

Matisklo:

Η λέξη της συγχώρεσης στον Jacques Derrida

Γιώργος Προδρόμου

Πολιτική Επιστήμη και Ιστορία

Κοινωνική Θεωρία και Ιστορία

Επιβλέπων:

Γιώργος Φουρτού



Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Αθήνα, Φεβρουάριος 2020

Γιώργος Προδρόμου

1117M049

Πολιτική Επιστήμη και Ιστορία

Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία

Τριμελής Επιτροπή Υποστήριξης Διπλωματικής:

Γιώργος Φουρτουνης
Γεράσιμος Κακολύρης
Γιώργος Ξηροπαϊδης

Ακροατής Υποστήριξης Διπλωματικής:

Βαγγέλης Μπιτσώρης

Εικόνα Εξωφύλλου: Balthus, *Le Chat au Miroir II*, 1988

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Εισαγωγή	5
2. Το αδύνατο και η <i>différance</i>	11
2.1 Παραδίδω/Παραλαμβάνω	11
2.2 Η παρουσία και το σημείο	17
2.3 Φωνή και <i>différance</i>	31
3. Άπειρος περατός, περατός άπειρος άλλος άνθρωπος	39
4. <i>Différance</i> και Συγχώρεση	52
4.1 Η συνδιαλλαγή	61
4.2 Απορίες	68
4.3 Ο «θάνατος» της συγχώρεσης	78
4.4 Το «οιονεί-υπερβατολογικό» της συγχώρεσης	84
4.5 Ο χρόνος της συγχώρεσης	91
4.6 Απροϋπόθετην και υπό προϋποθέσεις συγχώρεση	104
4.7 Είναι αδύνατη η συγχώρεση του Άουσβιτς;	108
5. Συμπεράσματα	113
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	125

Ευχαριστίες

Το να ζητάς *ευχαριστώ* από τις/ους άλλες/ους προέρχεται κατά κάποιο τρόπο ήδη από τις άλλες/ους, λέει ο Kierkegaard με διαφορετικό τρόπο αναφερόμενος στον Θεό. Ζητώ ευχαριστώ για αυτά που μου δώσανε, ακόμη κι αυτό το ευχαριστώ αυτοί/ες μου το δώσανε. Τουλάχιστον το κατέστησαν πραγματικό, δίχως τους άλλους ούτε αυτό το ευχαριστώ δεν θα είχα για να δώσω. Ό,τι έχω για να δώσω μου δίνεται από τους άλλους, ό,τι δίνω μου δίνεται, θα λέγαμε σε ντερριντιανό στυλ. Έτσι φτιάχνεται το παράδοξο της προσφοράς, της ευχαριστίας, της συγγνώμης και βεβαίως της συγχώρεσης. Με βάση αυτό το παράδοξο δίνω συνεχώς χωρίς να μπορώ ποτέ να κλείσω την σχέση του χρέους απέναντι στους/ις άλλους/ες. Έτσι το να είμαι χρεωμένος πάει να πει *είμαι* για τον Derrida. Ευχαριστώ λοιπόν πρώτα και κύρια την Μαρία Αντωνιάδου για όσα μου πρόσφερε όταν έγραφα αυτή την εργασία, για την υπομονή της και για όλα τα παραλληλήματά που άκουσε σχετικά με την συγχώρεση τον τελευταίο ένα χρόνο. Τον Βαγγέλη Μπιτσώρη για όλες τις συζητήσεις μας σχετικά με το θέμα της εργασίας και για το έργο του Derrida συνολικά. Τον Γιώργο Φουρτούνη για την επίβλεψη αυτής της εργασίας. Τον Pedro για όλες τις όμορφες συζητήσεις μας πάνω στο ζήτημα, οι οποίες ελπίζω να μην σταματήσουν εδώ. Τον Ανδρέα Αναστασιάδη που μου είπε τη γνώμη του στις διάφορες φάσεις γραψίματος αυτής της εργασίας. Τον Αντώνη Μπεκιάρη, Κώστα Μπαράκο και τον Σάββα Ταντή γιατί τον τελευταίο καιρό ένιωθα ότι γράφουμε δίπλα-δίπλα τις εργασίες μας.

1. Εισαγωγή

Σε αυτή την εργασία θα εξετάσω δυο πράγματα. Αφενός με ποιο τρόπο συγκροτείται η κατανόηση της συγχώρεσης στο ύστερο έργο του Jacques Derrida έχοντας ως κύρια αναφορά δυο πρώιμα κείμενά του, το *Η Φωνή και το Φαινόμενο*¹ και το *Βία και Μεταφυσική*². Αυτό που επιδιώκω να δείξω με αυτό τον τρόπο είναι πως από τη μια η ντεριντιανή συγχώρεση ορίζεται και κατανοείται στο εσωτερικό της φαινομενολογικής παράδοσης και από την άλλη πως το ύστερο, λεγόμενο ηθικο-πολιτικό, έργο του Derrida δεν μπορεί να τεθεί δίχως το πλαίσιο των πρώιμων γραπτών, των φαινομενολογικών του αναγνώσεων και της *différance*. Αφετέρου, πιστεύοντας πως ισχύει μια δεδομένη συνέχεια του ντεριντιανού έργου, θεωρώ πως μπορούμε να διαβάσουμε τη ντεριντιανή συγχώρεση κυρίως μέσα από την θεμελίωση αυτού που ο ίδιος αποκαλεί *différance* (διαφορά-αναβολή).

Για να επιτύχω τον πρώτο σκοπό αυτής της εργασίας επέλεξα να αφιερώσω ένα κεφάλαιο στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* και άλλο ένα κεφάλαιο στο *Βία και Μεταφυσική*. Το τρίτο, και τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας επιδιώκει να συνδέσει τις δυο κύριες, φαινομενολογικές, έννοιες τις οποίες αναπτύσσει ο ίδιος αντίστοιχα στα δυο αυτά κείμενα, αυτή του αδυνάτου και του άλλου ανθρώπου, με τη θεώρηση της συγχώρεσης. Το τρίτο κεφάλαιο επικεντρώνεται στο κείμενο *Συγχωρείν. Το απαράγραπτο και το ασυγχώρητο*³.

Αυτό που κατά τη γνώμη μου δένει τις τρεις αυτές εννοιολογήσεις του Derrida, το αδύνατο, τον άλλο άνθρωπο, τη συγχώρεση (αλλά και τη *différance*) είναι αυτό που ο Ευτύχης Πυροβολάκης αποκαλεί «μη πληρώσιμο χάσμα μεταξύ της ενικής προ-γλωσσικής πρόθεσης και της αναπαραγωγικής επαναληψιμότητ[α]ς»⁴ όταν συζητάει την έννοια του όρκου και της επιορκίας. Αυτό που εννοείται εδώ (θα το δούμε καλύτερα στο πρώτο κεφάλαιο σχετικά με τις αναγνώσεις του Derrida πάνω στις *Λογικές Έρευνες* του Husserl) είναι πως αφενός υφίσταται μια ενική προ-γλωσσική στιγμή του εγώ, πριν από την επικοινωνία, τη συνομιλία, την απεύθυνση προς τον άλλο άνθρωπο, η οποία συγκροτεί αυτό που θέλει-να-πει το εγώ αλλά αφετέρου από την άλλη, εξ ίσου αναγκαία, η αναπαραγωγική επαναληψιμότητα, δηλαδή η γλωσσική και μέσω σημείων αποτύπωση αυτού που θέλω-να-πω - δηλαδή η επικοινωνιακή συγκρότησή του - δεν μπορεί να τεθεί σε δεύτερη μοίρα. Αυτό που προτείνει ο Derrida με αυτό τον τρόπο είναι μια λογική του «και και», η οποία μας

¹ Jacques, Derrida, *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, μτφρ. David B. Allison, εισαγωγή Newton Garver, Northwestern University Press, Έβανστον, 1973.

² Ζακ, Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς”, στο *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003, σ. 89-220.

³ Jacques, Derrida, *Συγχωρείν. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο*, μτφρ., επίμετρο και σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Angelus Novus, Αθήνα, 2017.

⁴ Ευτύχης, Πυροβολάκης, “Η επίορκη συγχώρηση: εμπειρία, γλώσσα, ευθύνη”, στο Γεράσιμος, Κακολύρης, (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Πλέθρον, Αθήνα, 2015, σ. 343.

λέει πως και το ένα ισχύει αλλά και το άλλο ισχύει. Η συζήτηση πάνω στην οποία θεμελιώνεται αυτή η ντεριντιανή ανάγνωση λαμβάνει χώρα κυρίως στο εσωτερικό της φαινομενολογίας, μεταξύ του Husserl και του Lévinas. Αυτό που προτείνει εν συντομία ο Husserl - θα το δούμε πιο διεξοδικά στο πρώτο κεφάλαιο - είναι πως υφίσταται μια στιγμή του ego κατά την οποία αυτό είναι μόνο με τον εαυτό του, σε μια δεδομένη αυτο-παρουσία, και αυτο-παθαίνει, δίχως τη μεσολάβηση του άλλου και της γλώσσας. Αυτή είναι μια προ-γλωσσική στιγμή κατά την οποία ο άλλος (άνθρωπος) απουσιάζει και το ego είναι πλήρως παρόν στον εαυτό του. Πάνω σ' αυτή τη στιγμή θεμελιώνεται η καταγωγικότητα της συγκρότησης του ego για τον Husserl. Ομοίως, αλλά αντιστρέφοντας τον χουσερλιανό σχήμα από ηθική σκοπιά, ο Lévinas προτείνει πως ο Άλλος αποτελεί τη προ-γλωσσική στιγμή του ego η οποία δεν μπορεί να αναχθεί παρά μόνο με βίαιο τρόπο στη γλωσσική σχέση μεταξύ εγώ και άλλου ανθρώπου. Το ego δεν έχει πρόσβαση στην ίδια την καταγωγή του, που είναι ο Άλλος, και το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να αναφέρεται σε αυτήν γλωσσικά ασκώντας μια βία στον Άλλο καθώς τον απομειώνει σε μια σχέση μαζί του, στον άλλο άνθρωπο.

Στο πρώτο κεφάλαιο θα δούμε πως σύμφωνα με τον Derrida η προ-γλωσσική παρουσία του ego στον εαυτό του χρειάζεται μια μορφή αναπαραγωγικής επαναληψιμότητας για να θεμελιωθεί. Για να υποστηρίξει ο Husserl την αυτο-παρουσία του ego προσφεύγει, όπως βλέπουμε στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο*, σε μια σειρά από «μεταφυσικές διαζεύξεις» κάποιες μεταξύ των οποίων είναι αυτές της παρουσίας/απουσίας και του δυνατού/αδυνάτου. Αυτές οι διαζεύξεις και η ισχύς τους θεωρούνται στη προκειμένη αδιαπραγμάτευτες και αυτοθεμελιωμένες. Θα δούμε πως, βήμα-βήμα, αυτή η «μεταφυσική βεβαιότητα» του Husserl δεν είναι τόσο σίγουρη για την εαυτή της καθότι η ίδια αυτή βασίζεται σε ό,τι αποκλείει. Αυτό που αποκλείει, για να θεμελιώσει τη προ-γλωσσική φαινομενολογική εμπειρία, είναι η αναπαραγωγική επαναληψιμότητα της γλωσσικής σχέσης με το άλλο, είναι η απουσία του ego, είναι αυτό που του είναι αδύνατο.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα δούμε πως ο Derrida κωδικοποιεί την κύρια αντίθεση του Lévinas προς την εγγελιανή έννοια της ολότητας, καθώς προκρίνει την έννοια του απείρου (Άλλου). Το πρόβλημα που διακρίνει ο Lévinas σε όλο το φάσμα της φιλοσοφίας αφορά στο ότι αυτή δεν θέτει την ηθική ως πρώτη φιλοσοφία. Αυτό το ολίσθημα του φιλοσοφικού λόγου βασίζεται στο ότι η άπειρη ετερότητα του Άλλου τίθεται σε δεύτερη μοίρα, ενώ προκρίνεται η συγκρότηση της ολότητας της σχέσης μεταξύ εγώ και ετερότητας του άλλου. Θα δούμε πως ο Derrida στο *Βία και Μεταφυσική* θεωρεί πως η λεβινασιακή έννοια του απείρου είναι προβληματική καθότι αυτή αδυνατεί να γειωθεί στην έννοια της περατότητας. Με αυτό τον τρόπο η λεβινασιακή ηθική ενώ προκρίνει την άπειρη ευθύνη του ego προς τον Άλλο ως Άλλο δεν μπορεί να θεμελιώσει αυτή την ευθύνη στη περατότητα του άλλου ανθρώπου. Συνεπώς για τον Derrida δεν μπορούμε να έχουμε ηθική ευθύνη προς τον άλλο άνθρωπο. Αυτό που συγκροτεί την ηθική για τον Derrida είναι ένα περατό άπειρο και ένα άπειρο περατό, θέλουμε δηλαδή και το ένα και το άλλο.

Με παρόμοιο τρόπο λοιπόν στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* ο Derrida έδειξε πως η δυνατότητα της αυτο-παρουσίας του προ-γλωσσικού ego χρειάζεται την αδυνατότητα της απουσίας του ego, τη γλωσσική διαμεσολάβηση με τον άλλο, και στο *Βία και Μεταφυσική* ανέπτυξε πως ο προ-γλωσσικός άπειρος Άλλος μπορεί να θεμελιωθεί μόνο στον γλωσσικό περατό άλλο άνθρωπο.

Το 1968 ο Derrida εκφώνησε το διάσημο πλέον κείμενό του *Différance* αναπτύσσοντας μια λέξη την οποία χρησιμοποίησε μόνο μια φορά μέχρι εκείνη τη στιγμή στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο*. Η *différance* θα δείξει πολύ καλά αυτή τη συμπληρωματική λογική του «και και», η οποία θα συνοδεύσει τον Derrida στα ύστερα κείμενά του. Με κάποιες sporadικές αναφορές στο *Différance* θα προσπαθήσω να δείξω πως η προβληματική που εκτυλίσσεται εκεί ενυπάρχει στον ντεριντιανό στοχασμό για τη συγχώρεση. Στο τρίτο κεφάλαιο λοιπόν θα δούμε πως η συγχώρεση αποτελεί την «έννοια» ή τη λέξη στη βάση της οποίας κατανοείται το μη πληρώσιμο χάσμα μεταξύ του εγώ και του άλλου ανθρώπου το οποίο αποτελεί τον αναγκαίο όρο της ηθικής. Μη πληρώσιμο είναι και το χάσμα μεταξύ εγώ και Άλλου για τον Lévinas, ωστόσο κατά τη γνώμη μου με τον Derrida πηγαίνουμε ένα βήμα πιο πέρα, καθώς αυτό που δεν πληρώνεται, δεν ολοκληρώνεται και δεν τελειώνει εδώ είναι η απροϋπόθετη, απόλυτη ευθύνη προς τον άλλο άνθρωπο απ' τη μια μεριά και από την άλλη η αναπαραγωγή και η επαναληψιμότητα της σχέσης μου μαζί του, ο ηθικός χαρακτήρας της σχέσης μας. Στο ντεριντιανό λεξιλόγιο η απροϋπόθετη και απόλυτη ευθύνη της συγχώρεσης ονομάζεται υπερ-ηθική και η υπό προϋποθέσεις και δυνατή συγχώρεση του άλλου ανθρώπου λέγεται με το συγκαταβατικό όνομα της ηθικής⁵. Η *différance* δηλώνει ακριβώς την καταγωγικότητα αυτού του μη πληρώσιμου, μη έσχατου και μη τέλους της συγχώρεσης, καθότι αυτή, όπως η ορίζει η διάσημη ντεριντιανή πρόταση, έλκεται από το ασυγχώρητο.

Η ντεριντιανή συγχώρεση κατά τη γνώμη μου αναφέρεται στο εξής καίριο ερώτημα: γιατί το εγώ δεν μπορεί να αγνοήσει τον άλλο άνθρωπο που του προξένησε/ξενεί το τραύμα και είναι αναγκασμένο να αναφέρεται σε αυτόν; Η λέξη της συγχώρεσης αποτελεί ένα από τα παραδείγματα με το οποίο εκδηλώνεται η παραμονή του εγώ στο τραύμα που του προξενήθηκε. Ωστόσο αυτή η λέξη για τον Derrida, όπως το καταλαβαίνω, πραγματεύεται τον τρόπο με τον οποίο το εγώ-του-τραύματος προσεγγίζει και εκλαμβάνει τον άλλο άνθρωπο που το έβλαψε ή αδίκησε ως τον Άλλο. Υπ' αυτή την έννοια το εγώ δεν μπορεί να απομειώσει τον άλλο άνθρωπο σε αυτόν-εδώ και πάντοτε τον βλέπει μέσα από μια (υπερ-) ηθική σχέση, δηλαδή τη σχέση με τον Άλλο. Ούτε ο άλλος, ούτε ο Άλλος δεν μπορούν να βγουν από αυτήν την εξίσωση για τον Derrida. Η ντεριντιανή συγχώρεση αντιτάσσεται ρητά στην έννοια της συμφιλίωσης καθώς αυτή επιδιώκει έναν καινούργιο ή εκ νέου συσχετισμό του εγώ με τον άλλο άνθρωπο η οποία είτε θεμελιώνεται άμεσα

⁵ Βαγγέλης, Μπιτσώρης, “Η συγχώρηση έναντι της ηθικής, του δικαίου και της πολιτικής”, στο Jacques, Derrida, *Συγχωρείν. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο*, μτφρ., επίμετρο και σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Angelus Novus, Αθήνα, 2017, σ. 266.

από τον Άλλο (ως τον τον τρίτο, το δίκαιο, το Κράτος-δικαστήριο ή/και τον Θεό) είτε τον παρακάμπτει προτάσσοντας την εμπειρική ή ιστορική ή σχετικιστική πρόσληψη του άλλου ανθρώπου. Αντίθετα η ντεριντιανή συγχώρεση επιδιώκει να ανιχνεύσει αυτή τη χειρονομία και επιθυμία η οποία απευθύνεται διαμιάς και στον άλλο άνθρωπο και στον Άλλο δίχως να απομειώνει κανέναν απ' τους δυο.

Η *différance* (αναβαλλόμενη διαφορά) θέλει να μας δείξει, εάν την διαβάσουμε μέσα από τα ύστερα ντεριντιανά κείμενα, πως όταν προσπαθούμε να συγκροτήσουμε τον άλλο άνθρωπο αναγκαστικά αναφερόμαστε σε αυτό που είναι εξωτερικό ως προς την ηθική σχέση (μεταξύ εγώ και άλλου), κι αυτό είναι ο Άλλος. Αντίστοιχα, δεν μπορούμε να αναφερθούμε στον Άλλον, με τον τρόπο που το κάνει η αποφαιτική θεολογία⁶, δίχως να τον γειώσουμε στον άλλο άνθρωπο. Συνεπώς το *Συγχωρείν* θέλει να δείξει πως η συγχώρεση, όμοια με την *différance*, μας δείχνει την προ-εννοιακή και (μη) καταγωγική στιγμή κατά την οποία συγκροτείται η (υπερ-) ηθική σχέση, έτσι η συγχώρεση αποτελεί την χειρονομία και την επιθυμία απεύθυνσης προς τον άλλο και τον Άλλο. Έσχατη συνέπεια αυτής της θέσης αποτελεί το ότι δεν μπορούμε να υπάγουμε παντελώς την συγχώρεση στον ηθικό λόγο, στο εννοιακό του οικοδόμημα και στο νόημά του, αλλά επίσης δεν μπορούμε να την θέσουμε πλήρως απροϋπόθετα και με καθαρότητα ως εάν να δινόταν μονάχα από τον Άλλο. Έτσι η συγχώρεση παραμένει σε μια σφαίρα μη εννοιακότητας, υπό την έννοια ότι αποτελεί την επιθυμία η οποία δομεί τις ηθικές έννοιές μας δίχως να δομείται από αυτές: αυτό είναι και το βασικό ντεριντιανό πρόταγμα εδώ, να μην υπάγουμε αυτή την επιθυμία σε ήδη δομημένες ηθικές έννοιες οι οποίες θα ανέκοπταν αυτή της την (α)δυνατότητα.

Το κύριο επιχείρημα αυτής της εργασίας, επομένως, αφορά στο ότι η ντεριντιανή κατανόηση της (καθαρής, απροϋπόθετης και αδύνατης) συγχώρεσης μπορεί να γίνει κατανοητή μέσα από τη συγκρότηση της *différance*. Μπορούμε να πούμε, σχηματικά, πως ένα από τα βασικά επιχειρήματα που εκφράζονται στο «*Différance*» απορρέει από μια χαϊντεγκεριανή απάντηση που δίνει ο Derrida στον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται το νόημα, η παρουσία και η διαφορά. Έτσι, παρόμοια με τη χαϊντεγκεριανή οντολογία, αλλά και αποστασιοποιούμενος από αυτήν, ο Derrida δηλώνει εκεί πως η *différance* είναι ένα όνομα το οποίο δηλώνει το μη ονομαζόμενο, επιδιώκει να καταδείξει τη μεταφυσικότητα των ονομάτων μέσα από μια ήδη μεταφυσική ονοματοδότηση, μιλάει για το κύριο όνομα και αναφέρεται σε αυτό (όπως και το χαϊντεγκεριανό Είναι) ωστόσο διατηρεί την επίγνωση πως αυτό το κύριο όνομα δεν είναι ποτέ παρόν. Έτσι η *différance* δεν επιδιώκει να υπερβεί το ότι όλα τα γλωσσικά σημεία διαφοροποιούνται και αναβάλλουν αυτό το οποίο καταδεικνύουν, ονομάζουν και σημαίνουν, αντίθετα η ίδια είναι το γλωσσικό αυτό σημείο το

⁶ Jacques, Derrida, «Η *Différance*», μτφρ. και εισαγωγή Γεράσιμος Κακολύρης, *Ποίηση*, τχ. 27, Άνοιξη - Καλοκαίρι 2006, σ. 67.

οποίο διαφοροποιεί και αναβάλλει το νόημα εν γένει⁷. Θεωρώ πως η γειτνίαση αυτής της θεώρησης με τον ύστερο ντερριντιανό στοχασμό της συγχώρεσης είναι αρκετά σημαντική, και αξίζει να εξεταστεί. Συνεπώς, θα περιοριστώ εισαγωγικά στο να επαναλάβω αυτό που λέει ο Derrida, ότι η αδύνατη, απροϋπόθετη και καθαρή συγχώρεση έλκεται και κινητοποιείται από το ασυγχώρητο. Αυτή η θέση, σε αναφορά με την *différance*, δηλώνει πως η συγχώρεση είναι πάντοτε διαφοροποιημένη και αναβλημένη. Εν απουσία του κυρίου ονόματος⁸, του Θεού⁹, η συγχώρεση δεν είναι εξασφαλισμένη. Το λιγότερο, είναι οικειοποιημένη από το Κράτος, από την οικονομία της συναλλαγής, από την Εκκλησία, στις υπό προϋποθέσεις μορφές της. Πρέπει πάντοτε να αναγνωρίζουμε αυτή την υπό προϋποθέσεις οικειοποίησής της από τη μορφή του Κράτους, και επίσης να αναγνωρίζουμε τη διαρκή διαφοροποίηση και αναβολή της, εν όψει, όχι της λύτρωσης, της εξάλειψης του τραύματος ή της θεραπείας, αλλά της μη πλήρωσης του νοήματός της. Το απλήρωτο του νοήματος όσον αφορά τη συγχώρεση εμπεριέχει τον στοχασμό για τον (λεβινασιακό) Άλλο και για το (φαινομενολογικό) βίωμα του άλλου ανθρώπου, ο Άλλος δεν μπορεί να μας εξασφαλίσει το πλήρωμα του νοήματος και επίσης ο άλλος άνθρωπος δεν μπορεί να απομειώσει πλήρως της συγχώρεση στις προϋποθέσεις της ηθικής συνδιαλλαγής.

Η λέξη *Matisklo* (ή *mass-klo*) που χρησιμοποιήσα στον τίτλο αναφέρεται στο βιβλίο του Primo Levi *Εάν αυτό είναι άνθρωπος*¹⁰. Ο Levi σε μια στιγμή του βιβλίου αναφέρεται στον μικρό Εβραίο Ούρμπινεκ, συγκρατούμενό του, ο οποίος γεννήθηκε μέσα στο Στρατόπεδο. *Matisklo* ή *mass-klo* είναι οι μόνες λέξεις που άκουσε ποτέ κανείς να βγαίνουν από το στόμα του¹¹. Οι μόνες λέξεις που κατάφερε ποτέ να χρησιμοποιήσει μες στο Στρατόπεδο αυτό το παιδί ήταν αυτές. Αυτό το χωρίο του Levi, όπως και όλα άλλωστε θα μπορούσαμε να πούμε, περιγράφει με τόση ευκρίνει τη βαρβαρότητα του Στρατοπέδου, καθώς κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να μάθει να μιλάει, η ίδια η γλώσσα υποβιβάζεται εντελώς σε φωναχτές διαταγές, καθώς καμιά απεύθυνση στον άλλο

⁷ Jacques, Derrida, «Η *Différance*», μτφρ. και εισαγωγή Γεράσιμος Κακολύρης, *Ποίηση*, τχ. 28, Άνοιξη - Καλοκαίρι 2006, σ. 214-215.

⁸ *Αυτ.*, σ. 215.

⁹ Καθότι η *différance* είναι μια «αποκεφαλ(αιοποι)ήση» του κυρίου ονόματος, βλ. *Αυτ.*, σ. 215.

¹⁰ Primo, Levi, *Εάν Αυτό Είναι Άνθρωπος*, μτφρ. Χαρά Σαρλικιώτη, Άγρα, Αθήνα, 2009.

¹¹ «Τη νύχτα τεντώναμε τα αυτιά: Ήταν αλήθεια από τη γωνιά του Ούρμπινεκ ερχόταν κάθε τόσο ένας ήχος, μια λέξη. Όχι πάντοτε ακριβώς η ίδια, για να πούμε την αλήθεια, αλλά ήταν σίγουρα μια αρθρωμένη λέξη· ή, καλύτερα, αρθρωμένες λέξεις ελαφρώς διαφορετικές μεταξύ τους, πειραματικές παραλλαγές γύρω από ένα θέμα, μια ρίζα, ίσως κι ένα όνομα», παρατίθεται στο Giorgio, Agamben, *Αυτό που μένει από το Άουσβιτς*, μτφρ. Παναγιώτης Καλαμαράς, Εκδόσεις Εξάρχεια, Αθήνα, 2015, σ. 43.

άνθρωπο δεν μπορεί να συγκροτηθεί μέσα στην ίδια την κόλαση - όπως αποκαλεί η Hannah Arendt το Στρατόπεδο¹².

Διατρέχοντας τις μαρτυρίες¹³ και τη βιβλιογραφία¹⁴ σχετικά με το Άουσβιτς¹⁵ κατά το γράψιμο αυτής της εργασίας αναρωτήθηκα εάν υπάρχει άλλη λέξη η οποία μπορεί να περιγράψει καλύτερα τη συγχώρεση μετά το Άουσβιτς από το *matisklo* ή *mass-klo* αυτού του παιδιού. Εάν διατηρεί κάποιο νόημα ακόμα αυτή η λέξη μετά το Άουσβιτς τότε πρέπει να στοιχειοθετηθεί εκ νέου με βάση τις πιο απλές συλλαβές, χειρονομίες και φροντίδες για όλες και όλους που πέθαναν ή υπέστησαν αυτή τη βαρβαρότητα. Πρέπει να αναμετράται με το ασυγχώρητο, όπως λέει ο Derrida.

Ομολογώ πως ολοκληρώνοντας αυτή την εργασία βρίσκω πολύ ελλειπείς τις αναπτύξεις και τις αναφορές μου ως προς το ερώτημα του εάν υπάρχει συγχώρεση μετά το Άουσβιτς σύμφωνα με τον Derrida. Αισθάνομαι την απουσία αυτού του ερωτήματος στο τρίτο κεφάλαιο. Προσπάθησα κάπως να αναπληρώσω αυτό το κενό στα Συμπεράσματα της εργασίας. Εκεί θέτω μια περιορισμένη απάντηση στο εξής ερώτημα: σύμφωνα με τον Derrida έχει μετασχηματιστεί ριζικά η συγχώρεση μετά το Άουσβιτς, ή μήπως αυτή συνεχίζει να υπάρχει στη σφαίρα του μη πλωρώσιμου κενού μεταξύ απροϋπόθετου και υπό προϋποθέσεις; Αυτό το ερώτημα αφορά εγγενώς το ζήτημα του πώς

¹² Hannah, Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Harvest Book, Σαν Ντιέγο, Νέα Υόρκη, Λονδίνο, 1976, σ. 442.

¹³ Η εξαιρετική αρχειακή δουλειά του Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies παρέχει χιλιάδες ώρες βιντεοσκοπημένων και ηχογραφημένων μαρτυριών από τις επιζούσες/όντες του Άουσβιτς, βλ. <https://fortunoff.aviaryplatform.com> · επίσης παραθέτω τον σύνδεσμο/link σχετικά με τις μαρτυρίες που αναφέρονται στη συγχώρεση, βλ.

https://fortunoff.aviaryplatform.com/catalog?utf8=✓&search_field=advanced&search_type=simple&title_text%5B%5D=&resource_description%5B%5D=&indexes%5B%5D=&transcript%5B%5D=&op%5B%5D=&type_of_search%5B%5D=simple&type_of_field_selector%5B%5D=simple&keywords%5B%5D=forgiveness.

¹⁴ Ενδεικτικά αναφέρω: βλ. Fred, C., Alford, *After the Holocaust. The Book of Job, Primo Levi and the Path to Affliction*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2009· Fred, C., Alford, *Trauma and Forgiveness. Consequences and Communities*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2014· Peter, Banki, *The Forgiveness to Come. The Holocaust and the Hyper-Ethical*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη, 2018· Charles Griswold, David Konstan, *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2012.

¹⁵ Σε αυτή την εργασία χρησιμοποιώ τον όρο Άουσβιτς ούτως ώστε να αναφερθώ στο μοναδικό ιστορικά, βιομηχανικά σχεδιασμένο, σχέδιο εξόντωσης του εβραϊκού πληθυσμού από τους ναζί, το οποίο οι ίδιοι ονόμαζαν με τον γραφειοκρατικό τίτλο «Τελική Λύση». Επιλέγω αυτόν τον όρο, αντί των άλλων δυο προτεινόμενων Σοά (Shoah) και Ολοκαύτωμα, διότι ακολουθώντας τον Giorgio Agamben θεωρώ πως οι δυο τελευταίοι όροι εμπεριέχουν κάποια ψήγματα ιστορικής τελεολογίας, τα οποία διασυνδέουν εν γένει την ίδια την εβραϊκή ιστορία με την απόλυτη καταστροφή του Ολοκαυτώματος. Θεωρώ πως το Άουσβιτς πρέπει να έχει μια βασική αναφορά στο προγραμματισμένο και εμπρόθετο σχέδιο του εθνικο-σοσιαλισμού στο να εξολοθρεύσει τους εβραϊκούς πληθυσμούς στο σύνολο του κόσμου, πρέπει δηλαδή να θεωρείται ως ένα πολιτικό σχέδιο το οποίο οργανώθηκε χρησιμοποιώντας το σύνολο των μέσων οργάνωσης, τεχνολογίας και γνώσης που είχαν στη διάθεσή τους οι ναζί. Με κανένα τρόπο δεν πρέπει να απαλείφεται η ευθύνη από αυτό το πολιτικο-στρατιωτικό πρόγραμμα του αντι-σημιτισμού, στο οποίο πρέπει να αναφερόμαστε, ει δυνατόν, με το όνομά του. Οποιαδήποτε μορφή αποδίδει έστω ένα ψήγμα ευθύνης στα ίδια τα θύματα (είτε με θεολογικά είτε με ιστορικά επιχειρήματα) πρέπει να αποφεύγεται και να καταδικάζεται, όπως επίσης και όποια προσπάθεια σχετικοποίησης του Άουσβιτς, βλ. Agamben, *Αυτό που μένει από το Άουσβιτς*, ό.π., σ. 31-35.

συγκροτείται η ίδια η σκέψη μετά το Άουσβιτς, πως μας αναγκάζει να αναδιοργανώσουμε τις κατηγορίες και τις έννοιές μας. Φαίνεται πως από τη μια είναι άτοπο το ντεριντιανό αίτημα του να διατηρηθεί η κληρονομιά της συγχώρεσης έτσι όπως αυτή συγκροτούνταν πριν από το Άουσβιτς, από την άλλη όμως, διαβάζοντας πάντα προσεκτικά τον Primo Levi, φαίνεται πως η ντεριντιανή συγχώρεση αναφέρεται σε μια διαδικασία συγκρότησής της στο επίπεδο της μη γλώσσας¹⁶, αναφέρεται πάντοτε σε αυτήν, στις σιωπές όλων όσων βίωσαν τη βαρβαρότητα του Άουσβιτς και δεν μπορούσαν να ξεστομίσουν καμιά λέξη που να το περιγράφει ή έστω να αναφέρεται σε αυτό. Ένα «δεν μπορούσαν» επιταγμένο από την ίδια τη βαρβαρότητα. Η μη γλώσσα της συγχώρεσης για τον Derrida αναφέρεται και συνδιαλέγεται πάντοτε με την γλώσσα εκφοράς και επικοινωνίας της, μια συνδιαλλαγή αδύνατη (όπως λέει το *Η Φωνή και το Φαινόμενο*) που όμως απευθύνεται στον άλλο άνθρωπο (όπως λέει το *Βία και Μεταφυσική*) και βρίσκει παρ' όλα αυτά πάντοτε τον τρόπο να εμφανίζεται μπροστά μας. Αυτό που «μένει από το Άουσβιτς», κατά τον τίτλο του βιβλίου του Giorgio Agamben, είναι αυτή η εμπειρία της μη γλώσσας¹⁷ (της συγχώρεσης, θα πρόσθετα εγώ) - πρέπει να ανιχνεύσουμε ξανά και ξανά αυτή την εμπειρία και να αφήσουμε το βλέμμα, το άγγιγμα και το συναίσθημά μας να απλώνεται στους τρόπους με τους οποίους αυτή συνδιαλέγεται με την εμπειρία της γλώσσας της συγχώρεσης.

2. Το αδύνατο και η *différance*

2.1 Παραδίδω/Παραλαμβάνω

Η παρουσίασή μας σχετικά με τη ντεριντιανή σκέψη στα πρώιμα κείμενά του που περιλαμβάνονται στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* αποσκοπεί ουσιαστικά να δείξει τη πορεία του Derrida από τη λεπτομερή και αναλυτική ανάγνωση της φαινομενολογικής παράδοσης μέσα από τα έργα του Husserl, η οποία οδηγεί, κατά τη γνώμη μου στη συγκρότηση των ύστερων εννοιών οι οποίες θα θεμελιώσουν τη σκέψη του σχετικά με το αδύνατο, το απροϋπόθετο, το συμβάν, την απορία και ούτω καθεξής. Λαμβάνεται ως δεδομένη εδώ μια «συνέχεια» του ντεριντιανού έργου από τα πολύ πρώιμα έργα του σχετικά με τη φαινομενολογία στα ύστερα έργα του με δεσπίζουσα την ηθικο-πολιτική θεματική ή αλλιώς αυτό που αποκαλείται υπερ-ηθική (*hyper-ethique*) σκέψη. Δεν θα εισέλθουμε σε αυτή την εργασία στις λεπτομέρειες συνέχειας και ασυνέχειας οι οποίες

¹⁶ Agamben, *Αυτό που μένει από το Άουσβιτς*, ό.π., σ. 44.

