωγή της αλήθειας εν γένει» (ΠΓ,14/DG,11-12). Ότι πριν από οτιδήποτε άλλο,

²⁶ Αυτά έγραφε ο Καρλ Σμιτ για την αστική τάξη, στα 1922. Ας μην σπεύσουμε να συμπεράνουμε ότι είχε άδικο.

²⁷ *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, ό.π., σ. 58-59.

²⁸ Αυτ., σ. 96.

²⁹ Αυτ., σ. 100.

απρόσβλητα από κάθε εξωτερικότητα, θα υπήρχαν «μια αλήθεια ή ένα νόημα ήδη συγκροτημένα από και μέσα στο στοιχείο του Λόγου [logos]» (ΠΓ,33/DG,26), Λόγου αδιαχώριστου από «τον ιστορικό καθορισμό του νοήματος του είναι εν γένει ως *παρουσίας*» (ΠΓ,29/DG,23) μέσα στον οποίο γεννήθηκε η ιδέα της επιστήμης. Και ταυτόχρονα ότι «η πρακτική της επιστήμης δεν έπαψε ποτέ να αμφισβητεί τον ιμπεριαλισμό του Λόγου [logos]» (ΠΓ,14/DG,12), ότι «αυτή η ανατροπή ενυπήρχε πάντα σε ένα σύστημα απόφασης που γέννησε το σχέδιο της επιστήμης» (ΠΓ,15/DG,12), ότι «αυτή η ασυμφωνία είχε ανέκαθεν αρχίσει να προκαλεί κλονισμούς. Αλλά σήμερα υπάρχει κάτι που την αφήνει να εμφανιστεί ως τέτοια» (ΠΓ,15/DG,13), και αυτό το “κάτι” δεν είναι άσχετο με το γεγονός ότι «η επιστήμη δεν μπορεί πια να ικανοποιηθεί με καμιά από τις κατακτήσεις» (ΠΓ,15/DG,12-13) του φιλοσοφικού λόγου. Είναι συνέπεια ενός «ορισμένου ολικού μετασχηματισμού» ο οποίος εντοπίζεται «σε καθορισμένα πεδία (μαθηματική και λογική τυποποίηση, γλωσσολογία, εθνολογία, ψυχανάλυση, πολιτική οικονομία, βιολογία, τεχνολογία της πληροφορικής, του προγραμματισμού, κτλ)» (Θ,18/P,16), στον οποίο εμφανίζεται αυτούσια η διαφορά ανάμεσα στη φιλοσοφία ως *επιστήμη* (με την αρχαιοελληνική έννοια του όρου ο οποίος συνδέει φιλοσοφία και επιστήμη μέσω της *θεωρίας*) και στη νεωτερική επιστήμη η οποία αμφισβητεί όχι μόνο πρακτικά αλλά και θεωρητικά πλέον τη βαθμίδα δικαιοδοσίας του Λόγου.

Δεν πρόκειται για μία αμφισβήτηση του Λόγου ή της επιστημονικότητας εν γένει, αλλά των στοιχείων εκείνων που συνδέουν «την έννοια και τους κανόνες της επιστημονικότητας με την οντοθεολογία, τον λογοκεντρισμό και τον φωνολογισμό» (Θ,57/P,48). Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, δεν «υπάρχουν *καθαυτές μεταφυσικές έννοιες* [...] καμιά έννοια δεν είναι η ίδια, και συνεπώς καθαυτή, μεταφυσική, έξω από το πλαίσιο της κειμενικής εργασίας στην οποία εγγράφεται» (Θ,90/P,77-78). Η νεωτερική επιστήμη αμφισβητεί πλέον απροκάλυπτα έναν λόγο ο οποίος ήδη στον *Φαίδρο* προσδιοριζόταν ως «[α]υτός που γράφεται με γνώση μέσα στην ψυχή, ο λόγος που μπορεί να υπερασπίζει τον εαυτό του [...] ο έμψυχος και ζωντανός λόγος εκείνου που έχει την κατάλληλη γνώση» (276a), και του οποίου η γραφή θα ήταν απλώς ένα ομοίωμα που αν ερωτηθεί είναι ανίκανο να δικαιολογήσει τα λεγόμενά του, καθώς είναι αποκομμένο από την πρωταρχική πηγή μιας αρχέγονης μνήμης μέσα στην οποία τα πράγματα προσφέρονται στην ψυχή χωρίς διαμεσολάβηση. Ένας τέτοιος Λόγος συνδέεται με ένα σύστημα κατηγορημάτων (αμεσότητα, καταγωγή, πηγή, ομιλία, φωνή, υποκείμενο, συνείδηση, κλπ.) μέσω των οποίων επιχειρείται ο «περιορισμός του νοήματος του είναι μέσα στο πεδίο της παρουσίας» (ΠΓ,46/DG,37), παρουσίας νοούμενης με τρεις τουλάχιστον τρόπους: «της παρουσίας του αντικειμένου, της παρουσίας του νοήματος στη συνείδηση, της παρουσίας εις εαυτόν στα πλαίσια της λεγόμενης ζωντανής ομιλίας και της αυτοσυνείδησίας» (Θ,15/P,13). Εμπρός σε τούτο τον άμεσο δεσμό του Λόγου με την παρουσία, η γραφή, η οποία συνοψίζει μια διπλή απουσία, ήτοι την απουσία του υπογράφοντος και την απουσία της αναφοράς (ΠΓ,75/DG,60), επιτελώντας έτσι την ολική άρση της διαλεκτικής ως απευθείας επικοινωνίας των ψυχών μεταξύ τους και με την αλήθεια την οποία κατοχυρώνει ένα υπερβατολογικό σημαινόμενο, δεν ήταν δυνατόν να γίνει κατανοητή παρά ως δευτερογενής και παράγωγη, ως είδωλο ή εξωτερική αναπαράσταση του αυθεντικού Λόγου. Καθώς όμως η γραφή αποτελεί ουσιώδη προϋπόθεση της επιστήμης, αφού μόνο αυτή επιτρέπει την πλήρη συγκρότηση και τη διασφάλιση της ιδεατής αντικειμενικότητας – όπως κατέδειξε ο Χούσσερλ, αλλά διαισθανόταν ήδη ο Πλάτωνας³⁰–, ενώ παράλληλα η νεότερη

³⁰ Ο Ντερριντά δοκίμασε να αναδείξει αυτή τη διαίσθηση στην «Πλάτωνος Φαρμακεία».

επιστήμη συνοδεύτηκε από μία έκρηξη του λογικο-μαθηματικού φορμαλισμού ο οποίος είναι ασυμβίβαστος με την άρθρωση του λόγου με τη φωνή, την οποία κλήθηκε να υπερασπιστεί η φωνητική γραφή ως πιο διανοητική, η ασφάλεια της μεταφυσικής έννοιας του Λόγου άρχισε να εμφανίζει ρωγμές που ως τότε ήσαν αδιόρατες (Θ54-55/P,46-47).³¹

Η ένταση μόνο τώρα *εμφανίζεται ακέραια*, μας λέει ο Ντερριντά: πλην, το γεγονός ότι μπόρεσε να εμφανιστεί, ότι κάτι τέτοιο κατέστη εφικτό, μας κάνει ίσως να σκεφτούμε ότι, ως δυνατότητα, εγκαταβίωνε, κατοικούσε στο εσωτερικό της φιλοσοφίας ή της επιστήμης, της φιλοσοφίας ως επιστήμης, ήδη από την πιο αυγινή μορφή της. Και ότι η φιλοσοφία προσπάθησε να συσταθεί μόνο ενάντια σε αυτή τη δυνατότητα (την οποία ο Ντερριντά δοκίμασε να συνοψίσει υπό την κατηγορία της “γραφής”), στην οποία ωστόσο παρείχε καταφύγιο, χωρίς το οποίο εκείνη δεν θα μπορούσε να εμφανιστεί. Εάν εκλαμβάναμε τη φανέρωση αυτής της έντασης ως ένα εξωτερικό πλήγμα που δεν θίγει την αυτάρκη πληρότητα της φιλοσοφικής ορθολογικότητας, ή ως το πέρας αυτής της πληρότητας, θα ήταν σαν να την ισοπεδώναμε. Κι από την άλλη, αναδεχόμενοι την εγκυρότητα αυτής της έντασης, δεν θα ξέραμε πια να πούμε *τι είναι η φιλοσοφία*. Πιθανώς σήμερα, περισσότερο από ποτέ άλλοτε, θα αγνοούσαμε την απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Η φιλοσοφία σήμερα ζει από και μέσα σε αυτή την άγνοια. Ίσως μάλιστα η άγνοια, η ενεργητική λήθη στην οποία βυθίστηκε η φιλοσοφία να ήταν απαραίτητη προκειμένου να συνεχίσει να εργάζεται και να ζει, από τη στιγμή που της στερούσαν αυτό που η ίδια λογάριζε, για αιώνες, ως μύχια ουσία της. Αλλά αν η φιλοσοφία δεν θέλει να δει το έργο της να μετατρέπεται σε απλό πάρεργο, και τη σκέψη της σε μία ατέρμονη ανταλλαγή απόψεων, θα πρέπει κάποια στιγμή να στρέψει εκ νέου το βλέμμα της προς τον καθρέφτη και να απευθύνει στον εαυτό της το ερώτημα του *τι εστί*, καθώς και το ερώτημα του δικαιώματός της.

Ερωτούμε λοιπόν: τι είναι η φιλοσοφία; Πρόκειται άραγε, *ακόμη*, για ένα φιλοσοφικό ερώτημα; Η απάντηση δεν είναι διόλου αυτονόητη. Ο Χάιντεγγερ φέρ’ ειπείν θα αμφέβαλλε: «Όταν ερωτάμε: τι είναι η φιλοσοφία; – τότε ο λόγος μας τοποθετείται πάνω στη φιλοσοφία. Ενόςω ερωτάμε με τον τρόπο αυτό, παραμένουμε φανερά σ’ ένα χώρο που βρίσκεται υπεράνω, δηλαδή εκτός της φιλοσοφίας».³² Για τον Ντερριντά η απάντηση δεν μπορεί να είναι *απλή*: «Άραγε το ερώτημα “τι είναι το φιλοσοφικόν” *ανήκει* στη φιλοσοφία; Ναι και όχι» (DP,19). Όλη η δυσκολία θα προέκυπτε εκ του γεγονότος ότι η φιλοσοφία δεν *απαρτίζει* ένα *όλον*, όπως και αν εκληφθεί αυτό το όλον, ως κλειστό σύνολο ή ως ανοιχτή ολότητα. Δεν συνιστά κλειστό σύνολο γιατί μέσα στη φιλοσοφία καθορίστηκε για πρώτη φορά η ιδέα της επιστήμης ως «η ιδέα μιας απειρίας έργων τα οποία πάντοτε επιτυγχάνουν μία περατότητα [την οποία] διαφυλάσσουν ως έμμονη κύρωση, [και η οποία] συνιστά την πηγή των προκειμένων για έναν άπειρο ορίζοντα έργων ως ενότητα ενός συμπεριληπτικού των πάντων έργου», όπως λέει ο Χούσσερλ.³³ Ή, με τα λόγια του Ντερριντά: «αν η φιλοσοφία υπήρξε – που μπορούμε πάντα να το αμφισβητούμε –, αυτό συνέβη μόνο στο μέτρο που σχημάτισε την ιδέα να σκεφτεί πέραν του περατού

³¹ Απέναντι στο φορμαλισμό της νεότερης επιστήμης ο Ντερριντά δεν στέκεται ανεπιφύλακτα: όχι μόνο επειδή, για λόγους ουσιώδεις, ο φορμαλισμός αδυνατεί να καταλάβει την ολότητα του πεδίου, αλλά και γιατί, με την πλέον αφελή αλλά όχι αναγκαστικά λιγότερο διαδεδομένη όψη του, μπορεί πάντοτε να επαναφέρει μεταφυσικές προκειμένες (Θ,55-56/P,47-48).

³² *Τι είναι η φιλοσοφία/Was ist das – die Philosophie*, ό.π., σ. 21.

³³ *Η κρίση του ευρωπαϊκού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, ό.π., σ. 33.

καταφυγίου» (ΓΔ,57/DG,90). Και δεν συνιστά ανοιχτή ολότητα γιατί, σε αντίθεση με τις επιστήμες, *η φιλοσοφία δεν έχει ορίζοντα*:

«Η φιλοσοφία δεν έχει ορίζοντα, εάν ο ορίζοντας είναι, όπως δηλώνει το όνομά του, ένα όριο, εάν “ορίζοντας” σημαίνει μια γραμμή που περικυκλώνει ή οριοθετεί μια προοπτική. Όντως, αυτό δεν ισχύει, δικαιωματικά, για τους άλλους μαθησιακούς κλάδους ή τις άλλες περιοχές της γνώσης. Ως τέτοιες, και τούτο συνιστά το καθεστώς που ορίζει την ταυτότητα ή τα όριά τους, είναι σε θέση να αναστοχαστούν το αντικείμενό τους στο πλαίσιο μιας επιστημολογίας, να το μετασηματίσουν μετασηματίζοντας το ιδρυτικό συμβόλαιο με το οποίο θεσμοθετήθηκαν: αλλά δεν μπορούν και δεν πρέπει ποτέ να *αμφιβάλουν* [εγώ υπογραμμίζω], τουλάχιστον κατά την θεσμική τάξη της έρευνας ή της διδασκαλίας τους, για την προ-δεδομένη και προ-ενοημένη ύπαρξη κάποιου αναγνωρίσιμου αντικειμένου ή κάποιου αναγνωρίσιμου όντος. Η διαμαθησιακότητα και οι θεσμοί που την ασκούν ουδέποτε αμφισβητούν αυτές τις ταυτότητες *που παραπέμπουν σε έναν ορίζοντα*. Τις *προϋποθέτουν* [εγώ υπογραμμίζω] περισσότερο από ποτέ. Αυτό δεν ισχύει, δεν *θα έπρεπε δικαιωματικά να ισχύει στην περίπτωση της φιλοσοφίας, αφ’ ης στιγμής δεν υφίσταται για τη φιλοσοφία η διάσταση του ορίζοντα*» (DP,33).

Ναι και όχι, απαντά λοιπόν ο Ντερριντά. *Ναι*, στο μέτρο που η μορφή του ερωτήματος θα ανήκε δικαιωματικά στην ίδια τη φιλοσοφία η οποία εμφανίστηκε στη ιστορία διεκδικώντας ακριβώς το προνόμιο του ερωτήματος *τι εστί*, προνόμιο που υποτίθεται ότι απένειμε η ίδια στον εαυτό της. Και *όχι* αφού, στην πράξη, η απάντηση στο ερώτημα αυτό αφήνεται να συγκαθοριστεί από μία πλειάδα μη φιλοσοφικών θεσμών. Στην πραγματικότητα, δεν είμαστε σε θέση να αποφανθούμε σχετικά με το φιλοσοφικό ή μη χαρακτήρα της ερώτησης «τι είναι το φιλοσοφικό;» αν προηγουμένως δεν δοθεί απάντηση σε αυτό τούτο το ερώτημα: τι είναι η φιλοσοφία; Θα υπήρχαν παραδοσιακά δύο τρόποι απάντησης στο περί φιλοσοφίας ερώτημα, δύο σχήματα σκέψης φαινομενικά αντιθετικά: το ουσιοκρατικό και το λειτουργιστικό σχήμα. Γράφει ο Ντερριντά: «Αφενός, από την άποψη της ουσίας (που είναι επίσης και αυτή της ιστορίας, της καταγωγής, του συμβάντος, του νοήματος και του *ετύμου*), επιχειρούμε να σκεφτούμε τη φιλοσοφία *ως τέτοια*, ως αυτό που *είναι*, αυτό που *θα ήταν εξ αρχής*, αυτό που *θα έχει σχεδιάσει να είναι* καταγωγικά – ακριβώς με αφετηρία ένα συμβάν που εγκαθιδρύεται, μέσα στην εμπειρία μιας γλώσσας, από το *ερώτημα του είναι* ή της *αλήθειας του είναι*» (DP,20). «Αφετέρου, από την άποψη της λειτουργίας, και σε ύφος που μοιάζει περισσότερο νομιναλιστικό, ξεκινούμε καταγγέλλοντας αυτή την προσήλωση στην καταγωγή: διότι δεν θα μας έλεγε τίποτα σχετικά με την *εμπράγματη* [pragmatique] αλήθεια της φιλοσοφίας, για ό,τι η ίδια *επιτελεί*, ή για ό,τι *επιτελείται* υπό την ονομασία της, για το όφελος που αντλούμε, για τη θέση που παίρνουμε ή που εγκαταλείπουμε, σε ομιλιακά ενεργήματα, σε συζητήσεις, σε αξιολογήσεις, σε κοινωνικές, πολιτικές και θεσμικές πρακτικές, των οποίων πρέπει πρωτίστως να συλλάβουμε τη διαφορά μάλλον παρά το γενεαλογικό νήμα που θα τις συνέδεε με κάποια λησμονημένη ανάδυση» (DP,20-21). Αυτός ο λειτουργιστικός πραγματισμός, συμπληρώνει ο Ντερριντά, αποτελεί το πρότυπο πολλών σύγχρονων διερωτήσεων με θέμα τη φιλοσοφία και, καθώς θα δούμε, περιλαμβάνει οπωσδήποτε και τον τρόπο με τον οποίο ο Φουκώ προσεγγίζει το ζήτημα.

Πλην, αυτό που ενδιαφέρει τον Ντερριντά είναι ότι αμφότερες οι προσεγγίσεις υπόκεινται σε μία καταγωγική διαπλοκή, αφού «προϋποθέτουν πάντοτε η μία την άλλη» (DP,21). Από τη μια, «ο λειτουργιστικός πραγματισμός πρέπει ασφαλώς να καταφύγει εκ των προτέρων σε έναν κανόνα με βάση τον οποίο θα λειτουργήσει ο ίδιος και θα αναγνωρίσει τα αντικείμενά του, και πρόκειται πάντοτε για μία έννοια της φιλοσοφίας, που με τη σειρά της προϋποθέτει ένα νόημα ή μία ουσία, το είναι με αφετηρία το οποίο σκεπτόμαστε το φιλοσοφικόν-είναι της φιλοσοφίας» (DP,21). Από την άλλη, η αναζήτηση της καταγωγής «προϋποθέτει ένα συμβάν, μια σειρά από συμβάντα, μιαν ιστορία εντός της οποίας η φιλοσοφική σκέψη δεν διακρίνεται πλέον από ένα “γλωσσικό ενέργημα” που κατέστη εφικτό χάρη σε μια απαραίτητη σύμβαση ή σε ένα οιονεί συμβόλαιο σε μία δεδομένη γλώσσα», προϋποθέτει δηλαδή «την επιτελεστική στιγμή μιας κοινωνικής και θεσμικής “λειτουργίας”» (DP,21). Για τούτο και θα πρέπει καταρχάς «να κατανοήσουμε τον αναγκαίο, αν όχι μοιραίο, χαρακτήρα αυτής της κοινής προϋπόθεσης» (DP,21). Την καταγωγική διαπλοκή του γεγονότος και του δικαιώματος, του αυτοδικαίου και του έμπρακτου. Και ίσως το ίδιο το θέμα που κατατρύχει τη σκέψη του Ντερριντά: «πρόκειται πάντοτε για μια καταγωγική περιπλοκή της καταγωγής, για μια απαραίτητη μόλυνση του απλού, για μια ιδρυτική απόκλιση που καμία ανάλυση δε θα μπορούσε να παρουσιάσει, να καταστήσει παρούσα μέσα στο φαινόμενό της ή να αναγάγει στην, ταυτόσημη με τον εαυτό της, στιγμιαία σημειακότητα του στοιχείου. Το ερώτημα που καθοδηγεί πράγματι όλη αυτή την πορεία, είναι ήδη : “Πώς η καταγωγικότητα μιας θεμελίωσης δύναται να αποτελεί μια σύνθεση *a priori*; Πώς γίνεται να ξεκινούν τα πάντα από μια περιπλοκή”»;³⁴

Στο επόμενο κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να περιχαρακώσουμε κάπως το ζήτημα, στο οποίο θα οφείλαμε ίσως έναν ατέρμονο διαλογισμό, τοποθετώντας το στα συμφραζόμενα του διαλόγου ανάμεσα στον Ντερριντά και στον Φουκώ με αφορμή την *Ιστορία της τρέλας*. Θα δείξουμε ότι – και με ποιον τρόπο – το ερώτημα *τι είναι η φιλοσοφία* αναφύεται από το ίδιο το σώμα του διαλόγου, αποτελώντας την πεμπτουσία του, ότι χαράσσει τα μέτωπα της διένεξης και οργανώνει την οικονομία των λόγων, και πως άρα δεν πρόκειται για ένα ερώτημα που επιτυπώνουμε δια της βίας ή έστω ευκαιριακά στον διάλογο. Ότι η ανησυχία του εν λόγω ερωτήματος εμπυχώνει τη διαμάχη απ’ άκρη σ’ άκρη, μας το επισημαίνει ο ίδιος ο Φουκώ, με απaráμιλλη ευκρίνεια, στα δύο κείμενα που της αφιέρωσε: «Απάντηση στον Ντερριντά»³⁵ και «Το σώμα μου, αυτό το χαρτί, αυτή η φωτιά».³⁶ Σε αυτά τα κείμενα θα στραφούμε τώρα, και θα τα εξετάσουμε από την ιδιαίτερη σκοπιά που μας απασχολεί, διαβάζοντας αρχικά, όπως έλεγε ο Ντερριντά, «πάνω από τον ώμο του Φουκώ» (ΓΔ,34/ED,70).

³⁴ Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Παρίσι 2004, σ. VI-VII.

³⁵ «Réponse à Derrida» εις Michel Foucault, *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Παρίσι 2001, σ. 1149-1163.

³⁶ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1113-1136. Ελληνική μετάφραση εις ΤΦ, σ. 95-130.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΕΝΤΟΠΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ

Αν η διαμάχη Φουκώ-Ντερριντά παραμένει επίκαιρη για μας, το οφείλει, πέραν όλων των άλλων, στο γεγονός ότι, πέρα από μία διένεξη γύρω από το καθεστώς της τρέλας στον *Πρώτο Στοχασμό* του Καρτέσιου, υπήρξε στον πυρήνα της μια συζήτηση γύρω από το τι τελικά είναι ή μπορεί να είναι η φιλοσοφία. Ο Φουκώ το ένιωσε αυτό, το διατύπωσε εξάλλου με τον τρόπο του:

«Απαρχής η κατάθεση του ζητήματος έχει διατυπωθεί σαφώς: θα μπορούσε άραγε να υπάρχει κάτι πρότερο ή εξωτερικό προς το φιλοσοφικό λόγο; Μπορεί να υπάρχει η προϋπόθεσή του σε έναν αποκλεισμό, σε μιαν άρνηση, σε έναν αποδραμόντα κίνδυνο, και, γιατί όχι, σε έναν φόβο; Αυτή την υποψία ο Ντερριντά την απορρίπτει με πάθος» (ΤΦ,97).³⁷

Η φιλοσοφία δεν έχει έξωθεν: αυτός θα ήταν, κατά τον Φουκώ, ο σκληρός πυρήνας της επιχειρηματολογίας την οποία αναπτύσσει ο Ντερριντά στο εκτενές σχόλιο που αφιέρωσε στην *Ιστορία της τρέλας*, το οποίο περιλαμβάνεται στο *Η γραφή και η διαφορά* υπό τον τίτλο «Cogito και ιστορία της τρέλας». Η φιλοσοφία δεν έχει έξωθεν. Πλην, όπως επισημαίνει ο Φουκώ, οι παρατηρήσεις του

«μπορεί να φανούν ολότελα *εξωτερικές*, και θα είναι πράγματι, στο μέτρο που η *Ιστορία της τρέλας* και τα κείμενα που την ακολούθησαν είναι *εξωτερικά προς τη φιλοσοφία*» [εγώ υπογραμμίζω].³⁸

Κατά συνέπεια, το διακύβευμα του διαλόγου δεν θα αφορούσε απλώς ένα κάποιο φιλοσοφικό ένδον, ένα ζήτημα στο εσωτερικό μιας φιλοσοφίας η οποία συγκαλώντας το δικαστήριο του λόγου θα ήταν σε θέση να εκδώσει μια δικαστική απόφαση που θα συντηρούσε το ήδη θεσπισμένο φιλοσοφικό δίκαιο, αλλά ένα ζήτημα εκτός των ορίων της φιλοσοφικής επικράτειας επί του οποίου ο φιλοσοφικός λόγος δεν θα είχε καμία δικαιοδοσία. Δεν πρόκειται διόλου για ένα πρόβλημα φιλοσοφικό, για μια διχόνοια εσωτερική που η φιλοσοφία θα καλούνταν να διευθετήσει, αλλά για ένα πρόβλημα που θα ετίθετο *στη* φιλοσοφία έξωθεν, και το οποίο, σαν ένα ανυπέρβλητο εμπόδιο, θα της έθετε όρια, θα όριζε την περιοχή της. Αυτή την εξωτερικότητα η φιλοσοφία θα μπορεί ενδεχομένως να την αισθανθεί, αλλά θα της είναι αδύνατον να την οικειοποιηθεί χωρίς να την παραχαράξει – με τη μεσολάβηση μιας αλλότριας φωνής –, να την σκεφτεί αυτούσια. Και σάμπως για να μετριάσει την απολυτότητα της απόφασης, ο Φουκώ θα διευκρινίσει ότι οι παρατηρήσεις του δεν θα είναι *εξωτερικές προς τη φιλοσοφία εν γένει*, αλλά «προς τον τρόπο με τον οποίο αυτή

³⁷ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1115

³⁸ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1150

ασκείται και διδάσκεται στη Γαλλία». ³⁹ Όπως θα δούμε, ο περιορισμός αυτός σύντομα θα αρθεί.

Ποια είναι λοιπόν η ένσταση του Φουκώ; «Ο Ντερριντά πιστεύει ότι μπορεί να συλλάβει το νόημα του βιβλίου μου στις τρεις σελίδες, στις τρεις και μόνο σελίδες που είναι αφιερωμένες στην ανάλυση ενός κειμένου γνωστού από την φιλοσοφική παράδοση». ⁴⁰ Η παρατήρηση αυτή έχει σαν στόχο την καρδιά της ντερριντιανής επιχειρηματολογίας μέσα στο «Cogito και ιστορία της τρέλας», τουτέστιν τον αφετηριακό ισχυρισμό – ο οποίος θα μπορούσε να φανεί «ισχνός και πλαστός» (ΓΔ,12/ED,52), ομολογεί ο Ντερριντά – ότι «το νόημα ολόκληρου του διαβήματος του Φουκώ μπορεί να συμπυκνωθεί στις λίγες αυτές σελίδες, τις υπαινικτικές και κάπως αινιγματικές, [...] ότι η ανάγνωση του Καρτέσιου και του καρτεσιανού Cogito που μας προτείνεται εδώ καλύπτει την προβληματική όλης αυτής της *Ιστορίας της τρέλας*, όσον αφορά το νόημα της πρόθεσης και τις προϋποθέσεις της δυνατότητάς της» (ΓΔ,13/ED,52-53). Αλλά όσο ισχνός ή πλαστός κι αν φανεί, ο ισχυρισμός του Ντερριντά, τον οποίο αμφισβητεί ο Φουκώ, προϋποθέτει και θέτει επί το έργον την ιδρυτική χειρονομία της φιλοσοφίας, της ίδιας της φιλοσοφίας, κατά την τάξη της πράξης και του δικαιώματός της: τουτέστιν, και παρά το πρωθύστερο που ενέχει η φράση, *την λογική της ιδέας*. Ιδέα τόσο παλιά όσο και η φιλοσοφία, εάν ισχύει πράγματι ότι η φιλοσοφία είναι απ' άκρου εις άκρον πλατωνισμός. ⁴¹

Γιατί η ίδια η δυνατότητα της φιλοσοφίας, ως διαλεκτικής και άρα ως επιστήμης του αληθούς, θα όφειλε να αναζητηθεί στη δυνατότητα αυτής τούτης της ιδέας. Αυτό θα είχε διδάξει φέρ' ειπείν ο Πλάτωνας: στον *Φαίδρο*, μεταξύ άλλων. Εκεί ο Σωκράτης προσδιορίζει δύο αναγκαίες συνθήκες προκειμένου «η σκέψη εκείνου που μιλάει [και θα δούμε ότι στο «Cogito και ιστορία της τρέλας» το ζήτημα της φιλοσοφίας έχει ακριβώς να κάνει με ένα κάποιο *ομιλούν υποκείμενο* και με *την του λέγοντος διάνοιαν*] να εμπεριέχει τη γνώση της αλήθειας για όσα αυτός θα μιλήσει» (259e). ⁴² Χρειάζεται κατά πρώτον η *συναγωγή* σε μία *ιδέα*: «να βλέπει συνολικά και να συνοψίζει σε μια ιδέα αυτά που είναι διάσπαρτα σε πολλές κατευθύνσεις (*Εις μίαν τε ιδέαν συνωρώντα άγειν τα πολλαχά διεσπαρμένα*), προκειμένου, ορίζοντας το καθένα, να καθιστά φανερό εκείνο σχετικά με το οποίο θέλει να διδάξει» (265d), ούτως ώστε ο λόγος να έχει «σαφήνεια και συνέπεια με τον εαυτό του» (265d). Κατά δεύτερον, θα πρέπει να μπορεί κανείς, όπως θα έκανε ένας καλός μάγειρας, «να χωρίζει τα πράγματα κατά είδη, ανάλογα με τα φυσικά σημεία των συνδέσεων» (265e): πρόκειται για τη *διαίρεση*. *Συναγωγή* και *διαίρεση* είναι οι δύο συνιστώσες που απαρτίζουν το *διαλέγεσθαι*, χάρη στις οποίες ο *διαλεκτικός* είναι ικανός να θεάται (*οράν*) τόσο την ενότητα όσο και την πολλότητα του πράγματος, οργανώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ομιλία και τη σκέψη του (*λέγειν τε και φρονείν*) (266bc). Δύο παρατηρήσεις: α) Οι διεργασίες που συναπαρτίζουν τη διαλεκτική δεν θα πρέπει να θεωρούνται συμμετρικές και ισότιμες. Η διαίρεση του πράγματος σε μέρη είναι εφικτή μόνο επί τη βάσει της συναγωγής η οποία συγκεντρώνοντας σε μία ιδέα την πολλότητα φανερώνει την αρχιτεκτονική του, την διαρθρωμένη ενότητά του. Μόνο εφόσον η ιδέα θα έχει ήδη φανερώσει τις φυσικές αρθρώσεις του πράγματος, θα αποφύγει η διαίρεση την άσκηση αθέμιτης βίας. Η

³⁹ Αυτ.

⁴⁰ Αυτ.

⁴¹ Μένει ασφαλώς να προσδιοριστεί το νόημα του πλατωνισμού.

⁴² Ακολουθούμε, σε γενικές γραμμές, τη μετάφραση του Παναγιώτη Δόικου εις Πλάτων, *Φαίδρος*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2001.

διαίρεση είναι θεμελιωμένη στην ιδέα. β) Και η ιδέα με τη σειρά της δεν είναι αυθαίρετη αλλά θεμελιωμένη στην *ανάμνηση* που διατηρεί η ψυχή από την θέαση του αληθινού όντος, χάρη στην οποία και μόνο μπορεί ο άνθρωπος να συναρρεί σε μία ενότητα την ποικιλία των αισθητηριακών προσλήψεων. Έτσι, διαμέσου της μνήμης, η διάνοια του φιλοσόφου είναι όσο πιο κοντά γίνεται στο *όντως ον* (269bd).⁴³ Και όπως σημειώνεται στον *Παρμενίδη*, εάν «επιμένει κανείς να αρνιέται την ύπαρξη ιδεών των όντων, [...] να αρνιέται επίσης να καθορίσει την ιδέα για καθένα από τα όντα, δεν θα έχει πια τότε πού να στρέψει τη σκέψη του, επειδή αρνήθηκε ότι μένει η ίδια πάντοτε ιδέα για καθένα από τα όντα, και έτσι θα καταστρέψει εντελώς τη δύναμη της διαλεκτικής» (135bc).⁴⁴

Επιχειρώντας να συλλάβει το νόημα της *Ιστορίας της τρέλας* μέσα στις τέσσερις σελίδες που αναφέρονται στον Καρτέσιο, ο Ντερριντά θα επαναλάμβανε μία κατεξοχήν φιλοσοφική χειρονομία: τη συναγωγή *εις μίαν ιδέα*, ήτοι στην ενότητα ενός σχεδίου. Διότι αν η *Ιστορία της τρέλας*, όπως και κάθε διανοητικό προϊόν με αξιώσεις ορθολογικότητας δεν ήταν οργανωμένη επί τη βάση ενός σχεδίου, αν δηλαδή δεν αποτελούσε ένα *προσανατολισμένο* σύνολο, θα ήταν αδύνατον να συμπυκνωθεί το νόημά της σε κάποιο τμήμα της. Αυτό το φιλοσοφικό αίτημα ο Φουκώ θα προσπαθήσει να το υπονομεύσει με δύο τρόπους.

Αφενός, θα υποστηρίξει ότι ένα βιβλίο δεν συνέχεται εξ υπαρχής από την ενότητα μιας ιδέας. Αντί για μια νοηματική ενότητα, ένα βιβλίο αποτελεί μάλλον ένα *αντικείμενο-συμβάν* εκτεθειμένο σε μια απειρία αναγνώσεων: «η κάθε ανάγνωση του δίνει, για μια στιγμή, ένα άπιαστο και μοναδικό σώμα» (IT,7/HF,9). Η κάθε ανάγνωση είναι ένα *ομοίωμα*: «ούτε εντελώς δόλος κι απάτη, ούτε εντελώς ταυτότητα» (IT,7/HF,9). Μέσα σε αυτό το αδιάκοπο παιχνίδι επαναλήψεων, ο Φουκώ φρονεί ότι ο συγγραφέας δεν δικαιούται να προτείνει τη δική του ανάγνωση ως τη μόνη νόμιμη, ως το γνώμονα κάθε άλλης ανάγνωσης: κάτι τέτοιο θα ήταν απλώς μία κήρυξη τυραννίας, η απόπειρα να εδραιωθεί η μοναρχία του συγγραφέα (IT,8/HF,10). Τι θα ήταν λοιπόν ένα βιβλίο; «Θα ήθελα ένα βιβλίο, τουλάχιστον από την πλευρά εκείνου που το έχει γράψει, να μην είναι τίποτε άλλο παρά οι *φράσεις* [εγώ υπογραμμίζω] από τις οποίες είναι φτιαγμένο: να μην διχάζεται σε αυτό το πρώτο απείκασμα του εαυτού του, που είναι ένας πρόλογος [υπενθυμίζουμε ότι ένα μεγάλο μέρος της κριτικής του Ντερριντά έθιγε κάποια βασικά σημεία του πρώτου προλόγου της *Ιστορίας της τρέλας*, στα οποία ο Φουκώ εξέθετε τους κύριους άξονες και τον γενικό σχεδιασμό του βιβλίου του] και διατείνεται ότι νομοθετεί όλα όσα θα μπορέσουν στο μέλλον να σχηματισθούν με βάση αυτό. [...] Κοντολογής, θα ήθελα ένα βιβλίο να μην δίνει το ίδιο στον εαυτό του αυτό το καθεστώς κειμένου στο οποίο η παιδαγωγική [στο *Το σώμα μου, αυτό το χαρτί, αυτή η φωτιά*, ο Φουκώ χαρακτηρίζει το εγχείρημα του Ντερριντά σαν «μια φτηνή παιδαγωγική [...] η οποία [...] δίνει στη φωνή του δασκάλου-κυρίου αυτή την απεριόριστη κυριαρχία που της επιτρέπει να ξαναπεί απεριόριστα το κείμενο» (TΦ,129-130)⁴⁵] και η κριτική θα

⁴³ Για το πρωτείο της συναγωγής επί της διαίρεσης βλ. και Martin Heidegger, *Platon: Le Sophiste*, Gallimard, μτφ. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, επιμέλεια: Jean-François Courtine και Pascal David, Παρίσι 2001, σ. 318-319: «Ωστε μόνο με αφετηρία ετούτη τη *μία ιδέα**, που είναι το αληθινό θεμέλιο κάθε *διαλέγεσθαι**, / η αληθινή διάνοιξη των ίδιων των πραγμάτων, του γένους, είναι εφικτό το *λέγειν κατ' είδη** (βλ. 249 b 7), η *διαίρεσις**». Για την πρωταρχικότητα της ανάμνησης βλ. αυτόθι, σ. 318 και 326.

⁴⁴ Ακολουθώ τη μετάφραση του Ηλία Λάγιου εις Πλάτων, *Λάχης-Μένων-Παρμενίδης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Β. Τατάκης-Ηλ. Λάγιος, Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.

⁴⁵ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1135.

μπορέσουν να το συρρικνώσουν· αλλά να έχει την αναίδεια να συστηθεί σαν ένα σώμα λόγων» (IT,8/HF,10). Θα δούμε αργότερα πώς στέκεται ο Ντερριντά απέναντι σε αυτή την αντίρρηση.

Γιατί *αφετέρου*, και αυτή θα είναι η μείζων λαβή του, ο Φουκώ θα επιχειρήσει να υπαγάγει τη φιλοσοφία σε μία τάξη εξάρτησης:

«αυτό που προσπάθησα να δείξω [...] είναι ότι η φιλοσοφία δεν αποτελεί ούτε ιστορικό ούτε λογικό θεμέλιο των γνώσεων· απεναντίας, υπάρχουν συνθήκες και κανόνες σχηματισμού της γνώσης στις οποίες ο φιλοσοφικός λόγος, όπως και κάθε λόγος με αξιώσεις ορθολογικότητας, είναι υποταγμένος σε κάθε εποχή» και ότι «η συστηματικότητα που συνδέει ανάμεσά τους τους σχηματισμούς λόγου, τις έννοιες, τους θεσμούς, τις πρακτικές, δεν είναι της τάξεως μιας ριζικής σκέψης που έχει λησμονηθεί, συγκαλυφθεί, εκτροχιασθεί, ούτε και ενός φροϋδικού ασυνείδητου, αλλ' ότι υπάρχει ένα ασυνείδητο της γνώσης που έχει τις ειδοποιούς μορφές και τους ειδοποιούς κανόνες του».⁴⁶

Ωστε, για τον Φουκώ, η φιλοσοφία, όπως και κάθε άλλος σχηματισμός λόγου, θα ήταν ολοσχερώς διανοιγμένη προς αυτό το κυριαρχικό υπόβαθρο που συνιστά το *ασυνείδητο της γνώσης* το οποίο δεσπόζει σε μια εποχή, πρόκειται δηλαδή για ένα μόρφωμα παραδομένο ολοκληρωτικά στην περατότητα, τα όρια της οποίας λογίζονται ως απαραβίαστα εξ υποθέσεως.⁴⁷ Είναι γνωστό το όνομα που θα λάβει,

⁴⁶ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1152.

⁴⁷ Σε αντίθεση με το φροϋδικό ασυνείδητο το οποίο, σύμφωνα με τον Φουκώ, δρα *αρνητικά*, περιτέλλοντας τη συνείδηση, εδώ πρόκειται για ένα *θετικό ασυνείδητο*: «ένα επίπεδο που διαφεύγει από τη συνείδηση του ερευνητή, κι ωστόσο μετέχει στον επιστημονικό λόγο, αντί να αμφισβητεί την εγκυρότητά του και να επιδιώκει να υποβιβάσει την επιστημονική του φύση». Επιστήμονες προερχόμενοι από διαφορετικούς χώρους χρησιμοποιούν, σε μια εποχή, «τους ίδιους κανόνες για να ορίσουν τα αντικείμενα που προσιδιάζουν στο πεδίο μελέτης τους, να σχηματίσουν τις έννοιές τους, να συγκροτήσουν τις θεωρίες τους. Αυτούς ακριβώς τους κανόνες σχηματισμού, που ουδέποτε διατυπώθηκαν με ευκρίνεια και δεν γίνονται αντιληπτοί παρά μέσα από θεωρίες, έννοιες και αντικείμενα μελέτης άκρως διαφορετικά, προσπάθησα να φέρω στο φως, απομονώνοντας τον *τόπο* [εγώ υπογραμμίζω] εκείνο που τους ανήκει όλως ιδιαιτέρως, ένα επίπεδο το οποίο ονόμασα, κάπως αυθαίρετα, *αρχαιολογικό*» (*Dits et écrits I*, ό.π., σ. 877-878). Για τη νεότερη σκέψη, η θετικότητα της γνώσης είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη θεματική της περατότητας, και μάλιστα μιας περατότητας που δεν είναι θεμελιωμένη στο άπειρο αλλά είναι η ίδια θεμελιώδης. Αυτή η θεμελιώδης περατότητα, μέσα στην οποία και μόνο είναι εφικτή η νεωτερική σκέψη του *ανθρώπου*, της μορφής «άνθρωπος», απαιτεί μία αναλυτική της ύπαρξης, ήτοι μία ανθρωπολογία, ικανή να θεμελιώσει τη θετικότητα της γνώσης. Η απόπειρα αυτή προσκρούει σε δύο κύρια εμπόδια. Το πρώτο είναι θεωρητικής τάξεως: αναζητώντας το θεμέλιο των θετικών γνώσεων στην ανθρωπολογική περατότητα, χορηγεί ίσως ένα έρεισμα στη θετικότητα, αλλά παραδίδει τη γνώση στην περατότητα, κι έτσι, αυτό που τη θεμελιώνει ως θετικότητα την ακυρώνει ως γνώση. Το δεύτερο εμπόδιο είναι μάλλον πρακτικής υφής και έχει να κάνει με το γεγονός ότι, για τη νεότερη σκέψη, «ο άνθρωπος...είναι δυνατός μόνο ως μορφή της περατότητας» (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Παρίσι 1966, σ. 329 [ελληνική μετάφραση εις Μισέλ Φουκώ, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1993, σ. 437]). Ωστε, αναζητώντας το θεμέλιο στην ανθρώπινη υπόσταση, η ανθρωπολογία θα έθετε ένα όριο όχι μόνο στη γνώση αλλά και στην ίδια τη σκέψη. Γι' αυτούς τους δύο λόγους είναι επιτακτικό, μας λέει ο Φουκώ, να αφυπνίσουμε τη σκέψη από τον ανθρωπολογικό της ύπνο, καταστρέφοντας την αναλυτική της περατότητα, προκειμένου να ξετυλιχθεί «ένας χώρος όπου επιτέλους είναι και πάλι δυνατόν να σκεφτούμε» (αυτ., σ. 353 [ελ. μτφ., ό.π., σ. 470]). Θα ήταν συνεπώς άστοχο να αποδώσουμε στον Φουκώ απόψεις ενάντια στις οποίες έχει εκφράσει ρητές αντιρρήσεις. Εντούτοις, από τη σκοπιά που μας απασχολεί, η οποία δεν είναι βεβαίως η διεξοδική εξέταση του φουκωικού στοχασμού, ας μας επιτραπεί μία κάποια μονομέρεια, καθώς και η εργαλειακή αξιοποίησή της. Όχι μόνο για λόγους παιδαγωγικούς, αλλά κυρίως διότι *μία όψη, μία σημαντική*

μέσα στο φουκωικό έργο ετούτη η περατή ιστορική μορφή: πρόκειται για την έννοια της *épistémè* η οποία εισάγεται στο *Οι λέξεις και τα πράγματα*, και για την οποία ο Φουκώ θα γράψει ότι «σε έναν πολιτισμό και σε μια δεδομένη στιγμή υπάρχει πάντα μόνο μία [εγώ υπογραμμίζω] *épistémè* που καθορίζει τους όρους δυνατότητας κάθε [εγώ υπογραμμίζω] γνώσης. Είτε πρόκειται γι' αυτή που εκδηλώνεται σε μια θεωρία είτε για κείνη που σιωπηρά επενδύεται σε μια πρακτική». ⁴⁸ Έχουμε να κάνουμε με ένα είδος «σκοτεινής γνώσης που δεν φανερώνεται δι' εαυτή μέσα σ' ένα λόγο», ⁴⁹ αλλά συγκροτεί το «αρχαιολογικό υπέδαφος» ⁵⁰ το οποίο προδιαγράφει ορισμένες «θεμελιώδεις αναγκαιότητες για τη σκέψη». ⁵¹ Αλλά ήδη από την *Ιστορία της τρέλας*, η λογική, το πνεύμα της *épistémè* έχει κάνει την εμφάνισή του με τη μορφή του *ιστορικού συνόλου*: «Γράφω την ιστορία της τρέλας, πάει λοιπόν να πει: γράφω μια δομική μελέτη του ιστορικού συνόλου – εννοιών, θεσμών, νομικών και αστυνομικών μέτρων, επιστημονικών εννοιών – που κρατάει αιχμάλωτη μια τρέλα της οποίας η πρωταρχική άγρια κατάσταση δεν μπορεί ποτέ να αποκατασταθεί ως τέτοια». ⁵² Είτε ως ιστορικό σύνολο, είτε ως *épistémè*, αυτή τούτη η θεματική της *ενότητας* μιας εποχής φέρνει στην επιφάνεια το πρόβλημα της *κυριαρχίας*, την οποία θα θέλαμε εδώ να εννοήσουμε πριν από τη διάκρισή της σε *23maîtrise, domination, principat ή souveraineté*, ως τη δύναμη συλλογής του πολλαπλού που συναρτάται άμεσα με την ενότητα και με το Έν.

Είναι αλήθεια ότι αυτή η σύνδεση της κυριαρχίας με την ενότητα μιας εποχής ουδέποτε θεματοποιείται ρητά στην *Ιστορία της τρέλας*, είναι όμως ανάγλυφη στη μετάβαση από τη μία εμπειρία της τρέλας στην άλλη, από την Αναγέννηση στην Κλασική εποχή, επί παραδείγματι. Γιατί εάν μία εποχή εμφορείται από ένα συγκεκριμένο σύστημα κανόνων σχηματισμού της γνώσης στο οποίο είναι *υποταγμένη* κάθε δυνατή μορφή λόγου, και κατ' επέκταση κάθε δυνατή εμπειρία, της τρέλας συμπεριλαμβανομένης, έπεται ότι κάθε πνευματική εκδήλωση, κάθε φανέρωση του πνεύματος, είναι εκ προοιμίου δέσμια της εποχής και πλήρως αναγώγιμη στην περατότητά της. Σε αυτή την περίπτωση, *καμία σκέψη* δεν είναι σε θέση να διαρρήξει το περίφραγμα της εποχής, τον κλοιό της εκάστοτε ιστορικής ολότητας, της εκάστοτε περατής *Weltanschauung*: η εποχή είναι κυρίαρχη, και τούτη τη φορά και με την έννοια της «μίας, απαραβίαστης και αδιαίρετης» (ΑΚ,59) εποχής η οποία αποτελεί «απόλυτη πηγή της εξουσίας και του δικαίου» (ΑΚ,59), τουτέστιν και με την έννοια της *souveraineté*, η οποία είναι ευανάγνωστη στην εναρκτήρια φράση του δεύτερου κεφαλαίου της *Ιστορία της τρέλας*, που τιτλοφορείται «Ο μεγάλος εγκλεισμός»:

«Την τρέλα, που η Αναγέννηση μόλις ελευθέρωσε τις φωνές της, αλλά έχει ήδη χαλιναγωγήσει την βία της, η κλασική εποχή θα την κάνει να σωπάσει με μια παράξενη *πραξικοπηματική ενέργεια* [coup de force]» (ΙΤ,69/ΗΦ,67, εγώ υπογραμμίζω).

διάστρωση του φουκωικού έργου, αυτή που επικαλείται ανεπιφύλακτα μία λογική του *τόπου*, φαίνεται να προϋποθέτει την αναλυτική της περατότητας την οποία ακριβώς εγκαλεί. Ετούτη η όψη είναι προεξάρχουσα στη διένεξη με τον Ντερριντά.

⁴⁸ *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 179 (ελ. μτφ., ό.π., σ. 240).

⁴⁹ Αυτ.

⁵⁰ Αυτ.

⁵¹ Αυτ.

⁵² Από τον αρχικό πρόλογο της *Ιστορίας της τρέλας* εις *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 192.

