



Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας
Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών
Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

**«Αντιγόνες στο σήμερα: περί φασματικών
ζωών και λόγων»**

Δελγιαννίδης Λεωνίδα

Μέλη επιτροπής:

Τζελέπη Έλενα (Επιβλέπουσα), Δέλτσου Ελευθερία, Τραγάκη Δάφνη

Φεβρουάριος, Βόλος, 2022

Περιεχόμενα

Κεφάλαιο 1

Εισαγωγή: Η Αντιγόνη ως ριζική ετερότητα

Κεφάλαιο 2

Η πολιτισμική πρόκληση της Αντιγόνης: Γενεαλογίες και επανερμηνείες του πολιτικού και της συγγένειας.....5

2.1. Η εγγελιανή ερμηνεία της Αντιγόνης ως μορφή της οικογένειας και της Γυναίκας.....8

2.2. Η Αντιγόνη πέρα από την αντιπροσώπευση.....13

2.3. Τα σώμα του Πολυνείκη και το πένθος.....18

Κεφάλαιο 3

Οι νεκροζώντανες μορφές της Αντιγόνης και του Πολυνείκη.....21

3.1. The spectral turn.....22

3.2. Φάσμα-φασματικότητα.....27

3.3. Στοιχειώμα και αδικημένες ετερότητες.....31

Κεφάλαιο 4:

Διαβάζοντας την Αντιγόνη με τον Ντεριντά.....40

4.1. Ελευσόμενη δημοκρατία.....42

4.2. Δικαιοσύνη πέρα από το νόμο.....44

4.3. Αναζητώντας το αδύνατο.....46

4.4. Φιλοξενώντας το αδύνατο.....47

4.5. Διεκδικήσεις πέρα από τα δικαιώματα.....51

Κεφάλαιο 5

Αντί επιλόγου: Αποδομώντας το δημόσιο ανήκειν.....55

Βιβλιογραφία

Αγγλόγλωσση & Ελληνόγλωσση.....58

Κεφάλαιο 1^ο

1. Εισαγωγή: Η Αντιγόνη ως ριζική ετερότητα

Στην παρούσα εργασία θα μιλήσουμε για τις ζωές που δεν θρηνήθηκαν, για την ευθύνη απέναντι σε αυτές τις φωνές, για την αρχαία τραγωδία *Αντιγόνη*. Ή μάλλον με αφορμή την *Αντιγόνη*, θα μιλήσουμε για την επανεμφάνιση του έργου, ως μία μεταφορά, ως ένα εργαλείο, καλλιτεχνικό και ακαδημαϊκό, από το οποίο μπορούν να αναδυθούν ερωτήματα και απαντήσεις. Η *Αντιγόνη*, λοιπόν, έρχεται, επανέρχεται, είναι καθ' οδόν, σα να μην έφυγε ποτέ, με νέες προσεγγίσεις, με νέες ιδιοποιήσεις, νέες διεκδικήσεις, επικεντρωμένη στο παρόν και αναρωτώμενη για το μέλλον. Οι πολλαπλές ερμηνείες της τραγωδίας και των κεντρικών προσώπων της, φέρνουν στην επιφάνεια ζητήματα φύλου, ζητήματα θρήνου, ζητήματα φασματικών ζών που δεν θρηνήθηκαν ποτέ, που δεν άξιζαν να θρηνηθούν, μετατρέποντας την *Αντιγόνη*, από ένα πρόσωπο φανταστικό, σε παραπάνω από μία κοινωνικό-πολιτικές συνθήκες που μας καλούν να εξετάσουμε.

Πιο συγκεκριμένα, θα κάνουμε αναφορά στις κυριότερες θεωρήσεις της *Αντιγόνης*, μέσα από την τέχνη και την φιλοσοφία, δείχνοντας πως η *Αντιγόνη*, δεν είναι ένα έργο, μία ιστορική προβολή, μία γυναίκα, αλλά ένα κριτικό εργαλείο επανεξέτασης του πολιτικού. Θα δούμε πως έγινε το επίκεντρο πολλών συζητήσεων στην επιστήμη, τη τέχνη και τη φιλοσοφία. Αρχικά θα αναλυθεί η σκέψη του Χέγκελ γύρω από την *Αντιγόνη*. Σε αυτό το σχήμα, η *Αντιγόνη* γίνεται η *Γυναίκα*, η προ-πολιτική μορφή της οικογένειας και υπερασπίστρια της εξ αίματος συγγένειας που συγκρούεται με την πολιτική μορφή του Κράτους. Στη διαλεκτική σκέψη του Χέγκελ, το ιδιωτικό διακρίνεται από το δημόσιο, με το πρώτο να είναι μεν απαραίτητο για την ύπαρξη του δεύτερου, πάντα όμως σε σχέση υπαγωγής. Η *Αντιγόνη* ναι μεν πράττει ηθικά, αλλά η δημοσιοποίηση της πράξης της είναι εγκληματική, αφού εισέρχεται στο δημόσιο χώρο, ο οποίος δεν αρμόζει στις γυναίκες. Η ανάλυση του, βλέπει την *Αντιγόνη* ως το ιδιωτικό και τον Κρέοντα ως το δημόσιο, και η σύγκρουση τους, φέρνει την ολότητα και την ισορροπία της πολιτικής κοινότητας.

Όπως θα φανεί στη συνέχεια όμως, μέσα από το σχήμα της Μπάτλερ, η *Αντιγόνη* δεν αποτελεί παράδειγμα αντιπροσώπευσης της γυναίκας, της συγγένειας και της οικογένειας. Με τη δημοσιοποίηση της πράξης της και με την υιοθέτηση του κυρίαρχου λόγου, αμφισβητεί τα όρια που διακρίνουν το δημόσιο και ιδιωτικό. Όρια τα οποία έχουν παγιωθεί και λειτουργούν ως μέσο αποκλεισμού ορισμένων ζών από το πεδίο του πολιτικού. Με την είσοδο της στο δημόσιο χώρο αμφισβητεί τα όρια του πολιτικού χώρου και λόγου και ταυτόχρονα τα ανοίγει. Ο υποτιθέμενος αντιπροσωπευτικός χαρακτήρας της *Αντιγόνης* ως υπερασπίστρια των δεσμών συγγένειας, κλονίζεται, αφού ακόμα και αν είναι μπλεγμένη σε έναν ιστό συγγένειας, δεν καθίσταται σαφές τι είδους συγγένεια είναι αυτή. Έτσι, η συγγένεια νοείται ως κοινωνική, εθιμοτυπική πρακτική. Ακόμη περισσότερο, με την είσοδο της

στη δημόσια σκηνή, ταραίζει την έμφυλη διαφορά και αναδεικνύει την κοινωνική διάσταση του φύλου.

Στο συνέχεια της εργασίας, θα μιλήσουμε για την φασματολογία, έναν όρο που εισήγαγε ο Derrida, ως απάντηση απέναντι στο 'Τέλος της Ιστορίας', ως τη δυνατότητα θεώρησης ενός κόσμου έξω από τα καπιταλιστικά πρότυπα, και ως μία αποδόμηση της γνώσης. Η εισαγωγή της φασματολογίας έχει λοιπόν δύο τινά: κριτική στην ταυτοτική οντολογία και ταυτόχρονα μία επινόηση εναλλακτικών κριτηρίων. Η εμφάνιση του φαντάσματος εντάσσεται στη συζήτηση για την οντολογία, για το Είναι, ενώ ταυτόχρονα η εμφάνιση του φαντάσματος δεν καταλαμβάνει οντολογικό χώρο, όταν αυτός ο χώρος συλλαμβάνεται από την "Μεταφυσική της Παρουσίας"(Reim 2005). Ο όρος φασματολογία, τάραξε τα νερά της επιστημονικής σκέψης και οδήγησε σε αυτό που ονομάστηκε *spectral turn*, δηλαδή στη αλλαγή που χαρακτήριζε τη σύγχρονη σκέψη, αφού ένταξε στα σχήματα σκέψης της το φασματικό. Η φασματικότητα είναι ο εννοιολογικός άξονας, το μέσο και η πολιτική συνθήκη από την οποία αναδύονται νέες συζητήσεις για τους "ζωντανούς νεκρούς". Στο κεφάλαιο αυτό λοιπόν, θα περιγραφεί η έννοια του φάσματος ως μία αμφισβήτηση των κριτηρίων που διαμορφώνουν μία ταυτότητα. Με την εμφάνιση του φαντάσματος, η μεταφυσική θεμελίωση του είναι και τα όρια μεταξύ ζωής και θανάτου τίθενται υπό αμφισβήτηση. Εισάγοντας τον όρο του φάσματος και της φασματικότητας, ο Ντερριντά επιθυμεί να δείξει πως ο τρόπος με τον οποίο η γνώση έχει δομηθεί, δεν επαρκεί ώστε να κατανοήσουμε κάποιες οντότητες, επειδή δεν έλαβε ποτέ υπόψη την ύπαρξη του φαντάσματος. Οι φασματικές οντότητες, στοιχειώνουν το παρόν, το αναταράσσουν, συναρθρώνοντάς το με το παρελθόν και το μέλλον. Το στοιχειωμένο άτομο-ομάδα, βρίσκεται σε μία ταραχή, αντιλαμβάνεται πως κάτι "δεν πάει καλά". Το στοιχειωμένο άτομο-ομάδα, βρίσκεται σε μία ταραχή, αφού δε μπορεί να κατανοήσει αν το φάσμα έρχεται από το παρελθόν, από το μέλλον, δεν μπορεί να αναγνωρίσει τι ακριβώς θέλει να πει –και επίσης, βρίσκεται σε ταραχή καθώς η κληρονομημένη σκέψη, δεν έλαβε ποτέ σοβαρά υπόψη της τη δυνατότητα ύπαρξης του φαντάσματος.

Τέλος, θα αποπειραθούμε να αναλύουμε πως το φάντασμα έχει μετατραπεί από μία προκατάληψη σε ένα συγκεκριμένο αναλυτικό και πολιτικό πρόταγμα. Η ανάδυση του φαντάσματος, αναδεικνύει πως η γνώση έχει διαμορφώσει κάποια δίπολα τα οποία καθορίζουν τη σκέψη. Αυτά τα δίπολα έχουν αποκτήσει ισχύ καθώς έχουν αναχθεί στη φύση, και ουσιαστικά έχουν μετατραπεί σε κριτήρια γύρω από τα οποία η γνώση δημιουργείται. Όμως αυτό έχει ως αποτέλεσμα κάποιες ζωές, να εκτοπίζονται από τη ζωή και το πολιτικό, επειδή δεν εντάσσονται σε αυτά τα

όρια. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, το φάσμα προκαλεί να επανεξετάσουμε αυτά τα όρια, χωρίς η σκέψη να έχει ανάγκη τη νομιμοποίηση (από τη φύση). Έτσι, το φάσμα και η φασματικότητα αμφισβητούν την αντικειμενικότητα, τη βεβαιότητα, την προβλεψιμότητα, την ταυτότητα, την πληρότητα, αποδομώντας τα αποδεκτά πλαίσια αναφοράς και τους τρόπους αντίληψης. Γίνεται κατανοητό πως το φάσμα καλεί για μία άλλη θεώρηση του πολιτικού, που θα συμπεριλαμβάνει τις αδικημένες ετερότητες.

Εμείς λοιπόν, σα στοιχειωμένα άτομα, θα προσπαθήσουμε να αντιληφθούμε την παραχή της *Αντιγόνης* σήμερα, να την καλωσορίσουμε και να συνομιλήσουμε μαζί της. Αναλύοντας και “χρησιμοποιώντας” της έννοιας της φασματικότητας και του φάσματος θα προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε τις αδικίες που έχουν υποστεί. Συλλαμβάνοντας την *Αντιγόνη* και τον Πολυνείκη μέσα από τη φασματικότητα, μπορούμε να αντιληφθούμε την έννοια της ετερότητας αλλιώς, να μιλήσουμε για την ευαλωτότητα, να μιλήσουμε για τη δικαιοσύνη προς το έτερο.

Μέσα από αυτό που ο Ντεριντά περιέγραψε ως “ελευσόμενη δημοκρατία” μπορούμε να σκεφτούμε μία επερχόμενη δημοκρατική πολιτική αποσυνδεδεμένη από τα δίπολα και της φυσικοποιήσεις, μία δημοκρατία δεκτική στη δυνατότητα του διαφορετικού. Αυτή, δεν είναι μία συγκεκριμένη πολιτική ιδέα, μία θεωρία του πολιτικού. Αντίθετα, είναι μία τελείως διαφορετική θεώρηση του πολιτικού, όχι ως αντιπρόταση σε κάποια πολιτική, αλλά ως τρόπος ζωής. Ως ηθικής μας ευθύνη θα μπορούσε να αναγνωριστεί το καλωσόρισμα των φαντασμάτων, δηλαδή μορφών ζωής μεταξύ ζωής και (κοινωνικού) θανάτου. Έτσι, μέσα από την τα εννοιολογικά εργαλεία της ντεριντιανής ελευσόμενης δημοκρατίας, φιλοξενίας και δικαιοσύνης που δίνουν χώρο (και ελπίδα) στις αποκλεισμένες, ξένες και αδικημένες μορφές ζωής, τα αιτήματα της *Αντιγόνης* μπορούν να διαβαστούν σε ένα κλίμα αποδοχής. Το διακύβευμα αυτής της διπλωματικής είναι να φανταστούμε μία κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα πέρα και ενάντια σε έμφυλους, φυλετικούς, εθνικούς, ταξικούς και άλλους αποκλεισμούς από την πόλη. Πώς, με άλλα λόγια, μπορούμε να οραματιστούμε μία πόλη που δεν εξορίζει την *Αντιγόνη* ως “άλλη” και επικίνδυνη; Πώς η ετερότητα δεν προσεγγίζεται με όρους αναγωγής και αντίθεσης στο κανονιστικό αλλά πλουραλισμού, όπου ο κάθε ένας, η κάθε μία είναι ριζικά διαφορετικός/ή; Διαμορφώνοντας μία σκέψη γύρω από τη δυνατότητα της ριζικής ετερότητας, θα προσπαθήσουμε να σκεφτούμε για μία δικαιοσύνη πέρα από τον άδικο νόμο, σε σχέση με αυτές τις ζωές που σε ένα καθεστώς νόμιμης βίας κρίνονται ως παράνομες και εκτοπίζονται από το πολιτικό. Μέσω της διερεύνησης των εννοιών του αδύνατου άλλου, πολιτισμικά διανοητού, που όμως γίνεται δυνατό, της απροϋπόθετης φιλοξενίας, του ‘ξένου’, του έτερου και των δικαιωμάτων πέρα από το νόμο, το πρόταγμα του φαντάσματος είναι η προϋπόθεση της ύπαρξης και η αποδοχή της ριζικής ετερότητας.

2^ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ

2. Η πολιτισμική πρόκληση της Αντιγόνης: Γενεαλογίες και επανερμηνείες του πολιτικού και της συγγένειας

Η Αντιγόνη, δύομιση αιώνες μετά τη δημιουργία της, επανέρχεται στο προσκήνιο, στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες και στις τέχνες όχι μόνο ως μία φανταστική ιστορία, ως ένα φανταστικό πρόσωπο, που μερικώς αντανακλά την κατάσταση της εποχής που γράφτηκε, αλλά ως μία ιστορική προβολή, ως μεταφορά. Κυρίως, δεν είναι μία μόνο προβολή -αυτή του Σοφοκλή- αφού και άλλοι καλλιτέχνες και φιλόσοφοι, με τον ιδιαίτερο τρόπο ο καθένας/η καθεμία τους, προβάλλουν τις Αντιγόνες και τους Πολυνείκηδες ως το μέσο για να σκεφτούν και να αμφισβητήσουν τα όρια του πολιτικού. Μέσα από αυτούς τους χαρακτήρες αναδεικνύεται το πολιτικό ερώτημα για το ποιοι/ποιες ανήκουν στην πόλη, πως η πόλη έχει ορίσει κάποιες ζωές έξω από τα σύνορα της. Η σύγκρουση του ιδιωτικού με το δημόσιο είναι εμφανές σε όλο το έργο και δημιουργεί πολλά ερωτήματα γύρω από τη σταθερότητα αυτών των εννοιών και την ευκολία στη διάκριση τους.

Οι διασκευές και οι μεταφράσεις της Αντιγόνης ανάγονται σχεδόν στα 1530. Το έργο ήταν δημοφιλές σε όλη την διάρκεια της Αναγέννησης. Ήταν διαθέσιμη στα Ιταλικά, ήδη από το 1533. Ακολούθησαν τρεις λατινικές αποδόσεις μεταξύ των ετών 1541 και 1557 (Steiner2001:223). Υπάρχουν τουλάχιστον τριάντα όπερες με θέμα την Αντιγόνη, από τον *Creonte* του Αλεσάντρο Σκαρλάτι (1699) ως την *Antigona* του Φραντσέσκο Μπαζίλι, ακριβώς εκατό χρόνια μετά. Οι όπερες όμως που βασίζονται σε αρχαιοελληνικά θέματα τραγωδιών είναι αμέτρητες, ενώ δεν βρίσκουμε καμιά Αντιγόνη στα θέατρα της δυτικής Ευρώπης, μεταξύ των αρχών του ίδιου αιώνα και της εποχής της Γαλλικής Επανάστασης. Κι όμως, λίγα χρόνια αργότερα, το κείμενο του Σοφοκλή και η μορφή της Αντιγόνης είχαν γίνει ιερά σύμβολα για το Ευρωπαϊκό πνεύμα (Steiner 2001:25). Ένας από τους κυρίαρχους λόγους που αναδύεται η Αντιγόνη ως κείμενο σύμβολο είναι η πολιτική της ισότητας των φύλων, της γυναικείας χειραφέτησης, που διακήρυττε η Γαλλική επανάσταση. Ο Γκαίτε αποπειράται το 1808 και το 1809 να ανεβάσει την Αντιγόνη, με μικρή επιτυχία, αλλά η δεύτερη προσπάθεια το 1841 είναι θριαμβευτική. Το 1844, στο Παρίσι η Αντιγόνη κατέστη η πρώτη ελληνική τραγωδία που ανέβηκε στην Γαλλική Εθνική σκηνή, με το Λονδίνο με το και το Εδιμβούργο να ακολουθούν (Steiner 2001:28-29).

Κατά τον 20^ο αιώνα, λόγω των πολέμων, δικτατοριών, κινημάτων, στάσεων και αντιστάσεων, ο καλλιτεχνικός κόσμος στράφηκε στην Αντιγόνη του Σοφοκλή, ως ένα έργο το οποίο αναδεικνύει emphaticά πολιτικά ζητήματα, με έναν μοναδικό τρόπο. Διότι, η σύγκρουση που σκηνοθέτησε ο Σοφοκλής έχει χαρακτήρα επικαιρότητας. Δραματοποιεί τις συγκρούσεις ανάμεσα στην ιδιωτική συνείδηση και το δημόσιο συμφέρον, συγκρούσεις των οποίων η φύση και η σοβαρότητα είναι αδιαχώριστες από την ιστορική, κοινωνική κατάσταση του ατόμου (Steiner 2001:23).

Στη Γαλλία, δημοσιεύτηκαν τέσσερεις διαφορετικές *Αντιγόνες* στο Παρίσι μεταξύ του 1920-1922, στις Βρυξέλλες το 1943, στο Παρίσι ξανά το 1944 με θεατές αξιωματικούς ναζί. Η μεταφορά του Μπρεχτ εντάσσει την *Αντιγόνη* ακόμα πιο έντονα στο χώρο της πολιτικής (Στον Κρέοντα απευθύνονται ως 'mein Führer'). Αναλόγως κινείται και η ερμηνεία του Hasenclever (1917), ο οποίος χρησιμοποιεί τον αρχαίο μύθο για ένα μοντέρνο αντιπολεμικό θεατρικό κομμάτι. Τα πρόσωπα του μύθου μεταφέρονται στην νεότερη ιστορία της Γερμανίας και πιο συγκεκριμένα κατά τη διάρκεια του 1^{ου} Π.Π. (Zetti 2018).

Θα ήταν επιεικές να πούμε απλώς, πως οι γυναίκες υποβάλλονταν σε περισσότερες κοινωνικές πιέσεις απ' ότι οι άντρες στην Αθήνα του 5^{ου} αιώνα, περίοδο που ανέβηκε η παράσταση για πρώτη φορά. Διέθεταν ελάχιστη ελευθερία ως προς τις επιλογές τους, ελάχιστη ελευθερία ως προς τις κινήσεις τους, αφού ήταν πάντα εντός σπιτιού, ήταν η "εικόνα της οικογένειας". Η *Αντιγόνη*, είναι ένα ακριβές παράδειγμα που αποτυπώνει αυτά τα σαφή όρια μεταξύ των δύο φύλων, ως αποκρυσταλλωμένα, και ταυτόχρονα τα θέτει υπό εξέταση. Ταυτόχρονα, η ελληνική τραγωδία μας υπενθυμίζει τις χιλιάδες *Αντιγόνες* και τους χιλιάδες *Πολυνείκηδες* ανά τον κόσμο, των οποίων οι μητέρες, αδερφοί, κόρες και υιοί αναζητούν, απευθυνόμενοι σε θεσμούς και οργανώσεις για την εύρεση των αγαπημένων τους. Το δράμα της *Αντιγόνης*, είναι το δράμα μιας γυναίκας που θέλει να θάψει τον νεκρό αδερφό της, η ταφή του οποίου έχει απαγορευτεί από τον κρατικό νόμο και συγκεκριμένα από τον θείο της τον Κρέοντα, αφού ο ίδιος θεωρήθηκε προδότης της πόλης. Η βασική διχοτομία είναι ο Κρέων ως απεικόνιση του κοινωνικού νόμου και η *Αντιγόνη* ως κριτικής στη μονομέρεια και αδικία αυτού του νόμου. Η γλώσσα του Κρέοντα είναι η γλώσσα της χρονικότητας. Ενώ η *Αντιγόνη* αναφέρεται στην αιωνιότητα.

Η σοφόκλεια *Αντιγόνη*, ήταν το λογοτεχνικό έργο που είχε την πρωτοκαθεδρία για περισσότερο από έναν αιώνα κατά την κρίση των ποιητών και των φιλοσόφων. Η σταθερότητα της στο δυτικό ποιητικό ρεπερτόριο είναι κυριολεκτική. Το ίδιο και η αναμέτρηση και η (διαλεκτική) σχέση Κρέοντος-*Αντιγόνης* στις ηθικές, πολιτικές, νομικές και κοινωνιολογικές προεκτάσεις τους. Οι δύο αυτές μορφές, καθώς και η θανάσιμη μεταξύ τους μονομαχία, εγκαινιάζουν, συγκεκριμενοποιούν και πολώνουν πρωταρχικά στοιχεία του λόγου της Δύσης για τον άνθρωπο και την κοινωνία. (Steiner 2001:177) Η *Αντιγόνη* θίγει θεματικές του πολιτικού όπως οι αρχές του νόμου, ποιος/ποια ανήκει στην πόλη, η δημοκρατία, η δημοκρατική πολιτική, οι πολιτικές επιτελέσεις της αυτονομίας, της ετερονομίας και της ισονομίας, το πολιτικό σώμα και η θέση του σώματος στην πολιτική (Τζελέπη 2014:24).

Η σύγκρουση Αντιγόνης - Κρέοντα είναι το σημείο όλων των συγκρούσεων που υπάρχουν ανάμεσα στον άνθρωπο και στην εξουσία, ανάμεσα στον άνθρωπο και στο θεό, στον άνθρωπο και στη συνείδηση. Μια σύγκρουση που θεμελίωσε τη δυτική αντίληψη της δικαιοσύνης, της πολιτικής, της οντολογικής φιλοσοφίας, του προβλήματος της συμβατότητας του ανθρώπινου και του θείου δικαίου. Η σύγκρουση Αντιγόνης-Κρέοντα, σημειώνει ο Steiner, είναι σύγκρουση δύο “υπαρξιακών ελευθεριών”. “Κανείς δεν μπορεί να υπαναχωρήσει, χωρίς να διαψεύσει την ουσία της υπάρξεώς του”. Είναι και “μια σύγκρουση - διάλογος μεταξύ κωφών ” αφού ο ένας δεν ακούει τον άλλον.

Ο Καστοριάδης (2001), αναφέρεται ακριβώς σε αυτό, στην δική του ανάλυση του μύθου: στην αδυναμία που χαρακτηρίζει και τους δύο (Κρέων και Αντιγόνη), να επικοινωνήσουν με τους άλλους, αδυναμία του *ίσως φρονεΐν*, αδυναμία να συνυφανθούν με τους νόμους της πόλης, με τον αυτοπεριορισμό. Όπως ο Καστοριάδης, έτσι και η Nussbaum (1986) υποστηρίζει πως στην *Αντιγόνη*, προβάλλεται η συμμετρική αμαρτία της Αντιγόνης και του Κρέοντα, αφού και οι δύο καταλήγουν στο *μόνος φρονεΐν*, στην ύβριν. *Αυτός είναι ο διαλεκτικός προσδιορισμός του φρονεΐν, του βασικότερου ρήματος στην Αντιγόνη*.¹

Ο Σοφοκλής επιλέγει να δώσει έμφαση και να αναδείξει την ανάγκη για δημοκρατική πολιτική λογική, η οποία λαμβάνει υπόψη τις ενδεχομενικότητες και την πολλαπλότητα των αντιλήψεων, των δοξών που χαρακτηρίζουν την πολιτική ζωή. «Η αντιπαράθεση της μιας ηθικής δύναμης στην άλλη» και η διαδικασία, μέσω της οποίας οι ατομικότητες πραγματώνουν αυτές τις δυνάμεις στην ζωή και στην πράξη, επιτυγχάνουν τον αληθινό τους σκοπό, μόνο όταν οι δυο πλευρές υφίστανται την ίδια καταστροφή. Η νίκη, λοιπόν, της μιας από τις δυνάμεις θα ήταν απλώς το μερικό, ατελές έργο που προχωρεί σταθερά έως ότου επιτευχθεί η ισορροπία. Το νόημα της αιώνιας δικαιοσύνης καθίσταται έκδηλο κατ’ αυτόν τον τρόπο: και οι δύο επιτελούν αδικία, ακριβώς επειδή είναι μονομερείς, αλλά και οι δύο επιτελούν δικαιοσύνη. Και οι δύο αναγνωρίζονται ως έγκυρες στην «ανέφελη» πορεία και διαδικασία των ηθών. Η δικαιοσύνη υπάρχει μόνο για να αντιταχθεί στην μονομέρεια. Γίνεται έκδηλη εδώ η εγγελιανή σκέψη, αυτή η μεταφυσική της μοιραίας ισορροπίας, αφού μόνο με την υποταγή εξίσου και των δύο πλευρών επιτυγχάνεται το απόλυτο δίκαιο και τότε κάνει την εμφάνιση της η ηθική υπόσταση. Η τελευταία είναι αυτό που ενώνει τα άτομα σε μία κοινότητα, η διαλεκτική σχέση του ατομικού με το καθολικό και τελικά η υπαγωγή του ατομικού στο καθολικό. Η Αντιγόνη διευκρινίζει τη δυναμική της σύγκρουσης και της σύνθεσης στην εγγελιανή διαλεκτική(Steiner 2001: 69-71).

¹(Γουργουρή 2006: 206, όπ. αν. Τζελέπη 2014:4).

2.1. Η εγγελιανή ερμηνεία της Αντιγόνης ως μορφή της οικογένειας και της Γυναίκας

Στην *Αντιγόνη* καθίσταται ρητή αυτή η διαλεκτική του απόκρυφου και του εκτεθειμένου, του «έν οίκω» και του «έν δήμω». Η συμβολή του Χέγκελ σε αυτή τη διάκριση είναι θεμελιώδης. Η ανάλυση του Σοφόκλειου έργου από τον Γερμανό φιλόσοφο, επηρέασε και διαμόρφωσε τη σκέψη γύρω από τη σχέση τραγωδίας και πολιτικού. Η *Αντιγόνη* κατανοείται από τον Χέγκελ με άξονα την επιβεβλημένη πολιτική του ιδιωτικού πνεύματος, την αναγκαία βία που επιβάλλει η κοινωνικοπολιτική αλλαγή στην σιωπηλή εσωτερικότητα του Είναι. Ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι η κατάσταση του ακέραίου ανθρώπινου ατόμου είναι θεμελιωδώς κοινωνική, ότι είναι μάταιο να φανταζόμαστε μια ηθική αυτό-εκπλήρωση ανεξάρτητη από ένα πολιτικό-κοινωνικό πλέγμα αξιών και επιλογών. Η σύγκρουση και η διαμάχη όμως, είναι αναγκαία για την εκδίπλωση της ατομικής και δημόσιας ταυτότητας. Το κράτος, βρίσκεται σε δημιουργική σύγκρουση με την σφαίρα κυριαρχίας του «ιδιωτικού δικαίου», του οποίου οι πρωταρχικές παρορμήσεις δεν είναι ο πόλεμος και η θυσία του πολίτη στην μάχη, αλλά η διαφύλαξη της οικογένειας. Αναπόφευκτα, το κράτος θα προσπαθήσει να απορροφήσει αυτή την οικογενειακή σφαίρα στον δικό το νόμο και στην δική του ιεραρχία αξιών. Ωστόσο, εάν το κατόρθωνε ολοκληρωτικά, τότε θα κατέστρεφε όχι μόνον το άτομο, αλλά και τις αναπαραγωγικές μονάδες, από τις οποίες αντλεί τα πολιτικό-στρατιωτικά του αποθέματα. Έτσι, φαίνεται πως η ζωή για τον Χέγκελ δε μπορεί να διαιρεθεί σε δημόσια(πολιτική) και ιδιωτική, αφού η ενότητα της πολιτικής κοινότητας είναι ο σκοπός του αυθεντικού είναι (Steiner 2001:33-54).