¹⁷ *Αυτ.*

διέπουν τις αναλύσεις του στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο*, αλλά θα περιοριστούμε στην ανάδειξη της ανάπτυξης των εννοιών που μας ενδιαφέρουν άμεσα¹⁸.

Το *Η Φωνή και το Φαινόμενο* είναι το πέμπτο κατά σειρά κείμενο που γράφει ο Derrida σχετικά με τη χουσερλιανή φαινομενολογία κατά τη περίοδο της έντονης ενασχόλησής του με τη αυτή την παράδοση. Το 1953-54, χρονιές που φοιτούσε ακόμη στην Ecole Normale Supérieure έγραψε το πρώτο σχετικό κείμενό του με τίτλο *Το Πρόβλημα της Γένεσης στη Φιλοσοφία του Husserl*¹⁹, το οποίο εκδόθηκε πολύ αργότερα το 1990. Το 1959 σε ένα συνέδριο αφιερωμένο στις έννοιες της γένεσης και της δομής εκφώνησε το δεύτερο κείμενό του αναφορικά με τον Husserl με τίτλο «Γένεση και Δομή» και η Φαινομενολογία» το οποίο εκδόθηκε το 1965 στον τόμο *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* που είχε περιλάβει τις ομιλίες του συνεδρίου, και στη συνέχεια επανεκδόθηκε το 1967 από τον ίδιο τον Derrida στο βιβλίο του *Η Γραφή και η Διαφορά*²⁰. Το 1962 μετέφρασε και έκδοσε το διάσημο κείμενο του Husserl *Προέλευση της Γεωμετρίας*²¹ και περιέλαβε εκεί μια εκτενή «Εισαγωγή»²² η οποία θεωρείται ένα από τα βασικά κείμενα ενασχόλησης της ντερριντιανής σκέψης με τον Husserl. Το 1966 εκδίδεται στην ελληνική στο περιοδικό «Εποχές» ένα κείμενό του με τίτλο «E. Husserl: Η Φαινομενολογία και το Πέρας της Μεταφυσικής»²³. Στο τέλος αυτής περιόδου των δεκαετιών του 1950-1960 εκδίδει το 1967 το βιβλίο του *Η Φωνή και το Φαινόμενο. Εισαγωγή στο πρόβλημα των Σημείων στη Φαινομενολογία του Husserl*. Ωστόσο υπάρχουν και άλλα κείμενα στα οποία μπορούν να ανιχνευθούν βασικές αναφορές του Derrida στη χουσερλιανή φαινομενολογία και στις σχετικές συζητήσεις όπως το *Περί Γραμματολογίας* (1967) και το *Voyous: Deux essais sur la raison* (2003). Επίσης η διάσημη συζήτηση του Derrida με τον Jean-Luc Marion σχετικά με την έννοια του δώρου περιέχει αρκετές αναφορές για τη ντερριντιανή κατανόηση της φαινομενολογίας εν γένει²⁴.

¹⁸ Οι κύριες δευτερεύουσες αναφορές μου σε αυτό το κεφάλαιο είναι τα εξής βιβλία, βλ. Leonard, Lawlor, *Derrida and Husserl The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 2002· Vernon, W., Cisney, *Derrida's Voice and Phenomenon*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press, 2014, σ. 158· Yannis, Stamos, *Speech, Writing and Phenomenology. Derrida's Reading of Husserl*, University of Warwick, Γουόρικ, 2008, σ. 61.

¹⁹ Jacques, Derrida, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, μτφρ. Marian Hobson, University of Chicago Press, Σικάγο, 2003.

²⁰ Ζακ, Ντεριντά, «Γένεση και Δομή' και η Φαινομενολογία», στο *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα, 1998.

²¹ Edmund, Husserl, *Origin of Geometry*, μτφρ., πρόλογος και επίμετρο John P. Leavey JR., Λίνκολν και Λονδίνο: University of Nebraska Press, 1989.

²² Jacques, Derrida, «Introduction to the Origin of Geometry», στο Edmund, Husserl, *Origin of Geometry*, μτφρ., πρόλογος και επίμετρο John P. Leavey JR., Λίνκολν και Λονδίνο: University of Nebraska Press, 1989.

²³ Jacques, Derrida, *E. Husserl: Η Φαινομενολογία και το Πέρας της Μεταφυσικής* [1966], μτφρ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, Principia, Αθήνα, χ.χ.

²⁴ John D., Caputo, Scanlon, J., Michael (επιμ), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press: Indiana, 1999, σ. 54-78.

Για να προσεγγίσουμε τη πρόσληψη του χουσερλιανού έργου εκ μέρους του Derrida πρέπει να έχουμε υπόψη μας τη σχετική έννοια της παράδοσης την οποία αναπτύσσει. Ο τρόπος που πλησιάζει ο Derrida τα φιλοσοφικά κείμενα και τις πολιτικές, ηθικές, κοινωνικές σχέσεις και δομές εμπεριέχει εντός του μια κατανόηση της έννοιας της παράδοσης, της πράξης του παραδίδειν και του παραλαμβάνειν, τον τρόπο που καμία/κανείς βρίσκει έξαφνα τον/ην εαυτό/ή της/του προσδεμένο σε σχέσεις οι οποίες υφίστανται ήδη εκεί και κατά μια έννοια υπάρχουν με τον τρόπο του πάντοτε-ήδη. Το βιβλίο του Derrida *Η Φωνή και το Φαινόμενο* το οποίο θα μας απασχολήσει στη συνέχεια εκκινεί από μια πορεία σχεδόν δυο δεκαετιών ενασχόλησης με τη φαινομενολογία η οποία εγγράφεται σε ένα πλαίσιο παραλαβής, παράδοσης, κληρονομιάς και κληροδότησης των φαινομενολογικών κειμένων, κυρίως του Husserl, αλλά επίσης του Heidegger και του Léninas.

Ο Derrida είναι παραλήπτης και κληρονόμος, αποστολέας και κληροδότης πολλαπλών και ετερογενών μεταξύ τους παραδόσεων, είτε αυτές ονομαστούν φιλοσοφικές, φαινομενολογικές, πολιτικές ή ηθικές. Στο διάσημο ύστερο έργο του *Τα Φάσματα του Marx* προβληματοποιεί με ενδιαφέροντα τρόπο αυτές τις έννοιες και κυρίως την έννοια της κληρονομιάς. Ένα από τα πράγματα που χαρακτηρίζουν τη σκέψη του γενικά είναι το πως επιδιώκει να αναδεικνύει συνεχώς τα όσα παραλαμβάνει και κληρονομεί από τα κείμενα και από τις σχέσεις στις οποίες εμπλέκεται, και ταυτοχρόνως να προβληματοποιεί το τι πάει να πει η παραλαβή και η κληρονομιά, τι πάει να πει να είσαι κληρονόμος και κληροδότης, όπως επίσης με ποιο τρόπο τελείται αυτή η σχέση, μια σχέση πάντοτε εξ αποστάσεως, μεταξύ των δυο, των τριών ή και παραπάνω εμπλεκόμενων. Το *Η Φωνή και το Φαινόμενο* είναι ήδη μια προσπάθεια να τεθεί και να προβληματοποιηθεί η θέση του ίδιου του συγγραφέα έναντι στα κείμενα που μεταχειρίζεται και προσεγγίζει, δηλαδή που κληρονομεί, και τα κείμενα τα οποία παραδίδει στη συνέχεια στις άλλες/ους. Στο συγκεκριμένο κείμενο αυτή είναι μια προσπάθεια η οποία εγγράφεται στο πλαίσιο της φαινομενολογικής παράδοσης, και θέλει πλαγίως να αναδείξει αυτά τα ζητήματα, τα οποία γενικά αφορούν το τι κληρονομεί κανείς από αυτή την παράδοση, πώς μπορεί κανείς να προσεγγίσει τη δεδομένη και όποια άλλη παράδοση δίχως να την κληρονομήσει «ολόκληρη». Επίσης αναδεικνύει το ζήτημα, πάντοτε πλαγίως, του ποιο είναι το υποκείμενο που κληρονομεί, ποια είναι η σχέση του με το χρόνο της κληρονομιάς, εάν δηλαδή υφίσταται ένα πριν και ένα μετά από τη πράξη του κληρονομείν. Επομένως, ένα ερώτημα που μπορεί να διατυπωθεί αφορά στο εάν είμαστε διαφορετικά υποκείμενα πριν από την κληρονομιά, εάν είμαστε ποτέ εξ ολοκλήρου «εκτός κληρονομιάς», έξω από σχέσεις οι οποίες ορίζονται από δεδομένες, υλικές και συμβολικές, παραδόσεις. Η ντερριντιανή απάντηση, πάντοτε προκαταβολική στη προκειμένη, είναι πως όχι δεν βρισκόμαστε ποτέ σε ένα «καθαρό» από παραδόσεις πεδίο, και αυτό είναι το ενδιαφέρον όσον αφορά τις πολιτικές, κοινωνικές, ηθικές και

πολιτισμικές μας σχέσεις. Όπως γράφει στο *Τα Φάσματα του Marx* «Το να είσαι... σημαίνει ... το να κληρονομείς»²⁵.

Μπορούμε να εκκινήσουμε από αυτό το ερώτημα, το οποίο στο συγκεκριμένο κεφάλαιο μας αφορά ως προς το τι σημαίνει φαινομενολογική κληρονομιά και παράδοση, όπως επίσης με ποιο τρόπο ο Derrida κληρονομεί τον Husserl, για να δούμε μια πρώτη εκδοχή του πως προσεγγίζει ο Derrida το ζήτημα του αδυνάτου και συγκεκριμένα της αδύνατης παράδοσης ή κληρονομιάς. Αυτό το έρωτημα μας δίνει μια πρώτη εκδοχή για το τι σημαίνουν για τη ντερριντιανή σκέψη τα αντιτιθέμενα πεδία του αδυνάτου και του δυνατού (της δυνατότητας, του δυνάμει, αλλά και της δύναμης-εξουσίας ως *rounoir*) και του απροϋπόθετου και του υπό προϋποθέσεις. Αυτά τα πεδία θα ακολουθήσουν τον Derrida στο σύνολο της σκέψης του και πρέπει να τα έχουμε κατά νου όταν προσεγγίζουμε το ζήτημα της συγχώρεσης.

Ας δούμε λοιπόν τι αναφέρει σχετικά στο *Τα Φάσματα του Marx*, «[μ]ια κληρονομιά δεν συγκεντρώνεται ποτέ, δεν είναι ποτέ ένα με τ[η]ν εαυτ[ή] της. Η υποτιθέμενη ενότητά της, εάν υπάρχει, έγκειται μονάχα στην *προσταγή του να επιβεβαιώνεις διαμέσου της επιλογής. Πρέπει* [il faut] σημαίνει πως πρέπει να φιλτράρεις, να επιλέγεις, να ασκείς κριτική, πρέπει να διευθετήσεις ποικίλες δυνατότητες οι οποίες κατοικούν στην ίδια προσταγή»²⁶. Η κληρονομιά και η παράδοση μας απευθύνουν μια προσταγή, ωστόσο αυτή δεν είναι μια προσταγή που προϋπάρχει της υποκειμενικότητας, ούτε η υποκειμενικότητα προϋπάρχει της προσταγής, η απεύθυνση της προσταγής και η συγκρότηση της υποκειμενικότητας είναι μια και η αυτή κίνηση²⁷. Πιο κάτω συνεχίζει «[η] κληρονομιά δεν είναι ποτέ κάτι το δοσμένο, είναι μια ανάθεση [...] [ε]ίμαστε κληρονόμοι, πράγμα το οποίο δεν σημαίνει πως έχουμε ή πως έχουμε *παραλάβει* αυτό ή εκείνο, πως μια δεδομένη κληρονομιά μας πλουτίζει μια μέρα με αυτό ή με εκείνο, αλλά ότι το *ον* που είμαστε *είναι* πρώτα από όλα κληρονομιά, είτε μας αρέσει είτε όχι, είτε το ξέρουμε είτε όχι»²⁸. Για τον Derrida το να είσαι μια ήδη θεμελιωμένη, ήδη δοσμένη ή δεδομένη υποκειμενικότητα ή κληρονόμος η οποία λαμβάνει μια κληρονομιά δεν ισοδυναμεί με μια «καθαρή» έννοια κληρονομιάς, μια αδύνατη έννοια κληρονομιάς. Το να λαμβάνω μια κληρονομιά απλώς σημαίνει πως κάνω μια συναλλαγή, μια ανταλλαγή, πως έχω μια σχέση πίστωσης-χρέους με την κληρονομιά,

²⁵ Jacques, Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, μτφρ. Peggy Kamuf, εισαγ. Bernd Magnus και Stephen Cullenberg, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1994, σ. 54.

²⁶ *Αυτ.*, σ. 16.

²⁷ Η διάσημη αλτουσεριανή έννοια της έγκλησης περιγράφει κατά παρόμοιο τρόπο τη συγκρότηση του υποκειμένου, ωστόσο δυο διαφορές πρέπει να τονιστούν, για τον Althusser ο άλλος που συγκροτεί το υποκείμενο είναι η μορφή επιβολής του κρατικού μηχανισμού και επίσης το υποκείμενο αποτελεί μια προβληματική έννοια η οποία περιορίζει τις δυνατότητες χειραφέτησης αντί να τις διανοίγει, βλ. Louis, Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, μτφρ. G. M. Goshgarian, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2014, σ. 190.

²⁸ Derrida, *Specters of Marx*, ό.π., σ. 54.

όπως σημειώνει μεταξύ άλλων και ο Geoffrey Bennington στο «Είναι καιρός/χρόνος;»²⁹. Αντίστοιχα, το να θεμελιώνεται η υποκειμενικότητα από την παραλαβή μιας κληρονομιάς, το να έρχεται η κληρονομιά από τα έξω, «από το πουθενά», και να μας συγκροτεί δεν ισοδυναμεί με αυτό που εννοεί ο Derrida ως κληρονομιά. Αυτή θα ήταν μια απόλυτη προσταγή, όπως λέει στο απόσπασμα που αναφέραμε πριν, θα σήμαινε πως η κληρονομιά έχει μια υποτιθέμενη ενότητα, μια προϋπάρχουσα από τον κληρονόμο ενότητα, πράγμα που θα αντιστοιχούσε σε μια ομοιογενή δομή της κληρονομιάς³⁰.

Το ζήτημα λοιπόν για τον Derrida στη προκειμένη είναι το να μην κατανοούμε την κληρονομιά ούτε ως κάτι δεδομένο που μας δίνεται ολόκληρο, ολοκληρωτικά και ως ολότητα από τα έξω, από το παρελθόν, από το μέλλον, από την Εκκλησία ή την οικογένεια ή από οπουδήποτε, αλλά ούτε και ως κάτι που συγκροτεί ή κατασκευάζει ελεύθερα μια υποκειμενικότητα μέσω μιας δεδομένης ελεύθερης βούλησής της, αλλά να την κατανοούμε ως κάτι που συμβαίνει, κάτι που έρχεται σε εμάς και μας απευθύνει ένα μη δεδομένο και μη ομοιογενές κάλεσμα. Η ντερριντιανή έννοια της κληρονομιάς λοιπόν θέλει να αναδείξει πως μια κληρονομιά, «αντάξια του ονόματός της» όπως λέει συχνά ο Derrida αναφορικά με αυτού του τύπου τις εννοιολογήσεις, δεν μπορεί να μας δίνει αυτό που είναι δυνατόν να δοθεί, αυτό που βρίσκεται ήδη εγγραμμένο στο πλαίσιο της δύναμης-εξουσίας μας να το αποδεχτούμε, αυτό που όταν το παραλαμβάνει κανείς θα παρέμενε ο ίδιος και απαράλλακτος. Μια κληρονομιά αντάξια του ονόματός της θα είναι έτσι μια αδύνατη κληρονομιά, μια κληρονομιά που κάνει να συμβεί το αδύνατο, την οποία καμία *a priori* δεδομένη υποκειμενικότητα δεν μπορεί να παραλάβει δίχως ταυτοχρόνως να δεκτεί και μια ρωγή, μια διάρρηξη, ένα κάποιο διαρρηγνύειν στη δομή της. Μια κληρονομιά την οποία κανείς λαμβάνει στα πλαίσια των δυνατοτήτων του ο Derrida την ονομάζει ακολουθώντας τη θέση του Lévinas³¹ ως οικονομική, ήτοι μια συναλλαγή, μια ανταλλαγή μεταξύ δυο φορέων, ενός/μιας κληρονόμου κι ενός/μιας κληροδότη/ριας κατά την οποία υπάρχει πλήρης ομοιογένεια και συμμετρία μεταξύ της κληρόνομου και της κληροδότριας και της κληρονομιάς που παραδίδεται/παραλαμβάνεται.

²⁹ Geoffrey, Bennington, «Is it Time?», στο Heidrun, Friese, *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Liverpool University Press, Liverpool 2001, σ. 27-28.

³⁰ Αυτή η θέση μας παραπέμπει, είτε άθελά της είτε όχι, στη συζήτηση εντός του εβραϊσμού, σχετικά με το εάν ο πιστός κληρονομεί ως προσταγή τη Τορά ή εάν βρίσκεται σε σχέση μαζί της. Η ντερριντιανή αδύνατη κληρονομιά μας λέει ουσιαστικά πως η Τορά για παράδειγμα δεν μας επιβάλλεται από τα έξω, ως μια ενιαία και προϋπάρχουσα παράδοση (καθότι αυτή η ενότητα θεμελιώνεται από τις σχέσεις εξουσίας των ερμηνειών της Τορά). Αλλά επίσης ούτε ο κληρονόμος κατά βούληση λαμβάνει ή απορρίπτει τη Τορά, η Τορά έρχεται και τον βρίσκει, αυτός ο ερχομός είναι ένα κάλεσμα για ενότητα, μεταξύ του ερχόμενου και της παραλήπτριας. Τα ερωτήματα της ντερριντιανής απορίας στη προκειμένη κυμαίνονται ως εξής: πως μπορεί κανείς να θέσει την ενότητα μεταξύ των δυο δίχως να αναιρέσει την ετερότητα του ερχόμενου και επίσης δίχως να αναιρέσει τη δυνατότητα του αυτο-καθορισμού. Η ετερότητα και ο αυτο-καθορισμός πρέπει να νοούνται ταυτοχρόνως, καμία ετερότητα δίχως αυτο-καθορισμό και κανένας αυτο-καθορισμός δίχως ετερότητα.

³¹ Emmanuel, Lévinas, , «Separation is an Economy», στο *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, μτφρ. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers: Χάγη, Βοστώνη, Λονδίνο, 1979, σ. 175-177.

Η παρουσίαση μας του *Η Φωνή και το Φαινόμενο* κρατάει υπόψη της τη ντερριντιανή κατανόηση της παράδοσης, καθότι ο τρόπος που προσεγγίζει ο Derrida τα χουσερλιανά κείμενα είναι μια προσπάθεια να αναδειχθεί αυτή η μορφή της αδύνατης κληρονομιάς και της προσταγής η οποία κληροδοτεί «μια ριζική και αναγκαστική *ετερογένεια* μιας κληρονομιάς»³². Ως εκ τούτου η προσταγή την οποία λαμβάνει ο αναγνώστης των χουσερλιανών κειμένων Derrida είναι η προσταγή του να αναδειχθεί αυτό που είναι αδύνατο στο εσωτερικό του φαινομενολογικού λόγου, σε αντίθεση με αυτό που είναι δυνατό και δυνητικό, σε αντίθεση με μια δεδομένη «εφαρμογή» ή αλλιώς «αποδοχή» της φαινομενολογίας. Αυτό που είναι κρίσιμο στη προκειμένη είναι το τι θεωρεί ο ίδιος ο Derrida ως ομοιογενές θεμέλιο ή ως «αρχή των αρχών» της φαινομενολογικής παράδοσης, ως πυρήνα αυτού που κληροδοτείται από τη φαινομενολογία. Πάνω σε αυτή την κρίσιμη και βασική κληρονομιά τείνει η χειρονομία του Derrida η οποία θέλει να αναδείξει το αδύνατο και απροϋπόθετο θεμέλιο της φαινομενολογίας, το «κενό» πάνω στο οποίο κατοικεί, το οποίο όπως θα δούμε στη συνέχεια περιλαμβάνει αυτό που ονομάζει η ντερριντιανή σκέψη ως μεταφυσική παραδοχή ή αλλιώς απόφαση της φαινομενολογίας³³, αυτό που έχει γίνει ευρέως γνωστό σχετικά με το ντερριντιανό έργο ως κριτική στη μεταφυσική της παρουσίας³⁴.

Είναι λοιπόν δυνατό, εφικτό να κληρονομήσει κανείς τη φαινομενολογία χωρίς τις μεταφυσικές της προϋποθέσεις, χωρίς αυτό που λέγεται ως μεταφυσική της παρουσίας; Ακριβώς επειδή αυτό είναι αδύνατο, σύμφωνα με τον Derrida, πρέπει να δούμε πού οδηγεί αυτή η αδυνατότητα, αυτή η μετατόπιση των συνθηκών και των όρων δυνατότητας οι οποίοι θεμελιώνουν την φαινομενολογία. Εάν προκαταβάλουμε την απάντηση αυτού του ερώτηματος μπορούμε να πούμε πως η ντερριντιανή μετατόπιση στο εσωτερικό της χουσερλιανής φαινομενολογίας οδηγεί στο να αναδειχθεί ένα συγκεκριμένο κενό, το οποίο ονομάζει ως «μη αναγώγιμο κενό»³⁵, μια αδυνατότητα και ένα απροϋπόθετο κάλεσμα το οποίο βρίσκεται στα θεμέλια αυτού του λόγου, αυτής της λογικής και λογικότητας (*logícite*) το οποίο μεταξύ άλλων μας οδηγεί στη πρωτότυπη πολιτική και ηθική σκέψη του ύστερου Derrida.

Ωστόσο ένα ερώτημα παραμένει προτού μεταβούμε στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο*. Τι πάει να πει για τον Derrida η λέξη αδύνατο σ' αυτό που αποκαλεί αδύνατην κληρονομιά ή αλλιώς αδύνατη συγχώρεση, δώρο, φιλοξενία και ούτω καθεξής; Ο ίδιος ο Derrida, αρκετά αργότερα από

³² Derrida, *Specters of Marx*, ό.π., σ. 16.

³³ Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl...*, ό.π., σ. 172.

³⁴ Ενδεικτικά παραπέμπω σε ένα κείμενο του Caputo (βλ. John, Caputo, "For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism.", στο *Journal for Cultural and Religious Theory*, τχ. 1, no. 3, Αύγουστος, 2000).

³⁵ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 7.

την εποχή που είχε εντρυφήσει στα χουσερλιανά έργα, στη συζήτηση που είχε με τον Jean-Luc Marion σχετικά με την έννοια του δώρου, μας δίνει μια αρκετά οπτική η οποία μας βοηθά στο να αποσαφηνίσουμε αυτό το ερώτημα. Ουσιαστικά το κύριο επιχείρημα του Derrida απέναντι στον Marion είναι πως στα ίδια τα κείμενα του Husserl μπορούμε να ανιχνεύσουμε μια μορφή αυτού που αποκαλείται «μη φαινομενικότητα του άλλου»³⁶, η οποία από τον ίδιο τον Husserl τίθεται με την έννοια του έτερου εγώ (alter ego), η οποία οδηγεί τον Derrida στο να θέσει μια σειρά από «μη φαινομενικότητες» στο πλαίσιο της φαινομενολογίας οι οποίες εν τέλει συγκροτούν αυτό που αποκαλείται ως εμπειρία του αδυνάτου³⁷. Αυτή η εμπειρία (χρησιμοποιούμε την έννοια με μια επιφύλαξη καθότι πρόκειται για μια ιδιαιτέρως φαινομενολογική έννοια) δηλώνει το εγγενές και εσωτερικό όριο της φαινομενολογίας από το οποίο ο Derrida επιδιώκει να μιλήσει για τη φαινομενολογία. Πρέπει να γίνει ξεκάθαρο σε αυτό το σημείο πως ο Derrida συνολικά στο έργο του δεν έχει τη πρόθεση να βρει ένα σημείο, πεδίο ή έδαφος, είτε υπερβατολογικό είτε όχι, έξω από τη φαινομενολογία, έξω από τη μεταφυσική από το οποίο θα περιγράψει, θα αποδομήσει τη φαινομενολογία, τη μεταφυσική και ούτω καθεξής. Η μη φαινομενικότητα της ετερότητας παρ' ότι είναι μια έννοια που αναπτύσσεται στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς* και όχι στις *Λογικές Έρευνες* οι οποίες είναι η βάση της ντερριντιανής ανάγνωσης στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* θα αποτελέσει τη βάση των ντερριντιανών αναπτύξεων σχετικά με τη φαινομενολογία καθώς θα αναδείξουν το όριο της φαινομενολογίας, με τον ίδιο τρόπο που οι έννοιες της παρουσίας, του σημείου και της φωνής θα θέσουν το όριο της μεταφυσικής εν γένει και ειδικότερα στο εσωτερικό του φαινομενολογικού λόγου.

2.2 Η παρουσία και το σημείο

Η ανάγνωση του Derrida στη χουσερλιανή φαινομενολογία που αναπτύσσεται στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* είναι μια προσεκτική προσέγγιση, κυρίως του βιβλίου του Husserl *Λογικές*

³⁶ Caputo, Scanlon (επιμ), *God, the Gift and Postmodernism*, ό.π. , σ. 76.

³⁷ Η λέξη της μη φαινομενικότητας δηλώνει, περιφραστικά, αυτό που το εγώ της συνείδησης (της φαινομενολογίας) δεν μπορεί να εκλάβει ως φαινόμενο, ως κομμάτι του κόσμου του. Η μη φαινομενικότητα, δεδομένου ότι ο φαινομενολογικός κόσμος αποτελείται από φαινόμενα, δεν αποτελεί κάτι το από-κοσμο ή εξω-κοσμικό. Η μη φαινομενικότητα μπορεί να είναι κάτι που περιλαμβάνεται στο εγώ ή στον κόσμο, πάντως το εγώ δεν αποβλέπει σ' αυτήν όπως σε ένα φαινόμενο. Αποτελεί συνεπώς μια στιγμή ετερότητας εντός του εγώ ή του κόσμου, έτσι όπως αυτός εμφανίζεται στο εγώ. Αυτή λοιπόν μπορεί να φανερώσει, να αναδείξει κάτι που το εγώ δεν μπορεί να φανερώσει το ίδιο. Η μη φαινομενικότητα τού εαυτού τού εγώ δεν μπορεί παραδείγματος χάριν να φανερωθεί στο ίδιο το εγώ, τέτοια μπορεί να είναι η στιγμή της υπερβατολογικής συγκρότησής του. Εάν το εγώ μόνο συγκροτούμενο υπερβατολογικά μπορεί να αποβλέπει, προσεγγίζει φαινόμενα τότε δεν μπορεί να του φανερωθούν ως τέτοια αυτά που ήταν ήδη εκεί κατά τη συγκρότησή του ως εγώ. Συνεπώς θεμελιακά η υπερβατολογική συγκρότηση του εγώ χρειάζεται μια μορφή μη φαινομενικότητας ούτως ώστε να έχει πλήρη πρόσβαση στον κόσμο. Αυτή η μη φαινομενικότητα είναι όμως μη αναγώγιμη από την οπτική του εγώ.

Έρευνες, στις βασικές φαινομενολογικές έννοιες της παρουσίας, της συνείδησης, της ιδεατότητας, της αναπαράστασης (Vorstellung), της παρουσίασης (Gegenwartigung και Prasentation), της αναπαράστασης ή ανα-παρουσίασης (Ver-gegenwartigung) και της δια-παρουσίασης ή απο-παρουσίασης (Ap-prasentation), όπως επίσης και σε αυτό που ο Derrida αποκαλεί «αρχή των αρχών» (principe de principes) της φαινομενολογίας³⁸.

Για δική μας ευκολία θα πρέπει προτού αρχίσουμε τη παρουσίαση του *Η Φωνή και το Φαινόμενο* να κάνουμε μια πολύ σύντομη αναφορά στις βασικές αυτές έννοιες οι οποίες θεμελιώνουν τη ντερριντιανή προσέγγιση. Οι έννοιες του ιδεατού (idéale) και της ιδεατότητας (idealiter) είναι πολύ βασικές για το χουσερλιανό έργο γενικότερα και αποτελούν θεμέλιο για τη συγκρότηση άλλων βασικών εννοιών όπως η ιστορικότητα, η επανάληψη, η παράδοση και άλλες³⁹. Ο Husserl αναπτύσσει εκτενώς αυτές τις έννοιες στο βιβλίο του *Προέλευση της Γεωμετρίας*. Η έννοια της ιδεατότητας αναφέρεται σε ιδεατά αντικείμενα και στον τρόπο συγκρότησής τους. Ένα ιδεατό αντικείμενο διακρίνεται από ένα εμπειρικό ή κοσμικό αντικείμενο, για παράδειγμα «από αυτό εδώ το τραπέζι»⁴⁰, καθώς αυτό που το χαρακτηρίζει είναι το ότι έχει ιδεατή ύπαρξη. Η ιδεατότητα του αντικείμενου δεν ανάγεται ποτέ πλήρως στην εμπειρική και κοσμική ύπαρξη των αντικειμένων. Το πιο προσφιλές παράδειγμα στη χουσερλιανή θεώρηση είναι η συγκρότηση του αντικειμένου της γεωμετρίας. Το αντικείμενο της γεωμετρίας δεν έχει ποτέ απολύτως εμπειρικό χαρακτήρα, σε αυτό πάντοτε υπάρχει μια ιδεατότητα η οποία πλεονάζει από τα εμπειρικά και κοσμικά αντικείμενα τα οποία βλέπουμε, βιώνουμε, αγγίζουμε κ.λπ. Η συγκρότηση της ιδεατότητας είναι η πράξη του να βάζεις σε παρένθεση (όπως ορίζει η θεμελιώδης αυτή φαινομενολογική πρόταση) όλα τα εμπειρικά και κοσμικά δεδομένα και να διατηρείς αυτό που πλεονάζει από αυτά, δηλαδή την ιδεατότητά του ή την ιδέα του μπορούμε να πούμε⁴¹. Η έννοια της

³⁸ Derrida, *La voix et le phenomene*, Quadridge/Puf, Παρίσι, 1993 σ. 87/*Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 53/*Η Φωνή και το Φαινόμενο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Όλκος/Μικρή Άρκτος 1997, σ. 59.

³⁹ «Ούτως ώστε να είναι μια ιδεατή [ideal] μορφή, μια τέλεια δομή, τότε πρέπει να μπορεί να επαναλαμβάνει τον εαυτό του άπειρα» (βλ. Maurizio, Ferraris, «The Aporia of the Instant», στο Frieze, Heidrun (επιμ.), *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Λίβερπουλ: Liverpool University Press, 2001, σ. 40.

⁴⁰ Ένα βασικό ερώτημα είναι πως μπορώ να προσλάβω αυτό εδώ το τραπέζι εφόσον δεν μπορώ να δω όλες τις πλευρές ταυτόχρονα, πως μπορώ να αποφύγω τον προοπτικισμό. Κατά την αποβλεπτική ζώσα εμπειρία εγγράφω το τραπέζι σε μια ύπαρξη η οποία υπερβαίνει την ενδεχομενική του προοπτική, την συνεχή αλλαγή του κατά την πρόσληψη. Η «πίστη στην ύπαρξη» των αντικειμένων είναι η «φυσική» τάση της συνείδησης ως προς την γνώση, εάν εξετάσουμε πιο προσεκτικά αυτή η «πίστη» θέτει ταυτοχρόνως την (ύπαρξη) της ολότητας των αντικειμένων ήτοι τον Κόσμο/Welt. (βλ. Klaus, Held, «Husserl's Phenomenological Method», στο Welton, Donn (επιμ.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press: Μπλούμινγκτον, Ιντιανάπολης, 2003, σ. 18).

⁴¹ Υπό μια έννοια αυτό που πλεονάζει είναι το μη φυσικό και μη κοσμικό, δηλαδή αυτό που η λεγόμενη φυσική στάση απέναντι στα πράγματα δεν μπορεί να λάβει υπόψη της καθώς θεωρεί πως το σύνολο του κόσμου είναι προσεγγίσιμο στο παρόν. Για τον Husserl βασικό χαρακτηριστικό της φαινομενολογικής αναγωγής αποτελεί το να «μπει σε παρένθεση» αυτή η φυσική τάση και η φυσική σχέση με τα πράγματα-φαινόμενα, αναδεικνύοντας αυτό που βρίσκεται στο επίπεδο του υπερβατολογικού και δη αυτό που

επανάληψης προκύπτει από αυτό εδώ το σημείο. Τα αντικείμενα που έχουν ιδεατή ύπαρξη είναι δυνατόν να επαναλαμβάνονται εις άπειρον στην ομοιότητα και στην ταυτότητά τους⁴². Αυτό σημαίνει πως μια συνείδηση μπορεί να μεταβιβάσει και να μεταφράσει ένα ιδεατό αντικείμενο προς μια άλλη συνείδηση, επίσης μια συνείδηση μπορεί να αναπαράγει και να επαναλάβει ένα ιδεατό αντικείμενο διατηρώντας τη τυπική ταυτότητα και μορφή του παρά την απόσταση που μπορεί να το χωρίζει από αυτό (χρονική ή άλλη απόσταση).

Η *Vorstellung*, την οποία αποδίδουμε εδώ με τον παραδοσιακό όρο αναπαράσταση, αποτελεί ήδη για την κλασική φιλοσοφία του 19ου αιώνα βασική έννοια η οποία προσδιορίζει τις νοητικές πράξεις οι οποίες αναφέρονται σε κάτι που βρίσκεται απέναντί μας, όπως οι πράξεις πρόσληψης, φαντασίας, ανάμνησης, εννοιολόγησης⁴³. Ο Husserl, ήδη από πολύ νωρίς το 1893, προέβηκε σε μια διάκριση μεταξύ αναπαράστασης (*Vorstellung*) και αναπαρουσίασης (*Representation*)⁴⁴, όπου η πρώτη αναφέρεται σε πράξεις οπτικής πρόσληψης ενός αντικειμένου το οποίο βρίσκεται παρόν μπροστά μου, ενώ η δεύτερη αναφέρεται σε αναπαραστάσεις αντικειμένων μέσω της φαντασίας και του συμβολισμού, σε πράξεις «κενών αποβλέψεων» όπως λέγονται στη φαινομενολογία⁴⁵, δηλαδή αποβλέψεων που τείνουν προς αντικείμενα τα οποία δεν είναι άμεσα παρόντα. Ήδη μπορούμε να διακρίνουμε εδώ μια γενικότερη τάση του Husserl, την οποία θα αναδείξει με κριτικό τρόπο ο Derrida, η οποία δίνει κατά κάποιο τρόπο ένα «προνόμιο» στην άμεση εποπτεία ενός παρόντος αντικειμένου κατά την αναπαράσταση (*Vorstellung*) σε σχέση με την απόβλεψη και πρόθεση της συνείδησης προς ένα αντίκειμενο το οποίο δεν βρίσκεται άμεσα υπό την εποπτεία μας, ένα απόν αντικείμενο. Η παροντικοποίηση (*Gegenwartigung*) είναι η «ζωντανή εμπειρία κατά την οποία τα [...] αντικείμενα μας δίνονται στην εποπτεία αμέσως, άμεσα [...] στη-σάρκα-τους (*leibhaftig*), εδώ-και-τώρα, πλήρως παρόντα»⁴⁶, για παράδειγμα κατά τη πρόσληψή τους. Η παροντικοποίηση αντιτίθεται στην ανα-παροντικοποίηση (*Ver-gengewartigung*) κατά την οποία τα αντικείμενα δεν μας δίνονται πλήρως παρόντα όπως για παράδειγμα συμβαίνει στη

θεμελιώνει τα φαινόμενα με υπερβατολογικό τρόπο, βλ. Rodolphe, Gasche, *The Train of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Κέμπριτζ και Λονδίνο 1997, σ. 264.