Η γέννηση λοιπόν της κλασικής εμπειρίας της τρέλας θα λάβει χώρα υπό τη μορφή μιας πραξικοπηματικής ενέργειας, το πραξικόπημα θα είναι η ληξιαρχική πράξη γεννήσεως αυτού που ο Φουκώ ονομάζει *κλασικό συμβάν* – η μόνη εφικτή, πρέπει να πούμε.⁵³ Η επιλογή των λέξεων, σε έναν εμφορόντιστο συγγραφέα όπως ο Φουκώ, κάθε άλλο παρά τυχαία η συμπτωματική μπορεί να χαρακτηριστεί. Τουναντίον. Αν ο Φουκώ επιλέγει να τοποθετήσει τη φράση *coup de force* στο κατώφλι του «Μεγάλου εγκλεισμού», στη ρίζα εκείνου δηλαδή του συμβάντος που εγκαινιάζει την κλασική εποχή και την κλασική εμπειρία της τρέλας, εποχή και εμπειρία στις οποίες, ας μην το ξεχνούμε, ο Φουκώ αποδίδει καταστατική αξία ρήξης καθώς μόνο με αυτές η τρέλα παύει να «αποτελεί όντως οικεία μορφή μέσα στο κοινωνικό τοπίο» (IT,67/HF,65), τούτο συμβαίνει επειδή η κλασική εποχή δεν είναι δυνατόν να διαδεχθεί την αναγέννηση στο πλαίσιο μιας ορθολογικής εξεργασίας. Ασφαλώς και έχουμε να κάνουμε με την «έλευση μιας *ratio*», «όμως πόρρω απέχει η ιστορία μιας *ratio*, όπως αυτή του δυτικού κόσμου, του να εξαντλείται στην πρόοδο ενός “ρασιοναλισμού” [ορθολογισμού]» (IT,72/HF,70). Η πρόοδος και, για να το πούμε ξεκάθαρα, η διαλεκτική πρόβαση του λόγου στην ιστορία, θα συνεπαγόταν μία ομαλή πορεία μέσα στο χρόνο και μια ομαλή διαδοχή της εξουσίας από εποχή σε εποχή: μία πρόοδος της γνώσης. Αλλά δεν πρόκειται περί αυτού, μας λέει ο Φουκώ, κατά μείζονα λόγο. Πρόκειται μάλλον για τη βίαιη μετάβαση από το ένα καθεστώς στο άλλο, για την αντικατάσταση μιας μορφής κυριαρχίας από μια άλλη, για την αμφισβήτηση της κυριαρχίας εν ονόματι της κυριαρχίας: για μία *πραξικοπηματική ενέργεια*. Ένα πραξικόπημα δεν προβαίνει σε μεταρρυθμίσεις αλλά πλήττει ευθέως την κυριότητα του κυρίαρχου, την εκάστοτε ορισμένη κατάσταση κυριαρχίας. Αίρει το δίκαιο της προγενέστερης κατάστασης και εγκαθιδρύει μια νέα κατάσταση νομιμότητας, μέσω μιας κυριαρχικής απόφασης: «Έχει ληφθεί μια ορισμένη απόφαση, μετά τα *Δοκίμια* [του Μονταίνιου]» (IT,71/HF,69). «Πολύ ισχυρή λέξη», θα πει ο Ντερριντά αναφερόμενος στην «απόφαση», για να περιγράψει κανείς τον διαμερισμό λόγου και τρέλας. Αλλά δεν θα χρειαστεί να ανατρέξουμε στον Καρλ Σμιτ, για τον οποίο ξέρουμε με πόση ευθυβολία συνέδεε την απόφαση με την κυριαρχία και τον κυρίαρχο. Γράφει ο Φουκώ, με αφορμή την κλασική εποχή: «Εφεξής, η τρέλα είναι εξόριστη. Κι αν ο *άνθρωπος* μπορεί πάντοτε να είναι τρελός, ωστόσο η *σκέψη*, σαν άσκηση της *κυριαρχίας*⁵⁴ ενός υποκειμένου που ετοιμάζεται να αντιληφθεί το αληθές, δεν μπορεί να είναι παραφροσύνη» (IT,72/HF,70). Πραξικόπημα, απόφαση, κυριαρχία, υποκείμενο – κατηγορήματα που συγκαλούνται από μία ιστορία της τρέλας προκειμένου να φιλοτεχνήσουν την κυρίαρχη ενότητα μιας κλασικής εποχής που αποκλείει, ακριβώς, την τρέλα.

Δεν έχει ίσως δοθεί αρκετή προσοχή στο γεγονός ότι το σχήμα της κυριαρχίας και η φιγούρα του κυρίαρχου, του *maître*, απασχολούν με τρόπο διακριτικό πλην τόσο σταθερό ώστε να μην μας επιτρέπεται να τα παραβλέψουμε, σύνολη την προβληματική που αναπτύσσει ο Ντερριντά γύρω από την *Ιστορία της τρέλας*, και πάντως αποτελούν, κυριολεκτικά, την πρώτη και την τελευταία λέξη. Και όχι τυχαία.

Η μορφή του κυρίου, του *maître*, εμφανίζεται πολύ νωρίς στο προσκήνιο, ήδη από τις πρώτες γραμμές του «*Cogito και ιστορία της τρέλας*». Εύκολα οι λιγιστές

⁵³ Έτσι θα γίνει και η μετάβαση από την κλασική στη νεότερη εποχή: «Όταν ο ΙΘ΄ αιώνας αποφασίσει τη μεταγωγή του ανθρώπου της αλογίας στο νοσοκομείο [...] θα το κάνει με μια *πραξικοπηματική ενέργεια*» (IT,187/HF,178, εγώ υπογραμμίζω).

⁵⁴ *Souveraineté*, εγώ υπογραμμίζω.

αυτές αράδες θα μπορούσαν να θεωρηθούν απλώς σαν μία σεμνότυφη απεύθυνση του μαθητή (Ντερριντά) προς τον δάσκαλο (Φουκώ), σαν μία χειρονομία αβροφροσύνης, ή σαν μία σκηνή τυπική για τα γαλλικά ακαδημαϊκά ήθη. Μεταφράζοντας τον maître ως δάσκαλο χάνεται η αναφορά στον κύριο, στον δάσκαλο ως κύριο, και στον κύριο μέσα στον δάσκαλο. Και αυτό το λαμπρό προοίμιο, αυτή η προσφώνηση απευθύνεται μάλλον στον κύριο παρά στον δάσκαλο, στον κύριο ο οποίος αμφισβητεί τον μαθητή που με τη σειρά του φαίνεται – αδικώς, θα πει ο Ντερριντά – ότι αμφισβητεί τον κύριο. Και τότε ο μαθητής είναι μία δυστυχημένη συνείδηση, διχασμένη ανάμεσα στη φωνή του κυρίου, τόσο του εξωτερικού όσο και του εσωτερικού του κόσμου, και σε εκείνη την άλλη φωνή, τη φωνή του μαθητή, ή, για να το πούμε ξεκάθαρα, του δούλου ο οποίος θα πρέπει κάποια στιγμή να θέσει τέρμα στον ατέρμονο διαλογισμό γύρω από τον κύριο, και να πάρει το λόγο, πόσο μάλλον όταν «ο κύριος ίσως είναι πάντα απών» (ΓΔ,12/ED,52). Μία κριτική προς τον κύριο, μία αμφισβήτηση της κυριότητας: αυτό υπήρξε στην πράξη η αρχή της μακράς εξήγησης του Ντερριντά με την *Ιστορία της τρέλας*. Και επίσης το τέλος της, χωρίς το οποίο η σημασία που θα θέλαμε να αποδώσουμε στη θεματική της κυριαρχίας θα έμοιαζε ίσως εντελώς αδικαιολόγητη. Όταν όμως τριάντα χρόνια μετά την πρώτη του διάλεξη ο Ντερριντά επανέρχεται στην *Ιστορία της τρέλας*, κλείνει την ομιλία του στοιχηματίζοντας ότι ο Φουκώ «θα απέπεμπε, χωρίς να ταχθεί με το μέρος κανενός, τον έλεγχο (maîtrise) και το θάνατο, δηλαδή το ίδιο, τον θάνατο όπως και τον κύριο» (ΑΨ,197/RP,146). Όπως θα δούμε, η προβληματική της κυριαρχίας διατηρεί έναν ουσιώδη δεσμό με το ζήτημα της φιλοσοφίας.

Το ερώτημα λοιπόν παραμένει: τι είναι η φιλοσοφία; Γράφει ο Ντερριντά: «Αν η φιλοσοφία υπήρξε – που μπορούμε πάντα να το αμφισβητούμε –, αυτό συνέβη στο μέτρο που σχημάτισε την ιδέα να σκεφτεί πέραν του περατού καταφυγίου» (ΓΔ,57/ED,90). Ώστε η ίδια η ύπαρξη της φιλοσοφίας είναι στενά συναρτημένη με μία σκέψη η οποία οφείλει να μπορεί να βαίνει επέκεινα της περατότητας, να υπερακοντίζει καθετί πεπερασμένο, ή έστω να διαφυλάσσει μία κάποια μη αναγώγιμη ασυμμετρία με το περατό. Πρόκειται για ένα κομβικό σημείο της ένστασης που απευθύνει ο Ντερριντά στον Φουκώ, για τον ομφαλό της διαφωνίας, αφού σύμφωνα με τον τελευταίο η σκέψη δεν δύναται να υπεκφύγει τα σχήματα της περατότητας αλλά είναι εξ υπαρχής εγγεγραμμένη στον κλοιό της εποχής, υπάγεται σε μία λογική του τόπου, και δη σε μία τοπο-λογία: «Σκεφτόμαστε μέσα σε αυτόν τον τόπο»,⁵⁵ θα γράψει στις *Λέξεις και τα πράγματα*. Και ήδη στην *Ιστορία της τρέλας* η σκέψη εμφανιζόταν παντού και πάντοτε εντοπισμένη, στο χώρο και στο χρόνο, έγκλειστη στον τόπο και ριζωμένη στο έδαφος από το οποίο τρέφεται και στο οποίο βουλιάζει όλο και περισσότερο, περιορισμός από τον οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει, αυτοδικαίως ή εμπράκτως. Άπαξ και η κλασική εποχή έχει προσδιοριστεί ως το δομικό εκείνο σύνολο εντός του οποίου έχει λάβει χώρα ο διαμερισμός μεταξύ λόγου και τρέλας, κάθε εκδήλωσή της είναι καταδικασμένη εκ προοιμίου να αναπαράγει τον εν λόγω διαμερισμό. Κατά συνέπεια το καρτεσιανό cogito δεν θα ήταν δυνατόν καθ' οιονδήποτε τρόπο και σε καμία στιγμή να αποτελέσει τίποτε άλλο από την διαρκή και απρόσκοπτη φανέρωση του διαμερισμού, ένα ακόμη σημείο του κλασικού συμβάντος. Η σκέψη, κατά τον Φουκώ, υπάγεται καθ' ολοκληρία στην κυριαρχία του τόπου. Μάλιστα, η ίδια η έννοια της κυριαρχίας, ιδιαίτερα στην πολιτική εκδοχή της, αλλά όχι μόνο, υπήρξε ανέκαθεν συνδεδεμένη άρρηκτα με μία λογική του τόπου, με τη χάραξη συνόρων, με την εδαφική ακεραιότητα. Το σώμα του βασιλιά δεν μπορεί παρά να είναι ένα, αδιαίρετο και απαραβίαστο, ακόμα κι αν είναι διπλό. Μ' άλλα

⁵⁵ *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 396 [ελ. μτφ., ό.π., σ. 525].

λόγια, η κυριαρχία προϋποθέτει την επικράτεια, ήτοι την περατότητα, έστω και με τη μορφή ενός ανοιχτού ορίζοντα.

Μές' από αυτό το πρίσμα ο Φουκώ θα επιχειρήσει να αποδώσει στη φιλοσοφία, με τον τρόπο που την ασκεί ο Ντερριντά, τρία αιτήματα, τα οποία θα σπεύσει ακολούθως να αρνηθεί προκειμένου να αποστασιοποιηθεί από μία πεπερασμένη φιλοσοφική εσωτερικότητα, διεκδικώντας ταυτόχρονα ένα σφαιρικό εξωτερικό σημείο θέασης. Αίτημα πρώτο: «κάθε γνώση και γενικότερα κάθε ορθολογικός λόγος (discours) διατηρεί με τη φιλοσοφία μία θεμελιώδη σχέση, και σε τούτη ακριβώς τη σχέση θεμελιώνονται αυτή η ορθολογικότητα ή αυτή η γνώση».⁵⁶ Κατά συνέπεια είναι περιττό να υπεισέρχεται κανείς στις πραγματολογικές λεπτομέρειες ενός λόγου, προκειμένου να του ασκήσει κριτική, εάν μπορεί να αναδείξει την υπόρρητη φιλοσοφική σκευή του. Αίτημα δεύτερο: σε σχέση με αυτή τη φιλοσοφία που διέπει κυριαρχικά το νόμο κάθε λόγου διαπράττονται σφάλματα ενός και μόνο είδους, τούτέστιν σφάλματα που αποκαλύπτουν το νόμο που διέπει ασυνείδητα όλα όσα μπορεί κανείς να πει στο πλαίσιο αυτού του λόγου. Αίτημα τρίτο: η φιλοσοφία κείται επέκεινα και εντεύθεν κάθε συμβάντος. Όχι μόνο τίποτα δεν μπορεί να της συμβεί (καθότι εκχειλίζει, μέσα στην υπερβολή της, καθετί που μπορεί να συμβεί στην τάξη της γνώσης, των θεσμών, των κοινωνιών, κλπ) αλλά και οτιδήποτε μπορεί να συμβεί, αυτή το έχει ήδη προκαταλάβει και το εμπερικλείει εκ των προτέρων, ένεκα της καταγωγικότητάς της. Ως εκ τούτου, θα ισχυριστεί ο Φουκώ, μία φιλοσοφία του ίχνους, η οποία αντλεί τους πόρους της από τη φιλοσοφική παράδοση, είναι ασύμβατη με την ανάλυση του ενικού συμβάντος, το οποίο «δεν είναι αναγώγιμο ούτε στο γενικό νόμο μιας “προόδου” ούτε στην επανάληψη μιας καταγωγής».⁵⁷ Συνοπτικά, η μομφή που επιρρίπτεται στον Ντερριντά είναι η απόπειρα να μιλήσει από τη θέση μιας *philosophia perennis*, ότι διεκδικεί τα δικαιώματα της φιλοσοφίας *en onόματι της αιωνιότητας ή του απείρου*. Άραγε έχουν έτσι τα πράγματα;

Ας συγκεφαλαιώσουμε. Ο Φουκώ προσάπτει στον Ντερριντά τη μομφή ότι μιλάει από τη θέση μιας φιλοσοφικής εσωτερικότητας, από την οποία αδυνατεί να συλλάβει την ουσία της *Ιστορίας της τρέλας* η οποία έγκειται «στην ανάλυση αυτών των συμβάντων, αυτών των γνώσεων, αυτών των συστηματικών μορφών που συνδέουν λόγους, θεσμούς και πρακτικές».⁵⁸ Όλα τούτα παραμένουν αυτοδικαίως εκτός της αρμοδιότητας της φιλοσοφίας, και τούτο για δύο τουλάχιστον λόγους. Ο πρώτος θα ήταν τρόπον τινά δομικός, και θα είχε να κάνει με την ίδια τη φιλοσοφική μέθοδο: την συναγωγή σε μία ιδέα (με το νόημα της αρχιτεκτονικής ενότητας). Το νόημα ενός βιβλίου δεν είναι δυνατόν να αναχθεί (και ίσως όλη η διαφορά επί του συγκεκριμένου ζητήματος θα μπορούσε να συνοψισθεί στη διαφορά μεταξύ συναγωγής και αναγωγής) σε μία αρχιτεκτονική ενότητα. Ο Φουκώ δεν είναι διατεθειμένος να του αναγνωρίσει παρά μία τεχνική ενότητα, προς χρήση του αναγνώστη. Ο δεύτερος λόγος μπορεί να χαρακτηριστεί τοπολογικός: αποδίδει στη φιλοσοφία το καθεστώς μιας περιοχικής οντολογίας, η οποία, όπως και κάθε άλλος σχηματισμός γνώσης, εξαρτάται από τους κανόνες σχηματισμού λόγου που δεσπόζουν σε κάθε εποχή, και τους οποίους κατά συνέπεια δεν είναι σε θέση να επερωτήσει. Πριν όμως τοποθετήσει κανείς τη φιλοσοφία στο εσωτερικό μιας ολότητας, πριν να την αναγάγει σε μία μέθοδο, είναι σκόπιμο να προσδιορίσει την

⁵⁶ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1150.

⁵⁷ *Αυτ.*, σ. 1152.

⁵⁸ *Αυτ.*

ιδιαιτερη ουσια της, το στοιχειο η τα στοιχεια εκεινα που μας επιτρεπουν να πουμε οτι ενας λογος ειναι φιλοσοφικος. Γι' αυτο ερωτουμε: τι ειναι η φιλοσοφια; Το ερωτημα παραμενει, και καθισταται περισσοτερο βασανιστικο στο βαθμο που μονο μια काफी απαντηση σ' αυτο θα ηταν σε θεση να μας διαφωτισει για την ουσια της διενεξης. Γιατι η απαντηση στο ερωτημα περι της υπαρξης η μη ενος εξωθεν της φιλοσοφιας προϋποθετει την απαντηση στο ερωτημα: τι ειναι η φιλοσοφια;, προϋποθετει δηλαδη μια ιδεα περι του φιλοσοφειν. Μάλιστα θα λεγαμε οτι μια απαντηση στο ερωτημα «*τι ειναι η φιλοσοφια;*» εμπεριεχει αυτοχρονα και την απαντηση αναφορικά με το *εξωθεν*.

Αλλά προς ώρας θα χρειαστεί να πορευθούμε αναπόταμα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΠΕΡΑΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ

Στο ωραίο του βιβλίο για τον Φουκώ, ο Ντελέζ, αναφερόμενος στην *Αρχαιολογία της γνώσης*, γράφει: «Ίσως ο Φουκώ να μην συνθέτει τόσο...έναν λόγο περί της μεθόδου του, όσο το ποίημα του προηγούμενου έργου του». ⁵⁹ Το σχόλιο αυτό μας φαίνεται ότι διαπνέεται από, και συνάμα προσπαθεί να απαλύνει, μία κάποια ανησυχία. Γιατί, πράγματι, *Η Αρχαιολογία...* είναι από πολλές απόψεις ένα μοναχικό βιβλίο. Στην εισαγωγή του, ο Φουκώ μας γνωστοποιεί ότι αποτελεί προϊόν μιας *άσκησης*: της απόπειρας να καθοριστεί «ένα εγχείρημα το σχέδιο του οποίου όρισαν *ατελέστατα* [εγώ υπογραμμίζω] η *Ιστορία της Τρέλας*, η *Γέννηση της Κλινικής*, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* [...] με το οποίο δοκιμάζουμε να καταμετρήσουμε τις μεταλλαγές που επιτελούνται γενικά μέσα στο χώρο της ιστορίας». ⁶⁰ Είμαστε, συνεπώς υποχρεωμένοι ν' αναδεχτούμε μίαν ορισμένη *απόσταση* ανάμεσα στην *Αρχαιολογία...* και το προηγούμενο έργο του Φουκώ. Όπως λέει και ο ίδιος: «ετούτη η εργασία δεν είναι η ανάληψη και η ακριβής περιγραφή όσων μπορούμε να διαβάσουμε μέσα στην *Ιστορία της τρέλας*, στην *Γέννηση της κλινικής*, ή στις *Λέξεις και τα Πράγματα*. Διαφέρει σε πολλά σημεία. Επίσης περιλαμβάνει αρκετές διορθώσεις και εσωτερικές κριτικές». ⁶¹ Όστε η αρχαιολογία, όπως εκτίθεται στην *Αρχαιολογία της γνώσης*, μέσα στη διαφορά της από την αρχαιολογία της σιωπής, που επεβλήθη στην τρέλα, και την αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου, θα συγκροτούσε, αυστηρά μιλώντας, μία μέθοδο αποστερημένη από το αντικείμενό της, χωρίς προηγούμενο αλλά και χωρίς επακόλουθο, αφού ο Φουκώ δεν βρήκε «την ευκαιρία, την επιθυμία και το κουράγιο» να καταπιαστεί με την εφαρμογή της μεθόδου σε εμπειρικές έρευνες: η έννοια της εξουσίας έμελλε να δώσει άλλη τροπή στη σκέψη του. Λίγες αράδες πιο πάνω, ο Φουκώ προσπαθεί να προλάβει μία πιθανή παρανόηση: μετά την επισήμανση ότι η αρχαιολογία, χωρίς να τους είναι εντελώς ξένα, δεν αποτελεί απλώς μεταφορά στρουκτουραλιστικών μεθόδων στο πεδίο της ιστορίας, συμπληρώνει ότι «σκοπός μας δεν είναι (ακόμα λιγότερο) να χρησιμοποιήσουμε τις κατηγορίες των πολιτισμικών ολοτήτων (κοσμοθεάσεις, ιδεώδεις τύπους, ιδιάζον πνεύμα της εποχής) για να επιβάλουμε στην ιστορία, και παρά τη θέλησή της, τις μορφές της δομικής ανάλυσης» ⁶². Αν λοιπόν μέσα στις *Λέξεις και τα Πράγματα* δόθηκε «η εντύπωση αναλύσεων που διενεργούνταν με όρους *πολιτισμικής ολότητας* [εγώ υπογραμμίζω]», ⁶³ τούτο οφείλεται μάλλον στην «απουσία μεθοδολογικών επισημάνσεων», ⁶⁴ θα πει ο Φουκώ. Αυτό το κενό έρχεται να αναπληρώσει *Η Αρχαιολογία...*. Αλλά, δικαιώνεται άραγε ο ισχυρισμός του Φουκώ;

⁵⁹ Gilles Deleuze, *Φουκώ*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2006, σ. 44-45.

⁶⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Παρίσι 1969, σ. 25 [ελληνική μετάφραση εις Michel Foucault, *Αρχαιολογία της γνώσης*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 1987, σ. 27].

⁶¹ Αυτ., σ. 26 [ελ. μτφ., σ. 29].

⁶² Αυτ., σ. 25 [ελ. μτφ., σ. 28].

⁶³ Αυτ., σ. 27 [ελ. μτφ., σ. 29], εγώ υπογραμμίζω.

⁶⁴ Αυτ.

Το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ενδιαφέρει εδώ ιδιαίτερος καθώς αποτελεί το σημείο στο οποίο συγκλίνει σύνολη η σκέψη του Φουκώ στη δεκαετία του 60'. Απηχί βεβαίως το σχέδιο να γραφτεί μια ιστορία της τρέλας κατά την κλασική εποχή, όχι απλώς με το να έχει τις ίδιες χρονικές αρθρώσεις – γεγονός που δεν είναι τυχαίο, αλλά αντανακλά την βαθύτερη πρόθεση της σκέψης του Φουκώ – αλλά και επιτελώντας μία λειτουργία κατόπτρου: αν η ιστορία της τρέλας συνιστά, για έναν δεδομένο πολιτισμό, την ιστορία του Άλλου, της διαφοράς, η ιστορία της τάξης των πραγμάτων δεν είναι παρά η ιστορία του Ίδιου, της ομοιότητας.⁶⁵ Ωστόσο, σε σχέση με τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, τόσο η *Ιστορία της τρέλας*, όσο και η *Γένεση της κλινικής*, δίνουν την εντύπωση περιοχικών ερευνών. Ο όρος *αρχαιολογία* που κάνει δειλά την εμφάνισή του ήδη στην *Ιστορία της τρέλας*,⁶⁶ και τον οποίο αντιπαραθέτει ο Φουκώ στην *ιστορία*,⁶⁷ αποκτά τη θεωρητική αυστηρότητα και την εννοιολογική της εμβέλεια μόνο μετά τις *Λέξεις και τα Πράγματα*. Όσο για την *Αρχαιολογία της γνώσης*, η οποία φιλοδοξεί να αποτελέσει τον γνώμονα του προηγούμενου έργου, αναγγέλλεται ήδη σε μια υποσημείωση του προλόγου στις *Λέξεις και τα πράγματα*, όπου και θα μπορούσε να εμφιλοχωρήσει ώστε να συνεχίσει να ασκεί, εν είδει εκτενούς κριτικού σημειώματος, την αναστοχαστική της εξουσία. Το καθοριστικό συμβάν που εγκαινιάζουν οι *Λέξεις και τα Πράγματα*, εκπληρώνοντας έτσι την ουσία του φουκωικού σχεδίου είναι η εισαγωγή της – *αινιγματική*, θα την χαρακτηρίσει ο Ντερριντά – έννοιας της *épistémè*, διαμέσου της οποίας αποκτά θετικό περιεχόμενο ο όρος *δομική ολότητα*, τον οποίο είχε χρησιμοποιήσει ο Φουκώ στην *Ιστορία της τρέλας*. Με αφετηρία τη διαπίστωση ότι σε έναν δεδομένο πολιτισμό *υπάρχει τάξη*, η *épistémè* έρχεται ακριβώς να στεγάσει τη «γυμνή εμπειρία της τάξης και των τρόπων ύπαρξής της»,⁶⁸ καταλαμβάνοντας εκείνη τη «“διάμεση” περιοχή [η οποία], στο μέτρο που φανερώνει τους τρόπους ύπαρξης της τάξης, μπορεί να παρουσιαστεί ως η πιο *θεμελιώδης*...[η] πιο στέρα, [η] πιο *αρχαϊκή*, [η] λιγότερο αμφίβολη, [η] πάντα πιο “αληθινή”».⁶⁹ Ετούτη η τάξη συγκροτεί το κοινό έδαφος στο οποίο ριζώνουν οι γνώσεις μιας ορισμένης εποχής, την ιστορική συνθήκη της δυνατότητάς τους. Έτσι, για παράδειγμα, η θεωρία της παράστασης εμφανίζεται, καθ' όλη τη διάρκεια της κλασικής εποχής, ως γενικό θεμέλιο όλων των δυνατών τάξεων. Ας μη νομίσουμε ότι η *épistémè* αποτελεί μια ακίνητη στο χρόνο μορφή: «στο αρχαιολογικό επίπεδο, βλέπουμε ότι το σύστημα των θετικοτήτων άλλαξε μαζικά κατά τη μετάβαση από τον δέκατο όγδοο στον δέκατο ένατο αιώνα. Όχι πως ο Λόγος προόδευσε· αλλά ο τρόπος ύπαρξης των πραγμάτων και της τάξης, που κατανέμοντάς τα τα προσφέρει στη

⁶⁵ *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 15 [ελ. μτφ., ό.π., σ. 22].

⁶⁶ Δεν πρόκειται μόνο για την αρχαιολογία της σιωπής (της τρέλας) την οποία ο Φουκώ αντιπαραβάλλει στην ιστορία της γλώσσας (της ψυχιατρικής) – και φαίνεται πως η διαφορά ανάμεσα στη σιωπή και τη γλώσσα συνδράμει σταθερά τη διάκριση της αρχαιολογίας από την ιστορία. Πρόκειται ήδη για μία *αρχαιολογία της γνώσης*: «Κι αυτό που μπόρεσε να μας το μάθει, κομμάτι κομμάτι, η *αρχαιολογία της γνώσης* [εγώ υπογραμμίζω]...» (IT,330/HF,314). Η λέξη απαντά επίσης δύο φορές στην εισαγωγή που ο Φουκώ συνέγραψε για την *Ανθρωπολογία* του Καντ, την ίδια εποχή με την *Ιστορία της τρέλας*. Και εκεί η αρχαιολογία συνδέεται με την αναζήτηση μιας καταγωγής, με τον εντοπισμό μιας γέννησης που η ιστορία των χρονολογιών απλώς συγκαλύπτει (βλ. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* & Foucault, Introduction à l' *Anthropologie*, Vrin, Παρίσι 2008, σ. 13 και 71). Εντούτοις, μπορεί κανείς να αναρωτηθεί για το ότι ενίοτε ο Φουκώ συναντά την αρχαιολογία μέσα σε μια ιστορία, λέξη στην οποία άλλωστε επανέρχεται στα τελευταία έργα του, καθώς και για το νόμο ή την οικονομία που διέπει τη συνύπαρξη της *ιστορίας*, της *αρχαιολογίας*, και της *γέννησης*, δηλαδή των όρων με τους οποίους μας συστήνεται η σκέψη του Φουκώ.

⁶⁷ *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 15 [ελ. μτφ., σ. 20]: «Δεν πρόκειται για μια *ιστορία* με την παραδοσιακή έννοια της λέξης, αλλά μάλλον για μια “*αρχαιολογία*”» [εγώ υπογραμμίζω].

⁶⁸ Αυτ., σ. 13 [ελ. μτφ., σ. 19].

⁶⁹ Αυτ., σ. 12 [ελ. μτφ., σ. 18], εγώ υπογραμμίζω

γνώση, μεταβλήθηκε βαθύτατα». ⁷⁰ Η μαζική αυτή μεταβολή σηματοδοτεί το κατώφλι μιας νέας θετικότητας, τη μετάβαση σε μια νέα διαμόρφωση της *épistémè*. Και όπως σημειώνει ο Φουκώ, «σε έναν πολιτισμό και σε μια δεδομένη στιγμή υπάρχει πάντα μόνο μία *épistémè* που καθορίζει τους όρους δυνατότητας κάθε γνώσης. Είτε πρόκειται γι' αυτή που εκδηλώνεται σε μια θεωρία είτε για κείνη που σιωπηρά επενδύεται σε μια πρακτική». ⁷¹ Καθίσταται συνεπώς φανερή η δεσπόζουσα θέση που η έννοια της *épistémè* κατέχει μέσα στο γενικό σχέδιο μιας αρχαιολογίας η οποία αποσκοπεί, «απευθυνόμενη στο γενικό χώρο της γνώσης...[να ορίσει] συστήματα ταυτοχρονίας». ⁷²

Ωστε, μπορεί κανείς να εκπλαγεί όταν, τρία χρόνια αργότερα, ο Φουκώ γράφει ότι «η *épistémè* [δεν] είναι κάτι σαν κοσμοθέαση, ένα τμήμα ιστορίας κοινό σε όλες τις γνώσεις, που θα επέβαλε στην καθεμιά τις ίδιες κανονιστικές αρχές και τα ίδια αιτήματα, ένα γενικό στάδιο του λόγου [raison], μια ορισμένη δομή σκέψης από την οποία δεν θα μπορούσαν να ξεφύγουν οι άνθρωποι μιας εποχής». ⁷³ Πράγματι, στην *Αρχαιολογία της γνώσης* – η οποία, μέσα στην αγωνιώδη μέριμνα του Φουκώ να οριοθετήσει τον τόπο από τον οποίο μιλάει και να τον διαφοροποιήσει από άλλους λόγους, λαμβάνει εν πολλοίς το χαρακτήρα μιας *αποφατικής μεθοδολογίας* – το γενικό σχέδιο μιας αρχαιολογίας εμφανίζεται σαφώς μετατονισμένο. Η όλη προσπάθεια στρέφεται γύρω από την έννοια της *épistémè*. Είναι ευδιάκριτη μία διττή κίνηση: η υποβάθμιση, αφενός, της έννοιας της *épistémè* και του ρόλου που διαδραματίζει, μέσω της ανάδυσης νέων εννοιών και της ισότιμης ένταξής της στο νέο εννοιολογικό πλαίσιο, και αφετέρου, η απόπειρα να απεκδυθεί η *épistémè* τον ολοποιητικό χαρακτήρα που οι αναλύσεις στις *Λέξεις και τα Πράγματα* φαίνονταν να της αποδίδουν. Η έννοια της *épistémè* υφίσταται μία σχάση και έναν πολλαπλασιασμό. Σχολιάζει ο Ντελέζ: «Ο Φουκώ σημειώνει ότι στις *Λέξεις και τα Πράγματα* πραγματεύθηκε τρεις σχηματισμούς ενός κοινού επιπέδου: τη Φυσική Ιστορία, την Ανάλυση του Πλούτου και τη Γενική Γραμματική. Αλλά προσθέτει ότι θα μπορούσε να προσεγγίσει κι άλλους σχηματισμούς (τη βιβλική κριτική, τη ρητορική, την ιστορία...), που θα του έδιναν τη δυνατότητα να φέρει στο φως “ένα δίκτυο που θα διαπερνούσε τις μορφές του λόγου και το οποίο δεν θα υπερετίθετο στο πρώτο αλλά θα διασταυρωνόταν μαζί του σε ορισμένα σημεία”». ⁷⁴ Τούτου δοθέντος, η περιγραφή της *épistémè*, λέει τώρα ο Φουκώ, «διανοίγει ένα ανεξάντλητο πεδίο και ποτέ δεν μπορεί να είναι κλειστή. Σκοπός της δεν είναι η ανασυγκρότηση του συστήματος των αιτημάτων στα οποία υπακούουν όλες οι γνώσεις μιας εποχής, αλλά να διατρέξει ένα απροσδιόριστο πεδίο σχέσεων. Επιπλέον, η *épistémè* δεν είναι μια ασάλευτη μορφή που, αφού εμφανίστηκε κάποια μέρα, θα κληθεί να εξαφανιστεί εξίσου απότομα: είναι ένα σύνολο απροσδιόριστα ευκίνητο αποτελούμενο από καταμετρήσεις, από χάσματα, από συμπτώσεις που εγκαθιδρύονται και αίρονται». ⁷⁵ Εύκολα νιώθει κανείς την απόσταση που έχει διανυθεί από την εποχή του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, την αναδιοργάνωση του υλικού και τον αναπροσανατολισμό του σχεδίου. Και παρ' όλα αυτά, διαβάζοντας κανείς την *Αρχαιολογία της γνώσης*, έχει την ανοίκεια αίσθηση μιας παράδοξης *εγγύτητας* με το παρελθόν, σάμπως να πρόκειται για μια, πεποικιλμένη με εκτενείς μετατροπές, παραλλαγή ενός παλαιού μουσικού θέματος. Ως εάν υπήρχε κάτι που, μέσα στον πλέον ενδόμυχο πυρήνα της

⁷⁰ Αυτ., σ. 14 [ελ. μτφ., σ. 20].

⁷¹ Αυτ., σ. 179 [ελ. μτφ., σ. 240], εγώ υπογραμμίζω.

⁷² Αυτ., σ. 14 [ελ. μτφ., σ. 21].

⁷³ *L'archéologie du savoir*, ό.π., σ. 249-250, [ελ. μτφ., σ. 289].

⁷⁴ Φουκώ, ό.π., σ. 22, σχόλιο 3.

⁷⁵ *L'archéologie du savoir*, ό.π., σ. 250, [ελ. μτφ., σ. 289-290], εγώ υπογραμμίζω.

σκέψης του Φουκώ, επέμενε να επαναλαμβάνεται, κάτι που δεν θα ήταν ούτε ορατό ούτε και αόρατο: μια απόφαση επί παραδείγματι. Ή ένα φάντασμα.

Αυτήν ακριβώς την εγγύτητα επιχειρεί ακριβώς να ελκύσει προς το βλέμμα ο Ζακ Ντερριντά. Ας παραθέσουμε το σχετικό απόσπασμα:

«...ας σκεφθούμε ιδιαίτερα τα προβλήματα που τέθηκαν 5 με 8 χρόνια αργότερα [εννοείται μετά την *Ιστορία της τρέλας*], 1. από το βιβλίο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, σχετικά με αυτή τη μορφή, την πάντα αινιγματική για μένα, και την οποία ο Foucault ονόμασε για κάποιο χρονικό διάστημα *épistémè* (εκεί που λέει “σκεφτόμαστε σ’ αυτόν τον τόπο” [...]) και, 2. από την *Αρχαιολογία της γνώσης*, σχετικά με το “Ιστορικό *a priori* και το αρχείο” (είναι ο τίτλος ενός κεντρικού κεφαλαίου) και την αρχαιολογία στη σχέση της με την ιστορία των ιδεών» (ΑΨ,170/RP,126-127).

Αυτό που ενδιαφέρει εδώ ιδιαίτερος και το οποίο θα μας απασχολήσει παρευθύς είναι αυτός ο συμπλησιασμός που επιχειρεί ο Ντερριντά ανάμεσα στην έννοια της *episteme* και την έννοια του *αρχείου*. Άραγε περί ποίας συνάφειας πρόκειται; Θα χρειαστεί να εξετάσουμε τα πράγματα από πιο κοντά.

«Η αρχαιολογία περιγράφει τους λόγους ως πρακτικές προσδιορισμένες μέσα στο στοιχείο του αρχείου».⁷⁶ Με αυτή τη φράση κλείνει το κεφάλαιο «Το ιστορικό *a priori* και το αρχείο», κεφάλαιο εξαιρετικά σημαντικό από πολλές απόψεις, τόσο για την αρχιτεκτονική όσο και τη λογική διάρθρωση μιας *Αρχαιολογίας της γνώσης*. Τοποθετημένο στο φινάλε του τρίτου μέρους, διαιρεί και αρθρώνει τον χρόνο του βιβλίου, ολοκληρώνοντας, έπειτα από μακρά διαδρομή, την *περιγραφή της αρχαιολογίας*, και καθιστώντας έτσι προσιτό στην ανάλυση το επίπεδο της *αρχαιολογικής περιγραφής* (όπως είναι και ο τίτλος του επόμενου, τέταρτου μέρους). Αλλά το σημαντικό έγκειται στο ότι επιχειρεί επιτέλους να φωτίσει την έννοια της αρχαιολογίας, να καθορίσει τι είναι και τι κάνει, να της προσδώσει θεωρητική αυστηρότητα και συνοχή. Η ακροτελεύτια φράση του κεφαλαίου επιμαρτυρεί, μέσα στο γενικό σχέδιο μιας αρχαιολογίας, την ύπαρξη ενός *ουσιώδους δεσμού* ανάμεσα στην *αρχαιολογία*, και σε ό,τι ο Φουκώ αποκαλεί *το στοιχείο του αρχείου*. Αν η αρχαιολογία περιγράφει λόγους, και μάλιστα λόγους ως πρακτικές, τούτο δε συμβαίνει παρά στο βαθμό που οι πρακτικές αυτές είναι εντοπισμένες μέσα στο *στοιχείο του αρχείου*. Η έννοια του αρχείου αποτελεί την αιχμή προς την οποία είναι προσανατολισμένο το σύνολο του κεφαλαίου. Όπως και σύνολη η σκέψη του Φουκώ, δεν αφήνεται στην ευκολία.

Στη σελίδα 169 της γαλλικής έκδοσης της *Αρχαιολογίας της γνώσης* εισάγεται, στο τέρμα μιας πορείας που εκκινεί από τον ορισμό της απόφασης – ας μην ξεχνάμε, η τρίτη ενότητα επιγράφεται “Η απόφαση και το αρχείο” – η έννοια του αρχείου: «...έχουμε, μέσα στην πυκνότητα των πρακτικών του λόγου, συστήματα που εγκαθιδρύουν τις αποφάνσεις ως συμβάντα (με τους όρους και το πεδίο εμφάνισης τους) και πράγματα (που περιλαμβάνουν τη δυνατότητά τους και το πεδίο χρήσης τους). Όλα αυτά τα συστήματα αποφάνσεων (συμβάντα από τη μια μεριά, πράγματα από την άλλη) προτείνω να τα αποκαλέσουμε *αρχείο*».⁷⁷ Με τον όρο αυτό ο Φουκώ

⁷⁶ Αυτ., σ. 173, [ελ. μτφ., σ. 202], εγώ υπογραμμίζω.

⁷⁷ Αυτ., σ. 169, [ελ. μτφ., σ. 198], εγώ υπογραμμίζω.

επιχειρεί να τοποσημάνει τη διάσταση εκείνη η οποία, ξέχωρα από την τάξη των πραγμάτων ή του πνεύματος, χαρακτηρίζει «αμιγώς τη βαθμίδα του λόγου».⁷⁸ Το αρχείο είναι επιφορτισμένο με μια διττή λειτουργία: αφενός, στο επίπεδο του συμβάντος, καθορίζει το σύστημα της αποφανσιμότητας μιας απόφανσης, είναι «ο νόμος εκείνου που μπορεί να ειπωθεί, το σύστημα που διέπει την εμφάνιση των αποφάνσεων ως ενικών συμβάντων».⁷⁹ Αφετέρου, στο επίπεδο της απόφανσης ως πράγματος, το αρχείο αποτελεί το σύστημα της λειτουργίας της, καθορίζει δηλαδή τον τρόπο ενεργοποίησης της απόφανσης σύμφωνα με την κανονικότητα που της προσιδιάζει. «Είναι το γενικό σύστημα σχηματισμού και μετασχηματισμού των αποφάνσεων»,⁸⁰ καθώς «προκαλεί την εμφάνιση των κανόνων μιας πρακτικής η οποία επιτρέπει στις αποφάνσεις να επιβιώσουν και συνάμα να τροποποιηθούν κανονικά». Ως νομολογική αρχή, το αρχείο, επιπλέον, εισάγει στη βαθμίδα του λόγου το νόμο μιας διασποράς: αντί να συλλέγει και να συγκρατεί όλα όσα έχουν ειπωθεί, μέσα στην ενότητα ενός λόγου, «διαφοροποιεί τους λόγους μέσα στην πολλαπλή ύπαρξή τους και τους εξειδικεύει στην ιδιάζουσα διάρκειά τους».⁸¹ Διασπορά οργανωμένη από και μέσα στο στοιχείο του αρχείου.

Το κεφάλαιο συνεχίζει και ολοκληρώνεται με δύο παραγράφους εξαιρετικής σπουδαιότητας. Φέρουν στην επιφάνεια, εν ταυτώ, το σημείο απόληξης του αρχαιολογικού εγχειρήματος και την ουσιώδη προϋπόθεσή του. Ενδεχομένως και τη βαθύτητα ενός δισταγμού, ενός *ίσως*. Θα χρειαστεί να παραθέσουμε εν εκτάσει:

«Είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να περιγράψουμε καταλεπτώς το αρχείο μιας κοινωνίας, ενός πνευματικού πολιτισμού ή απλά ενός τεχνικού πολιτισμού· μάλλον ούτε καν το αρχείο μιας ολόκληρης εποχής. Από την άλλη, δεν μας είναι εφικτό να περιγράψουμε το δικό μας αρχείο, καθότι μιλάμε στο εσωτερικό των κανόνων του, καθότι αυτό είναι που δίνει σε ό,τι μπορούμε να πούμε – και στον εαυτό του, ως αντικείμενο του λόγου μας– τους τρόπους εμφάνισής του, τις μορφές ύπαρξης και συνύπαρξης, το σύστημα επισώρευσης, ιστορικότητας και εξαφάνισής του. Το αρχείο δεν μπορεί να περιγραφεί στην ολότητά του· και κατά την επικαιρότητά του είναι αναπόδραστο. Δίνεται αποσπασματικά, κατά περιοχή και επίπεδο, τόσο πιο ακέραια και τόσο πιο καθαρά όσο περισσότερος είναι ο χρόνος που μας χωρίζει από αυτό: οριακά, αν δεν υπήρχε η σπανιότητα των τεκμηρίων, για να αναλυθεί θα ήταν αναγκαία η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη χρονική απόσταση. Εντούτοις, αυτή η περιγραφή του αρχείου πώς θα μπορούσε να δικαιωθεί, να διασαφηνίσει αυτό που την καθιστά δυνατή, να επισημειώσει τον τόπο απ' όπου μιλάει η ίδια, να ελέγξει τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματά της, να δοκιμάσει και να επεξεργαστεί τις έννοιές της – τουλάχιστον στο στάδιο εκείνο της έρευνας όπου δεν μπορεί να καθορίσει τις δυνατότητές της παρά μόνο τη στιγμή της εφαρμογής τους – αν επέμενε να περιγράφει πάντα τους πιο απόμακρους ορίζοντες; Άραγε δεν πρέπει να πλησιάσει όσο το δυνατό περισσότερο αυτή τη θετικότητα η οποία την διέπει και αυτό το αρχειακό σύστημα που επιτρέπει να μιλάμε σήμερα για το αρχείο εν γένει; Δεν πρέπει τάχα, πλαγίως έστω, να φωτίσει αυτό το αποφαντικό πεδίο στο οποίο και η ίδια ανήκει; Συνεπώς η ανάλυση του αρχείου περιλαμβάνει μια προνομιούχα περιοχή: κοντινή σε μας, και συνάμα διαφορετική από την επικαιρότητά μας, είναι η παρυφή του χρόνου που περιβάλλει το παρόν μας, δεσπόζει και το υποδεικνύει στην ετερότητά του· είναι αυτό που, έξω από εμάς, μας οριοθετεί. Η περιγραφή του

⁷⁸ Αυτ., σ. 170, [ελ. μτφ., σ. 198].

⁷⁹ Αυτ., σ. 170, [ελ. μτφ., σ. 199], εγώ υπογραμμίζω.

⁸⁰ Αυτ., σ. 171, [ελ. μτφ., σ. 200], εγώ υπογραμμίζω.

⁸¹ Αυτ., σ. 171, [ελ. μτφ., σ. 199].

αρχείου εκδιπλώνει τις δυνατότητές της (και τον έλεγχο των δυνατοτήτων της) ξεκινώντας από λόγους που για την ακρίβεια μόλις έπαψαν να μας ανήκουν: το κατώφλι της ύπαρξής της εγκαθιδρύεται από την τομή που μας χωρίζει από εκείνο που δεν μπορούμε πλέον να πούμε, και από εκείνο που βρίσκεται έξω από την πρακτική του λόγου μας: αρχίζει με το έξω της ίδιας της γλώσσας μας: τόπος της είναι η απόκλιση των δικών μας πρακτικών του λόγου. Υπ' αυτή την έννοια ισχύει για τη διαγνωστική μας. Όχι επειδή θα μας επέτρεπε να στήσουμε τον πίνακα των διακριτών μας γνωρισμάτων και να σκιαγραφήσουμε από τα πριν τη μορφή που θα έχουμε στο μέλλον. Αλλά επειδή μας αποσπά από τις συνέχειές μας: διαλύει αυτή τη χρονική ταυτότητα όπου μας αρέσει να κατοπτριζόμαστε για να εξορκίσουμε τις ρήξεις της ιστορίας: κόβει το νήμα των υπερβατολογικών τελεολογιών: και ενώ η ανθρωπολογική σκέψη επερωτούσε το είναι του ανθρώπου ή την υποκειμενικότητά του, αυτή προκαλεί την έκρηξη του άλλου και του έξω. Έτσι ιδωμένη η διαγνωστική δεν στοιχειοθετεί την επίσημη βεβαίωση της ταυτότητάς μας μέσω του παιχνιδιού των διακρίσεων. Στοιχειοθετεί το ότι είμαστε διαφορά, ότι ο Λόγος [raison] μας είναι η διαφορά των λόγων [discours], ότι η ιστορία μας είναι η διαφορά των εποχών, ότι το εγώ μας είναι η διαφορά των προσωπιδών. Ότι η διαφορά, αντί να είναι η λησμονημένη και επικαλυμμένη καταγωγή, είναι αυτή η διασπορά η οποία είμαστε και την οποία πράττουμε.

Η εσαεί ανολοκλήρωτη, εσαεί ατελέσφορη διασάφηση του αρχείου, σχηματίζει το γενικό ορίζοντα στον οποίο ανήκουν η περιγραφή των σχηματισμών του λόγου, η ανάλυση των θετικότητων, η επισημείωση του αποφαντικού πεδίου. Το δικαίωμα των λέξεων – που δεν συμπίπτει με εκείνο των φιλολόγων – μας εξουσιοδοτεί λοιπόν να δώσουμε σε όλες αυτές τις έρευνες τον τίτλο της *αρχαιολογίας*. Αυτός ο όρος δεν παρακινεί στην ζήτηση καμιάς έναρξης: δε συνδέει την ανάλυση με καμία ανασκαφή ή γεωλογική αναδίφηση. Δηλώνει το γενικό θέμα μιας περιγραφής που εξετάζει το ήδη-λεχθέν στο επίπεδο της ύπαρξής του: της αποφαντικής λειτουργίας που ασκείται πάνω του, του σχηματισμού του λόγου στον οποίο ανήκει, του γενικού αρχαιακού συστήματος από το οποίο προέρχεται. Η αρχαιολογία περιγράφει τους λόγους ως πρακτικές καθορισμένες μέσα στο στοιχείο του αρχείου». ⁸²

Ότι η περιγραφή του αρχείου εκκινεί από λόγους που μόλις έπαψαν να μας ανήκουν, ότι εγκαινιάζεται από την τομή που μας χωρίζει από εκείνο που δεν μπορούμε πλέον να πούμε, και από εκείνο που βρίσκεται έξω από τη γλωσσική μας πρακτική, ότι αρχίζει ακριβώς με το έξω της ίδιας μας της γλώσσας, και ότι τόπος του είναι η απόκλιση των δικών μας λεκτικών πρακτικών, όλα αυτά φαίνεται να επανεισάγουν μαζί την προβληματική η οποία κανοναρχούσε στην επεξεργασία της έννοιας της *épistémè*, λίγα χρόνια νωρίτερα, προβληματική που, όπως μας λέει ο Φουκώ, εντέλλεται από την επιστροφή μιας γλώσσας αποκομμένης από την παράσταση, και η οποία, ως *σκέψη της περατότητας* θα αποτελούσε «ακόμα τον άμεσο χώρο του στοχασμού μας». Παρά τις ομολογημένες καντιανές καταβολές της, η θεματική της περατότητας θα υπέκρυπτε ένα χαϊντεγκεριανό απόθεμα, καθώς, όπως σημειώνει ο Ντερριντά, «η καντιανή περατότητα, ακριβώς, δεν είναι “πρωταρχική”, όπως αντίθετα είναι αυτή στην οποία επανοδηγεί η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία» (ΑΨ, 183/RP, 136). ⁸³ Δεν πρόκειται μόνο για τη ρητή διασύνδεση της περατότητας με

⁸² Αυτ., σ. 171-173, [ελ. μτφ., σ. 200-202].

⁸³ Πράγματι, διαβάζουμε στις *Λέξεις και τα πράγματα*: «ανακαλύπτουμε μια περατότητα – που κατά μία έννοια είναι η ίδια [εννοείται, ίδια με την περατότητα που εγκαθιδρύει η θετικότητα της γνώσης]: είναι σφραγισμένη από τη χωρικότητα του σώματος, το χάσμα της επιθυμίας και το χρόνο της γλώσσας: κι όμως είναι ριζικά άλλη: εκεί το όριο δεν φανερώνεται ως προσδιορισμός έξωθεν επιβεβλημένος στον άνθρωπο (επειδή έχει μια φύση ή μιαν ιστορία) αλλά ως *θεμελιώδης περατότητα* που έγκειται μόνο στο ίδιο της το γεγονός και διανοίγεται στη θετικότητα κάθε συγκεκριμένου ορίου» (*Les mots et les*

το ζήτημα του θανάτου,⁸⁴ ο οποίος υποβαστάζει τελικά όλο το οικοδόμημα του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, όπου άλλωστε το διακύβευμα δεν είναι άλλο από τον θάνατο του ίδιου του ανθρώπου. Όταν ο Φουκώ, αναφορικά με το αρχείο, γράφει ότι «μας αποσπά από τις συνέχειές μας [και] διαλύει αυτή τη χρονική ταυτότητα όπου μας αρέσει να κατοπτριζόμαστε για να εξορκίσουμε τις ρήξεις της ιστορίας», πόσο μακριά βρίσκεται άραγε από την «αποπαρουσίαση [entgegenwärtigung] του σήμερα και [το] ξεσνήθισμα από τις συμβατικότητες των πολλών»⁸⁵ για τα οποία μας μιλάει ο Χάιντεγκερ, αναφερόμενος στη χρονικότητα της αυθεντικής ιστορικότητας;⁸⁶ Αποφεύγει ωστόσο να συνδέσει, με ή χωρίς τον Χάιντεγκερ, το ζήτημα του αρχείου με την «ιστοριολογική διάνοιξη της ιστορίας»,⁸⁷ με την προβληματική της *διάνοιξης* γενικότερα, και να θέσει εν τέλει το ερώτημα σχετικά με τις συνθήκες δυνατότητας της αρχειοθεσίας και τη λειτουργία του αρχειοθέτη. Άπαξ και τεθεί αυτό το ερώτημα, η θεματική της εξουσίας θα μεταβάλει άρδην το τοπίο της σκέψης του. Προς ώρας, τόπος του αρχείου είναι αυτός μιας πεπερασμένης εξωτερικότητας.