Για τον φιλόσοφο της διαλεκτικής κίνησης, η άρνηση είναι η αιώνια ζωντανή φωτιά, που στέκεται απέναντι στην ακαμψία. Μέσα από μία ιδεαλιστική διαλεκτική, το πνεύμα²είναι δράση, δράση με συγκρουσιακό χαρακτήρα (Steiner 2001:48). Ο Χέγκελ ταυτίζει την υψηλότερη ανθρώπινη ελευθερία με την μορφή πολιτικής κοινότητας. Ωστόσο, αυτή η ταύτιση συνεπάγει μια πολεμική, αυτό-διχαστική σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο ως «πολιτικό ον» από την μια, και από την άλλη στον άνθρωπο, ως πολίτη-αστό με κίνητρα οικογενειακά, οικονομικά και σχετικά με την αυτοσυντήρηση. Η *Αντιγόνη* στο σχήμα του Χέγκελ αντιπροσωπεύει την οικογένεια,

²Μέσα από τη διαλεκτική σύγκρουση αντιθέτων, η οποία είναι μία διαδικασία συνεχούς μεταβολής και κίνησης, δημιουργούνται νέες ενότητες. Το εν-ενεργεία και το εν-δυνάμει είναι μία διαρκής κατάσταση και η ολότητα, που είναι αποκρυσταλλωμένη (εν-ενεργεία) αλλά τείνει προς τα κάπου, λέγεται πνεύμα. Το πνεύμα είναι η <<ουσία>> μιας ιστορικής εποχής, είναι αυτό που περιλαμβάνει όλα αυτά που καθορίζουν μια ιστορική εποχή, είναι η κοινωνική πραγμάτωση των εννοιών και των αξιών, η κατασκευή ενός κόσμου πολιτισμικών και πολιτικών θεσμών. Το υποκειμενικό πνεύμα βρίσκεται στο υποκείμενο και είναι η σχέση της ανθρώπινης συνείδησης με τα αντικείμενα γύρω της, και είναι εν-δυνάμει, ενώ το αντικειμενικό πνεύμα, είναι οι συνθήκες ζωής που περιβάλλουν το υποκείμενο, είναι εν-ενεργεία. Το απόλυτο πνεύμα είναι η σύνθεση των παραπάνω και αυτό που κινεί την ιστορία. Στο έργο του Χέγκελ η ελευθερία κατέχει κεντρική θέση ως συνεχές αίτημα του πνεύματος και ως αποτέλεσμα μιας διαλεκτικής επίπονης διαδικασίας και αποτελεί τον τελικό σκοπό διαμόρφωσης της ηθικής, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Βαλλιανός Π., *Φιλοσοφία στην Ευρώπη*, τ. Γ, ΑΕΠ, 2008, σελ. 138.

το ιδιωτικό, επειδή είναι γυναίκα, και την “αιώνια ειρωνεία της κοινότητας”, ενώ ο Κρέων την αποτύπωση της πολιτικής κοινότητας. Ο φιλόσοφος ενώνει αυτούς του οντολογικούς άξονες εξετάζοντας την ελληνική τραγωδία, η οποία περιγράφει τόσο την σύγκρουση όσο και την δυναμική επίλυσή της (Steiner 2001:54). Για αυτόν, η τραγωδία κατέχει προνομιακή θέση στο σύστημα σκέψης του, όχι ως φιλοσοφικό εργαλείο, αλλά ως το πεδίο το οποίο παρουσιάζοντα, δοκιμάζονται, επικυρώνονται οι αρχές του εγγελιανισμού, η κίνηση του πνεύματος, η πρόοδος της συνείδησης. Μέσα από την τραγωδία, και συγκεκριμένα την *Αντιγόνη*, ο Χέγκελ παρατηρεί την εκτύλιξη του κόσμου.

Η σύγκρουση του κράτους με τον ιδιώτη είναι δημιουργήμα της *Αντιγόνης*. Το κράτος, που ο Χέγκελ το βλέπει ως «πολεμικό κράτος», βρίσκεται σε δημιουργική σύγκρουση με το «ιδιωτικό δίκαιο», του οποίου οι πρωταρχικές παρορμήσεις δεν είναι ο πόλεμος και η θυσία του πολίτη στην μάχη, αλλά η διαφύλαξη της οικογένειας. Το κράτος θα προσπαθήσει να απορροφήσει αυτή την οικογενειακή σφαίρα στον δικό του νόμο και στην δική του ιεραρχία αξιών. Ακόμη και την στιγμή της σύγκρουσης, το κράτος θα «παραχωρήσει θεϊκές τιμές» στην οικιακή, ηθικά ιδιωτική διάσταση της ύπαρξης. (Steiner 2001:55). Η συγγένεια ανήκει στη σφαίρα των πολιτισμικών κανόνων, και υπάγεται στο κράτος, έστω και αν το κράτος εξαρτάται απ’ αυτή τη δομή της συγγένειας για να αναδυθεί και να διατηρηθεί. Για τον Χέγκελ, η οικογένεια είναι η υψηλότερη ολότητα που η φύση είναι ικανή να δημιουργήσει, ενώ το κράτος, λόγω των πολεμικών ιδανικών του αμφισβητεί αυτήν την ολότητα. Κατανοεί πλήρως τις συγκρούσεις ανάμεσα σε εθνικό κράτος και οικογένεια, στα δικαιώματα των ζώντων και των νεκρών, στην απόσταση του νομοθέτη με την εθιμική ηθική (Steiner 2001:57). Ο άνθρωπος είναι το μέσο και η αιτία του διχασμού του και οφείλει να υπομείνει αυτή τη διαλεκτική σύγκρουση, μέχρι να καταστραφεί. Η καταστροφή όμως σημαίνει *άρση*: είναι αυτό που επιτρέπει την πρόοδο προς τη ενοποίηση της συνείδησης και του Πνεύματος (Steiner 2001:63).

Αυτή η ηθική αμφιταλάντευση που είναι εγγενής στις ανθρώπινες καταστάσεις, δύναται να διακρίνει μεταξύ των αξιών του κράτους και της οικογένειας. Η οικογένεια και η ταφή, είναι νόμοι *φυσικοί* και *ασυνείδητοι* και ο θάνατος είναι η το υπέρτατο έργο που αναλαμβάνει το άτομο. Η «αποπερατωμένη ολότητα» ενδέχεται να είναι ρητά πολιτική, όπως στην περίπτωση που κάποιος πεθαίνει στον πόλεμο, στην υπηρεσία του έθνους. Ωστόσο, στον *θάνατο* το άτομο επανέρχεται στην ηθική επικράτεια της οικογένειας. Ο Χέγκελ μας μιλά για μία ηθική τάξη, η οποία επικρατεί στον κόσμο και την ιστορία. Ένας ηθικός κόσμος μοιρασμένος σε δύο νόμους, τον θεϊκό και τον ανθρώπινο, ανάμεσα στο νόμο της κοινότητας, της κυβέρνησης ή του έθνους από τη μια και το νόμο των θεών που ορίζουν την οικογένεια από την άλλη. Ένας κόσμος που μπορεί να μοιραστεί στον άντρα και στη γυναίκα (Jacobs 2014:60). Και σε αυτό το μοίρασμα, με βάση την εγγελιανή θεώρηση,

η γυναίκα είναι η *προπολιτική μορφή που εκπροσωπεί τις φυσικές συγγενειακές σχέσεις και γενεαλογίες* (Τζελέπη 2014:2 Εισ.), η Αντιγόνη είναι η υπερασπίστρια των συγγενικών σχέσεων του εθιμικού δικαίου.

Ουσιαστικά η Αντιγόνη διεκδικεί την ταφή του αδερφού της. Ο Πολυνείκης όμως, έχει κηρυχθεί προδότης της πόλης, με αποτέλεσμα να απαγορεύεται να ταφεί το σώμα του, με τις τιμές που θα το συνόδευαν. Η επιλογή της Αντιγόνης να παρακούσει τον Κρέοντα, είναι ένα από τα σημεία που έχουν γεννήσει τις περισσότερες αναλύσεις, γύρω από το φύλο, την πολιτεϊότητα, το δικαίωμα στο πένθος. Για τον Χέγκελ (Hegel 1975: 464) η πράξη της, είναι η υλοποίηση ενός νόμου προ-κοινωνικού και υπερ-κοινωνικού, αιώνιου. Η νομιμοποίηση των πράξεων της έρχεται από τους θεούς, αφού κανένας άνθρωπος δε θέσπισε τους νόμους της ταφής, το σεβασμό, το πένθος και τις τιμές προς το νεκρό σώμα, αλλά η ίδια η φύση (*των κάτω θεών δίκη*). Είναι ήδη αργά για τον Κρέοντα όταν το αντιλαμβάνεται αυτό (στ. 1261-1265).

Οι διαδικασίες ταφής και τελετών ταφής, είναι παρούσες σε πολλά διαφορετικά κοινωνικό-ιστορικά πλαίσια και δεν χρειάζεται το θρησκευτικό στοιχείο να είναι απαραίτητο, διότι το πένθος, δεν είναι μόνο θρησκευτικό. Το δικαίωμα της ταφής των <<κοντινών>> προσώπων είναι ένα κατοχυρωμένο κοινωνικό δικαίωμα σήμερα, επιτρέποντας στους <<συγγενείς>> να τιμήσουν τη ζωή του αποθανόντος, αλλά προστατεύοντας και το νεκρό σώμα. Η επιτέλεση της τελετής, η ταφή, είναι η επίγνωση και η επιβεβαίωση της απώλειας, η τιμή προς την απώλεια, το άνοιγμα και το κλείσιμο του πένθους. Ως διαδικασία βοηθάει τον άνθρωπο με την έννοια ότι οι συγγενείς τώρα πρέπει να συμφιλωθούν με την απουσία, όχι με την αβεβαιότητα (Boss 2000). Μέσα από το θέμα των ταφικών πρακτικών και του γυναικείου θρήνου, η Αντιγόνη του Σοφοκλή διερευνά τις συγκρούσεις ανάμεσα στις αντιλήψεις για τη δικαιοσύνη που βασίζονται στην τιμή και αυτές που βασίζονται στο νόμο, την ατομικότητα και τη δημοκρατική ενότητα. Η συγγένεια στον Χέγκελ θεωρείται ως κάτι δοσμένο, πάντα μία σχέση εξ αίματος και διακρίνεται αυστηρά από τη σφαίρα του κράτους μολονότι αποτελεί προϋπόθεση για την ανάδυση και αναπαραγωγή του κρατικού μηχανισμού.

Αυτή η ριζική διαφορά ανάμεσα στην πολιτική και την οντολογική αξιολόγηση καθορίζει την σπουδαιότητα της ταφής για τον Χέγκελ (Steiner 2001:64). Το νεκρό σώμα του αδελφού και του συζύγου, επιστρέφει στην φροντίδα της οικογένειας και στην πρωταρχική κηδεμονία της γυναίκας. Η φροντίδα του νεκρού σώματος και οι τελετές ταφής, εν οίκω, αποτελούν καθήκον της γυναίκας. Το ίδιο το πένθος είναι γυναικείο καθήκον, που πρέπει να παραμένει έξω από τα πολιτικά και ηθικά τείχη της πόλης (Τζελέπη 2014:8). Για τον Χέγκελ, η πράξη της Αντιγόνης είναι ό, τι ιερότερο μπορεί να επιτελέσει μία γυναίκα. Αλλά ταυτόχρονα, είναι έγκλημα, αφού

το κράτος δεν είναι διατεθειμένο να παραχωρήσει την εξουσία του επί του νεκρού, όταν αυτός ο νεκρός έχει κηρυχθεί προδότης.

Το έγκλημα της Αντιγόνης δεν είναι ότι αντιπροσωπεύει την οικογένεια και τιμά το νεκρό. Η *επιμονή* της να αντιπροσωπεύει αυτούς τους νόμους είναι ακριβώς αυτό που συνιστά έγκλημα σε μια άλλη, πιο δημόσια, τάξη δικαίου. Με άλλα λόγια, η μονομέρειά της προς το νεκρό, έρχεται σε αντίθεση με την δημόσια τάξη. Το κράτος, αντικαθιστά τον κόσμο των γυναικών, αφού αναλαμβάνει τους άρρενες πολίτες, τους αγαπάει και τους ενδίδει, όπως αρχικά έκανε η οικογένεια. Λόγω της δημοσιοποίησης της πράξης της λοιπόν, το έγκλημα επιτείνεται. Γιατί; Επειδή ως προπολιτικό υποκείμενο κατά τον Χέγκελ, η Αντιγόνη, δε δύναται να έχει την αξίωση η δράση της να λάβει χώρα εντός της δημόσιας σφαίρας. Γιατί, ως γυναίκα και εκπρόσωπος της οικογένειας, ως ειρωνεία της κοινότητας, δεν χρειάζεται να δρα πολιτικά, παρά μόνο στο βαθμό που προετοιμάζει άρρενες πολεμιστές-πολίτες, έτοιμους για την προστασία του κράτους. Η Αντιγόνη δεν βρίσκει θέση μέσα στην πολιτειότητα για τον Χέγκελ επειδή δεν είναι ικανή να προσφέρει ή να δεχτεί αναγνώριση εντός της ηθικής τάξης (Butler 2014:13).

Έτσι, η μορφή της γυναίκας, προϋποτίθεται ως αναγκαία προϋπόθεση του κράτους την ίδια στιγμή που αποκηρύσσεται ως μέρος του κανονικού πεδίου λειτουργίας του. Εκεί που ο Χέγκελ βλέπει μία εγκληματική ατομικότητα που πρέπει να απορροφηθεί από το κράτος, στο όνομα της αυτοσυντήρησης και της ισορροπίας της πολιτικής κοινότητας, η Μπάτλερ βλέπει τη δύναμη μίας εναλλακτικής νομιμότητας. Αυτό που η Αντιγόνη αντιπροσωπεύει, δεν είναι οι θεϊκοί νόμοι που δε μπορούν να μεταδοθούν από τη γλώσσα, αλλά κάτι άλλο που δε μπορεί να αναπαρασταθεί από τη γλώσσα, *το ίχνος μιας εναλλακτικής νομιμότητας που στοιχειώνει τη συνειδητή, δημόσια σφαίρα ως το σκανδαλώδες μέλλον της* (Butler 2014:37-40). Μέσα από την πράξη της να θάψει τον αδερφό της, να πενήσει έναν προδότη της πόλης, η Αντιγόνη αναδεικνύει τα περιορισμένα και αυστηρά όρια του πολιτικού, καθώς και την κλειστότητα που το χαρακτηρίζει ως προς το μετασχηματισμό του.

Ένας ακόμη λόγος που μας επιτρέπει να υποστηρίξουμε πως η Αντιγόνη δεν είναι η εκπρόσωπος της οικογένειας, είναι η επιθυμία της να θάψει τον αδερφό της και μόνο αυτόν. Η ίδια, λέει ρητά, πως δεν θα είχε την ίδια στάση αν ο άνθρωπος που δεν έχει ταφεί, δεν ήταν συγγενής της (στ. 466/8). Η Αντιγόνη εξηγεί στο τέλος του έργου (στ. 908-915) πως οι πράξεις της δεν θα ήταν ανάλογες αν δεν επρόκειτο για τον αδερφό της, διότι, λέει, αν είχε πεθάνει ο σύζυγός της, θα μπορούσε να παντρευτεί άλλον, και αν ήταν ένα από τα παιδιά της, θα μπορούσε να κάνει αλλά (Καστοριάδης 2001, 2008). Ο Σοφοκλής θέλησε να καυτηριάσει την μονομέρεια αυτής ακριβώς της 'αγάπης', διότι όντως η Αντιγόνη γεννήθηκε όπως λέει για να

αγαπά, όχι όμως όλους, αλλά μόνο τα μέλη της οικογένειας της και τίποτε άλλο (στ. 523).

Όπως είδαμε, στη σκέψη του Χέγκελ, η Αντιγόνη φαίνεται ως η εκπρόσωπος της οικογένειας και της συγγένειας (σχέση αίματος) που συγκρούεται με το κράτος. Επιτελεί τους ρόλους της ως γυναίκα, και η διεκδίκηση της βρίσκεται στα παγιωμένα όρια της συγγένειας, στην επιθυμία της να φροντίσει το αδελφικό σώμα, ως η οικογένεια και η γυναίκα όφειλαν. Το έγκλημα της είναι η δημοσιοποίηση της πράξης της, άρα η είσοδο στη δημόσια σφαίρα. Όμως, όπως θα φανεί στη συνέχεια, η Αντιγόνη δεν προέρχεται από μία <<κανονική>> οικογένεια, αφού είναι παιδί τους αδελφού της και οι πράξεις της δεν είναι προϊόν της δύναμης της συγγένειας, των θείων νόμων που την ωθούν και τη διέπουν. Επίσης, η επιθυμία της να θάψει τον αδερφό της και μόνο, φέρει το στοιχείο της αιμομικτικής αγάπης. Οι πράξεις της έρχονται περισσότερο σε αντίθεση με τη θέση του Χέγκελ παρά σε εναρμόνιση με αυτήν, αφού παραβαίνουν τους κανόνες της συγγένειας και εκθέτουν τον ενδεχομενικό χαρακτήρα της (Μπάτλερ 2014:6).

Πάνω από 2.500 χρόνια μετά, δημιουργούνται θεατρικές, οπερετικές, χορογραφικές, κινηματογραφικές, αφηγηματικές εκδοχές του έργου. *Τίποτε δεν προμηνύει ότι θα διακοπεί η γραμμή των φιλοσοφικών, πολιτικών, ηθικονομικών και ποιητικών αναλύσεων αυτού του μύθου και των παραλλαγών του σοφοκλείου κειμένου, που διαδέχονται η μία την άλλη στο πέρασμα των αιώνων* (Steiner 2001: 179). Επιπλέον, για τον Steiner η Αντιγόνη του Σοφοκλή είναι το μοναδικό λογοτεχνικό κείμενο που έχει το χάρισμα να εκφράζει όλες τις κύριες σταθερές που διέπουν τις εγγενείς στην ανθρώπινη κατάσταση συγκρούσεις, αυτές οι σταθερές είναι: η αναμέτρηση μεταξύ ανδρών και γυναικών, ηλικιωμένων και νέων, κοινωνίας και ατόμου, ζωντανών και νεκρών, ανθρώπων και θεού/θεών (2001:360). Ο Steiner υποστηρίζει μάλιστα: *Κι αν δεν διαθέταμε παρά μόνο το έργο αυτό στην λογοτεχνία ... θα ήταν ορατά τα βασικά χαρακτηριστικά της ταυτότητας και της ιστορίας μας ... Γι' αυτό η συνάντηση Κρέοντος και Αντιγόνης όχι μόνον παραμένει ανεξάντλητη, αλλά και ικανή να παράγει παραλλαγές μέχρι σήμερα* (Steiner 2001: 363).

Όπως θα δούμε και παρακάτω, αν προσπαθήσουμε να σκεφτούμε την Αντιγόνη πέρα από τα δίπολα και την αξία που χαρακτηρίζει πάντα το ένα μέρος από το άλλο, θα αντιληφθούμε πως η Αντιγόνη, δεν είναι απλώς μία προπολιτική μορφή, ή μία μορφή στον αντίποδα του κράτους και του πολιτικού, αλλά αντίθετα, μέσω των πράξεων της, γίνεται μία πολιτική μορφή, ασκώντας κριτική στα παγιωμένα όρια του πολιτικού. Μπορεί η Αντιγόνη να είναι η αιτία για αλλαγές στο κοινωνικοπολιτικό σύστημα, σε έναν πλουραλισμό φωνών και μία ευελιξία του νόμου; Στην ανάγνωση της Μπάτλερ, η Αντιγόνη δεν είναι απλώς έναν παράδειγμα ηρωικής αφήγησης ενάντια στον ηγεμονικό λόγο και στην εξουσία. Πώς η φωνή που

εισέρχεται στο λόγο του νόμου επιθυμεί και μπορεί να διαρρήξει τη μονοφωνία του; (Τζελέπη 2014:xiii)

2.2. Η Αντιγόνη πέρα από την αντιπροσώπευση

Τα ζητήματα που ενδιαφέρουν τον Χέγκελ, είναι η έμφυλη διαφορά, η σχέση μεταξύ άντρα και γυναίκας, οικογένειας και κράτους, πολιτικού και ιδιωτικού. Η θέση της γυναίκας σε όλα αυτά είναι η θέση της “αιώνιας ειρωνείας της κοινότητας”, όπως θα πει. Ταυτόχρονα όμως, μία ειρωνεία χαρακτηρίζει την ίδια τη σκέψη του Χέγκελ όπως διαπιστώνει η Jacobs (2014:56): σαφώς η γυναίκα είναι κεντρική στη σκέψη του οικογένεια, ο συνδετικός κρίκος που προετοιμάζει τους στρατιώτες, ταυτόχρονα είναι και η πληγή της. Από τον Χέγκελ μέχρι την Μπάτλερ η Αντιγόνη πρωταγωνιστεί στη σκέψη που εξετάζει τα όρια του κράτους, της πόλης. Η άποψη του Χέγκελ είναι ότι μπροστά στους νόμους του κράτους, η δύναμη των νόμων της συγγένειας υποχωρούν. Το κράτος προϋποθέτει τη συγγένεια και η συγγένεια το κράτος, αλλά όπως φαίνεται, κάποιες <<πράξεις>> που επιτελούνται στο όνομα μιας αρχής λαμβάνουν χώρα στο ιδίωμα της άλλης, καθιστώντας αδύνατη μία εννοιολογική διάκριση, όπως η σκέψη του Χέγκελ επιθυμούσε. Η Αντιγόνη, βρίσκεται στον αντίποδα της πόλης ως εκπρόσωπος της οικογένειας, αλλά όπως θα δούμε, κάθε άλλο παρά εκπρόσωπος αυτής της θέσης είναι, αφού βγαίνει από την ιδιωτικότητα του οίκου στο δημόσιο χώρο, αψηφά το δημόσιο νόμο αλλά και τους συμβολικούς κανόνες της συγγένειας (Τζελέπη 2014:xviii).

Ο αγώνας διεκδίκησης του νεκρού και πολιτικοποίησης του πένθους, διάχυτο μέσα στο έργο του Σοφοκλή, επανεξετάζεται από την Μπάτλερ. Η πράξη του πένθους, ως πολιτικό δικαίωμα, προβληματικοποιείται εν μέσω της κρίσης του AIDS και σχηματίζει ένα νέο σκηνικό για τις ερμηνείες της Αντιγόνης και του πένθους (Ταξίδου 2014:344). Εκεί βρίσκεται και η κριτική της στον Χέγκελ, αφού θεωρεί πως η Αντιγόνη δεν επιβεβαιώνει τους νόμους του Οίκου, δεν εκφράζει τους νόμους των εφέστιων θεών, αλλά αντίθετα, αντιπροσωπεύει εναλλακτικά μοντέλα συγγένειας. Τι έχει να μας πει η Αντιγόνη σε σχέση με την πόλη και το νόμο, εάν τη δούμε πέρα από την προσωποποίηση των νόμων των εφέστιων θεών και της οικογένειας; Σε ένα πρώτο επίπεδο η Μπάτλερ ασκεί κριτική στο κατά πόσο εύκολα ο Χέγκελ μετατοπίζει την Αντιγόνη στη θέση της Γυναίκας γενικότερα, ως την τέλεια αναπαράσταση της Οικογένειας που συγκρούεται με το Κράτος. Αυτή η αντιπροσώπευση γίνεται ακατανόμαστα, αφού δεν αναφέρεται στην Αντιγόνη ως πρόσωπο ο Χέγκελ, αλλά στη γυναίκα γενικότερα (Μπάτλερ 2014).

Αυτή την αλματώδη μεταφορά της Αντιγόνης ως Γυναίκας και ως εκπρόσωπο αυτού του υπεράνω νόμων “νόμου” σχολιάζει και ο Ντεριντά: . “Και αν η ορφανιά ήταν η δομή του ασυνειδήτου;... Ο Χέγκελ δε μιλάει ποτέ γι’ αυτή τη γέννηση κατά

πλεονασμό, σα να ήταν ξένη προς τις στοιχειώδεις δομές της συγγένειας”.³ Η Μπάτλερ και ο Ντερριντά συμφωνούν ότι ο Χέγκελ οδηγείται αδικαιολόγητα σε μία γενίκευση: από την Αντιγόνη στη Γυναίκα ως εκπρόσωπο του γυναικείου φύλου. Ο Χέγκελ την τοποθετεί στο πεδίο της Γυναίκας, για να βοηθήσει το σχήμα σκέψης του, που επιθυμεί τη σύγκρουση της οικογένειας (με εκπρόσωπο την Γυναίκα) με το κράτος. Ο Χέγκελ δεν λαμβάνει υπόψη πως, η Αντιγόνη είναι παιδί του Οιδίποδα, μιας όχι και τόσο “συνηθισμένης οικογένειας”, η οποία διαταράσσει τους δεσμούς συγγένειας, ενώ τους εκπροσωπεί. Στο άλμα της σκέψης του, η Αντιγόνη μετατρέπεται σε Γυναίκα, ως υπερασπιστή της συγγένειας, και ως μητέρα, με τη φροντίδα που θέλει να δώσει στο νεκρό σώμα. Όμως, η Αντιγόνη δε μπορεί να τοποθετηθεί στο σημείο της μητέρας, καθώς δεν έχει γιο. Βέβαια, η προτεραιότητα που δίνει στην οικογένεια την καθιστά εγκληματική μορφή.

Η Μπάτλερ αναρωτιέται, αν η πολιτική εξουσία σχετίζεται με τη συγγένεια. Ποιες είναι οι προϋποθέσεις ώστε να υπάρξει μία σχέση μεταξύ οικογένειας και κράτους; Μπορεί να υπάρξει συγγένεια χωρίς την υποστήριξη του κράτους; Μπορεί να υπάρξει το κράτος χωρίς τη διαμεσολάβηση της οικογένειας, που όπως είδαμε στο Χέγκελ, είναι απαραίτητη για τη σύσταση του κράτους; Η συγγένεια εδώ δε θεωρείται ως κάτι δεδομένο που έχει συγκεκριμένη μορφή. Όπως θα δούμε παρακάτω, η συγγένεια δεν μπορεί να αναχθεί στη φύση, αλλά στο κοινωνικό. Έτσι, η Μπάτλερ οδηγείται σε μία άλλη θεώρηση της Αντιγόνης, η οποία αναδεικνύει με άλλον τρόπο τη σχέση του “γυναικείου” με το ηθικό και το πολιτικό, ενώ διαταράσσει τη συμβατική θεώρηση της συγγένειας. Η συγγένεια αντιμετωπίζεται από την Μπάτλερ ως πεδίο συνεχούς διερώτησης, αφού οι ασταθείς, ετερογενείς και άτυπες περιστάσεις στις δομές της, επιτρέπουν την αμφισβήτηση και μεταθέτουν τα όρια για τα μέχρι πρότινος πρότυπα συγγένειας (Τζελέπη 2014:2).

Η Αντιγόνη, ούσα γυναίκα, διεκδικεί ένα δημόσιο λόγο ώστε να εκφράσει τον πέρα από την κοινωνία νόμο, που νομιμοποιεί την πράξη της. Σε αυτή της τη διεκδίκηση, μετατρέπεται σε υποκείμενο με λόγο, υιοθετεί ανδροπρεπή χαρακτηριστικά, τα οποία εντοπίζει ο χορός και ο Κρέων. Ο λόγος που χαρακτηρίζεται ως άνδρας δεν είναι επειδή *δρα αφηφώντας το νόμο, αλλά κι επειδή υιοθετεί τη φωνή του νόμου καθώς διαπράττει κάτι ενάντια στο νόμο* (Butler 2014:12). Παίρνοντας βήμα στο δημόσιο χώρο, ομιλεί, γίνεται άντρας, αφού επαναλαμβάνει τον ηγεμονικό λόγο. Η Αντιγόνη αποκτά εμπρόθετη δράση μέσω της άρνησης υποταγής στο διάταγμα του Κρέοντα, όμως γίνεται το ίδιο απόλυτη και μονομερής με αυτόν.

Έτσι λοιπόν, εμφανίζεται να παίρνει τη μορφή μιας ορισμένης αρσενικής κυριαρχίας, ενός ανδρισμού. Μιλώντας στον Κρέοντα γίνεται ανδροπρεπής. Εκείνος πάλι ως αποδέκτης του λόγου της χάνει τον ανδρισμό του και έτσι κανείς από τους δυο δεν διατηρεί την έμφυλη θέση του και η αναστάτωση της συγγένειας φαίνεται

³(DerridaJ., *Glas*, University of Nebraska, 1986, σ. 165-166, όπ. αναφ. Στο Butler 2014:90).

να αποσταθεροποιεί το φύλο σε όλο το έργο. Επίσης, η δημοσιοποίηση της πράξης μέσα στη γλώσσα είναι, κατά μια έννοια, η ολοκλήρωση της πράξης, καθώς και η κίνηση με την οποία η Αντιγόνη ενέχεται στην ανδρική υπερβολή που ονομάζεται *ύβρις*. Καθώς αρχίζει να δρα μέσα στη γλώσσα απομακρύνεται κιόλας από τον εαυτό της. Για να επιτελέσει την πράξη της άρνησης και της εναντίωσης, ενσαρκώνει τους κανόνες της εξουσίας στην οποία αντιτίθεται. Υιοθετεί τη φωνή του νόμου καθώς διαπράττει κάτι ενάντια στον νόμο. Υιοθετεί τον ανδρισμό υπερνικώντας τον, αλλά τον υπερνικά μόνο καθιστώντας τον ιδεατό. Η Αντιγόνη όμως, δεν επιφέρει μία επανάληψη της ετεροφυλοφιλικής κανονικότητας. Δεν πετυχαίνει μία άλλη σεξουαλικότητα, μη ετεροφυλοφιλική, αλλά μέσω των πράξεων της (να επιλέξει τον θάνατο αντί του Αίμονα, να μη γίνει μητέρα και σύζυγος) *αποθεσιμίζει την ετεροφυλοφιλία ... σκανδαλίζοντας το κοινό με το αμφίρροπο φύλο της, αποδεχόμενη τον θάνατο στο νυφικό κοιτώνα της*. Αναγνωρίζουμε πως το φύλο ή η σεξουαλικότητα δεν είναι μία ουσιαστική αλήθεια η οποία πηγάζει από την υλικότητα του σώματος, αλλά είναι μία επαναλαμβανόμενη υλοποίηση μορφών μέσα σε ένα κανονιστικό πλαίσιο. Αυτό το κανονιστικό πλαίσιο που δημιουργείται, δε μπορεί κανείς να το εκφράσει ενσώματα, σαν αυτή η έκφραση να είναι τα <<φυσικά>> θεμέλια μία συνοχής της ταυτότητας (Butler 2013:98).