⁴² Εδώ πρέπει να ληφθεί υπόψη η διαφορά μεταξύ αυτού που ο Gasche υποδεικνύει ως «επανάληψη με τη συνήθη σημασία του όρου» και επαναληψιμότητα ως *iterabilite*, ως «επανάληψη της επανάληψης ή γενική επανάληψη», όπου η πρώτη βασίζεται στην επανάληψη ενός πράγματος το οποίο έχει συμβεί για πρώτη φορά, προϋποθέτει δηλαδή μια κλασική έννοια γένεσης και η δεύτερη αφορά την ίδια τη δυνατότητα της επαναληψιμότητας η οποία είναι ήδη εγγραμμένη στη γένεση, αποδίδοντας έτσι τη γένεση ως έτερη-στην-εαυτή-της, ήτοι ως εάν να έχει την ετερότητα ήδη εγγραμμένη στη διαδικασία της και συνεπώς δεν είναι γένεση με τη συνήθη σημασία του όρου αλλά μια γένεση που επαναλαμβάνεται η ίδια, ήτοι (και) μη γένεση, βλ. Gasche, *The Train of Mirror...*, ό.π., σ. 212-213.

⁴³ ⁴³ Dermot Moran, Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, Continuum, 2012, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, σ. 259.

⁴⁴ *Αυτ.*

⁴⁵ *Αυτ.*

⁴⁶ *Αυτ.*, σ. 260.

μνήμη, φαντασία, στον συμβολισμό κ.λπ.⁴⁷. Η φαινομενολογική συγκρότηση αυτών των εννοιών έδωσε ιδιαίτερη σημασία στην έννοια της απουσίας ή της μη παρουσίας των αντικειμένων κατά τη πρόσληψη ή απόβλεψη τους από τη συνείδηση⁴⁸. Η έμφαση στην απουσία, κυρίως στις έννοιες οι οποίες αποτελούν τροποποιήσεις της αναπαράστασης (Vorstellung), όπως είναι η αναπαροντικοποίηση και η ανα-παρουσίαση (Repräsentation), θα αποτελέσει ένα από τα βασικά σημεία της ντερριντιανής ανάγνωσης όπως θα δούμε.

Η δια-παρουσίαση ή απο-παρουσίαση (Appräsentation) αποτελεί τη βασική έννοια την οποία κινητοποιεί ο Husserl για να μιλήσει για τη διυποκειμενικότητα και τη σχέση του εγώ με τον άλλο. Με βάση αυτήν μπορεί ένα εγώ να συγκροτήσει τη μορφή της συν-παρουσίας ή της συν-παρουσίασης η οποία είναι προϋπόθεση για τη μεταβίβαση μιας πρόσληψης ή απόβλεψης της συνείδησης του εγώ στη συνείδηση του άλλου και το αντίστροφο⁴⁹. Δίχως αυτή τη διαμεσολάβηση η οποία καθιστά μεταφράσιμη τη συνείδηση του εγώ προς τον άλλο, δίχως μια έννοια κοινού παρόντος και κοινής παρουσίασης οι δυο μορφές συνείδησης παραμένουν ριζικά έτερες, καθώς όπως δηλώνει ο Husserl ο άλλος είναι μια ριζικά έτερη απαρχή ή καταγωγή του κόσμου, στην οποία εγώ δεν έχω ποτέ άμεση πρόσβαση⁵⁰. Η δια-παρουσίαση μας εισάγει με αυτό τον τρόπο στο ερώτημα της διυποκειμενικής σχέσης όπως επίσης και στο ζήτημα της γλώσσας ή του σημείου όπως αυτό αναπτύσσεται από τον Derrida σε αυτό το κείμενο. Καθώς η γλωσσική διαμεσολάβηση και η έννοια του σημείου, ή όπως θα ονομαστεί από τον Husserl η ένδειξη (Arzeigen), είναι απαραίτητη ούτως ώστε να υπάρξει επικοινωνία με τον άλλο, πράγμα που εγγυάται την πρόσβασή μου στη δική του εντελώς καταγωγική και έτερη από μένα εποπτεία του για τον κόσμο.

Τα δυο αυτά ερωτήματα, της απουσίας και του σημείου, θα αποτελέσουν τη βάση της ντερριντιανής σκέψης εδώ. Ο Derrida θα διερωτηθεί για το εάν η χουσερλιανή φαινομενολογία μπορεί να εγγυηθεί θεμελιωδώς το προνόμιο της παρουσίας και του παρόντος, με τέτοιο τρόπο που

⁴⁷ *Αυτ.*, σ. 261.

⁴⁸ Robert, Sokolowski, *Εισαγωγή στη Φαινομενολογία*, μτφρ. και σχόλια Παύλος Κόντος, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα, 2003 σ. 32· βλ. και Stamos, *Speech, Writing and Phenomenology...*, ό.π., σ. 61.

⁴⁹ Η απόβλεψη δεν μπορεί να θεωρηθεί ως η αναπαραστατική ικανότητα ενός υποκειμένου προς τα αντικείμενα τα οποία συναντά. Η αποβλεπτικότητα προτάσσει πράξεις όπως το αισθάνεσθαι, το περπάτημα, το τρώειν, πίνειν, επιθυμείν, το να κτυπάς κάτι με το σφυρί (κλασική εικόνα για τη φαινομενολογία), καθώς αυτά τα πράττειν αφορούν την απόβλεψη προς κάτι και συγκροτούν ένα σύμπλεγμα αποβλέψεων που συσχετίζονται αναμεταξύ τους. Η αποβλεπτική φαινομενολογική ανάλυση θέλει να δει πως κάθε απλή απόβλεψη συγκροτείται, συντίθεται κι υποστηρίζεται από ένα σύμπλεγμα άλλων αποβλέψεων οι οποίες πάλι πρέπει να αναλυθούν. Έτσι θέλει να εξετάσει τα πραγματικά, συγκεκριμένα και δυνητικά φαινόμενα κατά τη σχέση τους με πραγματικές, συγκεκριμένες και δυνητικές αποβλέψεις οι οποίες σε τελική ανάλυση αποτελούν την συνείδηση. Το κριτήριο κι η αυθεντικότητα της αλήθειας σε αυτή τη περίπτωση συγκροτείται μόνο από το στοιχείο της ύπαρξης (του είναι) το οποίο δίδεται από τη «σωματική παρουσία» (τους) (βλ. Andriaan, Peperzak, *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Ινδιάννα: Purdue University Press, 1993, σ. 14-15).

⁵⁰ Edmund, Husserl, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, μτφρ. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Χάγη, Βοστώνη, Λονδίνο 1982, σ. 89.

να θέτει ως παράγωγά τους ή/και ως δευτερεύοντα την απουσία και το σημείο⁵¹. Αυτή η διερώτηση πάει στη ρίζα της φαινομενολογίας, ήτοι στην «αρχή των αρχών της»⁵² η οποία βασίζεται στην καταγωγική εποπτεία του εγώ, σε μια εποπτεία η οποία τοποθετείται μονάχα στον παρόντα χρόνο και κατά τη παρουσία του αντικειμένου στη συνείδηση, του κόσμου στη συνείδηση, εν τέλει της συνείδησης με την εαυτή της, αυτή θα λάβει το όνομα της αυτο-παρουσίας. Ο Derrida θα ακολουθήσει λοιπόν βήμα-βήμα αυτή τη χουσερλιανή θεμελίωση για να εξετάσει το γιατί ο Husserl ήταν τόσο σίγουρος, ποια είναι αυτή η προφάνεια η οποία θέτει την εποπτεία, τη παρουσία και το παρόν της συνείδησης ως «αρχή των αρχών»; Αυτή η προφάνεια για τον Derrida είναι σαφώς μεταφυσική κι όπως θα πει, επηρεασμένος από τις συζητήσεις του Heidegger σχετικά μ' αυτό το ζήτημα, βασίζεται σε μια θεμελιώδη απόφαση, σε μια οντολογική απόφαση η οποία ορίζει εκ των προτέρων το είναι ως παρουσία⁵³. Η μεταφυσική προφάνεια ονομάστηκε από τον Derrida στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* ως μεταφυσική της παρουσίας⁵⁴, ακολουθώντας και πάλι τον Heidegger⁵⁵.

Το ερώτημα της σχέσης μεταξύ παρουσίας και απουσίας είναι το πρώτο, το δεύτερο αφορά στο ζήτημα του σημείου, η οποία είναι μια προσπάθεια ανασυγκρότησης μιας χουσερλιανής θεωρίας της γνώσης με επικέντρωση στη γλώσσα⁵⁶. Το σημείο για τον Husserl, που όπως είπαμε παίζει καθοριστικό ρόλο για τη συγκρότηση της διυποκειμενικότητας, της σχέσης εγώ και άλλου και της ετερότητας, θεμελιωμένο πάνω στη μεταφυσική της παρουσίας, την προ-απόφαση⁵⁷ η οποία θέτει τη παρουσία της συνείδησης ως την καταγωγική στιγμή της εποπτείας πάνω στην οποία θα δομηθούν όλες οι υπόλοιπες στιγμές, θεωρείται a priori ως παράγωγο. Δηλαδή ως κάτι που μπορεί να εμφανιστεί μόνο ως συμπλήρωμα στη παρουσία της συνείδησης και στην καταγωγική της εποπτεία. Το σημείο δεν βρίσκεται καθόλου στην καταγωγή της συνείδησης και θα σχετισθεί αναγκαστικά με όλες τις υπόλοιπες μορφές που τροποποιούν τη παρουσία και την αναπαράσταση,

⁵¹ Jacques, Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 51. «Αυτή η φιλοσοφία απαλείφει τα σημεία καθώς τα καθιστά παράγωγα, εκμηδενίζει την αναπαραγωγή και την αναπαράσταση καθώς καθιστά τα σημεία μια μετατροπή της απλώς παρουσίας [...] Έτσι, για να επαναφέρουμε τον πρωταρχικό και μη παράγωγο χαρακτήρα των σημείων, σε αντίθεση με την κλασική μεταφυσική, αποτελεί, κατ' ένα προφανές παράδοξο, την ίδια ώρα το να απαλείψουμε την έννοια του σημείου ολόκληρη η ιστορία και το νόημα της οποίας ανήκει στην περιπέτεια της μεταφυσικής της παρουσίας» (βλ. *Αвт.*).

⁵² *Αвт.*, σ. 5, 53, 60, 62, 112.

⁵³ *Αвт.*, σ. 53, 118· Gasche, *The Train of Mirror...*, ό.π., σ. 112.

⁵⁴ *Αвт.*, σ. 25-26.

⁵⁵ Jim, Garrison, «John Dewey, Jacques Derrida, and the Metaphysics of Presence», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35, No 2, Άνοιξη, 1999, σ. 346.

⁵⁶ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 4, 7, 89.

⁵⁷ «Η μεταφυσική της παρουσίας [...] αποφάσισε πως το νόημα του [E] είναι η παρουσία είτε ως υποκείμενο ή αντικείμενο ή ως η ενότητά τους. Συνεπώς δεν ξανανοίγει το ερώτημα του Είναι, παραμένει υψηλότερα απ' αυτό στην ασφάλεια της θεμελίωσης. Παραμένει ελληνικό» στο Leonard, Lawlor, *Husserl and Derrida...*, ό.π., σ. 3.

ήτοι την ανα-παρουσίαση, την ανα-παροντικοποίηση⁵⁸ κ.λπ. Εν τέλει το σημείο στη θεώρηση του Husserl χρησιμοποιείται μονάχα κατά την επικοινωνία με τον άλλο και ποτέ στη σχέση της συνείδησης με την εαυτή της στο παρόν της, αποτελεί κάτι το επιπρόσθετο στο παρόν της συνείδησης καθώς αναφέρεται μόνο στις στιγμές ανα-παροντικοποίησης της παρουσίας και ποτέ όταν αυτή είναι αυτούσια και πλήρης στη συνείδηση του εγώ⁵⁹.

Ο Derrida αμφισβητεί τον παράγωγο χαρακτήρα του σημείου και της απουσίας και επιδιώκει να δείξει με ποιο τρόπο αυτές οι δυο έννοιες βρίσκονται πάντοτε-ήδη εκεί κατά τη στιγμή της παρουσίας. Θέλει να δείξει με ποιο τρόπο η έννοια της απόλυτης και πλήρους παρουσίας χάνει τον προνομιακό χαρακτήρα της. Σε αυτό το κείμενο θα προτείνει την έννοια της *différance* η οποία θέλει να ανασυγκροτήσει όλη την καταγωγική δομή της παρουσίας υποδεικνύοντας πως στο θεμέλιό της βρίσκεται, πάντοτε-ήδη και με μη καταγωγικό τρόπο, η σχέση μεταξύ παρουσίας και απουσίας⁶⁰. Η σκέψη της μη καταγωγικής *différance* παρουσίας και απουσίας θέτει το σημείο ως μη παράγωγο της παρουσίας, αλλά αντιθέτως ως κάτι που βρίσκεται ήδη εκεί κατά τη στιγμή που η συνείδηση είναι μόνη της με την εαυτή της, ή αλλιώς στη «μοναχική στιγμή της συνείδησης»⁶¹. Το σημείο είναι αυτό που διαμεσολαβεί πάντοτε αυτή τη μοναχική στιγμή και με αυτό τον τρόπο προτείνεται πως η ετερότητα και η διυποκειμενικότητα ήδη παρεισφρύουν σε αυτή τη στιγμή. Με μια πρόταση: δεν υπάρχει καμία στιγμή του εγώ η οποία να μην διαμεσολαβείται από την «παρουσία» της ετερότητας και της διυποκειμενικότητας· η «παρουσία» της ετερότητας και της διυποκειμενικότητας εδώ υποδηλώνει την απουσία ως την απουσία του εγώ.

⁵⁸ Αυτή η ντερριντιανή θέση αφορά στο ότι η απαρχή εν γένει (και στον Husserl) αποτελεί μια ριζική ετερότητα η οποία δεν εμφανίζεται ποτέ ως τέτοια - ωστόσο «πρέπει να εμφανίζεται» (βλ. Lawlor, *Husserl and Derrida...*, ό.π., σ. 22). Έτσι αυτό που έχουμε είναι μια αναγκαιότητα της σχέσης μεταξύ εμφάνισης και μη εμφάνισης, μεταξύ παρουσίας και απουσίας. Η γραφή αποτελεί την κατεξοχή ντερριντιανή έννοια η οποία περιγράφει αυτή τη διαδικασία, την οποία ο ίδιος ανιχνεύει στο χουσερλιανό «Προέλευση της Γεωμετρίας». Εκεί η γραφή εμφανίζεται αυτό που δεν παρουσιάζεται και παρ' όλα αυτά το διατηρεί τη συνθήκη της απουσίας του, η γραφή υπ' αυτή την έννοια αποτελεί την κίνηση η οποία καθιστά εφικτή τη συγκρότηση ιδεατών αντικειμένων, χωρίς ωστόσο να την φέρει πλήρως εις πέρας, ήτοι εν παρουσία (βλ. *Αυτ.*).

⁵⁹ Αυτή η αδυναμία της πλήρους παρουσίας, αναφέρεται μεταξύ άλλων, κατ' υπόδειξη του Lawlor στο ότι το εγώ δεν μπορεί να έχει πλήρη πρόσβαση στην ενεργή εμπειρία της φύσης του έτερου εγώ (βλ. Lawlor, *Husserl and Derrida...*, ό.π., σ. 137). Αυτό ωστόσο οφείλεται στο ότι η ίδια η δυνατότητα πρόσβασης στην φύση ως μια προ/μη πολιτισμική συνθήκη είναι εν γένει αδύνατη. Αυτό που μπορούμε να κάνουμε είναι να αναφερόμαστε στη φύση μέσω μιας διαδικασίας ανα-παροντικοποίησης, χωρίς ποτέ να έχουμε όντως πρόσβαση σε αυτήν (βλ. *Αυτ.*).

⁶⁰ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 88.

⁶¹ Αυτή η μοναχική στιγμή της συνείδησης μπορεί να κατανοηθεί μέσα και από την έννοια της ιδεατότητας. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως η ιδεατότητα είναι η αναγωγή ενός αντικειμένου στην ιδεατή του ύπαρξη, η οποία το διακρίνει απ' την εμπειρική του ύπαρξη. Αυτή την αναγωγή μπορεί να τη τελέσει μόνο ένα υπερβατολογικό υποκείμενο, το οποίο δεν ταυτίζεται με την εμπειρική του ύπαρξη και την εμπειρία εν γένει. Υπ' αυτή την έννοια το εγώ είναι το μόνο υπερβατολογικό το οποίο μπορεί να ανάγει τον εαυτό του από την εμπειρική ύπαρξη σε μια ιδεατή. Αυτή η υπερβατολογική «ιδεατοποίηση» του εγώ τελείται από το ίδιο το εγώ δίχως τη μεσολάβηση ενός άλλου εγώ. Με αυτό τον τρόπο διατηρείται η αυτονομία του εγώ το οποίο καθίσταται υπερβατολογικό μέσω του δικού της αυτο-πάθειας, δίχως την ετερότητα.

Η ιδεατότητα και η συναφής έννοιά της η επανάληψη τίθενται επίσης με ριζικό τρόπο στη ντερριντιανή ανασκευή της δομής του χουσερλιανού κειμένου. Η ιδεατή μορφή των αντικειμένων είναι αυτή που εξασφαλίζει τη δυνατότητα επανάληψής τους στη τυπική τους ταυτότητα, είναι υπό μια έννοια η επανάληψη του ιδίου (la meme) και του ταυτού. Η επαναληψιμότητα είναι επίσης το κύριο χαρακτηριστικό της δομής του σημείου στη χουσερλιανή θεώρηση, πράγμα που υποδηλώνει για τον Derrida πως το «σημείο δεν είναι ποτέ συμβάν»⁶² αλλά μια επανάληψη αυτού που ήδη ήταν. Αυτό που εξασφαλίζει λοιπόν την επαναληψιμότητα του σημείου είναι η τυπική ταυτότητα η οποία χαρακτηρίζει, όπως είπαμε, την ιδεατότητα. Η ιδεατότητα τώρα προϋποθέτει την αναπαράσταση ως *Vorstellung* στη παρουσία της, δηλαδή αυτό που αναπαράγεται ιδεατά είναι αυτό που έχει προηγουμένως αναπαρασταθεί σε ένα δεδομένο παρόν το οποίο δεν είναι πλέον παρόν αλλά παρελθόν. Μπορούμε να δούμε λοιπόν με ποιο τρόπο η *différance* μεταξύ παρουσίας και απουσίας και η τοποθέτηση του σημείου ως πρωταρχικού κατά τη στιγμή της παρουσίας και της αυτο-παρουσίας της συνείδησης, ανατρέπει αυτόν τον συσχετισμό μεταξύ ιδεατότητας και αναπαράστασης. Ενώ στον Husserl η ιδεατότητα είναι η διαμέσου του σημείου επανάληψη της αναπαράστασης κατά τη στιγμή που αυτή δεν είναι πλέον απολύτως παρούσα, η ντερριντιανή κατανόηση της έννοιας του σημείου μας λέει πως πάντοτε-ήδη κατά την αναπαράσταση η συνείδηση χρειάζεται το σημείο για να διαμεσολαβήσει την εποπτεία, την πρόσληψη και την απόβλεψή της.

Για τον Husserl το σημείο έχει μια μάλλον παραδοσιακή σημασία καθώς αποτελεί το αυστηρά γλωσσικό και μάλιστα λεκτικό μέσο δια του οποίου υποδεικνύεται κάτι που δεν είναι αμέσως παρόν. Ο Husserl για να περιγράψει αυτή τη διαδικασία χρησιμοποιεί τη διάκριση μεταξύ έκφρασης και ένδειξης, στην οποία εν συντομία η έκφραση δηλώνει κάτι που είναι παρόν και παρουσιάσιμο, ενώ η ένδειξη ενδεικνύει κάτι κατά την απουσία του⁶³. Η έκφραση αρμόζει στην λειτουργία η οποία χαρακτηρίζει το εσωτερικό της συνείδησης όταν είναι μόνη και μιλάει με την εαυτή της⁶⁴. Από την άλλη η ένδειξη χρησιμεύει κατά την επικοινωνία με άλλους⁶⁵, καθώς ενδεικνύει πράγματα, βιώματα, συναισθήματα, πράξεις της συνείδησης οι οποίες δεν είναι παρούσες κατά τη διωποκειμενική επικοινωνία και μάλιστα είναι πράξεις μεταβίβασης από μια συνείδηση προς μια άλλη, ένα έτερο εγώ (*alter ego*). Η έκφραση με αυτό τον τρόπο μας δίνει τη παρουσία, την αναπαράσταση (*Vorstellung*), τη φωνή της συνείδησης. Η ένδειξη αντίθετα μας δίνει όλα τα παράγωγα και τα συνεπακόλουθα της παρουσίας, της αναπαράστασης και της φωνής.

⁶² «Ένα σημείο δεν είναι ποτέ ένα συμβάν, εάν ως συμβάν εννοούμε ένα αναντικατάστατο και αναντρίστρεπτο εμπειρικό δεδομένο» (βλ. Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 50).

⁶³ Leonard, Lawlor, «Temporality and Spatiality, a note on a footnote in Jacques Derrida “Writing and Difference”», *Research in Phenomenology* 12, 1982, σ. 155.

⁶⁴ *Αυτ.*, σ. 156.

⁶⁵ *Αυτ.*

Δηλαδή την απουσία, τη διαμεσολάβηση μέσω του σημείου, την ανα-παροντικοποίηση (Ver-gegenwartigung), τη δια-παρουσία (Appresentation) και τη φωνή με την έννοια της ομιλίας με άλλην.

Όπως είπαμε, η ντερριντιανή αποδόμηση βρίσκεται στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* με ποιο τρόπο τελείται η μετατόπιση από το κέντρο βάρους (τη παρουσία) και την «αρχή των αρχών» (τη πλήρη παρούσα εποπτεία) της φαινομενολογίας σε όλα όσα θεωρούνται παράγωγα της παρουσίας. Ουσιαστικά η μετατόπιση συμβαίνει όταν αποδειχθεί πόσο προβληματικό είναι το προφανές και αυτοεπιβεβαιωμένο μεταφυσικό θεμέλιο των εννοιών οι οποίες εκλαμβάνονται ως πρωταρχικές και καταγωγικές. Η αποδομητική μετατόπιση στοχεύει συνεπώς στις ουσιώδεις μεταφυσικές δυαδικές αντιθέσεις οι οποίες δομούν αυτό το θεμέλιο, οι οποίες είναι η παρουσία/απουσία, σημείο/μη σημείο, έκφραση/ένδειξη μεταξύ άλλων. Η μεταφυσική βάση της χουσερλιανής φαινομενολογίας, σύμφωνα με τον Derrida, εκλαμβάνει ως προφανή τη πρωτοκαθεδρία του ενός πόλου από τους δυο στην κάθε αντίθεση που αναφέραμε. Έτσι η παρουσία, το μη σημείο και η έκφραση προκρίνονται ως το καταγωγικό θεμέλιο της φαινομενολογικής εποπτείας, της αυτοσυγκρότησης της συνείδησης του εγώ και του τρόπου με τον οποίο αποδίδεται νόημα (Sinngebung), της σημασιοδότησης.

Η ντερριντιανή μετατόπιση θέλει να αναδείξει αυτό που επονομάζεται στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* ως «μη αναγώγιμο κενό»⁶⁶. Αυτή η έκφραση ενδεχομένως ρίχνει λάδι στη φωτιά της αντίδρασης απέναντι σε όσους και όσες θεωρούν πως ο Derrida θέλει απλώς να καταστρέψει τα μεταφυσικά θεμέλια του λόγου και ποσώς ενδιαφέρεται για τις έννοιες του νοήματος, του λόγου, της λογικής. Η έννοια του μη αναγώγιμο κενού ωστόσο δεν εκφέρει κυριολεκτικά ένα κενό και δεν μας λέει πως αυτό που θεμελιώνει τον μεταφυσικό λόγο είναι όντως ένα τίποτα, ένα μηδέν. Το κενό επιδιώκει να περιγράψει περισσότερο μια κενή κίνηση, εάν μπορούμε να την ονομάσουμε έτσι. Αυτή η κίνηση είναι η επανάληψη, η διαφορά, η γραφή, η ανα-παρουσίαση, η δια-παρουσίαση, η *différance*. Ο Derrida επιδιώκει μ' αυτό τον τρόπο να πει πως αυτό που θεμελιώνει σε τελική ανάλυση τη φαινομενολογία δεν είναι ό,τι θεωρείται ως προφανές, ως μεταφυσική βάση των δυαδικών αντιθέσεων, δεν είναι η απόλυτη και πλήρης παρουσία της συνείδησης στην εαυτή της. Αυτό που τη θεμελιώνει μοιάζει περισσότερο με την απουσία, ωστόσο ο Derrida δεν υποστηρίζει πως η φαινομενολογία βασίζεται σε μια μορφή αρνητικότητας και αρνητικής εργασίας. Έτσι λοιπόν το μη αναγώγιμο κενό είναι η σχέση μεταξύ παρουσίας και απουσίας και δη η σχέση αναβαλλόμενης διαφοράς⁶⁷ (*différance*) μεταξύ τους. Στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* θα αναπτύξει

⁶⁶ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 7.

⁶⁷ Όπως εξηγήσα και προηγουμένως επιλέγω να αφήσω την *différance* αμετάφραστη, ωστόσο παραπέμπω εδώ στη μεταφραστική επιλογή του Γιώργου Φαράκλα στο να αποδώσει την *différance* ως αναβαλλόμενη

για πρώτη φορά την έννοια της *différance*, η οποία αναφέρεται ακριβώς σε αυτή τη μη αναγώγιμα κενή σχέση μεταξύ των παραδοσιακών μεταφυσικών αντιθέσεων. Η *différance* σχέση, η σχέση αναβαλλόμενης διαφοράς, μεταξύ παρουσίας και απουσίας είναι αυτή που καθιστά δυνατή και εφικτή τη δυαδική τους αντίθεση.

Η διαφορά και η αναβολή είναι δυο έννοιες οι οποίες στην κατανόηση του Husserl ανήκουν στη σφαίρα των παράγωγων και δευτερεύοντων εννοιών, οι οποίες εξαρτώνται πλήρως από τη παρουσία ή από οποιονδήποτε πόλο που στις δυαδικές αντιθέσεις προκρίνεται ως κυρίαρχος, ως κυρίαρχα παρόν θα λέγαμε. Η διαφορά και η αναβολή για τον Husserl (παρ' ότι αυτές οι έννοιες δεν προβληματοποιούνται άμεσα στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* αλλά περισσότερο στο *Différance*⁶⁸) εντοπίζονται στην έννοια του σημείου και της γλώσσας (με την έννοια της επικοινωνιακής ομιλίας). Το σημείο καταδεικνύει τη διαφορά της απουσίας από τη παρουσία, έρχεται εκεί που η παρουσία δεν είναι πλέον εδώ για να καταδείξει την απουσία της και δη τη διαφορά μεταξύ των δυο. Στο εσωτερικό της έννοιας της παρουσίας δεν υφίσταται καμία διαφορά, η παρουσία δεν διαφοροποιείται κατ' ουδένα τρόπο από την εαυτή της, μια συνείδηση εν παρουσία δεν είναι μια διαφορική συνείδηση αλλά μια συνείδηση δίχως διαφορά. Επίσης κατά την αυτο-παρουσία της συνείδησης δεν υφίσταται καμία αναβολή, μόνο με τη παρόδο της παρουσίας σε μη παρουσία έρχεται η διαφορά, η αναβολή και η ανάγκη για το σημείο. Η μετατόπιση εδώ θέλει να δείξει πως παρά τις προφανείς μεταφυσικές βεβαιώσεις για αυτή τη διαδικασία η αυτο-παρουσία της συνείδησης στην εαυτή της είναι ουσιαστικά διαφορική και αναβλημένη. Το σημείο δεν έρχεται εκ των υστέρων, δεν είναι παράγωγο αλλά είναι πάντοτε-ήδη εκεί με εμμενή τρόπο στην αυτο-παρουσία. Ένας τρόπος να καταδειχθεί αυτό είναι μέσα από την έννοια της φαινομενολογικής φωνής με την οποία η συνείδηση ομιλεί με την εαυτή της. Η φωνή, θεωρημένη ως πρωταρχική στιγμή της συνείδησης δίχως σημείο, δίχως γλώσσα, δίχως διαμεσολάβηση και δίχως απουσία είναι η φωνή που δίνει ζωή, που μετατρέπει το σώμα (*Körper*) σε σάρκα (*Leib*)⁶⁹, είναι μια μορφή «πνευματικής σάρκας»⁷⁰ η οποία ομιλεί με την εαυτή της, βρίσκεται σε αυτο-παρουσία με την εαυτή της, όταν είναι μόνη με την εαυτή της, ήτοι όταν ολόκληρος ο κόσμος είναι απών⁷¹. Η συνείδηση μπορεί να είναι μόνη με την εαυτή της, να ομιλεί με την εαυτή της, μόνο όταν δεν υπάρχει τίποτε άλλο παρόν εκεί, μόνο όταν ο (εμπειρικός) κόσμος είναι ολόκληρος απών, έχει μπει σε παρένθεση. Οι φαινομενολογικές έννοιες της φωνής και της παρουσίας λειτουργούν πρωτίστως αυτή τη στιγμή κατά τη μοναξιά της συνείδησης, όταν ο κόσμος είναι απών, συνεπώς όταν η

διαφορά (βλ. Κακολύρης, Γεράσιμος, *Ο Ζακ Ντερριντά και η Αποδομητική Ανάγνωση*, Αθήνα, Εκκρεμές 2004, σ. 18).

⁶⁸ Jacques, Derrida, «Η *Différance*», ό.π., σ. 61-78; *Αυτ.*, ό.π., Φθινόπωρο - Χειμώνας 2006, 201-216.

⁶⁹ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 16.

⁷⁰ *Αυτ.*

⁷¹ *Αυτ.*

συνείδηση ξαναμπεύει μέσα στο κόσμο, όταν τον βγάλει απ' τη παρένθεση και τον αφήσει να εμφανιστεί ξανά παρόντας η στιγμή της μοναξιάς της γίνεται τότε απύουσα. Το σημείο, η γλώσσα, η ένδειξη γίνονται με αυτό τον τρόπο οι διαδικασίες τις οποίες χρησιμοποιεί η συνείδηση απέναντι σε έναν παρόντα κόσμο και στην απύουσα στιγμή της αυτο-συνειδησίας της. Ο μόνος τρόπος για να αναφέρεται η συνείδηση στη μοναχική στιγμή της παρουσίας της είναι το σημείο, η γλώσσα κι η ένδειξη.

Ολόκληρη η προσπάθεια του Hussler υπ' αυτό το πρίσμα έγκειται στο να αποδειχθεί πως υφίσταται όντως μια μοναχική στιγμή της συνείδησης κατά την οποία ο κόσμος έχει απολύτως μπει σε παρένθεση, μια στιγμή κατά την οποία η συνείδηση δεν συνδιαλέγεται με κανένα αντικείμενο και κανένα κόσμο, κατά την οποία αυτο-συγκροτείται και αυτο-παθαίνει (auto-affection) κατά την οποία ομιλεί στην εαυτή της με απολύτως ιδεατό τρόπο, δηλαδή δίχως καμία διαμεσολάβηση από τον εμπειρικό και μη ιδεατό κόσμο. Το γενικότερο επιχείρημα του Derrida έγκειται στην προσπάθεια του να αποδειχθεί πως η στιγμή της αυτο-συνειδησίας, της μοναξιάς της συνείδησης δίχως κόσμο, διαμεσολαβείται πάντοτε-ήδη από τη σχέση με την εμπειρία (του κόσμου). «Από τη στιγμή που η αυτο-συνειδησία εμφανίζεται μόνο κατά τη σχέση με ένα αντικείμενο, του οποίου την παρουσία μπορεί να κρατήσει και να αναπαράγει, [η αυτο-συνειδησία] δεν είναι απολύτως ξένη ή προηγούμενη από τη δυνατότητα της γλώσσας»⁷², εάν υπήρχε η δυνατότητα μιας αυτο-συνειδησίας προϋπάρχουσας από τη σχέση της με το αντικείμενο αυτό θα σήμαινε πως είναι διανοητή μια συνείδηση η οποία έχει ως μοναδικό αντικείμενό της την εαυτή της, δηλαδή τη παρουσία της εαυτής της και αυτή θα ήταν μια απόλυτη παρουσία δίχως διαφορά, μια παρουσία πριν από την αντίθεση μεταξύ παρουσίας και απουσίας, μια παρουσία η οποία κυριαρχεί στη δυαδική της σχέση με την απουσία και συνεπώς οργανώνει όλο το σύστημα των δυαδικών αντιθέσεων. Ο Derrida επισημαίνει λοιπόν πως η ίδια η έννοια της χουσερλιανής συνείδησης και οι συναφείς έννοιές της βασίζονται πρωταρχικά στη σχέση με το αντικείμενο, στη σχέση με τον κόσμο και στην σχέση με την ετερότητα της άλλης συνείδησης. Η φαινομενολογική φωνή αδυνατεί στο να είναι πλήρως ιδεατή, δίχως εμπειρικό κόσμο, δηλαδή να τελείται στο εσωτερικό μιας συνείδησης δίχως διαμεσολάβηση και σε πλήρη ιδεατότητα. «[Η] δυνατότητα συγκρότησης ιδεατών αντικειμένων ανήκει στην ουσία της συνείδησης, [...] αυτά τα ιδεατά αντικείμενα είναι ιστορικά προϊόντα, εμφανίζονται μόνο χάριν στις πράξεις της δημιουργίας και της απόβλεψης [της συνείδησης]»⁷³, η συνείδηση προτίθεται και αποβλέπει προς τα αντικείμενα, προς τον κόσμο ούτως ώστε να συγκροτήσει ιδεατά αντικείμενα, και αυτό σημαίνει πως είναι αδύνατο να σκεφτούμε ένα προηγούμενο στάδιο μοναξιάς της συνείδησης κατά το οποίο συγκροτούνται ιδεατά αντικείμενα

⁷² Αυτ., σ. 15.

⁷³ Αυτ.