Είναι αυτή η αναλυτική της περατότητας, και δη η *λογική του τόπου* – τοπολογία ή τοπογραφία – που φαίνεται να την διέπει («Σκεφτόμαστε σε αυτόν τον τόπο», γράφει ο Φουκώ), η οποία μοιάζει να υποδεικνύει στον Ντερριντά την προσέγγιση ανάμεσα στην *éπιστέμè* και το *αρχείο*. Αμφότερα θα αποτελούσαν, μέσα σε μια δεδομένη εποχή, το σύστημα της οργανωμένης διασποράς των λόγων, τουτέστιν την αρχή ενός *εντοπισμού*. Και πάλι ο Χάιντεγκερ: «Πρωταρχικά το όνομα “τόπος” [Ort] σημαίνει την αιχμή του ακοντίου. Σ’ αυτήν συρρέουν όλα. Ο τόπος περισυλλέγει στον εαυτό του, στο ύψιστο και ακρότατο. Αυτό το οποίο περισυλλέγει, διαπερνάει και διουσιώνει τα πάντα. Ο τόπος, δηλαδή αυτό το οποίο περισυλλέγει, προσλαμβάνει στον εαυτό του, διαφυλάσσει αυτό που προσέλαβε, όμως όχι σαν θάλαμος που περικλείνει, αλλά έτσι ώστε να διαφέγγει και να δια φωτίζει το περισυλλεγόμενο, και μ’ αυτόν τον τρόπο να το αποδίδει καταρχήν στην ουσίωσή του».⁸⁸ Μια τοπο-λογία συνοδεύει αναπόδραστα το αρχείο ή την αρχειο-λογία, σαν ίσκιος ή ομοίωμα. Η σκέψη του αρχείου καλεί τον τόπο: «Δεν υπάρχει αρχείο χωρίς τόπο καταγραφής, χωρίς μια τεχνική επανάληψης και χωρίς μιαν ορισμένη εξωτερικότητα. Ουδέν αρχείο χωρίς έξω» (MA,26). Ήδη το ελληνικό *αρχείον* σήμαινε το σπίτι, την κατοικία, τη διεύθυνση, «το ενδιαίτημα των *ανώτερων αρχόντων*, εκείνων που διέτασσαν» (MA,13). Εντούτοις, αυτό το κάλεσμα φέρει τη σκέψη προ ενός διλήμματος: μπορούμε, είτε να σκεφτούμε το αρχείο με αφετηρία την (θεωρούμενη) ενότητα ενός τόπου – είναι η εκλογή του Φουκώ – είτε, ακολουθώντας την αντίθετη πορεία, να εκθέσουμε τον τόπο στο *άλγος του αρχείου*.⁸⁹ Αυτός είναι ο

choses, ό.π., σ. 326, [ελ. μτφ., σ. 433], εγώ υπογραμμίζω).

⁸⁴ *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 326, [ελ. μτφ., σ. 523]: «εκείνο που αγγέλλεται [μέσα στην επιστροφή της γλώσσας] είναι ότι ο άνθρωπος είναι “πεπερασμένος” και ότι, φτάνοντας στο αποκορύφωμα κάθε δυνατής λαλιάς, δε φτάνει στην ίδια την καρδιά του, αλλά στο χεῖλος εκείνου που την περιορίζει: μέσα στην περιοχή όπου πλανιέται ο θάνατος» [εγώ υπογραμμίζω].

⁸⁵ Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τόμος δεύτερος, μτφ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1985, σ. 643.

⁸⁶ Μάλιστα ο Φουκώ, αναφερόμενος στην αρχαιολογική περιγραφή, μιλάει όντως, χρησιμοποιώντας εισαγωγικά, για την *αποπαρουσίαση* [dé-présentation]: «θέλουμε, απλούστατα, να αντιπαρέλθουμε τα “πράγματα”. Να τα “αποπαρουσιάσουμε”» (*Les mots et les choses*, ό.π., σ. 65, [ελ. μτφ., σ. 75]).

⁸⁷ *Είναι και Χρόνος*, ό.π., σ. 644.

⁸⁸ Βλ. Martin Heidegger, «Η γλώσσα στην ποίηση», μετάφραση-σχόλιο: Κώστας Γεμενετζής εις Γκέοργκ Τρακλ, *Ο Sebastian στο όνειρο – Δημοσιεύσεις στο «Brenner» 1914/1915*, μτφ. Έλενα Νούσια, Ύψιλον, Αθήνα 1999, σ. 251.

⁸⁹ Η φράση «σκεφτόμαστε σ’ αυτόν τον τόπο» μπορεί να διαβαστεί με δύο διαφορετικούς τρόπους. Ο πρώτος θα έλεγε ότι «σκεφτόμαστε σ’ αυτόν τον τόπο», ότι αυτός είναι ο τόπος της σκέψης, η περιοχή

δρόμος που θα πάρει η σκέψη του Ζακ Ντερριντά. Εάν επιλέγουμε να μιλήσουμε για *εκλογή* ή για *απόφαση* του Μισέλ Φουκώ, τούτο συμβαίνει γιατί πιστεύουμε ότι δεν αγνοούσε τη δυνατότητα ενός άλλου σχεδίου. Η αποφυγή ή η αναβολή της ερωτηματοθεσίας που θα οδηγούσε σε αυτό το άλλο σχέδιο επανέρχεται σταθερά στο φουκωϊκό corpus. Εδώ, όπως και αλλού, η επανάληψη δεν είναι τυχαία. Έχει τη σημασία της.

Το αρχείο, μας λέει ο Φουκώ, πλήττεται από μια *διπλή αδυνατότητα*: «Είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να περιγράψουμε καταλεπτώς το αρχείο μιας κοινωνίας, ενός πνευματικού πολιτισμού... ενός τεχνικού πολιτισμού... ούτε το αρχείο μιας ολόκληρης εποχής. Από την άλλη, δεν μας είναι εφικτό να περιγράψουμε το δικό μας αρχείο». Συνεπώς, αδυνατότητα να περιγραφεί πλήρως τόσο το αρχειοθετούν, όσο και το αρχειοθετούμενο αρχείο. Ο νόμος αυτής της αδυνατότητας είναι *χρονικής* υφής: «Το αρχείο δεν μπορεί να περιγραφεί στην ολότητά του· και κατά την επικαιρότητά του είναι αναπόδραστο. Δίνεται αποσπασματικά, κατά περιοχή και επίπεδο, τόσο πιο ακέραια και τόσο πιο καθαρά όσο περισσότερος είναι ο χρόνος που μας χωρίζει από αυτό: οριακά, αν δεν υπήρχε η *σπανιότητα* των τεκμηρίων, για να αναλυθεί θα ήταν αναγκαία η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη χρονική απόσταση». Ωστε η, μεγαλύτερη ή μικρότερη, *εγγύτητα* του αρχειοθετούμενου αρχείου θα καθιστούσε αδύνατη την ανάλυσή του, εάν δεν υπήρχε η *σπανιότητα* των τεκμηρίων. Για μία ακόμη φορά, η αναλυτική της περατότητας επιστρατεύεται για να περιφρουρήσει το δικαίωμα αναδίφησης της αρχαιολογικής σκαπάνης. Η *σπανιότητα* εισάγει στην ανάλυση του λόγου την θεματική της περατότητας εις τρόπον ώστε ο τελευταίος να «εμφανίζεται σαν ένα – περατό, περιορισμένο, επιθυμητό, χρήσιμο – αγαθό που έχει τους κανόνες εμφάνισής του, αλλά επίσης τις συνθήκες ιδιοποίησης και ενεργοποίησής του».⁹⁰ Στην περίπτωση του αρχειοθετούντος αρχείου, η εγγύτητα είναι τρόπον τινά απόλυτη, τα πράγματα τοποθετούνται υπερβολικά κοντά για την προσαρμογή του βλέμματος, και το γεγονός ότι, μέσα σε αυτή την απαραμείωτη συγχρονία, είμαστε υποχρεωμένοι να «μιλάμε στο εσωτερικό των κανόνων του», εξωθεί στα άκρα την ανωτέρω αδυνατότητα: για αυτό το αρχείο, δεν υπάρχουν αρχειοθέτες. Η υπόθεση την οποία ο Φουκώ αποκρούει με πάθος, φαίνεται να είναι αυτή μιας ενδεχόμενης ιστορικής αυτοσυνειδησίας μέσα στη σφαίρα της απόλυτης γνώσης. Η ιστορική γνώση δεν μπορεί παρά να είναι αρχαιολογική, και η αρχειοθετούσα εποχή, ο τόπος της ριζικής παραγνώρισης. Οπωσδήποτε, ο Φουκώ διαισθάνεται την ανάγκη «να φωτίσουμε, πλαγίως έστω [εμμέσως, «par des biais»]» το αρχειακό σύστημα που επιτρέπει να μιλάμε σήμερα για το αρχείο εν γένει, να διασαφηνίσουμε τον τόπο που καθιστά δυνατή την εκφορά ενός λόγου περί αρχείου. Εντούτοις, η διπλή αδυνατότητα που πλήττει το αρχείο εμφανίζεται ως κανονιστική, μη αναγώγιμη, και με μία κίνηση για την οποία αναρωτιέται κανείς αν ο Φουκώ είχε συνυπολογίσει τις συνέπειες – αλλά βεβαίως, δύσκολα θα του προσάπαμε ελλιπή

στην οποία η σκέψη δύναται να κινηθεί και η οποία καθορίζει τα όριά της. Ο άλλος θα έλεγε ότι «*σκεφτόμαστε σ' αυτόν τον τόπο*», ότι σε αυτόν τον τόπο είναι ακόμα δυνατόν να σκεφτούμε, μαζί με τον τόπο και χωρίς αυτόν, να σκεφτούμε τον τόπο, και έναν άλλο τόπο. Στον Φουκώ είναι ενεργές αμφότερες οι αναγνώσεις, φαίνεται όμως ότι καταλήγει στη δεύτερη βασιζόμενος στην πρώτη. Αλλά, καταλήγοντας στη δεύτερη ανάγνωση, δεν προκύπτει η ανάγκη να επανέλθουμε στην πρώτη, επανεξετάζοντας το νόημα και τη λειτουργία του *τόπου*;

⁹⁰ *L'archéologie du savoir*, ό.π., σ. 158, [ελ. μτφ., σ. 185]. Και συνεχίζει ο Φουκώ (αλλά δεν έχουμε να κάνουμε άραγε με ένα χειροπιαστό παράδειγμα *διάνοιξης*, με το συμβάν και τη δυνατότητα/δυσνητικότητα της διάνοιξης μέσα στην υλικότητα του λεχθέντος): «ένα αγαθό κατά συνέπεια που θέτει, άπαξ και υπάρχει (και όχι απλώς μέσα στις «πρακτικές του εφαρμογές») το ζήτημα της *εξουσίας*. Ένα αγαθό που, εκ φύσεως, είναι το αντικείμενο μιας πάλης, και μάλιστα μιας πάλης πολιτικής».

περίσκεψη κατά την επιλογή των λέξεων – της επιφυλάσσει την θέση του γενικού ορίζοντα της αρχαιολογικής ανάλυσης: «Η εσαεί ατέλεστη, εσαεί ανέφικτη συνολικά διασάφηση⁹¹ του αρχείου, σχηματίζει τον γενικό ορίζοντα [εγώ υπογραμμίζω] στον οποίο ανήκουν η περιγραφή των σχηματισμών του λόγου, η ανάλυση των θετικότητων, η επισημείωση του αποφαντικού πεδίου». Δεν όφειλε άραγε ο Φουκώ, για λόγους μεθοδολογικούς και δικαιοδοτικούς, μέσα στην τάξη της επιχειρηματολογίας του, και προτού καταπιαστεί με την αρχαιολογική περιγραφή, να συμπεριλάβει, εκκινώντας από αυτό το καταληκτικό σημείο για έναν δεύτερο διάπλου, στην ανάλυσή του ακριβώς μία κάποια ανοιχτότητα του ορίζοντα αυτού, για τον οποίο ο Χούσσερλ – και εδώ η αναφορά στον Χούσσερλ κάθε άλλο παρά τυχαία είναι, αφού η φαινομενολογία θα είχε επικαθορίσει, κυριαρχικά τω τρόπω, την έννοια του ορίζοντα (και πάλι, *το δικαίωμα των λέξεων...*) – θα μας πει ότι συγκροτείται ως ένα αφήνειν-ανοικτό, το οποίο μάλιστα «προηγείται των πραγματικά εγγύτερων προσδιορισμών που ίσως δεν επιτευχθούν ποτέ»⁹² και παρεισάγει το δυνάμει στο ενεργεία; Και μήπως, μιλώντας με πάσα αυστηρότητα, δεν τίθεται τάχα, ουσιωδώς, στην καρδιά, ήτοι στο πλέον νευραλγικό και ευαίσθητο σημείο μιας αρχαιολογίας της γνώσης, το ζήτημα της διάνοιξης ή, όπως θα πει ο Φουκώ, με μια φράση βαθιά όσο και όμορφη, της *έξωθεν διάβρωσης*;

«Η ασυνέχεια – το γεγονός ότι ενίοτε μέσα σε μερικά χρόνια ένας πολιτισμός παύει να σκέφτεται με τον τρόπο που σκεφτόταν μέχρι τότε, και καταγίνεται να σκέφτεται κάτι άλλο και με άλλο τρόπο – ανοίγεται οπωσδήποτε σε μια *έξωθεν διάβρωση*, στο χώρο που για τη σκέψη βρίσκεται από την άλλη μεριά, όπου όμως αυτή δεν έπαυε να σκέφτεται εξ υπαρχής. Οριακά το πρόβλημα που τίθεται αφορά τις σχέσεις της σκέψης με τον πολιτισμό: πώς είναι δυνατόν να έχει η σκέψη έναν τόπο μέσα στο χώρο αυτού του κόσμου, να βρίσκει εκεί την οιονεί καταγωγή της, και όμως να μην παύει, εδώ κι εκεί, να αρχίζει πάντα εκ νέου»;⁹³

Άραγε η προσωρινή, έστω, αλλά ρητή άρνηση⁹⁴ της αρχαιολογίας να αναστοχαστεί αυτή την, δικαιωματική και έμπρακτη, αναγκαιότητα της *έξωθεν διάβρωσης*, και να επερωτήσει την σκέψη προς την κατεύθυνση απ' όπου διαφεύγει από τον εαυτό της, δεν ανασύρει από τα μετόπισθεν του αρχαιολογικού σχεδίου την βουβή ένταση που έσωθεν το διαπνέει, η οποία έχει να κάνει όχι τόσο με την, προφανή όσο και σκοτεινή, εμπειρική τάξη που εμποτίζει a fortiori τις αναλύσεις ενός *χαρούμενου θετικιστή* όπως ο Φουκώ – άλλωστε, ένας *ορισμένος* εμπειρισμός αποτελεί πεπρωμένο για τη σκέψη – αλλά μάλλον με αυτό το βίωμα που αγνοδιαγράφεται στις τελευταίες σελίδες του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ως «η εντύπωση της αποπεράτωσης και του τέλους, το βουβό συναίσθημα που φέρει, που εμψυχώνει τη σκέψη μας... που μας

⁹¹ «mise au jour» γράφει το γαλλικό πρωτότυπο. Πρόκειται για έκφραση με σαφή αρχαιολογική συνυποδήλωση (στα ελληνικά λέμε αντίστοιχα ότι π.χ. «η αρχαιολογική σκαπάνη έφερε στο φως το τάδε εύρημα»), η οποία επιτρέπει στο Φουκώ να συνεχίσει: «Το δικαίωμα των λέξεων – που δεν συμπίπτει με εκείνο των φιλόλογων [εμείς υπογραμμίζουμε] – εξουσιοδοτεί λοιπόν να δώσουμε σε όλες αυτές τις έρευνες τον τίτλο της αρχαιολογίας». Άραγε, τέσσερα χρόνια νωρίτερα, στις *Λέξεις και τα Πράγματα* (ό.π., σ. 316, [ελ. μτφ. σ. 419]), δεν ήταν «ο Νίτσε ο φιλόλογος», ο Νίτσε ως φιλόλογος, αυτός τον οποίο εκθείαζε ο Φουκώ; Δεν ήταν ο φιλόλογος μέσα στον Νίτσε, αυτός που ήταν τόσο σοφός, που ήξερε τόσα πολλά, που έγραφε τόσο καλά βιβλία; Άλγος του αρχείου.

⁹² *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, ό.π., σ. 72, εγώ υπογραμμίζω. Όλο το 19ο κεφάλαιο του δεύτερου *Καρτεσιανού Στοχασμού* είναι αφιερωμένο στην ανάλυση του ορίζοντα με αναφορά στο βίωμα. Ως τέτοια, ισχύει για κάθε αποβλεπτικό ενέργημα.

⁹³ *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 64, [ελ. μτφ., σ. 89], εγώ υπογραμμίζω.

⁹⁴ Με την φροϋδική έννοια.

κάνει να πιστεύουμε ότι κάτι νέο πάει να ξεκινήσει»,⁹⁵ κάτι που αγνοφέγγει «στην άκρη του ορίζοντα»⁹⁶ η υποψία μιας επικείμενης στιγμής, ενός επικείμενου θανάτου, απειλή μαζί και υπόσχεση, η διάνοιξη αυτού του τόπου που για τη σκέψη βρίσκεται από την άλλη μεριά, ο κλωνισμός που προκαλεί η βίαιη εισβολή του μέλλοντος υπό την κατηγορία του άσκεπτου, στον στοχασμό του οποίου, μας λέει ο Φουκώ, η μοντέρνα σκέψη – αλλά πρόκειται όντως αποκλειστικά για τη μοντέρνα σκέψη; – θα αναγνώριζε το χρέος της και τον νόμο που τη θεμελιώνει, την *κατηγορική προσταγή* της.⁹⁷

Αυτό ακριβώς το σχήμα ή η έννοια της αναγγελίας θέτουν στον ιστορικό ορισμένα ερωτήματα: «Από τη στιγμή που αυτό που αναγγέλλει ήδη δεν ανήκει πλέον εντελώς σε μια παρούσα σύνθεση και ανήκει ήδη στο μέλλον μιας άλλης σύνθεσης, ο τόπος του, το λαμβάνειν-χώραν του γεγονότος απαιτεί μια άλλη λογική. Εν πάση περιπτώσει, διαταράσσει την αξιωματική μιας ιστορίας υπερβολικά εύπιστης ως προς την αντίθεση της απουσίας και της παρουσίας, του μέσα και του έξω, της έγκλεισης και του αποκλεισμού» (ΑΨ,151/RP,113). Αυτή θα ήταν η μείζων δυσκολία μιας ανάλυσης που εκκινεί από τα σχήματα της περατότητας. Αλλά η αναγνώριση μιας δυσκολίας δεν σημαίνει και την υπέρβασή της. Θα μας χρησιμεύσει όμως ως το φόντο πάνω στο οποίο θα δούμε να εκτυλίσσεται ο διάλογος με αφορμή την *Ιστορία της τρέλας* και με κύριο επίδικο, τουλάχιστον για την προσέγγιση που επιχειρούμε εδώ, το ερώτημα: τι είναι η φιλοσοφία; Σε αυτό θα στραφούμε ευθύς αμέσως.

⁹⁵ Αυτ. σ. 396, [ελ. μτφ., σ. 525].

⁹⁶ Αυτ.

⁹⁷ Αυτ., σ.338, [ελ. μτφ., σ. 449]:«όλη η μοντέρνα σκέψη διαπερνάται από τον νόμο να σκεφτούμε το άσκεπτο». Αλλά ίσως να πρόκειται για ένα άσκεπτο λιγότερο θετικό απ' όσο λογάριζε ο Φουκώ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΩΣ ΤΟ ΚΑΤ' ΕΞΟΧΗΝ ΟΜΙΛΟΥΝ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ

Στη σελίδα 84 του *Η γραφή και η διαφορά* μπορεί κανείς να διαβάσει, εντός παρενθέσεων, την ακόλουθη φράση: «ο φιλόσοφος δεν είναι παρά το κατ' εξοχήν ομιλούν υποκείμενο [*le sujet parlant par excellence*]» (ΓΔ,50/ΕΔ,84). Άραγε πώς πρέπει να εννοήσουμε αυτή τη φράση; και καταρχάς τι λέει η φράση αυτή; Η φράση λέει: ο φιλόσοφος: ομιλούν υποκείμενο. Τουτέστιν δύο πράγματα: ομιλούν υποκείμενο και ομιλούν υποκείμενο. Ομιλούν, υποκείμενο: τα δύο αυτά μαζί, και μάλιστα κατ' εξοχήν.

Τι είναι ένα ομιλούν υποκείμενο; Αυτό ο Καρτέσιος θα μας είχε δώσει τα μέσα να το σκεφτούμε όσο ελάχιστοι, στο *Λόγο περί της μεθόδου*, μεταξύ άλλων. Εκεί, προς το τέλος του πέμπτου μέρους, θα χρησιμοποιήσει το παράδειγμα του αυτομάτου, για να εξηγήσει τη διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου. Το σώμα – ανθρώπινο ή ζωικό – γράφει ο Καρτέσιος, είναι σαν τα αυτόματα, τις μηχανές που είναι φτιαγμένες με τέτοιο τρόπο ώστε να κουνιούνται μόνες τους, μονάχα ασύγκριτα πιο τέλει, αφού είναι κατασκευασμένο από τα χέρια του Θεού κι όχι του ανθρώπου (ΛΜ,51). Αν λοιπόν υπήρχαν τέτοιες μηχανές με τα όργανα και τη μορφή ενός οποιουδήποτε άλογου ζώου, «δεν θα είχαμε κανένα μέσο για να αναγνωρίσουμε πως δεν θα είχαν σε όλα τους την ίδια φύση με τα ζώα αυτά» (ΛΜ,51). Δεν θα συνέβαινε όμως το ίδιο με τον άνθρωπο, στην περίπτωση του οποίου, ακόμα κι αν οι εν λόγω μηχανές μπορούσαν «να μιμούνται τις πράξεις μας, όσο αυτό θα ήταν ηθικά [moralement, δηλαδή πρακτικά] δυνατόν, θα είχαμε πάντα δυο μέσα πολύ βέβαια για να αναγνωρίσουμε πως αυτές οι μηχανές δεν θα ήταν για τούτο αληθινοί άνθρωποι» (ΛΜ,52, εγώ υπογραμμίζω). Το πρώτο από αυτά είναι πως «δεν θα μπορούσαν ποτέ να μεταχειριστούν την ομιλία [paroles], ούτε και άλλα σημάδια, συνθέτοντάς τα, όπως κάνουμε εμείς για να δηλώσουμε στους άλλους τις σκέψεις μας» (ΛΜ,52, εγώ υπογραμμίζω). Ωστε στον άνθρωπο η ομιλία παραπέμπει πάντοτε στη σκέψη, η οποία φανερώνεται στους άλλους μέσω της ομιλίας, ή έστω – στην περίπτωση των κωφάλαλων – μέσα από σημάδια, δηλαδή μέσω της γλώσσας εν γένει. Πρόκειται για ένα χαρακτηριστικό που αφορά το ανθρώπινο είδος συνολικά και κατ' αποκλειστικότητα, αφού «δεν υπάρχουν άνθρωποι τόσο αποβλακωμένοι και τόσο ηλίθιοι, χωρίς να εξαιρέσουμε ούτε και τους τρελούς ακόμα, που να μην είναι ικανοί ν' αραδιάσουν μερικά λόγια [paroles] και να συνθέσουν μιαν ομιλία [discours], με την οποία να κάνουν νοητές τις σκέψεις τους» (ΛΜ,52, εγώ υπογραμμίζω). Απεναντίας, τα ζώα, ακόμα κι όταν είναι σε θέση να προφέρουν λόγια, δεν δείχνουν πως σκέπτονται τα όσα λένε (ΛΜ,53), κι επιπλέον δεν μπορούν να τακτοποιούν την ομιλία τους έτσι ώστε να απαντούν στο νόημα των όσων λέγονται (ΛΜ,51). Ένα ομιλούν υποκείμενο συνοψίζει επομένως δύο στοιχεία, αζεχώριστα μεταξύ τους: την ομιλία – με το γενικό νόημα της διυποκειμενικής επικοινωνίας – η οποία παραπέμπει στη σκέψη, και τη σκέψη που υπονοείται μέσα στην ομιλία. Το δεύτερο βέβαιο μέσο διάκρισης των ανθρώπων από τα ζώα είναι το λογικό [raison] το οποίο αποτελεί «ένα όργανο καθολικό, που μπορεί να χρησιμεύσει σε κάθε είδους συντυχίες» (ΛΜ,52), σε

αντίθεση με τη διάταξη των οργάνων που προδιαγράφουν τον τρόπο δράσης και συμπεριφοράς των μηχανών και των ζώων. Ασφαλώς, το λογικό αυτό υπόκειται σε διαβαθμίσεις, αλλά το ελάχιστο που χρειάζεται για να μπορεί κανείς να μιλήσει, το διαθέτει ακόμα κι «ένα παιδί με ταραγμένο μυαλό» (ΛΜ,53), και μόνο τα ζώα το στερούνται απόλυτα, καθώς η ψυχή τους έχει «φύση εντελώς διαφορετική από τη δική μας» (ΛΜ,53).

Ακολουθούν ορισμένες παρατηρήσεις: 1) σε ένα ομιλούν υποκείμενο, ομιλία (λέγειν) και σκέψη (cogito, εφόσον πρόκειται για τον Καρτέσιο) αλληλοενέχονται, 2) ο δεσμός που τις ενώνει είναι το νόημα, το οποίο τις προσφέρει στην κατανόηση, 3) η σκέψη δεν ταυτίζεται με τον λόγο (raison, ratio), 4) ο τρελός δεν αποκλείεται από το χώρο της σκέψης: τουναντίον, είναι ικανός να συνθέσει ένα λόγο με νόημα, ήτοι να συσταθεί ως ομιλούν υποκείμενο, 5) ο τρελός δεν είναι αποκλεισμένος ούτε και από τον λόγο (raison), ως προς τον οποίο διαφοροποιείται μόνο ποσοτικά. Εν τέλει, στον Καρτέσιο, η διάκριση ανάμεσα σε Λόγο και μη-Λόγο δεν παραπέμπει στη διάκριση ανάμεσα σε ένα λογικό και σε ένα τρελό υποκείμενο, διάκριση εσωτερική του ανθρώπου και του Λόγου, αλλά ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο: αυτή είναι η μείζων τομή. Μη-Λόγος σημαίνει ζώο, όχι τρέλα. Η τρέλα βρίσκεται από τη μεριά του λόγου (ένα ζώο δεν μπορεί να είναι τρελό).

Ήδη, ευθύς εξαρχής, ένα κάποιο *ομιλούν υποκείμενο* φάνηκε να κατατρώχει έσωθεν την ίδια τη δυνατότητα μιας ιστορίας της τρέλας. Γράφει ο Ντερριντά:

«Γράφοντας μια ιστορία της τρέλας, ο Φουκώ θέλησε – και αυτό είναι το τίμημα, καθώς επίσης και το ανέφικτο του βιβλίου του – να γράψει μια ιστορία της *ίδιας* της τρέλας. *Της ίδιας*. Της ίδιας της τρέλας. Δηλαδή, παραχωρώντας της τον λόγο. Ο Φουκώ θέλησε η τρέλα να είναι το *υποκείμενο* του δικού του βιβλίου: το υποκείμενο, με όλα τα νοήματα αυτής της λέξης: το θέμα του βιβλίου του και το *ομιλούν υποκείμενο* [εγώ υπογραμμίζω], ο συγγραφέας του βιβλίου του, η τρέλα που μιλάει για τον εαυτό της. Θέλησε να γράψει την ιστορία της *ίδιας* της τρέλας, δηλαδή ξεκινώντας από τη στιγμή και τη βαθμίδα που της προσιδιάζουν, και όχι στη γλώσσα του λόγου, στη γλώσσα της ψυχιατρικής *επί* της τρέλας – η αγωνική και η ρητορική διάσταση του *επί* επικαλύπτονται εν προκειμένω –, *επί* μιας τρέλας που ήδη έχει συντριβεί από την ψυχιατρική, έχει δαμαστεί, καταβληθεί, εγκλεισθεί, δηλαδή έχει συγκροτηθεί σε αντικείμενο και εξοριστεί ως το έτερο μιας γλώσσας και ενός ιστορικού νοήματος που θελήσαμε να το ταυτίσουμε με τον ίδιο τον λόγο*» (ΓΔ, 17/ED,55-56).

Έτσι, με ένα *λόγον διδόναι*, και ίσως με ένα *rationem reddere*, θα άρχιζε η περιπέτεια του βιβλίου. Του βιβλίου και της διαμάχης.⁹⁸ Ο Φουκώ θα ήθελε η ίδια η τρέλα να λάβει το λόγο, να πάρει τη σκυτάλη της εξιστόρησης από έναν λόγο ο οποίος, καθότι βάσισε τη συγκρότησή του σε έναν αποκλεισμό της τρέλας ως το έτερόν του, την αντικειμενοποίησε βάνουσα μέσα στην ασθένεια, καταδικάζοντάς την σε σιωπή. Έκτοτε ο λόγος εμφανίζεται ως ένας λόγος της Τάξης, μονόλογος του λόγου επί της τρέλας ο οποίος επιτηρεί, επαναλαμβάνει και προεκτείνει τη στιγμή, το τραύμα του

⁹⁸ «Πρέπει λοιπόν να σπάσουμε τον πάγο, ή μάλλον τον καθρέφτη, την ανάκλαση, τον άπειρο κατοπτρισμό του μαθητή πάνω στον κύριο. Και να αρχίσουμε να *μιλάμε*» (ΓΔ,12/ED,52, εγώ υπογραμμίζω). Η ομιλία θα ήταν προφανώς η μοίρα ενός διαλόγου που εκτυλίσσεται μέσα στον κόσμο, και φυσικά της ίδιας της φιλοσοφίας ως ομιλούσας. Αλλά όχι η μόνη.

διαμερισμού που έλαβε χώρα κατά την κλασική εποχή με αποτέλεσμα να διακοπεί ο ανέκαθεν αρχινισμένος διάλογος μεταξύ λόγου και τρέλας. Μια ιστορία της τρέλας οφείλει συνεπώς να προβεί όχι ως καταγραφή αυτής της μονολογικής γλώσσας, αλλά μάλλον ως «αρχαιολογία αυτής της σιωπής», εάν σκοπεύει να φέρει στην επιφάνεια την εμπειρία μιας τρέλας που εξαναγκάστηκε σε αυτό το βουβό πεπρωμένο. Αλλά αν ο Φουκώ «θέλει να γράψει μια ιστορία της ίδιας της τρέλας χωρίς να επαναλάβει την ορθολογική επιθετικότητα» (ΓΔ,17/ED,56), χωρίς δηλαδή να μεταχειριστεί τη γλώσσα και τις έννοιες «οι οποίες υπήρξαν τα ιστορικά εργαλεία ενός εγκλεισμού της τρέλας» (ΓΔ,17/ED,56), προκειμένου να συλλάβει την τρέλα χωρίς να την αντικειμενοποιήσει, σε «άγρια» κατάσταση, για τον Ντερριντά, αυτή η περίφροντις απόπειρα του Φουκώ να διεξέλθει «την παγίδα και την αντικειμενίζουσα αφέλεια του λόγου» (ΓΔ,17/ED,56) είναι και «το πιο *τρελό* μέσα στο σχέδιό του» (ΓΔ,17/ED,56).

Ποια η δυνατότητα μιας ιστορίας ή μιας αρχαιολογίας της τρέλας;; αναρωτιέται ο Ντερριντά: «ποια θα είναι η πηγή και η καταστατική τάξη της γλώσσας αυτής της αρχαιολογίας» (ΓΔ,19/ED,57); Αρκεί άραγε να παρακάμψουμε το εννοιολογικό υλικό της ψυχιατρικής που θα είχε σφραγίσει τα χείλη της τρέλας, προκειμένου να απελευθερώσουμε την ομιλία της; Αρκεί να καταγγείλουμε και να καταδικάσουμε τον δικαστικό λόγο και τη νομική ορολογία, για να απαλλάξουμε το λόγο μας από κάθε υπόνοια βίαιης παραχάραξης; Πλην, τόσο ο ψυχίατρος όσο και ο δικαστής δεν είναι παρά αντιπρόσωποι της «λογικής ή πολιτικής τάξης που κρατά έγκλειστη την τρέλα» (ΓΔ,19/ED,58), και οι λόγοι τους απλώς σημεία που προδίδουν το κλασικό συμβάν ως έλευση μιας *ratio* με την οποία ελήφθη η απόφαση αποκλεισμού της τρέλας από τη σκέψη. Κατά συνέπεια, το ζήτημα δεν είναι να εντοπίσουμε, μέσα στον δυτικό λόγο, τις εστίες που θα ήταν υπεύθυνες για το σιωπητήριο που επιβλήθηκε στην τρέλα· ο αποκλεισμός της τρέλας δεν είναι ένα διάταγμα που παρεμπιπτόντως, ή παραπλεύρως, θα είχε εκδώσει η δυτική *ratio*, και το οποίο θα ήταν δυνατόν να ανακληθεί αυτοβούλως. Για τον δυτικό λόγο ο αποκλεισμός της τρέλας θα ήταν η γενέθλια πράξη του, η ιδρυτική στιγμή του· η δυτική *ratio*, μετά τον Καρτέσιο, είναι ως αποκλεισμός της τρέλας. Συνεπώς:

«*Σύνολη* η ευρωπαϊκή μας γλώσσα, η γλώσσα όλων όσοι μετείχαν, άμεσα ή έμμεσα, στην περιπέτεια του δυτικού λόγου, είναι η πελώρια αντιπροσωπεία του σχεδίου το οποίο ο Φουκώ ορίζει ως εγκλεισμό ή εξαντικειμενίκευση της τρέλας. *Τίποτα* μέσα σε αυτήν τη γλώσσα και κανένας από εκείνους οι οποίοι την μιλούν δεν μπορεί να ξεφύγει από την ιστορική ενοχή, - αν υπάρχει μια τέτοια ενοχή και αν μπορεί να είναι ιστορική με την κλασική έννοια -, την οποία ο Φουκώ δείχνει ότι θέλει να περάσει από δίκη» (ΓΔ,19/ED,58).

Εντούτοις προκύπτουν ορισμένες δυσκολίες. Καταρχάς, έξω από τον λόγο της ψυχιατρικής, της ψυχολογίας ή της φιλοσοφίας, και γενικότερα έξω από τον λόγο του ευρωπαϊκού ανθρώπου, ως πνευματικής μορφής, εντός του οποίου μορφοποιήθηκε, η έννοια της τρέλας την οποία επικαλείται ο Φουκώ κινδυνεύει να αποβεί «μια ψευδο-έννοια, μια έννοια εξαρθρωμένη», «μια τρέχουσα, αμφίλογη έννοια, δανεισμένη από έναν ανεξέλεγκτο κόσμο» (ΓΔ,29/ED,66) και από μία ανεξέλεγκτη καθημερινή γλώσσα, ιδίως από τη στιγμή που «ποτέ δεν υποβλήθηκε σε θεματικό έλεγχο» (ΓΔ,29/ED,66). Έπειτα, όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, «όλα τα σημεία δια των οποίων ο Φουκώ υποδηλώνει την καταγωγή αυτής της σιωπής και αυτού του αποκοπέντος λόγου, την καταγωγή όλων όσα θα είχαν καταστήσει την

τρέλα αποκοπέισα και απαγορευμένη, αποθαρρημένη ομιλία, όλα αυτά τα σημεία, όλα αυτά τα τεκμήρια είναι, χωρίς εξαίρεση, δάνεια από τη δικαστική ζώνη της απαγόρευσης» (ΓΔ,19/ED,57). Αν η τρέλα είναι περιζωμένη από τη σιωπή, τότε δεν καταλείπει έργο· είναι η απουσία του έργου. Παρά ταύτα, η απουσία έργου δεν συνοδεύεται από μία ανάλογη απουσία αρχείου. Φάκελοι του παραληρήματος, ιατρικά εγχειρίδια, νομικοί κώδικες, δικαστικές αποφάσεις, αστυνομικές διατάξεις, αυτοκρατορικά χρυσόβουλλα: για να ανασυστήσει τη σιωπή της τρέλας ο Φουκώ είναι υποχρεωμένος να κινητοποιήσει μια ολόκληρη αρχειακή μηχανή.

Αλλά αυτά τα εμπόδια δεν είναι παρά δείκτες μιας ευρύτερης, και ίσως απαραμείωτης, δυσκολίας. Διότι η δίκη την οποία εξαγγέλλει ο Φουκώ είναι πιθανώς «μια δίκη ανέφικτη, γιατί η προανάκριση και η ετυμηγορία διαπράττουν εξακολουθητικά το έγκλημα, απλώς και μόνο επειδή *εκφέρονται*» (ΓΔ,19/ED,58, εγώ υπογραμμίζω). Στη ρίζα μιας ιστορίας της τρέλας, η έμπρακτη αναγκαιότητα της εκφοράς, της άρθρωσης ή της ομιλίας, και τελικά του *λόγου εν γένει*, μοιάζει να θέτει δυσεπίλυτα προβλήματα, στο μέτρο που μια ιστορία της τρέλας οφείλει να επικαλεσθεί τη δυνατότητα ενός υποκειμένου της αφήγησης, ενός ομιλούντος υποκειμένου και άρα ενός υποκειμένου που *λέγει*.⁹⁹ Ο λόγος, στη γενικότητά του, θα έθετε εμπόδια σε μία ιστορία της τρέλας, με τον τρόπο που την *εννοεί* ο Φουκώ, σε τρία τουλάχιστον επίπεδα.

- Κατ' αρχάς, στο βαθμό που έχουμε να κάνουμε με μια *ιστορία*, αφού «κάθε ιστορία δεν μπορεί να είναι, σε τελευταία ανάλυση, παρά η ιστορία του νοήματος, δηλαδή του Λόγου (Raison) *εν γένει*» (ΓΔ,15/ED,54).¹⁰⁰ Αυτό φαίνεται να απηχεί τον Χούσσερλ της *Προέλευσης της γεωμετρίας*: «η ιστορία δεν είναι ευθύς εξαρχής, τίποτε άλλο παρά η ζωντανή κίνηση του αμοιβαίου συν-(υπάρχειν) και του αμοιβαίου εν-(υπάρχειν) της πρωταρχικής διαμόρφωσης του νοήματος και της πρωταρχικής ιζηματογένεσης του νοήματος. Ό,τι αποδεικνύεται ως ιστορικό γεγονός [...] φέρει αναγκαστικά την *εσωτερική του δομή νοήματος*».¹⁰¹ Βεβαίως αυτά έλεγε ο Χούσσερλ με αφορμή τη γεωμετρία ως επιστήμη ιδεατοτήτων οι οποίες έχουν μεν μία ιστορική απαρχή, δηλαδή μία πρώτη κτήση και παραγωγή του νοήματος, πλην όμως δεν πορεύονται απλώς από κτήση σε κτήση αλλά ως «μια συνεχής σύνθεση εντός της οποίας συνεχίζουν να ισχύουν όλα τα αποκτήματα, διαμορφώνοντας όλα μαζί μια ολότητα τέτοιου είδους, ώστε σε κάθε παρόν το συνολικό απόκτημα [να] συνιστά, τρόπον τινά, μια ολική προκειμένη για τα αποκτήματα της νέας βαθμίδας».¹⁰² Απεναντίας, είναι αλήθεια ότι η τρέλα θα ενέπιπτε στη δικαιοδοσία μιας περιγραφικής επιστήμης της οποίας η ενάργεια θα έπρεπε να αναζητηθεί στο επίπεδο

⁹⁹ Ας σημειωθεί ότι στο «Cogito και ιστορία της τρέλας» ο Ντερριντά δεν φαίνεται να διακρίνει αυστηρά ανάμεσα στην εκφορά, την ομιλία, τη γλώσσα, το νόημα ή το λόγο (ως ratio/raison ή ως discours), ενίοτε δε φαίνεται να τα ταυτίζει. Μπορούμε έτσι να διαβάσουμε φράσεις όπως η ακόλουθη: «ότι δηλαδή ο λόγος και η επικοινωνία (*τουτέστιν η ίδια η γλώσσα*) της φιλοσοφίας» (ΓΔ,48, εγώ υπογραμμίζω). Αυτό είναι δυνατόν μόνο στο πλαίσιο ενός *λόγου εν γένει* που, ήδη από την εποχή των Ελλήνων, είχε αναλάβει να υποστηρίξει αυτή την πολυσημία, να την συστηματοποιήσει και να την επαναφέρει στην πηγή της. Με μόνη εξαίρεση ίσως την έννοια της γλώσσας. Αλλά όπως θα δούμε, μέσα στο επιχείρημα του Ντερριντά, η γλώσσα υπάγεται δικαιωματικά στη γενικότητα του *λόγου*.

¹⁰⁰ Αυτή η, χουσσσερλιανής εμπνεύσεως, σύνδεση της ιστορίας με το νόημα θα φανεί ίσως παράξενη, αν σκεφτεί κανείς την κριτική που επρόκειτο να ασκήσει ο Ντερριντά, μερικά χρόνια αργότερα στην έννοια του νοήματος όπως την χρησιμοποιεί ο Χούσσερλ. Θα δούμε ότι υπακούει στην *αναγκαιότητα μιας διαδρομής*.

¹⁰¹ Εντμοντ Χούσερλ, *Η προέλευση της γεωμετρίας*, δίγλωσση έκδοση, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Παύλος Κόντος, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, σ. 107.

¹⁰² Αυτ., σ. 43.

της αισθητηριακής εποπτικότητας, ήτοι μέσα στη διάσταση του παρόντος.¹⁰³ Επιπλέον, ο Φουκώ έδειξε με πειστικότητα ότι «ενδέχεται, από τον έναν αιώνα στον άλλο, να μην μιλάει κανείς με το ίδιο όνομα για τις ίδιες ασθένειες· αλλά το θέμα είναι, κατά βάθος, πως δεν πρόκειται για την ίδια ασθένεια» (IT,288/HF,274). Έχουμε άραγε να κάνουμε απλώς με μια ιστορία γεγονότων προσδεδεμένων στο χρόνο; Και πάλι ο Χούσερλ θα μας έδινε τα μέσα να το σκεφτούμε: «Στο μέτρο που το ενέργημα της σκέψης ενός επιστήμονα θα προσέλκυε, μέσα στη σκέψη του, κάτι το “προσδεδεμένο στο χρόνο”, δηλαδή κάτι προσδεδεμένο σε ένα απλώς γεγονικό στοιχείο του παρόντος του, ή κάτι που θα ίσχυε γι’ αυτόν ως απλώς γεγονική παράδοση, το μόρφωμά του θα είχε, ομοίως, ένα οντολογικό νόημα απλώς και μόνο προσδεδεμένο στο χρόνο. Και αυτό το νόημα θα γινόταν εκ νέου κατανοητό μόνο από εκείνους τους ανθρώπους που θα μοιράζονταν μαζί του τις ίδιες, απλώς και μόνο γεγονικές προϋποθέσεις κατανόησης».¹⁰⁴ Όστε ακόμα και αν θεωρήσουμε ότι η τρέλα, ως αντικείμενο μιας ιστορίας, είναι παραδομένη στην εκάστοτε μορφή θετικότητας η οποία, μέσα στην ενότητα μιας εποχής, συγκροτεί το ιστορικό a priori της εμπειρίας της, δεν θα είμαστε ποτέ σε θέση να το ανασυγκροτήσουμε, εάν προηγουμένως δεν λάβουμε υπ’ όψη μας το καθολικό τυπικό a priori του νοήματος, χάρη στο οποίο και μόνο είναι δυνατή η μεταφορά ενός πνευματικού μορφώματος μέσω της παράδοσης, με την ευρεία έννοια. Ένα αντικείμενο είναι ιστορικό μόνο ως ανήκον σε έναν κόσμο ο οποίος υπήρξε, και για τον οποίο αυτό είχε κάποιο νόημα.¹⁰⁵ Συνεπώς, η έκφραση «ιστορία του Λόγου εν γένει» δεν υπαινίσσεται κάποια κρυμμένη τελεολογία, αλλά το γυμνό γεγονός ότι, για την ιστορία, (πρέπει να) υπάρχει κατανοητότητα.¹⁰⁶

- Η δεύτερη δυσκολία στην οποία προσκρούει το φουκωικό σχέδιο μιας *Ιστορίας της τρέλας* είναι το γνωστό πρόβλημα της επιτελεστικής αντίφασης: «Δεν υπάρχει Δούρειος ίππος που να μην κρύβει στα σωθικά του τον Λόγο (εν γένει). Το αξεπέραστο, αναντικατάστατο, κυρίαρχο μεγαλείο της τάξης του Λόγου, αυτό που τον καθιστά όχι μια τάξη ή μια έμπρακτη δομή, μια καθορισμένη ιστορική δομή, μια δομή ανάμεσα σε άλλες πιθανές, είναι ότι μόνον αυτόν μπορούμε να επικαλεστούμε εναντίον του, μόνο εν λόγω μπορούμε να διαμαρτυρηθούμε ενάντια στον λόγο, στο

¹⁰³ Αυτ., σ. 75.

¹⁰⁴ Αυτ., σ. 131.

¹⁰⁵ Αυτό υπενθυμίζει ο Χάιντεγγερ όταν, εξετάζοντας την ιστορικότητα των ιστορικών αντικειμένων, ερωτά: «Τι είναι αυτό που “παρήλθε”; Δεν είναι άλλο από τον κόσμο, μέσα στον οποίο ετούτα [τα πιθανά αντικείμενα μιας ιστορίας], ανήκοντας σε μια συνάφεια οργάνων, συναντώνταν ως πρόχειρα όντα και χρησιμοποιούνταν από ένα βιομερμινώδες, μες-στον-κόσμο-υπάρχον εδωνά-Είναι» (*Είναι και χρόνος*, ό.π., σ. 628).

¹⁰⁶ Έτσι ερμηνεύει, θαρρώ, και ο Γιώργος Φαράκλας τη θέση του Έγγελου ότι «ο Λόγος εξουσιάζει τον κόσμο» (Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία*, μετάφραση-προλεγόμενα-σχόλια: Παναγιώτης Θανασάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006, σ. 116): «αυτό ερμηνεύεται γνωσιολογικά: λέει ότι η ιστορία είναι κατανοητή. Η φιλοσοφία προϋποθέτει πως όλα είναι κατανοητά, πως “ό,τι είναι ενεργά πραγματικό” είναι λογικό», όπως λέει ο Πρόλογος της *Φιλοσοφίας του δικαίου*» (Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, Εστία, Αθήνα 2000, σ. 16). Για τον Έγελο – όπως άλλωστε και για τον Χάιντεγγερ – η αμφισημία του όρου «ιστορία» κάθε άλλο παρά τυχαία είναι: «Στη γλώσσα μας, η ιστορία [Geschichte] συνενώνει την αντικειμενική και την υποκειμενική διάσταση, δηλώνοντας τόσο την historia rerum gestarum όσο και τα ίδια τα γεγονότα, τις πράξεις, τα συμβάντα. Σε αυτήν την συνένωση των δύο σημασιών πρέπει να αναγνωρίσουμε κάτι σπουδαιότερο από μια απλή εξωτερική σύμπτωση· πρέπει να δεχτούμε ότι η εξιστόρηση εμφανίζεται ταυτόχρονα με τις πραγματικά ιστορικές πράξεις και συμβάντα: υπάρχει μια κοινή εσωτερική βάση που τα κάνει να εμφανιστούν από κοινού» (*Ο Λόγος στην ιστορία*, ό.π., σ. 170). Αυτό το εγγελιανό απόθεμα ο Ντερριντά δεν θα διστάσει να το στρέψει κατά του Φουκώ ο οποίος, επισημαίνει ο Ντερριντά, «θέλει να γράψει μια ιστορία» (ΓΔ,32).