Η Αντιγόνη, μέσα από την Μπάτλερ, αναδεικνύεται ως μία κριτική θέση όσον αφορά τις σχέσεις συγγένειας, το δικαίωμα στο θρήνο και το πένθος. Όταν αρνήθηκε την εντολή του Κρέοντα και έθαψε το σώμα του Πολυνείκη, δεν έκρυψε την πράξη της, όπως η Ισμήνη της πρότεινε. Δημόσια, δεν αρνείται ότι την έκανε. Ο Κρέων λοιπόν, δεν εκδίδει κάποιο διάταγμα εκτέλεσής της, αλλά την καταδικάζει σε έναν αργό θάνατο, φυλακίζοντάς την σε μία σπηλιά. *Κλείνοντας την μέσα σε θολωτό, καθώς πρόσταξα, τάφο, αφήστε την εκεί μονάχη κι έρμη κι είτε θέλει ας πεθάνη, είτε κι ας ζήσει μέσα σε τέτοια στέγη ταφιασμένη. Γιατί το κρίμα εμείς γι' αυτήν την κόρη δε θα' χωμε, μ' ας βγάλη από το νου της πως στον απάνω κόσμο πια θα ζήσει* (στ. 885-890). Η Αντιγόνη δεν εκτελείται, αλλά τοποθετείται σε μία σπηλιά, έναν θολωτό τάφο, ούσα ζωντανή, και στον απάνω κόσμο δε θα ζήσει πια ξανά. Υπάρχει ένα παράδοξο εδώ. Αν η Αντιγόνη είναι νεκρή κατά μία έννοια κι ωστόσο μιλάει, είναι ακριβώς αυτή που δεν έχει τόπο, αλλά ζητάει παρ' όλα αυτά να διεκδικήσει έναν εντός της ομιλίας, το αδιανόητο όπως αναδύεται μέσα στο νοητό, μία θέση εντός της συγγένειας που δεν είναι θέση (Μπάτλερ 2014:78). Πώς γίνεται ένας ζωντανός να μη ζει στον απάνω κόσμο, στον κόσμο των ζωντανών; Ή μήπως στον κόσμο των ζωντανών, δε ζουν μόνο οι ζωντανοί, με τον όρο που θεωρούμε; Μήπως υπάρχουν και άλλες "ζωές", που τα όρια της έννοιας της ζωής δε μπορούν να καλύψουν; Η Αντιγόνη, υποβάλλεται από τον κυρίαρχο λόγο "σ' έναν οντολογικά μετέωρο τρόπο ύπαρξης... σε μια ζωή από την οποία στερεί την αίσθηση της οντολογικής της βεβαιότητας και ανθεκτικότητας μέσα σε μια δημόσια συγκροτημένη πολιτική σφαίρα".

Προτιμάει όμως τον θάνατο; Η μήπως η “επιλογή” της να πεθάνει, είναι επειδή δε μπορεί να ζήσει, αφού οι συνθήκες υπό τις οποίες ζει, συνθήκες που δεν αποδίδουν πολιτικά δικαιώματα στις γυναίκες, συνθήκες υπό τις οποίες το κράτος καθορίζει και διαχειρίζεται τη συγγένεια και τα δικαιώματα γύρω από αυτήν, είναι συνθήκες μίας μη βιώσιμης ζωής; Ο θάνατος λοιπόν σημαίνει τη ζωή που δεν έζησε και παρουσιάζεται σαν γάμος με όσους από την οικογένειά της έχουν ήδη πεθάνει, επιβεβαιώνοντας τον πεισιθάνατο χαρακτήρα εκείνων των ερώτων για τους οποίους δεν υπάρχει εφικτή και βιώσιμη θέση στον πολιτισμό. Οι κοινωνικές συνθήκες, δεν επιτρέπουν στην Αντιγόνη και στα αδικημένα άτομα, να φανταστούν μια ζωή άξια να ζήσει μέσα στα όρια που έχει θέσει ο κυρίαρχος λόγος (Μπάτλερ 2014:407). Έτσι, ο θάνατος της Αντιγόνης είναι ένας <<κοινωνικός θάνατος>>, αφού πρόκειται για μια ζωή που τις έχουν αφαιρεθεί τα πλήρη δικαιώματα που υποτίθεται ότι αναγνωρίζονται σε κάθε ζωντανό ανθρώπινο ον. Το ερώτημα φαίνεται κρίσιμο, διότι αυτή η θέση έξω από τη ζωή όπως την ξέρουμε δεν είναι κατ’ ανάγκη μια θέση έξω από τη ζωή όπως πρέπει να είναι.

Ας μη ξεχνάμε πως η Αντιγόνη είναι ένα μυθικό πρόσωπο που αν κανείς την ακολουθήσει απρόσεκτα μπορεί να κινδυνεύει να γλιστρήσει και ο ίδιος στο μη πραγματικό. Επειδή λοιπόν είναι πρόσωπο μυθοπλασίας τίθεται υπό αμφισβήτηση ο μιμητικός ή αντιπροσωπευτικός χαρακτήρας της. Επίσης, ως μία πολιτική μορφή, δεν είναι ένα παράδειγμα προς μίμηση, η ζωή της δεν είναι ένα πρότυπο αντίστασης στον κυρίαρχο. Η ύπαρξη της *δείχνει κάπου αλλού... στην πολιτική δυνατότητα που αναδύεται όταν εκτίθενται τα όρια της αντιπροσώπευσης και της αντιπροσωπευτικότητας* (Μπάτλερ 2014:2).

Η Μπάτλερ θεωρεί ότι η Αντιγόνη δύσκολα μπορεί να αντιπροσωπεύει τις κανονιστικές αρχές της συγγένειας, αφού είναι βουτηγμένη σε αιμομικτικές παραδόσεις και έχει την αιμομιξία γραμμένη στο DNA της. Άρα, ακόμα και αν υπερασπίζεται μία συγγένεια, ποια είναι αυτή η συγγένεια που απαντάει σε αυτές τις πράξεις; Επίσης, δεν μπορεί να αντιπροσωπεύει τη Γυναίκα, καθώς φαίνεται πως με τη δημόσια ομιλία της, υιοθετεί ανδροπρεπή χαρακτηριστικά. Το γεγονός ότι <<επιλέγει>> τον θάνατο από τον Αίμονα, την απομακρύνει από την ταύτιση της με την ετεροφυλοφιλία, αλλά και από την ταύτιση της ως μητέρα (δεν έχει γιο), ως σύζυγο (παντρεύεται τους νεκρούς). Ουσιαστικά μέσα από την Αντιγόνη, αναδεικνύεται ο εύθραυστος χαρακτήρας της εγγελιανής κληρονομιάς, και διανοίγεται το ερώτημα για το αν μπορεί να γίνει νοητή μία έννοια της συγγένειας, αλλά και της ταυτότητας, πέρα από τα δίπολα και τις κληρονομίες αυτές. Όταν η Αντιγόνη διεκδικεί ένα <<εγώ>>, ένα δικαίωμα αυτο-καθορισμού, το διεκδικεί μέσα από ένα συγκεκριμένο κανονιστικό πλαίσιο, ενώ βρίσκεται εναντίον του. Για την Μπάτλερ, το ερώτημα για την προσδοκία του πολιτικού αυτό-καθορισμού, απαντάται στρέφοντας το βλέμμα προς την πολιτική της επιτελεστικότητας. Το επιτελεστικό μέσα στο πολιτικό είναι ο αγώνας εναντίον της νόρμας, η πάλη για την

δυνατότητα ζωής (όχι απλώς επιβίωσης), χωρίς αυτή η ζωή να εντάσσεται στα κανονιστικά πλαίσια που καθορίζουν ποια ζωή αξίζει κανείς/καμιά να ζει, ποιανού/ποιανής η ζωή αξίζει (Butler 2013:99).

Αρχικά δεν αντιλαμβάνεται τη συγγένεια με όρους οντολογίας, ως μία ουσία η οποία εκφράζεται αναγκαστικά, ως μία πηγαία δύναμη που διέπει και ενδεχομένως να καθορίζει της πράξεις μας. Για αυτή, η συγγένεια είναι ένα *μια σειρά από πρακτικές και εθιμοτυπικούς κανόνες που επιτελούμε και επαναλαμβάνουμε*”. Η συγγένεια δεν είναι μία έκφραση και κίνηση του Είναι προς το Είναι, αλλά ένα αποτέλεσμα σχέσεων και επιτελέσεων μέσα από τις οποίες οι πολίτες και τα υποκείμενα συστήνονται. Και η Αντιγόνη, *έχει πιαστεί σε έναν ιστό σχέσεων που δεν παράγουν καμία συνεκτική θέση εντός της συγγένειας. Η συγγένεια δεν είναι απλώς μια κατάσταση μέσα στην οποία βρίσκεται, αλλά ένα σύνολο πρακτικών τις οποίες επιτελεί, σχέσεις που επαναθεσμίζονται στο χρόνο μέσα ακριβώς από την πρακτικής της επανάληψής τους* (Butler 2014:58)

Έτσι, η Αντιγόνη περισσότερο διαταράσσει και παραμορφώνει τις συγγενειακές σχέσεις παρά τις αντιπροσωπεύει, *θέτοντας σε κριτική τα κυρίαρχα καθεστώτα αντιπροσώπευσης, αναζητώντας νέους όρους διατύπωσης της συγγένειας και της νοητότητάς της* (Μπάτλερ 2014:25). Οι σχέσεις και οι ζωές που δεν τους αναγνωρίζεται νομιμότητα, ή που απαιτούν νέους όρους νομιμοποίησης, δεν είναι ούτε ζωντανές ούτε νεκρές. Μήπως η Αντιγόνη, μέσω της ζωής της (διεκδίκηση, υιοθέτηση και αναπαραγωγή του δημοσίου λόγου), αλλά και του θανάτου της (οδηγείται σε αυτοκτονία, βρίσκεται σε μετέωρη οντολογική κατάσταση), είναι η ηρώιδα που κρίνει και διευρύνει τα όρια του πολιτισμικά νοητού και του τρόπου που νοούμε τη συγγένεια; Είναι ο θάνατός της ένα όριο, η επιβεβαίωση του ορίου, που τίθεται από την κρατική εξουσία και ορίζει ποιος είναι συγγενής, ποιες μορφές συγγένειας θα είναι νοητές, ποιες ζωές θα αξίζει να ζουν;

Μέσα σε ένα οντολογικό κενό, η Αντιγόνη δε μπορεί να *ξεφύγει από τα λογοθετικά όρια της συγγένειας, ενώ ταυτόχρονα δεν είναι σαφές που δεσμούς συγγένειας υποστηρίζει* (Τζελέπη 2014:30). Για αυτό για την Μπάτλερ η Αντιγόνη είναι ένας πολιτικός θάνατος, που κρίνει και διευρύνει τα όρια του πολιτισμικά νοητού, της νοητής συγγένειας. Μετατρέπεται μέσα από την ανάλυση της φιλοσόφου ως μία εναλλακτική κριτική γύρω από τη σεξουαλικότητα (η <<αδύνατη>> επιθυμία της για τον αδερφό), τη συγγένεια, το πένθος. Οι αποκρυσταλλώσεις που καθιστούν το πολιτισμικά νοητό, αδυνατούν να απαντήσουν στις νέες μορφές συγγένειας και σεξουαλικότητας, τις νέες ανάγκες για πένθος. Μέσω του θανάτου της η Αντιγόνη επισημαίνει τις επεκτάσεις του κυρίαρχου λόγου. Μέσω της διεκδίκησης της αναδεικνύεται πως υπάρχουν κάποιες ζωές που, λόγω της μη ένταξής τους στα πολιτισμικά και πολιτικά όρια, οδηγούνται στο θάνατο. Μέσω της μετέωρης οντολογικής κατάστασης, από *“ειρωνεία της κοινότητας”* στον Χέγκελ, η Αντιγόνη

γίνεται μία queer ηρωίδα στην Μπάτλερ που αναδεικνύει τους περιορισμούς του κράτους και τη δυνατότητα κριτικής αυτών των περιορισμών (Ταξίδου 2014:343)

2.3. Τα σώματα του Πολυνείκη και το πένθος

Η Αντιγόνη υποφέρει, γνωρίζοντας πως η ψυχή του αδερφού της δεν θα ηρεμήσει, όντας το σώμα του εκτεθειμένο και άθαφτο, *χωρίς μοίρα*, στερώντας του την ολοκλήρωσή του, κατά την γλώσσα των Χέγκελ και Χάιλτερλιν. Για τους αρχαίους Έλληνες, *“Οι νεκροί απαιτούσαν σπονδές, δάκρυα, αφοσίωση... Αυτοί που κακομεταχειρίζονταν τους νεκρούς θα υπέφεραν φρικτά: αρρώστιες, τρέλα, και άλλα απροσδιόριστα κακά θα τους χτυπούσαν την πόρτα, κάποια φορά με τη μορφή φαντασμάτων που στοιχειώνουν* (Johnson 1999: 27). Βλέπουμε πως όταν ο άνθρωπος δεν τιμά του θεϊκούς νόμους, όταν δεν αποδίδει τιμή και δικαιοσύνη στο νεκρό σώμα, αυτό χτυπάει την πόρτα. Στην αρχαιότητα, η μη τιμήση του νεκρού σώματος θα είχε ως αποτέλεσμα δεινά, για εσένα, την οικογένεια, την πόλη. Σύντομα θ' ακουστούν πικροί θρήνοι «στους οίκους σου», προλέγει ο Τειρεσίας του Χάιλντερλιν (Steiner 2001:167).

Η πράξη του πένθους έχει διαβαστεί ως ο διαμεσολαβητικός παράγοντας στη σχέση ατόμου και κράτους. Οι πιο πρόσφατες θεατρικές ερμηνείες, μεσοσύσης της κρίσης του AIDS, έχουν ξαναδώσει πολιτικό περιεχόμενο στην πράξη του πένθους, που είναι ο πυρήνας γύρω από τον οποίο σχηματίζονται όλες οι διαμάχες του έργου. Η Αντιγόνη, δεν συλλαμβάνεται σα μία συντηρητική πιστή που ακολουθεί τους κανόνες της θρησκείας της. Αντίθετα, διεκδικεί να θάψει και να θρηνήσει το νεκρό σώμα του αδελφού της, αλλά αυτό που επιθυμεί είναι αποτρόπαιο καθώς πρόκειται για προδότη της πόλης. Επίσης, είναι αδύνατο να γενικεύσουμε τις πράξεις της Αντιγόνης και να την ονομάσουμε ακτιβίστρια όπως πολλοί αποπειράθηκαν, διότι ναι μεν δρα ακτιβιστικά, αλλά η δράση της απευθύνεται σε συγγενή.

Ο Πολυνείκης είναι ήδη νεκρός όταν το έργο ξεκινάει. Παρ' όλα αυτά, το σώμα του και εμμέσως η ψυχή του, το πνεύμα βρίσκονται στο επίκεντρο του έργου, είναι η αιτία για διάλογο και *πράξη*. Από τη στιγμή που το σώμα δεν θάβεται, το πτώμα, είναι *σχεδόν-πτώμα* (quasi) (Lauriola 2014), αφού πια είναι σε μία κατάσταση που δεν ταυτίζεται με τον προορισμό του πτώματος, που είναι η ταφή, δηλαδή ο κάτω κόσμος. Ο Κρέων καταχράζεται έναν υπεράνω των ανθρώπων νόμο, αφού *διατηρεί το σώμα πάνω στη γη ενώ ανήκει στους θεούς του κάτω κόσμου* (στ. 1069-1070). Η επιλογή του ήταν να αποβάλλει τον εχθρό, να εκδιώξει από την πόλη και να εκθέσει το σώμα ενός εχθρού έξω από αυτήν, μετατρέποντάς το σε τροφή για τα άγρια ζώα.

Όπως είδαμε πιο πάνω, η Αντιγόνη αναδεικνύει την αναντικαταστασιμότητα του Πολυνείκη, δηλώνοντας πως, δεν θα έπραττε όπως έπραξε, δεν θα παραβίαζε το νόμου του Κρέοντα, αν στη θέση του νεκρού σώματος ήταν ο άνδρας της ή το παιδί

της, καθώς και άνδρα θα μπορούσε να βρει και νέα παιδιά να έχει. Όμως, λόγω νεκρού πατέρα και μητέρας, ο Πολυνείκης είναι μοναδικός, αφού δε θα μπορούσε αλλιώς να αποκτούσε νέο. Είναι όμως ο αναντικατάστατος όπως πολλές μελέτες αποπειράθηκαν να δείξουν; Είναι τόσο μοναδικός που να διαφοροποιείται από τον γιο ή τον μελλοντικό σύζυγο; Είναι τόσο μοναδικός που θα επεδίωκε η Αντιγόνη με τίμημα τη ζωή της να τον θάψει, αν κάποτε υπήρξε δούλος;

Η Αντιγόνη νομιμοποιεί την πράξη της, εκτός των άλλων που αναφέρθηκαν παραπάνω στον στίχο 810: *Γιατί δεν σκοτώθηκε δούλος, αλλά αδελφός*. Ποιες ταφικές τιμές αρμόζουν σε έναν δούλο; Καμία. Ο δούλος δεν είναι μέρος του πολιτικού σώματος, ούτε ήταν ποτέ μέλος, δεν δικαιούται ταφή με τιμές, η ζωή του δεν είναι άξια θρήνου. Η Αντιγόνη δικαιοδοτεί τη πράξη της στο ότι δεν είναι δούλος, αλλά αδελφός, αλλά αν ήταν δούλος και αδελφός, δεν θα τον έθαβε. Με αυτόν τον τρόπο, η Αντιγόνη επικαλείται και αναπαράγει τη διάκριση στο ανθρώπινο στάτους, της αριστοκρατίας, στην οποία ανήκει η οικογένεια, και την κατώτερα υπόσταση των δούλων, για να νομιμοποιήσει την πράξη της. Μέσα από την θεώρηση της Chanter (2014), οι πράξεις της Αντιγόνης μπορούν να κατανοηθούν σαφέστερα μέσα από το δίπολο πολίτης-δούλος πάρα αδερφός-άνδρας, διατυπώνοντας νέα κριτικά ερωτήματα γύρω από το πολιτικό και την πολιτεότητα. Το ζήτημα της πολιτεότητας είναι υπαρκτό στους άνδρες στην Αθήνα του 5^{ου} αι., αφού η νομιμότητά τους είναι ρευστή, όπως στην περίπτωση του Πολυνείκη που του αφαιρέθηκε η νομιμότητα του σώματος του και τα δικαιώματα που αυτό(ς) έχει. Η Αντιγόνη εκφράζει το αίτημα αυτών που θέλουν να θρηνηθούν πολιτικά (εντός της πόλης αλλά και με την αποδοχή της πόλης) και να πενήσουν την ανάξια πένθους ζωής (νεκρούς εχθρούς, όσοι/όσες πεθαίνουν από AIDS, εκείνους/εκείνες που εξαφανίζει το κράτος). Για την Αντιγόνη, όπως είδαμε, το σώμα του Πολυνείκη είναι το <<αξιότερο>> από τα σώματα που πρέπει να θρηνηθεί, αλλά για τον Κρέοντα και το κράτος, η ζωή και το σώμα του Πολυνείκη καθίσταται ανάξιο θρήνου.

Ο Πολυνείκης, όμως, αφού έχει κηρυχθεί προδότης, αξίζει να εκδιωχθεί από την πόλη, να εκτοπίσει το σώμα από τον αληθινό του τόπο. Το κήρυγμα όμως του Κρέοντα δεν υλοποιεί αυτή την τιμωρία, δεν στέλνει το σώμα έξω από την πόλη. Η εντολή του είναι να αφήσει το πτώμα πια, εκτεθειμένο, ακυρώνοντας την τιμωρία που άρμοζε στον προδότη. Αυτή η εντολή έχει ως αποτέλεσμα κομμάτια του εξόριστου πτώματος να επιστρέφουν στην πόλη ως τροφή των όρνεων. Αν ο σκοπός της κηδείας είναι εν μέρει να βοηθήσει τους ζωντανούς να συνεχίσουν τη ζωή τους, μέσω του πένθους και του θρήνου, τότε το γεγονός ότι αυτό το άταφο πτώμα ξαναεμφανίζεται διαρκώς μπορεί να σημαίνει ότι χωρίς μια σωστή ταφή οι ζωντανοί δε μπορούν να προχωρήσουν (Honig 2014:294). Επιπλέον, μήπως το

γεγονός ότι το άταφο και αθρήνητο πτώμα ξαναεμφανίζεται διαρκώς μπορεί να σημαίνει ότι χωρίς μία σωστή ταφή ούτε οι νεκροί μπορούν να προχωρήσουν;⁴

Το 2012 η Valeria Parrella (Lauriola 2014) διαμορφώνει και επανερμηνεύει την *Αντιγόνη*, αναδεικνύοντας το δικαίωμα πάνω στη ζωή και στο θάνατο. Στη μορφή που της δίνει, ο Πολυνείκης, ζει –κατά κάποιο τρόπο: είναι παράλυτος σε ένα κρεβάτι, διασωληνωμένος –με τους σωλήνες να “αναπνέουν” για αυτόν-, για δεκατρία χρόνια, ύστερα από ένα σχεδόν θανάσιμο ατύχημα. Ύστερα από εντολή του Νομοθέτη (έτσι παραλληλίζεται ο Κρέων), απαγορεύεται να αφηθεί να πεθάνει ο Πολυνείκης *φυσικά*, αποδιασωληνώνοντας τον. Η Αντιγόνη, δεν αντέχει να βλέπει αυτό που πια είναι η σκιά του αδερφού της, αφού για την ίδια, αυτό το σώμα δεν είναι ο αδερφός της, απλώς κάτι που του μοιάζει. Αυτό που κάποτε ήταν ο Πολυνείκης, δεν είναι πια ζωντανό, και πρέπει να αφηθεί στο φυσικό πλήρωμα του χρόνου, ώστε να αφήσει τη ζωή με αξιοπρέπεια. Το να του επιτραπεί να ταφεί δεν είναι έγκλημα, αλλά είναι έγκλημα να του επιτραπεί να πεθάνει (Lauriola 2014). Μέσω και λόγω της συγκεκριμένης διαμόρφωσης της *Αντιγόνης* από την Parrella, εντάσσονται στο κέντρο της συζήτησης το δικαίωμα του να ζεις, το δικαίωμα να πεθαίνεις. Αυτό μας θυμίζει το “μη αναστρέψιμο κώμα”, το οποίο είναι ένα κώμα στο οποίο ο θάνατος έχει εισβάλλει στη ζωή, σε τέτοιο βαθμό απώλειας ζωτικών οργάνων που μέχρι τότε δεν ήταν αποδεκτό να θεωρείται ζωή. Οι πρόοδος της επιστήμης και η ανάπτυξη των τεχνολογιών τεχνικής υποστήριξης της ζωής, έχουν κάνει την ιατρική επιστήμη να επανακαθορίσουν το θάνατο, ωθώντας το όρια του πέρα από εκείνα που έθεταν τα παλαιότερα κριτήρια (Corjec 2014).

Η *Αντιγόνη* είναι ένα πολιτικό κείμενο, το οποίο οφείλουμε να μελετήσουμε πέραν της διχοτομίας Κρέοντα και Αντιγόνης, στο βαθμό που έτσι καθίσταται δυνατή η άντληση περισσότερης γνώσης, αλλά και η διαφορετική χρησιμότητα που μπορεί να έχει το έργο είτε ως εργαλείο, είτε ως μεταφορά. Είδαμε πως πολλές και διαφορετικές αναλύσεις, προσεγγίζουν το πολιτικό πέρα αυτών των διχοτομήσεων και αναδεικνύουν νέα κριτικά ερωτήματα γύρω από τη σεξουαλικότητα, την πολιτειότητα, τη δημοκρατική ενότητα, τι είναι επιτρεπτό και τι θεωρείται πολιτισμικά νοητό. Η Αντιγόνη και ο Πολυνείκης, στοιχειώνουν τη λογοτεχνία, τη φιλοσοφία και τη θεωρία, στοιχειώνουν τους δεσμούς συγγένειας και τον εξουσιαστικό λόγο που διαχειρίζεται τη ζωή. Η φιλοσοφία του Ντερντά θα μας βοηθήσει ώστε να εντοπίσουμε και να σκιαγραφήσουμε αυτά τα φαντάσματα, με τα πολλά τους πρόσωπα που διαταράσσουν το πολιτικό. Παράλληλα θέλουμε να αναρωτηθούμε να μπορούμε να θεωρήσουμε αλλιώς το πολιτικό, δίνοντας την ευκαιρία σε αυτά τα φαντάσματα να μιλήσουν.

⁴Ας θυμηθούμε τους *κατάδεσμους*, οι οποίοι ήταν πινακίδες με κατάρες και που τοποθετούνταν σε νεκροταφεία, τάφους, λάκκους, ανθρώπων που συνήθως πέθαναν νέοι ή από βίαιο θάνατο. Οι κατάδεσμοι μπορεί να ήταν μία επανάληψη προγενέστερων και απαγορευμένων θρήνων που ζητούσαν εκδίκηση (Honig 2014:270)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

3. Οι νεκροζώντανες μορφές της Αντιγόνης και του Πολυνείκη

Ποια είναι η σημασία της συλλογικής μνήμης; Είναι αναγκαίο οι κοινότητες να θυμούνται πολιτικά γεγονότα και τραγωδίες ώστε να μπορέσουν να γιατρευτούν; Όλων των μορφών οι κοινωνίες, έχουν μία ανάμνηση του παρελθόντος και κατ' επέκταση και μία σχέση μαζί του. Η μνήμη, διατηρείται ζωντανή στους ανθρώπους, μέσω προφορικής ιστορίας, μέσα από μνημεία, μουσεία, κρατικές δράσεις, εκπαιδευτικές διαδικασίες. Μέσω της μνήμης, οι κοινωνίες που υπέφεραν από πολιτικές διαταραχές και βία, οφείλουν να έρθουν σε συμφιλίωση με το παρελθόν τους και να το ξεπεράσουν (Baer & Sznaider 2015).

Κατά τους Baer και Sznaider (2015), οι κοινωνίες που έχουν έντονο πολιτικό παρελθόν, δημιουργούν μία μετά-αφήγηση του τύπου “ποτέ ξανά”, η οποία προβάλλει τα εγκληματικά παρελθόντα στο μέλλον, ως μία απειλή η οποία πρέπει απαραίτητα να αποφευχθεί, και ταυτόχρονα, καθιστά αυτά τα παρελθόντα, αξεπέραστα, παρελθόντα που στοιχειώνουν και είναι πάντα εδώ, παρόντα.

Σύμφωνα με τον La Capra⁵, ο οποιοσδήποτε μπορεί να είναι μέρος, υποκείμενο, σε ένα δομικό τραύμα. Όμως, υπάρχουν ποιοτικές διαφορές μεταξύ του τραύματος, του τραύματος του ανθρώπου που το βιώνει, του ανθρώπου που παρατηρεί, του περαστικού, το πώς δηλαδή βιώνεται ένα συμβάν που θα αφήσει ένα τραύμα. Εκκινώντας λοιπόν από το τραυματισμένο άτομο, από μία οικουμενική κατηγορία, φτάνουμε πέραν των άμεσων θυμάτων, των θυμάτων του *τώρα* θα λέγαμε, και απευθυνόμαστε και στις επόμενες γενιές, σε αυτές που θα έρθουν. Από τη μία, το πένθος, το οποίο θα μας απασχολήσει στο υπόλοιπο μέρος της εργασίας, θεωρείται μία ατομική διαδικασία που οδηγεί στη γιατρεία, όμως η πολιτική και συλλογική δράση του “ποτέ ξανά”, καθιστά εξορισμού αδύνατη τη γιατρεία και το σπάσιμο με το τραύμα, αφού αυτό μένει ανοιχτό και ζωντανό, αυτό που ο Freud όριζε ως μελαγχολία (Freud 1917:237-260).

Πως αντιμετωπίζουν οι κοινωνίες το παρελθόν τους, τις πληγές που έχουν προκληθεί από αυτό, και ποιά είναι η θέση της ιστορίας σε αυτήν την αντιμετώπιση; Όπως είπαμε, το τραύμα είναι μία έννοια, που εμφανίζεται σε πολλά κοινωνικά και ιστορικά πλαίσια. Οι αρχαίοι Αθηναίοι είχαν κατανοήσει πως πρέπει να αντιμετωπιστούν τα λάθη και να αναγνωριστούν τα εγκλήματα του παρελθόντος. Αντίληψη τους ήταν πως αν μία τραυματική μνήμη δεν αντιμετωπίζεται, προκαλεί μία ταραχή, αφού αυτό που δεν είναι εδώ, <<εμφανίζεται>>, με την μορφή ενός φαντάσματος. Αν υπάρχουν ανοιχτοί λογαριασμοί με το παρελθόν, αυτό *αναδύεται μέσα από την παρουσία του απόντος* (Bauer & Sznaider 2015:188). Οφείλουμε να

⁵2001, όπ. αν. στο Baer&Sznaider 2015.

πούμε πως η δυτική κοινωνία σήμερα έχει πολλούς ανοιχτούς λογαριασμούς με το παρελθόν της, πολλά φαντάσματα που τη στοιχειώνουν.

Στην ταινία του Ken McMullen “Ghost Dance” (1983), ο Ντεριντά ερωτήθηκε για το αν πιστεύει στο φαντάσματα. Η απάντησή του, με χαρακτήρα αυτοσχεδιασμού, ανέδειξε το φάντασμα που έχουμε μέσα μας, που μιλάει για εμάς, που μιλάει μέσα από το τηλέφωνο, την τηλεόραση. Από την απάντησή του, αναδεικνύεται αυτό το μέσο, το φάσμα, μέσα από το οποίο μπορούν να γίνουν, και γίνονται, αντιληπτές φασματικές οντότητες, ως κάτι ρευστό, δυσπρόσιτο, παράδοξο. Ακόμα και αν Ντεριντά είναι απών, νεκρός, και το σώμα του θαμμένο, αυτός μας μιλάει από κάπου αλλού, μέσω κάτι άλλου, μέσω ενός *simulacrum*-ομοιώματος. Το φάντασμα του μιλάει για αυτόν, μιλάει τα λόγια του, χωρίς να γνωρίζουμε αν τα “λέει σωστά” ή αν τα καταλαβαίνουμε σωστά. Το φάντασμα έχει απομακρυνθεί από το σώμα μέσα από το οποίο μιλούσε αρχικά ο Ντεριντά και υπάρχει μόνο στο εικονικό, στην κινούμενη εικόνα, στο γραπτό, για να επιστρέψει και να κάνει την εμφάνισή του όταν η ανάγκη το οδηγήσει και κυρίως όταν εμείς θα μπορέσουμε να το δούμε και να το καλωσορίσουμε.

3.1. The Spectral turn

Η πτώση του τείχους το Βερολίνου αναγγέλθηκε, από τον Φουκογιάμα, ως το ‘*Τέλος της Ιστορίας*’ και από τον Fischer, ως η απαρχή του ‘*καπιταλιστικού ρεαλισμού: η ευρεία αίσθηση πως ο καπιταλισμός είναι το μόνο βιώσιμο πολιτικό και οικονομικό σύστημα, αλλά κυρίως ότι είναι αδύνατο να νοηθούμε έναν εναλλακτικό σύστημα*’ (Fischer 2009:2). Παρ’ όλα αυτά, για τον Ντεριντά, η πτώση του τείχους δε σήμανε το τέλος της ιστορίας, αλλά την αποσταθεροποίηση των μέχρι τότε αποκρυσταλλωμένων δυαδικοτήτων. Στα *Φαντάσματα του Μαρξ*, ο Ντεριντά ισχυρίζεται πως η κυρίαρχη αντίληψη της μετά τον Ψυχρό Πόλεμο εποχής είναι ο θάνατος ενός εναλλακτικού στον καπιταλισμό παγκοσμίου συστήματος. Γι’ αυτό, τα *Φαντάσματα του Μαρξ*, δεν είναι ένα μοιρολόι και είναι ένας φόρος τιμής απέναντι στην κληρονομιά του Μαρξ. Ούτε μία τελευταία συζήτηση με την ιστορία. Είναι ακριβώς το αντίθετο, είναι η ανανέωση του προτάγματος, η επιστροφή του παρελθόντος.