μέσω της φωνής της δίχως τη μεσολάβηση του κόσμου, της γλώσσας, των σημειών. «[Τ]ο στοιχείο της συνείδησης και το στοιχείο της γλώσσας θα είναι όλο και πιο δύσκολο να διακριθούν»⁷⁴. Ο Derrida στη συνέχεια αυτού του αποσπάσματος ισχυρίζεται πως η αδυνατότητά μας να διακρίνουμε μεταξύ των δυο «εισάγει τη μη παρουσία και τη διαφορά (μεσολάβηση, σημείο, αναφορά προς τα πίσω κ.λπ.) στην καρδιά της αυτο-συνείδησης»⁷⁵. Η πρόταση του Derrida είναι σχετικά απλή, δεν μπορούμε να φανταστούμε μια συνείδηση δίχως αντικείμενο, μια συνείδηση που συγκροτείται πριν από την εμφάνιση των αντικειμένων ή όταν τα αντικείμενα και ο κόσμος βρίσκονται πλήρως σε παρένθεση, η υπερβατολογική συνείδηση δίχως την ετερότητα (του εμπειρικού) είναι αδιανόητη. Η σχέση που θα εισαχθεί σε αυτό το σημείο είναι αυτή της διαφοράς, η σχέση της συνείδησης με την ετερότητά της, τη μη συνείδηση, η σχέση της παρουσίας με την ετερότητά της, την απουσία.

Από τη στιγμή που εισάγεται εμμενώς το στοιχείο της γλώσσας στη συνείδηση τότε, σύμφωνα με τον Derrida, αυτό που τίθεται στο κέντρο του φαινομενολογικού λόγου μέσω της αποδομητικής μετατόπισης είναι η έννοια της επανάληψης και της επαναληψιμότητας (iterabilite). Αυτό που καθιστά δυνατή την έννοια της συνείδησης δεν είναι πλέον η παρουσία, η αυτο-συνείδηση στην εαυτή της, το να θέτει τον κόσμο σε παρένθεση, αλλά η δυνατότητά της στο να εισέρχεται σε δομές επαναληψιμότητας⁷⁶. Για τον Husserl η επανάληψη είναι αναγκαία ούτως ώστε να είναι δυνατή η αναπαραγωγή ιδεατών αντικειμένων στην ταυτότητά τους. Η επανάληψη ανήκει μ' αυτό τον τρόπο στη σφαίρα της ανα-παρουσίασης (Ver-gegenwartigung) και όχι της παρουσίας και της αναπαράστασης (Vorstellung). Βάσει της ντερριντιανής μετατόπισης όμως αντιστρέφεται αυτό το σχήμα. Η επανάληψη δεν εξαρτάται από τη παρουσία στην οποία αναφέρεται και την οποία αναπαράγει (την αυτο-παρουσία της συνείδησης στην εαυτή της καθώς ο κόσμος είναι σε παρένθεση) αλλά αντιστρόφως η παρουσία εξαρτάται από τη δυνατότητα της επαναληψιμότητας. Η δυνατότητα της επαναληψιμότητας προϋπάρχει κάθε έννοιας και κάθε νοήματος της παρουσίας. Στο κάτω κάτω η διαδικασία απόδοσης νοήματος (vouloir-dire το ονομάζει ο Derrida, ο Κωστής Παπαγιώργης το μεταφράζει ως θέλω-να-πω⁷⁷) η οποία για τον Husserl βασιζόταν στη προϋπόθεση της παρουσίας της συνείδησης, τώρα με τον Derrida θεμελιώνεται στη δυνατότητα της επαναληψιμότητας. Το νόημα είναι δυνατό όχι ως ουσία-της-πρώτης-φοράς (erstmalig είναι ο όρος

⁷⁴ Αυτ.

⁷⁵ Αυτ.

⁷⁶ Η έννοια της επανάληψης αναπτύσσεται από τον ίδιο τον Husserl και στις «Λογικές Έρευνες» που εξετάζονται στο «Η Φωνή και το Φαινόμενο» αλλά και στη «Προέλευση της Γεωμετρίας». Συνεπώς ο Derrida έχει ήδη οικειοποιηθεί και επαναπροσδιορίσει αυτή την έννοια από την «Εισαγωγή» του στη «Προέλευση της Γεωμετρίας», (βλ. Derrida, «Introduction to the Origin of Geometry», ό.π., σ. 47).

⁷⁷ Που σημαίνει πως η διαδικασία σημασιοδότησης και απόδοσης νοήματος περιέχει πάντοτε μια βούληση η οποία θέλει να πει κάτι, θέλει να σημασιοδοτήσει κάτι, θέλει να αποδόσει ένα νόημα (βλ. Ντεριντά, *Η Φωνή και το Φαινόμενο*, ό.π., σ. 55).

που χρησιμοποιεί ο Husserl που πάει να πει για πρώτη φορά⁷⁸), ως πρωτο-νόημα, είτε ιστορικά είτε λογικά, αλλά ως επαναλαμβανόμενο και δυνάμει επαναλήψιμο. Το νόημα, η παρουσία και η αυτο-συνείδηση δεν θεμελιώνονται συνεπώς στην πρώτη λογικά, ιστορικά και χρονικά φορά κατά την οποία συγκροτούνται⁷⁹. Στη χουσερλιανή ουσία-της-πρώτης-φοράς (Erstmaligkeit) ο Derrida βλέπει τη συγκρότηση των εννοιών της επανάληψης, της ιστορικότητας, της χρονικότητας. Αυτές οι έννοιες συγκροτούνται «πρώτες» απ' όλες και καθίστανται ως ο όρος δυνατότητας όλων των υπόλοιπων ουσιαστών μεταφυσικών εννοιών της φαινομενολογίας.

Καθώς αναφέραμε και προηγουμένως λοιπόν ο αστερισμός των εννοιών που για τον Husserl θεωρούνται ως παράγωγες, η επανάληψη, η ανα-παρουσίαση, το σημείο κ.α., αποτελούν για τη ντερριντιανή σκέψη τον όρο δυνατότητας των εννοιών που η φαινομενολογία θεωρούσε ως πρωταρχικές και αυταπόδεικτες. Οι έννοιες της παρουσίας, της συνείδησης, αλλά επίσης και μια σειρά άλλων παραδοσιακών εννοιών όπως το υποκείμενο, εγγράφονται στο πλαίσιο ενός λόγου και μιας γλώσσας η οποία τις καθιστά δυνατές. Αυτό το πλαίσιο είναι η δομή της ιδεατής επαναληψιμότητας, μεταφρασσιμότητας και μεταβιβασιμότητάς τους. Με βάση τις χουσερλιανές έννοιες που τίθενται στα θεμέλια της φαινομενολογίας μάς είναι αδύνατο να εξετάσουμε και να θέσουμε οποιαδήποτε έννοια ιστορικότητας, χρονικότητας, ετερότητας και ούτω καθεξής. Αυτό προκύπτει από το ότι εάν η έννοια της παρουσίας είναι καταγωγική για κάθε απόδοση νοήματος, σημασιόδότησης, για κάθε έννοια σημείου και γλωσσική επικοινωνία αυτό θα καθιστούσε την έννοια της παρουσίας και συναφώς την καταγωγικότητα εν γένει ως συμβάν που τελείται για πρώτη και μοναδική φορά. Συνεπώς με αυτό τον τρόπο η εκτύλιξη της ιστορικότητας, της χρονικότητας και της σχέσης της συνείδησης με άλλην/ον θα οργανωνόταν από αυτό το καταγωγικό συμβάν και μάλιστα θα κατευθυνόταν προς το τέλος-σκοπό και την ολοκλήρωσή της που θα ήταν η οριστική και τελειωτική έλευση του ταυτόσημου αυτού συμβάντος: της πλήρους παρουσίας, με άλλα λόγια της παρουσίας του υπερβατολογικού στην εμπειρία μέσω του εγώ. Ο Derrida αναγνώσκει αυτή τη δομή χρονικότητας και ιστορικότητας ως τελεολογική και ένα αρκετά ευρύ μέρος του συνολικού του έργου αφιερώνεται στην προσπάθεια αποδόμησής τους. Αυτές οι τελεολογικές δομές σύμφωνα με τη ντερριντιανή σκέψη κληροδοτούνται στη νεωτερική

⁷⁸ Ο Eugene Fink εννοιολόγησε αυτό τον όρο ως Erstmaligkeit ήτοι ουσία-της-πρώτης-φοράς (βλ. Derrida, "Introduction to the Origin of Geometry", ό.π., σ. 40, 48.)

⁷⁹ Αυτή η χουσερλιανή εννοιολόγηση της πρώτης-φοράς έχει αρκετό ενδιαφέρον, κυρίως για τη συζήτηση στο εσωτερικό του καντιανισμού. Ο Husserl με αυτό τον τρόπο θέλει να δείξει πως το υπερβατολογικό πεδίο συγκροτείται σε ένα «κάπου» και ένα «κάποτε» συγκεκριμένο από λογική και ιστορική άποψη. Η συγκρότηση αυτού του υπερβατολογικού δεν προϋπάρχει εν γένει του λόγου και της φιλοσοφίας, οι προϋποθέσεις του μπορεί να ανιχνευθούν. Η συγκρότηση για παράδειγμα του ιδεατού αντικειμένου της γεωμετρίας μπορεί να ανιχνευθεί στην ιστορία και να τεθεί η λογική της απαρχή, ωστόσο δεν μπορούμε να ανάγουμε το σύνολο της γεωμετρίας σε αυτή την ιστορική και λογική απαρχή. Η έννοια της ιδεατότητας μας υποδεικνύει ταυτοχρόνως πως ενώ ανιχνεύουμε αυτή την πρώτη-φορά, η οποία είναι και η προϋπόθεση του να υπάρχει η ιστορικότητα εν γένει, δεν μπορεί να αναχθεί το σύνολο της ιστορίας σε αυτήν.

μεταφυσική κυρίως μέσα από τις αβρααμικές παραδόσεις⁸⁰ των μονοθεϊστικών θεολογικών κατανοήσεων του χρόνου και της ιστορίας⁸¹.

Η ντερριντιανή μετατόπιση όπως είδαμε μέχρι αυτό το σημείο θέλει να αντικαταστήσει τη φαινομενολογική έννοια της καταγωγής⁸² με μια δεδομένη έννοια μη καταγωγής, ωστόσο αυτή δεν αποτελεί κάποιου είδους καταστροφή του λόγου. Η έννοια της μη καταγωγής εκκινεί από αυτά που η χουσερλιανή φαινομενολογία θεωρεί ως μη καταγωγικά, ήτοι ως παράγωγα. Υπό αυτή την έννοια ο Derrida προτείνει τη θέσπιση μιας άλλης καταγωγιμότητας. Καταγωγή με αυτό τον τρόπο είναι η επαναληψιμότητα, το σημείο. Η ντερριντιανή σκέψη καταφέρνει με αυτό τον τρόπο να θέσει μια έννοια καταγωγής η οποία αναιρεί την παραδοσιακά τελεολογική δομή του λόγου και μας προτείνει με αυτό τον τρόπο μια ανοικτά τελεολογική δομή, έναν ανοικτά τελεολογικό ορίζοντα ο οποίος δεν τείνει στο τέλος-σκοπό και στην ολοκλήρωσή του. Για να διατηρηθεί η ανοικτότητα αυτού του ορίζοντα⁸³ ο Derrida θα εφεύρει νεολογισμούς και θα εστιάσει στις έννοιες οι οποίες στη φαινομενολογική παράδοση είχαν περιθωριακό και μειονοτικό ρόλο. Στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* θέτει ήδη τον νεολογισμό της *différance* και εστιάζει στην έννοια του σημείου όπως επίσης και στην έννοια του αδυνάτου, στο *Différance* παρουσιάζει εκτενώς την ομώνυμη λέξη και εστιάζει στην έννοια του ίχνους η οποία σιγά σιγά θα αντικαταστήσει αυτήν του σημείου⁸⁴, επίσης εκθέτει τις πρώτες του σκέψεις για την έννοια της *khora* η οποία θα παρουσιαστεί στο ομώνυμο κείμενο *Χώρα*⁸⁵, στη συνέχεια η έννοια του αδυνάτου θα επεκταθεί και θα συσχετιστεί με την έννοια του απροϋπόθετου η οποία αναπτύσσεται ιδιαίτερα στο *Απροϋπόθετο ή Κυριαρχία*⁸⁶.

Ένας από τους σκοπούς του Derrida λοιπόν στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* είναι το να θέσει τη βάση των μεταφυσικών δυαδικών αντιθέσεων και δη, όπως λέει, των όρων δυνατότητάς τους. Οι

⁸⁰ Αλλά επίσης εντοπίζονται και στην αριστοτελική έννοια της χρονικότητας όπως με άλλη ευκαιρία αναφερόμενο στον Heidegger στο κείμενό του «Ουσία και Γραμμή» (βλ. Jacques, Derrida, “Ousia and Gramme”, στο Jacques, Derrida, *Margins of Philosophy*, μτφρ. και σημειώσεις Alan Bass, Ηνωμένο Βασίλειο: The Harvester Press, 1982, σ. 32, 34).

⁸¹ Ούτως ώστε να αποφύγει μια παρόμοια τελεολογική πρόσληψη του χρόνου και της ιστορίας η ντερριντιανή θεώρηση δεν θα καταφύγει στη μαρξιστική παράδοση, καθώς την εντάσσει και αυτή στο ίδιο πλαίσιο, τουλάχιστον στις γαλλικές προσλήψεις του μαρξισμού τις οποίες είχε στη διάθεσή του ο Derrida, ωστόσο από αυτή την παράδοση διαφένγει η αλτουσεριανή κατανόηση του ιστορικού χρόνου, στις *Θέσεις* ο Derrida κάνει μια αναφορά στον Althusser (βλ. Jacques, Derrida, *Positions*, μτφρ. και σημειώσεις Alan Bass, Σικάγο: University of Chicago Press, 1981, σ. 57-58).

⁸² Η οποία κληρονομείται από το σύνολο της δυτικής μεταφυσικής την οποία ο Derrida υπό το πρίσμα της μεταφυσικής της παρουσίας ταυτίζει με τη δυτική φιλοσοφία και δη με τη Δύση ως όνομα εν γένει (βλ. Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 51).

⁸³ Η οποία είναι μια ιδεατή ανοικτότητα κι αυτή είναι μια υπέρτατη κληρονομιά την οποία παίρνει απ’ τη χουσερλιανή σκέψη.

⁸⁴ Derrida, “Η *Différance*”, ό.π., σ. 71.

⁸⁵ Jacques, Derrida, *Χώρα. Η πολιτική στη χώρα του Τίμαιου*, μτφρ. Κατερίνα Κορομπίλη, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2000.

⁸⁶ Jacques, Derrida, “Unconditionality or Sovereignty”, μτφρ. Peggy Kamuf, *Oxford Literary Review*, τχ. 31, 2009· ελλ. μετάφραση: Jacques, Derrida, *Απροϋπόθετο ή Κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2002.

όροι δυνατότητας των μεταφυσικών εννοιών εγγράφονται αυστηρά σε μια έννοια καταγωγής και οργανώνουν το σύνολο του λόγου, του νοήματος, της λογικής και ούτω καθεξής από τη στιγμή που αυτοί θεωρούνται ως προφανείς και επιβεβαιωμένες προϋποθέσεις της φιλοσοφίας εν γένει. Η δυνατότητα η οποία βασίζει και εκφέρει τις δυαδικές αντιθέσεις θέτει με αυτό τον τρόπο τον κλειστό ορίζοντα της τελεολογικής δομής της ιστορικότητας, της χρονικότητας και της ετερότητας. Ο Derrida όπως δηλώνει ρητά προσπαθεί στο να αναδείξει με ποιο τρόπο μπορούμε, σκεπτόμενες τις έννοιες οι οποίες μας ωθούν σε μια δεδομένη μη καταγωγιμότητα, να βρούμε αυτό που είναι αδύνατο από το αυστηρό πλαίσιο των μεταφυσικών αντιθέσεων. «[Ο]ι “ουσιώδεις διακρίσεις” [της μεταφυσικής] μπλέκονται στην εξής απορία [aporia]: *de facto* και *πραγματικά* [realiter] δεν γίνονται ποτέ σεβαστές, κι ο Husserl το αναγνωρίζει αυτό. *De jure* και *ιδεατά* [idealiter] εξαφανίζονται, εφόσον, ως διακρίσεις, ζούνε μόνο από τη διαφορά μεταξύ γεγονότος [fact] και δικαίου [right], πραγματικότητας και ιδεατότητας [πρωτότυπη υπογράμμιση]. Η *δυνατότητά* τους είναι η *αδυνατότητά* τους [δική μας υπογράμμιση]»⁸⁷. Σε αυτό το απόσπασμα εισάγεται η έννοια της απορίας, η οποία θα αποτελέσει βασικό πυλώνα της σκέψης του Derrida⁸⁸. Η απορητική δομή στην οποία υπάρχουν οι «ουσιώδεις διακρίσεις» της μεταφυσικής έγκειται στο ότι δεν μπορούν να υπάρξουν ούτε μονάχα *de facto* και *πραγματικά* ούτε μονάχα *de jure* και *ιδεατά*, αυτό ωστόσο δεν σημαίνει πως δεν μπορούν να υπάρξουν εν γένει, αλλά ότι υφίστανται μονάχα στο βαθμό που ο *de facto*, *πραγματικός* και ο *de jure*, *ιδεατός* τους χαρακτηρίζουν υπάρχουν πλάι πλάι, ταυτοχρόνως και πάντοτε σε μια έντονη σχέση. Αυτό που μάς λέει ουσιαστικά ο Derrida σ' αυτό το σημείο είναι πως η *de facto*, *πραγματική* και η *de jure*, *ιδεατή* συνθήκη δεν μπορούν να υπάρξουν στην καθαρότητά τους, δίχως η μια την άλλη, η *πραγματικότητα* δεν είναι ποτέ απολύτως μη *ιδεατή* και η *ιδεατότητα* δεν είναι ποτέ πλήρως μη *πραγματική*. Είναι αδύνατο να υπάρξει κάτι *πραγματικό* που να 'ναι ολοκληρωτικά μη *ιδεατό* και αντιστρόφως, αυτή η θέση του Derrida προκύπτει από όσα αναπτύξαμε προηγουμένως. Εφόσον η συνείδηση είναι πάντοτε-ήδη σε σχέση με το αντικείμενο και τον κόσμο και ποτέ ολότελα στη μοναξιά της, σε αυτό ο Derrida βλέπει πως οι πράξεις της συνείδησης οι οποίες εν πολλοίς είναι *ιδεατές*, παράγουν *ιδεατά* αντικείμενα και λειτουργούν μη *πραγματικά*⁸⁹, δηλαδή θέτοντας τον κόσμο σε παρένθεση, προτίθενται και αποβλέπουν πάντοτε προς ένα αντικείμενο, έστω κι αν αυτό το αντικείμενο είναι η απουσία ενός αντικειμένου. Οι πράξεις παραγωγής της *ιδεατότητας* από τη συνείδηση εμπλέκονται λοιπόν πάντοτε σε μια σχέση με τη *πραγματικότητα*. Από την άλλη ποτέ δεν μπορούμε να 'χουμε μια πλήρως *πραγματική* σχέση με το αντικείμενο, είναι πάντοτε αναγκαία η λειτουργία της *ιδεατότητας*. Ανάγουμε τη *πραγματικότητα* σε *ιδεατά* αντικείμενα, τα οποία δεν είναι ακριβώς *πραγματικά* με την εμπειρική

⁸⁷ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 101.

⁸⁸ Επίσης κληρονομείται από τον Husserl.

⁸⁹ Non-reel, με τη φαινομενολογική έννοια του όρου.

και την κοσμική έννοια του όρου. Για τον Derrida, η σχέση μεταξύ πραγματικότητας και ιδεατότητας δεν είναι αυταπόδεικτη αλλά προκύπτει ήδη από τις φαινομενολογικές αναπτύξεις. Η ίδια η φαινομενολογική έννοια της συνείδησης είναι αδύνατο να τεθεί δίχως να 'χει καμία σχέση με τη πραγματικότητα, με αντικείμενα, με τον κόσμο.

Αυτή είναι η απορία την οποία διαγνώσκει η ντερριντιανή σκέψη στα θεμέλια της φαινομενολογίας. Ο Derrida θεωρεί πως ο Husserl απέφυγε αυτή την απορία και έλαβε μια απόφαση για να την επιλύσει και να την προσπεράσει βασιζόμενος στις μεταφυσικές προϋποθέσεις των «ουσιωδών διακρίσεων». Ο Husserl μ' αυτό τον τρόπο προσπάθησε να διαφυλάξει την απολύτως ιδεατή κίνηση της συνείδησης κατά την πλήρη παρουσία της στην εαυτή της, βάζοντας τη πραγματικότητα σε παρένθεση και θεμελιώνοντας έτσι τη διάκριση πραγματικότητα/ιδεατότητα. Η βεβαιότητά του σύμφωνα με τον Derrida βασίζεται στην έννοια της παρουσίας την οποία θεώρησε ως αυτο-επιβεβαιωτική και με αυτό τρόπο κατάφασκει αυτό που αποκαλείται ως μεταφυσική της παρουσίας. Η παρουσία της συνείδησης στην εαυτή της είναι η μόνη συνθήκη κατά την οποία είναι δυνατό το να μπει σε παρένθεση η πραγματικότητα, καθώς σύμφωνα με τη χουσερλιανή θεώρηση, όταν η συνείδηση είναι παρούσα τότε όλος ο κόσμος, η πραγματικότητα είναι απύσχα. Η θεμελιώδης στιγμή κατά την οποία η συνείδηση προσλαμβάνει τον κόσμο και τη πραγματικότητα έγκειται όταν αυτή είναι πλήρως παρούσα στην εαυτή της κι ο κόσμος πλήρως απών.

2.3 Φωνή και *différance*

Μέσα από την ανάλυση της φαινομενολογικής έννοιας της φωνής ο Derrida θέλει να δείξει με ποιο τρόπο το αυτο-πάθεια (auto-affection), έννοια η οποία προσεγγίζει την δυνατή αυτο-σχεσία της συνείδησης με την εαυτή της, περιλαμβάνει πάντοτε στο εσωτερικό της την ετερότητα. Ο Vernon Cisney σημειώνει επ' αυτού πως «μονάχα ως αυτο-σχεσία ή αυτο-πάθεια, κατά την οποία ο εαυτός σχετίζεται με τον εαυτό ως σε έναν *άλλο*, ο εαυτός ως *τέτοιος* καθίσταται δυνατός»⁹⁰. Η διαδικασία συγκρότησης της έννοιας του εαυτού διαπερνάται κατά την αυτο-σχεσία και το αυτο-πάθεια από μια έννοια ετερότητας του άλλου, πράγμα που προσπάθησε επισταμένως να αποφύγει ο Husserl. Στο 5ο κεφάλαιο του *Η Φωνή και το Φαινόμενο* ο Derrida προσεγγίζει αυτή την προσπάθεια του Husserl στο να θέσει μια έννοια του εαυτού η οποία είναι πλήρως αποκλεισμένη από την ετερότητα του άλλου. Ο εαυτός, σύμφωνα με τον Husserl, καθίσταται δυνατός μόνον κατά τη μοναξιά της συνείδησης, όταν δεν υπάρχει κανείς άλλος απέναντί της, όταν όλος ο κόσμος και όλοι/ες οι άλλοι/ες έχουν μπει σε παρένθεση, και η συνείδηση μιλάει στην εαυτή της και ακούει την

⁹⁰ Cisney,, *Derrida's Voice and Phenomenon*, ό.π., σ. 158.

εαυτή της να μιλάει. Ο Derrida υποστηρίζει εντούτοις πως ακόμη και στην απολύτως μοναχική στιγμή της συνείδησης το εγώ απευθύνεται στον εαυτό του ως εάν να μιλάει σε άλλον⁹¹.

Ο τίτλος του κεφαλαίου στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο* που αναφέρεται στην έννοια της φωνής ονομάζεται «La Voix qui Garde le Silence» και έχει μεταφραστεί από τον Παπαγιώργη ως «Η φωνή που σωπαίνει». Ωστόσο όπως σημειώνει ο Cisney⁹² η λέξη *garder* στη γαλλική σημαίνει ταυτοχρόνως και «διατηρώ», «κρατάω», όπως επίσης και το «εξασφαλίζω», «προστατεύω», για παράδειγμα στη πρόταση «προσεύχομαι στο Κύριο να προστατεύσει τη ψυχή μου»⁹³, όλες αυτές οι σημασίες περιέχονται στον ντερριντιανό τίτλο αυτού του κεφαλαίου⁹⁴. Μπορούμε συνεπώς να προτείνουμε και κάποιες εναλλακτικές στη μετάφραση του Παπαγιώργη, όπως για παράδειγμα το «Η φωνή που διατηρεί τη σιωπή», «η φωνή που προστατεύει/εξασφαλίζει τη σιωπή». Κάθως ένα από τα κύρια επιχειρήματα του Derrida σ' αυτό το κεφάλαιο είναι το να δείξει με ποιο τρόπο η φαινομενολογική έννοια της φωνής, ως ταυτοχρόνως μιλάω κι ακούω τον εαυτό μου να μιλάει, διατηρεί και εξασφαλίζει τη σιωπή, τίποτα δεν ακούγεται προς τον/ην άλλον/ην, είναι η φωνή που είναι η σιωπή, όπως μεταφράζει ο Παπαγιώργης, είναι «η φωνή που σωπαίνει»⁹⁵.

Ο Derrida λοιπόν επικεντρώνεται σε δυο καίριους αποκλεισμούς στους οποίους προβαίνει ο Husserl για να συγκροτήσει τις έννοιες της φωνής, της αυτο-συνειδησίας και της αυτο-πάθειας. Ο πρώτος είναι όταν οριοθετεί την έννοια του εγώ και αποκλείει από αυτήν κάθε έννοια ετερότητας του άλλου. Εάν ο άλλος δεν αποκλειστεί από τη μοναχική στιγμή του εγώ τότε η επικοινωνία και η ένδειξη εισέρχονται στην αυτο-συνειδησία και την καταργούν ως τέτοια. Ο δεύτερος είναι ο αποκλεισμός της έκφρασης από τη μοναχικότητα του εγώ, όταν ομιλώ και ακούω τον εαυτό μου δεν χρησιμοποιώ εκφραστικά σημεία, εφόσον αυτά εκφράζουν αλλά δεν συγκροτούν ένα νόημα. Η έκφραση έρχεται εκ των υστέρων, έρχεται μετά από το θέλω-να-πω (*vouloir-dire*), από το σημασιοδοτώ, το απόδιδω ένα νόημα. Παρόμοια, εάν η έκφραση ήταν πρωταρχικώς στιγμή της αυτο-συνειδήσης αυτό θα σήμαινε τη χρήση επικοινωνιακής γλώσσας και θα την αναιρούσε.

Η έννοια της φωνής προκύπτει, υπ' αυτή την έννοια, από αυτό το πρόβλημα της έκφρασης. Η έκφραση πρέπει να «προστατεύσει, σεβαστεί και να επαναφέρει τη *παρουσία* του νοήματος»⁹⁶, το νόημα σημαίνει ταυτοχρόνως και το αντικείμενο που έχω μπροστά μου κατά την απόδοση ενός νοήματος και την «εγγύτητα με τον εαυτό μου κατά την εσωτερικότητα»⁹⁷. Η έκφραση πρέπει λοιπόν να επαναφέρει τη παρουσία και του αντικειμένου ως νοήματος και της συνειδησιακής

⁹¹ *Αυτ.*

⁹² *Αυτ.*, 139.

⁹³ *Αυτ.*

⁹⁴ *Αυτ.*

⁹⁵ Ντεριντά, *Η Φωνή και το Φαινόμενο*, ό.π., σ. 111.

⁹⁶ Cisney, *Derrida's Voice and...*, ό.π., σ. 150.

⁹⁷ *Αυτ.*

πράξης ως νοήματος, ωστόσο δίχως να το αλλοιώσει⁹⁸. Η φωνή επιτελεί αυτή τη λειτουργία «είναι το όνομα αυτού του στοιχείου [...]». Η φωνή ακούει την εαυτή της⁹⁹, φέρνει μια εγγύτητα και καταργεί κάθε απόσταση μεταξύ του ομιλητή και του ακροατή¹⁰⁰. Με αυτό τον τρόπο δεν χρειάζεται καμία μορφή εξωτερίκευσης, το σημείο δεν βγαίνει προς τα έξω προς τον κόσμο, πράγμα που είναι αναγκαίο κατά την ομιλία σε άλλη, την επικοινωνία, εκεί το σημείο για να εκληφθεί από άλλη, πρέπει να γίνει ομιλία¹⁰¹. Στη φωνή της συνείδησης υπάρχει «απόλυτη εγγύτητα του *σημαίνοντος* με το *σημαινόμενο* η οποία δεν χάνεται ποτέ στην εκφραστική πράξη του εσωτερικού μονολόγου, αυτή την εγγύτητα δεν μπορώ να την βρω, για παράδειγμα, όταν εγώ επικοινωνώ με άλλους»¹⁰². Με αυτό τον τρόπο η φωνή της συνείδησης είναι απολύτως περικλειστική από οτιδήποτε εξωτερικό, είναι απολύτως χρονική καθότι συμβαίνει εσωτερικά και δεν συνδιαλέγεται με οτιδήποτε χωρικό. Δεν τίθεται στον χώρο, δεν χωροποιείται ούτως ειπείν, αλλά είναι πάντοτε εν χρόνω. Αυτή τη περικλειστότητά της είναι που πρέπει να διαφυλάξει ο Husserl, και αυτήν ακριβώς είναι που αμφισβητεί ο Derrida.

Η φαινομενολογική φωνή επιδιώκει πάνω απ' όλα να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται και αποδίδεται το νόημα εν γένει, άλλωστε αυτό αποτελεί ένα από τα βασικά στοιχεία του χουσερλιανού προγράμματος. Το νόημα στη φωνή παράγεται μέσα από τη πράξη του ακούειν-εαυτόν-να-μιλάει¹⁰³, αυτή όπως σημειώνει ο Leonard Lawlor είναι το μέσον ενός «συγκεκριμένου τύπου αυτο-παθήματος [auto-affection]»¹⁰⁴. Το «ακούειν-εαυτόν-να-μιλάει [...] είναι ένα απολύτως καθαρό αυτο-πάθεια»¹⁰⁵ και αυτό οφείλεται σε όλα όσα αναφέραμε προηγουμένως, για τη διατήρηση της παρουσίας του αντικειμένου και της συνειδησιακής πράξης, της εγγύτητας μεταξύ *σημαίνοντος* και *σημαινόμενου*, την μη εξωτερίκευση του νοήματος σε σημείο, ήτοι την προ-εκφραστική εκφορά του νοήματος, όπως επίσης και την αποχή από την επικοινωνία με άλλη.

Η έννοια της αυτο-πάθειας είναι ισχυρά θεμελιωμένη στην κλασική δυτική φιλοσοφία. Η περίφημη καρτεσιανή φράση «σκέφτομαι άρα υπάρχω» είναι η μάλλον πιο παραδοσιακή μορφή αυτο-παθήματος, όπου το εγώ του «σκέφτομαι» και το εγώ του «υπάρχω» είναι δυο ταυτόσημα υποκείμενα, το εγώ «σκεφτόμενο» αυτο-παθαίνει κι έτσι «υπάρχει»¹⁰⁶. Επίσης στην καντιανή έννοια της αυτονομίας, του τύπου «εγώ δίνω τον νόμο στον εαυτό μου», το αυτο-πάθεια παίζει

⁹⁸ *Αвт.*

⁹⁹ Derrida, *Voix et le Phenomene*, ό.π., σ. 65/ *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 76/ *Η Φωνή και το Φαινόμενο*, ό.π., σ. 85.

¹⁰⁰ Cisney, *Derrida's Voice and...*, ό.π., σ. 150.

¹⁰¹ *Αвт.*

¹⁰² *Αвт.* σ. 152.

¹⁰³ Leonard, Lawlor, "Auto-Affection", στο Colebrook, Claire (επιμ.), *Jacques Derrida Key Concepts*, Νέα Υόρκη: Routledge, 2015, σ. 134.

¹⁰⁴ *Αвт.*

¹⁰⁵ *Αвт.*

¹⁰⁶ *Αвт.* σ. 130.

καθοριστικό ρόλο¹⁰⁷. Η χουσερλιανή σκέψη διατηρεί κι αναπαράγει αυτή την κλασική έννοια της αυτο-πάθειας ως αυτονομίας, καθότι θεμελιώνει το εγώ ως αποκλεισμένο από κάθετι έτερο και άλλο. Είναι μια έννοια η οποία αντιστρατεύεται την έννοια της ετερονομίας. Η ντερριντιανή σκέψη στο σύνολό της, εκκινώντας εν μέρει από τις θέσεις του Léninas πάνω σε αυτό το πεδίο, θα προσπάθεται να δείξει με ποιο τρόπο αυτή η έννοια της αυτονομίας και της αυτο-πάθειας διακατέχεται και διαρρηγνύεται εμμενώς από μια ετερονομία και ένα ετερο-πάθημα. Αυτό που θέλει να διατηρήσει ωστόσο ο Derrida, σε αντίθεση με τον Léninas, είναι πως κατά τη συγκρότησή του το εγώ έρχεται πρωταρχικά σε μια σχέση με την ετερότητα, όταν ακούει-εαυτόν-να-μιλάει η φωνή αντηχεί στα αυτιά του εγώ ως να προέρχεται απο άλλον. Η σχέση μεταξύ εγώ και άλλου σε αυτό το σημείο είναι αξεπέραστην και ανυπέρβλητη, δεν αναιρείται υπέρ του εγώ όπως θα ήθελε ο Husserl, ούτε υπέρ του Άλλου όπως ήθελε ο Léninas. Αυτή η σχέση για τον Derrida παίρνει τον χαρακτήρα της καταγωγιμότητας από τη χουσερλιανή φαινομενολογία, υπ' αυτή την έννοια αναιρείται η πλήρης καταγωγιμότητα της εσωτερικότητας του εγώ η οποία υποδεικνύεται από τον Husserl και η πλήρης καταγωγιμότητα της εξωτερικότητας του άλλου που θέτει ο Léninas. Αυτή η σχέση είναι μια σχέση εσωτερίκευσης-εξωτερίκευσης, συνεχούς εσωτερικοποίησης και συνεχούς εξωτερικοποίησης. Από τη μια χρονοποιείται συνεχώς στο εσωτερικό της συνείδησης κι απ' την άλλη χωρικοποιείται συνεχώς στο εξωτερικό της¹⁰⁸. Ο ανυπέρβλητος χαρακτήρας αυτής της σχέσης είναι η *différance*. Η σκέψη της *différance* σ' αυτό το σημείο μεριμνά ως προς το να θέσει αυτή τη διαφορικότητα μέσα στην κλασική κατανόηση της αυτο-πάθειας, της αυτο-σχεσίας της φαινομενολογικής φωνής. Αυτό πάει να πει πως το ακούω-εαυτόν-να-μιλάει σημαίνει πάντοτε και ακούω-τον-άλλο-να-μιλάει. Όταν απευθύνομαι σε εμένα χρησιμοποιώ γλώσσα και σημεία, χρησιμοποιώ εκφραστικότητα για να δηλώσω νοήματα, και δη ενδεικνύω νοήματα.

Ο Husserl επιδίωκε να θέσει την έννοια της φωνής ως απολύτως χρονική, ως εάν να μην έχει καμία σχέση με την εξωτερικότητα της συνειδήσης και της ετερότητας του χρόνου, τον χώρο. Η φωνή που σωπαίνει, που εξασφαλίζει και προστατεύει τη σιωπή, είναι τέτοια που δεν καθηλώνεται και δεν εδραιώνεται στο χώρο, στο σημείο. Λέγεται, αντηχεί κι ακούγεται δίχως να 'χει καμία σχέση με τον χώρο, τον κόσμο, τον άλλο, την επικοινωνία· τελείται ακριβώς όταν όλα αυτά βρίσκονται σε παρένθεση, βρίσκονται στην άκρη. Σύμφωνα με τον Derrida αν το αυτο-πάθεια της συνείδησης είναι πάντοτε ομιλία με άλλον και ποτέ ομιλία μόνο με τον εαυτό, τότε πάντοτε περιέχει το σημείο, πάντοτε καθηλώνεται σε μια μη φωνητική γλώσσα, την οποία ονομάζει γραφή. Όλες οι χουσερλιανές έννοιες, μάς λέει με αυτό τον τρόπο, εμπίπτουν, σχετίζονται και τείνουν προς την αρνητικότητά τους, προς την ετερότητά τους, προς ό,τι απέκλειαν.

