

“Διαφορά και Φιλοσοφία του Γίνεσθαι στους Derrida, Deleuze και Guattari: Ριζική Ετερότητα και Ασύμμετρη Ηθική”

ΘΑΝΟΣ ΓΚΑΡΑΓΚΟΥΝΗΣ

Περίληψη

Η παρούσα εργασία στοχεύει να ανοίξει ένα διάλογο με μια συγκεκριμένη οπτική, γύρω από το μετανεωτερικό πρόταγμα, κυρίως όπως εμφανίζεται μέσα από τα γραπτά 1) του Derrida 2) του Deleuze και 3) του Guattari. Η οπτική αυτή δεν μπορεί με κανένα τρόπο να είναι εξαντλητική. Περιορίζεται στην ανάδειξη της ετερότητας, του άλλου και άρα του ηθικού, όπως το επιτρέπει μια ανάγνωση των παραπάνω θεωρητικών, γύρω από δύο σημεία που έχουν καίρια θέση σε αυτές τις θεωρήσεις. Τα δύο αυτά σημεία αφορούν α) την φιλοσοφία του γίνεσθαι και της διαφοράς έξω από την εγγεληνιά διαλεκτική της άρνησης και αντίθεσης και β) τη διάνοιξη της ετερότητας και του άλλου πέρα και έξω από κάθε βία-πολιτική, θεωρητική ή πρακτική. Οι σχέσεις των 1, 2 και 3 με τα α και β είναι ακριβώς το ανά χείρας εγχείρημα.

Εισαγωγή

Στο επίκεντρο της φιλοσοφίας του γίνεσθαι βρίσκεται η ανάγκη για μια ριζοσπαστική κριτική των προσεγγίσεων του άλλου, της ετερότητας και της διαφορετικότητας που θα διανοίξει νέες κατευθύν-

σεις στο τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την ηθική. Σε ότι αφορά την ηθική, όμως, την πρακτική και θεωρητική της σύλληψη, χωρούν πολλές ασάφειες και μύθοι. Η παρούσα πρόταση στοχεύει να ξεκαθαρίσει κάποια από αυτά τα σημεία και να εγκαινιάσει μια πιο διαφωτιστική θεώρηση του μεταμοντέρνου προτάγματος, ως προς τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνει την ετερότητα. Δύο εννοιολογικά σημεία φιλοδοξούν να περικλείσουν το νόημα του τελευταίου: η διαφορετικότητα και η φιλοσοφία του γίνεσθαι. Το πρώτο αφορά την κριτική του λογοκεντρισμού και της μεταφυσικής της παρουσίας, όπως εκτίθεται από την κριτική της αποδόμησης του Jacques Derrida, δηλαδή, αφορά μια κατανόηση της κριτικής του λογοκεντρισμού και της μεταφυσικής της παρουσίας, εναντίον της οντοθεολογίας και του ιδεαλισμού των αναγκών, εξουσιοδοτημένες, από ένα τύπο-ανθρώπου Ροβινσώνα Κρούσου που ικανοποιούν το φυσικό, ατομικό και εξανθρωπολογισμένο μεταφυσικό-Είναι-παρουσία. Το δεύτερο πρόταγμα, εξετάζει την δυνατότητα μιας αν-οιδιπόδειας και υλιστικής ψυχανάλυσης, υπό τη μορφή της σχιζοανάλυσης, και σε συνάρτηση με το παραπάνω θα επιχειρεί να κατανοήσει όχι την αβεβαιότητα του Descartes για το υποκείμενο, στη βάση της θεσμισμένης ή συστατικής έλλειψης, που οφείλεται στην είσοδο του υποκειμένου στο Λόγο, αλλά ένα υποκείμενο στη βάση των ρωών επιθυμίας και της σχιζοανάλυσης πέραν και έξω από τον οικογενειακό Οιδίποδα, όπως σφυρηλατήθηκε από τους Gilles Deleuze και Felix Guattari.