Σύμφωνα με τον Ντεριντά (1990), όλοι οι μεταφυσικοί καθορισμοί της αλήθειας έλκουν την καταγωγή τους από το Λόγο. Ο λογοκεντρισμός της δυτικής μεταφυσικής εκφράζει πως η αλήθεια αυτοσυγκροτείται και κατά κάποιο τρόπο προϋπάρχει της εμφάνισης και της καταγραφής της. Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός του είναι η αποδομητική κριτική ολόκληρης της δυτικής μεταφυσικής σκέψης από τον Πλάτωνα έως τον Χάιντεγκερ. Σύμφωνα με την οπτική γωνία που υιοθετεί:

«η δυτική σκέψη είναι δομημένη στη βάση ορισμένων θεμελιωδών διχοτομιών: καλό/κακό, είναι/μηδέν, παρουσία/απουσία, αλήθεια/ψεύδος, ταυτότητα/διαφορά, άνδρας/γυναίκα, ζωή/θάνατος, φύση/πολιτισμός, ομιλία/γραφή. Τα αντιτιθέμενα μέλη αυτών των ζευγών δεν

αποτελούν ισότιμες οντότητες, ανεξάρτητες μεταξύ τους. Το δεύτερο μέλος κάθε σκέλους θεωρείται η εκφυλισμένη, ανεπιθύμητη, αποβλητέα και αρνητική εκδοχή του πρώτου ... Με άλλα λόγια ... είναι μεταξύ τους ιεραρχημένα με τρόπο ώστε το πρώτο να είναι πρότερο του δεύτερου και με τη χρονική και την ποιοτική έννοια του όρου. Η προτεραιότητα αυτή πριμοδοτεί πάντοτε την ενότητα, την ταυτότητα, την αμεσότητα, την τοπική και χρονική παρουσία έναντι της διαφοράς, της απόστασης, της μετατόπισης, της αναβολής. Συνοπτικά, αναζητώντας μια απάντηση στο ερώτημα του Είναι, η δυτική μεταφυσική προσδιόρισε το Είναι ως παρουσία» (Μπαλτάς 1999:20).

Η αποδομητική διαδικασία αποσκοπεί στην αποσταθεροποίηση αυτών των διπόλων, και στην ανάδειξη αυτού του ενδιάμεσου μεταξύ παρουσία και απουσίας, στην ανάδειξη του φάσματος.

Στο παρόν κεφάλαιο, θα προσπαθήσουμε να σκιαγραφήσουμε τον όρο φασματολογία (hauntology). Γιατί αυτός ο όρος; Μέσα από την κριτική του Ντεριντά στις παγιωμένες δυαδικότητες και στην αδυναμία της σκέψης να κινηθεί πέρα από τα και χωρίς τα φαινομενικά διακριτά όρια, ο όρος φασματολογία, έρχεται να θέσει ερωτήσεις, που μέχρι τώρα δε μπορούσαν να ερωτηθούν. Εισάγοντας τον όρο φάσμα, διανοίγεται μία νέα σχέση με την έννοια της παρουσίας και της απουσίας, της ζωής και του θανάτου, του *Είναι* και του χρόνου. Ο Ντεριντά καταδεικνύει με ποιον τρόπο η υποτιθέμενη δυαδική αντίθεση ζωής και θανάτου είναι αδόκιμη, ότι οι νεκροί και οι ζωντανοί, οι ζωντανοί και οι μη ζώντες, όλοι διαπλέκονται περίπλοκα και αναγκαστικά, αφού παρατηρείται μία *ασυγχρονία του ζωντανού παρόντος με τον εαυτό του* (Ντεριντά 1994:9). Οι πιο ζωντανές και παρούσες εμπειρίες μας συνδέονται πάντα με την απουσία, και οι πιο αυθόρμητες χειρονομίες και αντιδράσεις μας μεταφέρονται με επανάληψη, αυτοματισμό, και όλα αυτά συνιστούν την ενόρμηση του θανάτου (Gere 2016), την επιθυμία του να *μάθω να ζω*. Το να μαθαίνει κανείς/καμιά να ζει, σημαίνει να μαθαίνει στο άλλο και προπάντων στο ίδιο τον εαυτό. Να εκπαιδεύει/εκπαιδεύεται και να ωριμάζει. Μέσα στη συρρίκνωση του χρόνου, το να μαθαίνει κάποιος/κάποια να ζει, σημαίνει να μαθαίνει να πεθάνει. Αυτό είναι μία ασταμάτητη διαδικασία, αποδοχής του ζωής μέσω της κίνησης προς το θάνατο (Derrida 2007)

Στο έργο του Ντεριντά, και στο λεγόμενο *spectral turn* που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη σκέψη⁶, τα φάσματα αμφισβητούν τα όρια μεταξύ ζωής και θανάτου, παρόντος και παρελθόντος. Αμφισβητούν τον ιστορισμό διαρρηγνύοντας το γραμμικό μονοπάτι του ιστορικού χρόνου. Με τις εμφανίσεις τους στην ιστορία, την ταυτότητα, την οντολογία, ραγίζουν τη σταθερότητα των εννοιών και ανοίγουν το δρόμο για νέες σημασίες και πιθανότητες, οι οποίες αμφισβητούν παγιωμένες

⁶Τις τελευταίες δεκαετίες, οι μελέτες για την μνήμη, τη γλώσσα, το φύλο, το σώμα, την πολιτεότητα και το δίκαιο έχουν πάρει μια «φασματική στροφή» (spectralturn) και έχουν εξερευνήσει τις δυνατότητες των φασματικών μεταφορών που στοιχειώνουν το λόγο και τη ζωή, με στόχο την αντιμετώπιση παρελθοντικών περιπτώσεων βίας που επηρεάζουν την παρούσα κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα. Αυτή η στροφή στον ακαδημαϊκό χώρο υποδηλώνει πως υπήρχε μια πτυχή της πραγματικότητας που μέχρι τώρα είχε αγνοηθεί ή δεν είχε φωτιστεί αρκετά. Αντί να δίνεται προσοχή στην άμεση πτυχή της πραγματικότητας, αυτή η φασματική στροφή χρησιμεύει στην αντιμετώπιση αυτών των αναδυόμενων <<τυφλών>> σημείων. (Blanco&Peeren 2013)

φόρμες και νοήματα, αμφισβητούν δυαδικότητες και διχοτομίες (Ντεριντά 1994:70).

Σήμερα, τα φαντάσματα πρωταγωνιστούν στην πολιτική και πολιτισμική θεωρία, μετατρέποντας την έννοια του φαντάσματος από απλή μεταφορά και λογοτεχνικό παίγνιο, σε μία πραγματικότητα και ένα εννοιολογικό εργαλείο. Αγνοώντας την ύπαρξή τους, αγνοούμε την ιστορία, το παρελθόν, την ζώσα σχέση του με το παρόν, αγνοούμε το τραύμα. *Τί θα μπορούσε να είναι πιο τυφλό από την άρνηση πίστης στα φαντάσματα; Ο πολιτισμός μας χωρίς φαντάσματα βασίζεται στον μύθο ότι η παρουσία είναι ανώτερη από την απουσία, και ότι η απουσία είναι μάλλον η έλλειψη της παρουσίας προς μία ανεξάρτητη δύναμη...* (Gere 2016: 207). Το φάντασμα δεν γίνεται αντιληπτό ως προκατάληψη πλέον, δεν θεωρείται ως κάτι επικίνδυνο και ανεπιθύμητο που επανέρχεται και πρέπει να εκδιωχθεί. Επίσης, το φάσμα δεν θεωρείται ότι είναι παρωχημένο, χωρίς πραγματικότητα ή επικαιρότητα Έχει μετατραπεί σε ένα εργαλείο και πολιτικό πρόταγμα. Μέσα από το επιθυμητό φάντασμα, γεννιέται η ανάγκη για κριτική διαδικασία επανανοηματοδότησης της φύσης και της γνώσης, αφού με την εμφάνιση του αμφισβητείται η αντικειμενικότητα, η βεβαιότητα, η προβλεψιμότητα, αποδομούνται τα πλαίσια αναφοράς και οι τρόποι αντίληψης.

Στοιχειώνουν το παρόν και αναδύονται μέσα από τη λογοτεχνία, τον κινηματογράφο, τα μνημεία, το λόγο. Και θα συνεχίσουν να στοιχειώνουν μέχρι να τα αντιμετωπίσουμε με μια θεραπευτική διαδικασία, στην οποία υπόκεινται και αυτά και εμείς. Το παρελθόν, καλύτερα τα παρελθόντα, δε δύναται να παρακαμφθούν, είναι πάντα παρόντα και αυτή η θεραπευτική διαδικασία, αντανακλά μόνο στο μέλλον. Στον Άμλετ, έργο στο οποίο βασίζεται σε μεγάλο βαθμό ο Ντεριντά για να μιλήσει για το φάντασμα, οι νεκροί γνωρίζουν ένα μυστικό το οποίο πρέπει να αποκαλυφθεί, για ένα λάθος το οποίο πρέπει να διορθωθεί, και εμφανίζονται στο παρόν διαταράσσοντάς το, άρα διαμορφώνουν τα θεμέλια του μέλλοντος, είναι συστατικά στοιχεία του μέλλοντος.

Το φάσμα και η φασματικότητα προτιμώνται πια ως έννοιες, σε αντίθεση με το φάντασμα, διότι αναδεικνύουν ετυμολογικά τη σχέση με την ορατότητα και την όραση. Εκφράζουν με μεγαλύτερη σαφήνεια τη θολή υπόσταση του φάσματος που μέσω συγκεκριμένων “μηχανημάτων” (διαφορετική σκέψη και μέθοδο) μπορεί να γίνει αντιληπτό, να *ειδωθεί*. Με τη φασματική τους αμφίεση, αναδεικνύουν το σημείο μεταξύ ορατότητας και μη, ζωής και θανάτου, υλικότητας και “αυλότητας”, αμφισβητούν την γραμμική αντίληψη του χρόνου (Blanco και Peeren 2013). Η φασματολογία αμφισβητεί την ιδέα ότι μπορούμε πλήρως να κατανοήσουμε την πραγματικότητα.

Γιατί η έννοια του φάσματος μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τα αιτήματα των Αντιγόνη και Πολυνείκη; Πότε αντιλαμβανόμαστε ότι “υπάρχουν” φα(ντά)σματα

γύρω μας; *Τί* θα γνωρίσουμε, αφού καταφέρουμε να συνομιλήσουμε μαζί τους; Η κριτική σκοπιά της φασματολογίας στρέφεται στο παρελθόν –πραγματικό και λογοτεχνικό- ώστε να καταφέρει να βγάλει κάποιο νόημα για το παρόν, ώστε να κατανοήσει πως φτάσαμε σε αυτό το σημείο και πώς να κατασκευάσουμε ένα νέο μέλλον, κυρίως ένα πιο δίκαιο μέλλον. Οφείλουμε όμως να ομολογήσουμε πως στην παρούσα εργασία, αναπτύσσεται μία σχέση διαλεκτική με τους όρους του Derrida, μία σχέση ερμηνευτική, καθώς οι έννοιες αυτές δεν είναι ούτε εύκολες στη διαχείριση, ούτε αποτελούν ένα συγκεκριμένο μοντέλο ερμηνείας, ένα σύστημα σκέψης, μία θεωρία. Η ανοιχτότητα που πρέπει να χαρακτηρίζει τον αποδοχή των φασμάτων, η αβεβαιότητα που χαρακτηρίζει την οντολογική φύση του φάσματος, είναι μέρος της ίδιας της σκέψης, άρα και της εργασίας. Έτσι, επιλέγουμε να συνομιλήσουμε με έννοιες όπως φάσμα, φασματολογία, γνωρίζοντας μεν το δίπλωμα και το αναδίπλωμα που απαιτείται, κρίνουμε δε, πως μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε και να αναδείξουμε τα αιτήματα της Αντιγόνης και του Πολυνείκη σήμερα και αύριο.

Η δύναμη της σκέψης του Ντεριντά, είναι η εμφανής κριτική για τη δυτική φιλοσοφία και κυρίως για τον τρόπο που σκέφτηκε τη λογική, το λόγο (*reason*), τον υπερβατικό ιδεαλισμό, την ιδέα της ολότητας, το *ον*. Ενόψει του ερωτήματος για το νόημα του *Είναι*, η «αποδόμηση» της κλασικής οντολογίας έπρεπε καταρχάς να κλονίσει την «κοινότοπη έννοια» (Χάιντεγγερ) του χρόνου. Συνεπώς δεν μπορούμε να αποδομήσουμε την παραδοσιακή οντολογία παρά επαναλαμβάνοντας και επερωτώντας τη σχέση της με το πρόβλημα του χρόνου (Derrida 1982). *Το είναι του όντος συλλαμβάνεται ως 'παρουσία', δηλαδή γίνεται κατανοητό σε σχέση με ένα καθορισμένο τρόπο του χρόνου, το 'παρόν'*. Πώς θα ήταν δυνατόν να σκεφτούμε το *είναι* και τον χρόνο *αλλιώς*, χωρίς να εκκινούμε από το παρόν, από τη μορφή του παρόντος (Derrida 1982:3-4). Το φιλοσοφικό στίγμα του Ντεριντά είναι η αποδόμηση του πλατωνικού εγχειρήματος που στοιχειώνει ολόκληρη τη δυτική σκέψη, αυτό που ονομάζει *λογοκεντρισμός*. Η επιχειρηματολογία του στοχεύει να αποδομήσει την ιδέα της επιστροφής στο <<ίδιο το πράγμα>>, την ιδέα ότι υφίσταται μια ουσία προς την οποία μπορεί να κατευθυνθεί αποτελεσματικά ο φιλοσοφικός στοχασμός. Ουσιαστικά απομακρύνει την ουσία του *Είναι*, ως κάτι το οποίο μπορεί να αρθρωθεί στη γλώσσα και να καταστεί δυνατό. Δεν υπάρχει πουθενά αυτή η πρωταρχική ουσία, η οποία θα μπορούσε να εντοπιστεί πίσω από τις πολλαπλές της αναπαραστάσεις. Καμιά <<αυθεντική πηγή>> δε μπορεί να βρεθεί. Υπάρχει αλήθεια ένα σταθερό και αμετακίνητο σημείο, μια Πλατωνική Ιδέα;

Ο Ντεριντά θεωρεί πως και ο Χάιντεγγερ είναι δέσμιος της μεταφυσικής της παρουσίας, ο οποίος λέει πως το *Είναι είναι λόγος, αρμονία, αλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι* (Heidegger 1973: 167). Μέσα από αυτή τη φράση φαίνεται πως το *Είναι* στον Χάιντεγγερ είναι *εδώ*, εμφανίζεται και παρουσιάζεται, ως λόγος, αλήθεια, φύση. Έτσι, διαφαίνεται η αντίληψη του *είναι* ως παρουσία, δηλαδή την ιδέα ενός

Λόγου, το νόημα του οποίου είναι πάντα παρόν στον εαυτό του. Αυτή την πίστη στη δυνατότητα μιας αυτό-παρουσίασης του νοήματος είναι αυτό που ο Ντερριντά αποκαλεί λογοκεντρισμό. Τα δίπολα καλό-κακό, Είναι-μηδέν, ζωή-θάνατος, ταυτότητα-διαφορά, είναι δίπολα τα οποία προέρχονται από την πίστη πως υπάρχει ένα νόημα που έρχεται από τον Λόγο, εκ των άνω, για να οργανώσει τον κόσμο. *Το σύστημα της γλώσσας είναι εκείνο μέσα στο οποίο γεννήθηκε η λογοκεντρική μεταφυσική που καθορίζει το νόημα του Είναι ως παρουσίας*(Ντερριντά 1990:79), και επιθυμία του Ντερριντά είναι να εξαρθρώσει τη μονοσημία που υπάρχει μέσα στο λόγο. Υπάρχουν πολλές σημασίες που είναι μεταξύ τους ασύμβατες ή αλληλοσυγκρουόμενες, καθιστώντας αδύνατη μία αληθινή σημασία, ένα πρωταρχικό νόημα. Ποτέ κάποια σημασία δεν είναι αυτούσια στον εαυτό της, καμία λέξη δεν έχει σημασία αν δεν είναι πάντα σε σχέση με κάποια άλλη σημασία, *ως προς τι* (Καστοριάδης 1978).

Ο Ντερριντά λοιπόν, μιλάει για το *ίχνος*, για το αποτύπωμα ενός πράγματος το οποίο δεν είναι πλέον παρόν, μέσω του οποίου γεννιέται σ' εμάς η ιδέα της δυνητικής ύπαρξης του πράγματος. Άρα, συνεπάγεται την απουσία, και ταυτόχρονα είναι εκείνο που καθιστά δυνατή μία υπόσχεση παρουσίας. Το *ίχνος* δεν έχει υλική αποτύπωση, διότι αυτό που το καθιστά *ίχνος* δεν είναι η υλικότητά του, αλλά η καθορισμένη δομή της σύνδεσης μιας απουσίας με μια παρουσία. *Το ίχνος δεν είναι τίποτα, δεν είναι ον, υπερβαίνει την ερώτηση τι εστί και ενδεχομένως την καθιστά εφικτή* (Ντερριντά 1990:135). Αν τώρα το *ίχνος*, που είναι το τίποτα, που είναι η άρνηση της παρουσίας των πραγμάτων και η διαρκής αναβολή της παρουσίας, συγκροτεί το νόημα της γλώσσας και κάθε νόημα εν γένει, αντιλαμβανόμαστε πως με την ανάδυση του ασκεί έντονη κριτική στη δυτική μεταφυσική ως σκέψη της παρουσίας.

Μέσα από τον Ντερριντά, αμφισβητείται η φιλοσοφική σκέψη που έχει ανάγκη τη βεβαιότητα και τον καθορισμό, και αντίστοιχα η αδυναμία της φιλοσοφίας, να σκεφτεί με όρους φάσματος και ακαθοριστίας. Κανείς δε μπορεί να είναι βέβαιος για την αβεβαιότητα. *Για την ακρίβεια είναι κάτι που δε ξέρουμε, και δεν ξέρουμε αν είναι, αν υπάρχει, αν αντιστοιχεί σε ένα όνομα και σε μια ουσία. Όχι από άγνοια, αλλά επειδή αυτό το μη αντικείμενο, αυτό το παρόν απόν, αυτή η παρουσία ενός απόντος ή ενός εκλιπόντος δεν προκύπτει πλέον από τη γνώση. Τουλάχιστον όχι πιο από κείνο που πιστεύουμε ότι γνωρίζουμε με την ονομασία γνώση.* Η εμφάνιση του φαντάσματος αναδεικνύει τις αδυναμίες της κληρονομημένης σκέψης να νοηθεί πέρα από τη βεβαιότητα και τις διακρίσεις. *Δε ξέρουμε αν είναι ζωντανό ή νεκρό* (Ντερριντά 1994:18). Στο *"The Beast and the sovereign"*, ο Ντερριντά τονίζει πως μόνο μέσω ενός "δε ξέρω" γύρω από τη φαντασία και το φάντασμα μπορεί να αναδείξει τη δύναμη και την αποτελεσματικότητά του, *δε ξέρω είναι η μόνος τρόπος εμπειρία του φασματικού.* (Derrida 2009:202).

3.2. Φάσμα-φασματικότητα;

Ο Ντεριντά, εισάγει τον όρο φασματολογία, σε μία απόπειρα επαναξιολόγησης των φαινομενικά διακριτών ορίων μεταξύ ζωής και θανάτου.

«Πρέπει να μιλήσω για το φάντασμα, ήτοι στο φάντασμα και με το φάντασμα, άπαξ και καμία ηθική, καμία πολιτική, επαναστατική ή μη, δε φαίνεται εφικτή, νοητή και δίκαιη, αν δεν αναγνωρίσει κατ' αρχάς το σεβασμός για τους άλλους που δεν υπάρχουν πια ή για τους άλλους που δεν είναι ακόμα εδώ, τωρινοί ζώντες, είτε πρόκειται για νεκρούς, είτε για αγέννητους» (Ντεριντά 2000:9).

Τα φα(ντά)σματα είναι πραγματικά, είναι τα "αληθινά" θύματα της ιστορίας που έρχονται να διεκδικήσουν αυτό που είναι δικό τους. Με άλλα λόγια, μέσω τι αναζήτησης του φαντάσματος, της δημιουργίας της έννοιας του φα(ντά)σματος καθίσταται δυνατή η <<θέαση>> κάποιων υπάρξεων που καμία ηθική ή πολιτική δεν έχει καταφέρει να ορίσει και να εντάξει στο περιεχόμενο της.

Μέσα από τα φάσματα, αναδύεται η φασματοπολιτική ως μία έννοια που στρέφει το βλέμμα στην απανθρωποποίηση (dehumanization). Αυτό σημαίνει πως γίνεται κατανοητή μία άλλη αναδυόμενη φύση του πολιτικού, η φασματική, η οποία αναγνωρίζει και άλλες πολιτικές μορφές, πέρα από αυτό που ορίζεται ως ανθρώπινο. Με τη δυνατότητά τους να στοιχειώνουν το παρόν, τα φάσματα και η πολιτική των φασμάτων αναδύονται ως ένας πεδίο δυνητικής αλλαγής. Λειτουργούν ως το μέσο για να αναζωογονήσουμε τη φαντασία για ένα μέλλον ριζικά διαφορετικό από αυτό που η πατριαρχική, μιλιταριστική λογική της καπιταλιστικής ιδεολογίας έχει επιβάλλει (Blanco&Peeren 2013:93).

Ταυτόχρονα όμως, το φάσμα είναι και *μία παράδοξη ενσωμάτωση, σωματο-ποίηση, μια ορισμένη φαινομενιστική και σαρκική μορφή του πνεύματος. Αποβαίνει μάλλον <<κάτι>> που είναι δύσκολο να ονομάσουμε: ούτε ψυχή, ούτε σώμα, ούτε το ένα ούτε το άλλο* (Ντεριντά 2000: 18). Ευθύς αμέσως γίνεται αντιληπτό πως η έννοια του φαντάσματος, αυτή η θολή οντότητα ταράσσει τα νερά της σκέψης. Όλα λοιπόν αρχίζουν με την εμφάνιση ενός φαντάσματος. Στον Άμλετ, η εμφάνιση του φαντάσματος αντιμετωπίζεται ως μία αντικειμενική μορφή του κακού προαισθήματος του ίδιου του Άμλετ. Και το προαισθημα τον ωθεί στη σκηνή όπου ενημερώνεται από το φάντασμα για το έγκλημα. Η εκδίκηση μας φαίνεται δικαιολογημένη. Όμως ο Άμλετ είναι διστακτικός γιατί δεν είναι σε θέση να πιστέψει τυφλά το φάντασμα, αφού αυτό μπορεί να είναι μία ευχάριστη μορφή του διαβόλου, που βρίσκοντας τον αδύναμο να τον παραπλανήσει. Το φάντασμα δεν διατάζει τον Άμλετ, ο τελευταίος σκέφτεται και αποφασίζει, βέβαιος για τον εαυτό του να προβεί σε πράξη (Hegel 1975: 231). Εμφανίζεται ενδεδυμένο. Φοράει μία πανοπλία, η οποία καλύπτει από τα μάτια του Άμλετ την καθαρή θέαση του φάσματος, απαγορεύει στην αντίληψη του να μιλήσει με βεβαιότητα για την ταυτότητα εκείνου που κρύβεται τόσο καλά. *Η πανοπλία μπορεί να είναι μόνο το σώμα ενός πραγματικού τεχνήματος, ένα είδος τεχνικής πρό-θεσης, ένα σώμα ξένο*

προς το φασματικό σώμα που ενδύει, αποκρύπτει και προστατεύει, μασκαρεύοντας έτσι ακόμα και την ταυτότητά του (Ντεριντά 2000:20). Οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί απέναντι στο φάντασμα, αφού ποτέ δεν εμφανίζεται ποτέ καθ' εαυτόν, γιατί δεν είναι, δεν έχει μία ταυτότητα, δεν είναι μία ύπαρξη που εντάσσεται στα όρια της παραδεδομένης γνώσης.

Το φάντασμα αρχικά γίνεται αντιληπτό, τις περισσότερες φορές, ως απειλή, γιατί:

«ταξιθετούν τάχα τα πήγαιν-έλα του σύμφωνα με τη γραμμική διαδοχή ενός πριν και ενός μετά, ανάμεσα σε ένα παρελθόν-παρόν, ένα παρόν-παρόν, και ένα μελλοντικό –παρόν, ανάμεσα σε έναν “πραγματικό χρόνο” και έναν “αναβεβλημένο χρόνο»(Derrida 2000:54).

Αν όμως υφίσταται κάτι σα φασματικότητα, είναι ακριβώς γιατί υπάρχουν λόγοι να αμφιβάλλουμε για την καθησυχαστική τάξη των παρόντων, αφού φαντάσματα έρχονται και το στοιχειώνουν, επισημαίνοντας πως κάτι δεν πάει καλά με το παρόν. Η εμφάνιση του φαντάσματος κλονίζει τη θεώρηση του παρόντος ως παρόντος ορίσιμου και αναλύσιμου, κλονίζει την τωρινή πραγματικότητα. Η φασματικότητα είναι η αποδοχή της αδυναμίας να διακρίνουμε – είναι μάταιο να μπούμε στη διαδικασία- μεταξύ του φάσματος του παρελθόντος και εκείνου του μέλλοντος, του παρελθόντος παρόντος ή του μελλοντικού παρόντος. Η φασματικότητα είναι ακριβώς αυτή η ασυγχρονία, αυτή η αντίθεση ανάμεσα στο έμπρακτο παρόν και την ετερότητά του (Ντεριντά 2000:55). Με αυτή τη φράση ο Ντεριντά αναφέρεται στην πολιτική διάσταση που γεννιέται με την ανάδυση του φάσματος. Το ερώτημα που (whither) πηγαίνει ο Μαρξισμός αναδεικνύει αυτή την αδυναμία ορισμού του φάσματος σε ένα χρονολογικό πλαίσιο. Από πού έρχεται αυτό το φάντασμα και που πηγαίνει; Η αδυναμία ορισμού του φαντάσματος ως παρελθοντικού, παροντικού ή μελλοντικού αναδεικνύει πως οι σημερινοί λόγοι που αναφέρονται στο τέλος της ιστορίας, στον τελευταίο άνθρωπο είναι ανεπαρκείς και συλλαμβάνουν μία γραμμική έννοια του χρόνου. Η αποδοχή της αδυναμίας να διακρίνουμε την “χρονικότητα” των φασμάτων μετατρέπεται σε κριτική των πολιτικών ιδεολογιών που λειτουργούν με εσχατολογίες, όπως <<τέλος της ιστορίας>>, <<τέλος του Μαρξισμού>> (Ντεριντά 2000:27).

Τα φάσματα, δε σέβονται φυσικά και μεταφορικά εμπόδια: *περνάνε μέσα από τοίχους... Μέρα και νύχτα, ξεγελούν τη συνείδηση και προσπερνούν γενιές* (Ντεριντά 2000:36). Προκαλούν μία α-συγχρονία με τον εαυτό τους και το παρόν, και καθίστανται μία περίεργη παρουσία. Η παράδοξη συνθήκη του φαντάσματος, είναι ένα προϊόν σε “ενδιάμεση” κατάσταση, ορατό και μη, φαινομενικό και μη. Απαιτεί μία προσοχή, αλλά ως ασταθείς φιγούρες που καθιστούν προβληματικές τις διχοτομίες στη σκέψη, εγείρουν περισσότερες ερωτήσεις απ’ ότι απαντούν. Αυτή η ενδιάμεση κατάσταση, μας θυμίζει την *οντολογικά μετέωρη* ύπαρξη της Αντιγόνης, όπου η ίδια είναι ορατή και μη ορατή, αφού δεν της επιτρέπεται ο δημόσιος λόγος και ο θρήνος που ούσα ζωντανή εξορίζεται από τον κόσμο των ζωντανών.

Αφού η οντολογία είναι αδύναμη στο να παρουσιάσει την κατάσταση του φασματος (ταυτόχρονα ζωντανού και νεκρού, ταυτόχρονα εδώ και εκεί), η φασματολογία έρχεται να αναπτύξει έναν τρόπο που ενέχει την παρουσία και την απουσία, στοιχεία που χαρακτηρίζουν το φασματικό. Το φάντασμα εκπροσωπεί την *ορατότητα του άορατου* (Ντεριντά 2000:125) και θέτει ερωτήματα περί του χρόνου. Η μη-παρουσία, αλλά όχι η απουσία, του φαντάσματος απαιτεί να λάβουμε υπόψιν την ιστορία, το χρόνο και την παροδικότητα. Τα φάσματα αναστατώνουν το παρόν με την πιθανότητα εναλλακτικών παρελθόντων και μελλόντων. Διαταράσσοντας το χρόνο και το χώρο, αμφισβητώντας την παγίωση του παροδικού, καθώς το παροδικό επιστρέφει (*revenant*), αμφισβητούν αυτό που έγινε και αυτό που θα γίνει (Ντεριντά 2000: 108).

Το φάντασμα επιστρέφει για να επικαλεστεί μία αδικία, καθώς *κάτι μέσα στο παρόν δεν πάει καλά, όπως θα έπρεπε να πηγαίνει* (Ντεριντά 2000:37). Η αδικία που υπέστη το σώμα του Πολυνείκη επιστρέφει στην ίδια την πόλη, στο παρόν (της πόλης της Θήβας), στοιχειώνοντας το με το κομμάτι κρέατος που αφήνουν τα όρνεα πεταμένα στην πόλη. Η ασυγχρονία του παρόντος με τον εαυτό του είναι ακριβώς το δίλημμα της επιλογής που τίθεται εμπρός του Άμλετ, να προσπαθήσει να φέρει τον έκπτωτο χρόνο στη σωστή του θέση- να τον φέρει στα ίσια του, στο δίκαιο. Η αποστολή του είναι να *απονείμει δικαιοσύνη για μια έκ-πτωση του χρόνου* (Ντεριντά 2000:33). Βλέπουμε πως το φάντασμα, εμφανίζεται όταν το παρελθόν είναι στο παρόν, σα μία πληγή ανοιχτή, σαν ένα τραύμα και μια μελαγχολία, που αναδύεται μέσα από τον ίδιο τον άνθρωπο, μέσα από τον Άμλετ δι' εαυτόν.