¹⁰⁷ Αυτ.

¹⁰⁸ Με άλλα λόγια παραπέμπεται συνεχώς από τη μια στο υπερβατολογικό και από την άλλη στο εμπειρικό δίχως να μπορεί να θεμελιωθεί, να εδαφικοποιηθεί πλήρως στο ένα από τα δυο.

Η έννοια της φωνής λοιπόν για τη χουσερλιανή φαιμενολογία πρέπει να διαχωριστεί απολύτως από το έτερό της, από την έννοια της γραφής, της γλώσσας, του σημείου. Το γλωσσικό σημείο, υπό την οπτική της φαινομενολογικής φωνής, είναι ένα νεκρό αντικείμενο, το οποίο εκλαμβάνει τη ζωή και τη ζωντάνια του όταν αναφέρεται στην καταγωγική και τώρα χαμένη παρουσία της φωνής. Το γλωσσικό σημείο τίθεται στον χώρο, είναι εξωτερικευμένο, είναι «εκεί έξω», σε αντίθεση με τη χρονική εσωτερικότητα της φωνής. Η φωνή μετατρέπεται σε γλωσσικό σημείο όταν εξωτερικευθεί, όταν προταθεί προς άλλον, όταν δεν συμβαίνει πλέον απολύτως στο εσωτερικό μιας συνείδησης κατά την αυτο-πάθειά της. Ο Derrida αναγνώσκει εδώ μια αρκετά προφανή μεταφυσική δυαδική αντίθεση μεταξύ φωνής και μη φωνής, γραφής, γλωσσικού σημείου, η οποία παραπέμπει θεμελιωδώς στην αντίθεση μεταξύ ζωής και θανάτου.

Η αποδομητική ανάγνωση, όπως σημειώνει ο Γεράσιμος Κακολύρης¹⁰⁹, ακολουθεί δυο φάσεις κατά την «ένεργό ερμηνεία» ή την αποδόμηση της κειμενικής ή συγγραφικής πρόθεσης¹¹⁰, στη προκειμένη της πρόθεσης του Husserl. Η πρώτη είναι η φάση της αντιστροφής (rerversement), η οποία αντιστρέφει την ιεραρχική δομή της δυαδικής αντίθεσης. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα αντιστρέφει τη πρωτοκαθεδρία της έννοιας της φωνής και επιδιώκει να δείξει πως στο εσωτερικό της εργάζεται και υφίσταται το έτερό της, όσα είναι μη φωνή, η γραφή, το γλωσσικό σημείο. Το παράδειγμα που φέρνει ο Derrida για αυτή την αντιστροφή προέρχεται από τη *Προέλευση της Γεωμετρίας*. Εκεί ο Husserl είχε διαχωρίσει μεταξύ της δυνατότητας του να συγκροτηθούν για πρώτη-φορά (erstmalig) τα ιδεατά αντικείμενα της γεωμετρίας, από τους «πρωτο-γεωμέτρους»¹¹¹ και της δυνατότητας του να αναπαραχθούν, να επαναληφθούν, να μεταβιβαστούν αυτά τα ιδεατά αντικείμενα σε άλλους γεωμέτρους, στους γεωμέτρους της επόμενης γενιάς μπορούμε να πούμε. Η διαδικασία συγκρότησης των ιδεατών αντικειμένων, π.χ. του γεωμετρικού χώρου, η οποία είναι η διαδικασία απόδοσης νοήματος, τελείται μέσα από τη φωνή, στη μοναξιά της συνείδησης του «πρωτο-γεωμέτρη», δίχως ωστόσο αυτή η διαδικασία να προσδίδει κάποια ιδιαιτερότητα στο πρόσωπο που προβαίνει σε αυτή τη πρωτο-συγκρότηση, ως φαινομενολογική διαδικασία μπορεί να συμβεί από τον καθένα/καθεμία, τα πρόσωπα που το κάνουν για πρώτη-φορά είναι απλώς τα πρόσωπα που προβαίνουν πρώτη-φορά σε αυτή τη φαινομενολογική αναγωγή, δεν παίρνουν το όνομα του «Κολόμβου». Ο «πρωτο-γεωμέτρης» για να

¹⁰⁹ Γεράσιμος, Κακολύρης, , “Ο Jacques Derrida και η αποδόμηση της δυτικής μεταφυσικής”, στο *Φιλοσοφία στην Ευρώπη*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 237, ανακτήθηκε στις 05/11/2019 από: <http://www.frenchphilosophy.gr/wp-content/uploads/2013/11/Kakoliris-G.-O-J.-Derrida-kai-i-apodomisi-tis-dytikis-metaphysikis1.pdf> και https://www.academia.edu/909300/O_Jacques_Derrida_kai_h_apodomisi_tis_dyitikes_metaphysikis_Jacques_Derrida_and_the_Deconstruction_of_Western_Philosophy_in_Greek .

¹¹⁰ *Αυτ.*

¹¹¹ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 81.

προβεί σε αυτή τη συγκρότηση πρέπει να βάλει το σύνολο του εμπειρικού κόσμου σε παρένθεση και να τεθεί σε πλήρη αυτο-πάθεια για να δομήσει ένα ιδεατό αντικείμενο το οποίο δεν είναι εμπειρικό και είναι διαχωρισμένο από οτιδήποτε χωρικό και εξωτερικό. Η γραφή έρχεται πάντοτε εκ των υστέρων, και όπως λέει ο Derrida είναι «φωνητική γραφή»¹¹². Είναι η γραφή η οποία με μια έννοια μιμείται τη φωνή και θέλει να αναπαράγει τη φωνή. Η γραφή μπαίνει στο παιχνίδι στην οπτική του Husserl για να εξασφαλίσει την αναπαραγωγή και την επανάληψη των ιδεατών αντικειμένων στην ιστορία καθώς η ύπαρξή τους δεν μπορεί να διασφαλιστεί μέσω της ομιλίας. Η γραφή είναι αυτή η οποία επαναλαμβάνει το «πρωταρχικό νόημα [...] τη πράξη της *καθαρής σκέψης*»¹¹³. Ωστόσο για τον Derrida η γραφή είναι αυτή που «οδηγεί τη συγκρότηση των ιδεατών αντικειμένων στην ολοκλήρωσή τους»¹¹⁴, καθώς αυτή εξασφαλίζει τη «δυνατότητά τους στο να μεταβιβάζονται και να επαναλαμβάνονται ως τα ίδια»¹¹⁵. Επομένως μονάχα μέσω της γραφής μπορεί να εξασφαλιστεί το βασικότερο χαρακτηριστικό των ιδεατών αντικειμένων, που είναι η τυπική αναπαραγωγή τους στην ταυτότητά τους. Ένα ιδεατό αντικείμενο που παραμένει ενικό και μη επαναλήψιμο δεν έχει ιδιαίτερη αξία ως μορφή νοήματος. Για να εξασφαλιστεί η γενική ύπαρξη των ιδεατών αντικειμένων είναι αναγκαίο η φωνή και η ομιλία να μεταβιβαστούν στο άλλο τους, στη γραφή. Αυτό στη ντερριντιανή θεώρηση δείχνει πως ενώ πρόθεση του συγγραφέα Husserl ήταν να τεθεί η φωνή και η ομιλία ως πρωταρχικές στιγμές κατά τη συγκρότηση του νοήματος εν γένει και του νοήματος των ιδεατών αντικειμένων παρ' όλα αυτά αυτό που ισχύει σε τελική ανάλυση είναι πως το νόημα, τα ιδεατά αντικείμενα, χρειάζονται μια δομή αναπαραγωγιμότητας, επαναληψιμότητας και μεταβιβασιμότητας για να είναι αυτό που τα θέλει ο Husserl να είναι. Για τον Husserl, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, η έννοια της φωνής συνδέεται άμεσα με την έννοια της παρουσίας και της αυτο-παρουσίας της συνείδησης· έτσι η γραφή είναι «άποπτη» καθώς συνδέεται με την απουσία της συνείδησης και την απουσία της πρωταρχικής απόδοσης νοήματος. Σε αυτή την αποδομητική αντιστροφή της δυαδικής αντίθεσης η έννοια της απουσίας μπαίνει στο προσκήνιο και υποδεικνύεται πως δίχως την εργασία και τη διαδικασία η οποία κινητοποιείται από την απουσία δεν είναι δυνατόν να επιτύχει η ρητή πρόθεση του Husserl.

Η επόμενη κίνηση της αποδομητικής ανάγνωσης είναι η μετατόπιση (deplacement)¹¹⁶. Η οποία έχει ως στόχο το να μην αφήσει την μεταφυσική δυαδική αντίθεση να επανεγκαθιδρυθεί στη βάση του νέου πόλου ο οποίος έχει προκριθεί μέσω της αντιστροφής. Εάν μετά από την αποδομητική υπόδειξη του ότι, στο παράδειγμά μας, ο όρος της γραφής περιέχεται πάντοτε-ήδη μέσα στην έννοια της φωνής, δεν εγκαθιδρύσουμε μια διαφορετική σχέση μεταξύ των δυο και δεν

¹¹² Αυτ.

¹¹³ Αυτ.

¹¹⁴ Αυτ. σ. 80.

¹¹⁵ Αυτ.

¹¹⁶ Κακολύρης, «Ο Jacques Derrida και η αποδομητική ανάγνωση...», ό.π.

αναιρέσουμε ολοκληρωτικά την έννοια της καταγωγής η οποία έλκει τα μεταφυσικά αυτά δίπολα, τότε η αντεστραμμένη δυαδική αντίθεση θα θεμελιωθεί εκ νέου με μεταφυσικούς όρους. Όπως γράφει ο Κακολύρης ο νέος προκριμένος όρος, π.χ. αυτός της γραφής, είναι και πρέπει να είναι μη αποφασίσιμος ή ανεπίκριτος από την οπτική της μεταφυσικής αντίθεσης¹¹⁷. Αυτό σημαίνει πως δεν πρέπει και δεν μπορεί να τίθεται στο πλαίσιο της αποφασισσιμότητας η οποία ορίζεται από το θέλω-να-πω της ερμηνείας του συγγραφέα και του κειμένου. Ο ανεπίκριτος χαρακτήρας του νέου όρου πάει να πει πως δεν μπορώ να αποφασίσω για την εγκαθίδρυσή του με αυταπόδεικτο τρόπο, όπως για παράδειγμα ο Husserl προέτασσε την έννοια της παρουσίας και της φωνής μέσα από μια μεταφυσικού τύπου απόφαση υπέρ τους. Όταν ο όρος της γραφής για παράδειγμα τεθεί ως ανεπίκριτος αυτό σημαίνει πως δεν προκύπτει από τη βούληση της συγγραφέα ή του «αποδομητή», αλλά από την αποδόμηση της θεμελιωμένης δυνατότητας η οποία ορίζεται από το μεταφυσικό δίπολο. Το αποδομημένο μεταφυσικό δίπολο αδυνατεί με αυτό τον τρόπο να λάβει την απόφαση είτε της επαναστροφής υπέρ του πόλου που έχει αποδομηθεί, είτε υπέρ του νέου πόλου ο οποίος έχει προκριθεί. Για να είναι αποφασιστικό αυτό το βήμα ο Derrida προβαίνει στη πρόταση μιας άλλης «λογικής»¹¹⁸, την οποία στο *Περί Γραμματολογίας* ονομάζει ως «λογική της αναπληρωματικότητας [logique de la supplementarite]»¹¹⁹. Αυτή η λογική, όπως γράφει ο Κακολύρης, «όχι μόνο αρνείται, αλλά και αποδιοργανώνει την κλασική δυαδική σκέψη»¹²⁰. Ο ανεπίκριτος χαρακτήρας αυτής της λογικής αντικαθιστά το διαζευκτικό σχήμα της λογικής του τύπου «είτε είτε», είτε η φωνή είτε η γραφή, της απόλυτης διάκρισης μεταξύ των δυο, και προτάσσει τη λογική του «και και», και η φωνή και η γραφή, ο ένας όρος είναι διαφορεικά μέσα στον άλλο. Από τους «θεμελιώδεις νόμους της τυπικής λογικής [που] είναι η “αρχή της ταυτότητας” ($A=A$) και η “αρχή της μη αντίφασης” (όχι [A και $-A$] [...] [η] κίνηση των “μη αποφασίσιμων” εκθέτει μια διαφορετική “αρχή”: (και A και $-A$))»¹²¹.

Ούτως ώστε να είναι μη αποφασίσιμος ή ανεπίκριτος ο χαρακτήρας του νέου πόλου που προκρίνεται μέσα από τη λογική της αναπληρωματικότητας ο Derrida προτείνει πως στη βάση τους έχουν μια *différance* σχέση μεταξύ τους. Ο ένας πόλος διαφοροποιείται συνεχώς από τον άλλο και επίσης ο ένας πόλος αναβάλλει την έλευση της παρουσίας του άλλου. Η *différance* σχέση στο κάτω κάτω υποδεικνύεται και στο δίπολο μεταξύ παρουσίας και απουσίας, έτσι οι δυο θεμελιώδεις όροι της μεταφυσικής βάσης του Husserl διαφοροποιούνται συνεχώς ο ένας με τον άλλο και αναβάλλουν ο ένας τον άλλο. Ο ανεπίκριτος χαρακτήρας της απουσίας αναιρεί τη πρωτοκαθεδρία

¹¹⁷ *Αυτ.*, σ. 237-238.

¹¹⁸ *Αυτ.*, σ. 238.

¹¹⁹ Ζακ, Ντεριντά, *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργς, Αθήνα: Γνώση, 1990, σ. 369.

¹²⁰ Κακολύρης, “Ο Jacques Derrida και η αποδομητική ανάγνωση”, ό.π., σ. 240.

¹²¹ Gerasimos, Kakoliris, “Jacques Derrida Deconstruction of Western Metaphysics. The Early Years”, *Dianoesis: A Journal of Philosophy*, τχ. 4, Οκτώβριος, 2017, σ. 59.

της παρουσίας είτε αυτή αφορά την έννοια της εποπτείας, είτε των συνειδησιακών πράξεων, είτε την απόδοση νοήματος, είτε της φωνής ως αυτο-παρουσίας και αυτο-πάθειας. Επίσης η ανεπίκριτη απουσία μας λέει πως η δομή την οποία πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη όσον αφορά το χουσερλιανό σύστημα είναι αυτή της επαναληψιμότητας, της μεταβιβασιμότητας, της σημειακής αναπαραγωγής των ιδεατών αντικειμένων. Αυτή η δομή, η οποία χαρακτηρίζεται από την απουσία, καθότι αυτή έρχεται για να ολοκληρώσει όλα όσα επιδίωκε ο Husserl - για παράδειγμα τα ιδεατά αντικείμενα της γεωμετρίας - είναι ο όρος προϋπόθεσης και δυνατότητας των μεταφυσικών δυαδικών συστημάτων. Με αυτό τον τρόπο το *Η Φωνή και το Φαινόμενο* προκρίνει την έννοια του σημείου¹²² και της *différance*. Η τελευταία όπως είπαμε παραμένει ανεπίκριτη από τους όρους δυνατότητας έτσι όπως αυτοί έχουν προϋποτεθεί από τον Husserl. Με αυτό τον τρόπο τείνει προς αυτό που είναι μη δυνατό και αποσταθεροποιεί την αντίθεση μεταξύ των δυο.

Αυτή η αποσταθεροποίηση, η αποδόμηση στα επόμενα έργα του Derrida εκτείνεται και στη διάκριση μεταξύ εγώ και άλλου ανθρώπου. Στη συνέχεια θα παρουσιάσουμε το *Βία και Μεταφυσική* ένα κείμενο το οποίο διαβάζει το λεβινασιακό *Ολότητα και Άπειρο* μέσω της *différance*. Εκεί θα δούμε πως αντικρούει τη λεβινασιακή ετερότητα του απείρως Άλλου, επιδιώκοντας να θέσει τη *différance* μεταξύ εγώ και άλλου ανθρώπου. Αυτό αποτελεί το πρώτο βήμα για το πέρασμα και τη μετάφραση της *différance* από το πεδίο της φαινομενολογίας και της μεταφυσικής της παρουσίας σε αυτό της ηθικής και της λεβινασιακής μεταφυσικής. Κατά τη γνώμη μου, και αυτός είναι ο λόγος που επιλέγω να το παρουσιάσω στη συνέχεια, αυτό το πέρασμα της *différance* είναι σημαντικό ούτως ώστε να καταδείξουμε καλύτερα τη συγκρότηση της *différance* σχετικά με την (υπερ-ηθική) συγχώρεση.

¹²² . Ωστόσο στο *Η Δομή, το Σημείο και το Παιχνίδι* θα αμφισβητήσει την αποδομητική δυνατότητα του σημείου: «δεν έχει κανένα νόημα να αντιπαρερχόμαστε τις έννοιες της μεταφυσικής για να κλονίσουμε τη μεταφυσική, δεν διαθέτουμε καμιά γλώσσα - καμιά σύνταξη και κανένα λεξικό - που να είναι ξένη σε αυτή την ιστορία, δεν μπορούμε να εκφέρουμε κάποια καταστροφική [αποκατασκευαστική, *destructrice*] πρόταση που να μην έχει διολισθήσει ήδη στη μορφή, τη λογική και τις υπονοούμενες απαιτήσεις εκείνου ακριβώς που θα ήθελε να αμφισβητήσει. Ας πάρουμε ένα παράδειγμα μέσα στα άλλα: με την αρωγή της έννοιας *σημείο*, κλονίζουμε τη μεταφυσική της παρουσίας. Αλλά από τη στιγμή που θέλουμε να δείξουμε [...] ότι δεν υπήρχε υπερβατικό ή προνομιούχο σημαίνόμενο και ότι το πεδίο όπου το παιχνίδι της σημασίας δεν είχε, έκτοτε, όριο θα έπρεπε - κάτι που αδυνατούμε να πράξουμε - να αρνηθούμε ακόμα και την έννοια και τη λέξη *σημείο*» (βλ. Ζακ, Ντεριντά, «Η Δομή, το Σημείο και το Παιχνίδι», στο *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτη, 2003, σ. 436-437).

3. Άπειρος περατός, περατός άπειρος άλλος άνθρωπος

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε το κείμενο του Derrida με τίτλο *Βία και Μεταφυσική* το οποίο αποτελεί μια προσπάθεια να ανασκευαστούν οι λεβινασιακές έννοιες του Άλλου, του απείρου και της βίας μέσα από αναφορές στη φαινομενολογία του Husserl και την οντολογία του Heidegger. Αυτό που κάνει σε αυτό το κείμενο ο Derrida είναι κατά τη γνώμη μου παραδειγματικό σχετικά με τον τρόπο που διαβάζει τα κείμενα αυτών των στοχαστών. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ο Derrida θέτει μια αυστηρή αποδομητική ανάγνωση των βασικών εννοιών του χουσερλιανού έργου μέσα από έννοιες που προκρίνουν την ετερότητα, στο βαθμό που φτάνει να αναποδογυρίζει τη βασική φαινομενολογική έννοια του (υπερβατολογικού) εγώ (της συνείδησης). Στο *Βία και Μεταφυσική* κάνει υπό μια έννοια το ανάποδο: χρησιμοποιεί τις χουσερλιανές έννοιες για να ανασκευάσει τη λεβινασιακή έννοια της ετερότητας. Σε αυτή του την προσπάθεια κινητοποιεί επίσης βασικές θεματικές από τη χαϊντεγκεριανή οντολογία, δεδομένου ότι η λεβινασιακή έννοια της άπειρης ετερότητας του Άλλου θεμελιώνεται σε μια επανανάγνωση από τη μια του Husserl κι απ' την άλλη του Heidegger. Έτσι ο Derrida θέλει να δείξει πως η προσπάθεια του Lévinas στο να αποκλείσει παντελώς τη χουσερλιανή έννοια της ετερότητας ως έτερου εγώ (alter ego) και τη χαϊντεγκεριανή σκέψη για το είναι δεν μπορεί να ολοκληρωθεί. Παραμένει ανολοκλήρωτη λόγω του ότι αποκλείοντας τις έννοιες του έτερου εγώ και της σκέψης για το είναι, ούτως ώστε να θεμελιώσει την ηθική ως πρώτη φιλοσοφία, διατηρεί στη βάση της μια διαρκή αναφορά σε αυτές. Η λεβινασιακή θέση σχετικά με την ετερότητα του Άλλου (η οποία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή ούτε μέσω του έτερου εγώ, ούτε της σκέψης για το είναι) παρουσιάζεται στο *Βία και Μεταφυσική* με δυο συνιστώσες¹²³. Η πρώτη είναι η έννοια του απείρου και η δεύτερη η έννοια της βίας. Σύμφωνα με τον Lévinas η φιλοσοφία οφείλει να συγκροτείται πρώτα ως ηθική και να θεμελιώνεται στην έννοια του απείρου Άλλου¹²⁴. Εάν δεν το κάνει αυτό τότε κινδυνεύει να ιδιοποιηθεί την ετερότητα του Άλλου από τη σκοπιά του Ιδίου. Κλασσικό παράδειγμα στο οποίο

¹²³ Ζακ, Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 89-220.

¹²⁴ *Αντ.*, σ. 96. Μεταφυσική επιθυμία ονομάζεται από την Lévinas αυτή που μας οδηγεί στο να αφήσουμε τον τόπο του είναι μας, τον τόπο που είμαστε, για να βρούμε το Άλλο, ομοίως με την ομηρική Οδύσσεια, υπό τον τρόπο που την διαβάζει ο ίδιος βλ. Orietta, Ombrosi, *The Twilight of Reason*, μτφρ. Victoria Aris, Βοστώνη: Academic Studies Press, 2012, σ. 25.

αντιτίθεται η λεβινασιακή θέση στη προκειμένη είναι η εγγελιανή έννοια της ολότητας¹²⁵. Η ολότητα θεμελιώνεται στην αναγωγή του Άλλου, αφού αυτή προεννοεί την ολότητα της σχέσης μεταξύ του Ιδίου και Άλλου πριν από την έννοια του άπειρου Άλλου. Αν κατανοήσουμε τον Άλλο ως άπειρο πριν από την έννοια της ολότητας τότε Αυτός δεν θα μπορέσει να χωρέσει και να περικλειστεί στην ολότητα αυτής της σχέσης. Έπειτα η λεβινασιακή έννοια της βίας μας λέει πως πριν από τη συγκρότηση της έννοιας του Άλλου αυτό που υπάρχει είναι μια συνθήκη μη βίας. Αυτή εννοείται ως η συνθήκη κατά την οποία το Ίδιο δεν έχει ιδιοποιηθεί και ανάγει τον Άλλο, καθόσον αυτή η αναγωγή αποτελεί την κατεξοχή κίνηση βίας προς τον Άλλο. Για να θεμελιώσει αυτή τη μη βίαη συνθήκη στην οποία αναφέρεται ο Lévinas όταν συζητάει την ηθική ως πρώτη φιλοσοφία, σύμφωνα με τον Derrida, χρειάζεται να οικοδομήσει μια έννοια εμπειρίας που να αναφέρεται στη σχέση μεταξύ Ιδίου και Άλλου. Με αυτό τον τρόπο συγκροτεί μια εμπειριστική θέση, η οποία περιγράφει τη στιγμή μη βίας μεταξύ Ιδίου και Άλλου.

Στη συνέχεια λοιπόν θα παρουσιάσουμε την ανάπτυξη αυτών των λεβινασιακών θέσεων εκ μέρους του Derrida. Ο Derrida θα επιστήσει τη προσοχή στις λεβινασιακές έννοιες του απείρου και της βίας θεωρώντας τις ως προβληματικές. Η πρώτη διότι αδυνατεί να ορίσει τη περατότητα της ετερότητας, πράγμα το οποίο είναι αναγκαίο για τη ντερριντιανή σκέψη ούτως ώστε να θεμελιώσουμε την ηθική ευθύνη. Η άπειρη λεβινασιακή ετερότητα δεν μπορεί υπ' αυτή την έννοια να μιλήσει για τον περατό άλλο άνθρωπο, αυτό που χρειάζεται επ' αυτού είναι, σύμφωνα και με το *Η Φωνή και το Φαινόμενο* που παρουσιάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, μια άπειρη περατότητα, περατή απειρότητα¹²⁶. Επίσης η λεβινασιακή θεώρηση καθώς θεμελιώνει τη βία κατά τη στιγμή που το Ίδιο ανάγει το Άλλο αδυνατεί να δει πως η βία έρχεται και τίθεται εξαρχής κατά την άφιξη του άλλου ανθρώπου. Το πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, κατά τον Derrida, είναι αυτό που φέρνει τη βία¹²⁷. Αυτή η θέση κατά τη γνώμη μου απαντάει καλύτερα στο πρόβλημα της συγχώρεσης, καθώς μπορεί να εξηγήσει καλύτερα πως ο άλλος άνθρωπος μπορεί να επιθυμήσει την καταστροφή μου. Εάν η βία καταφθάνει με το πρόσωπο του άλλου τότε - όταν δηλαδή ο άπειρος Άλλος μετατρέπεται σε περατό άλλο άνθρωπο - μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα πως οι άλλοι άνθρωποι έγιναν ναζί, επιθύμησαν και κατάφεραν την απόλυτη καταστροφή των Άλλων στο Άουσβιτς.

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να αναφερθούμε στη συνεκτικότητα μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου κεφαλαίου. Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάσαμε μια πτυχή του ντερριντιανού έργου η οποία μέσω της αποδομητικής ανάγνωσης του Husserl επιδίωξε να αναδείξει την έννοια της

¹²⁵ Μια ενδιαφέρουσα αναφορά του Lévinas στον Hegel βρίσκεται στις διαλέξεις του εκδομένες στην αγγλική με τίτλο «God, Death, and Time», βλ. Emmanuel, Lévinas, , *God, Death, and Time*, μτφρ. Bettina Bergo, Stanford University Press, Στάνφορντ και Καλιφόρνια 2000, σ. 66-87.

¹²⁶ Όπως ερμηνεύω το εξής χωρίο του Derrida, βλ. Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 150.

¹²⁷ *Αυτ.*, σ. 208.

ετερότητας (του αδυνάτου, της απουσίας, του σημείου) στο εσωτερικό του υπερβατολογικού εγώ. Με λίγα λόγια αυτό που υποστήριξε ο Derrida σε αυτό το βιβλίο είναι πως το υπερβατολογικό εγώ δεν απολαμβάνει μια μοναξιά της αυτο-πάθειας η οποία να διαχωρίζεται πλήρως από τη σφαίρα του εμπειρικού. Από τη μια η διαφορά μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού κι από την άλλη η αναβολή του εμπειρικού μέσω της συγκρότησης του υπερβατολογικού και ανάποδα η αναβολή του εμπειρικού είναι αυτές που συγκροτούν το εγώ της συνείδησης (με μια λέξη η *différance*). Αυτό που είναι αδύνατο από τη σκοπιά του παραδοσιακού (και μεταξύ άλλων φαινομενολογικού) εγώ της συνείδησης είναι αυτό που το συγκροτεί εν τέλει. Αυτή η έννοια συνείδησης (εάν μπορεί να ονομάζεται ακόμη με αυτό το όνομα) βρίσκεται στην αναβαλλόμενη διαφορά του άπειρου υπερβατολογικού και του περατού εμπειρικού πεδίου. Παρόμοια, η αντίρρηση που εκφράστηκε έναντι του Husserl θα στραφεί τώρα στον Léninas. Εδώ θα δούμε πως, εάν μπορούμε να κωδικοποιήσουμε κατ' αυτό τον τρόπο το ντερριντιανό επιχείρημα, ο Léninas μέσω της συγκρότησης του άπειρου Άλλου αντικαθιστά το άπειρο υπερβατολογικό πεδίο του εγώ με το άπειρο υπερβατικό πεδίο του Άλλου. Σαφώς αυτό είναι μια «κοπερνίκεια αντιστροφή» στη φαινομενολογική, ειδικά, και στην ηθικά, γενικά, σκέψη. Ωστόσο για τη ντερριντιανή σκέψη αυτή η θέση δεν μας διευκολύνει. Ως προς το ερώτημα της συγχώρεσης εάν μετατοπίσουμε τη συγκρότηση του υπερβατολογικού από το εγώ στον Άλλο τότε διατηρούμε τον *a priori* ρυθμισμένο γνώμονα της συγχώρεσης, μόνο που τώρα αντί να είναι μια ευθύνη που προκύπτει από την αυτονομία του εγώ μου τείνει να είναι μια ευθύνη που προκύπτει από τον Άλλο. Ο Άλλος¹²⁸ όμως διατηρεί έναν *a priori* γνώμονα του ηθικού μου πράττειν ο οποίος μου επιβάλλεται υπερβατικά από τα έξω. Αντί για την (χουσερλιανή) υπερβατικότητα της εσωτερικότητας, έχουμε τώρα την (λεβινασιακή) υπερβατικότητα της εξωτερικότητας. Ο Derrida, γενικά αλλά και ειδικά στη συγχώρεση, προσπαθεί να βρει το τοπίο, την χώρα, η οποία βρίσκεται στο ενδιάμεσο αυτών των δυο, δηλαδή τη διολίσθηση από την εσωτερικότητα στην εξωτερικότητα και πάλι πίσω. Η ίδια αυτή διολίσθηση συγκροτεί ένα πεδίο, το οποίο δεν εδαφικοποιείται το ίδιο. Η εδαφικοποίηση, η θεμελίωση ή αλλιώς η καθήλωσή του έρχεται με την έλευση του άλλου ανθρώπου, ο οποίος αντίθετα από τη λεβινασιακή θέση δεν μπορεί να είναι άπειρος. Ο άλλος άνθρωπος πρέπει επίσης να είναι η αναβαλλόμενη διαφορά μεταξύ του απείρου και του περατού. Η έννοια που μας βοηθάει περισσότερο στο ντερριντιανό λεξιλόγιο για να κατανοήσουμε την *différance* με αυτό τον τρόπο είναι η ενικότητα. Άπειρη περατότητα (κι ανάποδα) είναι η ενική έλευση του προσώπου του άλλου ανθρώπου, καθώς αυτός είναι ένα περατό ον (και για αυτόν τον λόγο έχω ηθική ευθύνη απέναντί του) αλλά είναι και άπειρο καθότι δεν εξαντλείται στο πρόσωπο αυτού εδώ του ανθρώπου. Η

¹²⁸ Αυτός ο Άλλος για τη λεβινασιακή θεώρηση αποτελεί πάντοτε ένα πρόσωπο, συνεπώς δεν μπορεί να ταυτιστεί με έναν απρόσωπο θεσμό όπως το Κράτος, το δίκαιο, ούτε και με το Είναι, βλ. Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 121.

συγχώρεση λοιπόν υπ' αυτό το πρίσμα (όπως θα επεξηγήσουμε περαιτέρω στο τρίτο κεφάλαιο) είναι η ενική εδαφικοποίηση στο ενδιάμεσο μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού, μεταξύ απείρου και περατότητας, η οποία τελείται από την απόφαση και την ευθύνη που έχω στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου.

Το κείμενο αυτό είναι χαρακτηριστικό της ντερριντιανής γραφής η οποία δεν επιδιώκει απαραίτητως να επιλύσει το ζήτημα στο οποίο αναφέρεται. Σκοπός δεν είναι επίλυση, αλλά η θέση, ή όπως λέει η διάνοιξη, του ερωτήματος¹²⁹. Η διάνοιξη του ερωτήματος, ως πρακτική της γραφής, ως «γραφική [graphique]»¹³⁰ θα λέγαμε, λαμβάνει σοβαρά υπόψη της πως μια ενδεχόμενη επίλυση του ζητήματος, για παράδειγμα μια δεδομένη απάντηση που μπορεί να δοθεί απέναντι στο εάν είναι πιο πρωταρχική η χουσερλιανή φαινομενολογία, η χαϊντεγκεριανή οντολογία ή η λεβινασιακή ηθική όταν σκεφτόμαστε την ετερότητα του άλλου ανθρώπου, μας εγγράφει στο εσωτερικό της παράδοσης, της γλώσσας και του λόγου από την οποία επιθυμούμε να διαφύγουμε, να δώσουμε μια απάντηση που είναι και ταυτόχρονα μια διαφυγή¹³¹. Η διάνοιξη του ερωτήματος λοιπόν ενώ φαίνεται σε κάποια σημεία να απαντάει, προσωρινά, λέγοντας για παράδειγμα πως μια φαινομενολογία της ηθικής ριζώνει στο «πεδίο της υπερβατολογική φαινομενολογίας»¹³², ή αλλού πως «[η] ηθικο-μεταφυσική υπέρβαση προϋποθέτει λοιπόν ήδη την οντολογική υπέρβαση»¹³³, ωστόσο διατηρείται σε ένα επίπεδο αυτο-αναίρεσης. Η καταληκτική θέση, την οποία ο/η αναγνώστης/ρια ενδεχομένως να αναμένει δεν καταφθάνει ποτέ. Σε αυτό το κείμενο, όπως και σε άλλα εκδομένα την ίδια χρονιά, το *Η Φωνή και το Φαινόμενο* και το *Περί Γραμματολογίας*, προτάσσεται ξεκάθαρα πλέον η αποδομητική ανάγνωση εκ μέρους του Derrida. Στο *Βία και Μεταφυσική* λοιπόν, υπ' αυτό το πρίσμα, δεν θέλει να δώσει μια ξεκάθαρη απάντηση όσον αφορά το εάν ο Άλλος θεμελιώνεται πρώτα στην ηθική, τη φαινομενολογία ή την οντολογία, θέλει όμως να καταδείξει, κυρίως όσον αφορά τον Lévinas, πως το κείμενό του, το «σύστημά» του δεν αυτο-θεμελιώνεται αλλά διανοίγεται προς ό,τι αυτό αποκλείει. Δυο πράγματα αποκλείει το λεβινασιακό *Ολότητα και Άπειρο* το οποίο διαβάζει εδώ λεπτομερώς ο Derrida, από τη μια τη χουσερλιανή πρόσληψη του ετέρου εγώ (alter ego) και από την άλλη την χαϊντεγκεριανή οντολογική κατανόηση της διαφοράς μεταξύ Είναι και όντος. Ο Derrida δείχνει σημείο προς σημείο πως η λεβινασιακή

¹²⁹ Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 144.

¹³⁰ *Αυτ.*, σ. 144.

¹³¹ Μια ενδιαφέρουσα, αλλά διαφορετική, οπτική δίνει η ανάγνωση της έννοιας speculation του Sigmund Freud από τον Derrida (βλ. Jacques, Derrida, *Εικοτολογίες περί “Φρόντ”*, μτφρ. Β. Νασούλη, επίμετρο Ε. Τζαβάρα, Πλέθρον, Αθήνα, 2008).

¹³² Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 162.

¹³³ *Αυτ.*, σ. 197

κατανόηση της ετερότητας του Άλλου βασίζεται εξίσου στην υπερβατολογική φαινομενολογία και στην οντολογική κατανόηση της έννοιας της διαφοράς.