Λογοκεντρισμός, Μεταφυσική της Παρουσίας και Διαφορά

Θα επιχειρηθεί παρακάτω μια εισαγωγή στην σκέψη του Derrida, με στόχο να οδηγηθούμε στην υπεσχημένη κριτική της ετερότητας. Ένας από τους τρόπους προσέγγισης του άλλου στη

σκέψη του Derrida αναδεικνύεται από τη θεώρηση του για το δώρο όπου υποδεικνύει μια ανταλλαγή που δεν θα γεννά υποχρέωση, επιστροφή της δωρεάς και ιεραρχία μεταξύ των μερών που συναλλάσσονται. Πράγματι, ο Derrida φτάνει στο σημείο να εικάσει ότι παραδόξως, μια τόσο μνημειώδης δουλειά, όπως αυτή του Μωσ για, το δώρο, ομιλεί περίπου για όλα πλην του δώρου. Να δικαιολογηθεί, αυτή η δήλωση, είναι ο στόχος της παρούσας ενότητας, ώστε να αναδειχθεί το είδος της ετερότητας, που σε ό,τι αφορά τα συναλλασσόμενα μέρη, δεν θα γεννά ούτε θα αναπαράγει σχέσεις εξουσίας. Προηγουμένως όμως θα πρέπει να γίνει μια σύντομη εισαγωγή, στο βαθμό του δυνατού φυσικά, στη σκέψη του Derrida, το εγχείρημα του οποίου γνέφει προς πολλές κατευθύνσεις, από τη γλωσσολογία, τη φιλοσοφία του διαφωτισμού, τη ψυχανάλυση μέχρι την ιστορία και την ανθρωπολογία. Μας ενδιαφέρει εδώ κυρίως η οπτική του σε ό,τι αφορά την κριτική του δώρου, στην ερμηνεία που δόθηκε από τον Μωσ αλλά και η πρόσληψη του άλλου, όπως διανοίγεται και σε άλλα έργα του Derrida.

Στη *Γραμματολογία* (1976), το κεντρικό σημείο αναφοράς είναι η κριτική της φιλοσοφίας του είναι ως παρουσία, ουσία και ζώσα ομιλία του υποκειμένου. Θεωρήθηκε ότι η φωνή, σημειώνει ο Derrida, αξιώνει μια πλησιέστερη και προνομιακότερη σχέση με την αλήθεια και το νόημα του είναι. Το σημαίνον έρχεται να προστεθεί στο φυσικό σημανόμενο ως μια εξωτερικότητα που διακορεύει και αλλοιώνει μια δοσμένη σχέση ανάγκης. Αυτή η διατάραξη εκλαμβάνεται ως ένα κακό, που στόχο έχει να αποσταθεροποιήσει τη διαφάνεια της εκ φύσεως εκπορευόμενης αρμονίας. Στη πιο φανερή της μορφή, μια τέτοια διαφορά γεννιέται από τη διάκριση που γίνεται μεταξύ του κειμένου και της φωνής, του γραπτού και του προφορι-

κού λόγου. Σε κάθε περίπτωση, ο γραπτός λόγος παίρνει τη θέση του εξωτερικού κακού που επισυνάπτεται επί μιας ειρηνικής, αγνής, αθώας και αδιατάραχτης φύσης του προφορικού λόγου. «Η γραφή στην καθημερινή της έννοια είναι το νεκρό γράμμα, ο μεταφορέας του θανάτου»¹. Έτσι το σημαϊνόμενο αποκτά εκ προοιμίου μια οντολογική προτεραιότητα έναντι του σημαϊνόντος. Αυτό όμως είναι και το κυριότερο πρόβλημα, σε αυτό που ο Derrida αποκαλεί μεταφυσική της παρουσίας, αφού κατά αυτόν τον τρόπο αγνοείται το γεγονός ότι και τα δύο είδη γραφής προέρχονται από μια συγκεκριμένη παραγωγή της οικονομίας του νοήματος, που κατόπιν εορτής επιδικάζει τα προνόμια και την ιεραρχία μεταξύ των δύο.