Ο Ντεριντά ασκεί κριτική στους ακαδημαϊκούς (*scholars*) που θεωρούν ότι δεν υπάρχει φάντασμα ή που φρονούν πως το βλέμμα αρκεί ώστε να δουν ένα φάντασμα. Για αυτόν, ο παραδοσιακός ακαδημαϊκός δεν πιστεύει στα φαντάσματα, ούτε σε ό, τι θα μπορούμε να ονομαστέι δυνητικός χώρος της φασματικότητας. Δεν υπήρξε ένας ακαδημαϊκός που να μην πίστευε στη διάκριση μεταξύ πραγματικότητας και μη πραγματικότητας, έμπρακτου και μη έμπρακτου, ζώντος και μη ζώντος, παρόντος και απόντος (Ντεριντά 2000:24). Όταν αναφέρεται σε έναν "άλλον" ακαδημαϊκό, ανοιχτό στη φασματικότητα, διευκρινίζει ότι αυτός ο άλλος ακαδημαϊκός δεν εμπιστεύεται απλά την επιστροφή των νεκρών: είναι αυτός που μπορεί να δει πέρα από τις διακρίσεις *παρουσία και μη-παρουσία*, *ζωή και μη ζωή*, είναι αυτός που σκέφτεται την πιθανότητα του φάσματος, το φάσμα ως πιθανότητα. Το να πιστεύεις ή όχι στα φαντάσματα δεν προϋποθέτει μια πίστη στο υπερφυσικό, αλλά υποδεικνύει ένα καλωσόρισμα στην αβεβαιότητα, την ετερογένεια, την πολλαπλότητα, την ακαθοριστία που χαρακτηρίζουν τη γλώσσα και το Είναι. Δε μπορούμε να πούμε όμως ότι η αναγνώριση του φάσματος, η απόπειρα συνομιλίας μαζί του είναι μέθοδος, πόσο μάλλον επιστήμη, αφού το φάσμα εμφανίζεται για να σημασιοδοτήσει αυτό ακριβώς που είναι αδύνατον να αναγνωριστεί και να κατανοηθεί πλήρως, αφού κάποιος δε ξέρει, όχι από άγνοια,

αλλά επειδή αυτό το μη-αντικείμενο, αυτό το Είναι-εδώ ενός απόντος, δεν ανήκει στη γνώση.

Η φασματολογία αναδύεται μέσα από τα *Φαντάσματα του Μαρξ* ως μία έννοια ικανή να γεννήσει νέους τρόπους σκέψης γύρω από το παρελθόν, παρόν και μέλλον. *Ό,τι εμφανίζεται μπροστά, το μέλλον, έρχεται από τα πριν: από το παρελθόν, από πίσω.* Η φασματικότητα είναι δύσκολο να τη συλλάβουμε, αφού λαμβάνει χώρα στο ενδιάμεσο, σε σημεία πέρα από τα διακεκριμένα όρια και ταυτόχρονα τα αμφισβητεί. Με αυτόν τον τρόπο, αναδεικνύει τους περιορισμούς που ενυπάρχουν στις ισχύουσες οντολογικές κατηγορίες, όπως αυτή του χώρου, του χρόνου, του Είναι. Το παρελθόν και το παρόν, συνυπάρχουν στο φάσμα (Ντεριντά 2000:18). Το παρελθόν είναι πάντα παρόν με τη μορφή του στοιχειώματος (haunting), και το ίδιο το φάσμα είναι μία *οντότητα έξω από τον χώρο και τον χρόνο, σαν κάτι από το παρελθόν να αναδύεται στο παρόν, που αμφισβητεί τη γραμμικότητα του χρόνου* (Weinstock 2013:62). Τα φαντάσματα του Μάρξ, σηματοδοτούν την πολλαπλή διάσταση του φάσματος, υποστηρίζοντας πως υπάρχει ένα πληθυντικός στην ίδια τη λέξη Φαντάσματα (του Μαρξ), όπως υπάρχει 'πολλαπλότητα' και ετερογένεια (Ντεριντά 2000:7).

Το φάσμα και η φασματικότητα λειτουργούν ως εννοιολογικά πλαίσια ανάγνωσης που καθιστούν δυνατή την εμφάνιση του φαντάσματος, ή καλύτερα, τη θέασή του από εμάς. Είναι αμφίδρομη η σχέση στο βαθμό που η ύπαρξη των φασμάτων γεννά τη φασματολογία, όμως η φασματολογία ως ανοιχτότητα και τρόπος σκέψης καθιστούν δυνατή την θέαση του φάσματος. Η Αντιγόνη και ο Πολυνείκης είναι φανταστικοί και φασματικοί χαρακτήρες που ανανοηματοδοτούνται και θέτουν νέα ερωτήματα κάθε φορά που βρίσκονται στη σκηνή, ανεξάρτητα από το αν η παράσταση είναι πιστή στο σοφόκλειο κείμενο. Πώς μπορούμε να μιλήσουμε για μια αδικία που υπέστη ένα φανταστικό και μυθικό πρόσωπο; Γιατί οι αδικίες που υπέστησαν φανταστικά πρόσωπα, είναι τόσο έντονες σήμερα, και καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας, παρατηρώντας τις επιστροφές της *Αντιγόνης*;

Ως μεταφορά, το φάσμα, είναι μία άτακτη φιγούρα, αναφερόμενη στο αμφίβολο, στο υλικό και στο άυλο. Στρέφει την προσοχή σε αυτήν την πτυχή της πραγματικότητας (η γυναίκα, το σώμα του εχθρού-πολέμιου, ο πρόσφυγας, ο άλλος) που δεν ήταν φωτισμένη. Ταυτόχρονα, στρέφει την προσοχή στον ίδιο το λόγο (discourse), ως μία νέα επιστημολογία, η οποία, είναι εξ' ορισμού ασταθής, αφού το φάντασμα, αμφισβητεί την ίδια τη μέθοδο με τον οποίο διαμορφώνεται η γνώση, στρέφοντας το βλέμμα σε αυτό το οποίο είχε-έχει-θα-έχει αποκλειστεί, αυτό το οποίο είναι αδύνατο να συλληφθεί. Η σύλληψη του Ντεριντά για το φάσμα, - με την έννοια ότι είναι αυτό που επιστρέφει (revenant) και αυτό που έρχεται (arrivant)- λειτουργεί σε πολλαπλά χρονικά επίπεδα, κυρίως στο μέλλον, λόγω των διαδράσεων του με το παρόν και το παρελθόν, διότι, με τα λόγια της Gordon "το

στοίχειωμα, σε αντίθεση με το τραύμα, γίνεται διακριτό παράγοντας μία αίσθηση του ότι κάτι-θα-γίνει(Gordon 2008:8). Μέσα από τις έννοιες στοίχειωμα και φάντασμα μπορούμε να εξετάσουμε πολλά κείμενα και φαινόμενα. Αυτά τα εργαλεία του λόγου μας βοηθούν να δούμε την ευρέως διαδεδομένη “παρουσία” των φαντασμάτων στο σύγχρονο πολιτισμό και την εφαρμοσιμότητα των εννοιών των σπουδών περί φασματικότητας.

3.3. Στοίχειωμα και αδικημένες ετερότητες

Όπως είδαμε, η φασματολογία, αποσταθεροποιεί το χώρο και το χρόνο και ενθαρρύνει έναν ‘υπαρξιακό προσανατολισμό’ στο στοίχειωμένο υποκείμενο, αναγκάζοντας τους ζωντανούς να σκεφτούν γύρω από τα ασταθή σύνορα μεταξύ ζώντων και μη ζώντων. Σε μία μη ταυτοτική οντολογία, σε μία οντολογία της ακαθοριστίας, το στοίχειωμα ατενίζει στο παρελθόν και δείχνει προς το μέλλον, αλλά από το σημείο-στιγμή του παρόντος. Σηματοδοτεί και υπόσχεται για κάτι που θα έρθει, επισημαίνοντας το μείζονα ρόλο της απουσίας ή/και της μη-παρουσίας. Ο Ντεριντά αναρωτιέται αν μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ φαντάσματος του παρελθόντος, του μέλλοντος, του παρελθόντος παρόντος και του μελλοντικού παρόντος, καθιστώντας το στοίχειωμα μία πρωτόγνωρη συνθήκη, καθιστώντας δύσκολη την εύρεση της <<αιτίας>> ανάδυσης του φαντάσματος. Στην αναζήτηση του φαντάσματος, έρχεται κανείς αντιμέτωπος με την επίδρασή του, η οποία είναι ακριβώς η κατάρρευση, ή ακόμα και η διαλεκτική, ανάμεσα στο πραγματικό, τιθέμενο παρόν και στο άλλο (Ντεριντά 2000: 48). Διότι για να επιστρέψει το φάντασμα, πρέπει να υπάρχει κάποια εξάρθρωση (*disjunction*), κάποια αποσύνδεση, κάποια δυσαναλογία (Ντεριντά 2000:19).

Η δυσαναλογία που λαμβάνει χώρα είναι αυτή η μορφή όπου, κάτι χαμένο, σχεδόν αόρατο, κάτι αδύνατο να γίνει αντιληπτό από ανεκπαιδευτο μάτι, εμφανίζεται σε εμάς (Gordon 2008). Αυτό που επιστρέφει, δεν είναι απλά ένα ομοίωμα του αδικημένου ή του νεκρού, αλλά η ίδια η επιστροφή της αδικίας -άρα και της δικαιοσύνης-, είναι το ανανεωμένο πρόταγμα του εκτοπισμένου. *Αναγγέλλομαι, άλλωστε, δε σημαίνει ότι ήδη είμαι εδώ κατά κάποιο τρόπο; Δεν γνωρίζουμε αν η αναμονή προετοιμάζει την έλευση του μέλλοντος ή αν ανακαλεί την ανάκληση του ίδιου του πράγματος ως φαντάσματος. Αυτή η μη γνώση δεν είναι ένα κενό* (Ντεριντά 2000:51). Η Αντιγόνη είναι εδώ-με όλες τις ενδυμασίες που μπορεί να φέρει ένα φάσμα- για να αναδείξει νέες δυνατότητες κριτικής θεώρησης αυτού που θεωρείται επιτρεπτό. Εξαρθρώνει το παρόν, επιστρέφοντας ως μια αδικημένη ετερότητα, που διεκδικεί να θεωρείται ίση, άρα να έχει δημόσιο λόγο. Επιστρέφει ως γυναίκα που αποκλείεται από την ιδιότητα του πολίτη, και μας παρέχει έναν τρόπο για να σκεφτούμε για τις υπάρξεις που αποκλείονται από το πολιτικό, για τα νομικά δικαιώματα που παρέχονται σε αυτές τις ζωές.

Ο Smith προειδοποιεί, μας υπενθυμίζει η Shaw, πως τείνουμε να συλλαμβάνουμε τα φαντάσματα ως *“ιστορικές οντότητες, διότι είναι αγγελιαφόροι ανησυχιών μιας συγκεκριμένης εποχής, αλλά στην πράξη, τα φαντάσματα δεν είναι ποτέ μόνο φαντάσματα: μας παρέχουν ενδείξεις του τί μας στοιχειώνει”*⁷, μας παρέχουν ενδείξεις πως κάποιες αδικίες έχουν λάβει χώρα, και πως αυτές οι αδικίες δεν ορίστηκαν ως τέτοιες από τον κυρίαρχο λόγο και το νόμο. Έτσι λοιπόν στο κέντρο της συζήτησης έρχεται η δικαιοσύνη. Μία άλλη όμως, διαφορετική δικαιοσύνη, που αναγνωρίζει τις αδικίες που έχουν δεχτεί κάποιες ζωές -αδικίες που έμειναν κρυφές ή ονομάστηκαν αλλιώς, και που εμφανίζονται με της μορφή ενός στοιχειώματος. Η “επαφή” με το φάντασμα, το αγκάλιασμα του, προϋποθέτει την πίστη στη δικαιοσύνη, την επιθυμία να κοιτάξουμε πιο βαθιά και να αναζητήσουμε νέες εναλλακτικές. Διότι, όποιες αναφορές γίνονται στα φαντάσματα, *πρέπει να γίνονται στο όνομα της δικαιοσύνης* (Ντερντά 2000:18). Και με αυτόν τον τρόπο ανοίγουν οι πιθανότητες για μια νέα γνώση του τί έχει γίνει μέχρι τώρα, για μια νέα υπόσχεση για τη δικαιοσύνη. *“Η μακριά και σκοτεινή νύχτα του τέλους της ιστορίας, πρέπει να ειπωθεί ως μία τεράστια ευκαιρία... Από μία κατάσταση στην οποία τίποτα δε μπορεί να συμβεί [λόγω του τέλους της ιστορίας], ξαφνικά τα πάντα είναι ξανά πιθανά”* (Fischer 2009: 81).

Η φασματολογία, είναι μία εναλλακτική στην οντολογία, που επαναδιαμορφώνει την ιστορία διαταράσσοντας τη συμβατική χρονολογική δομή. *Το στοιχείωμα είναι ιστορικό, σίγουρα, αλλά δεν είναι χρονολογημένο (dated) ... με βάση ένα ημερολόγιο* (Ντερντά 2000:4). Αυτή η αντίληψη αντικρούει τον ιστορικό καθορισμό, την αναζήτηση για αλήθεια σε ένα σταθερό σημείο προέλευσης, που χαρακτηρίζει τις μελέτες γύρω από τα τραύματα, και εντάσσει κυρίως το φάντασμα σε ένα χώρο όπου δε μπορεί να οριστεί μόνο ιστορικά. Η σχέση της φασματικότητας με το παρελθόν αναδύεται μέσα από τις διαδικασίες του πένθους. Ο Frederic Jameson (2008:43) υποστηρίζει πως η εμφάνιση του φαντάσματος στις αφηγήσεις γεννά την ανάγκη μία νέα “επανεφεύρεση” του τρόπου που κατανοούμε και νοηματοδοτούμε το παρελθόν *σε μία κατάσταση όπου μόνο το πένθος, ή καλύτερα η μελαγχολία ως τέτοια, διανοίγει ένα πεδίο και μία είσοδο όπου το φαντάσματα μπορούν να κάνουν την εμφάνιση τους*. Μέσα από τη μνήμη, την απώλεια, τη μελαγχολία, αναδύονται φασματικές μορφές και υλικότητες, δίνοντας μας τη δυνατότητα για μία άλλη θεώρηση του παρελθόντος.

Το πένθος κατανοείται από τον Ντερντά ως μία διαδικασία που πάντα μένει ανοιχτή, που δεν επιτυγχάνεται ποτέ. *Μέσα στη διαδικασία του πένθους, κάποιος/κάποια πρέπει να αντιληφθεί την αδυνατότητα να επιτευχθεί το πένθος ... εάν θέλω να είμαι αληθινός σε αυτό που πενθώ, δε γίνεται να επιτύχω τη διαδικασία του πένθους* (Goosen 2010:250). Ως μία ανοιχτή και ανεκπλήρωτη

⁷Smith 2007:53, όπ. αναφ. στο Shaw 2018:106.

διαδικασία λειτουργεί για την αποδόμηση ως εργαλείο μέσα από το οποίο μπορούν να αναδειχθούν ιστορικές αδικίες. Δεν είναι το αναντικατάστατο του χαμένου αντικειμένου που γεννάει το πένθος (Butler 2004). Το πένθος αποκτά νέες σημασίες, καθώς γίνεται το μέσο για γίνουν αποδεκτές απώλειες, που έως τώρα δεν αναγνωρίζονται ως απώλειες.

Η αποδόμηση βλέπει το πένθος ως *το να επιτρέπεις το να έρθει ο εντελώς άλλος* (Derrida 2007:39), είναι μία διαδικασία αποδοχής της ετερότητας, του διαφορετικού. Για να καταστεί δυνατή η ριζική ετερότητα, οφείλουμε να πιστέψουμε στην δυνητικότητα της ύπαρξής της (Goosen 2010:248). Αυτό για τον Ντερριντά ονομάζεται προκαταρκτική επιβεβαίωση (affirmation). Για να μπορέσουμε να αναρωτηθούμε για την ετερότητα, χρειάζεται ένα διπλό <<ναι>>, ένα <<ναι, ναι>> στο συμβάν που πρέπει να έρθει, στο ελευσόμενο άλλο. *Ακόμα και αν δε μπορώ να το βιώσω ως τέτοιο, λέω <<ναι>> στην πιθανότητα του αδυνάτου* (Goosen 2010:247). Μέσα στη διαδικασία του πένθους, η αποδομητική ανάγνωση αναζητεί το αδύνατο, αναζητεί αυτό που δεν είναι πολιτισμικά νοητό ή επιτρεπτό -και αυτή η προκαταρκτική επιβεβαίωση, που βρίσκεται στο κέντρο αυτής της διαδικασίας είναι αυτό το <<ναι-ναι>> στην δυνατότητα της ύπαρξης του άλλου.

Για την αποδόμηση και τον Ντερριντά, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι πως, μέσα από το πένθος, αναδεικνύεται η σχέση με την ετερότητα, ή αυτό που ορίζεται ως διαφορετικό. Η θεραπεία από ένα τραύμα βέβαια, δεν είναι κάτι ανεπιθύμητο. Όταν όμως αυτός είναι ο σκοπός και μόνο της διαδικασίας του πένθους, η ιδέα μιας *αγνής θεραπείας είναι καχύποπτη ιδεολογικά, λόγω της γενετικής και βιολογικής αρχής που υποβόσκει* (Goosen 2010:253).

Ως μία διακειμενική έννοια, η φασματολογία ανοίγει το χώρο σε άλλα πεδία, καθώς και στη θεώρηση του Άλλου ως ένα καταπιεσμένο και φιμωμένο στοιχείο. Η Αντιγόνη, φιμώνεται επειδή είναι γυναικεία ετερότητα και αυτό φαίνεται με τη φράση *καμία γυναίκα δεν θα εξουσιάσει* (στ. 525). Ο Πολυνείκης, φωνή δεν έχει ώστε να φιμωθεί, έχει όμως δικαιώματα, όπως το δικαίωμα στην ταφή, στην τιμή, στο θρήνο. Η διαχείριση του νεκρού σώματος από τον κυρίαρχο, είναι ένας ολόκληρος κλάδος, που όπως είπαμε, ονομάζεται φασματοπολιτική: το σημείο δηλαδή, όπου η φασματικότητα συναντά την βιοπολιτική/νεκροπολιτική για να αναδείξει τις σχέσεις εξουσίας που καταπιέζουν τα υποκείμενα, παράγοντας θάνατο-στη-ζωή και απάνθρωπες συνθήκες ύπαρξης (Blanco&Peeren, 2013:19). Αυτή η βιοπολιτική διαχείριση της φασματικής ζωής, ορίζει κάποια σώματα ανάξια ζωής, ανάξια θρήνου (Πολυνείκης), αφαιρεί ή δεν παραχωρεί ποτέ το δικαίωμα στο δημόσιο θρήνο (Αντιγόνη). Η φασματοπολιτική λοιπόν, είναι μία κριτική στον τρόπο που οι διαδικασίες της νεοφιλελεύθερης λογικής δημιουργούν υποκείμενα στερημένα από δικαιώματα, ή όπως λέει η Μπάτλερ, υποκείμενα εξαναγκασμένα να ζουν σε συνθήκες ακραίας επισφάλειας.

Έτσι, η φασματικότητα νοείται ως μια εννοιολογική μεταφορά για να επιφέρει μια αναθεώρηση της ιστορίας και μία επαν-ανακάλυψη του μέλλοντος, προκειμένου να κατανοήσουμε τους τρόπους με τους οποίους συγκεκριμένες υποκειμενικότητες έχουν περιθωριοποιηθεί και αποκρηυχθεί, όπως επίσης και τους τρόπους που τέτοιες υποκειμενικότητες δεν μπορούν ποτέ να διαγραφούν εντελώς, μα επιμένουν να επανεμφανίζονται και να αναταράσσουν την κανονικότητα (Blanco&Peeren 2013). Η Αντιγόνη, διεκδικώντας να θρηνήσει δημόσια, στοιχειώνει το παρόν, και διαμορφώνει το μέλλον, ως μεταφορά, αυτών των ζώων που δεν έχουν το δικαίωμα να θρηνήσουν και να θρηνηθούν, που δεν έχουν δικαίωμα στο δημόσιο λόγο. Ο Πολυνείκης, βρίσκεται εκτεθειμένος στη διαχείριση του σώματός του από την εξουσία, και το σώμα ανάγεται στα σώματα των ανθρώπων που ορίζονται ως ζωές ανάξιες ταφής, θρήνου, μας θυμίζει τις ζωές των προσφύγων που πεθαίνουν σε μία προσπάθεια να αναγνωριστούν ως άξιοι ζωής, να διεκδικήσουν μία θέση σε έναν τόπο στον οποίο αυτό που είναι να εντάσσεται στα όρια της νομιμότητας-βιωσιμότητας.

Ποιοι δεσμοί, ποιες σχέσεις, ποιες ζωές αναγνωρίζονται και ποια παραμένουν αποκρηυγμένα, φιμωμένα μη νοητά; Τι αναγνώριση δέχεται ένα διαφορετικό άτομο, σε τι καθεστώς νόμιμης και παράνομης βίας, προερχόμενη από το έθνος-κράτος βρίσκεται; Ας θυμηθούμε την Αντιγόνη, που αφέθηκε να πεθάνει επειδή επέλεξε να εισέλθει στο δημόσιο χώρο και να έχει λόγο. Διότι, αυτή η ζωή που αφέθηκε να πεθάνει επειδή δεν εντάσσεται στα όρια του νοητού, είναι μία φασματική ύπαρξη, όπως είναι και ο Πολυνείκης, που εκτέθηκε στα όρνεα. Τι θα έπρεπε να γίνει ώστε να θεωρηθεί η ζωή και ο θάνατός τους νοητός, με αποτέλεσμα την επιβίωσή τους; Πώς θα έπρεπε να ειδωθεί ο Πολυνείκης ώστε να μη θεωρηθεί προδότης της πόλης, ή ακόμα και αν ήταν προδότης, να του δινόταν οι τιμές που αναλογούν στο κάθε σώμα; Επιλέγουμε το φάσμα γιατί μέσω αυτού μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τον αποκλεισμό, να συλλάβουμε καλύτερα την έννοια της ετερότητας. Απρόσμενο και ανοργάνωτο, το στοιχείωμα εμφανίζεται γεννώντας μία ασυγχρονία, περιγράφοντας αυτό που περιθωριοποιείται (Gordon 2008).

Το αίσθημα και η εμπειρία του στοιχειώματος ενέχει μία –θεμελιακού χαρακτήρα - ηθική διάσταση, όπου η εμφάνιση του φάσματος στο στοιχειωμένο υποκείμενο αναδεικνύει μία ευθύνη και ένα καθήκον. Το φάσμα αναρωτιέται για τη δικαιοσύνη, αμφισβητεί τη δικαιοσύνη ενώ τη διεκδικεί. Στην πραγματικότητα, γίνεται το ίδιο η φιγούρα της δικαιοσύνης και η ίδια της η πιθανότητα (Lorek-Jezinska&Wieckowska 2017:16). ΟΝτερντά είναι σαφής, και όταν μιλάει για δικαιοσύνη, δε μιλάει το Νόμο, για μία διανομή, για μία ανταπόδοση κυρώσεων, δεν αναφέρεται σε μία μετρήσιμη και διανεμητική δικαιοσύνη, σε μία *απονομή δικαιοσύνης που θα περιοριζόταν να επιβάλλει κυρώσεις, να αποκαταστήσει και να δικαιοδοτήσει, αλλά για τη δικαιοσύνη ως ανυπολόγιστο δώρο και ιδιοτυπία της μη οικονομικής έκ-θεσης στους άλλους* (Ντερντά 2000:36)

Είναι εμφανής η σχέση της φασματολογίας με τη δικαιοσύνη, ως η ρήξη με την οντολογία και την ένταξη της φασματικής ύπαρξης, την <<απούσα παρουσία>> στον παρόν. Οι φασματικές υπάρξεις, είναι αυτές που έχουν πεθάνει, που δεν έχουν γεννηθεί ακόμα, που είναι δυνατόν να υπάρξουν (Ντεριντά 2000). Στρέφοντας την προσοχή στην απουσία, ή στην φασματική παρουσία, αναδύεται η ύπαρξη αποκλεισμένων ζώων και ετεροτήτων και των αδικιών που αυτά έχουν υποστεί.

Η δικαιοσύνη είναι συνυφασμένη με την υπευθυνότητα. Τα φάσματα έχουν χρησιμοποιηθεί για να παρουσιάσουν μετααποικιακές ταυτότητες, εθνικές ταυτότητες, σεξουαλικές ταυτότητες, ταυτότητες φύλου κ.α. Οι φασματικές υλικότητες (ghostly matters) όπως τις περιγράφει η κοινωνιολόγος Gordon (2008:23)

«είναι μέρος της κοινωνικής ζωής, όπως και η μελέτη τους. Αν θέλουμε να μελετήσουμε την κοινωνική ζωή και να συμβάλουμε σε αυτήν, πρέπει να μάθουμε να αναγνωρίζουμε τα στοιχειώματα και να εκτιμούμε, συν-υπολογίζουμε τα φαντάσματα, πρέπει να μάθουμε να ερχόμαστε σε επαφή με αυτά, όσο δύσκολο, επίπονο και άβολο μπορεί να είναι».

Με άλλα λόγια, μέσω του φάσματος ερχόμαστε αντιμέτωποι με αδικίες της κοινωνίας, οι οποίες δεν φαίνονται, δεν ακούγονται, γιατί δεν έχουν αξία. Αναζητώντας όμως το φασματικό, αντιλαμβάνομαστε πως υπάρχουν κάποιες ζωές, βαθιά μέσα στην κοινωνική ζωή, έξω όμως από τη συζήτηση για τη ζωή, έξω από τους όρους της βιωσιμότητας.

Το στοίχειωμα όταν γίνεται αντιληπτό, και η αναγνώρισή του είναι σημαντική, αποκτά μία *εμπρόθετη δράση* ως φάσμα, ασκεί τη δύναμή του. Σε κάθε κείμενο, η αποδοχή της έννοιας του φασματικού, χωρίς να έχουμε προκαθορισμένες προσδοκίες από αυτό, φαίνεται να γεννά τη δυνατότητα πέρα από το παρόν και προς σε ένα διαφορετικό παρελθόν, είτε ατομικό είτε συλλογικό, και αντίστοιχα, προς νέες προσεγγίσεις και τρόπους σημασιοδότησης του μέλλοντος. Για αυτό και επιλέγουμε την Αντιγόνη και τον Πολυνείκη, ως φάσματα *“που εμφανίζονται όταν το πρόβλημα που εκπροσωπούν δεν περιορίζεται και δεν εμποδίζεται από το να γίνει αντιληπτό”* (Gordon 2008:16), ως φασματικές υπάρξεις, κάποτε φημισμένες, κάποτε όχι. Πάντα όμως θολές και επίκαιρες.

Είναι σαφές πως, η δομή του φάσματος είναι δύσκολη στην αποσαφήνιση και δημιουργεί επιστημολογικές προκλήσεις, αφού η ίδια η αδυναμία αποσαφήνισης και προσδιορισμού του φάσματος, γεννάει τις πιθανότητες για την αποδοχή του αβέβαιου. Μέσω του φάσματος καθίσταται σαφές πως υπάρχουν παγιωμένες κατηγορίες ταυτοτήτων, ομάδων και ταυτόχρονα υπάρχουν σώματα και υποκείμενα εκτεθειμένα και ευάλωτα από τον κυρίαρχο λόγο. Η *Αντιγόνη* γίνεται η αφηρημένη υλοποίηση που αναπαριστά την ύπαρξη κατηγοριοποιημένων ταυτοτήτων, ενώ πράττει ακριβώς το αντίθετο: αυτό που διεκδικεί και *είναι*, δεν εντάσσεται σε καμία κατηγορία, σε κάτι πολιτικά θεσμισμένο ή πολιτισμικά νοητό. Έτσι, η ηθική ευθύνη

μας διαπερνάται από το παρελθόν και το μέλλον, όλα επί του παρόντος, και αναδεικνύει νέες δυνατότητες του πολιτικού λόγου, ώστε να διεκδικηθεί το δικαίωμα στο πολιτικό πένθος, στην πολιτική αναγνώριση.

Το φιλοσοφικό ζήτημα της *ευαλωτότητας* έχει αναδυθεί ιστορικά και έχει αναδειχθεί σε έναν πολύ σημαντικό όρο για τη θεωρία. Το να είσαι ευάλωτος σημαίνει να είσαι ικανός να πληγωθείς. Είναι μία ικανότητα που κατέχει ο άλλος, απέναντι στον ευάλωτο, αναδεικνύοντας αμέσως και το ζήτημα της ισχύος. Ευαλωτότητα και Ισχύς πάνε μαζί. Κάποιος μπορεί να είναι ευάλωτος στην ασθένεια, στο γήρας, στο συναίσθημα, κάποιος μπορεί να είναι ευάλωτος μετά θάνατον (Phillips 2015: 150-151), όπως για παράδειγμα ο Πολυνείκης, που το νεκρό σώμα του είναι ευάλωτο στη διαχείριση από τον ισχυρό άλλον, τον Κρέοντα, το κράτος.

Οι κανονιστικές οντολογίες του σώματος λειτουργούν για να κρίνουν και να οριοθετούν ποια σώματα έχουν σημασία. Το σώμα συνεπάγεται μια σχέση (ευαλωτότητας, αντίστασης) με τις κοινωνικές νόρμες που μας καθιστούν νοητούς ή μη (Butler 2013). Γι' αυτό, η υλικότητα των σωμάτων επανεξετάζεται, ώστε να διευρυνθεί η έννοια της υποφερτής ζωής μέσα στα κανονιστικά πλαίσια. Μέσα από πολλές μορφές ρατσισμού, μέσα από στέρηση περιουσίας, καθώς και μέσα από την νεοφιλελεύθερη μορφή διακυβέρνησης, αναδύονται οι διαδικασίες με τις οποίες επιτρέπεται κάποιος να ζει, αφήνεται κάποιος να πεθάνει.

Το νεκρό σώμα είναι το *παράδειγμα* της παθητικής ικανότητας. Οι νεκροί, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, πρέπει να προστατευθούν, διατηρηθούν στη μνήμη, θρηνηθούν, ακουστούν, αφού οι ίδιοι δε μπορούν να μιλήσουν, και δε μπορούν να *πράξουν*. Όμως, αυτό δε σημαίνει ότι δεν έχουν εμπρόθετη δράση, καθώς ένα νεκρό σώμα, μπορεί να μην έχει τη δυνατότητα να μιλήσει, αλλά διεκδικεί, λέει πολλά και δύναται να ερμηνευθεί πολλαπλά. Το νεκρό σώμα, το νεκρό σώμα του Άλλου, μας φέρνει αντιμέτωπους με τα όρια της αναπαράστασης, καθώς και με τις ευθύνες που έχουμε απέναντι στο νεκρό/στον άλλον που πεθαίνει. Η ευαλωτότητα είναι χαρακτηριστικό του νεκρού σώματος, γεγονός που εγείρει ηθικές υποχρεώσεις και πολιτικές πιθανότητες: το να μιλήσεις για τον άλλον, εκ μέρους του άλλου, πως να εκφράσεις ένα τραύμα το οποίο δεν είναι δικό σου (Cielemecka, 2015: 236). *Έννοια σου, εσύ'σαι ζωντανή, μα εμένα από καιρό η ψυχή μου έχει πεθάνει, για να κάμη το χρέος της στους νεκρούς* (Στ. 506). Η Αντιγόνη αδυνατεί να αποσχιστεί από το παρελθόν της και από το αίμα της. Η μη ταφή του αδερφού της θα τη στοιχειώσει. Θέλει να αποδώσει δικαιοσύνη, που είναι το δικαίωμα της ταφής, γιατί αλλιώς το φάντασμα θα έρθει να επισημάνει αυτήν ακριβώς την περιθωριοποίηση, τη φίμωση και την αδικία.