Κατ' αυτό τον τρόπο ο Derrida μας δείχνει πως η καίρια θέση του Léninas, η οποία προκρίνει μια έννοια του απείρου που μπορεί να υπερβαίνει τις μορφές ολότητας (μεταξύ εγώ και Άλλου) πρέπει να αντιστραφεί. Έτσι η ντερριντιανή σκέψη υποστηρίζει πως χρειαζόμαστε μια «υπέρβαση του *Απείρου*, και όχι της *Ολότητας*»¹³⁴.

Εν ολίγοις το επιχείρημα του Léninas είναι πως παραδοσιακά (στη φαινομενολογία, την οντολογία αλλά και στην εγελιανή φιλοσοφία¹³⁵) τίθεται μια σχέση μεταξύ εγώ και Άλλου κατά την οποία συγκροτείται μια συμμετρική ολότητα. Ο Léninas θέλει να θεμελιώσει μια μεταφυσική επιθυμία, την ηθική σκέψη, πριν από κάθε οντολογική ή φαινομενολογική θεώρηση αυτής της ολότητας¹³⁶. Αυτή η επιθυμία και σκέψη βασίζεται σε μια έννοια του απείρου, ρητά αντι-εγελιανή, η οποία μας λέει πως ο Άλλος δεν μπορεί να ενταχθεί σε μια περατή σχέση ολότητας με το εγώ¹³⁷. Αυτό που λέει βασικά είναι πως ο Άλλος αποτελεί μια άπειρη ετερότητα προς το εγώ και συνεπώς όταν εμείς (η οντολογία και η φαινομενολογία) το βάζουμε σε μια σχέση με το εγώ τον υπάγουμε στην επικράτεια ή τον ιμπεριαλισμό, όπως λέει, του ιδίου (la meme) αναιρώντας την ετερότητά του¹³⁸.

Η ντερριντιανή θέση λοιπόν αφορά το ότι το άπειρο έτσι όπως το κατανοεί ο Léninas, εφόσον βασίζεται σε μια κριτική του χουσερλιανού έτερου εγώ και της χαϊντεγκεριανής οντολογίας η οποία υπαινίσσεται πως και οι δυο τους θέτουν μια ολότητα μεταξύ εγώ και Άλλου, δεν μπορεί να διαφύγει από τις φαινομενολογικές και οντολογικές του προϋποθέσεις. Για να το θέσει αυτό προτείνει μια επανανάγνωση του πέμπτου χουσερλιανού στοχασμού από το *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, του χαϊντεγκεριανού *Είναι και Χρόνος*, όπως επίσης και του *Γράμμα για τον Ανθρωπισμό*. Βασικό χαρακτηριστικό της ντερριντιανής θέσης είναι το ότι η ηθική σκέψη του Léninas αδυνατεί να αποκλείσει παντελώς τη φαινομενολογία (του έτερου εγώ) και την οντολογία (τη σκέψη του Είναι ως Dasein). Αναφορικά με το χουσερλιανό έτερο εγώ μας λέει πως αυτό, εφόσον τίθεται ως «υπερβατολογικό alter ego»¹³⁹ αποτελεί μια άλλη, έτερη απόλυτην καταγωγή του κόσμου (Welt) όπως και το εγώ. Αξίζει να πούμε εδώ πως για τον Husserl το εγώ είναι μια απόλυτην καταγωγή του κόσμου, από εδώ προκύπτει και το συναφές ζήτημα της ετερότητας, καθότι το ερώτημα που εμφανίζεται αφορά το πως θα εκλάβει το εγώ την ετερότητα εφόσον αυτή είναι μια εξίσου απόλυτην καταγωγή του κόσμου στην οποία το εγώ δεν έχει πρόσβαση. Η

¹³⁴ Αυτ., σ. 167.

¹³⁵ Léninas, *God, Death, and Time*, ό.π., σ. 66-87.

¹³⁶ Léninas, *Totality and Infinity...*, ό.π., σ. 34-35.

¹³⁷ Αυτ., σ. 39.

¹³⁸ Αυτ.

¹³⁹ Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 168.

ετερότητα είναι απύσχα, με χουσερλιανούς όρους, από το παρόν της συνείδησης του εγώ, το εγώ την εκλαμβάνει μονάχα μέσω της απουσίας της. Συνεπώς η λεβινασιακή άρνηση του ετέρου εγώ, σύμφωνα με τον Derrida, οδηγεί στο να τεθεί ο άλλος «ολόκληρος μέσα στον κόσμο»¹⁴⁰, να είναι πράγμα του κόσμου κι όχι καταγωγή του. «Αν ο άλλος δεν αναγνωρίζοταν σαν εγώ, θα κατέρρεε όλη του η ετερότητα»¹⁴¹, υπ' αυτή την έννοια μόνο ένα εγώ (ego) δύναται να τεθεί σε ετερότητα με το δικό μου εγώ, «τούτο σημαίνει τον άλλον ως άλλο, μη αναγώγιμο στο δικό μου εγώ, επειδή ακριβώς είναι εγώ, επειδή έχει τη μορφή του εγώ»¹⁴². Σε αυτό το σημείο ασκείται κριτική από τον Derrida στη θεμελιώδη ασυμμετρία μεταξύ εγώ και Άλλου που προτείνει ο Λένβας, καθώς η ντερριντιανή σκέψη θεωρεί στη προκειμένη πως μονάχα η χουσερλιανή (υπερβατολογική) μορφή της συμμετρίας μεταξύ εγώ και έτερου εγώ μπορεί να καταστήσει δυνατή την συνακόλουθη ηθική ασυμμετρία μεταξύ εγώ και Άλλου. Ο Derrida έτσι αντιστρέφει (καθιστά «διαλεκτική» αν επιτρέπεται να χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον όρο με μια επιφύλαξη, καθόσον ο ίδιος ο Derrida τον χρησιμοποιεί αναφορικά με τον Husserl στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο*¹⁴³) τη βασική λεβινασιακή προϋπόθεση της ηθικής σχέσης η οποία έγκειται στο ότι ο Άλλος δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα εγώ, όπως ένα εγώ είναι το υποκείμενο που τον εκλαμβάνει, που τον συναντάει. Για τον Derrida «το άλλο δεν μπορεί να είναι το άλλο - του ίδιου - παρά μόνο όντας το ίδιο (με τον εαυτό του: ego) και το ίδιο δεν μπορεί να είναι το ίδιο (με το εαυτό του: ego) παρά μόνο όντας το άλλο του άλλου: *alter ego*»¹⁴⁴, συνεπώς το άλλο περιλαμβάνει κάτι από το ίδιο, το εγώ, και το ίδιο περιλαμβάνει κάτι από τον άλλο, την ετερότητα. Οι δυο έννοιες δεν μπορούν να προσληφθούν δίχως μια προϋποτιθέμενη υπερβατολογική συμμετρία, όπως είπαμε. Ωστόσο αυτό που διατηρείται σε αυτή τη συμμετρία για τον Derrida είναι το ότι το άλλο, ο άλλος άνθρωπος, παραμένει άλλος για το ίδιο, δεν ταυτίζεται μαζί του (σε ένα ταυτόν) επειδή είναι επίσης ένα εγώ (ego). Το γεγονός ότι είναι ένα εγώ τον καθιστά μια απόλυτην καταγωγή του κόσμου, αλλά του ίδιου κόσμου. Έτσι εξασφαλίζεται πως η σχέση του εγώ με τον κόσμο μου¹⁴⁵ δεν μπορεί να τεθεί, να «διανοιχθεί βάσει ενός απείρου-άλλου ριζικά ξένου προς τον “κόσμο μου”»¹⁴⁶, υπαινισσόμενος με αυτό τον τρόπο πως η λεβινασιακή άπειρη ετερότητα του Άλλου περιπλέκεται με την ριζική ετερότητα που είναι ο Θεός. Αυτή η ντερριντιανή κριτική αναπτύσσεται περαιτέρω μέσα στις αναπτύξεις του στο *Θάνατο*

¹⁴⁰ Αυτ.

¹⁴¹ Αυτ., σ. 169.

¹⁴² Αυτ.

¹⁴³ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 69.

¹⁴⁴ Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 173.

¹⁴⁵ Αυτ., σ. 179.

¹⁴⁶ Αυτ.

Διδόναι, στις οποίες συγκρίνει την κερκεγκωριανή με τη λεβινασιακή κατανόηση του άλλου¹⁴⁷. Εκεί θέτει μια παραδειγματική κριτική ως προς τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τη δεύτερη. Ορίζει πως η ηθική σχέση της ετερότητας του άλλου ανθρώπου πρέπει να διακρίνεται από τη θρησκευτική σχέση της ετερότητας του Άλλου ως Θεού (η οποία ορίζεται ως το απόλυτο καθήκον)¹⁴⁸. Με ένα παρόμοιο χουσερλιανό επιχείρημα που φέρει κι εδώ, παραπέμποντας στο *Τυπική και Υπερβατολογική Λογική*, υποστηρίζει πως η ετερότητα του Θεού παραπέμπει στην καταγωγή ενός ριζικά έτερου κόσμου, ενώ η ετερότητα του άλλου σε μια ριζικά έτερη καταγωγή του ίδιου κόσμου. Συνεπώς μονάχα η ηθική σχέση με τον άλλο άνθρωπο μπορεί να θέσει τις έννοιες της ευθύνης και του καθήκοντος προς αυτόν. Η ηθική ευθύνη, στη ντερριντιανή της κατανόηση, εννοείται με αυτό τον τρόπο πως προκύπτει από το ότι ο άλλος άνθρωπος αποτελεί μια ριζικά έτερη καταγωγή του ίδιου κόσμου, ήτοι ότι φέρνει στη συνείδησή μου μια «οπτική» του κόσμου, μια φαινομενικότητα του κόσμου η οποία δεν εξαντλείται στον τρόπο που τον προσλαμβάνω εγώ (δίχως τον άλλο)¹⁴⁹. Από τη στιγμή που το εγώ δεν έχει απόλυτη πρόσβαση στον άλλο άνθρωπο αυτό σημαίνει πως ο άλλος παραδίδει στη συνείδηση του εγώ μια σχέση μεταξύ της φαινομενικότητας και τη μη φαινομενικότητας του (ίδιου) κόσμου. Αυτή η σχέση, και δη αυτή η διαφορά, διανοίγεται μόνο όταν το εγώ σχετίζεται με τον άλλο θεμελιωδώς (με τον άλλο ως έτερο εγώ). Χωρίς αυτή τη διαφορά μεταξύ φαινομενικότητας και μη φαινομενικότητας, δηλαδή όταν έχω ένα εγώ δίχως άλλο (ένα *la Meme* όπως λέει ο Lévinas) ή έναν Άλλο που δεν είναι ένα εγώ, τότε όλος ο κόσμος είναι «προσβάσιμος» φαινομενολογικά και δεν μπορώ να θέσω μια έννοια ηθικής ευθύνης (εφόσον το εγώ είναι υπεύθυνο για τον άλλο άνθρωπο όχι βάσει ενός *a priori* κανόνα ο οποίος προκύπτει από

¹⁴⁷ Jacques, Derrida, *The Gift of Death*, μτφρ. David Wills, University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο, 1995. Η πρόταση για την ελληνική μετάφραση του τίτλου σε «Διδόναι Θάνατο» ανήκει στον Βαγγέλη Μπισώρη.

¹⁴⁸ Αυτό που εννοεί ο Derrida σε αυτό το χωρίο είναι πως για να υπάρξει το απόλυτο καθήκον του Αβραάμ που θυσιάζει τον γιο του Ισαάκ επειδή του το ζήτησε ο Θεός πρέπει αυτός να αναγνωρίζει αρχικά το ηθικό του καθήκον απέναντι στον άλλον άνθρωπο (τον Ισαάκ), να το θυσιάζει, και μέσω αυτής της θυσίας να συγκροτεί το απόλυτο καθήκον του προς τον Θεό. Έτσι το ένα καθήκον διακρίνεται από την ηθική σχέση. Εσχάτως αυτό που θέλει κατά τη γνώμη μου να πει ο Derrida εδώ είναι πως η σχέση απόλυτου καθήκοντος και ηθικότητας προς άλλον δεν μπορεί να λήξει τελεσίδικα, παραμένει πάντοτε σε μια συνεχή αναφορά το ένα με την άλλη. Δεν μπορούμε να επιλέξουμε ποτέ υπέρ του ενός ή της άλλης, μπορούμε όμως να θέτουμε μια κάθε φορά ενική στιγμή συνάθροισής τους, η οποία αναλογεί και στην ντερριντιανή υπευθυνότητα. Εν τέλει η ντερριντιανή συγχώρεση που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο μπορεί να ιδωθεί στο μεσοδιάστημα αυτής της διαφοράς, βλ. Derrida, *The Gift of Death*, ό.π., σ. 66.

¹⁴⁹ Μέσα από αυτό το επιχείρημα συγκροτείται μια αρκετά ενδιαφέρουσα θέση σχετικά με τον τρόπο που το εγώ γνωρίζει τον κόσμο και τα φαινόμενα εν γένει. Εάν τραβήξουμε λίγο αυτή τη θέση μπορούμε να πούμε πως το εγώ αδυνατεί ουσιαστικά να γνωρίσει τον κόσμο και τα φαινόμενά του όταν δεν έχει μια σχέση με τον άλλο άνθρωπο. Υπ' αυτή την έννοια η γνώση δεν είναι κάτι που αφορά το υποκείμενο αλλά εγγενώς την δυποκειμενικότητα. Γνωρίζω τον κόσμο μόνο υπό τη προϋπόθεση ότι βρίσκομαι σε σχέση με τον άλλο άνθρωπο ο οποίος μου φανερώνει τα φαινόμενα τα οποία το εγώ δεν μπορεί να προσεγγίσει από μόνο του. Όταν λέμε εδώ πως ο άλλος άνθρωπος αποτελεί ένα μη φαινόμενο εντός του κόσμου αυτό συνεπάγεται πως η άφιξη του άλλου ανθρώπου και η σχέση του εγώ μαζί του συγκροτεί τη δυνατότητά του στο να προσεγγίζονται τα μη φαινόμενα εν γένει. Ο άλλος άνθρωπος μου δίνει το μη φαινόμενο της ετερότητας εν γένει, δίχως αυτό το μη φαινόμενο δεν μπορώ διόλου να έχω μια συγκρότηση του κόσμου συνολικά.

τον κόσμο, αλλά βάσει της ενικής έλευσης του άλλου ανθρώπου ο οποίος έρχεται ως συμβάν στον κόσμο του εγώ, ως επιτέλεση ενός άλλου εγώ του ίδιου κόσμου). Αυτή η διαφορά για τον Derrida διανοίγει εκ νέου (πάντοτε εκ νέου, δίχως να το ολοκληρώνει) το ερώτημα της ετερότητας στο έργο του Λένινας, δείχνοντας πως με βάση τη λεβινασιακή έννοια του Άλλου μπορεί να υπαχθεί η φαινομενολογία στην ηθική αλλά επίσης και ταυτόχρονα μπορεί να υπαχθεί η ηθική στη φαινομενολογία. Αυτή η διπλή υπαγωγή προφανώς δεν «επιλύει» το πρόβλημα, αντιθέτως στη συνέχεια το επεκτείνει. Στο τελευταίο μέρος του *Βία και Μεταφυσική* με τίτλο «Η οντολογική βία» θέτει μια άλλη διπλή υπαγωγή της (χαϊντεγκεριανής) οντολογίας στην ηθική και της ηθικής στη οντολογία. Η δεύτερη αυτή διπλή υπαγωγή επίσης δεν επιλύει το πρόβλημα. Αυτό που μπορούμε να κρατήσουμε από τη ντερριντιανή αποδομητική ανάγνωση (που θέτει τη διάνοιξη του ερωτήματος) είναι το πως ακόμη και το λεβινασιακό κείμενο, παρά τη πρόθεσή του να «κλείσει» το ζήτημα της ετερότητας του Άλλου αναπτύσσοντας την απείρως ανοικτή έννοια του απείρου, διανοίγεται στο άλλο του, στην ετερότητά του, σε αυτό που επιδιώκει θεμελιακά να αποκλείσει (τη φαινομενολογία, την οντολογία).

Σε γενικές γραμμές η ντερριντιανή κριτική θεωρεί πως ο λεβινασιακός Άλλος μπορεί να θεμελιωθεί μόνο σε αναφορά με έναν εμπειρισμό¹⁵⁰. Η ντερριντιανή ανάγνωση σε αυτό το κεφάλαιο θέλει να δείξει με ποιο τρόπο η ηθικο-μεταφυσική σκέψη¹⁵¹ προϋποτίθεται της οντολογίας μόνο όταν αυτή προϋποθέτει τη σκέψη για το είναι (την οντολογία). Με αυτό τον τρόπο ο Derrida δεν φτάνει ούτε σε μια ολική αναστροφή της λεβινασιακής θέσης, ούτε σε μια επιβεβαίωσή της, αντίθετά, μας λέει πως η ηθική, μέσα από μια επανανάγνωση του Heidegger, γίνεται σκέψη για το είναι, οντολογία, και η οντολογία γίνεται ηθική σκέψη, σχέση με τον άλλο άνθρωπο.

Για να υποστηρίξει τη θέση του ο Derrida καταφεύγει σε δυο πολύ βασικές λεβινασιακές έννοιες, αυτή του προσώπου και τη σχέση μεταξύ βίας και μη βίας. Το πρόσωπο, σε γενικές γραμμές, για τον Λένινας είναι ο τρόπος με τον οποίος μας εμφανίζεται ο Άλλος. Καθώς αυτός παραμένει μια μη φαινομενικότητα, στο φαινομενολογικό πλαίσιο, το πρόσωπό του δεν αποτελεί ένα πραγματικό πρόσωπο. Το πρόσωπο του Άλλου υποδεικνύει το άπειρο ύψος από το οποίο μας απευθύνεται, μας βλέπει και μας μιλάει¹⁵². Ο Άλλος εμφανίζεται πάντα ως αυτό που είναι: μη φαινομενικότητα στον κόσμο του εγώ και του ίδιου και από το ύψος του προσώπου του διαρρηγνύει οποιαδήποτε περατή ολότητα μεταξύ του εγώ και του άλλου του.

¹⁵⁰ Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 215.

¹⁵¹ Μεταφυσική με την έννοια του Λένινας, ως η σκέψη για τον Άλλο που προϋπάρχει κάθε οντολογίας - σκέψη για το είναι - και κάθε φαινομενολογίας - θέση που κατανοεί τον άλλο ως φαινόμενο, ως έτερο εγώ, βλ. Λένινας, *Totality and Infinity...*, ό.π., σ. 33.

¹⁵² Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 201.

Η λεβινασιακή σκέψη αντιστρατεύεται για αυτό το λόγο οποιαδήποτε μορφή απρόσωπης δύναμης, εξουσίας, κυριαρχίας η οποία θέλει να υποκαταστήσει το πρόσωπο του Άλλου¹⁵³. Οι κυριότεροι εκπρόσωποι του «απρόσωπο[υ] στοιχείο[υ], εχθρικό[υ] ή ουδέτερο[υ]»¹⁵⁴ είναι ο Hegel και η οντολογία του Heidegger. Δεν έχουμε το χώρο για να αναφερθούμε στον Hegel εδώ, ωστόσο πρέπει να κάνουμε μια αναφορά στον Heidegger. Ο Λένινας στο *Ολότητα και Άπειρο*¹⁵⁵ αντιλαμβάνεται πως η σκέψη για το είναι ως οντολογία πρέπει να τίθεται μετά από την ηθική ως πρώτη φιλοσοφία, καθώς ενώ η πρώτη αναφέρεται στο είναι ως μια αρχή, έναν «απρόσωπο τύρρανο»¹⁵⁶ ο οποίος μιλώντας για τον Άλλο τον εγκλείει πάντοτε ήδη στη σφαίρα του ίδιου, η δεύτερη εκλαμβάνει το ον του Άλλου πριν από τον καθορισμό του είναι του.

Ο Derrida διαφωνεί ρητά με αυτή την ανάγνωση του χαϊντεγκεριανού είναι, μάλιστα εν μέρει αντιστρέφει αυτό που λέει ο Λένινας, καθώς «η σκέψη του είναι όχι μόνο δεν είναι ηθική βία αλλά καμιά ηθική [...] δεν φαίνεται να μπορεί να διανοιχθεί χωρίς αυτήν»¹⁵⁷. Η σκέψη του είναι, η ιδιαιτερότητα της χαϊντεγκεριανής οντολογίας, έγκειται σε αυτό που ονομάζεται ως αφήνω-να-είναι (*laisser-être*)¹⁵⁸. Σκέφτομαι το είναι λοιπόν δεν πάει να πει πως καθορίζω ένα «αρχι-όν»¹⁵⁹, ακαθόριστο, αφηρημένο κατηγορημα και άκρως καθολικό¹⁶⁰ το οποίο να υπερβαίνει κάθε άλλο ον στον κόσμο, αλλά «μπορούμε να αφήσουμε να είναι μόνο αυτό που δεν είμαστε»¹⁶¹. Το χαϊντεγκεριανό αφήνω να είναι αναφέρεται πρωτίστως στην ετερότητα, στην ετερότητα του είναι που δεν είμαι εγώ που το κατανομάζω, καταδείχνω, υποδεικνύω, στην «ετερότητα του άλλου [ανθρώπου]»¹⁶². Με αυτό τον τρόπο η οντολογία δεν είναι η πρώτη στιγμή της σκέψης η οποία καθορίζει την συνθήκη ύπαρξης όλων των όντων, αλλά η σκέψη του είναι καταδεικνύει πάντα το είναι το οποίο είναι το άλλο της σκέψης¹⁶³. Ο Derrida θέλει εδώ να υποδείξει κυρίως πως η σκέψη

¹⁵³ Αυτή η κριτική του επεκτείνεται ακόμη και στην εθνική θεμελίωση του κράτους του Ισραήλ, καθότι θεωρεί πως αυτό δεν μπορεί να οριστεί εθνικά, εφόσον ο εβραϊσμός δεν είναι μια εθνική θρησκεία (βλ. Emmanuel, Λένινας, , *Τέσσερις Ταλμουδικές Μελέτες*, μτφρ., προλεγόμενα, σημειώσεις Σταύρος Ζουμπουλάκης, Πόλις, Αθήνα, 2007, σ. 57). Απ' την άλλη η Judith Butler του ασκεί διεξοδική κριτική αναφορικά με το ότι ενώ προσπαθεί να μιλήσει τόσο σοβαρά για την ετερότητα του Άλλου, ταυτοχρόνως αδυνατεί να μιλήσει για τους άλλους του κράτους του Ισραήλ, με τα λόγια της ίδιας, τις/ους Παλαιστίνιες/ους (βλ. Judith, Butler, *Notes on a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ και Λονδίνο, 2015, σ. 107).

¹⁵⁴ Ντεριντά, «Βία και Μεταφυσική...», ό.π., σ. 187.

¹⁵⁵ Σύμφωνα με την Joanna Hodge ο Λένινας αφού διάβασε το «Βία και Μεταφυσική» άλλαξε εν μέρει τον τρόπο που παρουσίαζε το ρήμα «είμαι» σχετικά με τον Heidegger, τουλάχιστον στο «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence», βλ. Hodge, Joanna, *Derrida on Time*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2007, σ. 130.

¹⁵⁶ Ντεριντά, «Βία και Μεταφυσική...», ό.π., σ. 187.

¹⁵⁷ *Αυτ.*, σ. 189.

¹⁵⁸ *Αυτ.*, σ. 195.

¹⁵⁹ *Αυτ.*, σ. 188.

¹⁶⁰ *Αυτ.*, σ. 193.

¹⁶¹ *Αυτ.*, σ. 195.

¹⁶² *Αυτ.*

¹⁶³ *Αυτ.*

για το είναι αποτελεί την σκέψη της διαφοράς και όχι της ταυτότητας, του ίδιου (la meme)¹⁶⁴, του ταυτόσημου. Θα μπορούσαν να γραφτούν πάρα πολλές σελίδες για αυτό το ζήτημα, ας κρατήσουμε όμως αυτό το μικρό σημείο της ντερριντιανής σκέψης προς το παρόν.

Το λεβινασιακό πρόσωπο επανασυγκροτείται λοιπόν υπ' αυτό το χαϊντεγκεριανό πρίσμα για τη σκέψη του είναι, το αφήνω να είναι μέσα απ' το λέγειν του είναι. Το λεβινασιακό πρόσωπο μου απευθύνεται με το βλέμμα του και την ομιλία του¹⁶⁵, τα μάτια και το στόμα είναι πρόσωπο μόνο όταν μπορούν να αφήνουν να είναι¹⁶⁶, «αν βλέπουν και αν λένουν αυτό που είναι τέτοιο που είναι»¹⁶⁷. Ο Άλλος μες απ' το πρόσωπό του για τον Λένινας ευθύς μόλις μου απευθύνει τον λόγο, μου μιλήσει, με διατάζει. Αυτή η διαταγή μου λέει να αναλάβω την ηθική μου ευθύνη απέναντί του. Το εγώ και το ίδιο δεν έχουν τη δύναμη να αντισταθούν σε αυτό το κάλεσμα, μια ενδεχόμενη αντίσταση θα ήταν η παντελής άρνηση της ετερότητας. Το πρόσωπο σύμφωνα με τον Derrida λοιπόν προκαλεί και ρωτά περί του είναι¹⁶⁸, «[δ]εν υφίσταται ομιλία χωρίς σκέπτεσθαι και λέγειν του είναι»¹⁶⁹. Το χαϊντεγκεριανό είναι ωστόσο δεν υπάρχει υπερβατικά πάνω από αυτό εδώ το καθορισμένο ον, τον άλλο άνθρωπο π.χ., εμφανίζεται μόνο με «τη δυνατότητα της ομιλίας»¹⁷⁰, τίθεται από τον άλλο άνθρωπο που μου μιλάει και δεν του επιβάλλεται ως απρόσωπη δύναμη. Εάν ο Λένινας κατανοούσε μ' αυτό τον τρόπο την σκέψη του είναι, σύμφωνα με τον Derrida, τότε θα μπορούσε να δει εξαρχής πως τα πρώτα λόγια του άλλου ανθρώπου είναι ένας λόγος περί του είναι. Ο Λόγος (Logos)¹⁷¹, η ομιλία και εν γένει η σχέση με τον άλλο απευθύνονται πρωτίστως οντολογικά, ως το αφήνω να είναι αυτό που δεν είμαι (εγώ), και όχι ως ο καθορισμός του είναι του όντος (του άλλου). «[Η] σκέψη και το είναι, η σκέψη και το άλλο, είναι το ίδιο [la meme]»¹⁷², χωρίς να 'ναι ταυτόσημα, συνεπώς το κύριο πρόβλημα που 'χει να επιλύσει η ηθική σκέψη δεν είναι η ολότητα (μεταξύ είναι και άλλου, εγώ και άλλου) αλλά το άπειρο¹⁷³, το οποίο δεν προβληματίζεται με αυτούς τους όρους στη σκέψη του Λένινας. Ο λεβινασιακός καθορισμός του Άλλου ως απείρου θεμελιώνεται στην προσπάθεια να διαφυγεί ο εννοιολογικός καθορισμός του είναι του μέσα από την οντολογία. Γι' αυτό το λόγο ο Λένινας καταφεύγει στη «*παραίτηση από την*

¹⁶⁴ Ωστόσο το ίδιο για τον Heidegger, όπως σημειώνει ο Gasche, διαφέρει από το ταυτόσημο, καθώς το πρώτο αποτελεί το πεδίο της σύγκρουσης της «φιλοσοφίας με το άλλο της», περιέχει δηλαδή μια σχέση-ετερότητας, ενώ το δεύτερο μια σχέση-ταυτότητας, βλ. Gasche, *The Train of Mirror...*, ό.π., σ. 152.

¹⁶⁵ *Αυτ.*, σ. 201.

¹⁶⁶ *Αυτ.*

¹⁶⁷ *Αυτ.*

¹⁶⁸ *Αυτ.*

¹⁶⁹ *Αυτ.*

¹⁷⁰ *Αυτ.*

¹⁷¹ *Αυτ.*

¹⁷² *Αυτ.*, σ. 195.

¹⁷³ *Αυτ.*, σ. 167.

έννοια, από τα *a priori* και τους υπερβατολογικούς ορίζοντες της γλώσσας»¹⁷⁴ κινητοποιώντας έναν δεδομένο εμπειρισμό¹⁷⁵. Η εμπειρία του απείρως Άλλου θα ήταν αυτή που θα διέφευγε από την οντολογική και φαινομενολογική βία που υπάγει την ετερότητα στο ίδιο (*meme*), «στους προσδοκώμενους ορίζοντες οι οποίοι περιορίζουν το άλλο εντός του ιδίου»¹⁷⁶, όπως λέει ο John Caputo.

Θεμελιακά η ντερριντιανή αποδομητική ανάγνωση στο λεβινασιακό κείμενο δείχνει, κινητοποιώντας και τον Husserl και τον Heidegger, πως η μεταφυσική της ηθικής ως πρώτης φιλοσοφίας προϋποθέτει από τη μια την υπερβατολογική φαινομενολογία του έτερου εγώ κι απ' την άλλη τη χαϊντεγκεριανή σκέψη του είναι ως αφήνω να είναι. Ωστόσο δείχνει ταυτοχρόνως πως και η ηθική σκέψη του Léninas είναι προϋπόθεση για το έτερο εγώ και τη σκέψη του είναι. Είμαστε λοιπόν αντιμέτωπες με δυο διπλές υπαγωγές οι οποίες εκ πρώτης όψεως φαίνεται να μην προτείνουν τίποτα ως προς την θέση του Derrida σχετικά με την ετερότητα του άλλου ανθρώπου. Αυτό που υπαινίσσονται ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, είναι πως υπάρχει μια δεδομένη γλωσσική σχέση μεταξύ εγώ και έτερου εγώ, ιδίου και άλλου η οποία μπορεί ταυτοχρόνως να θέσει τον άλλο άνθρωπο ως μια άλλη απόλυτη καταγωγή του κόσμου μου θέτοντας έτσι την ετερότητά του, να τον αφήσει να είναι αντλώντας από αυτή την κίνηση μια απόλυτη ηθική ευθύνη απέναντί του και να θέσει την ηθική ως προϋπόθεση αυτών. Η συνεχής εναλλαγή της προϋπόθεσης (ηθική-φαινομενολογία, ηθική-οντολογία) συμβαίνει ακριβώς γιατί η μόνη δυνατή σχέση μεταξύ εγώ και άλλου ανθρώπου είναι γλωσσική. Η γλώσσα εδώ υποδηλώνει από τη μια τη διαφορά, την οντο-οντολογική διαφορά μεταξύ είναι και όντος, την διαφορά μεταξύ φαινομενικότητας και μη φαινομενικότητας του έτερου εγώ, και από την άλλη την απόκρυψη αυτής της διαφοράς, της «καταγωγής της»¹⁷⁷. Ο Derrida θεωρεί πως αυτό το δεύτερο σημείο, την απόκρυψη της διαφοράς, δεν μπόρεσε να διακρίνει ο Léninas, για αυτό το λόγο θεώρησε πως η ομιλία του προσώπου του Άλλου είναι δίχως άρθρωση, δίχως καθορισμό του είναι, δίχως εννοιολογικό προσδιορισμό¹⁷⁸: είναι η εμπειρία της ετερότητας. Η ντερριντιανή ανάγνωση μας λέει λοιπόν πως ο Léninas έθεσε με αυτό τον τρόπο τη γλώσσα του Άλλου σε μια «σιωπηρή καταγωγή»¹⁷⁹ η οποία «θα ήταν μη βίαιη»¹⁸⁰. Σ' αυτό το κείμενο αντιστρέφει αυτή τη λεβινασιακή θέση καθώς υπαινίσσεται πως η σιωπηρή μορφή της γλώσσας του Άλλου (που είναι προ-εννοιολογική) προϋποθέτει την ομιλία, τη φράση, την

¹⁷⁴ *Αвт.*, σ. 215.

¹⁷⁵ *Αвт.*

¹⁷⁶ John, Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington και Indianapolis: Indianapolis University Press, 1997, σ. 51.

¹⁷⁷ *Αвт.*, σ. 211.

¹⁷⁸ *Αвт.*, σ. 210.

¹⁷⁹ *Αвт.*

¹⁸⁰ *Αвт.*

απεύθυνση στο ίδιο (που είναι η εννοιολογική βία που συσχετίζει ίδιο και Άλλο). Ακόμη περισσότερο, η λεβινασιακή μη βία (της σιωπηρής γλώσσας) προϋποθέτει τη βία του εννοιολογικού καθορισμού, της σκέψης του είναι, της σχέσης με το έτερο εγώ.

Για τον Derrida λοιπόν η γλώσσα είναι η κίνηση της διαφοράς, είναι αυτή που δείχνει τη διαφορά μεταξύ φαινομενικότητας και μη φαινομενικότητας, είναι και όντος, ιδίου και άλλου και για αυτό το λόγο, σε αντίθεση με μια καταγωγική σχέση ιδίου και Άλλου στον Lévinas η οποία είναι υπερ-ιστορική¹⁸¹, η γλώσσα είναι η ίδια η ιστορία. Γι' αυτό το λόγο ο Derrida μπορεί να πει πως ο λεβινασιακός υπερ-ιστορικός Άλλος προϋποθέτει την ιστορία για να υπάρξει¹⁸². Επίσης στο ίδιο πνεύμα θα πει πως εφόσον «η γλώσσα κρύβει πάντα την καταγωγή της» ως διαφορά και εμφανίζεται ως το ταυτόσημο, η σχέση ταυτότητας μεταξύ ιδίου και άλλου, αυτό «δεν αποτελεί εδώ αντίφαση, αλλά την ίδια την ιστορία»¹⁸³. Συνεπώς το *Βία και Μεταφυσική* είναι ένα κείμενο το οποίο προσπαθεί να δείξει με ποιο τρόπο αυτό που θεμελιώνει τη σχέση ιδίου και άλλου είναι η διαφορά και επίσης, μέσα από τη σκέψη του είναι, η αναβολή της παρουσίας του ιδίου μέσα από τη σχέση του με το άλλο (και αντιστρόφως). Αυτή η αναβαλλόμενη διαφορά, η *différance*, είναι υπ' αυτή την έννοια η προϋπόθεση και της φαινομενολογίας, και της οντολογίας και της ηθικής σκέψης, αλλά επίσης και της ιστορικότητας.

¹⁸¹ Αυτ., σ. 211.

¹⁸² Αυτ., σ. 116.

¹⁸³ Αυτ., σ. 211.

4. Différance και Συγχώρεση

Η ιδέα του Derrida ως προς το να διαβάσει τον λεβινασιακό Άλλο μέσα από την *différance* τον βοηθά ως προς το να μιλήσει για την άπειρη περατότητα (κι ανάποδα) της σχέσης του εγώ με τον άλλο άνθρωπο. Αυτή η κίνηση του έδωσε μια δυνατότητα και ένα πρόβλημα προς επίλυση. Η πρώτη αφορά στο ότι κατάφερε να διατηρήσει τη φαινομενολογία, την οντολογία και την ηθική ταυτοχρόνως στην αποδόμηση, δίχως να αποφασίζει υπέρ της μιας έναντι των άλλων. Το δεύτερο τον καλεί στο να βρει ηθικούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να μιλήσει για την *différance*. Κατά τη γνώμη μου αυτό που ονομάζεται ως ηθικο-πολιτική στροφή του Derrida είναι μια προσπάθεια ως προς το να μιλήσει για αυτό το πράγμα. Η συγχώρεση συνεπώς είναι η μεταφορά και η μετάφραση της *différance* στην ηθική.