Συνεπώς, η προβληματική της αποδόμησης –μια άσχημη λέξη όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Derrida– του Είναι εξυφάνει μια λογική βάσει της οποίας αυτή η παράδοση –το Είναι ως παρουσία, αλήθεια και φωνή– να αρθεί ή να τεθεί ενώπιον της λογικής σχηματισμού της. Δεν είναι καταστροφή η αποδόμηση. «Αποδομώντας αυτή την παράδοση δεν συνεπάγεται μια αντιστροφή της, κάνοντας τη γραφή αθώα. Περισσότερο είναι να δείξει, γιατί η βία της γραφής δεν ακολουθεί ποτέ μια αθώα γλώσσα»². Αυτή η εποχή λογοκεντρισμού πρέπει να αποσυντεθεί, κυρίως γιατί είναι μέσα σε αυτή, που τα βίαια φαινόμενα του Λόγου και της νεωτερικότητας εκκολάφθηκαν. Πρωταρχικό μέλημα, συνεπώς, της αποσύνδεσης από τη ζώσα φωνή είναι να κατανοηθεί ότι «Το πράγμα καθαυτό είναι ένα σημείο»³. Υπό αυτό το πρίσμα, η προφορική γραφή είναι ήδη μέρος της υφής του κειμένου, του γραπτού λόγου, της απουσίας. Η γραφή, το νόημα, η διαφορά, η διάκριση-και άρα η δυνατότητα μιας κάποιας ηθικής, η δυνατότητα όμως-έχει αρχίσει ήδη ακόμη και μέσα στην φωνητική υφή του νοήματος. Ποτέ δεν είμαστε παρόντες σε μια εναρκτήρια στιγμή νοηματοδότησης, είτε με

την προφορική είτε με τη γραπτή του αποτύπωση. Αυτή η στιγμή, της απόλυτης ταύτισης μεταξύ επιθυμίας και παρουσίας, θεωρίας και πράξης, δεν υπάρχει ποτέ. Πρέπει κάθε δυνατότητα σεβασμού και ανάδειξης της ετερότητας, να συμβαδίζει με αυτή την *ανυπαρξία* που ο Derrida αποκαλεί *ίχνος*. Γιατί «Το (αμιγές) ίχνος είναι η διαφορά»⁴.

Ο λογοκεντρισμός και η μεταφυσική της παρουσίας είναι εξολοκλήρου η εθνοκεντρική ιστορία της Δύσης, σε μια προσπάθεια να οραματιστεί ένα χρόνο, χωρίς χρόνο, ένα χώρο χωρίς διαφορά, μια κοινωνία χωρίς διάκριση, θάνατο και γραφή –μια ανήθικη εξορισμού όχι μόνο φιλοδοξία αλλά και πρακτική. Είναι μια πολύ ισχυρή στιγμή, βέβαια, της ανθρώπινης ιστορίας αλλά δεν μπορεί να προδικάσει ούτε ένα τέλος ούτε μια ανάγκη. Δεν ξεπερνά την τελειότητα ούτε την ισχύ που έχει μια συγκεκριμένη ιστορική καταβολή, μολονότι τα θεμέλια και η δυναμική της ξεπερνάν κάθε προηγούμενο στην ανθρώπινη ιστορία. Όμως «από τη στιγμή που εμφανίζεται το σημείο, δηλαδή από την πολύ αρχή, δεν υπάρχει περίπτωση συναναστροφής με την καθαρότητα της 'αλήθειας', της ενότητας', της 'μοναδικότητας'»⁵. Τόσο ο Rousseau, όσο και ο Levi-Strauss, έπεσαν θύματα αυτής της παράδοσης του λογοκεντρισμού. Ιδιαίτερα ο τελευταίος, με την ομιχλώδη διάκριση μεταξύ κοινωνιών με γραφή και κοινωνιών χωρίς γραφή, μπορεί να θεωρηθεί από τα γνησιότερα τέκνα αυτής της εθνοκεντρικής σκέψης. «Αν όμως η γραφή δεν γίνει πλέον κατανοητή με τη στενή έννοια του όρου της γραμμικής και φωνητικής σημείωσης, θα ήταν δυνατό να πούμε ότι όλες οι κοινωνίες ικανές να παράγουν, να σβήσουν τα κύρια ονόματα τους, και να φέρουν την ταξινομητική διαφορά σε ενέργεια, κάνουν πράξη τη γραφή γενικά»⁶.