δικό του χώρο το μόνο που μας επιτρέπει είναι να καταφεύγουμε σε στρατηγήματα και στρατηγικές» (ΓΔ,20/ED,59). Μιλώντας για στρατηγήματα και στρατηγικές, ο Ντερριντά προτείνει απλώς τον σεβασμό μιας αναπόδραστης αναγκαιότητας: «δεν έχει κανένα νόημα ν' αποφεύγουμε τις έννοιες της μεταφυσικής για να κλονίσουμε τη μεταφυσική· δεν διαθέτουμε καμία γλώσσα – καμία σύνταξη και κανένα λεξιλόγιο – που να είναι ξένη σε αυτή την ιστορία» (ΓΔ,436/ED,412).¹⁰⁷ Θα πρέπει κατά συνέπεια να εργαζόμαστε με τα υλικά και τα μέσα που μας παρέχει ο Λόγος, όχι μόνο ενόσω διαμένουμε στο εσωτερικό του, αλλά και όταν αποσκοπούμε σε μία διάνοιξη – περισσότερο τότε – αν βεβαίως θέλουμε να διασφαλίσουμε το νόημα και να αποφύγουμε το πισωγύρισμα σε προμεταφυσικές αφέλειες.¹⁰⁸ Πρόκειται για ένα κίνδυνο που απειλεί σταθερά τον Φουκώ όταν, για να μείνει πιστός στη ριζικότητα του εγχειρήματός του, ήτοι στην απόφασή του να αντιπαρέλθει τον λόγο που έχει αποκλείσει την τρέλα, επιχειρεί «να διατηρήσει το λόγο του μέσα σε ό,τι αποκαλεί “σχετικότητα χωρίς προσφυγή”, δηλαδή χωρίς στήριγμα στο απόλυτο ενός ορθού λόγου ή ενός λόγου (εν γένει)» (ΓΔ,22/ED,60).¹⁰⁹ Πράγματι, ο Φουκώ έχει ανάγκη από μία «“γλώσσα χωρίς στήριγμα”, γλώσσα η οποία θεωρητικώς, αν όχι εμπράκτως, αρνείται να συναρθρωθεί με μία σύνταξη του λόγου» (ΓΔ,22/ED,60). Πλην, η γλώσσα αυτή πρέπει να εννοηθεί,¹¹⁰ και αυτό δημιουργεί ορισμένες δυσκολίες: «έχουμε το δικαίωμα να αναρωτηθούμε πού προσέφυγε ο Φουκώ προκειμένου να στηρίξει αυτή τη δίχως προσφυγή και δίχως στήριγμα γλώσσα: ποιος εκφέρει τη μη-προσφυγή; Ποιος έγραψε και ποιος πρέπει να εννοήσει, σε ποια γλώσσα και βάσει ποιας ιστορικής κατάστασης του λόγου, ποιος έγραψε και ποιος πρέπει να εννοήσει αυτή την ιστορία της τρέλας»; (ΓΔ,23/ED,61). Με άλλα λόγια: ποιο καθεστώς οφείλουμε να αποδώσουμε στη γλώσσα, στη σύνταξη και στο λεξιλόγιο, στην «ομιλούσα βαθμίδα» με βάση την οποία είναι εφικτό ένα ομιλούν υποκείμενο, το υποκείμενο που αφηγείται την ιστορία της τρέλας;

- Ερχόμαστε λοιπόν στην τρίτη ένσταση που ο λόγος εν γένει αντιτάσσει στο σχέδιο μιας ολοκληρωτικής καταδίκης του. Έχει να κάνει με την «ομιλούσα βαθμίδα» (ΓΔ,23/ED,60) (η έκφραση είναι του Ντερριντά) της γλώσσας: «το γεγονός της γλώσσας είναι ίσως το μόνο που ανθίσταται να μπει στις όποιες παρενθέσεις» (ΓΔ,22/ED,60). Πρόκειται για μία βασική διαπίστωση την οποία ο Ντερριντά εμπνέεται από τον Χούσσερλ, για να την στρέψει κατόπιν εναντίον του, και η οποία ισχύει και πέραν αυτού. Γεννά όχι λίγα παράδοξα. Στην *Προέλευση της γεωμετρίας*, για παράδειγμα, ο Χούσσερλ δείχνει ότι η γλώσσα, ως ομιλία και ως γραφή, είναι ουσιώδης προϋπόθεση για την παραγωγή ιδεατών αντικειμένων, και τελικά για την ίδια την παραγωγή της αλήθειας.¹¹¹ Αλλά καθώς η γλώσσα συνοδεύεται από μία

¹⁰⁷ *Η δομή το σημείο και το παίγνιο στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου*, ό.π., σ. 35.

¹⁰⁸ Από αυτή την άποψη, η προσφυγή του Ντερριντά στην έννοια του υποκειμένου δεν πρέπει να ξενίζει.

¹⁰⁹ «Σχετικότητα χωρίς προσφυγή» και «γλώσσα χωρίς στήριγμα» είναι φράσεις του Φουκώ, από τον αρχικό πρόλογο της *Ιστορίας της τρέλας* (βλ. *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 194).

¹¹⁰ Επιμένει ο Ντερριντά, σε ύφος εγγελιανό: «Αυτή η διδασκαλία της παράδοσης του νοήματος και του λόγου [raison] θα ήταν πιο αναγκαία στον βαθμό που μόνο αυτή μπορεί να προσδώσει νόημα και ορθολογικότητα γενικά στα λόγια [discours] του Φουκώ και σε κάθε λόγο[discours] περί του πολέμου μεταξύ λόγου [raison] και αλογίας. Γιατί οι λόγοι [discours] αυτοί εννοείται πως πρέπει να εννοηθούν» (ΓΔ,30/ED,67).

¹¹¹ Στην *Προέλευση της γεωμετρίας* (ό.π., σ. 51, βλ. και OG,69) ο Χούσσερλ θέτει το εξής ερώτημα: «Πώς η γεωμετρική ιδεατότητα (όπως και αυτή όλων των επιστημών) φτάνει στην ιδεατή της αντικειμενικότητα, έχοντας ως εκκίνηση την πρωταρχική της ενδο-προσωπική προέλευση, σύμφωνα με την οποία αποτελεί ένα μόρφωμα στο εσωτερικό του συνειδησιακού χώρου της ψυχής του πρώτου της εφευρέτη»; Και παρότι έχει μόλις διακρίνει τα ιδεατά αντικείμενα που απασχολούν τη γεωμετρία

ουσιώδη περατότητα (αέναος κίνδυνος της μη-επικοινωνίας ή της παρανόησης,¹¹² ενδεικτική διάσπρωση του σημείου¹¹³) η οποία απειλεί την επιστημονική του πρόθεση, σταθερή έγνοια του Χούσσερλ υπήρξε η αναγωγή της γλώσσας στην ιδεατή αντικειμενικότητα την οποία καθιστά εφικτή. Μάλιστα ο Ντερριντά επιπλήττει τον Χούσσερλ διότι, ακόμα και όταν οι προκείμενές του, ή η φορμαλιστική του μέριμνα γνέφουν προς την αντίθετη κατεύθυνση, «το κίνητρο της πλήρους παρουσίας, η επιταγή της εποπτείας και το σχέδιο της γνώσης, εξακολουθούν να κανοναρχούν... το σύνολο της περιγραφής» (ΦΦ,150-151/VP,109) και να προδιαγράφουν το νόημα ως σχέση με το αντικείμενο, δηλαδή υπό την προοπτική αυτού που ο Χούσσερλ αποκαλεί «κανονικότητα» (ΦΦ,152/VP,109). Ωστε μπορεί κανείς να εκπλαγεί

«από εκείνα που ίστανται υπό την έννοια “γλώσσα”», η απάντηση του Χούσσερλ στο παραπάνω ερώτημα είναι: «μέσω της γλώσσας». Καταρχάς, η ανθρωπότητα ως ανοιχτός και άπειρος ορίζοντας είναι εφικτή «μόνο χάρη στη γλώσσα» (αυτ., σ. 55), η οποία επιτρέπει στην ανθρωπότητα να εμφανιστεί ως «μια κοινότητα του δύνασθαι εκφράζεσθαι με τρόπο αμοιβαίο, ομαλό και όλως κατανοητό» (αυτ.). Μέσα σε μια γλωσσική κοινότητα, μία καταρχάς ψυχική παραγωγή και η πρωταρχική ενάργεια που την συνοδεύει είναι δυνατόν να επαναληφθούν ενεργητικά και, χάρη στη γλώσσα, να προσφερθούν στην ενεργητική κατανόηση των άλλων, εγκαταλείποντας την ψυχική σφαίρα και κατακτώντας την πολυπόθητη αντικειμενικότητα. Αλλά μόνο εν μέρει, αφού δεν έχει ακόμη εξασφαλιστεί «η παραμόνιμη ύπαρξη των “ιδεατών αντικειμένων”» (αυτ., σ. 63), «ελλείπει το αδιαλείπτως-είναι τους» (αυτ.), ανεξάρτητα από την ενεργητική συμμετοχή των εμπειρικών υποκειμένων: «Αυτή είναι η σημαντική λειτουργία της γραπτής, της τεκμηριώνουσας γλωσσικής έκφρασης» (αυτ.), ότι δηλαδή καθιστά την επικοινωνία «εικονική» (αυτ.). Ωστε, σημειώνει ο Ντερριντά, «το ενέργημα της γραφής αποτελεί την ύψιστη δυνατότητα κάθε “συγκρότησης”» (OG,86). Πράγμα που σημαίνει ότι η γλώσσα δεν επισυμβαίνει εξωτερικά στην αντικειμενική ιδεατότητα καθώς, «στο βαθμό που δεν δύναται να λεχθεί και να γραφεί, η αλήθεια δεν είναι πλήρως αντικειμενική, τουτέστιν ιδεατή, κατανοητή για όλο τον κόσμο και διαρκούσα απεριόριστα. Οι προϋποθέσεις επιβίωσης αυτής της διάρκειας, η οποία αποτελεί το ίδιο το νόημά της [της αλήθειας], συμπεριλαμβάνονται σε αυτές του βίου της. Ουδέποτε, βεβαίως, προσπορίζεται την ιδεατή αντικειμενικότητα ή ταυτότητά της από την τάδε ή τη δείνα έμπρακτη [de fait] γλωσσική ενσάρκωση, και παραμένει «ελευθερή» απέναντι σε κάθε γλωσσική γεγονόςτητα. Αλλά, ακριβώς, αυτή η ελευθερία δεν είναι δυνατή παρά αφ’ ης στιγμής η αλήθεια δύναται εν γένει να λεχθεί ή να γραφεί, τουτέστιν υπό την προϋπόθεση ότι θα εδύνατο κάτι τέτοιο. Παραδόξως, αυτό που επιτρέπει την έσχατη απελευθέρωση της ιδεατότητας είναι η δυνατότητα εγγραφής. Κατά συνέπεια θα μπορούσαμε οριακά να αντιστρέψουμε τους όρους της διατύπωσης του Ε. Φινκ: η μη-χωρο-χρονικότητα δεν αποκτά πρόσβαση στο νόημα παρά μέσω της γλωσσικής ενσωματωσιμότητάς της» (OG,87-88).

¹¹² Αν η ίδια η έννοια της γλώσσας προϋποθέτει την παρανόηση και τη μη-επικοινωνία, έστω και ως εμπειρικά ενδεχόμενα, για να συγκροτηθεί, άραγε η σύσταση της ιδεατής αντικειμενικότητας, στο μέτρο που οφείλει να διέλθει από αυτήν, δεν συναντά το όριο μιας ουσιώδους περατότητας (OG,77); Η γραφή, ειδικότερα, «επιτείνει και ολοκληρώνει τον αμφίλογο χαρακτήρα κάθε γλώσσας» (OG,90): δικαιωματικά, ως δυνατότητα ενσωμάτωσης, είναι ουσιώδης και συγκροτητική της ιδεατής αντικειμενικότητας, δηλαδή της αλήθειας, αλλά, στην πράξη αποτελεί τον τόπο της γεγονικής και ευκαιριακής ενσωμάτωσης των απολύτως ιδεατών αντικειμένων (αυτ.). Η γεγονική αυτή πρόσμιξη συνιστά μία διαρκή απειλή για την αντικειμενικότητα του νοήματος, γι’ αυτό και ο Χούσσερλ θα προσπαθήσει, μέσω μιας φαινομενολογικής αναγωγής, να απομονώσει, μέσα στη γλώσσα, το αποβλεπτικό ενέργημα το οποίο χορηγεί την αλήθεια, και να το διαχωρίσει από την υλικότητά της (πρόκειται για τη διάκριση ανάμεσα σε Leib και Körper) (OG,98). Απομονώνοντας αυτή τη ζώνη της αποβλεπτικότητας, η οποία αποκαλύπτει αυτούσια τη σφαίρα του καθαρού ego, ο Χούσσερλ εξουδετερώνει τους κινδύνους που απειλούσαν το νόημα έξωθεν, και φανερώνει τις απειλές κατά του ίδιου του αποβλεπτικού ενεργήματος. Αυτές συνοψίζονται στη μορφή της παθητικότητας που είναι συνυφασμένη με τη γραφή, παθητικότητα που έχει δύο συνιστώσες. Από τη μια, όταν η πρωταρχική ενάργεια εναποτίθεται στο γραπτό, κατά κάποιον τρόπο απεκδύεται την ενεργητικότητά της και, όπως λέει ο Χούσσερλ, «μετατρέπεται σε ίζημα» (Προέλευση της γεωμετρίας, ό.π., σ. 65). Από την άλλη, κατά την πρόσληψη του γραπτού, ο αναγνώστης επιτελεί αρχικά μια «παθητική κατανόηση της έκφρασης» (αυτ., σ. 67), και μόνο σε δεύτερο χρόνο είναι δυνατόν να επαν-ενεργοποιήσει την ενάργεια. Αυτό το δεύτερο στάδιο «δεν είναι, ωστόσο, καθόλου αναγκαίο και δεν αποτελεί στην πράξη τον κανόνα» (αυτ.), αφού η κατανόηση μπορεί να αρκестεί και σε μία απλώς παθητική πρόσληψη. Η επαν-ενεργοποίηση δεν θα εξαρτηθεί μόνο από την υπευθυνότητα του αναγνώστη αλλά πρωτίστως

βλέποντας τον Ντερριντά να απευθύνει στον Φουκώ τα ακόλουθα, ως «αναγνώριση μιας ουσιώδους και αυτοδίκαιης αλήθειας»: «ο λόγος και η επικοινωνία της φιλοσοφίας [και, άρα, κάθε λόγου με αξιώσεις ορθολογικότητας, ήγουν μιας ιστορίας επίσης] (δηλαδή, η ίδια η γλώσσα), εάν πρέπει να έχουν ένα νόημα κατανοητό, τουτέστιν να συμμορφωθούν με την ουσία και την αποστολή που ανήκει στην τάξη του λόγου, οφείλουν να ξεφύγουν έμπρακτα και συνάμα αυτοδίκαια από την τρέλα. Οφείλουν να ενέχουν την κανονικότητα. [...] Πρόκειται για μία καθολική ουσιώδη αναγκαιότητα, από την οποία δεν μπορεί να ξεφύγει κανένας λόγος, διότι ανήκει [η αναγκαιότητα τούτη] στο νόημα του νοήματος» (ΓΔ,48/ED,83). Και λίγες αράδες πιο κάτω: «πλάθω μια φράση σημαίνει *φανερώνω* ένα πιθανό νόημα. Η φράση είναι λόγω ουσίας κανονική. Φέρει την κανονικότητα μέσα της, δηλαδή το *νόημα*, με όλες τις σημασίες της λέξης» (ΓΔ,49/ED,83-84). Πλην, εδώ η έκπληξη είναι αδικαιολόγητη. Θα φανέρωνε απλώς την παραγνώριση αυτού που, σε ανάλογη περίπτωση, ο Ντερριντά προσδιορίζει ως *αναγκαιότητα μιας διαδρομής*: «Υπάρχει, καθώς πιστεύουμε, ένα εντεύθεν και ένα επέκεινα της υπερβατολογικής κριτικής. Ενεργώντας με τρόπο που να εμποδίζει το επέκεινα να επανέλθει στο εντεύθεν, σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε στη συστροφή την αναγκαιότητα μιας διαδρομής. Αυτή η διαδρομή οφείλει να χαράζει μέσα στο κείμενο μια αυλακιά. Χωρίς αυτή την αυλακιά, εγκαταλελειμμένο στο απλό περιεχόμενο των συμπερασμάτων του, το υπερ-υπερβατολογικό κείμενο θα συγχέεται πάντοτε με το προκριτικό κείμενο» (ΠΓ,110/DG,90). Η κριτική δεν πρέπει και, ως τέτοια, δεν μπορεί ποτέ να αποσκοπεί «σε μια αναστολή, δηλαδή σε μια απλή και καθαρή καταστολή του νοήματος και της αναφοράς. [...] Χρειάζεται να προσδιορίσουμε *αλλιώς*, με βάση ένα διαφορετικό

από τον «πάγιο προσανατολισμό της βούλησης που ο επιστήμονας εγκαθιδρύει μέσα του προς τη βέβαιη ικανότητα της επανενεργοποίησης» (αυτ., σ. 71-73), και ο οποίος πραγματώνεται ως μέριμνα για τη μονοσημία της γλωσσικής έκφρασης (αυτ., σ. 71). Η δυνατότητα της τέλει και γνήσιας επανενεργοποίησης ωστόσο προσκρούει στην «προφανή περατότητα της ατομικής όσο και κοινοτικής ικανότητας να μεταμορφώσουμε πράγματι, στο εσωτερικό μιας ενιαίας επιτέλεσης, τις λογικές αλληλουχίες αιώνων σε γνήσιες αλυσίδες της προέλευσης των εναργειών» (αυτ., σ. 83). Ο Χούσσερλ πιστεύει ότι μπορεί να υπερβεί την περατότητα αυτή υπάγοντάς την στο σχήμα μιας άπειρης ιδέας αλλά, όπως θα δείξει ο Ντερριντά, η απόπειρα αυτή προκαλεί δυσκολίες σε «μία φαινομενολογία της οποίας η “αρχή των αρχών” και η αρχετυπική μορφή της ενάργειας είναι η άμεση παρουσία του ίδιου του πράγματος “*αυτοπροσώπως*”, δηλαδή ενός πράγματος το οποίο ορίζεται ή μπορεί να ορισθεί μέσα στο φαινόμενό του, ήτοι ενός *περιορισμένου, πεπερασμένου πράγματος*» (OG,151). Γιατί, όπως φαίνεται, η άπειρη ιδέα δεν θα μπορούσε να αποτελέσει το θέμα μιας φαινομενολογικής περιγραφής (OG,151).

¹¹³ Στο *H φωνή και το φαινόμενο* ο Ντερριντά θα δείξει τις δυσκολίες που προκύπτουν από την απόπειρα του Χούσσερλ να αναγάγει, μέσα στη γλώσσα, τον τομέα της ένδειξης, προκειμένου να συλλάβει αυτούσια την εκφραστικότητα μέσα στη μοναχική ζωή της ψυχής. Πράγματι, για μία φαινομενολογία η οποία είναι θεμελιωμένη στην «αρχή των αρχών», ήτοι στην αρχή ότι «κάθε καταγωγική δοτική εποπτεία είναι μια αυτοδίκαιη πηγή για τη γνώση» (ΦΦ,99/VP,69), αρκεί να μην υπερβαίνει κανείς τα όρια μέσα στα οποία αυτή δίνεται, η διαπλοκή της έκφρασης με την ένδειξη, η οποία, στο μέτρο ακριβώς κατά το οποίο δεν εκφράζει τίποτε, θέτει ένα όριο στο σχέδιο πλήρωσης της εποπτείας, ενέχει ουσιαστικούς κινδύνους. Η προσπάθεια του Χούσσερλ να υπερβεί τον σκόπελο αυτής της διαπλοκής μέσω μιας διπλής αναγωγής («εκείνη της σχέσης με τον άλλο μέσα μου κατά την ενδεικτική επικοινωνία, εκείνη της έκφρασης ως ύστερης διάστρωσης, ανώτερης και εξωτερικής προς τη διάστρωση του νοήματος» (ΦΦ,111/VP,78)) η οποία θα φανερώσει την πρωταρχικότητα της βαθμίδας της φαινομενολογικής φωνής, την εσωτερικότητα της ομιλίας μέσα στη μοναχική ζωή της ψυχής, σύμφωνα με τον Ντερριντά, δεν προσκρούει μόνο στην αδυναμία του Χούσσερλ να θέσει την έκφραση εντός παρενθέσεων «χωρίς να θέσει σε κίνδυνο όλο του το εγχείρημα» (ΦΦ,121/VP,86), ή να αποπέμψει την εξωτερικότητα της γλώσσας χωρίς την οποία δεν νοείται ιδεατή αντικειμενικότητα εν γένει (ΦΦ,127-129/VP,90-91), αλλά και για τον επιπλέον λόγο ότι η αυτο-πάθεια η οποία εγγύεται την πρωτοτυπία της φαινομενολογικής φωνής, και η χρονικότητα που την χαρακτηρίζει, επανεισάγουν τη διαφορά και την εξωτερικότητα που η μοναχική φωνή κλήθηκε να εξοστρακίσει (ΦΦ,129-136/VP/92-97).

σύστημα, τα φαινόμενα της ιδεατότητας, της σημασίας, του νοήματος» (Θ,104/P,90) και της διασάφησης του νοήματος, διασάφηση που μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο με την εισαγωγή αυστηρών εννοιολογικών διακρίσεων, και όχι με τη θόλωσή τους. Αυτό ακριβώς σηματοδοτεί την αναγκαιότητα μιας διαδρομής: «Στην πραγματικότητα, δεν φρονώ απλώς ότι αυτή η λογική είναι κραταιά και ότι στη γλώσσα και στην εννοιολογική ανάλυση είναι απαραίτητη, ότι πρέπει (αυτό το «πρέπει» μεταφράζει την πιστότητα του έρωτά μου για τη φιλοσοφία) να την διατηρήσουμε ενάντια σε κάθε εμπειρική σύγχυση, αλλά και ότι πρέπει να την ακολουθήσουμε μέχρι το σημείο όπου η ίδια απαίτηση αυστηρότητας μας υποχρεώνει να μετασχηματίσουμε ή να περιπλέξουμε τη δομή της εν λόγω λογικής.¹¹⁴ Πρέπει συνεπώς να διανύεται πάντα η απόσταση που χωρίζει την αφέλεια ή την α-νοησία από την α-πορία, καθώς μόνο ένα τέτοιο δρομολόγιο είναι ικανό να διατηρήσει τη διαφορά ανάμεσά τους.

Τελικά ο Ντερριντά υπενθυμίζει ότι ένα ομιλούν υποκείμενο δεν είναι δυνατόν να συσταθεί παρά εφόσον παραπέμπει στη βαθμίδα του λόγου εν γένει. Πριν από κάθε αξίωση εγκυρότητας, στο στοιχειώδες επίπεδο της φράσης, της αρθρωμένης έκφρασης, ο λόγος υπάρχει ως φανέρωση ενός πιθανού νοήματος, ενός «ως»,¹¹⁵ η οποία τον διαφοροποιεί από μία απλή ακολουθία ήχων. Ακόμα και μία σιωπή, όπως αυτή της τρέλας, οφείλει, ως σιωπή, να προϋποθέσει τον ορίζοντα του λόγου εν γένει και να «καθοριστεί μόνο μέσα σε γλώσσα και τάξη που θα την προφυλάξουν από τη μόλυνση της οποίας βουβαμάρας» (ΓΔ,20/ED,58). Μία πέτρα δεν σιωπά. Η σιωπή έχει νόημα μόνο σε σχέση με ένα ομιλούν υποκείμενο.¹¹⁶ Εφόσον το ομιλούν υποκείμενο αναδεχθεί το σχέδιο μιας επιστήμης, τότε θα μπορέσει να επιδιώξει την εγκυρότητα των λόγων του μόνο υπό τον όρο ότι το θεματικό του αντικείμενο θα διαθέτει εσωτερική δομή νοήματος. Προφανώς, εάν η φιλοσοφία επιζητεί να μην είναι μια απλή φλυαρία, είναι υποχρεωμένη να κινηθεί προς την κατεύθυνση της διασφάλισης αυτού του νοήματος.¹¹⁷ Επισημαίνοντας αυτή την αναγκαιότητα, η οποία ισχύει για κάθε ομιλούν υποκείμενο ως υποκείμενο της επιστήμης, ο Ντερριντά δεν εγκαλεί την *Ιστορία της τρέλας* στο σύνολό της, αλλά μία ορισμένη πρόθεση από την οποία φαίνεται να απειλείται η δυνατότητα του εγχειρήματος του Φουκώ, στο βαθμό που ο τελευταίος αμέλησε να λάβει ρητά τις απαραίτητες προφυλάξεις και να εξετάσει το καθεστώς του δικού του λόγου. Αλλά εύλογα αναρωτιέται κανείς: υπάγοντας τη φιλοσοφία στο επιστημονικό καθήκον της διασφάλισης του νοήματος, δεν δικαιώνεται ο ισχυρισμός του Φουκώ ότι η φιλοσοφία, όπως και κάθε άλλος σχηματισμός λόγου, είναι υποταγμένη στους κανόνες σχηματισμού της γνώσης που υπαγορεύει η *épistémè* της κάθε εποχής; Δεν φαίνεται υποχρεωμένη να καταφύγει φέρ' ειπείν στο ιστορικά καθορισμένο πεδίο των αποκαλούμενων ανθρωπιστικών επιστημών, έπειτα από την ρήξη της με τις θετικές επιστήμες;¹¹⁸ Αλλά ίσως είναι ώρα

¹¹⁴ Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Παρίσι 1990, σ. 221-222.

¹¹⁵ Στην §32 του *Είναι και Χρόνος* ο Χάιντεγκερ δείχνει ότι η δομή του *ως* βρίσκεται στη ρίζα του νοήματος γενικά (βλ. Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τόμος πρώτος, πρόλογος-μετάφραση-σχόλια: Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1978, σ. 248-257).

¹¹⁶ Βλ. *Είναι και Χρόνος*, ό.π. σ. 271-272, όπου ο Χάιντεγκερ επισημαίνει ότι η σιωπή μόνο στον ορίζοντα της ομιλίας είναι νοητή.

¹¹⁷ Πρέπει δηλαδή να συλλάβει το αντικείμενο *ως τέτοιο*. Εδώ δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με τη γενικότητα ενός *ως*, αλλά όπως και στον Χούσερλ, με «την ουσιαστική και αντικειμενική ενότητα του αντικειμένου» η οποία μας επιτρέπει να διακρίνουμε «την ανθρώπινη διυποκειμενικότητα από εκείνη που δημιουργείται μεταξύ ζώων, ανθρώπων και ζώων, παιδιών, κλπ.. Ετούτες οι πεπερασμένες κοινότητες επίσης βασίζονται στο αίσθημα παρουσίας στον ίδιο κόσμο, ενώπιον των ιδίων πραγμάτων, κλπ., αλλά στο πλαίσιο μιας συνείδησης μη αντικειμενικής, μη θεωρητικής, η οποία δεν θέτει το αντικείμενο “ως τέτοιο”, στην ανεξαρτησία του, ως πόλο ενός ατελεύτητου καθορισμού» (OG,76).

να εξετάσουμε υπό ποία έννοια ο φιλόσοφος είναι το ομιλούν υποκείμενο κατ' εξοχήν.

¹¹⁸ Αυτή η αναγωγή της φιλοσοφίας στις επιστήμες του ανθρώπου είναι αυτονόητη για τον Φουκώ, και ουδέποτε καθίσταται αντικείμενο διερώτησης. Βλ. ενδεικτικά *Les mots et les choses*, ό.π., σ. 382 [ελ. μτφ., σ. 506-507].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΘΕΛΩ-ΝΑ-ΠΩ-ΤΗΝ-ΔΑΙΜΟΝΙΑ-ΥΠΕΡΒΟΛΗ

Το είδαμε: στον *Πρώτο Στοχασμό* του Καρτέσιου ο Φουκώ αναγνώρισε ένα ακόμη σημείο του κλασικού συμβάντος, τουτέστιν μία ακόμη *εκδήλωση* του θεμελιώδους για την κλασική εποχή αποκλεισμού της τρέλας. Η πιο σημαδιακή φράση για τον Φουκώ είναι η ακόλουθη: «Αλλά εκείνοι είναι άφρονες, και δεν θα φαινόμεν λιγότερο παράφρων αν ακολουθούσα το παράδειγμά τους» (ΣΠΦ,61). Με αυτή την αποστροφή, σύμφωνα με τον Φουκώ, ο Καρτέσιος «δεν αποφεύγει τον σκόπελο της τρέλας, όπως παρακάμπτει το ενδεχόμενο του ονείρου ή της πλάνης» (ΙΤ,69/ΗΦ,67). Σε αυτά, ένα «υπόλειμμα αλήθειας» (ΙΤ,69/ΗΦ,67) – τα εγγύτατα πράγματα, στην περίπτωση των αισθήσεων, τα απλά και καθολικά, στην περίπτωση του ονείρου – εξουσιοδοτεί την παράταση της αμφιβολίας, το πέρασμα από την πλάνη των αισθήσεων στο όνειρο, και από εκεί στην υπόθεση του πονηρού δαίμονα. Αυτή την πορεία ο Καρτέσιος θα την ακολουθήσει προκειμένου να φέρει σε πέρας το σχέδιό του («να εδραιώσω κάτι στέρεο και βέβαιο στο πεδίο των επιστημών» (ΣΠΦ,59)), το οποίο του υπαγορεύει να «αρχίσει εκ νέου από τα πρώτα θεμέλια» (ΣΠΦ,59), αφού προηγουμένως προβεί στη γενική ανατροπή των γνωμών του που είχαν, μέχρι τούδε, βασιστεί σε ψευδείς, αμφίβολες και ανεξέταστες παραδοχές, έως ότου ανακαλύψει κάτι «βέβαιο και ακλόνητο» (ΣΠΦ,71). Για τούτο, δεν χρειάζεται να διατρέξει, μία προς μία, το σύνολο των γνωμών του· αρκεί να «πλήξει κατευθείαν τις ίδιες τις αρχές στις οποίες στηρίζονταν όλα όσα πίστευε παλαιότερα» (ΣΠΦ,60) προσέχοντας απλώς να μην αρνείται «λιγότερο επιμελώς τη συγκατάθεσή του σε όσα δεν είναι εντελώς βέβαια και αναμφίβολα παρά σε όσα είναι εμφανώς εσφαλμένα» (ΣΠΦ,60): έτσι, «υποσκαφέντων των θεμελίων, καταρρέει αυτομάτως ό,τι είχε οικοδομηθεί πάνω τους» (ΣΠΦ,60).

Ξεκινώντας από τις αισθήσεις, ο Καρτέσιος παρατηρεί ότι «τις συνέλαβα ενίοτε να σφάλουν» (ΣΠΦ,60), και σύμφωνα με τον κανόνα που αναφέραμε «είναι συνετό να μην εμπιστευόμαστε ποτέ εντελώς όσους μας απάτησαν έστω και μία φορά» (ΣΠΦ,61). Αλλά αυτό ισχύει μόνο για πράγματα μικροσκοπικά και απομακρυσμένα, και όχι για το «ότι είμαι τώρα εδώ, ότι κάθομαι κοντά στη φωτιά, ότι είμαι ντυμένος με χειμερινό χιτώνιο, ότι κρατώ στα χέρια τούτο το χαρτί, κ.τ.ό.» (ΣΠΦ,61). Για τούτα τα δεδομένα των αισθήσεων «είναι εντελώς αδύνατο να αμφιβάλουμε, παρότι αντλούνται από αυτές» (ΣΠΦ,61). Συνεπώς, η κίνηση της αμφιβολίας μοιάζει να συναντά ένα όριο, έναν πυρήνα βεβαιότητας που θέτει τέρμα στην αμφιβολία: εάν δεν είναι δυνατόν να αμφιβάλλω για την απτή πραγματικότητα που με περιβάλλει, αυτό σημαίνει ότι έχω κατακτήσει μια πρώτη βεβαιότητα που μπορεί να χρησιμεύσει ως θεμέλιο. Αλλά, αναρωτιέται ο Καρτέσιος, δεν θα μπορούσα τάχα να ονειρεύομαι; Τότε ακόμα και όλα όσα θα μου φαινόταν αδιαμφισβήτητα, θα ήσαν εκτεθειμένα στο ψεύδος, και δεν θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως πηγή βεβαιότητας. Το εύρημα του ονείρου επιτρέπει λοιπόν τη συνέχιση της αμφιβολίας. Αλλά θα προσκρούσει εκ νέου σε μία εστία βεβαιότητας: είναι τα απλούστατα και γενικότατα πράγματα (η σωματικότητα, η έκταση, το σχήμα, η ποσότητα, ο τόπος, ο χρόνος κ.λπ.) που, ανεξάρτητα από το αν υπάρχουν στη φύση,

περιέχουν κάτι βέβαιο και αναμφίβολο. Συνεπώς, οι επιστήμες που ασχολούνται με παρόμοια πράγματα, όπως η Αριθμητική και η Γεωμετρία, θα πρέπει να λογίζονται ως ακλόνητες και στηριγμένες σε στέρεα θεμέλια, απρόσβλητα από την αμφιβολία. Η τελευταία μοιάζει να αναστέλλεται και πάλι. Και τότε ο Καρτέσιος εισάγει την υπόθεση του πονηρού δαίμονα. Είναι η στιγμή της *υπερβολικής* αμφιβολίας¹¹⁹: άραγε δεν είναι δυνατόν να λαθεύω, ακόμα και στα απλά και γενικότατα πράγματα, εάν υπάρχει «κάποιος κακόβουλος δαίμονας, παντοδύναμος και παμπόνηρος, που χρησιμοποιεί όλη την πανουργία του για να με ξεγελά» (ΣΠΦ,68); Η αμφιβολία αγγίζει το ύψιστο σημείο της: «αναγκάζομαι τελικά να ομολογήσω ότι, από όσα νόμιζα παλαιότερα αληθή, δεν υπάρχει τίποτα για το οποίο να μη δικαιούμαι τώρα να αμφιβάλω» (ΣΠΦ,66, εγώ υπογραμμίζω). Η ολότητα της υπάρχουσας γνώσης αποδεικνύεται λοιπόν αμφίβολη, και άρα δεν μπορεί να χρησιμεύσει ως θεμέλιο. Αλλά επίσης δεν υπάρχει ο φόβος ότι η όποια βεβαιότητα κατακτηθεί στο εξής μπορεί να έχει σαθρά θεμέλια. Εάν μπορέσω να βεβαιωθώ για το οτιδήποτε, ενάντια στην υπερβολική αμφιβολία που μου εμβάλλει η υπόθεση του πονηρού δαίμονα, ετούτη η βεβαιότητα θα διαθέτει μιαν αυτοδίκαιη αλήθεια: «Αν όμως με ξεγελά, είναι αναμφίβολο ότι υπάρχω· και ας με ξεγελά όσο θέλει, αφού δεν θα με κάνει ποτέ να μην είμαι τίποτα, όσο θα σκέφτομαι ότι είμαι κάτι» (ΣΠΦ,71-72). *Cogito, sum*.

Στην πορεία ετούτη, κατά το πέρασμα από τις αισθήσεις στο όνειρο, ο Καρτέσιος συναντά την τρέλα. Μόνο που, όπως επισημαίνει ο Φουκώ, δεν την διεξέρχεται με τον τρόπο που παρακάμπτει τις αισθήσεις και το όνειρο. Ιδού το επίμαχο εδάφιο:

«Για παράδειγμα, [μου είναι αδύνατον να αμφιβάλω] ότι είμαι τώρα εδώ, ότι κάθομαι κοντά στη φωτιά, ότι είμαι ντυμένος με χειμερινό χιτώνιο, ότι κρατώ στα χέρια τούτο το χαρτί, κ.τ.ό. Πώς θα μπορούσα άραγε να αρνηθώ ότι τούτα τα χέρια, και όλο τούτο το σώμα, είναι δικά μου; Εκτός ίσως αν συγκρίνω τον εαυτό μου με εκείνους τους μανιακούς των οποίων το μυαλό είναι θολωμένο από τόσο ατίθασες αναθυμιάσεις μελανής χολής ώστε διατείνονται επίμονα ότι είναι βασιλείς ενώ είναι πάμφτωχοι, ότι φορούν πορφύρα ενώ είναι ολόγυμνοι, ότι έχουν πήλινο κεφάλι, ότι είναι κολοκύθες, ή ότι είναι φτιαγμένοι από γυαλί. Αλλά εκείνοι είναι άφρονες, και δεν θα φαινόμεν λιγότερο παράφρων αν ακολουθούσα το παράδειγμά τους» (ΣΠΦ,61).

«Στην οικονομία της αμφιβολίας, μας λέει ο Φουκώ, υπάρχει μια θεμελιώδης ανισορροπία ανάμεσα στην τρέλα από τη μια μεριά, στο όνειρο και στην πλάνη από την άλλη» (ΙΤ,70/HF,68). Πού έγκειται η ανισορροπία; «όνειρα ή αυταπάτες ξεπερνιούνται μέσα στην ίδια την δομή της αλήθειας· την τρέλα όμως την αποκλείει το υποκείμενο που αμφιβάλει» (ΙΤ,70-71/HF,68-69). Σε αντίθεση με τις πλάνες των αισθήσεων, και με τις απάτες του ονείρου, η τρέλα, «ένας δρόμος της αμφιβολίας από τους πιο πολυσύχναστους ακόμη, στον ΣΤ΄ αιώνα» (ΙΤ,71/HF,69), αποκλείεται από αυτήν. Στις αισθήσεις και στο όνειρο, ο Καρτέσιος ανευρίσκει εστίες αλήθειας οι οποίες ξεπερνιούνται μόνο εφόσον επινοηθεί κάποιος λόγος αμφιβολίας που να τις περιλαμβάνει (εγώ που σκέπτομαι ότι δεν μπορεί να απατώμαι ότι κρατάω αυτό το βιβλίο, ενδέχεται να ονειρεύομαι· εγώ που σκέπτομαι ότι τα απλά και καθολικά

¹¹⁹ Ο Ντερριντά ονομάζει *υπερβολική* τη στιγμή που σηματοδοτεί την έξοδο της αμφιβολίας από τη φυσική της φάση, εισάγοντάς την στην υπόθεση του πονηρού δαίμονα, αναφερόμενος, όπως λέει, «σε μια *πλατωνική* [εγώ υπογραμμίζω] *υπερβολή*» (ΑΨ,151/RP,113).

πράγματα, που ισχύουν κατ' ανάγκην ακόμη και στα όνειρα, είναι οπωσδήποτε αληθινά, ενδέχεται να ξεγελιέμαι από έναν κακό δαίμονα). «Για την τρέλα είναι αλλιώς τα πράγματα: αν οι κίνδυνοί της δεν κλονίζουν την διαδικασία, ούτε το ουσιώδες της αλήθειάς της, τούτο δεν συμβαίνει επειδή το *τάδε πράγμα*, έστω και στην σκέψη ενός τρελού δεν μπορεί να είναι ψευδές: αλλά επειδή *εγώ* που σκέπτομαι, δεν μπορεί να είμαι τρελός» (IT,70/HF,68). Η τρέλα αποκλείεται από την πορεία της καρτεσιανής αμφιβολίας επειδή «είναι μια αδυνατότητα, το αδύνατον του να είναι τρελός, ουσιώδες όχι στο αντικείμενο της σκέψης, αλλά στο υποκείμενο που σκέπτεται» (IT,70/HF,68). «Η τρέλα είναι ακριβώς όρος αδυνατότητας της σκέψης» (IT,70/HF,68) αφού «η σκέψη, σαν άσκηση της κυριαρχίας ενός υποκειμένου που ετοιμάζεται να αντιληφθεί το αληθές, δεν μπορεί να είναι παραφροσύνη» (IT,72/HF70). Αυτό αποτελεί αποφασιστική τροποποίηση σε σχέση με την εποχή του Μονταίνιου, τότε που ο μη-Λόγος «συνιστούσε ένα είδος έκδηλου κινδύνου, που οι απειλές του μπορούσαν πάντοτε, δυνάμει τουλάχιστον, να κλονίσουν τις σχέσεις της υποκειμενικότητας με την αλήθεια» (IT,72/HF,70).¹²⁰ Στην κλασική εποχή, και, a fortiori, στον Καρτέσιο, έχουμε να κάνουμε με «μία συνοπτική αποκομμή της δυνατότητας της τρέλας έξω από την ίδια τη σκέψη» (ΓΔ,34/ED,71).

Για τον Ντερριντά, αυτή η ερμηνεία του καρτεσιανού cogito ως αποκλεισμού της τρέλας από τη σκέψη, θα ήταν υπερβολικά συνοπτική και ως ένα βαθμό βεβιασμένη, στο μέτρο που παραγνωρίζει ότι «εδώ το σημείο [ένα από τα σημεία που προδίδουν το κλασικό συμβάν] έχει ήδη την αυτονομία ενός φιλοσοφικού λόγου, είναι ήδη μία σχέση του σημαίνοντος με το σημαινόμενο» (ΓΔ,38/ED,74-75). Τουτέστιν δύο πράγματα: α) είναι ήδη μία σχέση του σημαίνοντος με το σημαινόμενο, δηλαδή ένας λόγος με σημασία, μια ομιλία που λέει κάτι, που φανερώνει ένα νόημα, β) αυτός ο λόγος είναι ήδη ένας λόγος φιλοσοφικός, δηλαδή ένας λόγος που αντλεί τα αποθέματά του από την επικράτεια της φιλοσοφίας. Σπεύδοντας λοιπόν να εντάξουμε το καρτεσιανό cogito στη συγκροτημένη ιστορική δομή εντός της οποίας εμφανίστηκε, κινδυνεύουμε να αποσιωπήσουμε το προσίδιο νόημά του, καθώς και το φιλοσοφικόν-είναι του νοήματός του, τη φιλοσοφική ειδικότητά του, το προσίδιο νόημά του ως φιλοσοφικού. Γράφει ο Ντερριντά με αφορμή τα προβλήματα που θέτει η αναγωγή του καρτεσιανού διαβήματος στο κλασικό συμβάν:

«Δεν γνωρίζω μέχρι ποίου σημείου ο Φουκώ θα συμφωνούσε με τη σκέψη ότι η προϋπόθεση για μια απάντηση σε παρόμοια ερωτήματα περνά καταρχάς από την εσωτερική και αυτόνομη ανάλυση του φιλοσοφικού περιεχομένου της φιλοσοφικής γλώσσας. Μονάχα όταν η ολότητα αυτού του περιεχομένου θα μου είναι έκδηλη στο νόημά της (πράγμα αδύνατο) θα μπορέσω να την τοποθετήσω επακριβώς μέσα στην ολική της ιστορική μορφή. Μόνο τότε η επανένθεσή της δεν θα ασκεί βία εις βάρος της, ούσα θεμιτή επανένθεση *αυτού του ίδιου* φιλοσοφικού νοήματος. Ιδιαίτερα όσον αφορά τον Ντεκάρτ, δεν μπορούμε να απαντήσουμε σε καμιά ιστορική ερώτηση που να τον αφορά – να αφορά το λανθάνον ιστορικό νόημα του λόγου του, τη θέση του σε μια ολική δομή – προτού γίνει μια αυστηρή και διεξοδική εσωτερική ανάλυση των έκδηλων προθέσεών του, του έκδηλου νοήματος του φιλοσοφικού του λόγου. Σε αυτό το έκδηλο νόημα, που δεν είναι αναγνώσιμο στην αμεσότητα της συνάντησης, σε αυτή την *καθαυτό φιλοσοφική* [εγώ υπογραμμίζω] πρόθεση πρόκειται να στραφούμε τώρα» (ΓΔ,34/ED,70).

¹²⁰ «Σχέσεις της υποκειμενικότητας με την αλήθεια»: άραγε μπορούμε να μιλούμε έτσι πριν από τον Καρτέσιο; Ο Χάιντεγγερ, τουλάχιστον, θα αμφέβαλλε.

Τριάντα χρόνια αργότερα, όταν επανέρχεται στην *Ιστορία της τρέλας*, ο Ντερριντά επαναδιατυπώνει την ίδια αξίωση. Λέει, αναφερόμενος στη διάλεξη του 1963:

«Σε ένα πρωτόκολλο που έθετε επί σκηνης ορισμένες θέσεις ανάγνωσης [...] υπενθύμισα έναν κανόνα ερμηνευτικής μεθόδου, όπως μου φαίνεται να ισχύει ακόμη τόσο για τον ιστορικό της φιλοσοφίας όσο και για τον ψυχαναλυτή, την αναγκαιότητα δηλαδή να διασφαλίσουμε κατ' αρχάς το έκδηλο νόημα και επομένως να μιλήσουμε τη γλώσσα του ασθενούς που ακούμε: να κατανοήσουμε ορθώς, με τρόπο σχεδόν σχολικό, φιλολογικό και γραμματικό, με δεδομένους τους κυρίαρχους και σταθεροποιημένους τύπους, αυτό που ο Descartes ήθελε να πει στην ήδη δύσκολη επιφάνεια του κειμένου του, όπως είναι μεταφράσιμη σύμφωνα με τους κλασικούς κανόνες ανάγνωσης, και να το καταλάβουμε αυτό μάλιστα πριν να υποβάλουμε αυτήν την πρώτη ανάγνωση σε μια ερμηνεία συμπτωματολογικού τύπου και ιστορική, που ρυθμίζεται από άλλα αξιώματα ή άλλα πρωτόκολλα. Πρέπει οπωσδήποτε να το καταλάβουμε αυτό μάλιστα πριν να και για να αποσταθεροποιήσουμε, εκεί όπου είναι δυνατόν και εφόσον είναι αναγκαίο, το κύρος των ερμηνειών που ανήκουν στον κανόνα (canoniques). Ό,τι κι αν κάνουμε, πρέπει να ξεκινήσουμε από την κατανόηση του κανόνα (canon)» (ΑΨ,129-130/RP,97-98).

Στα δύο αυτά αποσπάσματα ο Ντερριντά υπερασπίζεται – με διαφορά τριών δεκαετιών – την αναγκαιότητα αυτού που αποκαλεί «κανόνα ερμηνευτικής μεθόδου», την ανάγκη δηλαδή να εννοήσουμε, με τρόπο εσωτερικό και αυτόνομο, το έκδηλο νόημα του φιλοσοφικού κειμένου πριν να το εντάξουμε σε μια ερμηνεία συμπτωματολογικού τύπου, η οποία διαφορετικά θα κινδύνευε να προεξοφλήσει αυτό που θα ήθελε να καταδείξει. Η θέση που διατυπώνεται στα δύο αποσπάσματα δεν είναι απολύτως ταυτόσημη, αλλά μάλλον αυτό που στο πρώτο απόσπασμα εκφέρεται αρνητικά, με μια αμυντική έγνοια – πρέπει να ακολουθήσουμε τον ερμηνευτικό κανόνα εάν θέλουμε να μην ασκηθεί βία στο φιλοσοφικό κείμενο – στο δεύτερο αρθρώνεται με θετικούς όρους: η εφαρμογή του ερμηνευτικού κανόνα της καταρχάς αυτόνομης ανάγνωσης ενός κειμένου είναι απαραίτητη προϋπόθεση της αποσταθεροποίησής του. Αλλά εδώ δεν μας ενδιαφέρει αυτή η διαφορά αλλά μία άλλη, ήγουν η απόκλιση ανάμεσα στο κείμενο και στο οικείο του νόημα αφενός, και στην περατή ιστορική δομή στην οποία αυτό είναι ενταγμένο αφετέρου, απόκλιση την οποία οφείλει να προϋποθέσει η ίδια η δυνατότητα μίας εσωτερικής και αυτόνομης ανάγνωσης. Άραγε πού ριζώνει η δυνατότητα αυτής της απόκλισης; Ως προς αυτό, η ανάγνωση του Καρτέσιου θα είχε να μας διδάξει ορισμένα πράγματα.

Εν πάση περιπτώσει, ο Ντερριντά φρονεί ότι το εδάφιο της τρέλας δεν είναι θεμιτό να προσεγγιστεί χωρίς να ενταχθεί στη γενική οικονομία των *Στοχασμών*, οικονομία συλλογιστική και ρητορική ταυτόχρονα. Καταρχάς υπενθυμίζει ότι ο Καρτέσιος δεν «συναντά την τρέλα πλάι στο όνειρο και σε όλες τις μορφές πλάνης» (IT,69/HF,67). Με τη λέξη *πλάι*, ο Φουκώ φαίνεται να διαγράφει την πορεία, τη χρονική τάξη της αμφιβολίας, το γεγονός ότι η αμφιβολία είναι μία δοκιμασία που εκτυλίσσεται μέσα στο χρόνο, προκειμένου να εγκαθιδρύσει έναν παραλληλισμό ανάμεσα στην πλάνη και στο όνειρο, στο μέτρο που προσκρούουν αμφοτέρως σε ένα «υπόλειμμα αλήθειας». Γιατί ο Φουκώ δείχνει να πιστεύει «ότι ο Καρτέσιος θέλει να βρει στην ανάλυση [...] του ονείρου και της αίσθησης έναν πυρήνα, ένα στοιχείο εγγύτητας και απλότητας απρόσβλητο από την αμφιβολία. Μέσα στο όνειρο και μέσα

στην αισθητηριακή αντίληψη, υπερβαίνω ή, όπως λέει ο Φουκώ, “παρακάμπτω”, την αμφιβολία και ανακτώ ένα στέρεο έδαφος» (ΓΔ,37/ED,73). Ο Ντερριντά υπαινίσσεται ότι ο Φουκώ έχει αναποδογυρίσει το εγχείρημα του Καρτέσιου, ότι το έχει τοποθετήσει με το κεφάλι κάτω και τα πόδια επάνω: είναι δηλαδή σαν να λέει ότι ο Καρτέσιος *αναζητεί* στις αισθήσεις και στο όνειρο έναν πυρήνα αλήθειας, προκειμένου να *απαλλαγεί* από την αμφιβολία, ενώ, απεναντίας, το σχέδιο του Καρτέσιου είναι η *γενίκευση* της αμφιβολίας προκειμένου να πλήξει «όλα όσα πιστευ[ε] παλαιότερα» (ΣΠΦ,60) και να προβεί «στη *γενική* ανατροπή των γνωμών [τ]ου» (ΣΠΦ,59). Και μόνο επειδή ο Φουκώ τοποθετεί την πλάνη και το όνειρο στον ορίζοντα της αναζήτησης της αλήθειας, θα αναγνωρίσει, στην επίμαχη περικοπή, έναν αποκλεισμό της τρέλας, από το γεγονός και μόνο ότι, μέσα στην τρέλα, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει μέσα στην αίσθηση και μέσα στο όνειρο, το διαλογιζόμενο υποκείμενο δεν προσκρούει σε κανένα υπόλειμμα αλήθειας.¹²¹ Φαίνεται ότι ο Φουκώ συγγέει δύο επίπεδα τα οποία, παρότι συνδέονται μέσα στην κίνηση των *Στοχασμών*, δεν θα πρέπει να ταυτίζονται: από τη μια, έχουμε το επιστημικό πρόταγμα των *Στοχασμών*: «να εδραιώσω κάτι στέρεο και μόνιμο στο πεδίο των επιστημών», «να αρχίσω εκ νέου από τα πρώτα θεμέλια» από την άλλη, υπάρχει η μεθοδική αμφιβολία: η ανατροπή κάθε καθορισμένης γνώσης. Ο Καρτέσιος υποστηρίζει ότι για να επιτευχθεί η εδραίωση των επιστημών σε υγιή θεμέλια είναι αναγκαίο να τεθεί εν αμφιβόλω το σύνολο των παραδεδομένων γνώσεων. Αλλά το αντίστροφο, ότι δηλαδή η αμφιβολία μπορεί να οδηγήσει σε μια βέβαιη επιστήμη, δεν ισχύει κατ’ ανάγκη, γι’ αυτό άλλωστε ο Καρτέσιος θα μπορέσει να πει στο *Δεύτερο Στοχασμό*: «θα προχωρήσω εμπρός ωσότου γνωρίσω κάτι βέβαιο ή, αν μη τι άλλο, ωσότου μάθω με βεβαιότητα ότι δεν υπάρχει τίποτα βέβαιο» (ΣΠΦ,70).