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε το βιβλίο του Derrida με τίτλο *Συγχωρείν. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο* το οποίο προσεγγίζει τη συγχώρεση ως την *différance* σχέση μεταξύ εγώ και άλλου ανθρώπου, προσώπου με πρόσωπο. Η μη παρουσιάσιμη αλλά και μη άπειρη μορφή αυτής της σχέσης μας λέει πως δεν θα βρούμε τη συγχώρεση στις προϋποθέσεις της έτσι όπως αυτές ορίζονται από τη παραδοσιακή ηθική, ούτε στους δικαιοκούς και νομικούς κανόνες, όπως επίσης ούτε στην κρατική πολιτική η οποία τόσο πολύ αναφέρεται στη συγχώρεση μετά το Άουσβιτς. Επίσης δεν θα τη βρούμε ως τέτοια ούτε στις απροϋπόθετες θέσεις που τόσο ρητά εκφράζει η αβρααμική παράδοση. Θα προσπαθήσουμε όμως να τη βρούμε στις ενικές στιγμές κατά τις οποίες η σχέση συγχώρεσης μεταξύ δυο προσώπων καλείται να παρουσιαστεί, να πραγματοποιηθεί και να εδαφικοποιηθεί. Μέσα από αυτές βλέπουμε τις στιγμές απόφασης και ευθύνης που μπορεί το πρόσωπο να λάβει, και καθότι δεν περιορίζεται στους ηθικούς κανόνες διανοίγει (το ερώτημα) την υπερ-ηθική. Εφόσον το εγώ χρειάζεται το έτερο εγώ για να συγκροτήσει την καταγωγή του κόσμου, επίσης από τη στιγμή που η σκέψη για το είναι αποτελεί το αφήνω τον άλλο να είναι και εν τέλει αφού η ηθική έρχεται να φτιάξει μια συνεκτικότητα μεταξύ αυτών των δυο παραδόσεων, τότε η συγχώρεση δεν μπορεί να αποχωριστεί εντελώς τον άλλο προβάλλοντας τον τρίτο ως ενδιάμεση απρόσωπη δύναμη μεταξύ των δυο προσώπων. Αυτό θα οδηγούσε στη ταύτιση του απαράγραπτου με το ασυγχώρητο. Αλλά επίσης οι σχέσεις βίας και τραύματος με τους άλλους ανθρώπους δεν μπορούν να δικαιολογηθούν στην όψη του άπειρου Άλλου, ούτε αυτός μπορεί να μας φροντίσει απέναντι στους περατούς άλλους ανθρώπους. Συνεπώς για τον Derrida είναι αναγκαίο να βρεθεί μια σκέψη και επιθυμία της συγχώρεσης, η οποία ούτε εγκλωβίζεται σε σχέσεις βίας και τραύματος, αλλά ούτε και αποκόπτεται από τους άλλους στη βάση του δικαίου, του έθνους-κράτους και της ηθικής.

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε την ανάπτυξη της ντερριντιανής έννοιας της συγχώρεσης έτσι όπως αυτή τίθεται στο βιβλίο του *Συγχωρείν. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο*. Καθώς η ίδια η δομή αυτού του κειμένου προϋποθέτει κάποιες βασικές παραπομπές σε κείμενα του Jankélévitch, του Lévinas και της Arendt θα ακολουθήσουμε αυτές τις παραπομπές με όσο το δυνατό περιορισμένες διευκρινίσεις.

Το *Συγχωρείν* δεν είναι το μόνο κείμενο του Derrida το οποίο αναφέρεται στην έννοια της συγχώρεσης. Η ίδια η έννοια, εφόσον εντάσσεται σε έναν ευρύ αστερισμό εννοιολογήσεων του έργου του Derrida, αναπτύσσεται και σε άλλα κείμενα. Συνδέεται ευθέως με τις έννοιες του δώρου και της φιλοξενίας, αλλά επίσης μέσα από τη συναφή εννοιολόγηση των εννοιών του χρόνου και της ετερότητας σχετίζεται με τις έννοιες της δικαιοσύνης, της επιορκίας, της δημοκρατίας, της μεσσιανικότητας κ.α. Ένα από τα πιο διάσημα ντερριντιανά κείμενα για τη συγχώρεση είναι το *Le Siecle et le Pardon* (Ο Αιώνας και η Συγχώρεση, 2001)¹⁸⁴, η έννοια επίσης αναφέρεται ουσιαστικά και στο *Avouer: l'Impossible* (Ομολογώντας: το Αδύνατο, 1998)¹⁸⁵. Αυτό το τελευταίο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς είχε εκφωνηθεί στο Συνέδριο Εβραίων Διανοουμένων στη γαλλική γλώσσα το 1998, 36 χρόνια μετά τις παρουσιάσεις των κειμένων του Jankélévitch και του Lévinas σχετικά με την έννοια της συγχώρεσης, απέναντι στις οποίες τοποθετείται η ντερριντιανή κατανόηση της συγχώρεσης. Το *Ομολογώντας: το αδύνατο* ήταν η πρώτη φορά που ο εβραϊκής καταγωγής Derrida μίλησε σε αυτό το συνέδριο το οποίο εκείνη τη χρονιά ήταν αφιερωμένο στη θεματική με τίτλο «Ζούμε Μαζί». Σε αυτή την ομιλία του κάνει μια ιδιαίτερη μνεία στη παιδική του ηλικία, στις αντι-σημιτικές επιθέσεις οι οποίες ήταν σε έξαρση τότε στην Αλγερία που είχε μεγαλώσει και στον τρόπο που οι αλγερινές εβραϊκές κοινότητες προσπάθησαν να ανετεπέξελθουν και να αμυνθούν απέναντί τους. Σε αυτή την αναφορά κρατάει μια ιδιαιτέρως κριτική στάση, θα λέγαμε, σε αυτό που θεωρεί ως συντηρητική στροφή των εβραϊκών κοινοτήτων την επαύριο των επιθέσεων αυτών¹⁸⁶. Χωρίς να θέλουμε να μπούμε σε μια επιφανειακή εμπλοκή της βιογραφίας του Derrida με τη θεωρητική, φιλοσοφική του θέση όσον αφορά το συγχωρείν, θεωρούμε εδώ πως η οπτική του απέναντι στις αλγερινές εβραϊκές κοινότητες μπορεί να μας δώσει κάποια στοιχεία για τον τρόπο που προσλαμβάνει κάποιες βασικές προκειμένες της συγχώρεσης, όπως είναι οι συλλογικές ή κοινοτικές διαδικασίες συμφιλίωσης, θεραπείας και πένθους. Επίσης η έννοια της συγχώρεσης τίθεται στο *Χρόνο Διδόναι*, στο τελευταίο κεφάλαιο με τίτλο «La Fausse Monnaie: Don et contre-don, l'excuse et le pardon (Baudelaire et l'histoire de la dédicace)» (Πλαστό Χρήμα: Δώρο

¹⁸⁴ Jacques, Derrida, *Foi et Savoir. Suivi de "Le Siecle et le Pardon"*, εισ. Michel Wieviorka, Points, Παρίσι 2001.

¹⁸⁵ Jacques, Derrida, "Avowing - The Impossible: 'Returns', Repentance and Reconciliation", μτφρ. Gil Anidjar στο Weber, Elisabeth (επιμ.), *Living Together*, Fordham University Press, Φόρτχαμ 2013, σ. 18-45.

¹⁸⁶ *Αυτ.*, σ. 38.

και Αντί-δωρο, η απαλλαγή και η συγχώρεση (Ο Baudelaire και η ιστορία της αφοσίωσης, 1991)¹⁸⁷ και ακόμη μια αναφορά γίνεται στο *Typewriter Ribbon* σε ένα κείμενο αφιερωμένο στον Paul de Man και συγκεκριμένα στις έννοιες της απαλλαγής και της συγχώρεσης¹⁸⁸. Εν τέλει πάρα πολλές αναφορές στην ανάπτυξη αυτής της έννοιας έχουν συνοψιστεί στις πολύτιμες «Σημειώσεις» του Βαγγέλη Μπιτσώρη στο *Συγχωρείν*¹⁸⁹ οι οποίες αφορούν το σύνολο του ντερριντιανού έργου. Σε αυτό το κεφάλαιο θα είμαστε όσο το δυνατόν πιο φειδωλοί στις αναφορές μας σε άλλα κείμενα πέραν του *Συγχωρείν*, όταν και όποτε αυτό κρίνεται αναγκαίο.

Η ανάπτυξη της έννοιας της συγχώρεσης στο *Συγχωρείν*, καθώς αυτό αποτελεί ένα από τα ύστερα έργα του Derrida, διαπερνάται από το σύνολο των ντερριντιανών εννοιολογήσεων. Η *différance*, η αποδόμηση, η έννοια του απροϋπόθετου, του χρόνου, της ιστορίας και της ετερότητας, η απορητική δομή, η κριτική στην έννοια της κυριαρχίας (και της εγγελιανής *Herrschaft*, η οποία αποδίδεται στη γαλλική ως *maîtrise* κι εδώ ως κυριότητα¹⁹⁰) και η έννοια της κληρονομιάς και της παράδοσης.

Οι έννοιες της κληρονομιάς και της παράδοσης που τίθενται με κάπως υπόρρητον τρόπο στο κείμενο συνδέονται άμεσα, όπως εν γένει συμβαίνει στο ντερριντιανό έργο, με την αποδομητική ανάγνωση. Το *Συγχωρείν* μέσα από την αποδομητική ανάγνωση κειμένων του Jankelevitch¹⁹¹, του Lévinas¹⁹², της Arendt¹⁹³ και με αναφορές στον Kant¹⁹⁴ και τον Hegel¹⁹⁵ μας δείχνει με ποιο τρόπο μπορούμε να διαπεράσουμε ένα μέρος της θεολογικής, θρησκευτικής, ηθικής

¹⁸⁷ Jacques, Derrida, “‘Counterfeit Money’ II: Gift and Countergift: Excuse and Forgiveness (Baudelaire and the Story of Dedication)”, στο *Given Time: I Counterfeit Money*, μτφρ. Peggy Kamuf, University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1992, σ. 108-171.

¹⁸⁸ Jacques, Derrida, “Typewriter Ribbon: Limited Ink (2)”, μτφρ. Peggy Kamuf στο Kamuf, Peggy (επιμ.), *Without Alibi*, Stanford University Press, Στάνφορντ και Καλιφόρνια 2002, σ. 71-161. Αυτό το κείμενο εκτείνει μέσα από συγκεκριμένες αναφορές στην ανάπτυξη της έννοιας του δικαιολογείν στο έργο του Paul de Man (βλ. *Αυτ.*, σ. 88, 91-92, 100, 106-107, 119, 128, 133).

¹⁸⁹ Μπιτσώρης Βαγγέλης, «Σημειώσεις του μεταφραστή», στο *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 71-237.

¹⁹⁰ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 11. Σε αντίθεση με τον Κωστή Παπαγιώργη ο οποίος επέλεξε τη μετάφραση της *maîtrise* ως κυριαρχία ούτως ώστε να την διακρίνει από τη μπαταϊγκική *souveraineté* την οποία είχε αποδώσει ως δεσποτεία (βλ. Derrida, *Η Γραφή και η Διαφορά*, ό.π., σ. 390).

¹⁹¹ Βλ. Vladimir, Jankélévitch, “Should We Pardon Them?”, *Critical Inquiry*, τχ. 22, No. 3, Άνοιξη, 1996, σ. 552-572· Vladimir, Jankélévitch, «Le Pardon», στο *Philosophie Morale*, Flammarion, Παρίσι 1998.

¹⁹² Βλ. Lévinas, *Τέσσερις Ταλμουδικές Μελέτες*, ό.π.

¹⁹³ Βλ. Χάννα, Αρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1986.

¹⁹⁴ Immanuel, Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα, 2013, σ. 176-177. Η εύρεση της ακριβούς παραπομπής ανήκει στον Βαγγέλη Μπιτσώρη· Immanuel, Kant, *Lectures on Ethics*, μτφρ. Peter Heath, επιμ. J. B. Schneewind, P. Heath, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1997, σ. 114, 116, 352, 418.

¹⁹⁵ Ο Hegel αναφέρεται στη συγχώρεση κυρίως στο «Φαινομενολογία του Πνεύματος», αλλά και στο «Φιλοσοφία του Δικαίου», βλ. Έγκελς, «Η ηθική συνείδηση. Η καλή ψυχή, το κακό και η συγχώρεσή του», *Φαινομενολογία του Νου*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα, 2015, σ. 605· G. W. F., Hegel, *The Philosophy of Right*, μτφρ. S. W. Dyde, Batoche Books, Κίτσεναρ, 2001, σ. 232.

παράδοσης και της έννοιας της συγχώρεσης έτσι όπως κατανοήθηκε στη πολιτική θεωρία ούτως ώστε να αναδείξουμε με ποιο τρόπο, στο σύνολο αυτής της κληρονομιάς, βρίσκονται δυο θεμελιακά αντίθετες προσλήψεις και καλέσματα για αυτή την έννοια. Η μια αφορά την απροϋπόθετην και η άλλη την υπό προϋποθέσεις συγχώρεση.

Η κατανόηση της παράδοσης στο *Συγχωρείν* δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ένας τρόπος του να κληρονομεί κανείς αυτό που μας δίνεται μέσα από κάποια δεδομένα κείμενα και πρακτικές. Το κληρονομείν για τον Derrida είναι ένας τρόπος να αναλαμβάνει κανείς μια ευθύνη, η οποία ενδεχομένως να είναι πάντα ηθική. Το ερώτημα λοιπόν τίθεται ως εξής: εάν μια παράδοση, ηθικο-θεολογική, πολιτική και πολιτισμική, με εγκαλεί στο πως πρέπει να πράττω, ποια πρέπει να είναι η πρακτική μου όσον αφορά τη συγχώρεση, τότε αυτό που οφείλω εγώ να κάνω είναι απλώς να αναλάβω αυτή τη πρακτική η οποία με εγκαλεί; Αυτό το ερώτημα είναι πολύ κλασσικό και αναφέρεται στον τρόπο που προσλαμβάνουν οι Jankélévitch και Léninas την έννοια της συγχώρεσης. Ο Derrida θα προσπαθήσει να δείξει πως το αβρααμικό παραδοσιακό πλαίσιο το οποίο μας κληροδοτεί μια έννοια της συγχώρεσης δεν διέπεται από μια δεδομένη ενότητα όσον αφορά τον τρόπο πρόσληψης του συγχωρείν. Σαφώς αυτό το γνωρίζουν οι Jankélévitch και Léninas, στις πολύ ενδιαφέρουσες αναλύσεις τους για τη χριστιανική και εβραϊκή παράδοση αυτής της έννοιας. Η αποδομητική ανάγνωση δεν θέλει να διαρρήξει την ενότητα ενός παραδοσιακού πλαισίου, αλλά επιδιώκει να δείξει την ανοικτότητα η οποία εν γένει το διέπει. Η ανοικτότητα ενός παραδοσιακού πλαισίου (κειμενικού, πρακτικού κ.λπ.) βασίζεται στο ότι μπορούμε να ανιχνεύσουμε στην απαρχή αυτού του πλαισίου μια σχέση μεταξύ δυο ετερογενών κατανοήσεων του συγχωρείν, σχέση η οποία δεν μπορεί ποτέ ουσιαστικά να συμφιλιωθεί. Αυτή η ντερριντιανή θέση τον φέρνει σε διάλογο με τον Hegel, καθώς αυτό που θέλει εν προκειμένω να αποφύγει είναι την έννοια της αντίθεσης. Ο Derrida λοιπόν διαγνώσκει στη θεμελίωση της απαρχής της αβρααμικής παράδοσης τις έννοιες της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης. Στο *Συγχωρείν* επισημαίνει την ετερογένεια αυτών των δυο εννοιών¹⁹⁶, η οποία δεν μπορεί ποτέ να αναιρεθεί στη βάση μιας κίνησης με τους όρους του εγελιανού *Aufhebung*. Αντί για μια αντίθεση μεταξύ των δυο όρων, η οποία θα μπορούσε να συμφιλιωθεί στο εσωτερικό της έννοιας (η οποία υπερβαίνει τη διάκριση μεταξύ ιδεατού και πραγματικού, όπως λέει ο Slavoj Zizek¹⁹⁷), στον Derrida έχουμε μια ετερογενή σχέση η οποία δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα ανώτερο επίπεδο συμφιλίωσης στο εσωτερικό μιας έννοιας. Ο Derrida επιδιώκει να διατηρήσει και να διαφυλάξει την ετερογενή σχέση μεταξύ απροϋπόθετου και υπό προϋποθέσεις και για αυτό το λόγο δεν αναφέρεται στη συγχώρεση ως έννοια (για να αποφύγει αυτές τις εγελιανές και άλλες μεταφυσικού

¹⁹⁶ Derrida, *Συγχωρείν...*, σ. 54.

¹⁹⁷ Slavoj, Zizek, "A Plea for a Return to Différance (with a Minor Pro Domo Sua)", στο Douzinas, Costas (επιμ.), *Adieu Derrida*, Palgrave macmillan, 2007, σ. 115.

τύπου συνδηλώσεις). Η ανοικτότητα της εκάστοτε παράδοσης λοιπόν διατηρείται μόνο εάν αποφύγουμε να την ενοποιήσουμε και να άρουμε την ετερογένεια της απαρχής η οποία την διέπει. Μια δεδομένη ενοποίηση της απαρχής της αβρααμικής παράδοσης σχετικά με τη συγχώρεση θα σήμαινε πως ανάγουμε το σύνολο αυτής της παράδοσης στο δικό μας συγκείμενο, στη δική μας πρόσληψη της παράδοσης και αναιρούμε τη σχέση που έχουμε μαζί της. Ο Derrida θέλει υπ' αυτή την έννοια να θέσει τη διαφορά που υπάρχει μεταξύ της κληροδότριας και της κληρονόμου, μια διαφορά η οποία δεν πρέπει να εξαλειφθεί.

Από την άλλη η ίδια η έννοια του απροϋπόθετου, την οποία κινητοποιεί ο Derrida στο *Συγχωρείν* για να αναφερθεί στη συγχώρεση η οποία δεν εντάσσεται σε οικονομικές σχέσεις, δεν ζητάει αντάλλαγμα και δεν προσβλέπει στη θεμελίωση μιας κυριαρχίας, είναι κληρονομημένη από το έργο του Kant. Όπως σημειώνει ο Žižek το απροϋπόθετο στον Kant αναφέρεται στο ότι πρέπει απροϋπόθετα να κάνω το καθήκον μου ως ηθικό πρόσωπο¹⁹⁸. Φυσικά ο Kant δεν θεωρεί απλώς ότι φορμαλιστικά πρέπει να κάνω το καθήκον όποιο κι αν αυτό, εφόσον το καθήκον δεν είναι μόνο προϊόν των νομικών μου δεσμεύσεων, αλλά μάλλον υπερβατολογικών ηθικών κανόνων¹⁹⁹. Δεν θέλουμε ωστόσο να μπούμε σε αυτή τη συζήτηση εδώ· σημασία έχει ότι ο Derrida παίρνει αυτή την έννοια και την χρησιμοποιεί «ενάντια» στην καντιανή ηθική, καθώς για τη ντερριντιανή σκέψη η απροϋπόθετη συγχώρεση δεν συνεπάγεται ότι πρέπει να συγχωρώ τους άλλους επειδή αυτό μου λέει το ηθικό μου καθήκον και η δέσμευση μου σε ηθικούς κανόνες (θεολογικούς, θρησκευτικούς, οικογενειακούς, κοινωνικούς, πολιτισμικούς και άλλους). Ο Derrida μέσα από την έννοια του απροϋπόθετου οικοδομεί την έννοια της ηθικής ευθύνης, η οποία διαφέρει ριζικά από μια φορμαλιστική έννοια ευθύνης. Η ευθύνη για τον Derrida δεν προκύπτει από *a priori* κανόνες ή από ένα πλαίσιο γνώσης το οποίο μου λέει πως σε αυτή τη περίπτωση καλό θα ήταν να πράξω αυτό. Αντιθέτως, για τον Derrida η ηθική ευθύνη συνεπάγεται ένα ρήγμα στην ηθική κανονιστικότητα του *a priori* και σε μια υπερβατολογική δέσμευση αυτού του τύπου. Η ντερριντιανή έννοια της ηθικής ευθύνης σημαίνει το να έρχομαι σε ρήξη με την ισχύουσα και κατεστημένη ηθική κανονιστικότητα²⁰⁰. Ουσιαστικά η ευθύνη δεν σημαίνει απλώς το να εφαρμόζω κάποιους κανόνες καθώς αυτό δεν συνεπάγεται πως αναλαμβάνω οτιδήποτε, πως διακινδυνεύω²⁰¹ οτιδήποτε. Η ηθική ευθύνη για τον Derrida αναφέρεται πάντοτε προς την ετερότητα του άλλου ανθρώπου, ευθύνη η

¹⁹⁸ Slavoj, Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008, σ. 225.

¹⁹⁹ Την αντίληψη που ορίζει πως πρέπει να κάνω το καθήκον μου όποιο κι αν είναι αυτό είχε εκφράσει ο Adolf Eichmann στη διάσημη δίκη του, και μάλιστα θεμελίωσε τα λεγόμενα του στον ίδιο τον Kant (βλ.. Hannah, Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, πρόλογος Amos Elon, Penguin Books, Νέα Υόρκη, 2006, σ. 135-136).

²⁰⁰ Όπως υποστηρίζει και η Nicole Anderson παραπέμποντας στο «Διδόναι Θάνατο» του Derrida, το καθήκον και η ευθύνη απαιτούν τη παραβίαση του ηθικού καθήκοντος (βλ. Nicole, Anderson, *Ethics under Erasure*, Continuum: Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2012, σ. 1).

²⁰¹ Georges, Bataille, *Η Εσωτερική Εμπειρία*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός, Ίνδικτος, Αθήνα, 2013.

οποία εν γένει, καθότι αναφέρεται στην έννοια της δικαιοσύνης, είναι αντιφατική, καθώς δεν μπορώ να είμαι δίκαιος σε όλες τις ετερότητες των άλλων ανθρώπων ταυτοχρόνως. Για να είμαι δίκαιος προς τη μια πρέπει να αδικήσω την άλλη, αυτό προκύπτει από το ότι δεν μπορώ να έχω μια καθολική έννοια δικαιοσύνης η οποία να καλύπτει όλες τις μορφές ετερότητας, καθότι μια τέτοια έννοια θα προεξοφλούσε τις μορφές ετερότητας οι οποίες μπορούν να εμφανιστούν απέναντί μου, θα τις ιδιοποιούνταν *a priori* και υπερβατολογικά. Η έννοια του απροϋπόθετου κληρονομείται λοιπόν εν μέρει από την καντιανή υπερβατολογική ηθική για να δείξει πως για να είναι όντως απροϋπόθετη η ευθύνη μου απέναντι στον άλλο άνθρωπο πρέπει το υπερβατολογικό πεδίο να «μολύνεται» από το εμπειρικό πεδίο. Η γνωστική και η ηθική μου ικανότητα να γνωρίζω εκ των προτέρων πως πρέπει να φερθώ αναλόγως των ευθυνών που προκύπτουν στο εγώ μου πρέπει να διαμεσολαβείται (να «μολύνεται») από την εμπειρική μου σχέση με τους άλλους ανθρώπους η οποία εν τέλει αψηφά, αμφισβητεί και διαρρηγνύει το υπερβατολογικό *a priori*.

Συνεπώς δεν μπορούμε να ορίσουμε μια δεδομένη έννοια ευθύνης της συγχώρεσης η οποία να προκύπτει από την αβρααμική παράδοση. Ωστόσο, μπορούμε να σκεφτούμε την επιθυμία της συγχώρεσης, όπως την αποκαλεί²⁰², η οποία δεν είναι απολύτως αναγώγιμη σε μια προκαθορισμένη έννοια ευθύνης που να στηρίζεται σε αυτήν την παράδοση.

Ο Derrida κατανοεί λοιπόν τις έννοιες της παράδοσης και της κληρονομιάς μέσα από το πρίσμα της απορίας. Αυτό που κληρονομούμε κατ' ακρίβεια είναι μια απορητική δομή, την οποία δεν μπορούμε και δεν χρειάζεται ποτέ να καθορίσουμε και να επιλύσουμε. Η έννοια της απορίας αναπτύσσεται ιδιαιτέρως στο ομότιτλο βιβλίο του *Aporias*²⁰³ και κατανοείται ως το μη πέρασμα, ως η αδυναμία του να περάσουμε, το *a-* στερητικό και ο πόρος που εκλαμβάνεται στην αρχαιοελληνική του σημασία ως πέρασμα. Το *Συγχωρείν* διέπεται από δυο απορίες, στις οποίες θα αναφερθούμε αμέσως, και εν γένει διαπερνάται από την απορία της ευθύνης. Αυτή η τελευταία υποδηλώνει αυτό που μόλις είπαμε, πως η έννοια της ευθύνης δεν μπορεί ποτέ να καθοριστεί *a priori* μέσα από δεδομένους ηθικούς, γνωστικούς, θρησκευτικο-θεολογικούς και νομικούς κανόνες. Το μη επιλύσιμο και το μη αποφασίσιμο της απορίας της ευθύνης σημαίνει πως το εγώ δεν αποφασίζει εκ των προτέρων πως θα αναλάβει αυτή την ευθύνη απέναντι στον άλλο άνθρωπο, αλλά η ευθύνη, όπως υποστηρίζει ο Neal DeRoo²⁰⁴, είναι κάτι που έρχεται και το βρίσκει από την ετερότητα του άλλου και τη μη προβλέψιμη έλευσή του. Οποιαδήποτε προσπάθεια να καθοριστεί ο τρόπος πρόσληψης, απόβλεψης και ιδιοποίησης του άλλου ανθρώπου ως φαινομένου (στη φαινομενολογία) και ως είναι (στην οντολογία) αποτυγχάνει από αυτή τη δεδομένη και πρωταρχική

²⁰² Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 31.

²⁰³ Jacques, Derrida, *Aporias*, μτφρ. Thomas Dutoit, Stanford University Press, Στάντφορντ, 2006.

²⁰⁴ Neal, DeRoo, *Futurity in Phenomenology. Promise and Method in Husserl, Lévinas, and Derrida*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη, 2013, σ. 79, 85, 93.

αδυνατότητα του εγώ να γνωρίσει, να ξέρει και να κανονίσει την ετερότητα του άλλου ανθρώπου. Η ευθύνη της συγχώρεσης λοιπόν είναι απορητική με αυτή την έννοια και επίσης ανεπικρίτη, αυτή ανανεώνεται κάθε φορά ιστορικά και προκύπτει στο εσωτερικό του εκάστοτε ιστορικού πλαισίου. Έχουμε συνεπώς μια εννοιολόγηση της παράδοσης και της κληρονομιάς, τη ντερριντιανή θέση σχετικά με την ετερογένεια μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης, επίσης μια κατανόηση των αποριών που διέπουν την επιθυμία της συγχώρεσης, και εν τέλει στο *Συγχωρείν* βρίσκουμε μια ντερριντιανή ανάπτυξη σχετικά με την έννοια της ιστορίας και του χρόνου. Ο Derrida φαίνεται να προτείνει, δίχως να το λέει ρητά, μια ατελεολογική κατανόηση της συγχώρεσης αναφορικά με την έννοια της ιστορίας. Αναγιγνώσκει τη θέση του Jankélévitch ως μια τελεολογική κατανόηση της συγχώρεσης, η οποία προκύπτει από την αβρααμική παράδοση και από αυτό που αποκαλείται ως συγχώρεση υπό προϋποθέσεις. Η θέση του Jankélévitch στη ντερριντιανή οπτική διαβάζεται ως μια προσπάθεια να ταυτιστεί η έννοια της συγχώρεσης με τις έννοιες του ανεπανόρθωτου, του ανεξιλέωτου, του αθεράπευτου, του αλησμόνητου και του μη αντιστρέψιμου. Η διασύνδεση που θέτει η θεώρηση του Jankélévitch βασίζεται στο ότι η παραδοσιακή έννοια συγχώρεσης που έχουμε δεν μπορεί να αντεπεξέλθει απέναντι στο «μεταφυσικό έγκλημα» που είναι το Άουσβιτς²⁰⁵, και συνεπώς μας μένει μόνο μια έννοια του ασυγχώρητου. Ο Derrida βλέπει εδώ μια «ιστορία ως ιστορία της συγχώρεσης»²⁰⁶, όπου η εκτύλιξη της ιστορίας βασίζεται στο ότι η συγχώρεση συγχωρεί αυτό που είναι συγχωρητέο. Απέναντι στο ριζικό κακό που είναι η Σοά, το κατεξοχήν ασυγχώρητο έγκλημα για τον Jankélévitch²⁰⁷, η συγχώρεση δεν μπορεί να υπάρξει. Για τον Derrida αυτή η θέση σημαίνει πως η συγχώρεση κινείται προς το τέλος και τον σκοπό της που είναι το να συγχωρεί αυτό που είναι συγχωρητέο. Η ναζιστική «Τελική Λύση», οι ναζί που έμειναν ατιμώρητοι και δίχως μεταμέλεια συνιστούν ένα δεδομένο τέλος της συγχώρεσης - της ιστορίας ως ιστορίας της συγχώρεσης - τον «θάνατο της συγχώρεσης» όπως λέει ρητά ο Jankélévitch στο *Να τους Συγχωρήσουμε;*²⁰⁸. Όπως θα δούμε πιο κάτω, η ντερριντιανή θέση εν προκειμένω διαφωνεί με αυτή τη τελεολογική κατανόηση της συγχώρεσης, η οποία από την αρχή της κινείται προς το τέλος της, και προτείνει με τη διάσημη πρότασή του πως «η συγχώρεση, αν υπάρχει κάτι τέτοιο, δεν πρέπει και δεν μπορεί να συγχωρεί παρά μόνο το ασυγχώρητο»²⁰⁹. Αυτή η θέση του Derrida θεμελιώνεται στο ότι μόνο μια έννοια συγχώρεσης, η οποία κινείται προς και κάνει αυτό που της είναι αδύνατο, μπορεί να αναπαράγεται και να παραμένει ανοικτή προς μια μη προκαθορισμένη μελλοντικότητα. Η συγχώρηση η οποία συγχωρεί το συγχωρήσιμο δεν περιέχει εντός της καμία έννοια ευθύνης, με τον τρόπο που την παραθέσαμε πιο πάνω. Η ντερριντιανή ευθύνη της

²⁰⁵ Vladimir, Jankélévitch, “Should We Pardon Them?”, ό.π., σ. 556.

²⁰⁶ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 22.

²⁰⁷ Vladimir, Jankélévitch, “Should We Pardon Them?”, ό.π., σ. 558.

²⁰⁸ *Αυτ.*, σ. 567.

²⁰⁹ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 27.

συγχώρεσης πρέπει να μπορεί να αναιρεί το προκαθορισμένο πλαίσιο ηθικών κανόνων και συμπεριφορών και να έρχεται σαν ενικό συμβάν, σαν ένα συμβάν μη αποφασίσιμο και ανεπίκριτο από την οπτική μιας τελεολογίας της ιστορίας. Το αίτημα και η ευθύνη της ντερριντιανής συγχώρεσης στο να απευθύνεται πάντοτε προς το ασυγχώρητο (και όχι προς το συγχωρήσιμο, αυτό θα την καθιστούσε μια οικονομική συνδιαλλαγή) δεν είναι απαραίτητως περατώσιμο, δεν σημαίνει κυριολεκτικά πως πρέπει κανείς να συγχωρέσει το Άουσβιτς ή άλλα απολύτως ασυγχώρητα εγκλήματα που έχουν τελεστεί από τότε μέχρι σήμερα. Ο Derrida σε καμία περίπτωση δεν θέλει να θέσει ένα σύνολο από ηθικούς, δικαιοκούς και πολιτικούς κανόνες τους οποίους καμία/νείς πρέπει να ακολουθεί για να είναι ηθική/ος, δίκαιη/ος και πολιτικά ορθή/ός ή ενεργή/ός, θέλει ωστόσο να μιλήσει για τον τρόπο συγκρότησης των απροϋπόθετων επιθυμιών και εμπειριών σε σχέση με την ετερότητα, την ιστορία και τον χρόνο.

Το τελευταίο σημείο που θα μας απασχολήσει είναι η σχέση μεταξύ της έννοιας της συγχώρεσης και του χρόνου. Σύμφωνα με τον Derrida η ζανκελεβιτσιανή (και η λεβινασιακή, όπως και η αρεντιανή θα προσθέταμε) θέση η οποία συνδέει άμεσα την συγχώρεση με το ανεπανόρθωτο προτείνει μια κατανόηση του χρόνου της συγχώρεσης, η οποία τη θεμελιώνει σε ένα παρελθοντικό-είναι (*entre-passe*, περιφραστικά θα το σημειώναμε ως το είναι που παρήλθε, πράγμα που σημαίνει το παρελθόν που είναι παρόν). «Το παρελθόν, στον στοχασμό για τη συγχώρεση, κατέχει ένα ιδιαίτερο προνόμιο»²¹⁰ γράφει ο Derrida, ωστόσο πρέπει να εξηγήσουμε τη μορφή αυτού του προνομίου. Η κριτική του Derrida στη δομή της συγχώρεσης ως αναφορική σε ένα παρελθοντικό-είναι βρίσκεται κοντά στην κριτική στη μεταφυσική της παρουσίας, έτσι όπως την παρουσιάσαμε σχετικά με το *Η Φωνή και το Φαινόμενο*. Το επιχείρημα του Jankélévitch αποκρυσταλλώνεται στο ότι η Σοά αποτελεί το κατεξοχήν ανεπανόρθωτο έγκλημα το οποίο έχει συγκροτήσει ένα παρελθοντικό-είναι το οποίο είναι μη αναγώγιμο, μη παρουσιάσιμο-παροντικοποιήσιμο και μη αναπαραστάσιμο²¹¹. Σε αντίθεση με τη χουσερλιανή φαινομενολογία η οποία δίνει το προνόμιο στο υπερβατολογικό ζωντανό παρόν εδώ δίνεται το προνόμιο σε ένα παρελθόν το οποίο είναι αμετάτρεπτο και καθορίζει διαπαντός το παρόν και το μέλλον.

Το ζήτημα για τη ντερριντιανή σκέψη περνάει μέσα από μια κατανόηση της χαϊντεγκεριανής οντολογίας, στην οποία αναφερθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο κατά την αναφορά μας στο *Βία και Μεταφυσική*. Η πρόσληψη της χαϊντεγκεριανής οντολογίας μας προτείνει πως πρέπει να θέτουμε το ερώτημα του είναι, το ερώτημα για την κατεξοχήν διαφορά, αυτή μεταξύ Είναι και όντων, και συνεπώς το ερώτημα για τη διαφορά εν γένει πριν από κάθε οντικο-οντολογικό καθορισμό. Αυτό οδηγεί στην αντιστροφή του ζητήματος, έτσι όπως αυτό τίθεται μέσα

²¹⁰ *Αυτ.*, σ. 31.

²¹¹ *Αυτ.*, σ. 30.