Άρα λοιπόν «Αν είναι αλήθεια, όπως εγώ πιστεύω, ότι η γραφή

δεν μπορεί να γίνει πιστευτή έξω από το νόημα της διυποκειμενικής βίας, υπάρχει κάτι άραγε, ακόμη και η επιστήμη, που δραστικά ξεφεύγει από αυτή; Υπάρχει κάποια γνώση και πάνω από όλα μια γλώσσα, επιστημονική ή όχι που κάποιος μπορεί να αποκαλέσει ξένη ταυτόχρονα ως προς τη γραφή και τη βία;»⁷. Η διγλωσσία του Levi-Strauss σχετικά με τον ρόλο της γραφής είναι χαρακτηριστική. Είτε δηλαδή η καθολική εγγραματοσύνη είναι συνθήκη καθυπόταξης είτε είναι συνθήκη απελευθέρωσης. Φυσικά αυτό ο Levi-Strauss το αφήνει ανοιχτό, στο βαθμό που η αδυναμία αυτή, να επέλθει δηλαδή μια συμφωνία ως προς το ρόλο της γραφής, είναι δείγμα της αδυναμίας γενικότερα του λογοκεντρισμού, να δικαιολογήσει ανοιχτά αυτό που κρυφίως επιχειρεί να περάσει από την πίσω πόρτα. Δηλαδή τη ζώσα φωνή ως μοναδική συνθήκη αλήθειας και παραγωγής νοήματος. Η διαφορά, αντιθέτως, είναι η παραγωγή νοήματος εντός του οποίου ήδη υπάρχει αυτό που αμφισβητείται. Η γραφή, με την γενική της έννοια, που αποπειράται να της δώσει ο Derrida-και που δεν είναι τίποτα άλλο από ένα τρόπο προσέγγισης του άλλου, πέρα και έξω από τον εθνοκεντρισμό της Δύσης-είναι μόνο η εγκόσμια προϋπόθεση αυτής της διαφοράς. «Να αναγνωρίσουμε τη γραφή μέσα στο λόγο, δηλαδή τη διαφορά και την απουσία του λόγου, σημαίνει να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε το δόλωμα. Δεν υπάρχει ηθική χωρίς την παρουσία του άλλου και επίσης και συνεπώς χωρίς απουσία»⁸.

Η ίδια λογική του Derrida διέπει κατά κύριο λόγο και την κριτική του για την οικονομία του δώρου και της δαπάνης, που αποκτά στο δώρο του θανάτου την πιο ολοκληρωμένη της μορφή και είναι προς τα εκεί που τώρα στρέφουμε το ενδιαφέρον μας. Ο Derrida αποδομεί τη θεωρία του για το δώρο επειδή δεν καταφέρνει να ξεπεράσει τον οικονομισμό, την ιεραρχία, τις σχέσεις εξουσίας και τον

ορθολογισμό που υποτίθεται ότι αυτή η ανάλυση επιχείρησε να άρει. Αλήθεια γιατί ποτέ ο Μως, αναρωτιέται ο Derrida, δεν ρωτά «αν τα δώρα παραμένουν δώρα όταν ανταλλάσσονται» ή μήπως «δεν είναι το δώρο, αν υπάρχει ένα, αυτό που διακόπτει την οικονομία; Αυτό που αναβάλλει τον οικονομικό υπολογισμό και δεν τροφοδοτεί την ανταλλαγή;»⁹. Για τον Derrida, συνεπώς, ένα δώρο δεν είναι δώρο –δεν είναι δηλαδή η άδολη, ολόκαρδη και αγνή προσφορά του Μως –από τη στιγμή που υποθάλπει την ανταλλαγή, τον υπολογισμό, την παρουσία και τη γραμμική συνέχεια του χρόνου. Το αληθινό δώρο, είναι αυτό που προκαλεί έκπληξη. Και ενώ ο Μως από την πλευρά του, είχε διακρίνει και ο ίδιος τη διττή σημασία του δώρου (ως φάρμακο και φαρμάκι), είναι ο Derrida που κατά την προσφιλή του συνήθεια θέτει το δώρο προ των ευθυνών του, δηλαδή ενώπιον των λογικών του ορίων, της εσωτερικής του συνάφειας ως θεωρητικής υπόστασης και πρακτικής εμβέλειας.