Η εμφάνιση του φάσματος, αναδεικνύει το ζήτημα της ευαλωτότητας, και της παθητικής δράσης που προέρχεται από αυτό. Διαφέρει από τον εαυτό του και

βρίσκεται σε μία συνεχή αναπαραγωγή του εαυτού του. Είναι αδύνατο να αρχειοθετηθεί και η απόπειρα αρχειοθέτησης έρχεται σε αντίθεση με την ίδια την έννοια της φασματικότητας, δηλαδή την αδυναμία καθορισμού της προέλευσης και της φύσης του φάσματος (Philips 2015:157). Διαρρηγνύοντας τη διάκριση μεταξύ τώρα και τότε, το φάσμα δείχνει τη διπλή κατεύθυνση της φασματολογίας, την παρόρμηση να επανεξετάσουμε το παρελθόν και μία προσμονή για το μέλλον. Στοιχειώνοντας την ίδια της την οντολογία, το ίδιο της το Είναι, η φασματολογία στρέφει την προσοχή στην εφήμερη φύση του παρόντος και προβάλλει το φάσμα ως το απόλυτο νοητικό (conceptual) και πολιτισμικό παράδοξο, αφού το φάσμα δεν είναι ούτε *Είναι* ούτε *μη-Είναι*, ούτε ζωντανό ούτε νεκρό (Fisher 2014:37)

Θέτοντας στο προσκήνιο την κοινωνική διαγραφή ορισμένων εμπειριών του παρελθόντος, η εμπρόθετη δράση του φάσματος (spectral agency) (Shaw 2018) ενθαρρύνει το στοιχειωμένο υποκείμενο να αναγνωρίσει εναλλακτικές, θέτοντας αυτές τις εναλλακτικές ως πιθανές νέες αφηγήσεις στο παρόν. Έτσι λοιπόν, αντιλαμβανόμαστε την φασματολογία όχι ως απλά μία εναλλακτική και μία κριτική στην οντολογία, αλλά μία εναλλακτική *ηθική* (Blanco & Peeren, 2013:33). Η σύλληψη και κατανόησή της, εντάσσει την πολλαπλότητα και την ετερογένεια στο λόγο, αφού το φάσμα είναι ένα χαρακτηριστικό του είναι, του όντος. Άρα, είναι πέρα από τα άλλα σχεσιακότητα, αφού το φάντασμα εμφανίζεται μπροστά στους ζωντανούς. Η φασματικότητα και η “φασματοπολιτική”, αναδεικνύουν πως συγκεκριμένα υποκείμενα έρχονται αντιμέτωπα με την κοινωνική διαγραφή, την περιθωριοποίηση, την επισφάλεια. Όταν στοχαζόμαστε τέτοια ζητήματα μέσα από το πρίσμα της φασματικότητας, μπορούμε να φανταστούμε νέα ξόρκια. Σε κάθε έργο λειτουργεί ως η σπίθα, ως το φως που φωτίζει την ανάγκη για δικαιοσύνη, που τονίζει τα λάθη που επαναλαμβάνονται μεταξύ γενεών, ενώ ταυτόχρονα μας υπενθυμίζει ξεχασμένες κληρονομίες. Όταν το φάντασμα αναδύεται, δεν αντανakλά μία τωρινή όρεξη για ξεχασμένα μεγαλεία, αλλά μία “*πιεσμένη και άλυτη κοινωνική βία... Αυτά τα φάσματα ή φαντάσματα εμφανίζονται όταν το πρόβλημα που εκπροσωπούν και συμπτωματοποιούν (symptomize) δεν καταπιέζεται από το να γίνει αντιληπτό*” (Gordon 2008). Η επαν-ανάδυση του φάσματος στο παρόν δημιουργεί πεδία αντίστασης και αποκαθιστά εμπειρίες και κληρονομίες, καθώς επίσης μπορεί να επιστρέψει τους επιζήσαντες σε ένα παρελθόν το οποίο παραμένει ανοιχτή πληγή.

Ο Πολυνείκης και η Αντιγόνη είναι λογοτεχνικές προσωπικότητες με έντονη φασματικότητα. Το πρώτο κεφάλαιο προσπάθησε γιατί επιλέγουμε αυτό το έργο. Ως έργο, η *Αντιγόνη*, εμφανίζεται συνεχώς σε όλα τα μήκη και πλάτη του κόσμου, σε κάθε χρονικότητα, θίγοντας εύρος ζητημάτων, επίκαιρων στο σήμερα. Αυτή η παν-χρονικότητα που χαρακτηρίζει το έργο είναι πρώτα η οικουμενικότητα των θεμάτων που θίγει. Από την άλλη, η συνεχής επανεμφάνιση της είναι το κάλεσμα του παρελθόντος, το χτύπημα της πόρτας, το στοιχειωμά. Οι αδικημένες ζωές των

Αντιγόνη και Πολυνείκη είναι παρούσες γιατί οι αδικίες που έχουν υποστεί βρίσκονται στο παρόν, επαναλαμβάνονται, γίνονται αντιληπτές, ακόμα και αν εμφανίζονται με μάσκα, με στολή, ενδεδυμένα με την ιστορικότητα και το συγκείμενο, πάντα όμως διεκδικώντας τη δικαιοσύνη.

Είδαμε πως, σήμερα, υπάρχουν φορές όπου σε κάποιον έχει αφαιρεθεί (ή δεν έχει ποτέ δοθεί) το δικαίωμα πρόσβασης στη δημόσια γλώσσα (Αντιγόνη), καθιστώντας την (πολιτικά) άφωνη. Το γεγονός ότι δεν έχουν πια φωνή, δε σημαίνει ότι δε φωνάζουν, αλλά ότι οι <<φωνές>> τους δεν ακούγονται, φαίνονται ακατανόητες. Βρισκόμαστε λοιπόν μπροστά σε μία νέα πολιτική πρόκληση: πώς γίνεται να στρέψουμε την προσοχή μας σε αυτό το ενδιαμέσο, που δε μπορεί να ακουστεί, πόσο μάλλον εκπροσωπηθεί, από την κοινωνία; Πώς μπορεί να γίνουν κατανοητές και να ακουστούν οι φωνές που έχουν οδηγηθεί σε σιωπή; Η πρόκληση οδηγεί σε μία διευρυμένη θεώρηση του πολιτικού, σε ένα τόπο που η σκέψη δε στράφηκε ποτέ γύρω από αυτόν, η οποία εντάσσει, πολιτικοποιεί του <<υποδεέστερους>> πολίτες, δίνοντας του φωνή, και δημιουργώντας τις βάσεις ώστε οι φωνές να γίνουν κατανοητές. Δεν αναζητούμε έναν νέο ορθολογισμό που να περιορίζει το χάος αυτών των φωνών, αλλά το αντίθετο, μία νέα πολιτική λογική που αποσκοπεί στο να ακουστούν. Έτσι, αναγνωρίζουμε την ασυγχρονία του παρόντος με τον εαυτό του και μέσα από την *Αντιγόνη* επιδιώκουμε να σκιαγραφήσουμε αυτές τις αδικημένες υπάρξεις, φέρνοντας στο προσκήνιο τη συζήτηση για το φύλο, την πολιτειότητα, την ευαλωτότητα των φασματικών ζωνών.

Σε αυτό το κεφάλαιο, είδαμε πως αναδύθηκε η φασματολογία ως απάντηση στην οντολογία της παρουσίας. Μέσω αυτής της κριτικής, το φάσμα γίνεται ένας νέος τύπος όντος, πέρα από τα δίπολα που αναφέρθηκαν, και εμπεριέχει αυτές τις ζωές, που βρίσκονται στο ενδιαμέσο μεταξύ ζωής και θανάτου, που είναι "νεκροζώντανες". Στο επόμενο κεφάλαιο, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε πως μέσω τους στοιχειώματος, καλούμαστε να διαμορφώσουμε εαυτούς ώστε να μπορέσουμε να φιλοξενήσουμε το φάσμα, το αδύνατο, τη ριζική ετερότητα. Η *Αντιγόνη* και ο *Πολυνείκης* διεκδικούν τη δικαιοσύνη, μα αυτή τους η διεκδίκηση βρίσκεται εκτός των ορίων της νομιμότητας ή/και της βιωσιμότητας. Έτσι, μετασχηματίζονται σε πανίσχυρα σημαίνοντα της σύγχρονης κοινωνίας. Ο πολιτικός χαρακτήρας της έννοιας του φάσματος είναι εγγενής σε όλη τη σκέψη του Ντεριντά, όπως και στην παρούσα εργασία, για αυτό στο επόμενο κεφάλαιο θα αναφερθούμε στην ελευσόμενη Δημοκρατία, ως μία νέα θεώρηση του πολιτικού, που αναγνωρίζει το φάσμα και το καλωσορίζει. Τι προϋποτίθεται και απαιτείται από εμάς, ώστε να μπορέσουμε να οραματιστούμε την ελευσόμενη δημοκρατία και να φιλοξενήσουμε το ξένο; Τι μορφές αντίστασης δημιουργούνται;

Κεφάλαιο 4

4. Διαβάζοντας την Αντιγόνη με τον Ντεριντά

Η εμφάνιση του φάσματος στη σύγχρονη σκέψη διευρύνει τους όρους με τους οποίους οφείλουμε να αντιλαμβανόμαστε την πολιτική και τη ζωή. Ο Ντεριντά αναρωτιέται για τις συζητήσεις που λαμβάνουν χώρα για τη δημοκρατία, για την παράδοση των εννοιολογήσεών της. Θεωρεί πως οι *απόψεις που έρχονται να ορίσουν τη δημοκρατία είναι ανεπαρκείς* (Derrida 2020:178) και αυτό τον οδηγεί σε νέες θεωρήσεις του πολιτικού. Υπάρχουν κάποιες έννοιες, που καθορίζουν και περιορίζουν τη κληρονομημένη δημοκρατία, όπως ατομικότητα και οικουμενικότητα, ένταξη και αποκλεισμός, κοινωνική και πολιτική σχέση, καθώς και μία φυσικοποιημένη και εθνοκεντρική θεώρηση των παραπάνω εννοιών. Το φάσμα το αντιλαμβανόμαστε ως τις αδικημένες ετερότητες, που δεν αναγνωρίζονται ως (άξιες) ζωές από την νεοφιλελεύθερη κυβερνολογική. Ζωές που είναι φασματικές, επειδή οι αποκρυσταλλωμένες έννοιες και δομές που ορίζουν τι είναι νοητό και τι επιτρεπτό τις αποκλείουν, όπως αποκλείστηκε η Αντιγόνη. Αυτές οι ζωές στοιχειώνουν το λόγο και το παρόν, εγκalώντας για επανεξέταση των όρων πολιτειότητα, δικαίωμα, δημόσιος λόγος. Έτσι, το στοιχείωμα, μας καλεί να σκεφτούμε πως μπορούμε να δομήσουμε έναν λόγο για το πολιτικό, πέρα από τις <<ανεπαρκείς>> έννοιες. Η επιστροφή της Αντιγόνης, μετατρέπεται σε πρόταγμα και υπόσχεση για μία άλλη δημοκρατική πολιτική διεκδίκηση, συμπεριληπτική με το διαφορετικό. Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε διαφορετικά τον ιδιαίτερο τρόπο συνύπαρξης με τους άλλους; Μέσα από το σχήμα σκέψης του Ντεριντά καλούμαστε να σκεφτούμε για μία δημοκρατία ανοιχτή στην ετερότητα.

Στις σύγχρονες δημοκρατίες, το ποιος είναι και ποιος δεν είναι πολίτης μιας χώρας είναι θέμα που ανήκει στην κυριαρχία του κάθε κράτους. Η ιστορική κίνηση του κράτους, όπου από εδαφικό κράτος (επικράτεια του χώρου και διαχείριση του θανάτου) μετατράπηκε σε ένα κράτος πληθυσμού (κυριαρχία όχι του εδάφους, αλλά του σώματος και της ζωής), δημιούργησε ένα νέο είδος ελέγχου. Βίος, σώμα, συναίσθημα και φυσική ζωή είναι η πρωταρχική μέριμνα του κράτους, έτσι η πολιτική γίνεται βιοπολιτική. Το άτομο ως απλό ζωντανό σώμα γίνεται το υψηλό διακύβευμα της κοινωνίας, και στο όνομα της ασφάλειας, της συντήρησης του σώματος, οι παρεμβάσεις του κράτους στη ζωή είναι παρούσες σε όλο το φάσμα της, ενώ ταυτόχρονα εκτοπίζουν κάποιες υπάρξεις έξω από τα όρια της ζωής, άρα και του πολιτικού.

Τί είναι η ζωή και πώς η αναζήτηση των εξαφανισμένων ατόμων θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε πως η σύγχρονη εξουσία κατάφερε να απλώσει τις ρίζες της τόσο ολοκληρωτικά, σε αυτό που ο Αγκάμπεν ονομάζει γυμνή ζωή; Για τον Agamben (2005), στο «νέο βιοπολιτικό σώμα της ανθρωπότητας», η «γυμνή ζωή», η ζωή που

αποδίδεται στον homosacer ή στον πρόσφυγα, εντάσσεται στην πολιτική ζωή μέσω του αποκλεισμού της. Αυτό δείχνει πως τα όρια του πολιτικού χώρου σήμερα είναι καθορισμένα και τείνουν προς μία φυσικοποίηση αντίστοιχα με τις επιθυμίες του νεοφιλελευθερισμού. Ο τελευταίος, δεν είναι ένα συγκεκριμένο μοντέλο οικονομικής διαχείρισης, αλλά ένα πολιτικός εξορθολογισμός και μία μορφή κυβερνολογικής που κατασκευάζει και διαχειρίζεται την κοινωνική σφαίρα (Butler 2013:150). Τα υποκείμενα βρίσκονται σε μία καθημερινή εναντίον των οικονομικών δυσκολιών και της εξαθλίωσης και πολλές φορές, εκτοπίζονται από τα όρια του νόμου και του πολιτικού.

Ποιοι θάνατοι, ποιες ζωές αναγνωρίζονται ως άξιοι οδύνης, άξιοι πένθους; Ασκείται μία βία από το κράτος, κατά την οποία κάποιες ζωές, δεν εντάσσονται στα παγιωμένα όρια της βιωσιμότητας, κάποια θάνατοι δεν αναγνωρίζονται ως άξιοι θρήνου. Η ζωή της Αντιγόνης, η επιθυμία της να θρηνήσει δημόσια, έναν θάνατο ανάξιο θρήνου, την εξοβελίζει από την πραγματικότητα. Μέσα από την απώλεια και το (απαγορευμένο) πένθος της, αναδεικνύονται οι φασματικές ζωές, που δεν έχουν δικαίωμα στο πένθος, ή δεν είναι άξιες πένθους, άρα δεν είναι άξιες να προστατευθούν και να διατηρηθούν.⁸ Η απώλεια της, δεν αναγνωρίζεται, αφού ο άλλος, εν προκειμένω ο Πολυνείκης, δεν αναγνωρίζεται ως σώμα άξιο θρήνου. Τα σώματα που δεν θρηνούνται, δημιουργούν μία μελαγχολία, που στοιχειώνει τη δημόσια σφαίρα (Butler 2008:567).

Η Αντιγόνη αναδεικνύει πως το πολιτισμικά νοητό είναι κοινωνικά θεσμισμένο και η μελαγχολία της είναι πως αυτό που είναι και αυτό που διεκδικεί δεν εντάσσεται στα θεσμισμένα όρια τη δημόσιας σφαίρας. Στην εποχή των σύγχρονων κρατών υπάρχει ένα πλήθος ατόμων που δεν έχει πλήρη δικαιώματα (ακόμα και αυτά της Διακήρυξης, που έχουν <<ισχύ>> πέρα από το νόμο), που δεν αναγνωρίζονται ως πολιτικά υποκείμενα, που είναι αποκλεισμένα και ευάλωτα. Αυτές οι αποκλεισμένες ζωές, οι απαρνημένες και αδικημένες, που δεν είναι νεκρές, ούτε ζωντανές, βρίσκονται σε μία *οντολογικά μετέωρη κατάσταση*, δεν είναι ακριβώς ανθρώπινες.

«Όμως, αυτές οι ζωές, δε μπορούν παρά να είναι ανθρώπινες, ακόμα και αν παραμένουν στο κατώφλι της ύπαρξης και της αναγνώρισης. Το κοινωνικά θεσμισμένο δεν αναγνωρίζει αυτές τις ζωές. Ποια πολιτική θέσμιση έγινε, και πώς έθεσε μία κατηγορία ανθρώπων στο μεθώριο, στο περιθώριο; Μήπως το έτερο είναι αναγκαίο για να χτιστεί το ταυτό; (Μπάτλερ 2014:80)».

Δεν επιχειρούμε να μιλήσουμε για την Αντιγόνη, αλλά μέσα από την Αντιγόνη, επιδιώκοντας να αναδείξουμε πως αυτές οι ευάλωτες ζωές που δεν εντάσσονται στα όρια της βιωσιμότητας, επιθυμούν να ακουστούν και να διεκδικήσουν την θέση τους στη πολιτική και δημόσια σφαίρα. Έτσι, το φάντασμα της ελευσόμενης

⁸ Judith Butler, *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Αθήνα: AngelusNovus, 2017, σ. 145. Όπ. αναφ. στο Αβραμοπούλου 2019: 189.

δημοκρατίας που θα αναλύσουμε παρακάτω, είναι ουσιαστικά μία κριτική στα καθορισμένα και φυσικοποιημένα όρια του πολιτικού, η οποία επιδιώκει να αναγνωρίσει την ετερότητα. Η Αντιγόνη, διαρρηγνύοντας τα όρια της πολιτισμικά νοητού, εμφανίζεται ως ο ξένος, και εμφανίζεται πολλαπλά.

4.1 Ελευσόμενη Δημοκρατία

Η έννοια του φάσματος είναι δύσκολη στην περιγραφή και στην κατανόηση, αφού ως έννοια δεν είναι απολύτως παρούσα στον εαυτό της, δεν είναι πλήρως υπολογίσιμη. Κατ' ανάλογο τρόπο, η έννοια της *ελευσόμενης δημοκρατίας* που εισάγει ο Ντερριντά ενέχει μεγάλες δυσκολίες διότι δεν αποτελεί μία ορισμένη έννοια ή θεωρία, αλλά συγκροτείται ως πρόταγμα, ως μία υπόσχεση, ως πάντα υπο έλευση και διαμόρφωση.

Ο Ντερριντά αναρωτιέται για τις σχέσεις φιλοσοφίας και πολιτικής. Στο σεμινάριό του «Πολιτικές της φιλίας» επιχειρεί μία γενεαλογία της ιδέας και της έννοιας της Δημοκρατίας στη Δύση, αποδομώντας μεγάλο μέρος της φιλοσοφικής της παράδοσης. Αυτή η αποδόμηση οδηγεί σε μία σκέψη της έννοιας της ισότητας, η οποία *θα λάμβανε υπόψη την ετερογένεια, την ατέρμονη μοναδικότητα, την ατέρμονη ετερότητα.[...]. Αυτό είναι πολύ δύσκολο να εναρμονιστεί με τον τρέχοντα λόγο περί δημοκρατίας* (Derrida 2020:87). Αυτή η ριζοσπαστική θεώρηση της ισότητας, αποτελεί συστατικό στοιχείο αυτού που κατονομάζεται ως ελευσόμενη δημοκρατία. Να σημειώσουμε εδώ πως ο όρος «ελευσόμενη» αποτελεί μετάφραση της γαλλικής φράσης *à venir*, η οποία ως ακουστική εικόνα, ως σημαίνον δηλαδή έχει δύο (τουλάχιστον) σημαίνόμενα: Το μέλλον (*avenir*) και το ελευσόμενο (*à venir*). Πρόκειται για το μόνιμο παιχνίδι του Ντερριντά με τα πολλαπλά σημαίνόμενα ενός σημαίνοντος, δηλαδή το παιχνίδι της διαφωράς (Μπαλτάς 1999)⁹

Για τον Ντερριντά το πεδίο του πολιτικού θα οριζόταν ως εκείνο της διαπραγμάτευσης μεταξύ της τρέχουσας έννοιας της δημοκρατίας και της *ελευσόμενης δημοκρατίας*, η οποία συνεχώς παραμένει *απροσπέλαστη όχι μόνο ως ρυθμιστικό ιδεώδες, αλλά επίσης γιατί είναι διαρθρωμένη όπως μια υπόσχεση ή όπως μια σχέση προς την ετερότητα, γιατί αυτή ποτέ δεν κατέχει την αναγνωρίσιμη μορφή της παρουσίας* (Derrida 2020:53). Η *ελευσόμενη δημοκρατία*, η οποία δεν είναι απλά η μελλοντική (*avenir*) δημοκρατία ή το μέλλον της δημοκρατίας με την έννοια της τελεολογικής εκδίπλωσης των σημερινών δεδομένων της στο μέλλον,

⁹Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Ντερριντά για να αποδώσει αυτή τη συνεχή και αναπόδραστη διαφυγή του νοήματος από τον ίδιο του τον εαυτό είναι ο συνειδητά ανορθόγραφος “*differance*”. Ο όρος προέρχεται από το ρήμα “*différer*” το οποίο στα γαλλικά σημαίνει εξίσου και “διαφέρω - ξεχωρίζω” και “αναβάλλω – παρέλκω” και ακουστικά δεν διαφέρει από το “*différence*”. Η “*differance*”, δηλαδή αυτό το μόνιμο “διαφέρω – παρέλκω” ως προς τον ίδιο μου τον εαυτό, συνιστά τη θεμελιώδη “δομή – μη δομή” του νοήματος και της συνείδησης και εγκατοικεί στον πυρήνα του οποιοδήποτε “πράγματος” παρουσιάζεται ως άμεσο, συν-παρόν με τον εαυτό του, ακόμη και αν αυτό αφορά τις φαινομενικά εξωγλωσσικές περιοχές δομές και περιοχές του συνειδητού και του ασυνειδήτου. (Μπαλτάς 1999:22-23)

έχει μάλλον τη δομή της μεσσιανικής υπόσχεσης. Αυτή η υπόσχεση είναι προφανώς σε έναν διάλογο με τις ανεπάρκειες του σήμερα, αλλά δεν αποτελεί τη διαφορά της σημερινής συγκρινόμενης με ένα μοντέλο ουτοπικής δημοκρατίας. Μέσα της εγκατοικεί μια άπειρη διαφορά με τον εαυτό της ή αλλιώς είναι πάντοτε ήδη μη πλήρης, μη υπολογίσιμη στην ολότητά της.

Ο Ντερντά διευκρινίζει:

«Όταν αναφέρομαι στην ελευσόμενη δημοκρατία (κάτι που μπορεί να φαίνεται τρελό ή αδύνατο), έχω στο νου μου μια δημοκρατία που δεν θα συνδέεται πλέον ως προς την ουσία της με την ιδιότητα του πολίτη. Ως προς αυτό επίσης, επανέρχομαι στην ίδια φαινομενική αντίφαση: δεν είμαι εναντίον της ιδιότητας του πολίτη, είναι αναγκαία και πρέπει μάλιστα να παλέψουμε ώστε ορισμένα ανθρώπινα όντα, που τη στερούνται, να μπορούν επιτέλους να την αποκτήσουν. Αλλά τα δικαιώματα του ανθρώπου θα πρέπει να επεκταθούν πέραν της ιδιότητας του πολίτη».

Όπως είναι φανερό μία διάσταση της ελευσόμενης δημοκρατίας αφορά στην αποφυγή της εξάντλησης και της πλήρους ταύτισής της με την δικαιο-πολιτική έννοια του «πολίτη». Η έννοια αυτή εγγράφεται στα φιλοσοφήματα της παράδοσης της πολιτικής φιλοσοφίας από το Διαφωτισμό και εντεύθεν. Παράδοση η οποία περιορίζει την ανοικτότητα προς τον ορίζοντα του άλλου και της ετερότητας, καταρχάς γιατί εξ' ορισμού δεν αποτελεί καθολική κατηγορία η οποία να αποδίδεται *απροϋπόθετα* όλα ανεξαιρέτως τα ανθρώπινα όντα. Για αυτό το λόγο αναζητείται το «χαμένο» οικουμενικό πνεύμα, δηλαδή το φάντασμα της Οικουμενικής Διακήρυξης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου.

Η αναφορά στην οικουμενική διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναδεικνύει πως η διάσταση της ελευσόμενης δημοκρατίας είναι πέρα από τα όρια του έθνους-κράτους, όπως βρίσκεται πέρα από τα όρια της πόλης η Αντιγόνη. Επιπλέον, για τον Ντερντά το κράτος και το έθνος είναι εξαντλημένες και παρωχημένες ως μορφές, και αυτό *αποσυνδέει το πολιτικό στοιχείο από το εδαφικό και εθνικό πεδίο*. Έτσι, αναφερόμαστε μία νέα έννοια του πολιτικού, εκκινώντας από αυτό που θα λέγαμε πολιτικό άτομο, *πολιτικό στοιχείο*. Διανοίγουμε την σκέψη που καταφάσκει στην υπόσχεση μιας ανα-πολιτικοποίησης και επανεξέτασης των όρων του πολιτικού στοιχείου

Αυτή η έλευση όμως, κινείται μεταξύ ύπαρξης και μη ύπαρξης, μεταξύ φαινομένου και ουσίας, είναι επικείμενη και αρθρώνεται ως μία υπόσχεση, επομένως έχει τη μορφή του φαντάσματος. Το φά(ντα)σμα (μεταξύ άλλων η νέα Διεθνής, αλλά και η ελευσόμενη δημοκρατία) είναι η τελική απάντηση του Ντερντά στο ερώτημα για το οντολογικό καθεστώς του είναι, που δεν εκλαμβάνεται ως παρουσία, αλλά ως φάντασμα. Αυτή η οντική μορφή, αν υπάρχει, προσβάλλει και διαταράσσει ανεπανόρθωτα τα δίπολα που λειτουργούν στη κληρονομημένη (διαλεκτική) σκέψη, αφού εκδηλώνεται, στην κατεύθυνση της λογικής του ελευσόμενου συμβάντος:

«Αν επιμείναμε τόσο πολύ, από το ξεκίνημα στη λογική του φαντάσματος, είναι γιατί αυτή η λογική δείχνει προς την κατεύθυνση μιας σκέψης του συμβάντος η οποία υπερβαίνει αναγκαστικά μια διπολική ή διαλεκτική λογική, εκείνη που διακρίνει ή αντιδιαστέλλει την έμπρακτη πραγματικότητα (παρούσα, τωρινή, ζώσα – ή όχι) από την *ιδεατή* (ρυθμιστική ή απόλυτη μη παρουσία (Ντεριντά 2020:84)».

4.2 Δικαιοσύνη πέρα από το νόμο

Η φασματικότητα, καθιστά προβληματικό το σύνορο μεταξύ παρουσίας και απουσίας. «The time is out of joint», μονολογεί ο Άμλετ μετά τη συνάντησή του με το φάντασμα του πατέρα του που επιστρέφει για να ζητήσει εκδίκηση. Όπως δείξαμε, αυτή η σκηνή, και η παραπάνω φράση αποτελούν την έμπνευση και την αφορμή των αναλύσεων του Ντεριντά στα *Φαντάσματα του Μαρξ*. Αυτή η εξάρθρωση, η διαφθορά του χρόνου και του κόσμου είναι η αναγκαία συνθήκη για την εμφάνιση του φαντάσματος, αλλά και της δικαιοσύνης. Του φαντάσματος της δικαιοσύνης. Μιας δικαιοσύνης, όπως θα δούμε πέρα από το δίκαιο και τα <<τυπικά>> δικαιώματα του ανθρώπου. Αυτή η ασυγχρονία του παρόντος με τον εαυτό του, είναι προϋπόθεση του ανοίγματος στο άλλο και την ετερότητα. Το να είμαστε ανοιχτοί στην ετερότητα, σημαίνει να καλωσορίσουμε το διαφορετικό, πέρα από το πώς το έχει ορίσει ο νόμος, πέρα από τον ίδιο το νόμο. Η επιστροφή της Αντιγόνης, είναι η επιστροφή της αδικίας, και το καλωσόρισμα της Αντιγόνης είναι το κάλεσμα για δικαιοσύνη, το πρώτο βήμα προς τη δικαιοσύνη. Μία δικαιοσύνη όμως πέρα από το νόμο, αφού ο νόμος ήταν που καταδίκασε την Αντιγόνη. Με άλλα λόγια, μία δικαιοσύνη που να ξεπερνάει τους κρατικούς και εθνικούς νομικούς περιορισμούς (πολιτεϊότητα), καθώς και τις κρατικό-εθνικές μορφές ταυτότητας (εθνική ταυτότητα-φυλή). Αυτή η κατεύθυνση στρέφεται προς την αποδοχή της ριζικής ετερότητας και όχι προς μία διανεμητική δικαιοσύνη, μία καλύτερη εφαρμογή των νόμων που ήδη υπάρχουν.

Το πολιτικό *πρόταγμα* του φάσματος, του ελευσόμενου συνδέεται καταστατικά με τη δικαιοσύνη και την έκθεση στην ατομικότητα του άλλου, στην έλευση του συμβάντος. Αυτό το συμβάν που αναγγέλλεται έρχεται από το μέλλον (ελευσόμενη δημοκρατία), χωρίς περιεχόμενο, δηλαδή χωρίς κάποιον μεσσία. Αυτό το μεσσιανικό στοιχείο, αποτελεί ένα από τα πνεύματα-φαντάσματα του Μαρξ, που ο Ντεριντά θεωρεί ανεξάλειπτα και στο οποίο ο ίδιος εξακολουθεί να ομνύει:

«Αν υπάρχει ένα πνεύμα του μαρξισμού από το οποίο δεν θα είμαι ποτέ πρόθυμος να παραιτηθώ, αυτό δεν είναι μόνο η κριτική ιδέα ή συστηματική στάση [...] Είναι μάλλον μια ορισμένη χειραφετητική και μεσσιανική κατάφαση, μια ορισμένη εμπειρία της υπόσχεσης την οποία μπορούμε να αποπειραθούμε να απελευθερώσουμε από κάθε δογματική και μάλιστα από κάθε μεταφυσικο-θρησκευτικό καθορισμό, από κάθε μεσσιανισμό. Μια υπόσχεση οφείλει να υποσχεθεί ότι θα τηρηθεί, δηλαδή δεν θα μείνει «πνευματική» ή «αφηρημένη», αλλά ότι θα παραγάγει συμβάντα, νέους τρόπους δράσης, πρακτικής οργάνωσης κτλ (Ντεριντά 2020:114)».