Ωστε «ο Καρτέσιος δεν παρακάμπτει το ενδεχόμενο του αισθητηριακού σφάλματος και του ονείρου, δεν τα “ξεπερνά” μέσα “στη δομή της αλήθειας”, για τον απλό λόγο ότι, καθώς φαίνεται, δεν τα ξεπερνά ούτε τα παρακάμπτει σε καμιά στιγμή και με κανένα τρόπο» (ΓΔ,39/ED,75). Το ζήτημα για τον Καρτέσιο δεν είναι να παρακάμψει την αμφιβολία, αλλά να την οδηγήσει στο απώτατο σημείο της δυνατότητάς της. Σε αυτό το *δρομολόγιο* της αμφιβολίας, δεν συναντά την πλάνη, την τρέλα και το όνειρο, το ένα *πλάι* στο άλλο, καθώς στόχος του, σε *αυτό* το σημείο της διαδρομής, δεν είναι να αποδείξει τη σαθρότητα της ανθρώπινης γνώσης *γενικά*, παραθέτοντας, αορίστως, λόγους αμφιβολίας, αλλά, *καταρχάς*, να καταστήσει αμφίβολη την αίσθηση ως έγκυρη πηγή γνώσης: «Ό,τι δέχτηκα μέχρι πρότινος ως αληθέστατο, το παρέλαβα από τις αισθήσεις ή δια των αισθήσεων» (ΣΠΦ,60). Συνεπώς ο Καρτέσιος θα πρέπει να βρει κάποιο λόγο αμφιβολίας που να θίγει την ασφάλεια των αισθήσεων. Μέσα σε αυτή την προοπτική, μέσα σε αυτή την πρόθεση ανατροπής και *μόνο*, συναντά ο Καρτέσιος την τρέλα και το όνειρο, ως περιπτώσεις κατ’ αίσθηση πλάνης. Υπ’ αυτή την έννοια, μπαίνουμε στον πειρασμό να

¹²¹ Στην «Απάντηση στον Ντερριντά», δέκα χρόνια μετά, ο Φουκώ φαίνεται να επιβεβαιώνει την ανάγνωση του Ντερριντά, αφού εκεί διατυπώνει ρητά την πρόθεση που, στο «Cogito και ιστορία της τρέλας», του αποδίδεται: «Πρέπει λοιπόν να διαβάσουμε την πορεία του Καρτέσιου με τον ακόλουθο τρόπο: απόφαση να μην εμπιστευόμαστε τις αισθήσεις (διότι τις συνέλαβα ενίοτε να με απατούν): *απόπειρα να διασώσω* παρά ταύτα έναν τομέα κατ’ αίσθηση *βεβαιότητας* (την τωρινή μου κατάσταση, με τα πράγματα που με περιβάλλουν)» (*Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1154). Πλην, ο Καρτέσιος δεν προσπαθεί να *σώσει* καμία βεβαιότητα. Εάν προσβλέπει στην κατάκτηση μιας *νέας* βεβαιότητας, αυτή θα είναι ενδεχομένως εφικτή μόνο αφότου *κάθε* προγενέστερη βεβαιότητα – *άρα και η κατ’ αίσθηση* – θα έχει καταρριφθεί: «Έπρεπε επομένως να τα ανατρέψω *όλα* [omnia] εκ βάθρων και να αρχίσω *εκ νέου* [denuo] από τα *πρώτα θεμέλια* [a primis fundamentis]» (ΣΠΦ,59, εγώ υπογραμμίζω).

υποστηρίζουμε ότι αυτό που λέει ο Ντερριντά για την τρέλα ισχύει και για το όνειρο: «Ο Καρτέσιος δεν μιλάει μέσα στους *Στοχασμούς* για την ίδια την τρέλα» (ΓΔ,43/ED,79). Ούτε και για το ίδιο το όνειρο: «η υπόθεση του ονείρου είναι η ριζοσπαστικοποίηση ή, αν προτιμάτε, η υπερβολική εξώθηση της υπόθεσης σύμφωνα με την οποία οι αισθήσεις θα μπορούσαν ενίοτε να με εξαπατούν. Μέσα στο όνειρο, το *σύνολο* των κατ' αίσθηση εικόνων μου είναι απατηλό» (ΓΔ,39/ED,75). Εάν θεωρήσουμε, μαζί με τον Φουκώ, ότι ο Καρτέσιος επιχειρεί να *παρακάμψει* την πλάνη, την τρέλα και το όνειρο, να *εγγυηθεί* τη σκέψη απέναντί τους, μέσω της σταθερότητας κάποιας αλήθειας,¹²² παραμορφώνουμε πλήρως την κίνηση της αμφιβολίας, όπως αυτή συντελείται στον *Πρώτο Στοχασμό*, ζητούμενο του οποίου δεν είναι η κατάφαση κάποιας αλήθειας, αλλά το γκρέμισμα κάθε πίστης στην αλήθεια, μέσα από την επίκληση λόγων που επάγουν την αμφιβολία. Δεν υπάρχουν αλήθειες μέσα στον *Πρώτο Στοχασμό* άλλωστε, παρά μόνο λόγοι αμφιβολίας.¹²³ Η παρατήρηση ότι «παρότι ίσως οι αισθήσεις μας ξεγελούν ενίοτε σχετικά με ορισμένα μικροσκοπικά και απομακρυσμένα πράγματα, υπάρχουν πολλά άλλα περί των οποίων είναι εντελώς αδύνατο να αμφιβάλουμε, παρότι αντλούνται από αυτές» δεν αποτελεί πάγια αλήθεια, αλλά, καταπώς το θέτει ο Ντερριντά, εκφράζει «την αντίρρηση και το ξάφνιασμα του μη φιλοσόφου, του αρχάριου στη φιλοσοφία, ο οποίος τρομάζει και διαμαρτύρεται» (ΓΔ,42/ED,77-78) για τη γενικευμένη αμφισβήτηση των αισθήσεων.¹²⁴ Το παράδειγμα του ονείρου, που θέτει εν αμφιβόλω τα δεδομένα των

¹²² «Δεν είναι η σταθερότητα κάποιας αλήθειας αυτή που εγγυάται την σκέψη απέναντι στην τρέλα, όπως της επέτρεπε να απαλλαγεί από μια πλάνη ή να βγει από ένα όνειρο» (IT,70).

¹²³ Όπως υπογραμμίζει ο Καρτέσιος (*Méditations métaphysiques*, ό.π., σ. 474, όπου παρατίθεται και η σελιδαρίθμηση της στερεότυπης έκδοσης των έργων του Καρτέσιου από τους Adam-Tannery: τόμος VII, σ. 474): «δεν διαβεβαίωσα το παραμικρό στον *Πρώτο Στοχασμό*, που είναι κατάμεστος από αμφιβολίες» (το αναφέρει ο Jean-Marie Beyssade στο «Mais quoi ce sont des fous», κείμενο που εξετάζει τη διαμάχη Ντερριντά-Φουκώ ειδικά σε σχέση με την ερμηνεία του Καρτέσιου, εις Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, Παρίσι 2001, σ. 37).

¹²⁴ Η αναφορά του Ντερριντά σε τούτη την «άλλη φωνή» (*Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1153), στην οποία αποδίδει σκοπιμότητα παιδαγωγική και ρητορική, προκάλεσε τη βίαιη αντίδραση του Φουκώ: αυτή η φωνή «ενός χωριάτη ξένου προς το άστυ της φιλοσοφίας» (ΤΦ,122) δεν αποτελεί παρά μια *αυθαίρετη υπόθεση* (*Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1153), μια *επινόηση* (ΤΦ,121,123,129), η οποία επιτρέπει στον Ντερριντά να τριπλοκλειδώσει τον αποκλεισμό της τρέλας «έξω από το φιλοσοφικό λόγο», αφού αυτός που τον διατυπώνει είναι ο αφιλοσόφητος αρχάριος, διασφαλίζοντας με αυτόν τον τρόπο τη φιλοσοφία ως το σχέδιο επερώτησης της ολότητας του όντος (ΤΦ,123), μακριά από κάθε μερικότητα. Η αυθαίρετη επινόηση φωνών πίσω από τα κείμενα, προσπαθώντας «να συγκρατήσει απλώς ενδείξεις για μία ανάγνωση» (ΤΦ,129), καταλήγει να εξαλείφει τις διαφορές του κειμένου και «να μην αναλύει τους τρόπους με τους οποίους το υποκείμενο ενέχεται στο λόγο» (ΤΦ,129). Το σημαντικό για τον Φουκώ είναι ότι το κείμενο του Καρτέσιου προσφέρεται ως μία σειρά στοχασμών: «Πρέπει να έχουμε σαφώς κατά νου τον τίτλο του κειμένου: *Στοχασμοί* [*Méditations*]. Πράγμα που προϋποθέτει ότι το ομιλούν υποκείμενο δεν παύει να μετατοπίζεται, να τροποποιείται, να αλλάζει πεποιθήσεις, να εξελίσσει τις βεβαιότητές του, να αναλαμβάνει κινδύνους, να κάνει απόπειρες. Σε αντίθεση με τον απαγωγικό λόγο, το υποκείμενο του οποίου παραμένει άγιο και αμετάβλητο, το κείμενο ενός στοχασμού προϋποθέτει ένα υποκείμενο το οποίο μετακινείται και εκτίθεται το ίδιο στις υποθέσεις με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπο» (*Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1153). Τα σημεία στα οποία ο Ντερριντά προτείνει να ακούσουμε μια άλλη φωνή, στην πραγματικότητα σηματοδοτούν απλώς «“περιπέτειες”, τροπές, συμβάντα στο πλαίσιο του στοχασμού» (αυτ., σ. 1154). Ως άσκηση, η *meditatio* (μελέτη), αντιδιαστέλλεται προς την απαγωγική σκέψη, καθώς συνεπάγεται ένα υποκείμενο ευπαθές στα συμβάντα του λόγου. Ο λόγος αυτός δεν είναι παρά ένας μονόλογος του υποκειμένου, στον οποίο δεν είναι δυνατόν να υπεισέλθει καμία πολυφωνία. Στο «Το σώμα μου, αυτό το χαρτί, αυτή η φωτιά» ο Φουκώ επαναλαμβάνει την ανάγκη να ληφθεί υπ' όψη ο τίτλος των *Στοχασμών*, αλλά με μια μικρή μετατόπιση: αυτή τη φορά ο Φουκώ δεν αντιπαραθέτει απλώς τους καρτεσιανούς στοχασμούς στην απαγωγική σκέψη, αλλά, μέσα στο κείμενο των *Στοχασμών*, επισημαίνει την ανάγκη για μία «διπλή ανάγνωση» (ΤΦ,115): από τη μια, η τάξη των αποδείξεων που οργανώνονται σε ένα απαγωγικό σύστημα, κι από την άλλη η τάξη των υποκειμενικών τροποποιήσεων που συνιστούν την άσκηση. Για

αισθήσεων στην ολότητά τους, θα κάμψει την όποια αντίσταση καθώς «θα γκρεμίσει όλα τα κατ' αίσθηση θεμέλια της γνώσης και θα καταδείξει μόνο τα νοητά θεμέλια της βεβαιότητας» (ΓΔ,43/ED,78). Εντούτοις δεν πρόκειται για μία βεβαιότητα που έχει αποκτηθεί «με μια διαρκή αναγωγή που ανακαλύπτει τελικά την αντίσταση ενός πυρήνα κατ' αίσθησιν ή φανταστικής βεβαιότητας» (ΓΔ,41/ED,77), δεν πρόκειται δηλαδή για ένα *υπόλειμμα αλήθειας* που συναντούμε μέσα στην πλάνη των αισθήσεων: «Υπάρχει πέρασμα σε άλλη τάξη και ασυνέχεια. Ο πυρήνας είναι αμιγώς νοητός και η βεβαιότητα, ακόμα φυσική και προσωρινή, που αποκτούμε με αυτό τον τρόπο προϋποθέτει ριζική ρήξη με τις αισθήσεις. Σε αυτή τη στιγμή της ανάλυσης, καμιά σημασία αισθητή ή φανταστική, ως τέτοια, δεν διασώζεται, καμιά ιδιότητα του

τον Φουκώ, οπουδήποτε τα δύο αυτά επίπεδα διασταυρώνονται, η τάξη της άσκησης είναι αυτή που θα καθορίσει την τάξη της αποδεικτικότητας. Και «φαίνεται πως το εδάφιο για την τρέλα και το όνειρο ανήκει σε αυτή την τάξη» (ΤΦ,115), καθώς επιτάσσεται, φρονεί ο Φουκώ, από την μέριμνα του Καρτέσιου να αποφύγει τον υποβιβασμό του στοχαζόμενου υποκειμένου ως, τρελού, ως *demens*, μέσω της άσκησης του *doctriens*, του κοιμώμενου. [Ανοίγουμε μία παρένθεση. Η διάκριση της *meditatio*, ως άσκησης, από την απόδειξη, δικαιολογείται ίσως από την ιστορία του συγκεκριμένου όρου, που αρχικά σήμαινε ό,τι και η *μελέτη* (δηλαδή άσκηση, εξάσκηση), αλλά θα έπρεπε ίσως να είμαστε επιφυλακτικοί ως προς την εφαρμογή της στην περίπτωση του Καρτέσιου, και τούτο για δύο λόγους. Ο πρώτος αφορά τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Καρτέσιος κατανοούσε, και καλούσε και τον αναγνώστη να κατανοήσει το έργο του, και τη θέση της παλαιωνυμίας σε αυτό: «Αλλά για να μην ενοχληθούν ενδεχομένως μερικοί από τη νέα χρήση του όρου “ενόραση” και άλλων όρων, τους οποίους είμαι το ίδιο υποχρεωμένος να χρησιμοποιήσω με διαφορετική σημασία από την τρέχουσα, δηλώνω εδώ ότι δε νοιάζομαι καθόλου για το πώς χρησιμοποιήθηκε κάθε όρος στη σχολαστική φιλοσοφία τα τελευταία χρόνια, γιατί θα ήταν πολύ δύσκολο να χρησιμοποιώ την ίδια ορολογία με 'κεινους, τη στιγμή που η θεωρία μου είναι εντελώς διαφορετική. Το μόνο πράγμα που προσέχω είναι η σημασία που έχει κάθε λέξη στα Λατινικά, ώστε, κάθε φορά που λείπει ο κατάλληλος όρος, να παίρνω όσες λέξεις μου φαίνονται πιο ταιριαστές για τα νοήματά μου» (R. Descartes, *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*, μτφ. Γ. Δαρδιώτη, Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 31, εγώ υπογραμμίζω – Κανόνας Τρίτος). Ωστε θα πρέπει κανείς να προσεγγίζει με εξαιρετική προσοχή ένα έργο το οποίο εννοεί να αντισταθεί στον αναγωγισμό ακόμα και στο στοιχειώδες επίπεδο των λέξεων, και μας καλεί να σεβαστούμε την εσωτερική του οικονομία (αυτό ισχύει επίσης και για την ευκολία με την οποία ο Φουκώ επιχειρεί να μεταγγίσει στο κείμενο των *Στοχασμών* αυτούσια τη νομική και ιατρική σημασία των όρων *amens* και *demens* (ΤΦ,108)). Ο δεύτερος λόγος που προαναφέραμε, έχει ακριβώς να κάνει με την εσωτερική οικονομία των *Στοχασμών*, όπου ο Καρτέσιος φαίνεται να διακρίνει ανάμεσα στην πρακτική και τη γνωστική τάξη όταν δηλώνει: «δεν εγκύπτω τώρα σε πρακτικά ζητήματα (*il n' est pas maintenant question d' agir*, λέει η μετάφραση του δούκα de Luynes, το ζήτημα που με απασχολεί δεν είναι να πράξω), αλλά μονάχα σε ζητήματα γνώσης» (ΣΠΦ,68). Η διάκριση αυτή φαίνεται να αναπαράγει τη διάκριση που εισάγεται στο *Λόγο περί της μεθόδου* ανάμεσα σε ηθική βεβαιότητα και μεταφυσική βεβαιότητα, η οποία καταδεικνύει ότι το μεταφυσικό επίπεδο θέτει, όπως ισχυρίζεται ο Ντερριντά, «τα ζητήματα των δικαιωμάτων που αφορούν μόνο την αλήθεια των ιδεών» (ΓΔ,43/ED,79). Μάλιστα εκεί ο Καρτέσιος επισημαίνει ότι το παράδειγμα του ονείρου προσκομίζεται ως *επαρκής λόγος* για να εξέλθει κανείς από την ηθική βεβαιότητα, και άρα με σαφή παιδαγωγική σκοπιμότητα. Αλλά αυτό που ενδιαφέρει εδώ πρωτίστως είναι ότι, αν και το ζεύγος άσκηση-απόδειξη δεν επικαλύπτεται κατ' ανάγκη από το ζεύγος ηθική-μεταφυσική, εντούτοις η σαφής πρόθεση του Καρτέσιου να στραφεί σε ζητήματα μεταφυσικής τάξεως καθιστά λιγότερο αυτονόητη, και οπωσδήποτε προβληματική, την πρωτοκαθεδρία της άσκησης επί της απόδειξης, την οποία πρεσβεύει ο Φουκώ]. Είναι ωστόσο θεμιτό να αναρωτηθούμε, μαζί με τον J.-M. Beyssade (*Descartes au fil de l'ordre*, ό.π., σ. 23), αν η *meditatio*, όχι με τη σχολαστική της έννοια, αλλά όπως αυτή ενεργοποιείται στον Καρτέσιο, είναι συμβατή με μια «πολλαπλότητα φωνών» (αυτ.), ή αν η πολυφωνία αποτελεί απλώς μια αυθαίρετη υπόθεση που οδηγεί σε παραναγνώσεις. Γιατί ο *Πρώτος Στοχασμός* διαθέτει «ένα πολύτιμο διπλότυπο» (αυτ.), έναν ανολοκλήρωτο διάλογο που επιγράφεται *Η Αναζήτηση της Αλήθειας δια της φυσικής φώτισης* (René Descartes, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, PUF, Παρίσι 2009), στον οποίο αποτυπώνεται σε διαλογική μορφή η κίνηση της μεθοδικής αμφιβολίας. Εκεί, όπως θα δούμε, η αντίρρηση στη θέση ότι οι αισθήσεις μας εξαπατούν εκφράζεται από τον Πολυάνδρο, τον αρχάριο στη φιλοσοφία, και όχι από τον Εύδοξο, που είναι το προσωπείο του Καρτέσιου: «ΠΟΛΥΑΝΔΡΟΣ: Ξέρω καλά πως οι αισθήσεις κάποιες φορές σφάλλουν, εάν δεν λειτουργούν σωστά, όπως όταν όλα τα κρέατα φαίνονται πικρά σε κάποιον άρρωστο, ή αν είναι πολύ

αισθητού άτρωτη απέναντι στην αμφιβολία δεν γίνεται αντιληπτή. Κάθε σημασία, κάθε “ιδέα” αισθητηριακής προέλευσης αποκλείεται από το χώρο της αλήθειας» (ΓΔ,41/ED,77). Δεν θα πρέπει όμως να πιστέψουμε ότι τα «απλούστατα και γενικότατα» πράγματα, οι απλές φύσεις, αποτελούν κάποιας λογής αλήθεια, που κατακτά το διαλογιζόμενο υποκείμενο· η βεβαιότητα που παρέχουν εξακολουθεί να είναι φυσική και προσωρινή, αποτελεί, χωρίς υπερβολή, μια νέα αφέλεια. Στην πλάνη των αισθήσεων ο διαλογιζόμενος έλεγε: «Πώς θα μπορούσα άραγε να αρνηθώ ότι τούτα τα χέρια, και όλο τούτο το σώμα, είναι δικά μου»; Η συνέχιση της αμφιβολίας έμοιαζε αδύνατη. Μέσα στην απάτη του ονείρου προβάλλει μια ανάλογη αδυνατότητα: «πρέπει να ομολογήσουμε αναγκαία ότι ορισμένα άλλα έστω, ακόμα πιο απλά και καθολικά, είναι αληθινά», ότι επιστήμες όπως η Αριθμητική και η

απομακρυσμένες, όπως όταν κοιτάζουμε τ’ αστέρια, τα οποία δεν μας φαίνονται ποτέ τόσο μεγάλα όσο είναι [στην πραγματικότητα], ή, γενικά, όταν δεν ενεργούν κατά τρόπο ελεύθερο σε συμφωνία με τη φυσική τους σύσταση. Αλλά όλα τα ελαττώματά τους γίνονται εύκολα γνωστά, και δεν με εμποδίζουν να είμαι τώρα απόλυτα σίγουρος ότι σας βλέπω, ότι περπατούμε σε τούτο τον κήπο, ότι μας φωτίζει ο ήλιος, ότι εν ολίγοις καθετί που εμφανίζεται κοινώς στις αισθήσεις μου είναι αληθινό». ΕΥΔΟΞΟΣ: Καθότι δεν αρκεί να σας πω ότι οι αισθήσεις μάς εξαπατούν σε ορισμένες περιπτώσεις, τις οποίες και εσείς αντιλαμβάνεστε, για να σας κάνω να ανησυχήσετε μην τυχόν σας εξαπατούν και σε άλλες περιπτώσεις, χωρίς να είστε σε θέση να το αναγνωρίσετε, προτιμώ να περάσω σε κάτι άλλο, και να ρωτήσω αν είδατε ποτέ σας κάποιον από αυτούς τους μελαγχολικούς που θαρρούν πως είναι κολοκύθες, ή πως κάποιο τμήμα του σώματός τους είναι πελώριο· θα ορκίζονταν ότι το βλέπουν και το αγγίζουν όπως ακριβώς το φαντάζονται. Είναι αλήθεια ότι θα ήταν προσβολή να πει κανείς σε έναν έντιμο άνθρωπο ότι, καθόσον αναφέρεται, όπως και αυτοί, σε όσα του παρουσιάζουν οι αισθήσεις και η φαντασία, δεν μπορεί να έχει περισσότερο λογικό απ’ όσο εκείνοι για να διασφαλίσει την εγκυρότητα των γνωμών του. Αλλά δεν θα το βρίσκατε ενοχλητικό να σας ρωτήσω αν δεν λέφτετε για ύπνο, όπως όλοι οι άνθρωποι...» (αυτ., σ. 90, Adam-Tannery, X, 510-511, εγώ υπογραμμίζω). Σε αυτό το απόσπασμα διαπιστώνουμε δύο πράγματα: 1) Η αντίρρηση ότι οι αισθήσεις δεν μας εξαπατούν υπό κανονικές συνθήκες, διατυπώνεται όντως από τον Πολύανδρο (και όχι από τον Εύδοξο, όπως υποστηρίζει ο Πάρις Μπουρλάκης στο επίμετρο της πολύ ωραίας μετάφρασης της *Ιστορίας της τρέλας* (IT,722). Αλλά η σύγχυση ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι ο Μπουρλάκης συνδέει την αντίρρηση τη σχετική με τις αισθήσεις, με τη διαπίστωση ότι «“θα ήμουν τρελός” αν αμφέβαλλα για τις αισθήσεις σε κανονικές συνθήκες» (IT,722), η οποία όντως διατυπώνεται από τον Εύδοξο. Αυτό μας φέρνει στη δεύτερη παρατήρηση). 2) Πράγματι, ο Εύδοξος είναι αυτός που αφήνει την τρέλα κατά μέρος. Ωστόσο δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς ότι δεν πρόκειται για έναν αποκλεισμό που αντιστοιχεί σε μια πάγια θέση του Εύδοξου, αλλά για έναν παραμερισμό με σαφώς παιδαγωγικό και ρητορικό χαρακτήρα. Γιατί ο Εύδοξος θέλει να ανησυχήσει τον συνομιλητή του, και να κάμψει την ηθικής τάξεως αντίσταση που αυτός εκδηλώνει απέναντι στην άνευ όρων αμφισβήτηση των αισθήσεων. Σε αυτό αποσκοπώντας αναφέρει το παράδειγμα των τρελών. Αλλά δεν στέκεται σε αυτό, και τούτο όχι επειδή τάχα «αυτός που σκέπτεται δεν μπορεί να είναι τρελός», δηλαδή λόγω μιας αδυνατότητας που αφορά τη σκέψη του συνομιλητή του, αλλά λόγω μιας αδυνατότητας που αφορά το ήθος του συνομιλητή: η υπόθεση της τρέλας θα φαινόταν ίσως προσβλητική για έναν έντιμο άνθρωπο, και θα συναντούσε την αντίσταση της ηθικής βεβαιότητας την οποία προσπαθεί να διασαλεύσει ο Εύδοξος. Γι’ αυτό, όπως το θέτει ο Ντερριντά, ο Εύδοξος-Καρτέσιος «απηχεί» αυτή την αντίρρηση. Το παράδειγμα του ονείρου, καθόσον συσχετίζεται με μια εμπειρία κοινή σε όλους τους ανθρώπους, προσπερνά αυτή την αντίσταση. Αντιπαραβάλλοντας κανείς τα όσα γράφει ο Ντερριντά για την ξένη φωνή του αρχάριου στη φιλοσοφία, για την απόπειρα του Καρτέσιου να ανησυχήσει το συνομιλητή του, και για τη μετατόπισή του τελευταίου, για την παιδαγωγική καταλληλότητα του ονείρου, για τον καθολικό χαρακτήρα του κλπ., με την *Αναζήτηση της Αλήθειας*, είναι δύσκολο να μην σκεφτεί ότι ο διάλογος αυτός αποτέλεσε το εφάπτηρο της ερμηνείας του. Ωστόσο, σε ένα γράμμα του 1972 προς τον Μπεϋσσάντ, ο Φουκώ επιμένει: σε ένα στοχασμό «δεν υπάρχει πολλαπλότητα φωνών» (*Descartes au fil de l’ordre*, ό.π., σ. 43), ο στοχασμός δεν είναι διάλογος, «είναι μία άσκηση κατά την οποία το υποκείμενο δεν διαλέγεται με τους άλλους» (αυτ.). Επ’ αυτού θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι του κειμένου των *Στοχασμών* προηγείται ένας «Πρόλογος προς τον αναγνώστη», και έπεται μία σειρά αντιρρήσεων και απαντήσεων. Μάλιστα στον *Πρόλογο* ο Καρτέσιος αναφέρει ότι οι *Στοχασμοί* αποτελούν μια έκθεση σκέψεων «προκειμένου να δοκιμάσω αν οι ίδιοι συλλογισμοί που έπεισαν εμένα μπορούν να πείσουν και άλλους» (ΣΠΦ,48). Άραγε τι θα ήταν οι *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας* αν δεν ήσαν εξ

Γεωμετρία «περιέχουν κάτι βέβαιο και *αναμφίβολο*. [...] τόσο διανυγείς αλήθειες *δεν φαίνεται δυνατό να είναι ύποπτες ψεύδους*» (ΣΠΦ,64-65). Για τούτη τη δεύτερη αφέλεια θα επιστρατευθεί η υπόθεση του πονηρού δαίμονα. Σε αυτή την «*καθαυτό φιλοσοφική, μεταφυσική και κριτική φάση της αμφιβολίας*» (ΓΔ,45/ED,81, εγώ υπογραμμίζω) είναι ώρα να στρέψουμε την προσοχή μας.

Ίσως φανεί ότι ξεμακρύνουμε από το αρχικό μας ερώτημα, ότι έχουμε εκτραπεί από την ομολογημένη οδό μας: να εξαγάγουμε, από τον τρόπο που προσεγγίζει ο Ντερριντά την *Ιστορία της τρέλας*, έναν προσδιορισμό της φιλοσοφίας, μια απάντηση στο ερώτημα: τι είναι η φιλοσοφία;, και μάλιστα τι είναι αυτό που καθιστά τον φιλόσοφο το *κατ' εξοχήν* ομιλούν υποκειμένο; Αλλά αυτό θα έχει φανεί πιθανώς τη στιγμή κατά την οποία θα βρισκόμασταν εγγύτερα στο στόχο μας, τη στιγμή που θα δοκιμάζαμε να προσδιορίσουμε ποιο είναι το *καθαυτό φιλοσοφικό* στοιχείο της αμφιβολίας, προσδιορισμός που θα μας διαφώτιζε ίσως σχετικά με το ερώτημα που μας καθοδηγεί, το ερώτημα σχετικά με την ουσία του φιλοσοφικού στοιχείου, σχετικά με ό,τι η φιλοσοφία είναι και κάνει. Γιατί ο Ντερριντά, στο «*Cogito και ιστορία της τρέλας*», αλλά και πέραν αυτού, συνδέει τη φιλοσοφία, ή μάλλον αυτό που κάνει τη φιλοσοφία να είναι αυτό που είναι, το ίδιο, το φιλοσοφικόν-είναι της φιλοσοφίας, με ό,τι μέσα στην πορεία της μεθοδικής αμφιβολίας σηματοδοτεί την «*απόλυτη υπερβολική στιγμή*» (ΓΔ,46/ED,81) της. Υπερβολική είναι ασφαλώς η ίδια η απόφαση του Καρτέσιου να αποσύρει τη συγκατάθεσή του από «*όσα δεν είναι εντελώς βέβαια και αναμφίβολα*» (ΣΠΦ,60), εφόσον μπορεί να βρει σε αυτά κάποιο λόγο αμφιβολίας. Αλλά δεν είναι κάθε λόγος αμφιβολίας υπερβολικός. Εν προκειμένω, η αμφισβήτηση των αισθήσεων επειδή «*ενίστε μας ξεγελούν σχετικά με ορισμένα μικροσκοπικά και απομακρυσμένα πράγματα*» συνάδει απόλυτα με τη φυσική στάση που υιοθετεί κανείς σε ζητήματα πρακτικά. Καθώς ωστόσο «*δεν εγκύπτω τώρα σε πρακτικά ζητήματα, αλλά μονάχα σε ζητήματα γνώσης*» (ΣΠΦ,68), η υπόθεση του ονείρου, με τον πρόδηλα εξωπραγματικό, μετα-φυσικό χαρακτήρα της, θα έρθει να σημάνει την υπερβολική στιγμή στο εσωτερικό της φυσικής αμφιβολίας (ΓΔ,46/ED,81). Αλλά για τον Ντερριντά, ούτε η κοινή, ούτε η υπερβολική στιγμή της φυσικής αμφιβολίας αγγίζει την ουσία του φιλοσοφικού σχεδίου. Η πρώτη είναι ακόμη εξαρτημένη από τα εμπειρικά δεδομένα του πρακτικού βίου, και η δεύτερη διαθέτει μια σχετική μόνον αξία, καθώς παραμένει «*έξω από τα σύνορα της res cogitans*» (ΓΔ,47/ED,82). Παραμένοντας στο στάδιο της φυσικής αμφιβολίας, βρισκόμαστε ακόμη εκτός φιλοσοφίας, στον προθάλαμο της φιλοσοφίας: *ενδεχομένως τείνουμε προς αυτήν, αλλά δεν έχουμε ακόμη διαβεί το κατώφλι της*. Η *καθαυτό φιλοσοφική* στιγμή, η στιγμή την οποία η φιλοσοφία θα κατείχε *κατ' εξοχήν* – *eminenter*, *υπεροχικά*, θα έλεγε ο Καρτέσιος – και από την οποία θα ποριζόταν τα δικαιώματα και την ουσία της, την ειδικότητά της, είναι η *απόλυτη υπερβολική στιγμή*, η οποία, με την υπόθεση του πονηρού δαίμονα, μας βγάζει από τη φυσική αμφιβολία και «*εισάγει την ανατροπή μέσα στην καθαρή σκέψη, μέσα στα καθαρά νοητά αντικείμενά της, μέσα στον χώρο των καθαρών και εναργών ιδεών, μέσα στην κυριότητα των μαθηματικών αληθειών οι οποίες ξέφευγαν από την φυσική αμφιβολία*» (ΓΔ,47/ED,82). Μέσα σε τούτη την απόλυτη υπερβολή εντός της οποίας κατακτά τη βεβαιότητα του cogito, η φιλοσοφία στέκεται απέναντι στην ολότητα της καθορισμένης γνώσης, και, κατά τούτο, μέσα στην τρέλα, αν τουλάχιστον η τρέλα «*απλώς ονομάζει το έτερον κάθε καθορισμένης μορφής λόγου*» (ΓΔ,58/ED,91). Εάν, όπως ισχυρίζεται ο Ντερριντά «*η φιλοσοφική πράξη δεν [θα] μπορούσε πλέον να μην είναι καρτεσιανή στην ουσία της και στο σχέδιό της, [αν] δεν [θα] μπορούσε πλέον να μη λειτουργεί καρτεσιανά*» (ΓΔ,63/ED,95), αν δηλαδή η φιλοσοφία δεν θα μπορούσε

πλέον (αλλά η σημασία αυτού του πλέον δεν είναι αυτονόητη) να μην είναι φιλοσοφία του cogito, αυτό προϋποθέτει ότι τόσο η φιλοσοφία όσο και το cogito δεν θα μετατραπούν σε τόπους εξάλειψης της υπερβολής, ότι θα διαφυλάξουν την υπερβολή εντός τους: «Υπάρχουν μια αξία και ένα νόημα του cogito καθώς και της ύπαρξης [την οποία βεβαιώνει το cogito] τα οποία ξεφεύγουν από το δίλημμα μιας καθορισμένης τρέλας ή ενός καθορισμένου λόγου» (ΓΔ,51/ED,85-86). Ξεφεύγουν από τον καθορισμό εν γένει. Με το καρτεσιανό cogito, «μέσα στην στιγμή του, μέσα στην ιδιάζουσα αρχή του», δηλαδή πριν από την έλευση του φυσικού φωτός κι ενόσω η αμφιβολία που πλήττει την ολότητα του κόσμου δεν έχει αρθεί, «για πρώτη φορά, δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με μια αντικειμενική και αναπαραστατική γνώση» (ΓΔ,51/ED,85). Αλλά αν η γνώση δεν ήταν, πριν από τον Καρτέσιο, αλλά ίσως και μετά από αυτόν, και για τον ίδιο πρωτίστως, νοητή παρά ως σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο μέσω της παράστασης,¹²⁵ τότε ίσως να μην πρόκειται για γνώση γενικά. Αυτό τουλάχιστον δείχνει να σκέπτεται ο Ντερριντά όταν κάνει λόγο για το *ενέργημα* ή για την *οξεία εμπειρία* του cogito (ΓΔ,51/ED,86). Αυτή η ανίχνευση ενός εμπειρικού στρώματος στην καρδιά του καρτεσιανού cogito ενδέχεται να ξενίσει. Αλλά το cogito είναι προστατευμένο από την αφέλεια ενός εμπειρισμού που θα αναζητούσε τη βεβαιότητα σε μία εμπειρία νοούμενη ως τριβή. Η δοκιμασία του cogito προσφέρει την *οξεία εμπειρία* μιας βεβαιότητας, που καμιά εμπειρία, ως εμπειρία, δεν είναι δυνατόν να χορηγήσει, ειμή μόνο να προϋποθέσει: cogito, sum. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, με άλλη αφορμή, ο εμπειρισμός, «το αληθινό όνομα αυτής της παραίτησης από την έννοια, από τα a priori και τους υπερβατολογικούς ορίζοντες της γλώσσας» (ΓΔ,215/ED,224), θα είχε διαπράξει μόνο ένα σφάλμα: «το φιλοσοφικό σφάλμα να παρουσιαστεί σαν μια φιλοσοφία» (ΓΔ,215/ED,224). Ετούτος ο πειρασμός, να *παρουσιαστεί* ως φιλοσοφία, πλανάται πάνω από το cogito, για λόγους που, όπως θα δούμε, έχουν να κάνουν με το χαρακτήρα και την ιστορικότητα της ίδιας της φιλοσοφίας.

Προς το παρόν, το cogito, «η υπερβολική τόλμη του καρτεσιανού cogito, η τρελή τόλμη του» (ΓΔ,52/ED,86), κατορθώνει να αναδείξει αυτούσια τη σφαίρα της *σκέψης*, καθόσον αξιώνει την «επιστροφή σε ένα πρωταρχικό σημείο το οποίο δεν ανήκει πλέον στο καθορισμένο ζεύγος ενός λόγου και μιας αλογίας, στην αντίθεση ή στο δίλημμα που *απαρτίζουν*» (ΓΔ,52/ED,86). Οι καθορισμένες μορφές του λόγου και του μη-λόγου αποτελούν απλώς «*περιπτώσεις της σκέψης (μέσα στη σκέψη)*» (ΓΔ,52/ED,86), γεγονός που επιτρέπει στη σκέψη να διεκδικήσει τα δικαιώματά της: «πρέπει να υποχωρήσουμε προς ένα σημείο όπου κάθε *καθορισμένη* αντίφαση υπό τη μορφή κάποιας έμπρακτης ιστορικής δομής μπορεί να εμφανισθεί, και να εμφανισθεί ως σχετική με το σημείο μηδέν όπου το καθορισμένο νόημα και μη νόημα συναντώνται στην κοινή καταγωγή τους» (ΓΔ,52/ED,86). Ως ένα τέτοιο σημείο, η σκέψη, «*άτρωτ[η]* σε κάθε καθορισμένη αντίφαση λόγου και αλογίας, είναι το σημείο αφετηρίας απ' όπου *μπορεί να εμφανισθεί* ως τέτοια και να *λεχθεί* η ιστορία των καθορισμένων μορφών αυτής της αντίφασης» (ΓΔ,52/ED,86, εγώ υπογραμμίζω). Μία ιστορία μπορεί να *εμφανισθεί* μόνο μέσω ενός *λέγειν*, αλλά δεν *μπορεί να εμφανισθεί* παρά μόνο αν αυτό το *λέγειν* *παραπέμπει* σε μια *σκέψη* που «είναι το σημείο της άτμητης βεβαιότητας όπου ριζώνει η δυνατότητα της φουκωικής αφήγησης, όπως επίσης και της αφήγησης για την ολότητα, ή μάλλον για όλες τις καθορισμένες μορφές ανταλλαγής μεταξύ λόγου και τρέλας. Είναι το σημείο όπου ριζώνει το σχέδιο να σκεφτούμε την ολότητα διαφεύγοντάς της» (ΓΔ,52/ED,86-87). Και σε μία υπαινικτική υποσημείωση, ο Ντερριντά προσθέτει: «Δεν πρόκειται τόσο για ένα

¹²⁵ Προφανώς το σημείο αυτό είναι συζητήσιμο· θα απαιτούσε εκτεταμένες αναλύσεις.

σημείο όσο για μια χρονική πρωταρχικότητα εν γένει». ¹²⁶ Το σχέδιο να σκεφτούμε την ολότητα διαφεύγοντας: αυτό θα ήταν το σχέδιο της φιλοσοφίας, το σχέδιο τούτο θα ήταν η ίδια η φιλοσοφία, για την οποία μπορούμε να πούμε ότι «αν υπήρξε – πράγμα που μπορούμε πάντα να το αμφισβητούμε – αυτό συνέβη μόνο στο μέτρο που σχημάτισε την ιδέα να σκεφτεί πέραν του περατού καταφυγίου» (ΓΔ,57/ED,90). Το σχέδιο αυτό δεν έχει νόημα παρά για ένα ομιλούν υποκείμενο, το οποίο δεν είναι δυνατόν να διαφύγει, να υπερφαλαγγίσει την ολότητα, που είναι πάντα ολότητα του όντος, «παρά μονάχα προς το άπειρο ή το μηδέν» (ΓΔ,52-53/ED,87). «Ακόμα κι αν δεν προσπελάζω την ολότητα στην πράξη, αν δεν την κατανοώ ούτε την συλλαμβάνω στην πράξη [και γι' αυτό ακριβώς θα μπορούμε πάντοτε να πούμε ότι η φιλοσοφία δεν υπήρξε], διατυπώνω ένα παρόμοιο σχέδιο, και αυτό το σχέδιο έχει ένα νόημα όπως αυτό ορίζεται σε σχέση με μια προ-κατανόηση της άπειρης και απροσδιόριστης ολότητας» (ΓΔ,53/ED,87). Ένα τέτοιο σχέδιο μπόρεσε να διατυπωθεί μόνο χάρη στην «περίσσεια της δυνατότητας, του δικαιώματος και του νοήματος επί της πραγματικότητας, του γεγονότος και του όντος» (ΓΔ,53/ED,87). Μια τέτοια περίσσεια, από και μέσα στην οποία ζει η φιλοσοφία, υπερχειλίζει τα όρια της ανθρώπινης γεγονότητας, και μέσα από την αναμέτρησή του με τον πονηρό δαίμονα και την αναγωγή της φυσικής στάσης, προσδίδει στο φιλοσοφικό σχέδιο χαρακτήρα μεταφυσικό και δαιμονικό, μη αναγώγιμο στην όποια περατότητα.

Τον υπερβολικό χαρακτήρα αυτής της εξόδου από την ολότητα, ο Ντερριντά σπεύδει να τον συνδέσει με μιαν άλλη υπερβολή που απαντά στο ΣΤ' βιβλίο της πλατωνικής *Πολιτείας*: είναι η κραυγή του Γλαύκωνα «Ω της δαιμονίας υπερβολής», φράση που, όπως λέει ο Ντερριντά, μεταφράζεται στα γαλλικά, «αρκετά επίπεδα», ως *θαυμάσια υπέρβαση* ¹²⁷ [merveilleuse transcendance]. Μετάφραση αρκετά επίπεδη, στο μέτρο που διαγράφει, ή έστω υποβαθμίζει, την αξία τόσο του *δαιμονικού* όσο και του *υπερβολικού* στοιχείου. Η υπερβολή δεν είναι η υπέρβαση, και ο Ντερριντά σε όλο το «Cogito και ιστορία της τρέλας» θα αποφύγει να χρησιμοποιήσει τη λέξη αυτή προκειμένου να προσδιορίσει τη λειτουργία της υπερβολής. Θα προτιμήσει άλλες, λιγότερο φιλοσοφικά φορτισμένες λέξεις (excéder, déborder), που να μην παραπέμπουν απλώς στο κλασικό ζήτημα της υπέρβασης του όντος προς το είναι του, καθώς η υπέρβαση αυτή αφορά ένα ομιλούν υποκείμενο γενικά, και λαμβάνει χώρα σταθερά και αδιαλείπτως, χωρίς να κομίζει καμία φιλοσοφική ειδικότητα. ¹²⁸ Η υπέρβαση, ως εν-τω-κόσμω-είναι, παραμένει στο εσωτερικό του κόσμου, αν και όχι στο εσωτερικό της ολότητας του όντος. ¹²⁹ Απεναντίας, η υπερβολή, χάρη στην απορρύθμιση και τη θεμελιώδη αμετροέπεια που ενέχει, «διανοίγει και θεμελιώνει τον κόσμο ως τέτοιο υπερφαλαγγίζοντάς τον» (ΓΔ,53/ED,87). Ο συσχετισμός της καρτεσιανής με την πλατωνική υπερβολή είναι μια χειρονομία μεστή νοήματος καθώς ρίχνει νέο φως σε εκείνο το *πλέον* που επισημάναμε πρωτύτερα, όταν ο Ντερριντά υποστήριζε ότι «η φιλοσοφική πράξη δεν μπορούσε πλέον να μην είναι καρτεσιανή» (ΓΔ,63/ED,95). Μας επιτρέπει δηλαδή να πούμε επίσης ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί πλέον να μην είναι πλατωνική, και τότε το *πλέον* χάνει την αξία ενός χρονικού προσδιορισμού. Ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί πλέον να μην είναι καρτεσιανή, δηλαδή πλατωνική, σημαίνει ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί πλέον να μην είναι αυτό που ανέκαθεν ήταν, αυτό από το οποίο αντλεί τα δικαιώματά της ως

¹²⁶ Δηλαδή για ένα a priori του νοήματος.

¹²⁷ Αυτή είναι επίσης και η ελληνική μετάφραση, του Σκουτερόπουλου τουλάχιστον, τον οποίο ακολουθούμε εδώ, ο οποίος μεταφράζει την *υπερβολή* ως *υπέρβαση*.

¹²⁸ Βλ. Martin Heidegger, *Questions I et II*, Gallimard, Παρίσι γχ, σ. 105: «η υπέρβαση δηλώνει την ουσία του υποκειμένου, είναι η θεμελιώδης δομή της υποκειμενικότητας».

¹²⁹ Ο κόσμος προϋποθέτει την υπέρβαση της ολότητας του όντος.

φιλοσοφία, και που το καρτεσιανό διάβημα, χάρη στην υπερβολική τόλμη του, και με μία από τις όψεις του – γιατί όπως θα δούμε το διάβημα αυτό δεν εξαντλείται, για λόγους ουσιώδεις, σε μία μόνο όψη – ανέδειξε αυτούσιο, ώστε να μην μπορούμε πλέον να το παραβλέψουμε: ένα θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή.

Υπ' αυτό το πρίσμα, και αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο εγγράφει ο Φουκώ τον Καρτέσιο στην κλασική εποχή, γράφει ο Ντερριντά:

«Φρονώ λοιπόν ότι μπορούμε να αναγάγουμε τα πάντα σε μια καθορισμένη ιστορική ολότητα (στον Καρτέσιο) εκτός από το υπερβολικό σχέδιο. Αλλά αυτό το σχέδιο είναι από την πλευρά της αφήγησης που αφηγείται και όχι στην πλευρά της αφηγημένης αφήγησης του Φουκώ. Και δεν επιτρέπει να το διηγηθούν, να το αντικειμενοποιήσουν ως συμβάν μέσα σε μία καθορίζουσα ιστορία» (ΓΔ,55/ED,88).

Μέσα στο στοιχείο της υπερβολής, η αφήγηση και ένα κάποιο ομιλούν υποκείμενο διακυβεύουν το ένδον τους. Η υπερβολή, μας λέει ο Ντερριντά, είναι η προϋπόθεση της αφήγησης, ο όρος δυνατότητάς της. Μόνο ξεπερνώντας την ολότητα – του όντος και του κόσμου, της καθορισμένης έννοιας και της έμπρακτης ιστορίας –, αναλαμβάνοντας δηλαδή το υπερβολικό σχέδιο, είναι δυνατόν να αφηγηθώ την ολότητα. Και όπως θα διευκρινίσει ο Ντερριντά, τριάντα χρόνια αργότερα, το σχέδιο αυτό δεν μπορεί παρά να βρίσκεται «από μια πλευρά που δεν ανήκει πλέον στο σύνολο, ούτε σε κανένα σύνολο όπως θα έτεινα να το σκεφθώ, έτσι ώστε και η ίδια η ιδέα μιας συλλογής του προβληματισμού ή του μηχανισμού, χωρίς πλέον να μιλάμε για την περίοδο, την *épistémè*, το παράδειγμα ή την εποχή, τόσα ονόματα ελάχιστα αξιόπιστα, παραμένει [...] προβληματική» (ΑΨ,196/RP,145-146). Ωστε η δαιμονική υπερβολή θα ήταν αυτό που «επιτρέπει την περιχάραξη του συνόλου, [αυτό] που ακριβώς επιτρέπει να το προβληματοποιήσ[ουμε]» (ΑΨ,195/RP,145). Θα διαφύλασσε εν τέλει την ίδια τη δυνατότητα του ερωτήματος: του ερωτήματος, δηλαδή της σκέψης. Εδώ, σε αυτό το σημείο, ή σε αυτή τη χρονική πρωταρχικότητα ριζώνει η δυνατότητα, αλλά και η αναγκαιότητα, μιας εσωτερικής ανάγνωσης, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο σεβασμός αυτού που δεν ανήκει σε κανένα σύνολο, του ίδιου του υπερβολικού σχεδίου, το οποίο υπερφαλαγγίζει «την πραγματικότητα του κόσμου, ως ολότητα αυτού που μπορώ να σκεφτώ εν γένει» (ΓΔ,53/ED,87). Διαβάζω εσωτερικά, σημαίνει ότι επιχειρώ να αποκτήσω πρόσβαση στη σκέψη που εξουσιοδοτεί έναν λόγο, και του επιτρέπει να συσταθεί ως λόγος για την ολότητα, προϋπόθεση κοινή τόσο στο δικό μου λόγο όσο και στο λόγο του άλλου, η οποία παρεισάγει, τουλάχιστον δικαιωματικά, μια απαραιμείωτη απόκλιση ανάμεσα στο νόημα και στην περατότητα ενός ιστορικού συνόλου.

Έπεται ότι «κάθε εγχείρημα που πασχίζει να την αναγάγει [την υπερβολή], να την εγκλείσει σε μία καθορισμένη ιστορική δομή [...] διατρέχει τον κίνδυνο να ασκήσει [...] μια βία ολοκληρωτικού και ιστορικιστικού ύφους, που χάνει το νόημα και την καταγωγή του νοήματος» (ΓΔ,54/ED,88), ανάγοντας στην ενδοκοσμικότητα αυτό που τόσο ο κόσμος όσο και η αναγωγή οφείλουν να προϋποθέσουν. Ασφαλώς, για τον ιστορικό που θέλει να γράψει την ιστορία της τρέλας κάνοντας τη δομική μελέτη ενός ιστορικού συνόλου που αποτελείται από «έννοιες, θεσμούς, νομικά και επιστημονικά μέτρα, επιστημονικές έννοιες»,¹³⁰ «όλοι αυτοί οι προσδιορισμοί είναι

¹³⁰ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 192

[...] είτε παρουσίες, είτε απουσίες. [...] Εντοπίζονται από τα σημεία, θα έλεγε κανείς σχεδόν επάνω σε ένα πίνακα απουσιών και παρουσιών. Υπάγονται στη λογική της αντίθεσης, της έγκλεισης ή του αποκλεισμού, της εναλλαγής του εντός και του εκτός κλπ.» (ΑΨ,149/RP,111-112). Αλλά, προπαντός, υπογραμμίζει ο Ντερριντά, *αποκλείουν την εμμονή*, ή τη διαρκή απειλή. Πλην, η εμμονή και η διαρκής απειλή, θα ήταν ο τρόπος ύπαρξης του ίδιου του νοήματος. Γιατί το νόημα δεν αποτελεί ένα σταθερό και αμετάκλητο περιεχόμενο που έχει εγχυθεί μέσα στη μορφή του γραπτού περιεχόντος· ως γραπτό «τεκμήριο σε δημόσιο έλεγχο»,¹³¹ το νόημα, όπως άλλωστε και ο πονηρός δαίμονας, «αφήνει περιθώρια για ένα μετά» (ΑΨ,146/RP,109): μπορεί κανείς πάντα να διαβάσει ένα κείμενο καλύτερα, ή έστω διαφορετικά, και πάντως όχι αδιάφορα, και τούτη η δυνατότητα ισχύει για κάθε λόγο, τόσο για το λόγο του αναγνώστη, όσο και για το λόγο του ίδιου του αναγνώσματος, ιδίως όταν αυτό «έχει ήδη την αυτονομία ενός φιλοσοφικού λόγου, είναι ήδη μια σχέση του σημαίνοντος με το σημαινόμενο» (ΓΔ,38).