Έτσι, ο Derrida υπερθεματίζει υπέρ μιας αγνής φιλίας, μιας ασύμμετρης, αγνής, άδολης ανολοκλήρωτης ηθικής πέρα από κάθε υπολογισμό και χρησιμοθηρικό κίνητρο. «Είναι το δώρο μιας ατέλειωτης αγάπης, μιας ασυμμετρίας»¹⁰ που υπάρχει μεταξύ επαμφοτερίζοντων μερών και όχι μεταξύ δύο οικονομικών συντελεστών που υπογράφουν ένα συμβόλαιο. Γιατί η ηθική υπερακοντίζει την δοσμένη και κωδικοποιημένη επιταγή του καλού και του κακού. Όπως το θέτει και Zygmunt Bauman, το πρόβλημα του ηθικού ανθρώπου είναι ότι ποτέ δεν είναι ηθικός αρκετά¹¹.

Σχιζοανάλυση, Σώμα δίχως Όργανα και Ροές Επιθυμίας

Αν η περίπτωση του Derrida είναι πολύπλοκη, αυτή των Deleuze και Guattari είναι περισσότερο προβληματική, τουλάχιστον στα πλαίσια της παρουσίασης της φιλοσοφίας της διαφορετικότητας

και του γίνεσθαι, την περιορισμένη οικονομία του παρακάτω χώρου. Παρόλα αυτά, θεωρώ ότι κατέχουν σημαντική αν και αμφιλεγόμενη θέση στο ορίζοντά που αδρά και ίσως παραπλανητικά καλείται μεταμοντέρνος.

Για να ξεκινήσουμε, το σώμα δίχως όργανα δεν είναι τίποτα άλλο «από σύνολα έντασης, δυνατότητες, κατώφλια και συστατικά»¹². Κατόπιν η αποδομητική επιβεβαίωση λέει απλά 'ναι' σε αυτό που συμβαίνει. Δεν ενδιαφέρεται δηλαδή για το τι συμβαίνει. Η αλλαγή για την οποία μιλά ο Deleuze «είναι μια περίπτωση μετάβασης, αλλαγής, γίνεσθαι, αλλά είναι ένα γίνεσθαι που διαρκεί, μια αλλαγή που είναι ουσία καθαυτή»¹³. Πράγματι «σε αντίθεση με την εναλλακτική του είτε/ή αποκλεισμού, υπάρχει η είτε...είτε...είτε των συνδυασμών και μετατοπίσεων όπου οι διαφορές αναλογούν στο ίδιο χωρίς να σταματούν να είναι διαφορές»¹⁴. Αυτού του είδους η πολυπλοκότητα, σηματοδοτεί μια διαφορά που ξεπερνά και υπερβαίνει τον προσδιορισμό του άλλου, μέσα από εμβόλιμους καταναγκασμούς-εθνικούς, τοπικούς, πολιτισμικούς και γλωσσολογικούς. Κυρίως γιατί αυτοί είναι «οι μικροφασισμοί που υπάρχουν στο κοινωνικό πεδίο, χωρίς απαραίτητα να υποστασιοποιούνται σε ένα συγκεκριμένο κρατικό καθεστώς»¹⁵.

Κατά συνέπεια δικαίως το έργο και η υποχρέωση της σχιζοανάλυσης ορίζονται ως η ανάγκη «Να εξερευνηθεί ένα υπερβατικό ασυνείδητο παρά ένα μεταφυσικό. Ένα ασυνείδητο που είναι υλικό παρά ιδεολογικό. Σχιζοφρενικό παρά Οιδιπόδειο. Μη γραμμικό παρά φαντασιακό. Αληθινό παρά συμβολικό. Μηχανικό παρά δομικό. Ένα ασυνείδητο μικρομοριακό, μικροφυσικό και μικρολογικό παρά μοριακό. Παραγωγικό παρά εκφραστικό»¹⁶. Ο άλλος της σχιζοανάλυσης δεν είναι ούτε μυθολογικούς ούτε καταπιεσμένος.