Το προηγούμενο απόσπασμα μας εισάγει σε αυτή την παράδοση, εκ πρώτης όψεως, ντεριντιανή έννοια της *μεσσιανικότητας χωρίς μεσσιανισμό*. Αυτή δημοκρατία που είναι υπό έλευση, δεν είναι ένα πολιτικό πρόγραμμα. Είναι μία υπόσχεση, μία ελπίδα χειραφέτησης του ατόμου από τα δεσμά και τους περιορισμούς που διαμορφώνουν μία ταυτότητα και μία ετερότητα. Η υπόσχεση, έχει μία μεσσιανική χροιά. Όμως είναι σημαντικό να αποσυνδεθεί αυτή η μεσσιανικότητα από τον ίδιο το μεσσία, από την προσμονή της έλευσης ενός μεσσία, που θα επιλύσει τα προβλήματα του κόσμου. Ένας *μεσσιανισμός χωρίς θρησκεία, μια ιδέα της δικαιοσύνης —την οποία αντιδιαστέλλουμε πάντα από το δίκαιο— και μια ιδέα της δημοκρατίας — την οποία αντιδιαστέλλουμε από την τωρινή έννοια και από τα καθορισμένα κατηγορήματά της*» (Ντεριντά 2020:80). Μία δημοκρατία πέρα από τις μορφές που έχουν αναδυθεί και θεσπιστεί σήμερα, οι οποίες είναι παρωχημένες, ασκούν νόμιμη βία και καθορίζουν ποια ζωή έχει δικαίωμα στο δημόσιο λόγο, στο θρήνο. Έτσι, το κάλεσμα της δικαιοσύνης ξεπερνάει τον εθνικό και κρατικό χαρακτήρα του νόμου, μετατρέπεται σε υπόσχεση, στην ελπίδα της έλευσης κάτι ή κάποιας που μέχρι πρότινος δεν ήταν πολιτισμικά νοητά.

Με άλλα λόγια, η υπόσχεση είναι η ανοιχτότητα στο ελευσόμενο συμβάν και ταυτόχρονα η σκέψη γύρω από την ετερότητα. Η υπόσχεση είναι η συνεχής διαμόρφωση της σκέψης σε σχέση με την έλευση του διαφορετικού, η ανοιχτότητα της σκέψης να δεχτεί τις Αντιγόνες που δεν εντάσσονται στα όρια νομιμότητας. Η εμπειρία του διαφορετικού δεν προσμένει κάτι, όπως εμείς δεν προσμένουμε από τις Αντιγόνες να μετασχηματιστούν, να αποκτήσουν ένα άλλο περιεχόμενο ώστε να εντάσσονται στα όρια της νομιμότητας. Όντας τα πάντα εκτός από ουτοπική, η ελευσόμενη δημοκρατία επιτάσσει εδώ και τώρα *τη διακοπή της ροής των πραγμάτων, του χρόνου και της Ιστορίας· είναι αδιαχώριστη από μια κατάφαση της ετερότητας και της δικαιοσύνης*. Ο Ντεριντά προβαίνει στη διάκριση μεταξύ δικαίου και δικαιοσύνης, με την τελευταία να τοποθετείται στη σφαίρα της <<υπερ-ηθικής>> (Μπιτσώρης 2015)¹⁰. Αν η ηθική εννοείται ως κανονιστική, ως ένα σύστημα προδεδομένων κριτηρίων σύμφωνα με την οποία πράττει καμιά μία απόφαση, η <<υπερ-ηθική>> κινείται στο χώρο των ορίων της ηθικής, εκεί όπου η απόφαση λαμβάνεται ανεξάρτητα από τα κριτήρια και τους κανόνες. *Η υπερ-ηθική θέτει την αδυνατότητα ως δυνατότητα της ηθικής*. Κατ' ανάλογο τρόπο, η δικαιοσύνη δεν είναι το δίκαιο, αλλά αυτό που προσανατολίζει τον μετασχηματισμό του δικαίου, αλλά ουδέποτε ανάγεται σε αυτό. Η εμφάνιση του φάσματος της Αντιγόνης διασαλεύει κάθε μορφής εγκλεισμό που έχει την αξίωση για συγχρονία ή

¹⁰ Παρομοίως, πέραν του δικαίου, του χρέους και του καθήκοντος, θα έπρεπε να σκεφτούμε έλλογα μια υπερ-ηθική ή μια υπερ-πολιτική που δεν θα αρκείται στο να ενεργεί «σύμφωνα με το καθήκον», αλλά ούτε (για να επαναλάβουμε την καντιανή διάκριση που θεμελιώνει τον πρακτικό λόγο) «από καθαρό καθήκον». Αυτή η υπερ-ηθική ή αυτή η υπερ-πολιτική άγεται απροϋπόθετα πέραν του οικονομικού κύκλου του καθήκοντος ή του μελήματος, πέραν του χρέους που μπορεί κανείς να το ιδιοποιηθεί ή να το ακυρώσει, πέραν του πράγματος που *ξέρει-μπορεί* κανείς να κάνει και το οποίο επομένως εξαρτάται ακόμη από μια προγραμματισμένη και κανονιστική γνώση, για την οποία αρκείται στο να την εκτυλίσει με συνέπεια.

ταυτότητα. Για αυτό και η δικαιοσύνη τίθεται πέρα από τα όρια του νόμου, πέρα από τα όρια του κράτους. Διότι, εντός τα όρια του κράτους, με τους νόμους και τις δομές που ορίζουν και διαμορφώνουν μία ταυτότητα, η Αντιγόνη ως ετερότητα δε μπορεί να καταστεί νοητή, επομένως δε μπορεί να διεκδικήσει κάποια δικαιοσύνη. Μπορούμε να πούμε πως, -πέρα όμως από την κανονιστική αντίληψη του δικαίου, ως εφαρμογή του νόμου- η Αντιγόνη αδικήθηκε. Και η επιστροφή της, προσανατολίζει προς μία δικαιοσύνη πέρα από τον τρόπο που έχει δομηθεί το δίκαιο. Το στοίχειωμα αναδεικνύει πως αυτές οι μορφές δικαίου είναι περιοριστικές και καλεί για έναν μετασχηματισμό του δικαίου, προς μία άλλη δικαιοσύνη. Παρά τις αποστάσεις που χωρίζουν αυτές τις έννοιες, είναι αδιαχώριστες διότι *δεν υπάρχει δίκαιο χωρίς μια κλήση προς τη δικαιοσύνη, και δεν υπάρχει δικαιοσύνη που δεν προσπαθεί να ενσαρκωθεί σε δίκαιο και να προσδιοριστεί ως δίκαιο* (Μπιτσώρης 2015 :101).

Η δικαιοσύνη δεν αποκτά ισχύ επειδή αναγνωρίζεται ως μία εγγενής έννοια. Ακόμα και αν αναγνωρίζεται ως μία εγγενής έννοια, αυτό δεν της παρέχει υπερβατικό ή μυστικιστικό χαρακτήρα. Η έννοια της δικαιοσύνης είναι *αδύνατη* επειδή περιέχει αντικρουόμενα αιτήματα. Απαιτεί τη συγκεκριμένη προσοχή στην συγκεκριμένη υπόθεση και κατ' επέκταση την αντίστοιχη προσοχή σε όλες τις αντίστοιχες υποθέσεις, συμμορφωμένη με έναν οικουμενικό νόμο. Όπως θα εξηγήσουμε στη συνέχεια αυτή η συνάφεια της μεσσιανικότητας άνευ μεσσία με την έννοια του ελευσόμενου και απολύτως ξένου και μη προβλέψιμου συμβάντος έχει μεταξύ άλλων ως αναγκαία συνθήκη μια εμπειρία του αδύνατου, προϋποθέτει την έλλειψη δυνατότητας ως συνθήκη του δυνατού.

4.3 Αναζητώντας το αδύνατο

Αυτό που προβάλλεται εδώ στη θέση του *δυνατού* είναι το *αδύνατο*. Το αδύνατο αποτελεί τον όρο μέσα από τον οποίο μπορεί να εννοηθεί το ελευσόμενο. *Αν μου επιτρέπεται εδώ ένας αφορισμός, η δημοκρατία για μένα, είναι η πολιτική εμπειρία του αδύνατου, η πολιτική εμπειρία της διάνοιξης στο άλλο ως δυνατότητα της αδυνατότητας. Το συμβάν συμβαίνει μόνο υπό την αιγίδα του αδύνατου* (Ντεριντά 2020:73). Απαιτείται ένας διαχωρισμός ανάμεσα στο *απροϋπόθετο* (δικαιοσύνη χωρίς εξουσία) και την *κυριαρχία* (το δίκαιο, η εξουσία, η δύναμη). Αυτή η έννοια του *απροϋπόθετου* προικίζεται με μια αδύναμη ισχύ, με μια ισχύ χωρίς εξουσία. Το ελευσόμενο συμβάν προκειμένου να έλθει-συμβεί προϋποθέτει ένα υποκείμενο που δεν αποφασίζει ενεργητικά, που είναι τρωτό στην άφιξη του άλλου, ένα υποκείμενο δηλαδή που εκτίθεται απροϋπόθετα και αποφασίζει παθητικά στον ερχομό της έκπληξης και της ετερότητας.

Τι σημαίνει όμως το αδύνατο, και πως η ένταξή του στη σκέψη διανοίγει το δρόμο για την αποδοχή της ετερότητας; Πώς το αδύνατο με την παρουσία του στο λόγο, ή την εκδίωξή από το λόγο διαμορφώνει μία ταυτότητα; Μέσα από την αναζήτηση

του αδυνάτου, καθίσταται δυνατή μία νέα έννοια του πολιτικού, μία νέα έννοια της ταυτότητας. Η ταυτότητα είναι ένα θεμελιώδες πολιτικό ζήτημα, γύρω από το οποίο δομείται το πολιτικό σύστημα, εντάσσοντας και αποκλείοντας την ετερότητα. Μπορεί να συν-υπάρξει η ταυτότητα με την ετερότητα;

Η αναζήτηση για ταυτότητα, ίσως είναι ένας τρόπος να προστατευθεί το άτομο, εντός του πολιτικού συστήματος, να χτιστεί μία έννοια του ανήκειν. Επίσης όμως, όταν αυτή η ταυτότητα καθορίζεται οντολογικά, όταν αναδύεται ως ένα αποτέλεσμα της αυτό-προστασίας, μετατρέπεται σε αρνητική και μηδενιστική. Η ταυτότητα, έχει ιστορικότητα, κατασκευάζεται και εξαρτάται από την ιστορία. Η αναζήτησή της όμως, εκκινεί με ανοιχτότητα στην ιστορία και στο συμβάν. Επίσης, η αναζήτηση μιας καθαρής ταυτότητας μπορεί να οδηγήσει σε καταστροφή, είτε το ατομικό, είτε του πολιτικού, αφού μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε πολιτικό εργαλείο (Goosen 2010:244). Όταν σε κάποια δεν αναγνωρίζεται η διεκδίκηση του για ταυτότητα, αυτή η άρνηση αναγνώρισης θα μπορούσε να σημαίνει θάνατο, την αδυναμία να ζήσει. Η ταυτότητα όμως είναι κάτι που είναι κοινωνικά και πολιτικά θεσμισμένο, πάντα ανοιχτή στη μεταβολή.

Βρισκόμαστε πάντα αντιμέτωποι με τη σκέψη περί του αδυνάτου, ως μέρος της ταυτότητας μας, και με το οποίο το πολιτισμικά νοητό είναι πάντα προς μεταβολή. Το αδύνατο δεν είναι μία αρνητική έννοια. Το στερητικό α- δε σημαίνει το μη-δυνατό, δεν είναι η αρνητική πλευρά του δυνατού αλλά το αδύνατο είναι η ίδια η πιθανότητα που το καθιστά πιθανό. Είμαστε, τρόπον τινά, οντολογικά ορμώμενοι από την ιδέα του αδυνάτου. Η ύπαρξη του αδυνάτου, είναι μέρος της ανθρώπινης συνείδησης, διαμορφωτής της. Η ταυτότητα λοιπόν, συνδέεται με την αδύνατο και την οντολογία. Δε μπορούμε να καταστρέψουμε την οντολογία, μπορούμε ενδεχομένως να στρέψουμε το βλέμμα σε ένα μη μεταφυσικό στοχασμό. Όταν θα κάνουμε λόγο για ταυτοποίηση (identification), η ταυτότητα δεν υπάρχει, ως μία δοσμένη, σταθερή ένδειξη. Υπάρχουν ταυτοποιήσεις, που δημιουργούν μία ηθική της ταυτότητας, αφού δεν υπάρχει μία φυσική ταυτότητα. Όλα υπόκεινται σε μία διαδικασία φυσικοποίησης (Goosen 2010: 248). Το ίδιο συμβαίνει με την οντολογία, όλα προσπαθούν να φυσικοποιηθούν, να αναχθούν σε μία φυσική κατάσταση, σε μία κατάσταση, όπου η κοινωνία είναι το πεδίο έκφρασης αυτής της φυσικής ταυτότητας. Εντός των σύγχρονων δημοκρατιών η ταυτότητα και η πολιτική της ισχύ, γίνεται μέσω διαχείρισης από την κυβερνολογική, πεδίο πολιτικής διαφωνίας, κλείνοντας την πόρτα στην ετερότητα, είτε αυτοί είναι γυναίκες είτε κάτι άλλο. Ποιες είναι λοιπόν, οι προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατό το αδύνατο, το απροϋπόθετο, την ριζική ετερότητα;

4.4 Φιλοξενώντας το αδύνατο

Στο περί φιλοξενίας(2000), ο Ντερντά κάνει μία γενεαλογία της έννοιας, τις παραδοξότητες που την χαρακτηρίζουν, προκειμένου να αναφερθεί κριτικά στην

αυξανόμενη εχθρότητα των ευρωπαϊκών κυβερνήσεων προς τους μετανάστες. Αυτή η εχθρότητα, απαγορεύει σε άτομα να διεκδικήσουν το δικαίωμα να θεωρούνται ίσα, να έχουν πρόσβαση στο δημόσιο λόγο. Ο τρόπος με τον οποίο είναι δομημένα τα σύγχρονα κράτη, με τις παγιωμένες έννοιες του πολίτη, με την εθνική αφήγηση που εγγράφεται στους πολίτες, διαμορφώνουν μία συγκεκριμένη αντίληψη για το πολιτικό. Αυτό το πολιτικό, αποβάλλει τους μετανάστες ως επικίνδυνους για την εθνική κυριαρχία. Ταυτόχρονα, δεν αποδέχεται νέες μορφές ζωής, επειδή δεν είναι ορισμένες βάσει των θεσμισμένων κριτηρίων που ορίζουν κάτι ως κανονικό. Μέσα από τη έννοια της φιλοξενίας μπορούμε να κατανοήσουμε την έλευση του διαφορετικού όχι ως κάτι που έρχεται να διαβρώσει μία ταυτότητα, μία υποτίθεμενη κοινωνική ομοιογένεια, αλλά ως μία κριτική σε αυτό που θεωρείται φυσικό και δεδομένο.

Η φιλοξενία για τον Ντερντά είναι η άνευ όρων δεξίωση του άλλου, όπου και αν είναι αυτός, δηλαδή μία φιλοξενία στον ξένο, τον πραγματικά ξένο, χωρίς περιορισμούς και ανταλλάγματα. Υπάρχει όμως και το ενδεχόμενο, ο ερχόμενος και απροϋπόθετος ξένος, να είναι ένας επικίνδυνος εισβολέας. Οι κίνδυνοι που αναδύονται από την ανοιχτότητα στο ξένο, δεν οδηγεί σε ένα κλείσιμο της πόρτας στο μη υπολογίσιμο, στο μη προγραμματισμένο μέλλον. Μία υπεύθυνη πολιτική και ηθική δράση λαμβάνει υπόψη της αυτή την ασταμάτητη διαπραγμάτευση και την αβεβαιότητα γύρω από τη φιλοξενία.

Η σκέψη του Ντερντά προσπαθεί να εντάξει στην ευρωπαϊκή σκέψη και κληρονομιά την δυνατότητα έλευσης του ριζικά διαφορετικού. Η Αντιγόνη, δεν έχει την ιδιότητα του πολίτη (στον Χέγκελ), γιατί είναι γυναίκα. Επίσης, ο θρήνος της δεν αναγνωρίζεται διότι η επιθυμία της να θάψει τον αδερφό της κρίνεται παράνομη. Η έλευση του φαντάσματος της Αντιγόνης μας καλεί για μία απροϋπόθετη φιλοξενία, που δεν προσδιορίζει την ταυτότητα του εισερχόμενου, ακόμα και αν αυτή στερείται της ιδιότητας του πολίτη, ακόμα και αν αυτό που είναι η Αντιγόνη δεν εντάσσεται σε αυτό που είναι πολιτισμικά νοητό. Έτσι κάνουμε λόγο για μία φιλοξενία του άλλου, που δεν έχει περιορισμούς και προϋποθέσεις. Η απροϋπόθετη φιλοξενία είναι η δεξίωση, όχι του προσκεκλημένου, αλλά του απροσδόκητου επισκέπτη, του απόλυτα ξένου που έρχεται σε εμάς, χωρίς να το γνωρίζουμε, χωρίς να είμαστε έτοιμοι.

Κάποιος έχει το σπίτι του, τη χώρα του, την κουλτούρα του, τη γλώσσα του και προσκαλεί κάποιον άλλον να εγκατασταθεί εκεί, αλλά με την προϋπόθεση ότι το <<σπίτι του>> και η <<χώρα του>> θα παραμείνει δική του, το ίδιο η κουλτούρα του και η δημοκρατία του. Πόσο φιλόξενοι, όμως, είμαστε όταν επιθυμούμε ή επιδιώκουμε ο εαυτός μας, το σπίτι μας, η χώρα μας να μείνουν απρόσβλητα από το συμβάν της φιλοξενίας; *Συνήθως, αναμένουμε από τον ξένο να προσαρμοστεί στα του οίκου μας, παραβλέποντας ότι το <<καλωσόρισμα>> σημαίνει έκ-θεση στον*

άλλο, ανιδίωση, απ-αλλοτρίωση, παραβίαση της ταυτότητας του οικοδεσπότη από αυτό(ν) που δεξιώνεται. (Κακολύρης 2017). Για να επιτευχθεί όμως η κατά το δυνατόν καλύτερη φιλοξενία πρέπει να γίνουν ταυτόχρονα δύο κινήσεις: αφενός η υπό προϋποθέσεις φιλοξενία να εμπνευστεί από την απόλυτη, απροϋπόθετη φιλοξενία, αφετέρου η απροϋπόθετη φιλοξενία να γίνει συγκεκριμένη, να εγγραφεί στην υπό προϋποθέσεις φιλοξενία, χωρίς ωστόσο να αναχθεί η μία στην άλλη. Όπως είπαμε, το φάσμα μας καλεί για μία δικαιοσύνη πέρα από το (κρατικό) δίκαιο και το νόμο. Ταυτόχρονα, είναι αδύνατη μία διάκριση αυτών των όρων καθώς η δικαιοσύνη θα έρθει μέσω του νόμου. Η προβληματική συνεχίζεται, καθώς υπάρχουν φορές που η δικαιοσύνη εφαρμόζεται μέσω του δικαίου, ενώ άλλες μέσω του νόμου λαμβάνει χώρα μία νόμιμη αδικία. Κατ' ανάλογο τρόπο εμφανίζεται αυτή η προβληματική με τη φιλοξενία, αφού υπάρχει πάντα η υπό προϋποθέσεις φιλοξενία, όπου θέτουμε τους όρους που θα πρέπει να πληροί ο εισερχόμενος, ενώ ταυτόχρονα καλούμαστε να φιλοξενήσουμε το ξένο απροϋπόθετα, διότι δε γνωρίζουμε τίποτα για αυτόν/αυτήν. Ποιες νομικές-πολιτικές προϋποθέσεις θα καθιστούσαν δυνατή τη φιλοξενία της Αντιγόνης; Αν αυτό που είναι η Αντιγόνη δεν πληροί καμία προϋπόθεση, πώς μπορεί να καλωσοριστεί και να φιλοξενηθεί;

<<Κάθε φορά είναι αναγκαία μια συνδιαλλαγή, ένας συμβιβασμός μεταξύ του υπό προϋποθέσεις και του απροϋπόθετου, μεταξύ του δικαίου και της δικαιοσύνης. Και αυτό που ονομάζουμε ευθύνη, λαμβάνεται τη στιγμή που πρέπει να κάνω την καλύτερη δυνατή επιλογή, να συμπεριφερθώ με έναν τρόπο που να είναι πλέον σύμμορφος προς το δίκαιο και ο πιο δίκαιος>>¹¹.

Στην ανάλυση του ο Κακολύρης (2016) μελετάει τη φιλοξενία μέσα από τη ανάγνωση του ποιήματος *Φίδι* από τον Ντεριντά, αναζητώντας μια νέα, διευρυμένη σχέση του ανθρώπου με το Άλλο. Σε αυτήν την ανάλυση η φιλοξενία δεν απευθύνεται σε έναν εισερχόμενο άνθρωπο, αλλά σε ένα εισερχόμενο είδος. Αναδεικνύει έτσι μία διάσταση της φιλοξενίας, που επιθυμεί να αποδεχτεί την ετερότητα, χωρίς να την περιορίζει στο καθαρά ανθρώπινο. Η φιλοξενία παύει να καθορίζεται από την ετερότητα του επισκέπτη ερμηνευμένη μέσα από το ανθρώπινο¹².

Μία πολιτική αντίθετη στη νεοφιλελεύθερη απαλλοτρίωση, προϋποθέτει να αφήσουμε τους εαυτούς στις άλλες, να χρωστάμε τους εαυτούς μας στις άλλες. Το να αφήσουμε τους εαυτούς μας στο άλλο, σημαίνει πρώτα απαλλοτριωθούμε από την έννοια του σπιτιού (ως την ένδειξη εντοπιότητας, του ανήκειν σε έναν χώρο). Αυτό σημαίνει πως δεν καθορίζουμε το <<σπίτι>> με την έννοια ότι ο άλλος θα

¹¹J. Derrida, «Lamélancolied'Abraham» (συνέντευξη με τη MichalBen-Naftali), *LesTempsModernes*, 669/670, Ιούλιος-Οκτώβριος 2012, σ. 35 όπ. αναφ στο Μπιτσώρης 2015:104)

¹²Σε αυτή την αναπάντεχη συνάντηση, η φιλοξενία θολώνει αυτό το σύνορο επιτρέποντας στον Άλλον να εμφανιστεί με μη ανθρωποκεντρικούς όρους. Αν η <<φιλοξενία>> σημαίνει τη διέλευση των συνόρων, τότε αυτή επιτάσσει να αφήσουμε το άλλο του ανθρώπου, το ζώο, να διέλθει το σύνορο που έχει τεθεί παραδοσιακά μεταξύ των δύο. Χωρίς όμως να χρειάζεται να αποδείξουμε πρώτα ότι το ζώο είναι <<σαν τον άνθρωπο>>, δηλαδή αφομοιώνοντας την ετερότητα του ζώου από το ανθρώπινο (Κακολύρης 2016:40).

πρέπει να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις του οίκου μας. Για να φιλοξενήσουμε την Αντιγόνη, για να γίνουμε οικοδεσπότες, απαιτείται να απολέσουμε την ταυτότητά μας ως άρχοντες του σπιτιού (Butler 2013:161) και να εκτεθούμε σε αυτό που έρχεται, ακόμα και αν δε ξέρουμε τι είναι αυτό που έρχεται.

Η Αντιγόνη δεν εντάσσεται στο δημόσιο χώρο επειδή ως γυναικεία ετερότητα, δεν αναγνωρίζεται ως πολίτης. Στη φυσικοποιημένη αντίληψη της πολιτικής, η γυναίκα είναι στον οίκο, ο άντρας στο δήμο. Μέσα από αυτό, καθώς και μέσα από τους εθνο-κρατικούς περιορισμούς του πρόσφυγα, του ξένου, έχει θεσμιστεί μία νόμιμη βία, που ορίζει αυτές τις ζωές ως ανάξιες να ενταχθούν στο πολιτικό. *Πρέπει να ξεκινήσουμε διαρρηγνύοντας τη φυσικότητα και την ομοιογένεια που αναγάγουμε στην πολιτική, σα να υπάρχει ένα τόπος καταγωγής της* (Derrida 2000: 105). Απαιτείται ένα ριζικό σπάσιμο της οποίας προέλευσης που μπορεί να έχει καθορίσει μία πολιτική σκέψη, στρέφοντας την προς την ακαθοριστία και την ριζική ετερότητα. Η έλευση του αδυνάτου προϋποθέτει την επινόησή του (Mules 2010:100). Η ύπαρξη του αδυνάτου προϋποθέτει τη δυνητικότητά του πέρα από τα όρια του πολιτισμικά νοητού, ως ένα *συμβάν* που ταράσσει τα λογοθετικά όρια και επινοεί.

Ποια είναι η σχέση μας με την ετερότητα; Η έκθεση μας στο διαφορετικό, με την ταυτόχρονη απαλλοτρίωση της ταυτότητάς μας ως παγιωμένης μετατρέπεται σε ευθύνη να σκεφτούμε τη δημοκρατία και τη δικαιοσύνη αλλιώς, μετατρέπεται σε απόφαση να *γίνουμε* δημοκρατικοί. Γύρω από την απόφαση επανεξετάζεται το ζήτημα της ισότητας, της πρόσβασης στο δημόσιο λόγο, αφού όπως είπαμε, η ελευσόμενη δημοκρατία δε μπορεί να εννοηθεί με τους σημερινούς όρους, που γενικεύουν τους πολίτες και ταυτόχρονα τους περι-ορίζουν, στην έννοια *δήμος*. Με άλλα λόγια, απαιτείται ένα είδος έκθεσης στην (απόλυτη) ετερότητα, χωρίς αυτή να είναι δοσμένη. Αυτή η δημοκρατία που θα έρθει, δεν είναι μόνο προϊόν βούλησης, βεβαιότητας ή αναγκαιότητας. Η δημοκρατία θα μπορέσει να έρθει, όταν πρώτα γίνεται πιθανή η ενδεχόμενη δυνατότητά της, όταν αναγνωριστούν τα φάσματα ως η επιστροφή των αδικημένων ετεροτήτων.

Πώς μπορούμε να αποφασίσουμε *για* και *με* την ακαθόριστη ετερότητα, όταν αυτή δε μπορεί να γίνει νοητή; Οφείλουμε να αποφασίσουμε, ώστε να επιβιώσουμε, με το βλέμμα ανοιχτό προς την δυνατότητα της ετερότητας. Η ίδια η απόφαση αναγνωρίζει την ύπαρξη του ανυπολόγιστου, του μη μετρήσιμου και καθορίσιμου. Καμία ευθύνη, καμία ηθικο-πολιτική απόφαση δε μπορεί να ευσταθεί εάν δεν λαμβάνει υπόψη της το ανυπολόγιστο. *Αν δεν υπήρχε το ανυπολόγιστο, ή καλύτερα αν δεν ληφθεί υπόψη, τότε όλα μπορεί να αναχθούν στο υπολογισμό, στο πρόγραμμα, στη νομοτέλεια* (Derrida 1995, 273). Πώς μπορούμε να είμαστε ηθικοί στον άλλο, όταν δεν γνωρίζουμε τίποτα για αυτόν; Πώς μπορούμε να τον δεχτούμε, όταν με αυτήν την αποδοχή ρισκάρουμε τη βεβαιότητα του εαυτού; Η δημοκρατική

ηθική δε μπορεί να στοχάζεται με τους ήδη παγιωμένους όρους του υποκειμένου (πολίτης) και μία δημοκρατική αρετή δε μπορεί να θεωρείται δεδομένη, καθώς αυτή ανακαλύπτεται από το ίδιο το συμβάν στη μοναδικότητά του. Καλύτερα, μια επαν-ανακάλυψη αυτού που είναι, αλλιώς (Mules 2010).

Το ίδιο το πρόταγμα της ελευσόμενης δημοκρατίας είναι ανοιχτό σε νέες τροποποιήσεις. Μπορεί να διαμορφώνεται από ένα νόημα και έναν προσανατολισμό, αλλά όπως η ελευσόμενη δημοκρατία, έτσι και η φιλοξενία, δεν είναι ένα πολιτικό πρόγραμμα έτοιμο προς εφαρμογή. *Το πρόταγμα δε μπορεί να βρίσκεται κάθε φορά παρά μόνο μέσα στο ζωντανό παρόν της ιστορίας, που δεν θα ήταν ιστορικό παρόν, εάν δεν υπερέβαινε τον εαυτό του με κατεύθυνση ένα μέλλον που είναι να γίνει από εμάς* (Καστοριάδης 1978:243).

Το φάντασμα της δημοκρατίας και της δικαιοσύνης στοιχειώνει την παρούσα εργασία, ως το κριτικό ζήτημα για τη νομιμότητα, την ένταξη, το δικαίωμα. Η νομιμότητα είναι προϊόν της εξουσίας και όχι της δικαιοσύνης, η οποία υποκαθίσταται από το νόμο. Άρα η διεκδίκηση της δικαιοσύνης έρχεται σε σύγκρουση με το νόμο και επιχειρεί να κινηθεί πέρα από αυτόν, χωρίς να ανάγεται στο πεδίο της μεταφυσικής. Η δημοκρατία είναι η μόνη πολιτική ιδέα που ενέχει στο ίδιο της τον ορισμό της συνεχή μεταβολή, τη βελτίωση, την ετερότητα, την αναγνώριση πως δεν μπορεί να ολοκληρωθεί ποτέ και η ιδέα της ανήκει σε μία κληρονομιά, αυτής της Ευρώπης. Εμείς, έχουμε κληρονομήσει αυτόν τον αδύνατο χαρακτήρα της έννοιας της δημοκρατίας, και αυτή η κληρονομιά εμπεριέχει και αυτό που μας έχει δοθεί από το παρελθόν, καθώς και αυτό που αναπόφευκτα μετασχηματίζει, αφού αποδεχθούμε αυτήν την κληρονομιά (Patton 2007:771).