Ασφαλώς, μέσα στην κίνηση της καρτεσιανής αμφιβολίας δεν υπάρχει μόνο αυτή η αιχμή της υπερβολής που ενέχει η οξεία εμπειρία του cogito, η οποία είναι γενικά «σιωπηλή» (ΓΔ,55/ED,89), δηλαδή ξένη προς τη σύνταξη ενός λόγου. Γιατί ο Καρτέσιος θα προσπαθήσει «να ταυτίσει το ενέργημα του Cogito με το ενέργημα ενός λογικού λόγου», καθώς μόνον έτσι η βεβαιότητα του Cogito, «που αφ' εαυτού ισχύει μόνο τη στιγμή της ενόρασης» (ΓΔ,55/ED,89),¹³² μπορεί να χρησιμεύσει ως το θεμέλιο μιας στέρεα εδραιωμένης επιστήμης. Μια επιστήμη είναι γνώση βέβαιη και εναργής που στηρίζεται σε πρώτες αρχές. «Οι πρώτες αρχές μόνο με την ενόραση συλλαμβάνονται», μας λένε οι *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*.¹³³ Μια βεβαιότητα λειτουργεί ως πρώτη αρχή μόνο εφόσον δίνει λαβή σε ένα απαγωγικό σύστημα, μέσα από μια αλυσίδα συμπερασμών. Όθεν, η απαγωγή θέτει αυτομάτως και το ζήτημα της μνήμης: «στην έννοια της απαγωγής περιέχεται κάποια κίνηση ή διαδοχή, που δεν υπάρχει στην ενόραση· τη βεβαιότητά της την δανείζεται κατά κάποιον τρόπο από τη μνήμη».¹³⁴ Πλην όμως, δεν μπορεί κάθε βεβαιότητα που κατακτάται με την ενόραση να αποτελέσει πρώτη αρχή μιας αλυσίδας λόγων. Για να μπορέσει η ενορατική βεβαιότητα του cogito να λειτουργήσει ως πρώτη αρχή της επιστήμης, δηλαδή ως γνώση βέβαιη και εναργής που δίνει έναυσμα σε άλλες γνώσεις, θα πρέπει αφενός, από βεβαιότητα που ισχύει *μέσα* στην υπερβολική αμφιβολία την οποία μου εμβάλλει η υπόθεση του πονηρού δαίμονα, να μετατραπεί σε βεβαιότητα που αίρει την υπερβολική αμφιβολία· και αφετέρου να ενταχθεί σε ένα απαγωγικό σύστημα, εντός του οποίου η εγκυρότητα της μνήμης θα είναι διασφαλισμένη (ΣΠΦ,154-155). Αμφότερες οι προϋποθέσεις θα πληρωθούν από τη στιγμή που θα αποδειχθεί η ύπαρξη ενός φιλαλήθους Θεού, κι έτσι θ' ανοίξει ο δρόμος προς την επιστήμη (ΣΠΦ,129). Μόνο που η απόδειξη τόσο της ύπαρξης όσο και της φιλαλήθειας του Θεού, και η συνακόλουθη ταύτιση του cogito με τον «λογικό – κανονικό – λόγο» (ΓΔ,59/ED,) συντελούνται «από τη στιγμή που ο Καρτέσιος καθορίζει τη φυσική φώτιση» (ΓΔ,59/ED,92),¹³⁵ την συνάπτει δηλαδή με μια σειρά από αρχές και αξιώματα που δεν υποβλήθηκαν ποτέ στην αμφιβολία, και

¹³¹ Με την έκφραση αυτή ο Γ. Φαράκλας χαρακτηρίζει την ντερριντιανή αντίληψη περί λόγου: «λόγος δεν είναι η μετακένωση της συνείδησης του συγγραφέα σε μιαν άλλη, είναι ένα τεκμήριο σε δημόσιο έλεγχο», εις Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 242.

¹³² «Εγώ είμαι, εγώ υπάρχω, τούτο είναι βέβαιο. Για πόσο χρόνο όμως; Για όσο χρόνο σκέπτομαι. Διότι ενδέχεται ίσως, αν απείχα από κάθε σκέψη, αυτοστιγμεί να έπαυα ολόκληρος να υπάρχω. Δεν δέχομαι τώρα παρά ό,τι αληθεύει αναγκαία» (ΣΠΦ, 74-75).

¹³³ *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*, ό.π., σ. 33

¹³⁴ Αυτ.

είναι κατά τούτο δογματικά, εξ ου και η τρωτότητά τους απέναντι σε «μια ιστορία της γνώσης και των καθορισμένων δομών της φιλοσοφίας» (ΓΔ,60/ED,92). Ο εγκλεισμός της τρέλας, και η ανάγνωση του Φουκώ, μας λέει ο Ντερριντά, ισχύουν από αυτό το σημείο και πέρα του καρτεσιανού δρομολογίου. Αλλά αν ο δογματισμός καθιστά επισφαλές το θεμελιωτικό πρόταγμα των *Στοχασμών*, δεν θίγει εντούτοις την αξία του φιλοσοφικού σχεδίου, το οποίο δεν σχετίζεται με το cogito κατά την θεμελιωτική του αξίωση ως «πρώτη αρχή» (ΛΜ,32), αλλά στο μέτρο που ενσαρκώνει την οξεία εμπειρία της υπερβολής, η οποία εξουδετερώνει το σύνολο της κεκτημένης γνώσης.

Πιστώνοντας τη *σκέψη* του Καρτέσιου στην κλασική εποχή, ο Φουκώ φαίνεται να ταυτίζει και αυτός τις δύο λειτουργίες του cogito, την θεμελιωτική και την υπερβολική, δείχνοντας ίσως υπερβολική ευπιστία στον ίδιο τον Καρτέσιο: «Κατά βάθος, παρασιωπώντας το πρόβλημα της ομιλίας που θέτει το cogito, ο Καρτέσιος [και μαζί ο Φουκώ] δείχνει να υπονοεί ότι σκέπτομαι και λέγω το σαφές και το διακριτό, είναι το ίδιο. Μπορούμε να πούμε αυτό που σκεπτόμαστε και ότι σκεπτόμαστε χωρίς να το προδώσουμε» (ΓΔ,59/ED,91).¹³⁶ Το πρόβλημα της ομιλίας που θέτει το cogito είναι το ίδιο με αυτό που ετίθετο και στην ίδια την *Ιστορία της τρέλας*: ότι δηλαδή «το γεγονός της γλώσσας [...] ανθίσταται τελικά να μπει στις όποιες παρενθέσεις» (ΓΔ,22/ED,60). Από τη στιγμή που η φιλοσοφία, δεδομένου ότι

¹³⁵ Η φυσική φώτιση επιστρατεύεται στον *Τρίτο Στοχασμό*, προκειμένου να στηρίξει την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού. Αρχικά ο Καρτέσιος την διαχωρίζει από την «πηγαία ορμή» με την οποία ο κοινός νους παραχωρεί τη συγκατάθεσή του σε πράγματα που του φαίνονται εύλογα. Αλλά στη μεταφυσική βεβαιότητα μπορώ να φτάσω μόνο μέσω της φυσικής φώτισης: «διότι όσα καταδεικνύονται μέσω της φυσικής φώτισης, όπως ότι το γεγονός ότι αμφιβάλλω συνεπάγεται πως υπάρχει, κ.τ.ό., δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να είναι αμφίβολα, επειδή δεν μπορεί να υπάρξει καμιά άλλη ικανότητα την οποία να εμπιστεύομαι τόσο όσο αυτήν και η οποία να μπορεί να διδάξει ότι εκείνα δεν αληθεύουν» (ΣΠΦ,94-95). Παρατηρούμε ότι από αρνητικότητα που κατονομάζει την αδυναμία συνέχισης της αμφιβολίας, ο Καρτέσιος επιχειρεί να μετατρέψει τη φυσική φώτιση σε παραγωγική ικανότητα, πάνω στην οποία θα βασίσει την απόδειξη της ύπαρξης ενός φιλαλήθους Θεού. Αρχικά, όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, το «αξίωμα της αιτιότητας» (ΓΔ,59/ED,92): «είναι πρόδηλο μέσω της φυσικής φώτισης ότι στο ολικό και ποιητικό αίτιο πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον τόση πραγματικότητα όση και στο αποτέλεσμα του» (ΣΠΦ,100). Το αξίωμα αυτό θα χρησιμεύσει για να αποδειχθεί ότι υπάρχει Θεός, οπότε η φυσική φώτιση θα χορηγήσει μια δεύτερη προφάνεια: «είναι πρόδηλο μέσω της φυσικής φώτισης ότι κάθε δόλος και απάτη εξαρτάται από κάποιο ελάττωμα» (ΣΠΦ,127). Έπεται ότι ο Θεός είναι φιλαλήθης. Βλ. και Ζακ Ντερριντά, *Η λευκή μυθολογία*, πρόλογος: Αφροδίτη Θεοδωρακάκου, μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, επίμετρο: Παντελής Μπασάκος, Εστία, Αθήνα 2004, σ. 115: «στο σημείο της “υπερβολικής αμφιβολίας” και της υποθέσεως του Πονηρού Θεού...εκείνο που επιτρέπει την επανεκκίνηση και τη συνέχιση του λόγου, ο έσχατος πόρος του, δηλώνεται ως *lumen naturale*. Το φυσικό φως και όλα τα αξιώματα που αυτό μας κάμνει να δούμε δεν υπάγεται ποτέ στη ριζικότερη αμφιβολία. Αυτή εκτυλίσσεται μέσα στο φως. [...] Στα αξιώματα που με κάμνει το φυσικό φως να δω ότι αληθεύουν συγκαταλέγεται εκάστοτε, σε κάθε στάδιο, εκείνο που επιτρέπει την έξοδο από την αμφιβολία και την πρόοδο στην διάταξη των λόγων».

¹³⁶ Χάρη σ' αυτή την ταύτιση, ο Φουκώ μπόρεσε να γράψει φράσεις όπως οι ακόλουθες: «Για την τρέλα είναι αλλιώς τα πράγματα: αν οι κίνδυνοί της δεν κλονίζουν την διαδικασία, ούτε το ουσιώδες της αλήθειάς της, τούτο δεν συμβαίνει επειδή το *τάδε πράγμα*, έστω και στην σκέψη ενός τρελού δεν μπορεί να είναι ψευδές: αλλά επειδή *εγώ* που *σκέπτομαι* [εγώ υπογραμμίζω], δεν μπορεί να είμαι τρελός» (ΙΤ,70/HF,68). «Δεν είναι η σταθερότητα κάποιας αλήθειας αυτή που εγγυάται την *σκέψη* απέναντι στην τρέλα...είναι μια αδυνατότητα, το αδύνατον του να είναι τρελός, ουσιώδες όχι στο αντικείμενο της *σκέψης*, αλλά στο υποκείμενο που *σκέπτεται*» (ΙΤ,70/HF,68, εγώ υπογραμμίζω). «...η τρέλα είναι ακριβώς όρος αδυνατότητας της *σκέψης*» (ΙΤ,70/HF,68, εγώ υπογραμμίζω). «...η *σκέψη*, σαν άσκηση της κυριαρχίας ενός υποκειμένου που ετοιμάζεται να αντιληφθεί το αληθές, δεν μπορεί να είναι παραφροσύνη» (ΙΤ,72/HF,70). Αλλά τελικά, στον Καρτέσιο, η σκέψη δεν μπορεί να ανεχθεί το στενό κλοιό της άσκησης της κυριαρχίας ενός υποκειμένου που ετοιμάζεται να αντιληφθεί το αληθές: «Αλλά τι είμαι λοιπόν; Σκεπτόμενο πράγμα. Τι είναι αυτό; Είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται» (ΣΠΦ,77).

η κατανόηση και η επικοινωνία τής είναι ουσιώδεις, οφείλει να *εγγραμεί* την υπερβολή σε μία γλώσσα και σε μία ομιλία πέρα για πέρα ιστορικές, δεν θα έπρεπε άραγε να συμπεράνουμε ότι η φιλοσοφία, η οποία ορίζεται ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, είναι πλήρως αναγώγιμη στην εποχή και στις περιστάσεις εκφοράς της; Αλλά, όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, «το ζήτημα είναι να εξηγήσουμε την ιστορικότητα της φιλοσοφίας» (ΓΔ,61/ED,94). Είναι αλήθεια ότι η υπερβολή δεν μπορεί να *εμφανιστεί* μέσα σε ένα λέγειν, το οποίο ανήκει στην τάξη του λόγου εν γένει: «Μέσα στην πιο φτωχή του σύνταξη ο λόγος είναι ορθολογικότητα, και μάλιστα ορθολογικότητα ήδη ιστορική» (ΓΔ,49/ED,84). Η υπερβολή λοιπόν δεν λέγεται, δεν κοινοποιείται μέσα στη σύνταξη ενός λόγου, αλλά, καταπώς το θέλει ο Ντερριντά, «γράφεται»¹³⁷: αυτό σημαίνει ότι η υπερβολή δεν μπορεί να γίνει κατανοητή με όρους παρουσίας ή απουσίας, αλλά με όρους εμμονής, η οποία αποκαλύπτεται *μέσω* της ιστορίας. *Μέσω* της ιστορίας, που δεν σημαίνει *μέσα* στην ιστορία (οπότε θα μετατρέπαμε την υπερβολή σε μια παρουσία), ούτε και *ως* ιστορία (οπότε η υπερβολή θα συνέπιπτε με την πραγμάτωση της ιστορίας). Ας διαβάσουμε τον Ντερριντά:

«Χωρίζοντας μέσα στο Cogito, από τη μια μεριά την υπερβολή (για την οποία λέγω ότι δεν μπορεί να αφηθεί να εγκλειστεί σε μια έμπρακτη και καθορισμένη ιστορική δομή, γιατί σχεδιάζει να υπερφαλαγγίσει κάθε περατή και καθορισμένη ολότητα), και από την άλλη, εκείνο που μέσα στη φιλοσοφία του Καρτέσιου (ή επίσης μέσα στη φιλοσοφία που υποστηρίζει το αυγουστίνειο ή το χουσερλιανό Cogito) ανήκει σε μια έμπρακτη ιστορική δομή, δεν προτείνω να διαχωριστεί σε κάθε φιλοσοφία η ήρα από το σιτάρι εν ονόματι κάποιας *philosophia perennis*. Το αντίθετο μάλιστα. Το ζήτημα είναι να εξηγήσουμε την ίδια την ιστορικότητα της φιλοσοφίας. Φρονώ ότι η ιστορικότητα εν γένει θα ήταν ανέφικτη χωρίς μια ιστορία της φιλοσοφίας, για την οποία πιστεύω ότι θα ήταν με τη σειρά της ανέφικτη αν δεν υπήρχε η υπερβολή, αφενός, ή αν δεν υπήρχαν, αφετέρου, οι περατές ιστορικές δομές, οι περατές *Weltanschauungen*. Η ιστορικότητα που προσιδιάζει στη φιλοσοφία βρίσκει τον χώρο της και συγκροτείται μέσα σε αυτό το πέρασμα, μέσα σε αυτόν τον διάλογο μεταξύ της υπερβολής και της περατής δομής, μεταξύ της περίσσιας έναντι της ολότητας και της κλειστής ολότητας, μέσα στην διαφορά μεταξύ της ιστορίας και της ιστορικότητας: δηλαδή μέσα στον χώρο ή μάλλον την στιγμή κατά την οποία το Cogito και όλα όσα συμβολίζει εδώ (τρέλα, αμετροέπεια, υπερβολή κλπ.) λέγονται, διασφαλίζονται και εκπίπτουν, λησμονούνται αναγκαστικά έως την επανενεργοποίησή τους, την αφύπνισή τους σε ένα άλλο λέγειν της περίσσιας, που κι αυτή αργότερα θα είναι μια άλλη έκπτωση και μια άλλη κρίση. Από την πρώτη της πνοή, η ομιλία, υποταγμένη σε αυτόν τον χρονικό *ρυθμό* της κρίσης και της αφύπνισης, διανοίγει τον λάλο χώρο της εγκλείοντας την *τρέλα*. Αυτός ο *ρυθμός* δεν είναι εξάλλου μια εναλλαγή, η οποία επιπλέον θα ήταν και χρονική. Είναι η ίδια η κίνηση της χρόνισης ως προς ό,τι την ενώνει με την κίνηση του λόγου» (ΓΔ,61-62/ED,93-94).

Το απόσπασμα είναι εξαιρετικά πυκνό και κορυφώνει το σχόλιο του Ντερριντά. Θα του επισυνάψουμε ορισμένες παρατηρήσεις:

Α) Το ιδεώδες μιας *philosophia perennis* είχε αναθέσει ο ίδιος ο Χούσερλ σε μια φιλοσοφία νοούμενη ως αυστηρή επιστήμη, ήτοι ως άπειρη ιδέα: «ένα σύστημα φιλοσοφικών διδασκαλιών που ύστερα από την τεράστια προεργασία γενεών

¹³⁷ «Γράφεται παρά λέγεται, *οικονομεί τον εαυτό του*» (ΓΔ,64).

ολόκληρων θα ξεκινάει πραγματικά από κάτω, στηριγμένο σε ασφαλές θεμέλιο και θα ανεβαίνει ψηλά όπως κάθε γερό οικοδόμημα, που κάθε πέτρα του μπαίνει η μια πάνω στην άλλη ως κάτι στέρεο που τοποθετείται σε κάτι άλλο στέρεο με οδηγό τη γνώση». ¹³⁸ Την ιδέα μιας φιλοσοφίας ως άπειρης ιδέας αντιπαρέθετε ο Χούσσερλ στην ιδέα της κοσμοθεωρίας η οποία, σε αντίθεση με την επιστήμη που είναι υπερχρονική και ανεξάρτητη από το πνεύμα της εκάστοτε εποχής, ανήκει στο χώρο του πεπερασμένου και «είναι κατά συνέπεια διαφορετική σε κάθε εποχή». ¹³⁹ Και σε μία διάσημη πρόταση προσδιόριζε ότι «η ώθηση για την έρευνα δεν πρέπει να ξεκινάει από τις φιλοσοφίες αλλά από τα πράγματα (Sachen) και τα προβλήματα». ¹⁴⁰ Μέσα σε αυτή την προοπτική, ο Χούσσερλ θα αναζητήσει την ιστορικότητα της φιλοσοφίας στο παράδειγμα της γεωμετρίας. Πλην, ένας τέτοιος αναλογικός καθορισμός της φιλοσοφίας κινδυνεύει να εξαλείψει την έμπρακτη λειτουργία της και να αφήσει την ιστορικότητα άνευ αντικειμένου: ως κοσμοθεωρία η φιλοσοφία δεν (θα έπρεπε να) υπάρχει πλέον· ως επιστήμη δεν υπήρξε ποτέ, και πάντως όχι ακόμα. Όμως το ζήτημα είναι να εξηγήσουμε την ιστορικότητα της φιλοσοφίας, *τέτοια που είναι*.

Β) Εννοείται πως αυτό δεν ισοδυναμεί με υποχώρηση σε ιστορικιστικού τύπου θέσεις: «Ασφαλώς, θεωρώ ότι είναι αναγκαίο να υποβάλουμε σε κριτική όλες τις εκδοχές του ιστορικισμού» (Θ,92/P,79). Από αυτή τη σκοπιά η κριτική του Χούσσερλ παραμένει επίκαιρη: η αναγωγή της φιλοσοφίας στην εκάστοτε ιστορική περατότητα δεν είναι μόνο «κακή επαγωγή» αλλά και «απόλυτος παραλογισμός», ¹⁴¹ αφού στερεί το λόγο (και, μαζί, το λόγο του ιστορικισμού) από κάθε αξίωση εγκυρότητας. Καθώς όμως ο Χούσσερλ υποκινείται από μια «ιστορική τελεολογία της αλήθειας» (Θ,92/P,79), θα πρέπει να αναδιατυπώσουμε το κριτικό ερώτημα ως εξής: «μπορούμε να ασκήσουμε κριτική στον ιστορικισμό στο όνομα κάποιου πράγματος διαφορετικού από την αλήθεια και την επιστήμη (αξία της καθολικότητας, παντοχρονία, απειρότητα της αξίας κ.λπ.)» (Θ,92/P,79); Ο ιστορικισμός θα διέπραττε το αντίθετο σφάλμα, από αυτό μιας *philosophia perennis*: εκεί όπου η τελευταία θα έβλεπε ένα ατελεύτητο έργο πρόσκτησης αιώνιων αληθειών, ο πρώτος δεν αναγνωρίζει παρά την πραξικοπηματική διαδοχή ιστορικά εντοπισμένων ιδεών, δεν βλέπει σε αυτήν παρά μία αλληλουχία πρακτικών. Έναντι της φιλοσοφίας, αυτοί οι δύο υπαρκτοί τύποι ιστορικότητας αποτελούν ισάριθμες μονομέρειες, και άρα ισάριθμες αφαιρέσεις. ¹⁴² Η φιλοσοφία έχει μεν προβλήματα, αλλά δεν μπορεί να αναχθεί στον απρόσωπο τύπο ιστορικότητας της γεωμετρίας. Από την άλλη, η φιλοσοφία είναι οργανικά ενταγμένη στην εκάστοτε έμπρακτη ιστορική δομή, η οποία άλλωστε καθορίζει ως ένα βαθμό και το είδος προβλημάτων που της τίθενται, αλλά σε σχέση με τούτη την περατή δομή η φιλοσοφία, ως φιλοσοφία, είναι πλεονάζουσα, παράγει νόημα το οποίο δεν αναπαράγει απλώς τη δομή.

¹³⁸ *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, ό.π., σ. 21.

¹³⁹ Αυτ., σ. 112

¹⁴⁰ Αυτ., σ. 129

¹⁴¹ Αυτ., σ. 99

¹⁴² Στο κείμενο με τίτλο *Ποιος σκέπτεται αφηρημένα*; ο Έγκελς καταδεικνύει ότι η μονομέρεια στη θεώρησή, η μονήρης προοπτική κατά την εξέταση ενός ζητήματος, ακόμα και όταν επαίρεται για την επαφή της με την πραγματικότητα, αποτελεί αφηρημένη σκέψη: «Σκέπτεται αφηρημένα όποιος δεν δει στο δολοφόνο τίποτε άλλο παρά μόνο τούτο το αφηρημένο δεδομένο πως είναι δολοφόνος και εκμηδενίσει σε αυτόν, χάριν τούτου του απλού γνωρίσματος, την υπόλοιπη ανθρώπινη ουσία του» (εις Hegel, *Qui pense abstrait?*, δίγλωσση έκδοση, μετάφραση-σχόλια: Ari Simhon, Hermann, Παρίσι 2007, σ. 15).

Γ) Θα έπρεπε άραγε να πούμε ότι η φιλοσοφία είναι ένα μιγαδικό μόρφωμα, εν μέρει επιστημονική και εν μέρει κοσμοθεωρητική; Κάτι τέτοιο θα μας επανέφερε στο καθήκον «να διαχωριστεί σε κάθε φιλοσοφία η ήρα από το σιτάρι εν ονόματι κάποιας *philosophia perennis*», να πούμε δηλαδή τι μέσα στη φιλοσοφία είναι επιστημονικό, και τι όχι, ακρωτηριάζοντας τρόπον τινά τη φιλοσοφία. Για τον Ντερριντά, αλλιώς έχουν τα πράγματα: δεν θα μάθουμε τι είναι η φιλοσοφία αν δε εξηγήσουμε την ιστορικότητα που προσιδιάζει στη φιλοσοφία, αν δεν εξετάσουμε δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο αυτή είναι ιστορικά. Η φιλοσοφία δεν θα μπορούσε να είναι ιστορικά χωρίς μια ιστορία, χωρίς ένα γίνεσθαι που έγκειται στην παραγωγή νοήματος, το οποίο με τη σειρά του δεν είναι νοητό χωρίς την υπερβολή αφενός, και την περατή δομή, την κοσμοθεωρία, αφετέρου. Η ιστορικότητα της φιλοσοφίας συγκροτείται, μας λέει ο Ντερριντά, μέσα στο πέρασμα και στο διάλογο ανάμεσα στην υπερβολή και στην περατή δομή, ανάμεσα στην υπερφαλάγγιση της ολότητας και στην κλειστή ολότητα. Για να παραχθεί νόημα θα πρέπει η υπερβολή να θέσει εντός παρενθέσεων το υπάρχον νόημα – αυτός είναι ο τρόπος που κατακτά ο Καρτέσιος τη νεότευκτη βεβαιότητα του *cogito*. Αλλά το νέο νόημα, ως νόημα, θα πρέπει να μπορεί να κοινωνηθεί, και άρα να συλληφθεί μέσα σε μια *οικονομία*, σε μία «δομή που συνδέει αυτήν την πλεονάζουσα πρόθεση με την περατή ιστορική ολότητα» (ΓΔ,58/ED,90). Αυτή η οικονομία φαντάζει αντιφατική μόνο αν η υπερβολή και η περατότητα εκληφθούν ως απόλυτες μορφές. Αλλά ούτε η μία ούτε η άλλη μπορούν να συλληφθούν σε καθαρή κατάσταση. Μία απόλυτη περατότητα θα ήταν απολύτως ιδιοματική, καθαρή ταυτότητα αναδιπλωμένη στον εαυτό της, ανίκανη να προσλάβει ή να εκπέμψει κάποιο σήμα, κατά συνέπεια απρόσιτη στην επικοινωνία. Αλλά απρόσιτη θα ήταν και η αμιγής υπερβολή η οποία, εάν παρέμενε το καθαρό έτερον της ολότητας του νοήματος, θα αποκτούσε και αυτή καθεστώς καθαρού ιδιώματος: πλην, «ένα ιδίωμα δεν είναι γλώσσα, γίνεται γλώσσα μόνο όταν επαναλαμβάνεται: η επανάληψη αναδιπλασιάζει πάντα ήδη την αιχμή της πρώτης φοράς» (ΓΔ,323/ED,316),¹⁴³ και εν προκειμένω την αιχμή του *cogito*, η οποία θα πρέπει να επαναληφθεί, χωρίς να ταυτιστεί μαζί τους, σε μία γλώσσα και σε ένα απαγωγικό σύστημα, αότου ο Καρτέσιος την «προτείνει στην κατανοητότητα και στην επικοινωνία, αότου δηλαδή τ[ην] στοχάζεται για τον άλλον, που σημαίνει για τον εαυτό του», ήτοι από τη στιγμή που το *cogito* αποκτά διυποκειμενική αξία. Η αντιφατικότητα καταλαγιάζει ενδεχομένως εάν προσπαθήσουμε να σκεφτούμε την υπερβολή και την περατότητα με αφετηρία τον διάλογο και το πέρασμα ανάμεσά τους. Γιατί αν η περατότητα και η υπερβολή δεν είναι τίποτα έξω από την αμοιβαία συσχετίσή τους, αν η διαφορά ανάμεσα στην ιστορία, δηλαδή, σύμφωνα με τον

¹⁴³ Ίσως δεν θα ήταν άσκοπο να παραθέσουμε, στο σημείο αυτό, κάποιες επιφυλάξεις του Ντερριντά απέναντι στην έννοια της *τομής*: «δεν αιτούμαι εδώ ότι υπάρχει κάποιο ομοιογενές συνεχές το οποίο σχετίζει αδιαλείπτως την παράδοση... με τον εαυτό της. Παρά ταύτα, αν δεν επικεντρωθούμε αρχικά σε κάποιους μονιμότερους περιορισμούς, απόρροιας μιας μακρύτατης συστηματικής αλυσίδας, αν δεν μπορούμε στον κόπο να οριοθετήσουμε την γενική λειτουργία τους και τα ενεργά όριά τους, κινδυνεύουμε να πάρουμε δευτερογενέστερες συνέπειες για πρωτογενή γνωρίσματα ενός ιστορικού υποσυνόλου, μιας πρόχειρα ορισθείσας συνάφειας, μιας φανταστικής ή περιθωριακής μετάλλαξης. Μια εμπειριστική και υποκειμενιστική σπουδή προς υποτιθέμενες διαφορές, στην πράξη προς διαιρέσεις αξιωματικά γραμμικές και χρονολογικές, θα μας πήγαινε από ανακάλυψη σε ανακάλυψη. Κάθε βήμα και μια ρήξη!» (*Η λευκή μυθολογία*, ό.π., σ. 53-54). Και στις *Θέσεις*: «Δεν πιστεύω στην καθοριστική τομή, στη μοναδικότητα μιας “επιστημολογικής τομής”, όπως συχνά την αποκαλούν σήμερα. Αναπόφευκτα, οι τομές επανεγγράφονται πάντοτε σε έναν παλαιό ιστό, τον οποίο πρέπει να συνεχίσουμε ασταμάτητα να ξηλώνουμε. Αυτή η ατέρμονη διαδικασία δεν αποτελεί ούτε συμβεβηκός ούτε ενδεχομενικότητα: είναι ουσιαστικής, συστηματικής και θεωρητικής. Ένα τέτοιο συμπέρασμα δεν εξαλείφει κατά κανένα τρόπο την αναγκαιότητα και τη σχετική σημασία που ενέχουν ορισμένες τομές, η εμφάνιση ή ο προσδιορισμός νέων δομών κ.λπ.» (Θ,41/P,35).

Ντερριντά, την περατή σκέψη, και την ιστορικότητα, δηλαδή το νόημα, δεν είναι συγκροτημένη αλλά συγκροτητική, αν τέλος το νόημα, ως ρυθμός, συνάπτει την κίνηση της χρόνισης με την κίνηση του λόγου, τότε θα πρέπει ίσως να πούμε ότι «το Απόλυτο είναι το Πέρασμα» (OG,165) κι ότι «υπερβατολογική θα ήταν η Διαφορά» (OG,171).

Μέσα στο χώρο ή τη στιγμή που διανοίγει η υπερβατολογική διαφορά, ο ρυθμός κατονομάζει την κίνηση αυτού του περάσματος, τον διάλογο ανάμεσα στην υπερβολή και την περατότητα. Προφανώς, μέσα στην τάξη της γλώσσας, ο ρυθμός αυτός δεν μπορεί να περιγραφεί παρά ως χρονική εναλλαγή ανάμεσα στην υπερβολή και στη λήθη της υπερβολής που συνιστά το λέγειν και ο εγκλεισμός στην περατότητα, ως εύτακτη διαδοχή στιγμών: η υπερβολή διανοίγει μία περατή δομή, για να συγκροτήσει μια νέα περατότητα που κι αυτή με τη σειρά της θα υποκύψει σε ένα νέο υπερβολικό πλήγμα κ.ο.κ.. Έτσι όμως θα μετατρέπαμε την υπερβατολογική διαφορά σε απλό εμπειρικό δεδομένο, χάνοντας την απόκλιση ανάμεσα στην ιστορία και στο νόημα. Απεναντίας, ο Ντερριντά μας καλεί να σκεφτούμε ότι αυτή η απόκλιση λαμβάνει χώρα ανά πάσα στιγμή, ότι ο εγκλεισμός και η απελευθέρωση του νοήματος διαιρούν την ίδια τη στιγμή, και ότι κατά συνέπεια, η κρίση, ως λήθη της καταγωγής του νοήματος, δεν επισυμβαίνει την τάδε ή τη δείνα στιγμή, αλλά αποτελεί «τη μοίρα της ομιλούσας φιλοσοφίας, που μπορεί να επιβιώσει μόνο εγκλείοντας την τρέλα, η οποία όμως θα πέθαινε ως σκέψη και υπό μία ακόμα χειρότερη βία, αν μια νέα ομιλία *κάθε στιγμή* δεν απελευθέρωνε την παλαιά τρέλα εγκλείοντας μέσα της, μέσα στο παρόν της, τον τρελό της ημέρας» (ΓΔ,62/ED,94). Αυτή είναι η «δομή της αναβλητικής διαφοράς, της οποίας πρέπει να σεβαστούμε την απαραμειώτη πρωτοτυπία» (ΓΔ,63/ED,95), και η οποία συνεπάγεται ότι η κρίση είναι για τη φιλοσοφία ουσιώδης, και όχι μια εξωτερική συντυχία: «η κρίση έχει ανέκαθεν αρχίσει και είναι ατελεύτητη» (ΓΔ,64/ED,96).

Τις συνέπειες αυτής της ουσιώδους κρίσης για τη σκέψη θα διερευνήσει ο Ντερριντά τριάντα χρόνια αργότερα, όταν, επαναλαμβάνοντας το ερώτημα για τη δυνατότητα μιας ιστορίας της τρέλας, θα εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο ο Φουκώ στέκεται απέναντι στη φιγούρα του Φρόντ ως ιδρυτή της ψυχανάλυσης, αναδεικνύοντας την αδυναμία του Φουκώ να τοποθετήσει τον Φρόντ σε ένα μονοσήμαντα καθορισμένο σύνολο (στο σύνολο φέρ' ειπείν εκείνων που καταπιέζουν ή εκείνων που απελευθερώνουν την τρέλα), καθώς και τον νόμο που διέπει την αδυναμία αυτή. Εκεί, όπως άλλωστε και στο «Cogito και ιστορία της τρέλας», ο διχασμός που ενέχει η κρίση δεν θίγει μόνο την ενότητα του υποκειμένου της αφήγησης αλλά και αυτή του αντικειμένου: «Μπορούμε να πούμε ότι η αντίφαση είναι ίσως μέσα στα ίδια τα πράγματα» (ΑΨ,167/RP,124). Και σχολιάζοντας μία πρόταση από τις *Λέξεις και τα πράγματα* («Σκεφτόμαστε σ' αυτόν τον τόπο») ο Ντερριντά θα γράψει: «Το εμείς που λέει σκεφτόμαστε σ' αυτόν τον τόπο είναι προφανώς, ταυτολογικά, αυτό εκ του οποίου ορμώμενος μιλά, γράφει και σκέφτεται ο υπογράφων αυτές τις γραμμές, ο συγγραφέας της *Ιστορίας της τρέλας* ή του *Οι λέξεις και τα πράγματα*. Αλλά αυτό το εμείς δεν σταματά να διαιρείται και οι τόποι υπογραφής του μετατοπίζονται κατά τη διαίρεσή τους. Δεν είναι σύγχρονο της εποχής του αυτό το εμείς, το δικό μας εμείς. Η ταυτότητα του εαυτού του με την εποχή του, όπως με κάθε εποχή, φαίνεται το ίδιο μοιρασμένη, και επομένως προβληματική, που επιδέχεται προβληματοποίησης όπως [...] όλες οι ιστορικές ή αρχαιολογικές κατηγορίες που μας υπόσχονται την καθορίσιμη σταθερότητα ενός συνόλου που δύναται να πάρει μορφή. [...] Αυτοί οι διαχωρισμοί και αυτές οι διαφορές με τον

εαυτό εισάγουν βέβαια πιθανώς αταξία στην ενότητα των διατάξεων των συνόλων, των εποχών, των ιστορικών περιόδων. Αυτή η απορρυθμική καθιστά ιδιαίτερα δύσκολο το έργο των ιστορικών [...]. Αυτή η διαφορά με τον εαυτό, και όχι πάντα μαζί με τον εαυτό, καθιστά τη ζωή δύσκολη, αν όχι αδύνατη, για την ιστορική επιστήμη. Αλλά αντιστρόφως, θα υπήρχε ιστορία, θα συνέβαινε ποτέ κάτι χωρίς αυτή την αρχή απορρυθμικής; Θα υπήρχε γεγονός χωρίς αυτή την απορρυθμική της κυριαρχίας» (ΑΨ,183/RP,137); Με δυο λόγια, η κρίση είναι αυτή που εξηγεί την ιστορικότητα, και όχι το αντίστροφο, γεγονός που επιτρέπει στον Ντερριντά να την αποκαλέσει «κλασική [...] με την έννοια του ουσιώδους και του αιώνιου κλασικού». Αυτό το κλασικό, διευκρινίζει ο Ντερριντά, θα ήταν παρά ταύτα ιστορικό, αλλά με μια αλλόκοτη έννοια.

Κι ωστόσο, αυτό το πλαίσιο εξήγησης δεν φαντάζει υπερβολικά κλασικό, στο βαθμό που κινδυνεύει σχεδόν να ταυτίσει το *cogito* με την ιστορία, χάρη στη μεσολάβηση της υπέρβασης και του απείρου; Αυτό θα άφηναν να διαφανεί κάποιες προτάσεις που διατυπώνει ο Ντερριντά, την ίδια πάνω-κάτω περίοδο στο δοκίμιο που αφιέρωσε στον Λεβινάς με τίτλο «Βία και μεταφυσική». Είναι οργανωμένες σε δύο σειρές: η πρώτη έχει να κάνει με το *cogito*, η δεύτερη με την ιστορία. Ο Ντερριντά μας επιστράτη την προσοχή σε ένα συσχετισμό που επιτελεί ο Λεβινάς ανάμεσα στη σκέψη του Πλάτωνα και του Καρτέσιου, τον οποίο υιοθετεί όπως είδαμε και ο ίδιος, αν και όχι με τον ίδιο τρόπο: πρόκειται για τη διαφαινόμενη σχέση ανάμεσα στον «ήλιο του επέκεινα της ουσίας» ο οποίος «[δ]εν είναι μόνο ο ελληνικός πρόγονος του Απείρου που υπερβαίνει την ολότητα [...] αλλά το όργανο μιας καταστροφής της οντολογίας και της φαινομενολογίας που έχουν υποταχθεί στην ουδέτερη ολότητα του Ίδιου ως Είναι ή ως Εγώ» (ΓΔ,100-101/ED,127), και στην καρτεσιανή «ιδέα του Απείρου που αναγγέλλεται στη σκέψη ως αυτό που την εκχειλίζει πάντα» (ΓΔ,101/ED,127). Ως έξοδος από την ολότητα, το αυθεντικό άπειρο – διότι θα υπήρχε ασφαλώς, και μάλιστα ως η μόνη παραδοσιακή σύλληψη του απείρου αν εξαιρέσει κανείς την πλατωνική και την καρτεσιανή στιγμή του, το ψευδο-άπειρο (ως αόριστος ορίζοντας ή ως υπέρβαση των μερών εκ μέρους της ολότητας) που είναι «ανίκανο να εκχειλίσει απολύτως το Ίδιο» (ΓΔ,101-102) – είναι «ο πόλος της μεταφυσικής υπέρβασης» (ΓΔ,123/ED,146). Ως τέτοιο διανοίγει την απόλυτη ετερότητα, ωθεί προς «το άλλο ό,τι αποκαλούμε ομιλούν υποκείμενο» (ΓΔ,122/ED,145), και είναι πάντα «κάτι περισσότερο απ' όσο μπορώ να σκεφτώ» (ΓΔ,123/ED,146), κάτι μη αναγώγιμο στην παράσταση ή στο *ideatum* μέσα στο οποίο νοήθηκε (ΓΔ,123/ED,146). Στον στοχασμό του γύρω από το *cogito*, ο Καρτέσιος θα είχε μάλιστα συνειδητοποιήσει ότι το άπειρο όχι μόνο δεν επιδέχεται αντικειμενικής συγκρότησης, αλλά και ότι αυτό ακριβώς του επέτρεψε να συσταθεί ως *cogito* εκχειλίζοντάς τον (ΓΔ,136/ED,157).

Δεν μπορούμε εδώ να ακολουθήσουμε τον Ντερριντά καθώς αναλύει τις δυσκολίες που εγείρει η απόπειρα του Λεβινάς να σκεφτεί το άπειρο ως *απείρως άλλο*. Πρόκειται για δυσκολίες παρόμοιες με αυτές που γεννά και το φουκωκικό σχέδιο να λάβει η τρέλα το λόγο. Ωστόσο μία εξ αυτών, όχι η λιγότερο σημαντική, θα είχε να κάνει με το ζήτημα της ιστορίας. Συγκεκριμένα, με το αναπόδραστο γεγονός ότι η φιλοσοφία «είναι ιστορική πέρα για πέρα» (ΓΔ,155/ED,172), καθώς «ο φιλόσοφος (ο άνθρωπος) οφείλει να μιλήσει και να γράψει» (ΓΔ,155/ED,173), κάτι που δεν το μπορεί παρά εντός των ορίων του λόγου, ενός λόγου πάντοτε ήδη ιστορικού. Αλλά η ιστορικότητα της φιλοσοφίας, αλλά και εν γένει, δεν θα ήταν δυνατόν να ανεχθεί ούτε την περατή ολότητα ούτε τη θετική απειρία, χωρίς την αυτοκατάργησή της. Η ιστορία δεν θα μπορούσε να συγκροτηθεί διωποκειμενικά, να νοηθεί, παρά ως μια οικονομία

ανάμεσά τους: «η ιστορία των εξόδων από την ολότητα, ιστορία όπως η κίνηση της υπέρβασης, της περίσσειας απέναντι στην ολότητα, χωρίς την οποία καμία ολότητα δεν θα εμφανιζόταν. Η ιστορία δεν είναι η υπερβαθείσα από την εσχατολογία ολότητα, από τη μεταφυσική ή την ομιλία. *Είναι η ίδια η υπέρβαση*» (ΓΔ,155/ED,173, εγώ υπογραμμίζω). *Η ιστορία είναι η υπέρβαση*. Οπότε ισχύει και για το cogito αυτό που ο Ντερριντά λέει για την ομιλία: «Αν η ομιλία είναι μια κίνηση μεταφυσικής υπέρβασης, είναι η ιστορία και όχι το επέκεινα της ιστορίας» (ΓΔ,155/ED,173).

Τελικά, μέσα στο «Cogito και ιστορία της τρέλας», ο Ντερριντά φαίνεται να χρησιμοποιεί δύο κύρια επιχειρήματα για να αντιπαρατεθεί στον αναγωγισμό του Φουκώ. Το πρώτο έχει να κάνει με την ειδικότητα του φιλοσοφικού σχεδίου και με τη θέση που καταλαμβάνει σε αυτό ένα ομιλούν υποκείμενο. Αν η φιλοσοφία υπήρξε, μας λέει ο Ντερριντά, «αυτό συνέβη μόνο στο μέτρο που σχημάτισε την ιδέα να σκεφτεί πέραν του περατού καταφυγίου», δηλαδή στο μέτρο που διεκδίκησε για τον εαυτό της το δικαίωμα της υπερβολής έναντι της περατότητας. Ωστε «[π]εριγράφοντας την ιστορική συγκρότηση αυτών των περατών περιφραγμάτων, μέσα στην κίνηση των ατόμων, των κοινωνιών και όλων των περατών ολοτήτων εν γένει, μπορούμε οριακά να περιγράψουμε τα πάντα – κι αυτό είναι έργο νόμιμο, τεράστιο, αναγκαίο – εκτός από το ίδιο το φιλοσοφικό σχέδιο. Και εκτός από το σχέδιο αυτής της ίδιας της περιγραφής» (ΓΔ,57). Το υπερβολικό σχέδιο δεν βρίσκεται απλώς κι από τις δύο πλευρές της περιγραφής, αλλά εμπνυχώνει και αυτή τούτη την περιγραφή. Θα πρέπει συνεπώς να σεβαστούμε «το εμπρόθετο νόημα του σχεδίου» το οποίο «προσφέρεται ως σκέψη του απείρου, δηλαδή εκείνου που δεν αφήνεται να εξαντληθεί από καμιά περατή ολότητα, από καμιά λειτουργία ή προσδιορισμό εργαλειώδη, τεχνικό ή πολιτικό». Για να συγκροτήσει κανείς μία απολύτως περατή ολότητα υπάρχουν δύο εναλλακτικές: θα πρέπει είτε να δείξει ότι η σκέψη του απείρου είναι δυνατόν να περιγραφεί (πράγμα αδύνατον, αφού «ανήκει στο νόημα του απείρου να μην μπορεί να είναι ένας οντικός προσδιορισμός ανάμεσα σε άλλους» (ΓΔ,58/ED,91)), είτε να αποδείξει ότι η σκέψη αυτή είναι παντελώς απύσχα από τη δεδομένη ολότητα. Αλλά όπως υποστηρίζει ο Ντερριντά, επικαλούμενος τον Μονταίνιο και τον Πασκάλ, «[ε]ίναι δύσκολο να διαβεβαιώσει κανείς ότι η “κλασική εποχή” δεν θεματοποίησε, δεν σκέφθηκε και συγχρόνως δεν ανέπτυξε τις έννοιες των συμπτωμάτων της: τις έννοιες που θα στρέψει κανείς αργότερα προς τα συμπτώματα τα οποία θα πιστεύει ότι μπορεί να της αποδώσει μια μέρα» (ΑΨ,161/RP,120). Τούτο δεν σημαίνει ότι η φιλοσοφία είναι υπεράνω της περατότητας, σε έναν άλλο κόσμο όπου τίποτα περατό δεν την αγγίζει. Η στάση του Ντερριντά είναι σύνθετη. Από τη μια αναγνωρίζει μία ορισμένη συννεοχή, ένα δεσμό ανάμεσα στο άπειρο, όπως αυτό ενσαρκώθηκε στη φιλοσοφία, και στην εγκόσμια βία, ήτοι στο γεγονός ότι η θεία απειρία υπήρξε εξαρχής η πηγή νομιμοποίησης της κυριαρχίας, στο γεγονός ότι ο κυρίαρχος αντλούσε ανέκαθεν το δικαίωμά του μέσω της αναφοράς του στη θετική απειρία του θείου λόγου, μέσα από μία ορισμένη σχέση με το άπειρο. Το άπειρο αποτέλεσε, *στην πράξη*, το άλλο όνομα της κυριαρχίας ως αρχή εξουσίας. Από την άλλη, αυτή καθεαυτή η πρόθεση του φιλοσοφικού σχεδίου, ως *σκέψη* του απείρου, υπήρξε πρωταρχικά μία μηχανή άρσης της περατότητας. Όταν όμως η φιλοσοφία προσφέρεται όχι ως *σκέψη* του απείρου, αλλά ως το *ίδιο* το άπειρο, όταν *φανερώνεται* ως τέτοιο, τότε στοχεύει απλώς στην ανάκτηση της περατότητας, στον εγκλεισμό εντός της περατότητας, στην αναγωγή της διαφοράς στην παρουσία¹⁴⁴ και στην παλινόρθωση της κυριαρχίας (ΓΔ,57-58/ED,90-91). Και τότε, αλλά όχι νωρίτερα, όλα τα βέλη της κριτικής του Φουκώ βρίσκουν το στόχο τους.

¹⁴⁴ «Μόνο το άπειρο είναι μπορεί να αναγάγει τη διαφορά μέσα στην παρουσία» (ΠΓ,127/DG,104).

Το δεύτερο μείζον επιχείρημα του Ντερριντά είναι – το είδαμε – η ιστορικότητα της φιλοσοφίας, η αλλαγή των κατηγοριών της σκέψης, η οποία περιγράφεται ως ένας διάλογος ανάμεσα στην υπερβολή και την περατή δομή: η υπερβολή απελευθερώνει την παλαιά τρέλα, δηλαδή το νόημα που παρέμενε αποκλεισμένο υπό την κυριαρχία του παλαιού καθορισμού, και με αυτό τον τρόπο μεταβαίνει σε έναν νέο αλλά ανώτερο καθορισμό ο οποίος κατά την καθολικότητα της αξίωσής του αποκλείει με τη σειρά του νόημα, το οποίο θα απελευθερωθεί κατά τη μετάβασή του σε έναν ανώτερο καθορισμό κ.ο.κ.. Ετούτη η κίνηση, ειλημμένη είτε στον ορίζοντα μιας άπειρης ιδέας είτε στην προοπτική του απόλυτου επίσταμαι, είναι διαλεκτική στην ουσία της, και επιτρέπει να θιγεί η ασφάλεια του φουκωικού εγχειρήματος όχι μόνο στον οριζόντιο άξονα της συγχρονίας (υπερβολικός χαρακτήρας του φιλοσοφικού σχεδίου) αλλά και στον κάθετο άξονα της διαχρονίας (διαλεκτική πρόοδος). Ωστόσο έχει κανείς την αίσθηση ότι τα δύο επιχειρήματα δεν λειτουργούν ισοδύναμα, και πως όταν ο Ντερριντά αντιπαραθέτει στον αναγωγισμό του Φουκώ την ιστορικότητα της φιλοσοφίας, φαίνεται να υποτάσσει τελικά το πρώτο επιχείρημα στο δεύτερο. Με άλλα λόγια, η ιστορικότητα είναι αυτή που αμφισβητεί τον αναγωγισμό και όχι η φιλοσοφία: «Ορίζω την φιλοσοφία ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, σημαίνει ομολογώ – και η φιλοσοφία είναι ίσως αυτή η γιγάντια ομολογία – ότι μέσα στον ιστορικό λόγο, στον οποίο η φιλοσοφία γαληνεύει και αποκλείει την τρέλα, προδίδει τον εαυτό της (ή προδίδεται ως σκέψη), εισέρχεται σε μια κρίση και σε μια λήθη του εαυτού της, που αποτελούν μια περίοδο ουσιώδη και αναγκαία της κίνησής της» (ΓΔ,64/ED,96). Αυτή τούτη η επίκληση της ιστορικότητας προκειμένου να επερωτηθούν οι φιλοσοφικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της *Ιστορίας της τρέλας* είναι καθ' όλα εφικτή, θεμιτή και έγκυρη, αλλά στο εσωτερικό της ντερριντιανής επιχειρηματολογίας, και από τη σκοπιά που την εξετάζουμε, δημιουργεί ορισμένες δυσκολίες.