Η λογική του ριζώματος, κατέχει κεντρική θέση σε αυτού του είδους την ετερότητα. Τα ριζώματα αφορούν ροές, χώρους ροών στη μέση των πραγμάτων. «Ροές που δεν ανήκουν πλέον σε ένα ή σε κάτι άλλο, αλλά συνθέτουν ένα ασύμμετρο γίγνεσθαι μεταξύ δύο, μια γραμμομοριακή σεξουαλικότητα που δεν είναι πλέον ούτε αυτή του άνδρα ούτε της γυναίκας»¹⁷. Υπό το παραπάνω φως το απεδαφικοποιημένο σώμα, δίχως όργανα, έρχεται σε αντίθεση με το μη-γίγνεσθαι των κοινωνικών επιστημών που είναι κατακριτέος από τον Deleuze, κυρίως γιατί αποτυγχάνει να σεβαστεί την ετερότητα και τον άλλο. Γιατί από την πλευρά της μικροπολιτικής, η κοινωνία, το υποκείμενο και η ετερότητα ορίζονται από τις γραμμές πτήσης που είναι γραμμομοριακές, από τη στιγμή που υπάρχει πάντα κάτι που ρέει και δραπετεύει από τους δυαδικούς συλλογισμούς. Αυτό είναι άλλωστε και το νόημα της φιλοσοφίας, όπως τουλάχιστον πρεσβεύεται από τον Deleuze. Άρα, οι κοινωνικές επιστήμες και η φιλοσοφία πρέπει να σπάσουν μια ολόκληρη παράδοση, και μια ηθική –δηλαδή τη σχέση με τον άλλο – πρέπει με άλλα λόγια «να σπάσουν τον ανοίκειο αυτό τρόπο που υποβάλλει τη διαφορά στο αρνητικό»¹⁸.

Οι Deleuze και Guattari, από την άλλη πλευρά βλέπουν παντού μηχανές: «επιθυμητικές μηχανές, μηχανές σχιζοφρενικές, ολόκληρη τη ζωή του είδους: εγώ και μη εγώ, εσωτερικό και εξωτερικό δεν έχουν πια κανένα νόημα»¹⁹. Υπό αυτή την έννοια, οι κοινωνικές μηχανές έχουν ένα λειτουργικό –παραγωγικό χαρακτήρα και λιγότερο ένα τελεολογικό σκοπό ή ένα αναπαραστατικό τρόπο ύπαρξης. Για παράδειγμα, στον τομέα της κοινωνικής παραγωγής, η τελεολογία μιας ταξικής έκφρασης δεν είναι αυτοσκοπός, ενώ στον τομέα της ψυχανάλυσης το ασυνείδητο δεν είναι κατοπτρικό, γλωσσικό ή Οιδιπόδειο αλλά μηχανικό. Ως εκ τούτου η έννοια της μηχανής κατέ-

χει κεντρική θέση στη σχιζοανάλυση, ως μια θεωρητική πρακτική, η οποία πράγματι αμφισβητεί και αξιολογεί ως μη επαναστατικά και ριζοσπαστικά τα πεδία έρευνας που έθεσε η ψυχανάλυση, στο βαθμό που η τελευταία δεν πηγαίνει παραπέρα από το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα, ακριβώς όταν είναι εμφανές ότι τα ψυχωτικά φαινόμενα ξεπερνούν κατά πολύ την σεξουαλική οικονομία που ενυπάρχει στο οικογενειακό περιβάλλον καθόσον διασκορπίζονται, διαχέονται και αντανakλώνται από ευρύτερα κοινωνικά πεδία. Αυτό σημαίνει, ότι η επιθυμία δεν μπορεί να ιδωθεί πλέον μέσα από μια οπτική που να την ανάγει σε μια οικονομία έλλειψης, αλλά πρέπει να είναι καθαρά μια παραγωγική και κοινωνική διαδικασία, που εδράζεται στην πραγματικότητα και παράγει κάτι πραγματικό. Αυτή η παρακαταθήκη, όμως, έχει συνέπειες για τον τρόπο σύλληψης του υποκειμένου, της ετερότητας και του άλλου, εφόσον δηλαδή η επιθυμία ορίζεται ως παραγωγική διαδικασία. Όπως το θέτουν οι Deleuze και Guattari «Μόνιμο υποκείμενο δεν υπάρχει παρά μόνο με την καταπίεση. Η επιθυμία και το αντικείμενο της είναι ένα και το αυτό, είναι μηχανή ως μηχανή μηχανής»²⁰. Η παραγωγή, λοιπόν, ως διαδικασία έρχεται πρώτη, είτε αυτή αφορά την επιθυμητική παραγωγή είτε την κοινωνική παραγωγή. Η σχιζοανάλυση δεν μπορεί παρά να είναι και αυτή κομμάτι της κοινωνικής παραγωγής, εν τούτοις το μη-γίνεσθαι της ψυχανάλυσης, είναι πολύ περισσότερο στείρο, σε σχέση με τις προοπτικές της μηχανικής ανάλυσης της επιθυμίας.