4.5 Διεκδικήσεις πέρα από τα δικαιώματα

Αναζητώντας το <<χαμένο>> πνεύμα και το φάντασμα της Οικουμενικής Διακήρυξης για τα ανθρώπινα δικαιώματα, η Αβραμοπούλου αναρωτιέται για τη διαχείριση του ανθρώπου, όταν αυτός ο άνθρωπος δεν εντάσσεται στα δικαιώματα που του παρέχει η πόλη, επί παραδείγματι του πρόσφυγα. Πότε ασκείται η εξουσία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το δικαίωμα στη ζωή, πέρα από την πόλη και τους εθνικούς νόμους; Με τα λόγια της:

<<τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ένα εργαλείο που χρησιμοποιείται προκειμένου να καταγγελλθούν αποτρόπαια εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας, κατά της ανθρωπίνης (και μη) φύσης, όπως και να θέσουν την πολιτική κοινότητα ενώπιον των ευθυνών της σε σχέση με το ποια μέλη της έχει αποκλείσει. Με αυτή την έννοια, παράγουν συνεχώς ένα όραμα για μια νέα δυνατότητα πολιτικής συμπερίληψης και συνύπαρξης (Αβραμοπούλου 2019:190)>>.

Το «δικαίωμα να έχουμε δικαιώματα»¹³ μας ωθεί να επαναπροσδιορίσουμε τους τρόπους με τους οποίους σκεφτόμαστε την έννοια των δικαιωμάτων μέσα από την απώλεια και τον αποκλεισμό. Χρησιμοποιώντας λοιπόν το <<δικαίωμα στα δικαιώματα>>, προϋπόθεση απαλλοτρίωσης και απώλειας, αναδύεται μία νέα πολιτική σκέψη. Πώς μπορούμε να θεσπίσουμε μία δημοκρατία, αγωνιστική, ανεκτική, με ελεύθερη πρόσβαση; Πώς, μέσα από τις πράξεις μας, γίνονται ορατές και ακούγονται φωνές που δεν εντάσσονται στα λογοθετικά όρια; *Η πολιτική πρόκληση λοιπόν, είναι η αμφισβήτηση αυτών των λογοθετικών καθεστώτων που καθιστούν κάτι νοητό, και η ανοιχτότητα σε αυτό που ονομάζεται η πολιτική υπόσχεση του επιτελεστικού* (Butler 2013:140). Μέσα από έναν κοινωνικό αγώνα εναντίων των παγιωμένων μορφών διευρύνονται οι όροι του τι μπορεί να θεωρηθεί νοητό. Απαιτείται λοιπόν μία πολιτική εμπλοκή με το ιστορικό παρόν, ώστε να ανιχνευτεί το ίχνος της απώλειας, αφού μέσα από την απώλεια των δικαιωμάτων (πέρα από την πόλη) αποκτά υπόσταση το αίτημα για πολιτικά δικαιώματα.

<<Σε συνθήκες νεοφιλελεύθερης κυβερνητικότητας και βιοπολιτικού ανθρωπισμού ... είναι άραγε δυνατόν να ενεργοποιηθεί μια πολιτική δυνατότητα της «ιδιότητας του πολίτη» πέραν του ηθικολογικού πλαισίου της ανεκτικής διαχείρισης του Άλλου – του Άλλου ως μη πολίτη και ως φορέα τρωτότητας και επισφάλειας, ως του κατεξοχόν τραυματισμένου υποκειμένου, ή ακόμη καλύτερα ως αυτού που δεν καθίσταται υποκείμενο παρά μόνο μέσω του αναγνωρίσιμου και ανεκτού τραύματός του>>;¹⁴

Πώς μπορούμε να ονειρευτούμε άλλους όρους ύπαρξης, αλλά και νέα όρια συνύπαρξης; Πώς μπορούμε να φανταστούμε το ελευσόμενο ξένο, το φασματικό, που ασκεί κριτική σε κυρίαρχες πολιτικές νοηματοδοτήσεις του οικουμενικού και ανθρωπιστικού υποκειμένου (του «εγώ»)(Αβραμοπούλου 2019:195). *Το «εγώ» εκείνο που δεν μπορεί παρά να συνδέεται με το «εμείς», δηλαδή η ενικότητα ως πολλότητα, είναι μια «καταχρηστική ενικότητα». Η πολλότητα στηρίζεται στην αναγνώριση ότι «τα πολιτικά δικαιώματα οικουμενικοποιούν, αλλά πάντα στο πλαίσιο ενός διαφοροποιημένου (και συνεχώς διαφοροποιούμενου) πληθυσμού».*¹⁵

Έτσι λοιπόν, τα δικαιώματα για τα οποία παλεύουμε είναι τα δικαιώματα των πολλών και αυτή η δεν περιορίζεται σε μία ταυτότητα, *δεν είναι δηλαδή ένας αγώνας στον οποίο μπορούν να ανήκουν ορισμένες μόνο ταυτότητες, αλλά ένας αγώνας που θέλει να διευρύνει αυτό που εννοούμε όταν λέμε “εμείς”.* Η

¹³ Η Arendt υποστηρίζει πως η ίδια διακήρυξη των δικαιωμάτων ενέχει μία αντίφαση: η διακήρυξη απαιτεί από τα κράτη να προστατεύσουν τα “οικουμενικά” δικαιώματα όλων των ανθρώπων, ενώ η μοντέρνα θέσμιση του κράτους βασίζεται στη αρχή της εδαφικής και εθνικής κυριαρχίας. Σύμφωνα με την ίδια, το παράδοξο αυτό μπορεί να λυθεί με την αναγνώριση του “δικαιώματος να έχουμε δικαιώματα” ως μία νομικο-πολιτική προϋπόθεση για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

¹⁴ Αθανασίου, «Υπολείμματα της “ιδιότητας του πολίτη”», σ. 243, όπ. αναφ στο Αβραμοπούλου 2019:192.

¹⁵ Judith Butler, «Is Judaism Zionism?», στο Eduardo Mendieta / Jonathan Van Antwerpen (επιμ.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, σ. 70-91, Όπ. αναφ. Στο Αβραμοπούλου 2019:197.

διεκδίκηση του <<δικαιώματος να έχουμε δικαιώματα>> αναδεικνύει τα περιορισμένα όρια του πολιτικού, καθώς ασκούν κριτική στο πως μία κοινωνική ομάδα, “εμείς”, φαντάζεται τη διαδικασία εισαγωγής στο κοινωνικό, πολιτισμικό και κοινωνικό φάσμα, όπως και το πώς δύναται να διαπραγματευτεί τη δημόσια διεκδίκηση των οραμάτων και των επιθυμιών τους.

Από το “εμείς” ως μία διευρυμένη έννοια του κοινωνικού και του πολιτικού, που εντάσσει το φασματικό, στο “εμείς είμαστε εδώ” ή καλύτερα “είμαστε ακόμα εδώ”. Δεν έχουμε φιμωθεί πλήρως, με την έννοια ότι δεν έχουμε μετατραπεί στην εκτυφλωτική απουσία που δομεί την δημόσια ζωή. Δε μπορούμε να αρνηθούμε πως η Αντιγόνη είναι μία μορφή που αντιστέκεται απέναντι σε μία νόμιμη βία. Το γεγονός ότι αντιστέκεται σε έναν άδικο νόμο είναι ηρωικό σε ένα επίπεδο, δεν την μετατρέπει όμως σε ένα μοντέλο αντίστασης. Είναι μόνη της και οδηγείται στο θάνατο, *δρα χωρίς κοινωνικό κίνημα*. Όταν όμως υπάρχουν παραπάνω από ένα σώματα που συγκεντρώνονται συλλογικά, τότε αυτή η διεκδίκηση μετατρέπεται στη μία από τις βασικές προϋποθέσεις της δημοκρατίας: διότι, έτσι θεσμίζεται η ισότητα ως θεμελιώδης προϋπόθεση της κοινωνικής και πολιτικής ύπαρξης (Butler 2013:196). Η διεκδίκηση ενός ατόμου να γίνει υποκείμενο με δικαιώματα και δημόσιο λόγο, αμφισβητεί τα μέσα που νομιμοποιούν την πολιτική ύπαρξη της ανθρώπινης ζωής. Ο δημόσιος χώρος που διεκδικεί το “εγώ” και το “εμείς” δεν είναι απλώς ένας χώρος εμφάνισης, αλλά για μία *(συν)ύπαρξη αγωνιώδη και αγωνιστική, ορισμένη και οριοθετημένη μέσα από τις πολλαπλές θέσεις υποκειμένου που καταλαμβάνουμε, όσο και ανοιχτή σε απροσδιόριστες ενδεχομενικότητες, στην επιτελεστικότητα της δράσης* (Αβραμοπούλου 2019:198).

Στο παρόν κεφάλαιο, αναδείξαμε πως μέσα από τους πολιτικούς ανταγωνισμούς της Αντιγόνης, ο τρόπος δόμησης του πολιτικού, αποκλείει ορισμένα υποκείμενα από δικαιώματα, καθώς λειτουργεί με καθορισμένα δίπολα, περιορίζοντας τον πολιτικό και δημόσιο χώρο. Όμως, μέσα από την κριτική στο πολιτικό και την ανοιχτότητα προς το διαφορετικό, καθίσταται νοητή μία άλλη πολιτική πραγματικότητα. Αυτή η πραγματικότητα, οφείλει να εννοηθεί με τους όρους της έλευσης και φιλοξενίας του αδυνάτου, της δεξίωσης της ετερότητας και του φάσματος που θίξαμε παραπάνω, καθώς και μία θεώρηση της δικαιοσύνης, πέρα από το δίκαιο. Μέσα από τις κραυγές της Αντιγόνης και των φασματικών ζωών, μπορούμε να λάβουμε υπόψη ότι υπάρχουν ζωές που αφήνονται να πεθάνουν, όπως επίσης μπορούμε να φανταστούμε νέες συνθήκες νοητότητας, όπου κάποιες ζωές δεν θα θεωρούνται ανάξιες ζωής. Εδώ, η Αντιγόνη δεν είναι ένας οντολογικός τύπος, απείρου, περατότητας, συγγένειας, φύλου. Είναι μία επιτελεστική συνθήκη δυνατότητας για να τεθεί ή να σκηνοθετηθεί εκ νέου, το ερώτημα του πολιτικού, και μάλιστα στις συνάψεις του με την ηθική, την πράξη, την επιθυμία, το φύλο και τη συγγένεια (Τζελέπη 2014:37). Εγχείρημα μας είναι να συνειδητοποιήσουμε πως το δικαίωμα στη ζωή δε μπορεί να είναι αναπαλλοτρίωτο επειδή εμφανίζεται ως

φυσικό ή βιολογικό, αλλά ότι σχετίζεται άμεσα με την πολιτική, κοινωνική, πολιτισμική και συν-αισθηματική θέση υποκειμένου που καταλαμβάνουμε στη ζωή ως έμφυλα, φυλετικά, ταξικά, θρησκευτικά, κοινωνικά, συν-αισθηματικά προσδιορισμένα υποκείμενα (Αβραμοπούλου 2019:199).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

5. Αντί προλόγου: Αποδομώντας το δημόσιο “ανήκειν”

Οι αρχικές αναλύσεις τις *Αντιγόνης*, κινούνται μέσα στα παγιωμένα δίπολα, του στρουκτουραλισμού, της διαλεκτικής, τοποθετώντας και ακινητοποιώντας την Αντιγόνη στη θέση της γυναίκας, στην υπερασπίστρια της συγγένειας, στην αναπαράσταση του ιδιωτικού. Όμως, αυτή η ακινητοποίηση και η παγίωση της Αντιγόνης σε συγκεκριμένες θέσεις, αναδεικνύουν τους περιορισμούς και την δυσκαμψία του λόγου και του νόμου να αναγνωρίσουν το διαφορετικό. Η σκέψη έχει καθοριστεί από τα δίπολα, με την αξιολογική διάκριση που φέρει το ένα μέρος προς άλλο. Μέσα όμως από μία άλλη θεώρηση της Αντιγόνης, πέρα από τα όρια του δομισμού και της (ιδεαλιστικής) διαλεκτικής, η Αντιγόνη μετατρέπεται σε κριτική στη μονομέρεια των κρατικών νόμων. Με την είσοδό της στο δημόσιο χώρο, ένας χώρος αντρών, αμφισβητεί τη διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου και αναδεικνύει πως δεν είναι δυνατή μία διάκριση αυτών των δύο. Επίσης, μέσα από τις πράξεις της μπορεί να ασκηθεί κριτική στις παγιωμένες θεωρήσεις του φύλου, αφού συμπεριφέρεται ως άντρας, δεν επιτελεί τους ρόλους της ως γυναίκα-μητέρα-σύζυγος. Η άρνηση της, δεν είναι μία έκφραση και υπεράσπιση των θεϊκών νόμων ή των δεσμών της συγγένειας, αλλά είναι άρνηση του δικαίου της πόλης. Ενός δικαίου που καθορίζει το δικαίωμα της ζωής και του θανάτου στο όνομα μιας κανονικότητας, μιας φυσικότητας. Η άρνηση της εκφράζεται μέσα από τον κυρίαρχο λόγο και ο θάνατος της είναι το αναπόφευκτο τέλος των ζωών που εκτοπίζονται από την πολιτική σφαίρα και των ερώτων που κρίνονται ως παράνομοι και απαγορευμένοι.

Η Αντιγόνη αρνούμενη την αδικία του νόμου και διεκδικώντας η φωνή της να ακουστεί, λειτουργεί ως μεταφορά για όλες τις ζωές που δεν βρίσκονται εντός των κανονιστικών πλαισίων, για όλες τις ζωές που έχουν τοποθετηθεί στο περιθώριο της ζωής. Ταυτόχρονα, λειτουργεί ως κριτική απέναντι στις λογοθετικές πρακτικές που καθιστούν κάτι πολιτισμικά νοητό, στρέφοντας το βλέμμα στην κοινωνική διάσταση και προέλευση των εννοιών πολίτης, φύλο, ξένο και τις φυσικοποιήσεις τους. Έτσι, στο σύγχρονο πλέον κράτος, έχουμε να κάνουμε με κάποιες φασματικές υπάρξεις, κάποιες ζωές, που δεν είναι ακριβώς ζωές, αφού δεν έχουν πλήρη δικαιώματα, δεν βρίσκονται εντός του πολιτικού. Τα σώματα που τους απαγορεύεται ο έρωτας, οι ψυχές που κρίνονται ως ανάξιες τιμής, στοιχειώνουν την κοινωνία και το λόγο, διεκδικώντας την δικαιοσύνη. Η σκέψη του Ντεριντά μας δίνει τα εννοιολογικά εργαλεία να σκεφτούμε την πολιτική διάσταση των ζωών στο ενδιάμεσο χώρο – μεταξύ ζωής και θανάτου- του φαντάσματος. Ο ρόλος του είναι διττός: α) μία κριτική στην οντολογία της παρουσίας, που συλλαμβάνει το Είναι ως καθορισμένο, ως *εδώ και τώρα* και το χρόνο με μία γραμμικότητα, β) στην αναγνώριση ζωών που δεν ορίζονται ως ζωές, που ζούνε ως φάσμα στο παρόν, και οι αδικίες που έχουν

δεχθεί στοιχειώνει το παρόν και διαμορφώνει το μέλλον. Το κάλεσμα του φαντάσματος μετατρέπεται σε μία επιτακτική ανάγκη να αναλάβουμε την ευθύνη απέναντι σε εκείνους που προσπαθούν να σωθούν από τον πόλεμο, τις διώξεις και την εξαθλίωση, σε ένα πρόταγμα για μία διαφορετική θεώρηση του πολιτικού, άρα και των όρων που το συν-διαμορφώνουν.

Μέσα από την ανάγνωση της Αντιγόνης είδαμε πως διανοίγεται το πολιτικό, κάνοντας το πιο συμπεριληπτικό (διεκδικεί την παρουσία της στο δημόσιο χώρο) και πιο δημοκρατικό (υπερασπίζεται τον θάνατο του <<άλλου>>, του εχθρού της πόλης). Καθώς το κράτος αντιμετωπίζει την Αντιγόνη και τον Πολυνείκη ως λιγότερο ανθρώπινα όντα, λόγω φύλο και λόγω πολιτικής εναντίωσης στο κράτος, και ασκεί μία νόμιμη βία εναντίον τους, τα φαντάσματά τους στοιχειώνουν το παρόν και απαιτούν δικαιοσύνη. Αυτή η δικαιοσύνη είναι πέρα των (ενδεχομένως και άδικων) νόμων του κράτους. Ταυτόχρονα είναι ανοιχτή στο αίτημα <<του άλλου>>, στην αναγνώριση της ύπαρξης και την φιλοξενία του διαφορετικού. Αυτό το διαφορετικό έχει αποκλειστεί από τους όρους της ζωής και εμείς καλούμαστε να συνάψουμε μία σχέση μαζί του, με αποτέλεσμα να καλούμαστε να αλλάξουμε εαυτούς.

Μέσα από την ελευσομενη δημοκρατία, καθίσταται νοητή και δυνατή μία διαφορετική ριζοσπαστική πολιτική που αποσυνδέεται με την ιδεολογία και τις πολιτικές της ταυτότητας. Δεν περιορίζεται σε μία εθνική ή πολιτική ταυτότητα, ούτε στον κρατικό νόμο. Οι πολιτικές της ταυτότητας και η ιδεολογία δεν έχουν απλώς αποτύχει στη δημιουργία και στη διεκδίκηση μίας κοινωνίας ίσης, αλλά αντίθετα, όπως είδαμε, λειτουργούν προς τη διάκριση των ανθρώπων εντός της κοινωνίας. Έτσι, ο υπερ-εθνικός χαρακτήρας της ελευσόμενης δημοκρατίας και της δικαιοσύνης που τη συνοδεύει διανοίγει το πολιτικό, όπως το διανοίγει η Αντιγόνη μέσω της εισόδου της στο δημόσιο χώρο.

Μέσα από λογοθετικά καθεστώτα, την κρατική νόμιμη βία, αναδεικνύεται το κοινό χαρακτηριστικό όλων αυτών των ζώων που αδικούνται, που είναι εκτεθειμένα στη βία του κράτους. Η Μπάτλερ το ονομάζει επισφάλεια: *μια υπαρξιακή κατηγορία που υποτίθεται είναι κοινή εξίσου σε όλους τους ανθρώπους*, είτε πρόκειται για επισφάλεια εκείνων που βιώνουν τον πόλεμο είτε εκείνων που στερούνται τις απαραίτητες υποδομές (Butler 2013:40). Η αντίσταση της Αντιγόνης, την οδηγεί στο θάνατο. Μέσω της ατομικής της πράξης μπορούμε να σκεφτούμε τη σύγχρονη πολιτική συνθήκη, και να αναρωτηθούμε αν μπορούμε να αντισταθούμε στον κυρίαρχο λόγο και τη νόμιμη βία χωρίς να πεθάνουμε. Στη σύγχρονη πολιτική συνθήκη αναδεικνύεται το ατομικό ως ο τρόπος του ζην και τα άτομα πράττουν μόνα τους μέσα στην επισφάλεια. Σκεπτόμενοι τις αδικίες που αναδεικνύονται μέσα από την Αντιγόνη, και τις επιστροφές της ως φάσμα, καλούμαστε σε μία επαναπολιτικοποίηση του <<ανήκειν>>. Αυτό σημαίνει πως δεν αντιλαμβανόμαστε την ταυτότητά με όρους εθνικούς, φυσικοποιημένους. *Το ανήκειν δεν απευθύνεται*

απλά στο να είσαι και να κατέχεις, αλλά και στο να προσμένεις, να λαχταράς έναν διαφορετικό τρόπο να συσταθεί και να συμ-βιωθεί το πολιτικό (Butler 2013:159)

Μέσα στο σημερινό κοινωνικό γίγνεσθαι, οι συγκρούσεις με τη νόμιμη βία του νόμου δεν είναι απλά εθνικές, αλλά πλανητικές. Έτσι, μπροστά στην κοινή επισφάλεια που χαρακτηρίζει τις Αντιγόνες ανά τον κόσμο, ο μετασχηματισμός της πολιτικής καλεί προς την πολιτική δράση. Μία δράση που δεν θα είναι ατομική, όπως της Αντιγόνης, αλλά συλλογική, αποσκοπώντας στη διατύπωση μιας νέας σύλληψης της δημοκρατικής πρακτικής. Αυτή η συλλογική δράση δεν διαμορφώνεται εντός ενός εθνικού πλαισίου. Τα επισφαλή άτομα αποτελούν έναν ενιαίο πληθυσμό, ανεξαρτήτως πολιτικής ταυτότητας και αν διαμορφώνεται ένας αγώνας, είναι αυτός του <<εμείς>>. Το <<εμείς>> δεν σημαίνει μία νέα συλλογική ταυτότητα, αλλά ένα σύνολο δυναμικών σχέσεων που περιλαμβάνουν την υποστήριξη, τη διαφωνία και τη ρήξη. Απέναντι σε μία θεσμισμένη εξατομίκευση, η δημόσια συνάθροιση ενσαρκώνει την ιδέα της <<υπευθυνοποίησης>>, της πληθυντικής συνύπαρξης, της δράσης που γεννά μια αδικία που αποσκοπεί στην ελαχιστοποίηση των μη βιώσιμων συνθηκών ζωής (Butler 2018).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αγγλόγλωσση Βιβλιογραφία

- Baer A., and Sznajder N., *Antigone in León: The drama of trauma politics*, στο *Routledge International Handbook of Memory Studies*. (2015).
- Blanco M.del Pilar and Esther Peeren, *Introduction: Conceptualizing Spectralities*, στο *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, Bloomsbury 2013.
- Blanco M. del Pilar and Peeren E , *The spectral turn*. Στο: del Pilar Blanco M and Peeren E. (εκδ.) *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. London: BloomsburyPublishing (2013), σελ. 31–36.
- Boss P., *Ambiguous Loss: Learning to Live with Unresolved Grief*, HARVARD UNIVERSITY PRESS 2000.
- Butler J., *DISPOSSESSION: THE PERFORMATIVE IN THE POLITICAL*, Conversations with Athena Athanasiou, polity 2013.
- Cielemecka O., *All Things Spectral*, *Somatechnics* 5.2 (2015) :234-254.
- Derrida J., *Endurance de la pensée* (συλλογική έκδοση, Pour saluer Jean Baufret), Plon, 1968. Σημειώσεις από ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΓΡΑΜΜΗ. Η πρώτη εκδοχή του κειμένου κυκλοφόρησε στο *L' Derrida* (1982), *Margins of Philosophy*, THE HARVESTER PRESS.
- Derrida J., *Of Hospitality*, μτφρ. R. Bowlby, Stanford: Stanford University Press 2000.
- Derrida J., *The Beast and the Sovereign*, Volume II, 202, 2009 University of Chicago Press.
- Derrida J., *The Politics of Friendship*, VERSO BOOKS, 2020.
- Derrida J., *Learning to Live Finally—The Last Interview. An Interview with Jean Birnbaum*, 2007, New York, Palgrave Macmillan.
- Fisher M., *Capitalist Realism*, Winchester: Zero Books, 2009.

- Freud, Sigmund. "Mourning and Melancholy." Στο The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, volume 14, London: Hogarth Press, 1955 [1917], σελ. 237–260.).
- Gere C., 2016, A Companion to Digital Art, στο The Hauntology of the Digital Image First Edition. Edited by Christiane Paul. 2016 John Wiley & Sons, σελ. 204-223.
- Gordon A., Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination, New University of Minnesota Press, 2008.
- Goosen D., The Tragic, the Impossible and Democracy: An Interview with Jacques Derrida στο *International Journal for the Semiotics of Law* 23 (3):243-264 (2010).
- Hegel G. W. F., Aesthetics: Lectures on fine art, Vol. 1 CLARENDON PRESS-OXFORD 1975.
- Jameson, F., "Marx's Purloined Letter." Στο Spink M., Εκδ. Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx. Verso, (2008), σελ. 26-67.
- Lauriola R., 'Another' Antigone: The Right To Live and To Die With Dignity. Notes on Valeria Parrella's Antigone στο *New Voices in Classical Reception Studies* Issue 9 (2014)46 (2012).
- Lorek Jezinska E. & Wieckowska K., Hauntology and Cognition: Questions of Knowledge, στο *Theoria et Historia Scientiarum* Vol. 14, 2017, σελ. 7-23.
- Mules W., Democracy and Critique: Recovering Freedom in Nancy and Derrida, στο *Derrida Today*, Vol 3, 1, σελ. 92-112, 2010.
- Nussbaum M., "Sophocles' Antigone: Conflict, Vision, and Simplification", in *The Fragility of Goodness*, (Cambridge University Press, 1986), σελ. 51-82.
- Patton P., Derrida, Politics and Democracy to Come, *Philosophy Compass* 2/6, σελ 766-780, 2007.

- Peim N., Spectral Bodies: Derrida and the Philosophy of the Photograph as Historical Document, στο Journal of Philosophy of Education, Vol. 39, No. 1, 2005 (ΒΡΙΣΚΕΤΑΙ ΣΤΗΝ ΕΙΣΑΓΩΓΗ).
- Phillips J., FORCE and VULNERABILITY in PHILOSOPHY and SCIENCE: Husserl, Derrida, Stiegler, Cultural Politics Volume 11, Issue 2, Duke University Press 2015.
- Shaw K., Hauntology: The Presence of the Past in Twenty-First Century English Literature, 2018, Palgrave Macmillan.
- Weinstock J. A., 'Introduction to The Spectral Turn', στο Maria del Pilar Blanco and Esther Peere, Εκδ., The Spectralities Reader (London: Bloomsbury, 2013) σελ. 62.
- Zetti R., Sophocles' *Antigone* reworked in the twentieth century: The case of Hasenclever's *Antigone* (1917) στο *NEW VOICES IN CLASSICAL RECEPTION STUDIES* Issue 12, 2018 σελ. 88-107.

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

- Αβραμοπούλου Ε., 2019. «Όνειρο / ειρωνεία: Το δικαίωμα να έχουμε δικαιώματα, πέρα από τα δικαιώματα». Επίμετρο στο βιβλίο των Stephanie De Gooyer, Lida Maxwell, Alastair Hunt, Samuel Μογν, Astra Taylor (επιμ.), *Το Δικαίωμα να έχουμε Δικαιώματα*, μτφρ. Βαγγέλης Πούλιος Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. 2019 Σελ. 173-199.
- Agamben G., *Homosacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμέλεια/επίμετρο Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα: Εκδόσεις Scripta, 2005.
- Butler J., Βία, Πένθος, Πολιτική, στο *Περί Θανάτου: Η Πολιτική Διαχείριση της Θνησιμότητας*, Κ. Αθανασίου (μτφρ.), Δ. Μακρυνιώτη (επίμ.), Νήσος, Αθήνα, 2008.
- Butler J., Η αντίσταση πέρα από τα αφηγήματα της θυσίας και της ανδρείας. Στο Τζελέπη Ε. (Επιμ.), *Αντινομίες της Αντιγόνης: Κριτικές Θεωρήσεις του πολιτικού*, (σελ 405-411) Συλλογικό, 2014 ΕΚΚΡΕΜΕΣ.

- Butler J., *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*, ANGELUSNOVUS, 2018.
- Chanter T., Η τραγική περιθωριοποίηση της δουλείας: Οι σκιάδες άλλοι της κληρονομιάς της Αντιγόνης στη φιλοσοφία και την οιδιπόδεια ψυχανάλυση. Στο Τζελέπη Ε. (Επιμ.), *Αντινομίες της Αντιγόνης: Κριτικές θεωρήσεις του πολιτικού*, (σελ. 231-257) Συλλογικό, 2014 ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Corjoc J., Το μνήμα της επιμονής: Περί Αντιγόνης. Στο Τζελέπη Ε. (Επιμ.), *Αντινομίες της Αντιγόνης: Κριτικές θεωρήσεις του πολιτικού*, (101-155) Συλλογικό, 2014 ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Heidegger M., *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Μαλεβίτσης Χ., 1973, Δωδώνη
- Honig B., Ο θρήνος της Αντιγόνης, η οδύνη του Κρέοντα: Πένθος, ανήκειν και η πολιτικής της εξαίρεσης. Στο Τζελέπη Ε. (Επιμ.), *Αντινομίες της Αντιγόνης: Κριτικές θεωρήσεις του πολιτικού*, (σελ. 257-301) Συλλογικό, 2014 ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Jacobs C., Η σκόνη στην Αντιγόνη. Στο Τζελέπη Ε. (Επιμ.), *Αντινομίες της Αντιγόνης: Κριτικές θεωρήσεις του πολιτικού*, (55-101) Συλλογικό, 2014 ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Καστοριάδης Κ., *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία: Πέντε διαλέξεις στη Βόρειο Ελλάδα*, Ύψιλον, 2001.
- Καστοριάδης Κ., *Ελληνική Ιδιαιτερότητα, Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*, Κριτική, 2007.
- Καστοριάδης Κ., *Ελληνική Ιδιαιτερότητα, Τόμος Β΄, Η πόλις και οι νόμοι*, Κριτική, 2008.
- Κακολύρης Γ., *Φιλοξενία και έμβια όντα: Η ανάγνωση του ποιήματος <<Φίδι>> του D. H. Lawrence από τον Jacques Derrida*, *Ποιητική* (18), 2016.
- Κακολύρης Γ., *Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑΣ: Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, ΠΛΕΘΡΟΝ, 2017.
- Καστοριάδης Κ., *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ΚΕΔΡΟΣ, 1978.

- Μπαλτάς Α., *Φιλοξενώντας τον Ζακ Ντεριντά, Στο περιθώριο επιστήμης και πολιτικής*, Αθήνα: Εκκρεμές, 1999.
- Μπιτσώρης Β., JacquesDerrida: Δικαιοσύνη, δίκαιο – συμβάν, μεσσιανικότητα στο Κακολύρης Γ. (Επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του JacquesDerrida*, ΠΛΕΘΡΟΝ, 2015.
- Ντεριντά Ζ., *Φαντάσματα του Μαρξ*, ΕΚΚΡΕΜΕΣ, 2000.
- Ντεριντά Ζ., *Περί γραμματολογίας*, ΓΝΩΣΗ, 1990
- Steiner G, *Οι Αντιγόνες. Ο μύθος της Αντιγόνης στην λογοτεχνία, τις τέχνες και την σκέψη της Εσπερίας*, Αθήνα, Καλέντης, 2001.
- Ταξίδου Ο., *Η Σαγήνη της Αντιγόνης ή η Αντιγόνη και οι φιλόσοφοι. Στο Τζελέπη Ε. (Επιμ.), Αντινομίες της Αντιγόνης: Κριτικές θεωρήσεις του πολιτικού*,(σελ. 337-373) Συλλογικό, 2014 ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Τζελέπη Ε., *Εισαγωγή: Η Αντιγόνη ως μορφή πολιτικού πάθους: Επανεξετάζοντας τις διατομές πολιτικού και ψυχικού*, στο *Τζελέπη Ε. (Επιμ.) Αντινομίες της Αντιγόνης. Κριτικές θεωρήσεις του Πολιτικού*, ΕΚΚΡΕΜΕΣ, 2014.