Εξετάζοντας την ιστορικότητα υπό το πρίσμα της αποδέσμευσης του νοήματος ο Ντερριντά αναγνωρίζει την αναγκαιότητα να προσφύγουμε στην *ανιστορική* έννοια του *αρνητικού*: «Πρέπει λοιπόν, ίσως είναι καιρός, να επιστρέψουμε στο ανιστορικό, κατά μία έννοια ριζικά διαφορετική από εκείνη της κλασικής φιλοσοφίας: όχι για να παραγνωρίσουμε, αλλά, αυτή τη φορά, για να ομολογήσουμε – σιωπηρά – την αρνητικότητα. Το μη ιστορικό θεμέλιο της ιστορίας είναι αυτή, και όχι η θετική αλήθεια» (ΓΔ,16/ED,55). Μέσα στη φιλοσοφία ως μεταφυσική, μέσα στον καθορισμό του είναι ως παρουσίας, ως μόνιμης παραμονής, δηλαδή μέσα στο σχέδιο της γνώσης, η αλήθεια του όντος νοήθηκε ως υπερχρονική θετική αλήθεια. Φέρ' ειπείν για τον Καρτέσιο, μόνο ένας φιλαλήθης Θεός, δημιουργός αιώνιων αληθειών, μπορεί να εγγυηθεί την εγκυρότητα της μνήμης και την ισχύ των συγκροτημένων αληθειών: «μόνο η θετική απειρία του θείου λόγου μπορεί να συμφιλίωσε απόλυτα και πάλι τη χρονικότητα με την αλήθεια[.] Μόνο μέσα στο άπειρο, πέρα από τους καθορισμούς, τις αρνήσεις, τους αποκλεισμούς και τους εγκλεισμούς, τελείται αυτή η συμφιλίωση του χρόνου με τη σκέψη (της αλήθειας) για την οποία ο Χέγκελ έλεγε ότι ήταν το χρέος της φιλοσοφίας από τον 19^ο αιώνα και δώθε, ενώ η συμφιλίωση της σκέψης με την διάρκεια θα ήταν το σχέδιο των επιλεγόμενων καρτεσιανών ορθολογισμών. Ότι η θεία απειρία είναι ο τόπος, η συνθήκη, το όνομα ή ο ορίζοντας αυτών των δύο συμφιλιώσεων, είναι κάτι που δεν αμφισβητήθηκε από κανένα μεταφυσικό, ούτε από τον Έγελο ούτε από την πλειονότητα εκείνων οι οποίοι, όπως ο Χούσερλ, θέλησαν να σκεφτούν και να ονομάσουν την ουσιαστική χρονικότητα ή ιστορικότητα της αλήθειας και του

νοήματος» (ΓΔ,56/ED,89). Για μια φιλοσοφία που αυτοκατανοείται ως επιστήμη, η συμφιλίωση της γνώσης με το γνωριζόμενο αποτελεί ουσιώδη προϋπόθεση, και μπορεί να συντελεστεί μόνο ως απειρία, εφόσον δηλαδή το αντικείμενο δεν παραμορφώνεται αλλά απολύεται ελεύθερο, όπως λέει ο Έγκελς, μέσα στη γνωστική σχέση. Αλλά τότε η φιλοσοφία κινδυνεύει να εξαλείψει και να εμφανίσει ως παράγωγη τη διαφορά που την εξουσιοδοτεί. Ως Ιδέα με καντιανή έννοια, η απειρία, φέρ' ειπείν στον Χούσερλ, θα φαινόταν ίσως προστατευμένη από τον κίνδυνο να παράγει τη διαφορά «από την πληρότητα μιας παρουσίας, από την πλήρη παρουσία ενός θετικού απείρου» (ΦΦ,157/VP,114). Αλλά αυτό σημαίνει ότι η σύμπτωση της ιδέας με το πράγμα, ή του ιδεατού με το έμπρακτο μετατρέπεται σε απρόσιτο ιδεώδες, σε «καθαρή δυνατότητα που αναβάλλεται επ' άπειρον» (ΦΦ,157/VP,113). Για τον Ντερριντά, «[μ]έσα σε αυτό το σχήμα, ο εγγελισμός φαίνεται πιο ριζικός: κυρίως στο σημείο που δείχνει ότι το θετικό άπειρο πρέπει να νοηθεί (πράγμα που είναι εφικτό μόνο αν σκέφτεται το ίδιο τον εαυτό του) προκειμένου να εμφανιστεί η απροσδιοριστία της αναβλητικής διαφοράς [différance] ως τέτοια» (ΦΦ,158/VP,114). Αλλά θα αδυνατούσε ίσως να συλλάβει τη διαφορά ανάμεσα σε μία «αρνητικότητα [που] ήταν ανέκαθεν καθορισμένη από τη διαλεκτική – δηλαδή από τη μεταφυσική – ως εργασία στην υπηρεσία της συγκρότησης του νοήματος» (ΓΔ,16, εγώ υπογραμμίζω) και στην αρνητικότητα που καθορίζεται ως «εργασία της διαφοράς στη συγκρότηση του νοήματος» (ΦΦ,157/VP,114, εγώ υπογραμμίζω).

Δεν πρόκειται για κάποια αμφισβήτηση του Έγκελου από μέρος του Ντερριντά. Η συμφιλίωση, η άρση της διαφοράς, μέσα στο σχέδιο της φιλοσοφίας ως αυστηρής επιστήμης δεν αποτελεί κάποιας λογής ιδεώδη αναγκαιότητα· η επιστήμη είναι αυτή η συμφιλίωση της νόησης με το πράγμα, η επιστήμη «όντως γνωρίζει».¹⁴⁵ Αλλά παραμένει το ερώτημα κατά πόσο είναι θεμιτή η ταύτιση της φιλοσοφίας με την επιστήμη, κατά πόσο η αλήθεια για την επιστήμη συνιστά επίσης αλήθεια για τη φιλοσοφία, κατά πόσο η φιλοσοφική και η επιστημονική έννοια ταυτίζονται.¹⁴⁶ Για τον Ντερριντά, μέσα στη φιλοσοφία ως επιστήμη, δηλαδή «μέσα στη μεταφυσική της παρουσίας, της φιλοσοφίας ως γνώσης της παρουσίας του αντικειμένου, ως αυτο-παρουσίας της γνώσης μέσα στη συνείδηση, πιστεύουμε απλούστατα στην απόλυτη επίγνωση ως κλοιό αν όχι ως τέλος της ιστορίας» (ΦΦ,158/VP,115). Η φιλοσοφία ως μεταφυσική θα συγκροτούσε τον κλοιό της γνώσης. Αλλά αν η φιλοσοφία, είναι ένα θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, αν δηλαδή υπάρχει μέσα στη διαφορά της υπερβολής από την περατή σκέψη, τότε προσκρούουμε στην ακόλουθη απορία: ότι η εκπλήρωση του σχεδίου της γνώσης από το οποίο φαίνεται να εκκινεί το υπερβολικό σχέδιο, σηματοδοτεί συνάμα το θάνατο της φιλοσοφίας, καθιστώντας την υπερβολή αδύνατη. Θα πρέπει άραγε να αποχαιρετήσουμε τη φιλοσοφία για χάρη της επιστήμης; Αλλά το υπερβολικό σχέδιο, καθό υπερβολικό, δεν μπορεί να αρκестεί στον κλοιό της γνώσης, οφείλει να είναι σε θέση να τον επερωτήσει, και επιβάλλει να σκεφτούμε τη φιλοσοφία μέσα σε αυτόν, αλλά και διαφορετικά: «Διαφορετικά, δηλαδή μέσα στη διάνοιξη μιας ανήκουστης ερώτησης που δεν κλίνει ούτε προς μια γνώση ούτε προς μια μη-γνώση ως επερχόμενη γνώση. Μέσα στη διάνοιξη αυτής της ερώτησης, δεν γνωρίζουμε πλέον. Πράγμα που δεν σημαίνει ότι δεν γνωρίζουμε

¹⁴⁵ Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος-μετάφραση-σχόλια: Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 102. Βλ. και *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγκελο*, ό.π., σ. 14-15.

¹⁴⁶ Ο Έγκελς μάλλον είχε σαφή επίγνωση της σημασίας του σχεδίου της επιστήμης για τη φιλοσοφία: «Να συνεργασθώ, ώστε η φιλοσοφία να έρθει πιο κοντά στην μορφή της επιστήμης – στον στόχο, στο να μπορεί ν' αφήσει τ' όνομα της *φιλίας* του *επίσταμαι* και να είναι *ενεργό επίσταμαι* – αυτή υπήρξε η πρόθεσή μου» (*Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 33-34). Η *αναγωγή* της φιλοσοφίας στην επιστήμη εξαλείφει τη φιλοσοφία ως φιλοσοφία.

τίποτε, αλλά ότι είμαστε επέκεινα της απόλυτης επίγνωσης (και του ηθικού, αισθητικού ή θρησκευτικού της συστήματος) προς εκείνο με βάση το οποίο αναγγέλλεται και αποφασίζεται» (ΦΦ,159/VP,115). Η αρνητικότητα για την οποία κάνει λόγο ο Ντερριντά, δεν τίθεται στην υπηρεσία μιας συμφιλίωσης, αλλά απεναντίας, δηλώνει την «αποσύνδεση ανάμεσα στη σκέψη και τη γλώσσα. Και ίσως της σκέψης και της φιλοσοφίας ως συγκροτημένου λόγου· γνωρίζοντας συνάμα ότι αυτό το σχίσμα μπορεί να ειπωθεί, αφανιζόμενο, μόνο μέσα στη φιλοσοφία» (ΓΔ,16/ED,55). Μια παρόμοια αρνητικότητα δεν θα μπορούσε να ερμηνευθεί μέσω της ιστορικότητας, η έννοια της οποίας καθίσταται εξ αυτής προβληματική, απαιτώντας νέες επεξεργασίες.¹⁴⁷ Αυτή η προνομιακή ικανότητα της φιλοσοφίας να την φιλοξενήσει καθ' οιονδήποτε τρόπο δεν μπορεί παρά να έχει κάποια σχέση με την ουσία της φιλοσοφίας.

Εξηγώντας την μη αναγωγιμότητα του φιλοσοφικού σχεδίου μέσω της ιστορικότητας της φιλοσοφίας, καταλήγουμε να σκεφτόμαστε περισσότερο την ιστορικότητα και λιγότερο τη φιλοσοφία. Πλην, η ιστορικότητα δεν επαρκεί για να αναδειχθεί ο ειδοποιός χαρακτήρας της τελευταίας. Κι επιπλέον κινδυνεύουμε να εξαλείψουμε τη διαφορά που ο ίδιος ο Ντερριντά επιθυμεί να διατηρήσει ανάμεσα στην υπερβολή, στην οποία προσπαθεί να δώσει μία κατ' εξοχήν φιλοσοφική αξία, και στην υπέρβαση που επιτελεί κάθε ομιλούν υποκείμενο. Σε αυτή την απόπειρα ο Ντερριντά φαίνεται να κινείται στην αντίθετη κατεύθυνση από τον Χάιντεγγερ του *Vom Wesen des Grundes*, ο οποίος, αφού εντοπίσει στην υπέρβαση – την οποία προσδιορίζει μάλιστα ως αρχέγονη ιστορία (Urgeschichte) – τη δυνατότητα για μια διάνοιξη της ιστορικότητας και για τη φανέρωση του όντος, θα τη συνδέσει ευθέως με την κίνηση επέκεινα της ουσίας και τελικά θα την ταυτίσει με το ίδιο το Αγαθό, το οποίο, καταπώς δείχνει η παρομοίωσή του με τον ήλιο, θεμελιώνει την κοινή δυνατότητα της αλήθειας, της κατανόησης και του είναι, δυνατότητα που αφορά το Dasein εν γένει.¹⁴⁸ Βεβαίως ο Χάιντεγγερ επισημαίνει ότι η δυνατότητα αυτή παραμένει ως επί το πλείστον κρυμμένη για το Dasein,¹⁴⁹ αλλά αυτό δεν έχει το νόημα ότι η υπέρβαση παραμένει ανενεργός: «Η υπέρβαση παράγεται εν όλω· δεν είναι τέτοια ώστε τη μια να επισυμβαίνει και την άλλη να στέκει παράμερα [...].

¹⁴⁷ Η διαφορά ανάμεσα στις δύο αρνητικότητες θα ήταν ίσως η διαφορά ανάμεσα στην *différance* και την *Aufhebung*: «Αν υπήρχε ένας ορισμός της διαφοράς, θα ήταν ακριβώς το όριο, η παύση, η καταστροφή της εγγελιανής άρσης, σε όλους τους τόπους στους οποίους βρίσκεται επί τω έργω. [...] Λέω ακριβώς εγγελιανή *Aufhebung*, με βάση την ερμηνεία ενός ορισμένου εγγελιανού λόγου, διότι είναι αυτονόητο ότι η διπλή σημασία της *Aufhebung* θα μπορούσε να γραφτεί με διαφορετικό τρόπο» (Θ,63/P,55-56). Στην πραγματικότητα, προσπαθώ να στρέψω το εγχείρημα της κριτικής ενάντια στην αδιάλειπτη επανιδιοποίηση αυτής της εργασίας του ομοιώματος από μια διαλεκτική εγγελιανού τύπου (που φτάνει μέχρι την εξιδανίκευση και τη “σηματολογία” αυτής της αξίας της εργασίας, γιατί ο εγγελιανός ιδεαλισμός συνίσταται ακριβώς στην άρση των δυαδικών αντιθέσεων του κλασικού ιδεαλισμού, στη λύση της αντίφασης, μέσα από έναν τρίτο όρο που έρχεται με στόχο να *aufheben*, να αρνηθεί αίροντας, εξιδανικεύοντας, μεταρσιώνοντας σε μια εσωτερικότητα ανάμνησης (*Erigierung*), εγκλείοντας τη διαφορά σε μια παρουσία εις εαυτόν» (Θ,67/P,59). Ο Ντερριντά επιμένει ότι δεν θα πρέπει να ακολουθήσουμε τον Χέγκελ όταν «προσδιορίζει τη διαφορά ως αντίφαση, μόνο και μόνο για να την επιλύσει, να την εσωτερικεύσει, να την αναίρεσει (με βάση τη συλλογιστική διαδικασία της θεωρησιακής διαλεκτικής) στην παρουσία εις εαυτόν μιας οντο-θεολογικής ή οντο-τελεολογικής σύνθεσης. Η διαφορά οφείλει να αναδείξει (σε ένα σημείο σχεδόν απόλυτης εγγύτητας με τον Χέγκελ [...]) το σημείο ρήξης με το σύστημα της *Aufhebung* και της θεωρησιακής διαλεκτικής. Ο συγκρουσιακός χαρακτήρας της διαφοράς [...] δεν μπορεί ποτέ να αναιρεθεί ολοκληρωτικά και εγγράφει τα αποτελέσματά του σε ό,τι αποκαλώ κείμενο εν γένει...» (Θ,67-68/P,60). Προφανώς αδυνατούμε να υπεισέλθουμε, έστω και κατ' ελάχιστο, στον όγκο των ζητημάτων που ανακινούνται.

¹⁴⁸ *Questions I et II*, ό.π., σ. 135-137.

¹⁴⁹ *Αυτ.*, σ. 138.

Αλλά εκ του γεγονότος ότι ένα Dasein είναι ενεργή-παρουσία, η υπέρβαση είναι επίσης ήδη ενεργή». ¹⁵⁰ Αν ωστόσο ερμηνεύσουμε κατ' αυτό τον τρόπο το *επέκεινα της ουσίας*, τότε αυτό χάνει για τη φιλοσοφία την όποια ειδικότητά του και η διάκριση του Ντερριντά ανάμεσα στην υπερβολή και την υπέρβαση μένει μετέωρη. Αν η υπερβολή έγκειται στο «σχέδιο να ξεπεραστεί η πραγματικότητα του κόσμου, ως ολότητα εκείνου που μπορώ να σκεφτώ εν γένει» (ΓΔ,53/ED,87), τότε η υπερβολή, καταπώς την εννοεί ο Ντερριντά, προϋποθέτει ασφαλώς την υπέρβαση αλλά δεν ανάγεται σ' αυτήν. Αλλά ίσως η υπερβολή έχει αφεθεί στο σκοτάδι ως τώρα. Γι' αυτό θα προσπαθήσουμε να την φωτίσουμε κάπως, να κατακτήσουμε κάποιους περαιτέρω προσδιορισμούς, μέσα από το πρίσμα του Ντερριντά, μεταφερόμενοι στον γενέθλιο τόπο της: στο ΣΤ' βιβλίο της *Πολιτείας*.

¹⁵⁰ Αυτ., σ. 107.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΈΚΤΟ

ΥΠΕΡΒΟΛΗ ΚΑΙ ΑΠΡΟΪΠΟΘΕΤΟ

Το τέλος του ΣΤ' βιβλίου της *Πολιτείας* υπήρξε ίσως το λίκνο της αποδόμησης, η φωτεινή πηγή από την οποία εκπορεύτηκε και δεν έπαψε να ζωογονείται η σκέψη του Ζακ Ντερριντά, απ' αρχής μέχρι τέλους. Εκεί, σε έναν τόπο μέγιστης πυκνότητας, επρόκειτο να συναντήσει τρεις προσδιορισμούς οι οποίοι έμελλε να αποτελέσουν ορόσημα για το έργο του, και τα οποία δεν θα έπρεπε επ' ουδενί να αμελήσουμε: *επέκεινα της ουσίας, δαιμονία υπερβολή και ανυπόθετον*. Οι δύο πρώτοι θα κάνουν την εμφάνισή τους πολύ νωρίς στο έργο του, ενώ ο τρίτος εμφανίζεται μάλλον όψιμα, και θα του προσδώσει μια συνεκτικότητα που ο πλούτος και η ετερογένειά του δεν είχαν ίσως επιτρέψει να φανεί. Στο *Voegous* ο Ντερριντά αναρωτιέται: «Δεν εγκαταλείψαμε ακόμη τον Πλάτωνα. Θα τον εγκαταλείψουμε ποτέ» (V,191); Αλλά ήδη από την Εισαγωγή στην *Προέλευση της γεωμετρίας*, ο Ντερριντά αντιλαμβάνοταν ότι στην πραγματικότητα, δεν είχαμε ποτέ να κάνουμε με τον ίδιο τον Πλάτωνα, αλλά μάλλον με έναν εκκωφαντικό πλατωνισμό, του οποίου ο θόρυβος ουδέποτε επέτρεψε στη φωνή του Πλάτωνα – στην ετερογένεια αυτής της φωνής – να ακουστεί. Εκεί, καταδεικνύοντας την απαραμείωτη, τόσο στον Χούσσερλ όσο και στον Πλάτωνα, διαφορά ανάμεσα στην ιδέα και στο είδος, το οποίο «μπορεί να καθοριστεί και να προσπελαστεί μέσα σε μια πεπερασμένη εποπτεία» (OG,159), θα πει ότι η ιδέα είναι πάντοτε «επέκεινα της ουσίας», ήτοι «η διάνοιξη του είναι στο φως της φαινομενικότητας, φως του φωτός, ήλιος του ορατού ηλίου, ήλιος κρυμμένος που δείχνει χωρίς να φαίνεται και για τον οποίο μας μιλούσε ίσως ένας Πλάτων που έχει σιγήσει υπό την εκκωφαντικότητα του πλατωνισμού» (OG,159).

Η *Πολιτεία*¹⁵¹ είναι βεβαίως ένας διάλογος περί δικαιοσύνης – *Περί δικαίου* είναι ο έτερος τίτλος της *Πολιτείας* που έχει φτάσει ως εμάς, και ο οποίος μάλλον είναι μεταγενέστερος. Το περί δικαιοσύνης ερώτημα τίθεται ευθύς εξαρχής, αλλά καθώς είναι εξαιρετικά απαιτητικό και απαιτεί κοφτερό βλέμμα, ο Σωκράτης θα προτείνει να το εξετάσουν όχι στο ατομικό επίπεδο, όπου, καταπώς συμβαίνει με τα μικρά γράμματα, η όραση δυσκολεύεται, αλλά στο πιο εκτεταμένο επίπεδο της πολιτείας, όπου, σαν ένα κείμενο γραμμένο με μεγάλα γράμματα, το ζήτημα της δικαιοσύνης θα είναι περισσότερο ευανάγνωστο. Από εκεί θα είναι κατόπιν πιο εύκολο, μέσω της ομοιότητας, να εξεταστεί το ζήτημα και για το άτομο χωριστά. Αλλά εκτός από ένα διάλογο για τη δικαιοσύνη ή την άριστη πολιτεία, η *Πολιτεία* είναι επίσης, και μάλιστα πρωτογενώς, ένας στοχασμός για τη φιλοσοφία και τον φιλόσοφο: η αναζήτηση της άριστης πολιτείας δεν είναι παρά η αναζήτηση ενός καθεστώτος «που να 'ναι αντάξιο της φύσης του φιλοσόφου» (497b), του εδάφους και της ατμόσφαιρας όπου ο φιλόσοφος θα μπορέσει να αναπτύξει με πληρότητα τις ιδιότητές του. Το ΣΤ' βιβλίο είναι ίσως το αποκορύφωμα αυτού του στοχασμού.

¹⁵¹ Χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου εις Πλάτων, *Πολιτεία*, Πόλις, Αθήνα 2006.

Ο Σωκράτης έχει ήδη διακρίνει τον *φιλόσοφο* από τον *φιλόδοξο*, τον φίλο της γνώμης: «φιλόσοφοι είναι όσοι μπορούν να συλλαμβάνουν εκείνο που από κάθε άποψη μένει πάντα अपαράλλαχτα αμετάβλητο» (484b), όσοι δεν ικανοποιούνται παρά μόνο με τη γνώση του πραγματικού όντος. Και αφού εκτεθούν οι ποιότητες, οι αρετές, οι παρανοήσεις και οι κίνδυνοι στους οποίους είναι εκτεθειμένη η φιλοσοφική φύση, ο Σωκράτης θα εγκύψει στα πρακτικά ζητήματα που αφορούν την ανάδειξη και την προετοιμασία των φιλοσοφικών φύσεων, μέσα από ασκήσεις και επιστημονικές μαθήσεις που θα δοκιμάσουν το σώμα τους και το πνεύμα τους. Αλλά πέραν αυτών, ο Σωκράτης θα κάνει λόγο και για έναν άλλο μακρύτερο δρόμο (504b) που ο φιλόσοφος οφείλει να βαδίσει, αν θέλει κάποτε «να κατακτήσει στην εντέλεια εκείνη την υπέρτατη γνώση η οποία τον αφορά περισσότερο από οτιδήποτε άλλο» (504d). Αυτό το ανώτατο μάθημα, ανώτερο ακόμα κι από τη δικαιοσύνη, όπως κι από κάθε τι άλλο, είναι η ιδέα του αγαθού, αφού «με τη δική της επενέργεια η δικαιοσύνη και τα παρόμοια αποβαίνουν χρήσιμα κι ωφέλιμα» (505a). Πλην, «για αυτή την ιδέα του αγαθού δεν έχουμε σαφή γνώση» (505a), και τούτη η άγνοια θα υποχρεώσει το Σωκράτη να αφήσει στην άκρη το ερώτημα που αφορά το ίδιο το αγαθό, και να καταπιαστεί με ό,τι φαίνεται να είναι «απότοκο του αγαθού και πανόμοιο με εκείνο» (507a). Έτσι ξεκινάει μια πορεία που θα μας οδηγήσει στην ηλιοκεντρική μεταφορά. Ο Σωκράτης εισηγείται μια αναλογία ανάμεσα στο νοητό και τον αισθητό κόσμος: τα νοητά πράγματα όπως το ωραίο και το αγαθό τα συλλαμβάνουμε μέσα από ιδέες, τις οποίες εκλαμβάνουμε ως την πραγματική τους ουσία· ομοίως, τα αντικείμενα τα συλλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεων. Η διαφορά, επισημαίνει ο Σωκράτης, είναι ότι «τα επιμέρους πράγματα τα βλέπουμε αλλά δεν τα νοούμε, ενώ τις ιδέες τις νοούμε αλλά δεν τις βλέπουμε» (507b). Στην όραση ο Σωκράτης αναγνωρίζει ένα ορισμένο πρωτείο, καθώς έχει την εξής ιδιαιτερότητα: σε αντίθεση με τις υπόλοιπες αισθήσεις, απαιτεί να παρεμβληθεί, ανάμεσα στην όραση εκείνου που βλέπει, και στο ορατό αντικείμενο, «ένα τρίτο γένος, πλασμένο ειδικά γι' αυτόν το σκοπό: το φως. Τόσο η όραση όσο και το ορώμενο εξαρτώνται από την ύπαρξη του φωτός, το οποίο εκπορεύεται από τον ήλιο. Αυτόν τον ήλιο, ο οποίος «δεν είναι όραση αλλά, αποτελώντας την αιτία της όρασης, γίνεται ορατός από αυτή την ίδια την όραση» (508b), εννοούσε ο Σωκράτης όταν μιλούσε «για το γόνιο του αγαθού, που το αγαθό τον γέννησε κατ' αναλογία με τον εαυτό του: Όπως σχετίζεται, στον νοητό τόπο, το αγαθό με το νου και τα αντικείμενα της νόησης, ακριβώς έτσι, στον ορατό τόπο, σχετίζεται ο ήλιος με τη δύναμη της όρασης και τα αντικείμενα που βλέπουμε» (508bc). Βλέπουμε με καθαρότητα μόνο τα αντικείμενα που καταναλάζει το φως, και νοούμε τις ιδέες στο μέτρο που προσπίπτει επάνω τους η ιδέα του Αγαθού: «Τούτο λοιπόν που παρέχει την αλήθεια σε ό,τι κατακτάται γνωστικά και δίνει τη δύναμη σε όποιον προσοικειώνεται γνώση να γνωρίζει είναι – αυτό μπορείς να το ισχυριστείς – η ιδέα του Αγαθού. Είναι το αίτιο της γνώσης και της αλήθειας [...] κάτι διαφορετικό και ακόμα πιο όμορφο από αυτά τα δύο». [...] [H] γνώση και η αλήθεια έχουν συνάφεια με το Αγαθό, δεν είναι όμως σωστό να ταυτίζεται το ένα ή το άλλο από αυτά με το Αγαθό, αλλά πρέπει στη φύση του Αγαθού να αποδίδεται ακόμη μεγαλύτερη τιμή» (508e-509a). Μάλιστα, δεν περιορίζεται να είναι μονάχα αίτιο της γνώσης αλλά, όπως ο ήλιος δεν φανερώνει απλώς τα αντικείμενα της όρασης, αλλά ευθύνεται για τη γένεση και την ανάπτυξή τους, χωρίς ο ίδιος να αποτελεί γένεση, ομοίως και τα αντικείμενα της γνώσης «και το είναι τους και την ουσία τους την έχουν χάρη σε αυτό, χωρίς το ίδιο το Αγαθό να αποτελεί ουσία αλλά κάτι ακόμη πιο πέρα από την ουσία (*επέκεινα της ουσίας*), ανώτερο από αυτήν ως προς το αξίωμα και τη δύναμη» (509b). Και είναι αυτή ακριβώς η διάσταση του Αγαθού, το ξεπέραςμα, η κίνηση *επέκεινα* της ουσίας, που προκαλεί την κραυγή του Γλαύκωνα: Ω, τι

δαιμονική υπερβολή (*δαιμονίας υπερβολής*) (509c). Υπερβολή είναι αυτή η κίνηση, το βήμα επέκεινα της ουσίας και του είναι, πέρα από την τάξη της γνώσης, με το οποίο και μόνο ο φιλόσοφος μπορεί να πορευτεί τον δρόμο που οδηγεί στην ιδέα του Αγαθού, η οποία, όπως ελέχθη, «τον αφορά περισσότερο από οτιδήποτε άλλο» (504d). Είναι υπερβολική ασφαλώς η οδός που οδηγεί επέκεινα της ουσίας, της αλήθειας, του είναι και της γνώσης, καθόσον ο φιλόσοφος έχει προσδιοριστεί ως εκείνος ο οποίος τρέφει αγάπη για το *πραγματικό ον* (*το ον ασπαζομένους*, 480a), έρωτα για την *ουσία* (*μαθήματος γε αεί ερώσιν ο αν αυτοίς δηλοί εκείνης της ουσίας της αεί ούσης και μη πλανωμένης υπό γενέσεως και φθοράς*, 485b), και πόθο για την *αλήθεια* σε κάθε της μορφή (*πάσης αληθείας...ορέγεσθαι*, 485d), μέσα στη διαφορά της *επιστήμης* από τη *δόξα*.

Ο Σωκράτης δεν σταματά εδώ αλλά, υπακούοντας στην έκκληση του Γλαύκωνα να εξηγήσει περαιτέρω την παρομοίωση με τον ήλιο, καταφεύγει στο παράδειγμα της γραμμής, η οποία είναι καταρχάς χωρισμένη σε δύο άνισα τμήματα: το ένα αντιστοιχεί στην περιοχή του νοητού όπου βασιλεύει το Αγαθό, και το άλλο στην περιοχή του ορατού όπου βασιλεύει ο Ήλιος. Στο τμήμα του ορατού ο Σωκράτης θα χωρίσει και πάλι δύο άνισα τμήματα που αντιστοιχούν στα πρότυπα όντα της φυσικής πραγματικότητας και στα ομοιώματά τους, τις εικόνες τους (σκιές, είδωλα). Στο τμήμα του νοητού η διαίρεση θα γίνει ως εξής: στο ένα μέρος, η ψυχή χρησιμοποιεί ως εικόνες τα πρότυπα όντα του ορατού τμήματος και αναγκάζεται, ξεκινώντας από υποθέσεις, να ερευνά κατευθυνόμενη όχι προς μία αρχή αλλά προς ένα πέρασ (510b). Παραδείγματα τέτοιων *υποθετικών* επιστημών είναι η γεωμετρία και η αριθμητική, στις οποίες στηρίζεται κανείς σε *υποθέσεις* όπως το περιττό και το άρτιο, τα γεωμετρικά σχήματα, τα είδη των γωνιών, κ.τ.ό., δηλαδή σε πράγματα που φαίνονται φανερά στον καθένα (*ως παντί φανερών*, 510c) ώστε να νομίζει κανείς πως τα γνωρίζει (*ως ειδότες*, 510c) κι ότι δεν χρειάζονται εξηγήσεις, κι από τα οποία ξεκινώντας (*αρχόμενοι*, 510c) μπορεί να φτάσει ως το αντικείμενο της έρευνάς του.¹⁵² Αυτό είναι λοιπόν το κατώτερο τμήμα του νοητού το οποίο περιλαμβάνει τις μαθηματικές τέχνες, οι οποίες βασίζονται στις εικόνες που συναντήσαμε στο τμήμα του ορατού και χρησιμοποιούν ως αρχές υποθέσεις τις οποίες αδυνατούν να υπερβούν και να κατανοήσουν με τη βοήθεια μιας πρώτης αρχής. Απεναντίας, το ανώτερο τμήμα του νοητού είναι «αυτό που η πορεία του λόγου το αγγίζει με τη δύναμη της διαλεκτικής χρησιμοποιώντας τις υποθέσεις όχι ως πρώτες αρχές αλλά τώντι ως υποθέσεις, κάτι σαν πάτημα για να φθάσει ίσαμε το ανυπόθετο [το Αγαθό ως *του όντος το φανότατον*, 518c], την πρώτη αρχή του παντός (*την του παντός αρχήν*, 511b), να την αδράξει», και κατόπιν, χωρίς να μετέλθει τίποτε το αισθητό, επιτρέπει τη μετάβαση από είδος σε είδος και προσφέρει στην κατανόηση τις υποθέσεις και όσα ερευνούσαμε με τη βοήθειά τους.

Τη συγκεκριμένη πλατωνική περικοπή ο Ντερριντά την εξετάζει – με αρκετά ελλειπτικό τρόπο, είν' η αλήθεια – στο δεύτερο μέρος του *Voynous*, που φέρει τον τίτλο «Ο επερχόμενος “Κόσμος” των Φώτων (Εξαίρεση, υπολογισμός και κυριαρχία)», στο κεφάλαιο που επιγράφεται «Τελεολογία και αρχιτεκτονική: η εξουδετέρωση του συμβάντος». Πρόκειται για ένα κείμενο στο οποίο το διακύβευμα

¹⁵² Η πλατωνική *υπόθεσις* δεν έχει το σημερινό νόημα της εικασίας. Όπως επισημαίνει ο Χάιντεγκερ σημαίνει «αυτό που βρίσκεται εξ αρχής στη βάση ενός άλλου πράγματος μέσω του οποίου η υπόθεσις* είναι εξ υπαρχής εμφανής, ακόμα κι αν οι άνθρωποι δεν την παρατηρούν αμέσως ή πάντοτε κατά τρόπο ρητό» (Martin Heidegger, *Le principe de raison*, μτφ. André Préau, Gallimard, Παρίσι, σ. 69). Μάλιστα μέσα στην πλατωνική *υπόθεσιν* προτείνει να σκεφτόμαστε πάντα τη σημασία της ελληνικής *θέσεως* ως έλευσης στην παρουσία και εγκατάστασης μέσα στην ανοιχτότητα.

δεν είναι τίποτε λιγότερο από μία κάποια τιμή του λόγου (*honneur de la raison*): να σωθεί η τιμή του λόγου. Ζήτημα για το οποίο, το λιγότερο που μπορεί κανείς να πει, είναι ότι, αν ίσως δεν αποτελεί ένα αποκλειστικά φιλοσοφικό ερώτημα, *δύναται* και *οφείλει* να αφορά τον φιλόσοφο: «Κι αν αναθέταμε *εμείς* στους εαυτούς μας, *ως εάν* οφείλαμε, εμείς, *οι φιλόσοφοι* [εγώ υπογραμμίζω], σε καιρούς απόγνωσης ή κινδύνου, μέσα στη θύελλα ή τον όλεθρο, να σώσουμε την τιμή του λόγου [...]»; Όστε οι φιλόσοφοι θα όφειλαν και θα μπορούσαν ίσως να αναλάβουν το έργο της σωτηρίας του λόγου, ή μάλλον της τιμής του λόγου, να σώσουν την τιμή του λόγου – αλλά ποιος είναι ο κίνδυνος; Δεν πρόκειται απλώς για ό,τι ο Χούσσερλ ονόμαζε κρίση, δηλαδή για ένα «φαινομενικό ναυάγιο του ρασιοναλισμού», για την αλλοτρίωση της ουσίας του, για τη διαφθορά του από έναν αντικειμενισμό και ένα νατουραλισμό που θα του ήσαν εξωτερικοί, αλλά για ό,τι περιέγραφε ως κρίση. Γιατί ο Χούσσερλ το γνώριζε και το έλεγε [σε αντίθεση με τα συμπεράσματά του, φρονεί ο Ντερριντά]: «η αντικειμενιστική αφέλεια δεν είναι ένα απλό συμβεβηκός. Είναι προϊόν της ίδιας της προόδου των επιστημών και της παραγωγής ιδεατών αντικειμένων» (V,178) τα οποία χάρη στον επαναληπτικό και τεχνικό χαρακτήρα τους επάγουν τη λήθη του πρωταρχικού νοήματος. «Κατά την πρόδοό του, ο επιστημονικός λόγος παράγει αυθόρμητα την κρίση. Ο ίδιος ο λόγος θέτει το λόγο σε κρίση, με τρόπο αυτόνομο και οιονεί αυτοάνοσο» (V,178).

Πρόκειται λοιπόν για κάτι πολύ πιο θεμελιώδες, γι' αυτή τούτη την αρχιτεκτονική φιλοδοξία του καθαρού λόγου στην οποία αναφέρεται ο Καντ, και την οποία, μέσω του σχεδίου μιας καθολικής φιλοσοφίας, αναδέχεται και ο ίδιος ο Χούσσερλ. Μέσω της αρχιτεκτονικής φιλοδοξίας του ο λόγος επιδιώκει να επιτύχει τη συστηματική ενότητα των γνώσεων υπάγοντάς τες υπό την ιδέα του όλου και στην υπηρεσία ενός τελικού σκοπού.¹⁵³ Αρχιτεκτονική και τελεολογία εκβάλλουν στην ιδέα του συστήματος, εντός του οποίου οι επιμέρους επιστήμες θα όφειλαν να αναζητήσουν την ενότητά τους. Πλην όμως, αυτή ακριβώς η επιθυμητή ενότητα μοιάζει σήμερα περισσότερο ανέφικτη από ποτέ άλλοτε, καθώς δεν προσκρούει σε κάποιον υλικό ή πρακτικό περιορισμό, αλλά σε μία αναγκαιότητα εξίσου ορθολογική με την αρχιτεκτονική αξίωση του λόγου: στην αναγκαιότητα να γίνουν σεβαστές οι πολλαπλές ορθολογικότητες που παρήχθησαν κατά την ανάπτυξη των επιστημών, οι

¹⁵³ «Υπό μίαν αρχιτεκτονική εννοώ την τέχνη των συστημάτων. Επειδή η συστηματική ενότης είναι εκείνο, που μετατρέπει πρωταρχικά κοινή γνώση σ' επιστήμη, [που] κατασκευάζει δηλαδή από ένα απλό άθροισμα αυτής ένα σύστημα, η αρχιτεκτονική έτσι είναι η διδασκαλία [θεωρία] του Επιστημονικού μέσα στη γνώση μας εν γένει [...]. Υπό την κυβερνητική επιστασία του λόγου οι γνώσεις μας εν γένει δεν επιτρέπεται ν' αποτελούν μίαν ραψωδία, αλλ' οφείλουν να συγκροτούν ένα σύστημα, μέσα στο οποίο μόνο μπορούν αυτές να υποστηρίξουν και προάγουν τους ουσιώδεις σκοπούς του ίδιου αυτού [λόγου]. Υπό [με] ένα σύστημα εννοώ την ενότητα των πολλαπλών γνώσεων κάτω από μίαν ιδέα. [Η ιδέα] αυτή είναι η έννοια του λόγου για τη μορφή ενός Όλου, καθ' όσον δι' αυτής καθορίζεται a priori τόσο η έκταση του Πολλαπλού όσο και η θέση των μερών αναμεταξύ τους. Η επιστημονική έννοια του λόγου περιέχει, άρα, τον σκοπό και τη μορφή του Όλου, το οποίο συμφωνεί με την ίδια αυτή [έννοια]. Η ενότης του σκοπού, προς την οποία [σχετίζονται] όλα τα μέρη και στην ιδέα του οποίου [σκοπού] αναφέρονται αυτά ωσαύτως αναμεταξύ των, συντελεί, ώστε κάθε ένα μέρος να μπορεί κατά τη γνώση των υπολοίπων να εμφανίζεται ως ελλείπον και να μη λαμβάνει καμιά τυχαία προσθήκη ή απροσδιόριστο μέγεθος της τελειότητος χώρα, που δεν έχει τα a priori καθορισμένα όρια του. Το Όλον, άρα, είναι συναρθρωμένο (*articulatio*) και όχι συσσωρευμένο (*coaccervatio*): μπορεί βεβαίως εσωτερικά να αυξάνεται (*per intus susceptionem*), όχι όμως εξωτερικά (*per appositionem*), ακριβώς όπως ένα σώμα ζώου, η αύξηση του οποίου δεν προσθέτει κανένα μέλος, αλλά καθιστά το κάθε [μέλος] χωρίς μεταβολή της αναλογίας ισχυρότερο και καταλληλότερο για τους σκοπούς του» (Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, (Υπερβατική διαλεκτική και υπερβατική μεθοδολογία), εισαγωγή-μετάφραση-παρατηρήσεις, Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα 2006, σ. 460).

οποίες έχουν, η καθεμιά, «την οντολογική “περιοχή”, την αναγκαιότητα, το ύφος, την αξιωματική, τους θεσμούς, την κοινότητα και την ιστορικότητα που τους προσιδιάζουν» (V,170), και οι οποίες «αντιστέκονται, στο όνομα της ίδιας της ορθολογικότητάς τους, σε κάθε αρχιτεκτονική οργάνωση» (V,171). Για έναν λόγο που βάσισε την τιμή του στην «κυρίαρχη και κυριαρχική αυθεντία της αρχιτεκτονικής» (V,171), η ορθολογική αμφισβήτησή της απειλεί να τον οδηγήσει στην πλήρη ατίμωση και ανυποληψία, ως έναν λόγο που δεν τιμά πια το λόγο του. Διχασμός του λόγου που αμφισβητεί την ακεραιότητά του. Τι μπορεί να σημαίνει, υπ’ αυτές τις συνθήκες: σώζω την τιμή του λόγου;

Ο Ντερριντά θα υποχωρήσει σε ένα σημείο στρατηγικό για τη φιλοσοφία και για όλη τη δυτική σκέψη, κείμενο που θέτει τον κανόνα της δυτικής σκέψης, και μάλιστα σε ένα σημείο «οιονεί ιδρυτικό» (V,190): στο τέλος του ΣΤ’ βιβλίου της *Πολιτείας*, εκεί όπου μαζί με έναν ήλιο θα κάνουν την εμφάνισή τους η ιδέα του αγαθού, η κίνηση επέκεινα της ουσίας, η υπερβολή και ένα κάποιο απροϋπόθετο – ένα κάποιο μόνο, αφού το ανυπόθετον δεν αποτελεί παρά την «πρώτη μορφή του “απροϋπόθετου”» (V,191). Ιδρυτικό είναι το εδάφιο τούτο καθώς εκεί τίθεται για πρώτη φορά το ερώτημα, ή μάλλον το αίτημα για το οποίο ο Ντερριντά αναρωτιέται «αν δεν εξακολουθεί να συνιστά σήμερα, εδώ και τώρα, και την αίτηση και την κοινή, την ανένδοτη διερώτησή μας» (V,190). Πρόκειται για το αίτημα που αναφέρεται «στη γνώση ως δύναμη (477c), στην αλήθεια και στην ικανότητα (*δύναμις*, *Vermögen*), στη γνωστική δύναμη, στη δύναμη-γνώση, στη δύναμη της γνώσης, στη γνώση ως δύναμη» (V,190), και στην υπαγωγή της γνώσης σε μία αρχή και στην κυριαρχία της αρχής, ειμή και στην αρχή της κυριαρχίας. Παρότι, όπως υπογραμμίζει ο Ντερριντά (V,170), η αρχιτεκτονική ενότητα (το σύστημα) διακρίνεται, τόσο ιστορικά όσο και δικαιωματικά, από τη μέριμνα για τη συστηματικότητα και τη συνοχή του λόγου μέσω της αναφοράς σε μία *αρχή* (θεμελιακή, αιτιακή ή πρωταρχική), εντούτοις καμία συστηματική ενότητα δεν θα ήταν νοητή χωρίς μια τέτοια αναφορά: η αρχιτεκτονική οφείλει να προϋποθέσει την *αρχή*. Θα φανεί παρευθύς ότι η τιμή του λόγου σχετίζεται άμεσα με αυτό το ζήτημα της αρχής κατά έναν τρόπο που μένει να καθορισθεί.

Ο Ντερριντά υπενθυμίζει ότι, στο σημείο της *Πολιτείας* που μας απασχολεί, η διερώτηση στρέφεται προς την *αιτία* της επιστήμης και της αλήθειας (*αιτίαν δ’ επιστήμης ούσαν και αληθείας*, 508e), προς εκείνο που χορηγεί «την ικανότητα, την ισχύ, την εξουσία, τη δύναμη (*δύναμις*) να γνωρίσουμε, καθώς και την αλήθεια στα αντικείμενα της γνώσης» (V,191), το οποίο για τον Πλάτωνα είναι η ιδέα του αγαθού. Σε τούτη την ιδέα, μας λέει ο Ντερριντά ακολουθώντας τον Πλάτωνα, καταλήγει η ψυχή ξεκινώντας από υποθέσεις και πορευόμενη όχι προς ένα πέρας αλλά προς μία αρχή που η ίδια είναι ανυπόθετη (*επ’ αρχήν ανυπόθετον*, 510b). Η σύνδεση του *ανυπόθετου* με την *αρχή* αποτελεί μία κίνηση με ανυπολόγιστες συνέπειες, καθώς φαίνεται να κομίζει στην ιδέα του Αγαθού τον χαρακτήρα του απόλυτα κυρίαρχου. Μάλιστα ο Ντερριντά χρησιμοποιεί τη λέξη *souverain*, θέλοντας να παραπέμψει στην πολιτική έννοια της κυριαρχίας, με το σκεπτικό ότι η ρητορική της δύναμης και οι προσδιορισμοί που αποδίδει ο Πλάτωνας στο Αγαθό ή στην ιδέα του Αγαθού (*βασιλεύειν, βασιλεύς, κύριον, κυρία*)¹⁵⁴ καθόρισαν την «πολιτική οντοθεολογία της κυριαρχίας στη Δύση» (V,192). Αλλά ίσως η αρχή της κυριαρχίας είναι θεμελιωμένη η ίδια στην κυριαρχία της αρχής και, εν πάση περιπτώσει, περί αυτής πρόκειται στον Πλάτωνα, κατά μείζονα λόγο, όταν η ιδέα του Αγαθού ως το ανυπόθετον αποκαλείται

¹⁵⁴ Βλ. ενδεικτικά *Πολιτεία* 508a, 509d, 517c.

αρχή του παντός (511b), αφού το Αγαθό δεν καθορίζεται μόνο ως πηγή της αλήθειας και της γνώσης αλλά, κατ' αναλογία προς τον ήλιο, και ως πηγή της ύπαρξης:

«Έτσι λοιπόν και για τα αντικείμενα της γνώσης μπορείς να πεις πως από το αγαθό δεν προέρχεται μόνο το ότι γίνονται γνωστά αλλά ότι και το είναι τους και την ουσία τους την έχουν χάρη σε αυτό, χωρίς το ίδιο το Αγαθό να αποτελεί ουσία αλλά κάτι ακόμη πιο πέρα από την ουσία (*επέκεινα της ουσίας*), ανώτερο από αυτήν ως προς το αξίωμα και τη δύναμη (509ab)».

Ιδού τώρα η πιο σημαδιακή, για εμάς, φράση του Ντερριντά, από την ιδιαίτερη σκοπιά που μας αφορά:

«τη στιγμή κατά την οποία ορίζει την ιδέα του Αγαθού με τρόπο κυριολεκτικά *υπερβολικό* [εγώ υπογραμμίζω] ως *επέκεινα της ουσίας* (επέκεινα του είναι ή της οντότητας), ο Πλάτωνας το προσδιορίζει μέσω μιας γλώσσας που παραπέμπει στη δύναμη ή μάλλον στην υπερ-δύναμη» (V,192).

Ανάμεσα στην υπερβολή του *επέκεινα της ουσίας* και στο Αγαθό ως αρχή του παντός υπάρχει μια ανεξάλειπτη ένταση. Ο καθορισμός του Αγαθού ως κυρίαρχης αρχής θα περιόριζε την υπερβολή, θα της έθετε ένα τέρμα. Αρχή των αρχών, αρχή ανυπόθετη, αρχι-υπόθεση, υπόθεση των υποθέσεων, το Αγαθό θα ήταν η καταγωγή του λόγου και της ζωής, η πηγή της γένεσης και του γίνεσθαι, χωρίς το ίδιο να υπάγεται σε αυτά, προστατευμένο από την ιστορία, αμετάλλακτο. Στη θέαση του Αγαθού οδηγεί ο λόγος μόνο εφόσον καταφύγει στη δύναμη της διαλεκτικής (511b) η οποία εξηγώντας (*λόγον διδόναι*, 533c) τις υποθέσεις, τις αναιρεί (*τας υποθέσεις αναιρούσα*, 533c), πορεύεται ίσαμε την ίδια την αφετηριακή *αρχή* για να κατοχυρώσει τα αποτελέσματά της (533cd). Και αυτή την αρχή «είναι απαραίτητο να την αντικρίσει όποιος μέλλει να πράξει με φρόνηση είτε στην ιδιωτική είτε στη δημόσια σφαίρα» (517c). Έκτοτε, η φιλοσοφία θα είχε αποδυθεί, με το ένα ή τον άλλο τρόπο, σε ένα κυνήγι αναζήτησης της αρχής, η οποία ως πρώτη αιτία, ως θεμέλιο, ως άπειρη ιδέα ή ως απόλυτο, υπέβαλε στη φιλοσοφία την ιδέα μιας κάποιας «αδιάσπαστης ενότητας ανάμεσα στην αξίωση κυριαρχίας εν γένει [και αυτό το εν γένει μας επιβάλλει, όπως άλλωστε σημειώνει και ο Ντερριντά, να μην περιορίσουμε τη *souveraineté* στην έννοια της πολιτικής κυριαρχίας· ή *κυριαρχία εν γένει* δεν είναι παρά το ανάπτυγμα της *αρχής*] αφενός, [...] και στην απροϋπόθετη αξίωση του ανυπόθετου (ανυπόθετον, unbedingt, ανυπόθετο) αφετέρου» (V,195). Ανυπόθετη θα ήταν λοιπόν μόνο η αρχή, απόλυτη και αδιαίρετη, και το ανυπόθετο μόνο ως κυρίαρχο θα ήταν νοητό: *αρχή ανυπόθετος*.