Έτσι, το οιδιπόδειο, ως η κύρια και κατ' εξοχήν αναπαράσταση/είδωλο, που η ψυχανάλυση χρησιμοποιεί για να εξηγήσει τα ψυχωτικά φαινόμενα της παραφροσύνης, αποδομείται στη βάση της λογικής του 'δίπλου δεσίματος' δηλαδή ενός αυτοαναιρετικού προτάγματος απελευθέρωσης, στο βαθμό που ο Οιδίποδας είναι



ταυτόχρονα συνθήκη καταπίεσης και προϋπόθεση απελευθέρωσης. Αυτό το διπλό δέσιμο δεν λύνεται, λένε οι Deleuze και Guattari, «το πρόβλημα δεν λύνεται παρά όταν εξαλείψουμε και το πρόβλημα και τη λύση. Η σχιζοανάλυση δεν έχει σκοπό να λύσει το οιδιπόδειο, ούτε και αξιώνει να το λύσει καλύτερα από την οιδιπόδεια ψυχανάλυση. Σκοπός της σχιζοανάλυσης είναι να απαλλάξει το ασυνείδητο από την οιδιποδαιοποίηση, για να φτάσει στα πραγματικά προβλήματα, να φτάσει στην περιοχή του ορφανού ασυνείδητου»²¹. Η διαφορά μεταξύ σχιζοανάλυσης και ψυχανάλυσης είναι μεταξύ του πραγματικού κοινωνικού πεδίου, όπου η επιθυμία μηχανεύεται και συνδέεται με άλλες μηχανές, και της φαντασιακής οικονομίας της έλλειψης του δομικού ή γλωσσολογικού ασυνείδητου –που όμως είναι καταπιεστικό και τυραννικό. Η τυραννία που επιβάλλεται από τον Οιδίποδα, έρχεται κατόπιν εορτής, ως μια ιμπεριαλιστική και μη ηθική αναπαράσταση, που γεννά την έλλειψη και δεν την ανακαλύπτει ως υπάρχουσα και αναγκαία συνθήκη ύπαρξης του άλλου. Υπό αυτό το φως το ασυνείδητο δεν είναι γλωσσολογικό, καταπιεσμένο ή σημαίνον, αλλά μηχανικό, λειτουργικό και χρηστικό. Διότι «το ασυνείδητο δεν θέτει κανένα πρόβλημα νοήματος, αλλά μονάχα προβλήματα χρήσης. Το ερώτημα για την επιθυμία δεν είναι: «τι πάει να πει;» αλλά «*πως λειτουργεί*»²².

Νομίζω ότι έχουμε καλύψει αρκετό έδαφος σε αυτή την κουβέντα που έχουμε στησει με τον Derrida, τον Deleuze και τον Guattari για το υποκείμενο, την ετερότητα και μια ηθική που δεν θα καταπιέζει ούτε θα καταστρατηγεί ούτε θα επιβάλει ακέραιους και άκαμπτους κανόνες ‘καλοσύνης’. Εκ των ων ουκ άνευ, συνεπώς, μια ριζική ετερότητα και μια ασύμμετρη ηθική πηγαίνει πέρα από τις οικογενειακές υποχρεώσεις, καθότι είναι ορφανές, άθεες και αναρχικές αλλά παρόλα αυτά παραγωγικές, λειτουργικές και υλικές καταστρέφοντας θέατρα, σύμβολα, παραστάσεις και φαντασιώσεις.

Συμπεράσματα

Επιχειρήθηκε μια πρώτη σκιαγράφηση μιας οπτικής, ανάμεσα σε πολλές άλλες, γύρω από δύο σημεία που υπολογίζονται εδώ ως κομβικά για την κατανόηση του μεταμοντέρνου προτάγματος: την έννοια του άλλου και της ετερότητας και την φιλοσοφία της διαφορετικότητας. Προτάθηκε, για την κατανόηση των δύο αυτών σημείων, η σταχυολόγηση των γραπτών των Derrida, Deleuze και Guattari. Φυσικά δεν διεκδικείται εδώ καμία εξαντλητική προσέγγιση του ζητήματος πόσο μάλλον μια πλήρης αναφορά στη φιλοσοφία των θεωρητικών αυτών διακυβευμάτων. Απεναντίας ελήφθη σοβαρά υπόψη η αποσπασματικότητα των παρεκβάσεων αυτών, όσο και η δυσχέρεια να εκδιπλωθούν με σαφήνεια έννοιες που κατέχουν κεντρική θέση στην αρχιτεκτονική των συλλογισμών των παραπάνω φιλοσόφων. Είναι διάχυτη η αίσθηση, πάντως, ότι μια πιο ευαίσθητη ματιά θα μπορούσε να ρίξει κάποιο φως στη σύγχρονη προβληματική για το μεταμοντέρνο πρόταγμα ή για μια μεταμοντέρνα οπτική του άλλου –όχι απαραίτητα προσανατολισμένη στα παραπάνω σημεία.

Στην ίδια προβληματική εντάχτηκε και η συλλογιστική του Derrida, ιδιαίτερα σε ότι αφορά μια φιλοσοφία της δαπάνης και της γενναιόδωρης σπατάλης, που με τη σειρά της ερίζει για μια εξέχουσα θέση στη μελέτη της διαφοράς, για την οποία στράφηκα κυρίως στη φιλοσοφία των Deleuze και Guattari. Είναι γενικότερη αίσθηση ότι τα γραπτά όλων των παραπάνω παρουσιάζουν μνημειώδεις δυσκολίες. Απαιτείται όμως μια σοβαρή, ευαίσθητη αλλά εξίσου κοπιαστική εργασία στα γραπτά των Derrida, Deleuze και Guattari, που δεν μας απαλλάσσει από τον κίνδυνο παρερμηνειών και απλουστεύσεων.



ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, p. 17.
2. Derrida, *Of Grammatology*, p. 37.
3. Derrida, *Of Grammatology*, p. 49.
4. Derrida, *Of Grammatology*, p. 62.
5. Derrida, *Of Grammatology*, p. 91.
6. Derrida, *Of Grammatology*, p. 109.
7. Derrida, *Of Grammatology*, p. 127.
8. Derrida, *Of Grammatology*, pp. 139-140.
9. A.D. Schrift, *The Logic of the Gift*, Routledge, London, 1997, p. 124.
10. Jacques Derrida, *Given Time I: Counterfeit Money*, Chicago University Press, Chicago, 1992, p. 55.
11. Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 80.
12. Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota University Press, Minnesota, 1983, p. 19.
13. Gilles Deleuze, *Bergsonism*, New York, Zone, 1991, p. 37.
14. Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota University Press, Minnesota, 1983, p. 70.
15. Deleuze and Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 97.
16. Deleuze and Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, pp. 109-110.
17. Deleuze and Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 82.
18. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Athlone Press, London, 1994, p. 65.
19. Ζιλ Ντελέζ και Φήλιξ Γκαταρί, *Αντι Οιδίποδας: Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου-Ι. Ράλλη, Ράππα, Αθήνα, 1977, σελ. 10.
20. Ντελέζ και Γκαταρί, *Αντι Οιδίποδας: Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*, σελ. 35.
21. Ντελέζ και Γκαταρί, *Αντι Οιδίποδας: Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*, σελ. 96.
22. Ντελέζ και Γκαταρί, *Αντι Οιδίποδας: Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*, σελ. 128.