Για τον Ντερριντά, ωστόσο, το ζητούμενο *σήμερα* θα ήταν ίσως να δοκιμάσουμε να σκεφτούμε αυτό που ίσως φαίνεται «αδύνατο και αδιανόητο, μη αναγώγιμο στον λόγο, ή τουλάχιστον στο λέγειν ερμηνευμένο ως συγκέντρωση ή συλλογή» (V,196), ήτοι την αποσύνδεση ανάμεσα στο ανυπόθετο και στην αρχή, ανάμεσα στην κυριαρχία και στο απροϋπόθετο. Αυτό θα ήταν εφικτό σήμερα μάλλον, παρά άλλοτε, αφού η σκέψη και ο κόσμος φαίνεται να υφίστανται τις συνέπειες όχι μιας *κρίσης*, η οποία θα έγνεφε προς την κατεύθυνση μιας *αποκατάστασης* του Λόγου – του αληθινού Λόγου βεβαίως και όχι εκείνου του «διάστροφου ρασιοναλισμού»¹⁵⁵

¹⁵⁵ *Η κρίση του ευρωπαϊού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, ό.π., σ. 50.

που ενσάρκωσε «η ευτελής όψη του Διαφωτισμού»¹⁵⁶ – αλλά ενός *σεισμού*, του οποίου οι ανακατατάξεις φαίνονται απλώς υπερκαθορισμένες από τη *νοσταλγία της κυριαρχίας* (V,196). Μάλιστα «το ζήτημα δεν είναι μόνο να αποσυνδέσουμε την ενόρμηση κυριαρχίας από την αξίωση του απροϋπόθετου ως δύο συμμετρικούς όρους, αλλά να επερωτήσουμε, να υποβάλουμε σε κριτική, να αποδομήσουμε, αν θέλετε, τη μία στο όνομα της άλλης, την κυριαρχία στο όνομα του απροϋπόθετου» (V,197). Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με δύο στάδια: το πρώτο θα ήταν η αποσύνδεση της αρχής από το απροϋπόθετο. Ετούτη η αποσύνδεση δεν συνεπάγεται μία αδιάφορη συνύπαρξη των δύο όρων μετά τον αποχωρισμό τους. Τουναντίον, το πρώτο στάδιο διαδέχεται ένα δεύτερο στάδιο, το οποίο μάλιστα προϋποτίθεται από το πρώτο, αφού είναι εκείνο που ακριβώς θα διενεργήσει την αποσύνδεση της αρχής από το απροϋπόθετο: πρόκειται για την αμφισβήτηση της κυριαρχίας (της αρχής) εκ μέρους του απροϋπόθετου.

Σε τούτο το απροϋπόθετο είναι ώρα να δώσουμε κάποια υπόσταση. Τι σημαίνει άραγε αποσύνδεση της αρχής από το απροϋπόθετο; Σημαίνει πρωτίστως ότι αρνούμαστε να επαναλάβουμε την πλατωνική χειρονομία με την οποία, όπως είδαμε «τη στιγμή κατά την οποία ορίζει την ιδέα του Αγαθού με τρόπο κυριολεκτικά *υπερβολικό* [εγώ υπογραμμίζω] ως *επέκεινα της ουσίας* (επέκεινα του είναι ή της οντότητας), ο Πλάτωνας το προσδιορίζει μέσω μιας γλώσσας που παραπέμπει στη δύναμη ή μάλλον στην υπερ-δύναμη» (V,192): αρνούμαστε δηλαδή να συνδέσουμε την ιδέα του Αγαθού με την έννοια της αρχής. Με τον τρόπο αυτό αναδύονται αυτούσιες οι δυνατότητες της υπερβολής. Αλλά αν η κίνηση *επέκεινα της ουσίας*, δηλαδή, σύμφωνα με τον Ντερριντά, αυτή τούτη η υπερβολή, δεν βαίνει προς μία αρχή, προς τα πού κατευθύνεται; Η απάντηση του Ντερριντά: προς το απροϋπόθετο. Τι είναι η πορεία προς το απροϋπόθετο; Ως προς αυτό ο Ντερριντά ακολουθεί πιστά τον Πλάτωνα ο οποίος την προσδιορίζει ως την προσπάθεια να βγει κανείς έξω και πάνω από τις υποθέσεις (*των υποθέσεων ανωτέρω εκβαίνειν*, 511a), να δώσει λόγο για τις υποθέσεις. Η επιταγή του *λόγον διδόναι* επιφέρει μεν ένα διχασμό του λόγου, αλλά προστατεύει τη φιλοσοφία από κάθε μορφή ανορθολογισμού, και της επιτρέπει να συσταθεί ως ένας *απροϋπόθετος ορθολογισμός*: «Διότι η αποδόμηση, εάν υπήρχε κάτι τέτοιο, θα παρέμενε στα μάτια μου, πρωτίστως, ένας απροϋπόθετος ορθολογισμός ο οποίος δεν παύει, ακριβώς στο όνομα των επερχόμενων Φώτων, μέσα στο χώρο που διανοίγει μια επερχόμενη δημοκρατία, να αίρει με τρόπο ορθολογικό, μέσα από επιχειρήματα και διάλογο, όλους του όρους, όλες τις υποθέσεις, τις συμβάσεις και τις προϋποθέσεις, να υποβάλλει σε απροϋπόθετη κριτική όλα τα προϋποτιθέμενα, συμπεριλαμβανομένων εκείνων που εξακολουθούν να θεμελιώνουν την ιδέα της κριτικής, δηλαδή του *κρίνειν*, της *κρίσεως*, της απόφασης και της δυαδικής ή διαλεκτικής κρίσης» (V,197). Βεβαίως η φιλοσοφία δεν αποπέμπει την αρχή, είναι καταδικασμένη να κινείται μέσα στο διχασμό του λόγου, ανάμεσα στην αρχή και το απροϋπόθετο που για τη φιλοσοφία δεν είναι όροι ισοδύναμοι. Η αποπομπή της αρχής θα σήμαινε την ολική άρση του διχασμού, αλλά αυτή είναι εφικτή μόνο *στην πράξη, μέσα στην ιστορία*, και εν ονόματι μιας άλλης αρχής. Παίρνοντας τη μεριά της υπερβολής και του απροϋπόθετου, η φιλοσοφία, ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, είναι *λογικό*, μας λέει ο Ντερριντά, να εγκατασταθεί μέσα στο διχασμό, την αντινομία ή την αυτοανοσία του λόγου, να τοποθετηθεί από τη μεριά ενός λόγου που θα *μπορεί πάντα να βελτιώνεται, χωρίς αυτή η βελτιωσιμότητα να προκαταλαμβάνεται από την αναφορά σε κάποια αρχή* (με τη μορφή της ρυθμιστικής ιδέας, για παράδειγμα) (V,209). Ελλείπει αρχής, η σκέψη που κατοικεί την

¹⁵⁶ Αυτ., σ. 49.

φιλοσοφία, αδυνατώντας να συγκροτήσει ένα επιστημονικό σύστημα, ή ένα σώμα γνώσης, είναι νοητή μόνο ως εμπειρία, *εμπειρία του απροϋπόθετου*: «Η σκέψη, φρονώ, δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή την εμπειρία του απροϋπόθετου, δεν είναι τίποτε χωρίς την κατάφαση αυτής της αξίωσης: να θέτεις ερωτήματα για τα πάντα, ακόμη και για την αξία του ερωτήματος, καθώς και για την αξία της αλήθειας και της αλήθειας του Είναι, η οποία εγκαινιάζει τη φιλοσοφία και την επιστήμη. Η άνευ ορίου κατάφαση του απροϋπόθετου δικαιώματος σε μια σκέψη απαλλαγμένη από κάθε εξουσία...» (ΑΚ,47).¹⁵⁷ Η υπέρβαση του διχασμού είναι δυνατή μόνο ως σκέψη, ήτοι εφόσον ο διχασμός διατηρείται, και αυτός είναι ο μόνος τρόπος να μην εξαιρεθεί η διαφορά «ανάμεσα στο ερώτημα εν γένει και τη “φιλοσοφία” ως καθορισμένη στιγμή και τρόπο – περατό ή θνητό – του ίδιου του ερωτήματος» (ΓΔ,92/ΕΔ,119). Αυτήν ακριβώς τη διαφορά φαίνεται να παραμελεί η κριτική που ασκεί ο Φουκώ στον Καρτέσιο, την οποία επαναλαμβάνει ουσιαστικά και κατά του Ντερριντά.

Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι και πάλι ο Ντερριντά συναντά την υπερβολή μέσα στον ορίζοντα της ιστορικότητας, αλλά αυτή τη φορά η υπερβολή δεν θα εμφανιστεί μέσα από την ιστορικότητα της φιλοσοφίας ή της σκέψης, όπως στο «Cogito και ιστορία της τρέλας», αλλά μέσα από μία φιλοσοφία ή μία σκέψη της ιστορικότητας. Στο «Cogito και ιστορία της τρέλας», αντιπαραβάλλοντας στον περατοκρατικό αναγωγισμό του Φουκώ την ιστορικότητα της φιλοσοφίας ο Ντερριντά φαινόταν να εμπνέεται ακόμα από μία ορισμένη τελεολογία της γνώσης ως άπειρης ιδέας, ακολουθώντας ως ένα βαθμό τις αναλύσεις του Χούσερλ στην *Προέλευση της γεωμετρίας*, όπου ο Χούσερλ καταδεικνυε την εσωτερική ιστορικότητα της γεωμετρικής επιστήμης η οποία δεν είναι αναγώγιμη σε κανέναν ιστορικισμό ή σχετικισμό. Η άπειρη τελεολογία της γνώσης δεν θα μπορούσε να αναχθεί στην εσωτερική τελεολογία ενός ιστορικού μορφώματος. Αλλά στο *Voieus* ο Ντερριντά θέτει ένα διαφορετικό ερώτημα: όχι πια πώς να εξηγήσουμε την ιστορικότητα της σκέψης, αλλά πώς να σκεφτούμε την ιστορικότητα, εάν αυτή προϋποθέτει τη δυνατότητα του συμβάντος. Και εδώ θα συναντήσουμε εκ νέου το όνομα του Φουκώ:

«Ο τελεολογισμός μοιάζει πάντοτε να αναστέλλει ή να αναβάλλει, ακόμη και να αντιφάσκει με τη συμβαντικότητα αυτού που έρχεται, αρχίζοντας από το επιστημονικό συμβάν, την τεχνο-επιστημονική επινόηση η οποία δεν “βρίσκει” αυτό που ψάχνει, δεν βρίσκει και δεν τη βρίσκουμε να βρίσκει, δεν είναι δυνατή ως τέτοια παρά εκεί όπου η επινόηση είναι αδύνατη, τουτέστιν εκεί όπου δεν είναι προγραμματισμένη με βάση μια δομή αναμονής και προοικονόμησης η οποία την ακυρώνει καθιστώντας την δυνατή και άρα προβλέψιμη.

Η τελεολογία ετούτη δεν είναι μόνο μια τελεολογία γενική και καθολική. Μπορεί επίσης να προσανατολίζει έναν καθορισμένο σχηματισμό: ένα παράδειγμα, με το νόημα που του δίνει ο Κουν, μια *épistémé*, με το νόημα που της δίνει ο Φουκώ, καθώς και τόσες άλλες θεωρούμενες υποδομές της τεχνο-επιστημονικής ανακάλυψης, κ.λπ.. Οπουδήποτε υπάρχει ένα τέλος, οπουδήποτε μία τελεολογία

¹⁵⁷ Για την άρθρωση του απροϋπόθετου με τη σκέψη βλ. και Jacques Derrida, *L' Université sans conditions*, Galilée, Παρίσι 2001, σ. 21-22 [ελληνική μετάφραση εις Ζακ Ντερριντά, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων* [εφεξής ΠΑΟ], μετάφραση-σημειώσεις: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Εκκρεμές, Αθήνα 2004, σ. 22-23]: «Ας ονομάσουμε εδώ *σκέψη* αυτό που ενίοτε διέπει, σύμφωνα με ένα νόμο υπεράνω των νόμων, τη *δικαιοσύνη* αυτής της αντίστασης ή αυτής της ετεροφροσύνης. Είναι επίσης αυτό που θέτει εν έργω ή εμπνέει την αποδόμηση ως δικαιοσύνη. Σ' αυτόν το νόμο, σ' αυτό το δίκαιο που θεμελιώνεται σε μια δικαιοσύνη η οποία το υπερβαίνει, θα έπρεπε να ανοίξουμε ένα χώρο χωρίς όρια, και κατ' αυτόν τον τρόπο να έχουμε το δικαίωμα να αποδομούμε όλα τα καθορισμένα σχήματα που μόρεσε να προσλάβει αυτό το κυρίαρχο απροϋπόθετο μέσα στην ιστορία».

φαίνεται να προσανατολίζει, να διευθετεί και να καθιστά δυνατή μια ιστορικότητα, την ακυρώνει αυτομάτως, εξουδετερώνει την απρόβλεπτη και ανυπολόγιστη εισβολή, την ενική και εξαιρετική ετερότητα αυτού που έρχεται, και μάλιστα αυτού που έρχεται και χωρίς το οποίο, χωρίς τον οποίο, τίποτα δεν συμβαίνει πλέον. Δεν πρόκειται μόνο για το ζήτημα του τέλους, αλλά και για το ζήτημα του ορίζοντα και για την θέαση και τον ερχομό του ορίζοντα εν γένει» (V,180).

Το είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο: για τον Ντερριντά η φιλοσοφία δεν έχει ορίζοντα, είναι, ή θα όφειλε να είναι, χωρίς ορίζοντα. Η θέση αυτή θα μας επιτρέψει να επανέλθουμε στην *Ιστορία της τρέλας*, και στο διάλογο που επακολούθησε. Ανάμεσα στις ενστάσεις που είχε διατυπώσει ο Φουκώ, ίσως η πλέον εύστοχη, είχε ακριβώς να κάνει με τη διάσταση του συμβάντος. Συγκεκριμένα, στην *Απάντηση στον Ντερριντά* ο Φουκώ υποστηρίζει ότι η ανάγνωση του Ντερριντά δεν μπορεί να σταθεί αν δεν ικανοποιείται το ακόλουθο αίτημα: «ότι η φιλοσοφία είναι επέκεινα και εντεύθεν κάθε συμβάντος. Όχι μόνο τίποτα δεν μπορεί να της συμβεί, αλλά οτιδήποτε μπορεί να συμβεί εκείνη το έχει ήδη προοικονομήσει και συμπεριλάβει εντός της. Η ίδια δεν είναι παρά επανάληψη μιας καταγωγής πέραν της καταγωγής και η οποία υπερφαλαγγίζει ατελεύτητα, οπισθοχωρώντας, οτιδήποτε κατορθώνει να πει σε καθέναν από τους λόγους που ξεδιπλώνει μέσα στην ιστορία. Αλλά καθώς αποτελεί επανάληψη αυτής της καταγωγής, κάθε φιλοσοφικός λόγος, εφόσον είναι αυθεντικά φιλοσοφικός, υπερφαλαγγίζει μέσα στην αμετροέπειά του, οτιδήποτε ενδέχεται να συμβεί στην τάξη της γνώσης, των θεσμών, των κοινωνιών, κ.λπ.. Η υπερφαλάγγιση της καταγωγής, που μόνο η φιλοσοφία (και καμία άλλη μορφή λόγου και πρακτικής) μπορεί να επαναλάβει πέρα από κάθε λήθη, στερεί από το συμβάν κάθε εγκυρότητα. [...] [Ο Ντερριντά] αγνοεί πλήρως την κατηγορία του ενικού συμβάντος».¹⁵⁸ Η κριτική του Φουκώ είναι εύστοχη στο μέτρο που, με μία όψη του λόγου του, ο Ντερριντά φαινόταν να υιοθετεί αυτούσια και ανεπεξέργαστα ορισμένα χουσερλιανά μοτίβα (αφύπνιση του καταγωγικού νοήματος, συνειδητοποίηση των πρωταρχών, κατανόηση της ιστορικότητας με πρότυπο τη γεωμετρία κλπ.), στο βαθμό δηλαδή που η θετικότητα του φιλοσοφικού λόγου, ακόμα και αν έδινε χώρο στην αρνητικότητα της άπειρης ιδέας, ήτοι σε μια αρνητικότητα στην υπηρεσία του νοήματος, κατέστελλε τα δικαιώματα της καθαρής αρνητικότητας της υπερβολής (που, σημειωτέον, δεν οδηγεί στην εκμηδένιση). Αλλά αναδεικνύοντας την υπερβολή του φιλοσοφικού σχεδίου, και μέσα από τη σκέψη του συμβάντος το οποίο δεν νοείται παρά ως απρόβλεπτο και απροϋπόθετο («Οπουδήποτε υπάρχει ορίζοντας και θεώμεθα το συμβάν να έρχεται με αφετηρία μία τελεολογία και έναν ιδεώδη, ιδεατό ορίζοντα, ήτοι με αφετηρία τη θέαση ή τη γνώση ενός είδους, οπουδήποτε είναι εφικτή η ιδεατότητα (και ας έχουμε υπ' όψιν ότι δεν θα υπήρχε ούτε επιστήμη, ούτε γλώσσα, ούτε τεχνική, ούτε εμπειρία εν γένει, χωρίς την παραγωγή κάποιας ιδεατότητας), παντού αυτή η ιδεατότητα του ορίζοντα και ο ορίζοντας αυτής της ιδεατότητας θα έχει εκ των προτέρων εξουδετερώσει το συμβάν και άρα αυτό που, σε μία ιστορικότητα άξια αυτού του ονόματος, αιτείται τη συμβαντικότητα του συμβάντος» (V,197-198)), ο Ντερριντά καταδεικνύει ότι η φιλοσοφία, θέτοντας στις υποθέσεις του λόγου το ερώτημα του δικαιώματός τους, θα ήταν ίσως εκείνος ο προνομιακός «σχηματισμός λόγου» που θα βρισκόταν εγγύτερα στο συμβάν, που θα μεριμνούσε να υποδεχτεί, και ίσως να προετοιμάσει τη δυνατότητα του συμβάντος, ή έστω να προετοιμάσει την υποδοχή του συμβάντος μέσα στη σκέψη.

¹⁵⁸ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1151.

Εν τέλει, ο Φουκώ ορθώς παρατηρεί ότι μέσα στους *Στοχασμούς* «το διαλογιζόμενο υποκείμενο δεν αφήνεται ποτέ να εκπλαγεί» (ΤΦ,127), αλλά όχι για τον λόγο που επικαλείται, επειδή τάχα ο καρτεσιανός λόγος θα ήταν «κλειστός σε κάθε συμβάν ξένο προς τη μεγάλη εσωτερικότητα της φιλοσοφίας»,¹⁵⁹ κι ίσως ούτε μόνο επειδή, καταπώς λέει ο Ντερριντά, «[έ]χοντας προφέρει το *επέκεινα της ουσίας*, έχοντας αναγνωρίσει με τη δεύτερη λέξη της (για παράδειγμα στον *Σοφιστή*) ότι η ετερότητα θα έπρεπε να κυκλοφορεί στην καταγωγή του νοήματος, δεξιωνόμενη την ετερότητα γενικά στην καρδιά του λόγου, η ελληνική σκέψη του είναι [δηλαδή η φιλοσοφία] προστατεύθηκε δια παντός από κάθε απολύτως *εκπληκτική επίκληση*» (ΓΔ,218-219/ΕΔ,227). Αλλά πρωτίστως επειδή η φιλοσοφία θα ήταν *ανέκαθεν έκπληκτη*, καταγωγικά και εκ γενετής, έκγονος όχι μιας αρχής αλλά ενός *πάθους*, από το οποίο θα έπρεπε ίσως να αναρωτηθούμε αν, παρά τα όσα λέει ο Χάιντεγγερ σχετικά, θα μπορούσε ποτέ η φιλοσοφία να αποκοπεί: *μάλα γαρ φιλοσόφου τούτο το πάθος, το θαυμάζειν· ου γαρ άλλη αρχή φιλοσοφίας ή αύτη* (*Θεαίτητος*, 155d). Άλλωστε λέει τίποτε διαφορετικό ο Ντερριντά; Το θέλω-να-πω, αυτό που καθορίζει τη φιλοσοφία ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, θα ήταν επίσης ένα *πρώτο πάθος* (ΓΔ,64/ΕΔ,96).¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Dits et écrits I*, ό.π., σ. 1163.

¹⁶⁰ Αναφερόμενος στη δυσκολία της απόπειρας του Φουκώ να μιλήσει για την τρέλα χωρίς να την προδώσει, χωρίς να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα του λόγου, ο Ντερριντά σημειώνει το εξής: «Πιθανώς θα μπορούσαμε να πούμε ότι η λύση αυτής της δυσκολίας *υλοποιείται* μάλλον παρά *διατυπώνεται*. Κατ' ανάγκην. Θέλω να πω ότι η σιωπή της τρέλας δεν *λέγεται*, δεν μπορεί να λεχθεί μέσα στον λόγο [logos] αυτού του βιβλίου, αλλά μόνο να καταστεί παρούσα έμμεσα, μεταφορικά, αν επιτρέπεται η έκφραση, μέσα στο *πάθος* [pathos] – η λέξη με την καλύτερη σημασία της – αυτού του βιβλίου» (ΓΔ,22/ΕΔ,60).

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Εξετάζοντας τη διαμάχη ανάμεσα στον Φουκώ και τον Ντερριντά με αφορμή την *Ιστορία της τρέλας*, προσπαθήσαμε να αλιεύσουμε το γενικό σχήμα της απάντησης του Ντερριντά στο ερώτημα: τι είναι η φιλοσοφία; Η μέριμνα του Ντερριντά να υπονομεύσει την άμεση ταύτιση της φιλοσοφίας με το σχέδιο μιας επιστήμης, έστω και καθολικής, δηλαδή με το σχέδιο θεμελίωσης της καθολικότητας στη βεβαιότητα της γνώσης, αντανakλά την απόπειρα να επιλυθεί μια διπλή δυσκολία: από τη μια, η φιλοσοφία δεν μπορεί πλέον παρά να παρακολουθεί ασθμαίνοντας την προέλαση μιας επιστήμης την οποία η ίδια κατέστησε εφικτή. Αν όμως η αμφισβήτηση, από τη μεριά της επιστήμης, της πηγής ενός Λόγου, στον οποίο η φιλοσοφία φάνηκε να αναζητεί την καταγωγή της επιστημονικότητας, υπήρξε ανέκαθεν ενεργή, σήμερα δεν είναι δυνατόν να εξακολουθήσει να γίνεται ανεκτή: η φιλοσοφία δεν μπορεί να αναδεχθεί τη μορφή της επιστήμης. Όμως, από την άλλη μεριά, η φιλοσοφία δεν μπορεί και να ικανοποιηθεί από τις κατακτήσεις της επιστήμης, στο μέτρο που αυτή προτίθεται να περιστείλει την καθολικότητα στη μονομέρεια του καθορισμού της. Αν ο λόγος της επιστήμης κατόρθωσε να κυριαρχήσει, αυτό συνέβη μόνο στο μέτρο που κατέστειλε, που έκανε να σωπάσει, όχι μόνο στο εσωτερικό – όπου ίσως η καταστολή είναι προϋπόθεση της ανάπτυξης της επιστήμης – αλλά και στο εξωτερικό του πεδίου αναφοράς της, ό,τι ο Ντερριντά καθορίζει ως το καθαυτό φιλοσοφικό στοιχείο: το υπερβολικό σχέδιο. Θα πρέπει άραγε να υποθέσουμε ότι ανάμεσα στα δύο σχέδια, ανάμεσα στην υπερβολή και την επιστήμη, υφίσταται κάποιου είδους αντιπαλότητα ή κάποιας λογής ασυμβίβαστο; Και ότι, προκρίνοντας την υπερβολή, η αποδόμηση υποκύπτει εν τέλει στην υποτιθέμενη γοητεία του ανορθολογισμού; Ουδόλως. Γιατί αφενός θα υπήρχε επίσης μία φιλοσοφική στάση της επιστήμης, στο μέτρο που θα γινόταν σεβαστό το σχέδιο της υπερβολής, και αφετέρου, το υπερβολικό σχέδιο, μακράν του να επαφίεται στην ανορθολογική αυθαιρεσία, διανοίγει την περιοχή των ζητημάτων πρακτικής, ηθικοπρακτικής τάξεως.

Τι θα σήμαινε για την επιστήμη η λήψη μιας φιλοσοφικής στάσης; Θα σήμαινε, εν πρώτοις, τη χειραφέτηση «της σκέψης και της επιστημονικής έρευνας από τον έλεγχο ή τον καθορισμό που της επιβάλλουν οι κάθε λογής εξουσίες ή πολιτικοί, στρατιωτικοί, τεχνοοικονομικοί, καπιταλιστικοί θεσμοί» (V,199). Μια επιστήμη η οποία αναζητεί την έσχατη εξουσιοδότησή της στο απροϋπόθετο δικαίωμα του ερωτάν δεν μπορεί να ανεχθεί τα δεσμά οιασδήποτε εξουσίας (πολιτικής, νομικής, θρησκευτικής, ιδεολογικής, οικονομικής) που άλλωστε «δεν θα καταφέρει ποτέ να δικαιολογήσει τον έλεγχο ή τον περιορισμό της επιστημονικής έρευνας, της αναζήτησης της αλήθειας, της κριτικής ή αποδομητικής ερωτηματοθεσίας, ήγουν της ορθολογικής και απροϋπόθετης έρευνας μέσα στην τάξη της γνώσης και της σκέψης» (V,199). Η φιλοσοφική στάση της επιστήμης θα επέτασσε επίσης τον κριτικό έλεγχο των υποθέσεων επί των οποίων ίσταται η επιστήμη, υποθέσεων που εξ αυτού του ελέγχου δεν ακυρώνονται κατ' ανάγκη, αλλά οπωσδήποτε υποχρεώνονται να αναγνωρίσουν τα όρια και τις συνθήκες νομιμότητάς τους. Αλλά εν τέλει, το απροϋπόθετο δικαίωμα να θέτουμε κριτικά ερωτήματα οφείλει να στραφεί «στην ίδια την ιστορία του όρου “κριτική”, στη μορφή και στην αυθεντία του ερωτήματος, στην ερωτητική μορφή της σκέψης» (ΠΑΟ,16). Πρόκειται εκ νέου για μια μορφή επιτελεστικής αντίφασης ή – όπως προτιμά να λέει ο

Ντερριντά για να αποφύγει την αναγωγή σε διαλεκτικά σχήματα στα οποία η αντίθεση αίρεται σε μια νέα ενότητα – *αυτό-ανοσίας* του λόγου η οποία εντούτοις δεν παραλύει την κίνησή του αλλά παραπέμπει μάλλον «σε μια προ-απαρκτήρια συγκατάθεση η οποία – για να μην είναι ούτε εύπιστη, ούτε θετική, ούτε δογματική – εξακολουθεί να προϋποτίθεται από κάθε ερωτητική, όσο αναγκαία και απροϋπόθετη και αν είναι αυτή, και καταρχάς στην ίδια την απαρχή του φιλοσοφικού» (ΠΑΟ,16). Αυτή η προ-απαρκτήρια συγκατάθεση, αυτή η πρωταρχική κατάφαση που προηγείται του ερωτήματος, δεν του είναι ξένη ούτε το υπάγει σε μια τάξη εξάρτησης, παρά το δεσμεύει να αναλάβει «μια υπευθυνότητα που δεν έχει επιλέξει και η οποία του αναθέτει έως και την ελευθερία του».¹⁶¹ Στη ρίζα του φιλοσοφικού, το ζήτημα της ευθύνης αναδεικνύει τα δικαιώματα της πρακτικής σφαίρας η οποία, στη σκέψη του Ντερριντά και σε ό,τι ακούει στο όνομα «αποδόμηση», είναι ίσως η μόνη εφικτή «θεμελίωση» της φιλοσοφίας ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή. Θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε την παρουσία, το εύρος και τη βαρύτητα αυτής της μέριμνας για τη διάνοιξη της πρακτικής σφαίρας, εντοπίζοντάς την σε δύο ακραία σημεία του ντερριντιανού έργου.

Στην Εισαγωγή στην *Προέλευση της γεωμετρίας* καταρχάς. Εκεί ο Ντερριντά δείχνει ότι για μια φαινομενολογία η οποία αναζητεί στην ενάργεια, ήτοι στη σκόπευση των πραγμάτων ως αυτών των ιδίων, την προϋπόθεση της γνώσης, ο καθορισμός της τελευταίας ως άπειρης ιδέας φαίνεται να εξαρτά το φαινομενολογικό σχέδιο από ένα θεμέλιο που δεν είναι δυνατόν να θεματοποιηθεί και να κατακτηθεί γνωστικά μέσω μιας εναργούς σύλληψης: «Η *Endstiftung* της φαινομενολογίας, η έσχατη κριτική δικαιοδοσία της, αυτό που της χορηγεί το νόημα, την αξία και το δικαίωμά της, ουδέποτε είναι λοιπόν ευθέως σύμμετρο με μια φαινομενολογία» (OG,155). Αλλά για τον Ντερριντά η περιπλοκή αυτή δεν οδηγεί επ' ουδενί στην εγκατάλειψη του σχεδίου της γνώσης· αποκαλύπτει απλώς ότι το θεμέλιο της φαινομενολογικής επιστήμης δεν είναι ούτε η ιδεοποίηση ούτε η εναργής εποπτεία αλλά το κάλεσμα για μια «ριζική υπευθυνότητα» (OG,155).¹⁶² Εγκαινιάζοντας την ιστορικότητα, η άπειρη ιδέα επιτάσσει στη φιλοσοφία το άπειρο έργο της αυτό-διαύγασης του λόγου (OG,161),¹⁶³ εκθέτοντάς την παράλληλα στο «*Απόλυτο ενός Κινδύνου*» (OG,166). Αν η κατάκτηση και η ανάκτηση του νοήματος είναι εφικτές μόνο μέσα σε μια ιστορία και σε μια εγκόσμια εγγραφή, αν η αφύπνιση του νοήματος δεν είναι απαραίτητη για να υπάρξει κατανόηση (παθητική έστω), αν η επαν-ενεργοποίηση του νοήματος εξαρτάται τελικά από έναν πάγιο προσανατολισμό της βούλησης που ο επιστήμονας οφείλει να εγκαθιδρύσει μέσα του, τότε το νόημα κινδυνεύει πάντα να απολεσθεί. Μέλημα του φιλοσόφου θα είναι να μεριμνά για τη διάσωση του νοήματος, υπακούοντας, μέσω μιας ελεύθερης απόφασης, στο κέλευσμα της διαύγασης του λόγου, συνειδητοποιώντας και αναλαμβάνοντας την ευθύνη προ του κινδύνου απώλειας του νοήματος (OG,162,166). Για τούτο ο Ντερριντά υποστηρίζει ότι, στον Χούσερλ, «η θεωρητική συνείδηση δεν είναι παρά [...] μια πρακτική συνείδηση, συνείδηση ενός άπειρου έργου και θέση απόλυτης αξίας δι'

¹⁶¹ Jacques Derrida, *De l' esprit – Heidegger et la question*, Galilée, Παρίσι 1987, σ. 148-149.

¹⁶² Το επισημαίνει ο Rudolf Bernet στο κείμενό του με τίτλο «La voie et le phénomène», στη συλλογική έκδοση Derrida, *La tradition de la philosophie*, Galilée, Παρίσι 2008. Βλ. ιδίως σ. 82-84.

¹⁶³ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, ό.π., σ. 302: «Ωστε η φιλοσοφία δεν είναι παρά ορθολογισμός, απ' άκρη σ' άκρη· αλλά ένας ορθολογισμός που διαφοροποιείται καθ' εαυτόν ανάλογα με τα διάφορα επίπεδα που διατρέχει η απόβλεψή του και η πραγμάτωση αυτής της απόβλεψης, ο λόγος κατά τη σταθερή κίνηση της αυτό-διαύγασής του, η οποία ξεκίνησε με την πρώτη εισβολή της φιλοσοφίας στην ανθρωπότητα – της οποίας ο έμφυτος λόγος ήταν, έως τότε, ολωσδιόλου περικλειστος, σκοτεινός σαν τη νύχτα».

εαυτήν και για την ανθρωπότητα ως ορθολογική υποκειμενικότητα» (OG,149). Πέρα από κάποιες διατυπώσεις στην παράγραφο 41 των *Καρτεσιανών Στοχασμών*,¹⁶⁴ η πιο σημαδιακή φράση του Χούσσερλ για τον Ντερριντά είναι η εξής: «Να 'σαι λογικός σημαίνει να βούλεσαι να 'σαι λογικός [...]. Ο Λόγος δεν ανέχεται τη διάκριση σε “θεωρητικό”, “πρακτικό” ή “αισθητικό” [...]. Να 'σαι άνθρωπος σημαίνει να είσαι με νόημα τελεολογικό – σημαίνει ότι οφείλεις να είσαι» (OG,149).¹⁶⁵

Στο *Voegus* ο Ντερριντά θα επανέλθει στο συγκεκριμένο απόσπασμα (V,184) για να τεκμηριώσει εκ νέου το πρωτείο του πρακτικού λόγου στον Χούσσερλ. Αλλά αυτή τη φορά ο Ντερριντά θα αναδείξει μία κάποια ένταση ανάμεσα στην πρακτική και το λόγο, διερωτώμενος αρχικά: «Ετούτη η ιδέα του “οφείλεις” [...] εξαντλεί άραγε το νόμο της ηθικής, της πρακτικής ή προπάντων της απροϋπόθετης δικαιοσύνης» (V,184); Κατά βάθος, το ζήτημα είναι αν ένας υπερβατολογικός ιδεαλισμός, δηλαδή η απόπειρα να σκεφτούμε το πράγμα μέσω της αναγωγής στους όρους δυνατότητάς της πρόσληψής του, και την ιστορία ως μία πορεία αυτό-διαύγασης του λόγου, είναι ικανός να σκεφτεί την έννοια και τη δυνατότητα του συμβάντος, καθώς οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι «μέσα στον ορίζοντα μιας άπειρης ιδέας ως άπειρου έργου για τον πρακτικό λόγο [υπάρχει] μια ισχυρή τελεολογία. Σε τούτη την πρωτοκαθεδρία της ιδέας και του τέλους, του ορθού λόγου ή του λόγου που τις διευθύνει ή διευθύνεται από δαύτες, σε τούτη την ιδεο-λογία και την τελεο-λογία, στον λόγο της ιδεατότητας και του τέλους οφείλουμε να απευθύνουμε το ερώτημα του συμβάντος, του ερχομού και του μέλλοντος του συμβάντος» (V,188). Το συμβάν, η ενικότητα του συμβάντος που κείται επέκεινα του ορίζοντα του υπολογισμού, της πρόβλεψης, της θέασης, του είδους, της ιδέας και του τέλους, επέκεινα του ορίζοντα εν γένει (V,189), φανερώνει τον διχασμό του λόγου, και την αναγκαιότητα του διχασμού: ο λόγος δεν είναι δυνατόν να σκεφτεί το συμβάν ως συμβάν μέσα σε μία κίνηση αυτο-διαύγασης η οποία βαίνει από το δυνάμει στο ενεργεία, όπως ένας καρπός που περιέχει εκ των προτέρων τη μορφή του δένδρου. Για να μπορέσει να σκεφτεί το συμβάν, ο λόγος θα χρειαστεί να εξέλθει από τον εαυτό του, διενεργώντας «έναν αυτό-περιορισμό που διαιρεί το λόγο και ο οποίος δεν είναι άσχετος με κάποιου είδους αυτο-ανοσία» (V,208), αφού ο λόγος βρίσκεται κι από τις δύο μεριές του ορίου αυτής της διαίρεσης, από τη μεριά της καθορισμένης μορφής του λόγου καθώς και από τη μεριά εκείνη που επιτρέπει τη σκέψη του συμβάντος ή επιβάλλεται από αυτήν. Εάν πρόκειται να σωθεί η τιμή του λόγου, η φιλοσοφία δεν μπορεί και δεν πρέπει να εγκαταλείψει καμία από τις δύο πλευρές του λόγου (χωρίς την πρώτη καταλήγει στην ανοησία, χωρίς τη δεύτερη μεταπίπτει σε μια νεκρή μορφή), οφείλει και μπορεί να αναλάβει το διχασμό του λόγου, ο οποίος δεν είναι δυνατόν να επιλυθεί ούτε μέσα σε μία ιστορία, ούτε μέσα στη γνώση. Δεν επιλύεται μέσα σε μια ιστορία διότι «ο λόγος δεν εγκλείεται στο συμβάν (αυτού) που έρχεται» (V,211) και γιατί «δεν είναι παράλογο να σκεφτούμε ότι το χείριστο μπορεί πάντοτε να συμβεί» (V,211), ότι δεν είναι δυνατόν να εξαλειφθεί το απόλυτο ενός κινδύνου. Η φιλοσοφία, ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, δεν (μπορεί να) είναι απλώς η εποχή της. Ούτε μπορεί η φιλοσοφία, ως γνώση, να συνοψίσει το διχασμό, γιατί αφενός, ως τέτοια οφείλει να τον προϋποθέσει και, αφετέρου, η

¹⁶⁴ Εκεί ο Χούσσερλ κάνει λόγο για «την πραγματικότητα της φιλοσοφίας ως αναγκαίας πρακτικής ιδέας» (*Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, ό.π., σ. 129).

¹⁶⁵ Ο Ντερριντά χρησιμοποιεί τη μετάφραση του Πολ Ρικέρ εις *Deucalion*, 3, «Vérité et liberté», 1948, σ. 127. Το απόσπασμα ανήκει στο ακροτελεύτιο κεφάλαιο της *Κρίσης* (§73) που επιγράφεται «Η φιλοσοφία ως αυτο-στοχασμός της ανθρωπότητας, αυτοπραγμάτωση του λόγου». Βλ. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, ό.π., σ. 304-305.

ανάληψη του διχασμού προϋποθέτει μια απόφαση, την ανάληψη μιας ευθύνης που καμία γνώση ως γνώση δεν θα μπορέσει πότε να παραγάγει ή να εξαντλήσει:

«ποτέ καμία γνώση ως τέτοια, κανένας θεωρητικός λόγος, αν θέλετε, δεν θα κατορθώσει να θεμελιώσει μια υπευθυνότητα ή μια απόφαση κατά τρόπο συνεχή, όπως μια αιτία θα παρήγε ένα αποτέλεσμα, όπως ένας λόγος ύπαρξης ή ένας αποχρών λόγος εξηγεί τα επακόλουθά του. Η γνώση είναι το πρόπον, ασφαλώς, η γνώση είναι απαραίτητη, πρέπει να γνωρίζουμε, όσο το δυνατόν περισσότερο και καλύτερα, προκειμένου να αναλάβουμε μια απόφαση ή μια ευθύνη. Αλλά η στιγμή και η δομή του “πρέπει”, επακριβώς, όπως και της υπεύθυνης απόφασης, είναι και οφείλουν να παραμείνουν ετερογενή προς τη γνώση. Ένα απόλυτο χάσμα οφείλει να τα διαχωρίζει, το οποίο θα μπορεί πάντοτε να κριθεί ως “τρελό”, αλλά χωρίς το οποίο η υπεύθυνη δέσμευση θα αναγόταν στην εφαρμογή ή στην ανάπτυξη ενός προγράμματος, ενίοτε υπό την εκλεπτυσμένη μορφή τελεολογικών γνωμόνων, αξιών, κανόνων, και δη καθηκόντων, δηλαδή χρεών που πρόκειται να εκπληρωθούν ή να ανακτηθούν, άρα να ακυρωθούν μέσα σ’ ένα λεπτεπίλεπτο οικονομικό κύκλο – και έχω επίγνωση ότι αυτό που λέω ενέχει ένα μεγάλο κίνδυνο.

Μια “ευθύνη” ή μια “απόφαση” δεν θα μπορούσαν να θεμελιωθούν ή να δικαιολογηθούν μέσω μιας γνώσης ως τέτοιας, χωρίς το άλμα κάποιας ασυνέχειας ή κάποιας ριζικής ετερογένειας μεταξύ των δύο τάξεων» (V,199).

Τελικά, αυτό που μας υπενθυμίζει ίσως η σκέψη του Ζακ Ντερριντά είναι ότι δεν υπάρχει μόνο μία πλατωνική χειρονομία. Στον Πλάτωνα, και σε ό,τι μετά από αυτόν φέρει το όνομα φιλοσοφία, θα υπήρχαν τουλάχιστον δύο χειρονομίες: από τη μια, το σχέδιο της επιστήμης, όπως αυτό διαγράφεται μέσα από τη διαφορά της γνώσης από τη γνώμη ή της επιστήμης από τη δόξα. Από την άλλη, το υπερβολικό σχέδιο: το σχέδιο να σκεφτούμε την ολότητα διαφεύγοντας, το σχέδιο να υπερκεράσουμε την ολότητα αυτού που μπορούμε να σκεφτούμε εν γένει. Και ίσως στο ερώτημα «τι εστί;» θα πρέπει να αναγνωρίσουμε, στο μέτρο που λογίζεται ως φιλοσοφικό, την αδιαχώριστη συνύπαρξη των δύο σχεδίων: όχι μόνο ένα ερώτημα γνωσιολογικό – τι είναι η δικαιοσύνη, τι είναι ευδαιμονία – αλλά και ένα ερώτημα δικαιοδοτικό. Όταν ο Σωκράτης έθετε το ερώτημα «τι είναι δικαιοσύνη;», «τι είναι ευδαιμονία;» κλπ., συχνά λάμβανε την απάντηση: ο τάδε είναι δίκαιος, ο δείνα είναι ευδαίμων. Τότε ο Σωκράτης επέμενε: «ωραία όλ’ αυτά, αλλά με ποιο δικαίωμα λες αυτό που λες ή πράττεις όπως πράττεις, με ποιο δικαίωμα συστήνεις κάποιον ως ευδαίμονα ή την πράξη σου ως δίκαιη;», φέρνοντας σε αμηχανία τον συνομιλητή του ο οποίος δεν ήξερε πια πού, σε ποιο δικαίωμα να στηρίξει την ομιλία και την πράξη του. Αναλαμβάνοντας εν τέλει τούτο το δισυπόστατο σχέδιο, η φιλοσοφία, ως θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, ο φιλόσοφος, ως το κατ’ εξοχήν ομιλούν υποκείμενο, δηλαδή ως το υποκείμενο του οποίου η ομιλία διαπνέεται από ένα θέλω-να-πω-την-δαιμονία-υπερβολή, δεν κάνουν ίσως τίποτε άλλο από το να επαναλαμβάνουν τα λόγια του Νίτσε από τον δεύτερο *Παράκαιρο στοχασμό*, και μαζί τη σωκρατική ειρωνεία που τα συνοδεύει: «δεν βλέπω τι νόημα θα είχε η κλασική φιλολογία στην εποχή μας αν όχι το να επιδρά ανεπίκαιρα – δηλαδή ενάντια στην εποχή και με αυτόν τον τρόπο επάνω στην εποχή και, ως ελπίζουμε, προς όφελος μιας μελλοντικής εποχής».¹⁶⁶

¹⁶⁶ Φριδερίκος Νίτσε, *Ιστορία και ζωή*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1993, σ. 15.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης, *Πρώτη φιλοσοφία (Μετά τα φυσικά)*, εισαγωγή και ερμηνεία Κ. Δ. Γεωργούλη, Παπαδήμα, Αθήνα 2005
- Beysade, Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, Παρίσι 2001
- Kant, Immanuel, *Κριτική του καθαρού λόγου*, (Υπερβατική διαλεκτική και υπερβατική μεθοδολογία), εισαγωγή-μετάφραση-παρατηρήσεις, Μιχαήλ Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα 2006
- Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique & Foucault, Introduction à l' *Anthropologie*, Vrin, Παρίσι 2008
- Νίτσε, Φριδερίκος, *Ιστορία και ζωή*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1993
- Ντεκάρτ, *Λόγος περί της μεθόδου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Χριστόφορος Χρηστίδης, Παπαζήση, Αθήνα 1976
- Ντεκάρτ, Ρενέ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μετάφραση-σχόλια: Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003
- Descartes, René, *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*, λατινικό κείμενο με μετάφραση και σχόλια του Γ. Δαρδιώτη, εισαγωγή Ν. Αυγελή, Θεσσαλονίκη 1974
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, επιμέλεια Pierre Jacerne, Agora, Παρίσι 1990
- Descartes, René, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, PUF, Παρίσι 2009
- Descartes, René, *Les Principes de la Philosophie (Première partie – Lettre préface)*, εισαγωγή και σημειώσεις: G. Durandin, Vrin, Παρίσι 2002
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, παρουσίαση: Michelle και Jean-Marie Beysade, Flammarion, Παρίσι 1992
- Deleuze, Gilles, *Φουκώ*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2006
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μτφ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Καλέντης, Αθήνα 2004
- Ντερριντά, Ζακ, *Η γραφή και η διαφορά*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 2003
- Ντερριντά, Ζακ – Φουκώ, Μισέλ, *Τρέλα και φιλοσοφία*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Ολκός, Αθήνα 1998
- Ντερριντά, Ζακ, *Η δομή το σημείο και το παίγνιο στο λόγο των επιστημών του ανθρώπου*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, Πολίτης, τεύχος 39, Αθήνα 1997
- Ντερριντά, Ζακ, *Η λευκή μυθολογία*, πρόλογος: Αφροδίτη Θεοδωρακάκου, μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, επίμετρο: Παντελής Μπασάκος, Εστία, Αθήνα 2004
- Ντερριντά, Ζακ, *Περί γραμματολογίας*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990
- Ντερριντά, Ζακ, *Το πανεπιστήμιο άνευ όρων*, μετάφραση-σημειώσεις: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Εκκρεμές, Αθήνα 2004
- Derrida, Jacques, *Αντιστάσεις της ψυχανάλυσης*, μτφ. Ε. Κοντονάσιου-Β. Νασούλη, Πλέθρον, Αθήνα
- Derrida, Jacques, *Απροϋπόθετο ή Κυριαρχία*, δίγλωσση έκδοση, μετάφραση-σημειώσεις: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Πατάκης, Αθήνα 2002

- Derrida, Jacques, *Θέσεις*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2006
- Derrida, Jacques, *Η φωνή και το φαινόμενο*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Ολκός, Αθήνα 1997
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, Παρίσι 1967
- Derrida, Jacques, *De l' esprit – Heidegger et la question*, Galilée 1987
- Derrida, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Παρίσι 1990
- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, PUF, Παρίσι 1962
- Derrida, Jacques, *L' écriture et la différence*, Seuil, Παρίσι 1967
- Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Παρίσι 2004
- Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, Galilée, Παρίσι 1990
- Derrida, Jacques, *L' Université sans condition*, Galilée, Παρίσι 2001
- Derrida, Jacques, *Mal d' archive*, Galilée, Παρίσι 1995
- Derrida, Jacques, *Positions*, Les éditions de Minuit, Παρίσι 1972
- Derrida, Jacques, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Παρίσι 1996
- Derrida, Jacques, *Voyous*, Galilée, Παρίσι 2003
- Πλάτων, *Λάχης-Μένων-Παρμενίδης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Β. Τατάκης-Ηλ. Λάγιος, Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα
- Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ. σημειώμα-μετάφραση-ερμ. σημειώματα: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2006
- Πλάτων, *Φαίδρος*, μτφ. Παναγιώτης Δόικος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2001
- Φαράκλας, Γιώργος, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, Εστία, Αθήνα 2000
- Φαράκλας, Γιώργος, *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007
- Φουκώ, Μισέλ, *Ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή*, μτφ. Πάρις Μπουρλάκης, Καλέντης, Αθήνα 2007
- Φουκώ, Μισέλ, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1993
- Foucault, Michel, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 1987
- Foucault, Michel, *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Παρίσι 2001
- Foucault, Michel, *L' archéologie du savoir*, Gallimard, Παρίσι 1969
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Παρίσι 1966
- Foucault, Michel, *L' histoire de la folie à l' âge classique*, Gallimard, Παρίσι 1972
- Heidegger, Martin, *Είναι και Χρόνος*, τόμος πρώτος, πρόλογος-μετάφραση-σχόλια: Γιάννη Τζαβάρρα, Δωδώνη, Αθήνα 1978, τόμος δεύτερος, Αθήνα-Γιάννινα 1985
- Martin Heidegger, «Η γλώσσα στην ποίηση», μετάφραση-σχόλιο: Κώστας Γεμενετζής, εις Γκέοργκ Τρακλ, *Ο Sebastian στο όνειρο – Δημοσιεύσεις στο «Brenner» 1914/1915*, μτφ. Έλενα Νούσια, Ύψιλον, Αθήνα 1999
- Heidegger, Martin, *Τι είναι η φιλοσοφία/Was ist das – die Philosophie*, διγλωσση έκδοση, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986
- Heidegger, Martin, *Le principe de raison*, μτφ. André Préau, Gallimard, Παρίσι
- Heidegger, Martin, *Platon: Le Sophiste*, Gallimard, μτφ. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, επιμέλεια: Jean-François Courtine και Pascal David, Παρίσι 2001

- Heidegger, Martin, *Qu' est-ce qu' une chose?*, μτφ. Jean Reboul-Jacques Taminiaux, Gallimard, Παρίσι 1971
- Heidegger, Martin, *Questions I et II*, Gallimard, Παρίσι
- Heidegger, Martin, *Questions III et IV*, Gallimard, Παρίσι
- Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία*, μετάφραση-προλεγόμενα-σχόλια: Παναγιώτης Θανασάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2006
- Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος-μετάφραση-σχόλια: Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007
- Hegel, *Qui pense abstrait?*, δίγλωσση έκδοση, μετάφραση-σχόλια: Ari Simhon, Hermann, Παρίσι 2007
- Χούσερλ, Έντμουντ, *Η προέλευση της γεωμετρίας*, δίγλωσση έκδοση, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Παύλος Κόντος, Εκκρεμές, Αθήνα, 2003
- Husserl, Edmund, *Η κρίση του ευρωπαϊού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, εισαγωγή-μετάφραση: Θεόδωρος Λουπασάκης, Έρασμος, Αθήνα 1991
- Husserl, Edmund, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Ροές, Αθήνα 2000
- Husserl, Edmund, *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια: Παύλος Κόντος, Ροές, Αθήνα 2002
- Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, μτφ. Gérard Granel, Gallimard, Παρίσι 1976
- Husserl, Edmund, *L' origine de la géometrie*, μετάφραση-εισαγωγή: Ζακ Ντερριντά, PUF, Παρίσι 2004
- Συλλογικό, Derrida, *La tradition de la philosophie*, Galilée, Παρίσι 2008