από τη ζανκελεβιτσιανή έννοια του ανεπανόρθωτου και του παρελθοντικού-είναι. Αντί να ερωτάμε για το ποιο είναι αυτό το ανεπανόρθωτο παρελθόν, αυτό το παρελθόν που είναι παρόν τώρα ως μη αναπαραστάσιμο, ρωτάμε ποιο είναι το μέλλον που έρχεται. Με αυτό τον τρόπο το είναι του χρόνου καθορίζεται πρωτίστως ως το υπό έλευση μέλλον. Το είναι της συγχώρεσης δεν ορίζεται έτσι από το παρελθόν αλλά από το μέλλον, δεν καθορίζεται από κάτι αμετάτρεπτο που έχει συμβεί, αλλά από ένα συμβάν που έρχεται και δη από την υπόσχεση ενός συμβάντος. Η υπόσχεση του μέλλοντος είναι η δομή της συγχώρεσης, πράγμα που θα μπορούσαμε κατά τη γνώμη μου να πούμε για το σύνολο των ντερριντιανών εννοιών.

Ο Derrida εκφράζει δυο αντιρρήσεις σχετικά με αυτή τη ζανκελεβιτσιανή συγκρότηση του παρελθόντος-είναι. Η πρώτη αφορά αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε ως πρωτοκαθεδρία του μέλλοντος στη ντερριντιανή συγκρότηση του χρόνου, σε αντίθεση με θεωρήσεις οι οποίες ανιχνεύουν την απαρχή στο παρελθόν, είτε αυτό είναι ένα εμπειρικό είτε υπερβατολογικό παρελθόν, είτε ένα άν-αρχο παρελθόν, μη ανιχνεύσιμο στην ιστορία. Αυτή σχετίζεται με τη πρόσληψη της ετερότητας αναφορικά με την έννοια του χρόνου, σύμφωνα με την οποία ο άλλος έρχεται πάντοτε από το μέλλον, δεν ανιχνεύεται στη χρονική δομή του εγώ και δη στο παρελθόν του και δεν μπορεί να προεξοφληθεί από το παρελθοντικό-είναι του εγώ. Η ετερότητα του άλλου ανθρώπου εντάσσεται στο χρόνο του εγώ μόνον υπό έλευση, ποτέ σε ένα δεδομένο παρελθόν ή παρόν. Το μέλλον υπό έλευση κατέχοντας τη πρωτοκαθεδρία ως προς τη συγκρότηση του εγώ αναφορικά με τον άλλο άνθρωπο είναι η μόνη δυνατή πρόσληψη η οποία μπορεί να διατηρήσει μια έννοια ηθικής ευθύνης, πολλώ μάλλον όταν αυτή αφορά τη συγχώρεση. Η δεύτερη σχετίζεται με το ότι η Σοά ως το απόλυτο και ριζικό κακό παρ' ότι έχει παρέλθει, βρίσκεται σε ένα δεδομένο παρελθόν, αυτό το παρελθόν συνεχίζει να γίνεται παρόν. Τα τραύματα των θυμάτων της Σοά δεν εξαντλούνται στο παρελθόν, συνεχίζουν να ζουν με όσες και όσους επέζησαν, με όσες και όσους πενθούν και θρηνούν τα θύματά της. Επίσης το απόλυτο και ριζικό κακό δεν εξαντλείται μόνο στο ίδιο το Άουσβιτς, χωρίς να θέλουμε να αμφισβητήσουμε την ενικότητα αυτού του ιστορικού συμβάντος. Ωστόσο μπορούμε να πούμε η βαρβαρότητά της μπορεί να ξανασυμβεί στο παρόν μας και το μέλλον. Άλλωστε το νόημα της ανασυγκρότησης της καντιανής κατηγορικής επιταγής εκ μέρους του Theodor Adorno λαμβάνει σοβαρά αυτό το ζήτημα: «πράττε έτσι ούτως ώστε να μην ξανασυμβεί το Άουσβιτς»²¹². Η ντερριντιανή εννοιολόγηση του χρόνου υπ' αυτή την οπτική²¹³ σχετίζεται με αυτά τα δυο σημεία λοιπόν, πρώτο τη σχέση μεταξύ χρόνου και ετερότητας του άλλου ανθρώπου και δεύτερη τη σχέση μεταξύ μέλλοντος και ριζικού κακού.

²¹² Adorno, W. Theodor.. *Negative Dialectics*, μτφρ. E.B. Ashton, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 2004, σ. 365.

²¹³ Καθότι διόλου δεν εξαντλείται μόνο σε αυτά τα σημεία, αλλά πρόκειται για μια μάλλον περίπλοκη κατανόηση του χρόνου, της χρονικότητας και της χρονοποίησης, ενδεικτικά βλ. Hodge, *Derrida on Time*, ό.π.

4.1 Η συνδιαλλαγή

Στο δεύτερο κεφάλαιο είδαμε πως ο Derrida θεωρεί πως ο λεβινασιακός απείρως Άλλος δεν μπορεί να θεμελιωθεί δίχως να προϋποτεθεί μια υπερβατολογική συμμετρία μεταξύ Ιδίου και Άλλου. Αντίθετα, στο πρώτο κεφάλαιο είδαμε πως η αυτο-παρουσία του εγώ στον Husserl δεν μπορεί να θεμελιωθεί δίχως μια αναφορά στην ετερότητα. Τα δυο αυτά κεφάλαια συναινούν στο ίδιο συμπέρασμα: ούτε το εγώ, ούτε ο Άλλος μπορούν να θεμελιωθούν χωρίς την *a priori* υπερβατολογική συμμετρία της σχέσης τους. Καταλήγουμε για αυτό το λόγο στο συμπέρασμα ότι ο Derrida έρχεται να προτείνει αφενός στη φαινομενολογία και αφετέρου στην ηθική πως αδυνατούν να θεμελιωθούν δίχως να υποθέσουν μια υπερβατολογική συμμετρία μεταξύ εγώ και άλλου. Αυτό το συμπέρασμα, από τα όσα παρουσιάσαμε σε αυτή την εργασία, φαίνεται να ισχύει, ωστόσο παραμένει ένα ζήτημα. Το ερώτημα είναι: ποιος είναι αυτός ο λόγος που θεμελιώνει την υπερβατολογική συμμετρία, εφόσον δεν μπορούμε να βασιστούμε εξ ολοκλήρου ούτε στη φαινομενολογία, ούτε στην ηθική; Θα μπορούσαμε να απαντήσουμε πως αυτή είναι η σχέση μεταξύ λόγου και μη λόγου, μια εμπειρία δηλαδή της ετερότητας η οποία ενδεχομένως να είναι πριν-από-τη-λογική²¹⁴. Ωστόσο και πάλι παραμένει ένα πρόβλημα: η ίδια η έννοια της υπερβατολογικής συμμετρίας δεν μπορεί να ανιχνευθεί στη σχέση μεταξύ λόγου και μη λόγου, ούτε σε μια προ-φιλοσοφική εμπειρία, εφόσον αυτή είναι μια φιλοσοφικά θεμελιωμένη έννοια.

Κάτι συνεχώς μας ξεγλιστράει από τη θεμελίωση της υπερβατολογικής συμμετρίας, εάν φυσικά ακούσουμε την πρόθεση του Derrida και λάβουμε υπόψη και τον Husserl, και τον Heidegger, και τον Lévinas. Υπ' αυτό το πρίσμα καταλήγουμε στο συμπέρασμα πως κάτι συνεχώς διολισθαίνει, για να χρησιμοποιήσουμε μια φράση του Bataille²¹⁵, κατά τη συγκρότηση της υπερβατολογικής συμμετρίας, η οποία υποτίθεται πως θα θεμελιώνει την έννοια της συγχώρεσης, είτε με βάση τον Derrida, ή τον Jankélévitch ή την Arendt. Ο μόνος που δεν επιδιώκει τη θεμελίωση αυτής της συμμετρίας στον αστερισμό των στοχαστών που παρουσιάσαμε σε αυτή την εργασία είναι ο Lévinas, ωστόσο εδώ λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη τις ντερριντιανές αντιρρήσεις ως προς τη θεμελίωση της λεβινασιακής ασυμμετρίας του Άλλου.

Μπορούμε λοιπόν να μιλήσουμε για μια υπερβατολογική συμμετρία υπό διολίσθηση; Εάν ναι, τότε τι θα ήταν αυτό που θα θεμελιώνει αυτή την έννοια διολίσθησης; Μας οδηγεί αυτή η διολίσθηση στην αδυναμία μας ως προς το να θεμελιώσουμε την συμμετρία την ίδια; Μάλλον ναι, είμαστε ως εκ τούτου αναγκασμένοι να επιλέξουμε ανάμεσα είτε στη συμμετρία είτε στη διολίσθηση. Για να επιλύσουμε αυτό το πρόβλημα, δίχως να καταφύγουμε με απροσδιόριστον

²¹⁴ Ντεριντά, "Βία και Μεταφυσική...", ό.π., σ. 219.

²¹⁵ Bataille, *Η Εσωτερική Εμπειρία*, ό.π.

τρόπο στην επιλογή ή την απόφαση μεταξύ των δυο πρέπει να σκεφτούμε αυτό που διολίσθαίνει, αυτό που είναι ασύμμετρο στην ίδια την έννοια της συμμετρίας. Για να θεμελιωθεί η καθαρή συμμετρία, δίχως διολίσθηση, χρειάζεται πρώτα να ισχύει η συμμετρία μεταξύ συμμετρίας και ασυμμετρίας. Αυτό θα σήμαινε πως μπορούμε να βρούμε το σημείο που σημαίνει, που ορίζει την ίδια τη διαφορά, την καθαρή διαφορά. Πράγμα αδύνατο εάν ακούσουμε το *Différance*, όπου λέει πως η διαφορά είναι μη ακουόμενη, είναι σιωπηλή, όπως η διαφορά μεταξύ της difference και της différence²¹⁶.

Η διολίσθηση λοιπόν είναι σιωπηλή, καμιά δεν την ακούει²¹⁷. Η έννοια της διολίσθησης, της σιωπής, της διαφοράς δεν μπορούν να ακουστούν, ευθύς μόλις ακουστεί παύει να είναι διαφορά²¹⁸. Αυτή είναι και η βασική αντίρρηση του Derrida στον λεβινασιακό Άλλο: δεν μπορούμε να θεμελιώσουμε εννοιολογικά αυτόν τον Άλλο μέσω μιας μεταφυσικής της ηθικής. Αυτός ο Άλλος, εάν είμαστε απόλυτα αυστηροί με τον Lévinas, δεν ακούγεται στη γλώσσα, για αυτό το λόγο ο Derrida παραπέμπει στον Heidegger για να δείξει πως όταν αφαιρούμε τον εννοιακό χαρακτήρα του Άλλου για να τον θεμελιώσουμε όπως ο Lévinas μπορεί να καταφύγουμε σε εμπειρισμό²¹⁹. Υπ' αυτό το πρίσμα η έννοια της εμπειρίας είναι αυτή που θεμελιώνει τον μη εννοιακό Άλλο, ωστόσο ακόμη κι αυτή είναι μια καθήλωση στο εννοιακό, στο φωνητικό, στο να ενδεικνύουμε τη παρουσία της διαφοράς (μέσω της εμπειρίας). Η διολίσθηση για τον Derrida πρέπει να συνεχιστεί, μέχρι του σημείου στο οποίο δεν θα έχουμε την παρουσία της διαφοράς. Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο η διαφορά ούτε παρουσιάζεται, ούτε ανα-παρουσιάζεται, ούτε και απουσιάζει όμως. Για να περιγράψει αυτή τη συνθήκη ο Derrida κατέφυγε στο *Différance* στη λέξη ίχνος²²⁰. Μόνο το ίχνος της διαφοράς μπορούμε να πούμε, να αναφέρουμε, να παραπέμψουμε. Η φιλοσοφική παράδοση της συγχώρεσης για τον Derrida βασίζεται σε μια προσπάθεια να οριστεί και να θεμελιωθεί η διαφορά. Η θεμελίωση κανόνων είτε απροϋπόθετων είτε υπό προϋποθέσεις στη συγχώρεση είναι αυτός ο ορισμός της διαφοράς. Με αυτό τον τρόπο επιδιώκεται ο ορισμός του τρόπου που διαφέρει το εγώ από τον άλλο άνθρωπο, και τίθενται κανόνες για το πως εννοείται η μεταξύ τους συγχώρεση. Οι έννοιες που προσπαθούν να υποδείξουν τη διαφορά και να την καταστήσουν παρούσα είναι η συμφιλίωση, η λύτρωση κ.α., όπως αναφέραμε προηγουμένως. Σύμφωνα με αυτή τη θέση η διαφορά θεμελιώνεται μεταξύ του υπερβατολογικού και του εμπειρικού. Η προσφυγή στο ένα από τα δυο θα ήταν προβληματική (όπως ο Kant με το υπερβατολογικό και ο Lévinas με το εμπειρικό) αλλά επίσης και η προσπάθεια υπέρβασης ή

²¹⁶ Derrida, "H Différance", ό.π., σ. 64.

²¹⁷ Αυτ.

²¹⁸ Αυτ., σ. 65-66.

²¹⁹ Ντεριντά, "Βία και Μεταφυσική...", ό.π., σ. 215.

²²⁰ Derrida, "H Différance", ό.π., σ. 73.

αναίρεσης αυτής της διαφοράς μπορεί να καταστεί προβληματική (όπως η εγγελιανή συμφιλίωση του Geist). Αυτό που επιδιώκει ο Derrida είναι το να καταστήσει τη διαφορά ανείπωτη, σιωπηλή και μη φαινόμενη. Στο επίπεδο της ηθικής αυτό το καταφέρνει η συγχώρεση. Η ντερριντιανή συγχώρεση δεν λέγεται, δεν δίνεται και δεν φαίνεται, όπως λέει στο *Εχθροφιλοξενία* (Hostipitalite, 1999) δίνω τη συγχώρεση σε κάποιον που έχει πεθάνει ενώ παριστάνω τον νεκρό²²¹. Η διαφορά του εγώ και του άλλου ανθρώπου δεν είναι συνεπώς ούτε συμμετρική (μέσω του δικαίου, πολιτικής, παραδοσιακής ηθικής) ούτε ασυμμετρική (μέσω του Άλλου) αλλά είναι σιωπηρή και ανείπωτη, κι αυτή είναι η συγχώρεση. Η συγχώρεση υφίσταται εφόσον υπάρχει διαφορά.

Η συγχώρεση δεν μπορεί να θεμελιωθεί ούτε υπερβατολογικά, ούτε εμπειρικά. Ο Jankélévitch επιδιώκει να δείξει πως οι υπερβατολογικοί κανόνες της θεολογικο-φιλοσοφικής συγχώρεσης είναι ανίκανοι να αντεπεξέλθουν στο ριζικό κακό του Άουσβιτς και συνεπώς πρέπει να στραφούμε στην εμπειρία και την ιστορία για να τους θεμελιώσουμε εκ νέου²²². Δεδομένου ότι το ζανκελεβιτσιανό επιχείρημα βασίζεται στην προσπάθεια τού να θεμελιωθεί η μνήμη για το Άουσβιτς²²³, τότε αυτή πρέπει να είναι όρος προϋπόθεσης για το πράττειν μας σχετικά με τη συγχώρεση. Με αυτό τον τρόπο το εμπειρικό και η ιστορία καθίστανται υπερβατολογικοί κανόνες οι οποίοι ρυθμίζουν εκ νέου τη συγχώρεση. Αυτό το πήγαινε-έλα μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού για τη ντερριντιανή σκέψη οφείλεται στην αδυνατότητα της φιλοσοφίας ως προς το να θεμελιώσει την καθαρή διαφορά τους. Το πήγαινε-έλα και η διολίσθηση μεταξύ των δυο συγκροτούν τον οιονεί χαρακτήρα που μπορεί να έχει το υπερβατολογικό πεδίο της διαφοράς. Για να λυθεί αυτό το ζήτημα πρέπει να μπορούμε να υποδεικνύουμε, να γράφουμε τη μεταξύ τους διαφορά. Το να αποφασίζουμε υπέρ του ενός ή υπέρ του άλλου μας φέρνει στην αμήχανη θέση του να πρέπει να αποφασίσουμε για το πως θα θεμελιωθεί κάθε φορά η έννοια της διαφοράς. Μια θέση η οποία είναι αναντίστοιχη στην απροϋπόθετη μορφή της συγχώρεσης, η οποία υποδεικνύει και γράφει την διαφορά μεταξύ του εγώ και του άλλου ανθρώπου.

²²¹ Jacques, Derrida, "Hostipitality", μτφρ. Gil Anidjar, στο Anidjar, Gin (επιμ.) *Acts of Religion*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 2002, σ. 398. Το παρόν απόσπασμα παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον όσον αφορά τη ευρεία πρόσληψη της συγχώρεσης από τον Derrida. Αναπτύσσει, ανασυγκροτώντας το λεβινασιακό pardon, μια κριτική στη παραδοσιακή οντολογία, λέγοντας πως αυτή διέπραξε ένα ασυγχώρητο σφάλμα, καθώς δεν συγκρότησε το ον στη βάση της έννοια του χρόνου. Το ον κατά τη ντερριντιανή *différance* αποτελεί ένα συμβάν το οποίο συγκροτείται (φαινομενολογικά) κατά τη σχέση του με το άλλο και η συγχώρεση είναι απόρροια αυτής της μη καταγωγικής σχέσης. Η διαδικασία του να δίνεις ή να ζητάς συγχώρεση αποτελεί στιγμή αυτού του συμβάντος συγκρότησης του εγώ (ως όντος) και αναφέρεται πάντοτε στο ασυγχώρητο το οποίο αφορά το ότι δεν μπορώ ποτέ να είμαι αρκετά υπεύθυνος προς το άλλο στο οποίο οφείλω τη συγκρότησή μου ή αντίστροφα δεν μπορώ ποτέ να συγχωρέσω τη βία που ασκεί πάνω μου το άλλο. Είναι αυτή μια σχετικοποίηση της συγχώρεσης καθώς την ανάγει σε μια αφαιρετική σφαίρα και απαλείφει απ' αυτήν την ιστορική στιγμή του Άουσβιτς; Θα έλεγα πως όχι, καθώς αυτή περιγράφει τη «λογική» της συγχώρεσης και με βάση αυτή τη λογική διαβάζει ο Derrida τη συγχώρεση μετά το Άουσβιτς.

²²² Jankélévitch, "Should We Pardon Them?", ό.π., σ. 564.

²²³ *Αυτ.*, σ. 571.

Το *Συγχωρεῖν* αποτελεί υπ' αυτή την έννοια την προσπάθεια του Derrida στο να μεταφέρει τις θέσεις που είχε αναπτύξει στο *Différance* στο πεδίο της ηθικής. Όπως είδαμε στο πρώτο και στο δεύτερο κεφάλαιο το *Différance* γράφεται αφότου ο Derrida έχει απασχοληθεί με τα κείμενα των Husserl και Lévinas. Έχουμε δηλαδή μια κατασταλαγμένη θέση του πρώιμου Derrida ο οποίος δεν θεμελιώνει την *différance* ούτε στη φαινομενολογία, ούτε στην ηθική (ούτε και στη χαϊντεγκεριανή οντολογία). Αυτή είναι μη θεμελιώσιμη μέσω του λόγου και του νοήματος και συνεπώς υποδεικνύεται μονάχα μέσω της γραφής. Αυτή η τελευταία είναι η γραφική της σιωπής ή αλλιώς το μη αναγώγιμο κενό στο οποίο είχε αναφερθεί στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο*²²⁴, η σιωπή και το κενό υποδεικνύουν και οι δυο τη μη παρουσιάσιμη μορφή την οποία αποκτά η διαφορά στο έργο του Derrida.

Γενικά, όπως διαπιστώνουμε στο *Différance*, η ντερριντιανή θεώρηση παίρνει τη δομιστική έννοια του σημείου²²⁵ από τον Ferdinand de Saussure²²⁶ και τη μεταφέρει στις φαινομενολογικές του αναγνώσεις. Η έννοια του σημείου έχει ήδη αναδειχθεί, μέσω της αποδόμησης, ως ο μειονοτικός αυτός όρος στο έργο του Husserl ο οποίος θεμελιώνει την έννοια της παρουσίας. Στο *Différance* έχουμε λοιπόν την επανανοηματοδότηση της έννοιας του χουσερλιανού σημείου (με τη διαγραμμαμένη του μορφή) μέσα από τη σωσσυριανή πρόσληψή της. Με αυτό τον τρόπο το σημείο από μειονοτικός όρος που ήταν στην αποδόμηση του Husserl γίνεται - για λίγο - ο βασικός όρος αναφοράς για να καταδειχθεί η έννοια της διαφοράς στη δομιστική γλωσσολογία. Ωστόσο αυτό δεν είναι αρκετό για τη ντερριντιανή αποδόμηση, καθότι η διαφορά με αυτό τον τρόπο φαίνεται να εκλαμβάνει το ρόλο της παρουσίας, να παρουσιάζεται η ίδια και να θεμελιώνεται αίροντας την εαυτή της ως διαφορά²²⁷. Σε αυτή τη στιγμή ο Derrida μεταβαίνει από τη (χουσερλιανή-σωσσυριανή) έννοια του σημείου στη λέξη του ίχνους. Το ίχνος μπορεί να αποδόσει καλύτερα αυτό που προσπαθεί να δείξει ο Derrida στο *Différance*: η διαφορά ούτως ώστε να μην αυτοαναιρεθεί δεν μπορεί να παρουσιαστεί ποτέ, ούτε μέσω μιας έννοιας ούτε μέσω της φωνητικής εκφοράς της²²⁸.

Ο Derrida στο ύστερο έργο του θα επεκτείνει αυτές τις θέσεις του από το επίπεδο της φαινομενολογίας, του δομισμού, της οντολογίας σε αυτό της ηθικής. Για να θεμελιώσει αυτή τη μεταστροφή θα προβεί στις διάσημες αναλύσεις του πάνω στις λέξεις του δώρου, της φιλοξενίας και της συγχώρεσης. Ο αστερισμός αυτών των λέξεων επιδιώκουν να μιλήσουν για τη σχέση μεταξύ του εγώ και του άλλου ανθρώπου σε ηθικό επίπεδο, διατηρώντας τις παλιότερες αναλύσεις για την *différance* αυτής της σχέσης. Έτσι η *différance* μεταξύ του εγώ και του άλλου ανθρώπου

²²⁴ Derrida, *Speech and Phenomena*, ό.π., σ. 7.

²²⁵ Derrida, "Η *Différance*", ό.π., σ. 71.

²²⁶ *Αυτ.*, σ. 73.

²²⁷ *Αυτ.*, σ. 74.

²²⁸ *Αυτ.*

κατά την ηθική σχέση πρέπει παρομοίως να προσεγγιστεί μέσω των λέξεων του ίχνους, της σιωπής και του (μη αναγώγιμου) κενού. Όντως, ποια θα ήταν αυτή η ηθική σχέση μεταξύ του εγώ και του άλλου η οποία δεν θα ήταν ποτέ παρουσιάσιμη; Για τον Lévinas, όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, η μη παρουσιάσιμη μορφή αυτής της σχέσης ορίζεται από τη μη φαινομενικότητα του απείρως Άλλου: ο Άλλος δεν εμφανίζεται ποτέ ως τέτοιος αλλά μόνο μέσω του προσώπου του το οποίο διατηρεί μια υπερβατική θέση έναντι του ιδίου (του εγώ) η οποία είναι μη αναγώγιμη. Για τον Derrida αυτή η (μη έννοια) του Άλλου δεν ήταν αρκετή, καθώς δεν μπορεί να μιλήσει για τη αναβαλλόμενη διαφορά μεταξύ του εγώ και του άλλου ανθρώπου. Εάν η περατότητα του άλλου ανθρώπου μπαίνει σε δεύτερη μοίρα χάριν της απειρότητας του Άλλου τότε αδυνατούμε να προβληματοποιήσουμε τη διαφορά μεταξύ περατού και απείρου. Αυτό συνεπάγεται το ότι ο άλλος άνθρωπος, ο οποίος σύμφωνα με τη ντερριντιανή θεώρηση βρίσκεται στην ανείπωτην και σιωπηρή διαφορά μεταξύ περατού και απείρου, δεν μπορεί να ενταχθεί στη σκέψη μας. Επίσης η δεύτερη αντίρρηση του Derrida επ' αυτού αφορούσε το ότι ο Lévinas θεμελιώνει ως πρωταρχική τη σχέση βίας μεταξύ Ιδίου και Άλλου ούτως ώστε να μιλήσει για τη δυνατότητα που έχει η μεταφυσική της ηθικής στο να σκεφτεί την άρση αυτής της βίας μέσω της θεμελίωσης του απείρως Άλλου. Για τον Derrida αδυνατούμε με αυτό τον τρόπο να μιλήσουμε για την *différance* μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού την οποία έθεσε στο *Η Φωνή και το Φαινόμενο*. Αυτό συμβαίνει λόγω του ότι εάν η σχέση Ιδίου και Άλλου είναι μια σχέση βίας (επιβολής του πρώτου στο δεύτερο) τότε προϋποτίθεται η υπερβατολογική συμμετρία μεταξύ των δυο και συνεπώς δεν προβληματοποιείται η σχέση υπερβατολογικού και εμπειρικού. Αυτό μας οδηγεί στη τρίτη αντίρρηση η οποία έγκειται στο ότι ο Lévinas επιδίωξε να θεμελιώσει τον Άλλο ως μη εννοιακό, από τη στιγμή που θεωρούσε πως η εννοιολογική θεμελίωσή του αποτελεί ήδη μια βίαιη επιβολή του Ιδίου πάνω Του. Για να το κάνει αυτό, σύμφωνα με τον Derrida, αναγκάστηκε να προσφύγει σε μια μορφή εμπειρισμού, η οποία θεμελιώνει την διαδικασία απο-συμμετρικοποίησης της βίαιης σχέσης Ιδίου και Άλλου στην εμπειρία που έχουμε όταν συναντάμε το πρόσωπο του Άλλου. Έτσι έχουμε μια υπερβατολογική συμμετρία της βίας η οποία διαρρηγνύεται στη συνέχεια μέσω της εμπειρίας. Το πρόβλημα στη προκειμένη αφορά στο ότι δεν μπορούμε διόλου με αυτό τον τρόπο να μιλήσουμε για τη μη θεμελίωση της *différance* μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού, αλλά μεταβαίνουμε από το ένα πεδίο στο άλλο. Εν τέλει μια τέτοια θεώρηση δεν μπορεί να διαφύγει από τη θεμελίωσή της στον υπερβατολογικό λόγο, έστω και αν προσφεύγει σε έναν εμπειρισμό ο οποίος θα διασφαλίσει την θεμελιώδη εμπειρία της ετερότητας.

Στο επίπεδο της ηθικής αναφορικά με τη συγχώρεση πρέπει αναγκαστικά να βρούμε έναν καινούργιο τρόπο προσέγγισης, ο οποίος δεν εξαντλείται στη λεβινασιακή ετερότητα, για να μιλήσουμε για την *différance* μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού. Αυτό αφορά στο ότι δεν μπορούμε να μιλήσουμε για την ετερότητα του άλλου ανθρώπου (δεδομένου ότι θέλουμε να

αναφερθούμε στην *différance* του από το εγώ δίχως να την θεμελιώσουμε άροντάς την) εάν βασίσουμε την έννοια της συγχώρεσης σε υπερβατολογικούς *a priori* κανόνες και γνώμονες. Απ' την άλλη δεν μπορούμε να μιλήσουμε για τη συγχώρεση εάν αναφερθούμε μόνο στην εμπειρία και την ιστορία. Η αντικατάσταση του υπερβατολογικού από την εμπειρία ή/και την ιστορία καθιστά, όπως είπαμε, αυτές ως το νέο υπερβατολογικό, εκτός εάν προβληματοποιήσει την ίδια τη σχέση και τη διαφορά μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρίας/(ιστορίας). Η λύση που πρότεινε ο Derrida μέσα από τον νεολογισμό του οιονεί υπερβατολογικού αφορά την *différance* μεταξύ των δυο, σύμφωνα με την οποία 1) η διαφορά τους και 2) η αναβολή τους δεν παρουσιάζονται ποτέ ως τέτοιες. Η συνεχής αναφορά του ενός στο άλλο είναι αναγκαία υπ' αυτή την έννοια και συνεπώς το μόνο έδαφος που απομένει είναι η *différance* στο ενδιάμεσό τους. Η μόνη δυνατή θεμελίωση της ηθικής μας συνεπώς είναι αυτό το ενδιάμεσο, μια σιωπηρή και υπό διολίσθηση αναφορά. Αυτό μας βοηθάει στο να αποφύγουμε τα τρία προβλήματα που εντόπισε ο Derrida στον λεβινασιακό Άλλο. Όπως επίσης και στα προβλήματα που επιφέρει η αντικατάσταση του υπερβατολογικού από την ιστορία και την εμπειρία στον Jankélévitch και στην Arendt.

Η ηθική της συγχώρεσης λοιπόν εάν αναφέρεται στη *différance* υπερβατολογικού και εμπειρικού δεν μπορεί να διατηρήσει το παραδοσιακό αυτό όνομα, έτσι ο Derrida προτείνει τη λέξη υπερ-ηθική. Ο υπερ-ηθικός χαρακτήρας εμπεριέχει την θέση για τον χρόνο και επίσης καταδεικνύει τη μη καθήλωση και μη εδαφικοποίηση στον έναν από τους δυο πόλους της «ουσιώδους διάκρισης». Η υπερ-ηθική της συγχώρεσης έτσι πρέπει να εφεύρει τους όρους της σιωπηρής, μη παρουσιάσιμης και διολισθαίνουσας θεμελίωσής της. Αυτή παρουσιάζεται χαρακτηριστικά στην *Εχθροφιλοξενία*, όπως είπαμε, μέσω της επιτέλεσης του θανάτου μου ούτως ώστε να συγχωρέσω έναν άλλο που είναι νεκρός²²⁹. Κυριότερο παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Derrida ωστόσο είναι η συνδιαλλαγή μεταξύ των δυο πόλων και κυρίως η συνδιαλλαγή μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης²³⁰. Αυτή η συνδιαλλαγή είναι ο μόνος τρόπος για να επιτεύξουμε την *différance* μεταξύ των δυο δίχως να παρουσιάσουμε τη διαφορά και να αναιρέσουμε την αναβολή. Πολλά έχουν λεχθεί για την λέξη της συνδιαλλαγής στον Derrida²³¹, θέλω όμως να εστιάσω σε ένα σημείο που μου έρχεται στο νου όταν προσεγγίζω την υπερ-ηθική συγχώρεση. Όταν μιλάμε για συνδιαλλαγή αναφερόμαστε στη συνδιαλλαγή μεταξύ ποιών πραγμάτων; Μεταξύ απροϋπόθετου και υπό προϋποθέσεις. Αλλά τι είναι το απροϋπόθετο και το υπό προϋποθέσεις; Μια απάντηση είναι πως το απροϋπόθετο είναι η μη παρουσιάσιμη *différance* η οποία δεν προϋποτίθεται ούτε από τη διαφορά μεταξύ των δυο πόλων και δη μεταξύ του εγώ και του άλλου στην υπερ-ηθική. Έτσι το υπό προϋποθέσεις είναι οι μορφές παρουσίας που έχει λάβει η διαφορά

²²⁹ Derrida, "Hostipitality", ό.π., σ. 398.

²³⁰ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 59.

²³¹

και οι μορφές αναίρεσης της αναβολής, οι οποίες έχουν καθηλώσει την *différance* είτε σε περατές είτε σε άπειρες μορφές, είτε στο υπερβατολογικό, είτε στο εμπειρικό. Έτσι η απροϋπόθετη συγχώρεση παραμένει και συνδιαλέγεται μεταξύ των υπό προϋποθέσεις θεμελιώσεων της. Ωστόσο ποιες μορφές εκλαμβάνει κάθε φορά το υπό προϋποθέσεις και ποιες είναι οι διαφορές μεταξύ αυτών των διαφορετικών μορφών; Όπως αναπτύσσει ο ίδιος ο Derrida κάποια παραδείγματα της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης είναι η κρατική αμνηστία, οι αιτήσεις συγχώρεσης από Προέδρους και Πρωθυπουργούς κρατών, οι απολογίες της συντεχνίας των αστυνομικών Γαλλίας, της Εκκλησίας της Γαλλίας²³². Το ερώτημα λοιπόν που μπαίνει είναι το εξής: ο χαρακτήρας που εκλαμβάνει αυτή η συνδιαλλαγή δεν εξαρτάται και από τις μορφές του υπό προϋποθέσεις με τις οποίες συνδιαλέγεται; Η ίδια η μορφή της συνδιαλλαγής εικάζω πως αλλάζει αναλόγως και της σχέσης που αναπτύσσεται εκεί. Μπορούμε συνεπώς να υποστηρίξουμε διαφορετικές συγκροτήσεις της συνδιαλλαγής αναλόγως και του τι κρίνουμε ως πιο σημαντικό για να συνδιαλλαγούμε μαζί του²³³. Υποθέτουμε έτσι πως η συνδιαλλαγή απροϋπόθετου και υπό προϋποθέσεις δεν αποτελεί μια ντε φάκτο συνθήκη η οποία ορίζεται εξ ορισμού. Η ίδια η συνδιαλλαγή άλλωστε αποτελεί τη θεμελίωση μιας νέας συγχώρεσης υπό προϋποθέσεις (η οποία φτιάχνεται από αυτή τη σχέση) μέσω της καθήλωσης και της παρουσίασης της *différance* μεταξύ των δυο. Αναλογικά λοιπόν με τη σχέση που αναπτύσσει η ίδια η συνδιαλλαγή θα έχουμε και διαφορετικές θεμελιώσεις της συγχώρεσης υπό προϋποθέσεις. Στη συνέχεια οι συνδιαλλαγές θα μπορούν να τελούνται σε αυτή τη νέα σχέση και ούτω καθεξής.

Συνεπώς βάζουμε το ερώτημα του εάν μπορούμε να φανταστούμε τη συνδιαλλαγή ως μια αδύναμη ισχύ²³⁴ (εφόσον δεν εκπηγάζει απολύτως ούτε από το απροϋπόθετο ούτε από το υπό προϋποθέσεις) η οποία κινητοποιείται αφενός από ήδη υπάρχουσες μορφές του υπό προϋποθέσεις και αφετέρου από τον τρόπο που θα συγκροτήσουμε (θεωρητικά, φιλοσοφικά, εννοιακά) το

²³² Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 36.

²³³ Στα παραδείγματα που φέρνει ο ίδιος ο Derrida θέλω να προσθέσω άλλα δυο, τα οποία αφορούν δημόσιες απολογίες. Η Αμερικανική Ψυχαναλυτική Εταιρεία στις 21/06/2019 εξέφρασε την απολογία της στη ΛΟΑΤΚΙΑ+ Κοινότητα σχετικά τον στιγματισμό των ΛΟΑΤΚΙΑ+ ατόμων, φύλων και σεξουαλικότητων στην οποία είχε συνεισφέρει και η ίδια στο παρελθόν καθώς είχε «παθολογικοποιήσει τις ομοφυλόφιλες και διεμφυλικές ταυτότητες», όπως αναφέρει στην ανακοίνωσή της. (βλ. American Psychoanalytic Association, <<https://apsa.org/content/news-apsaa-issues-overdue-apology-lgbtq-community>>, ανακτήθηκε 10/07/2019). Το δεύτερο που θέλω να επισημάνω είναι η απολογία την οποία απεύθυνε η Ερατώ Κοζάκου Μαρκουλλή το 2016 στην Τουρκοκυπριακή κοινότητα, τότε υποψήφια Πρόεδρος της Δημοκρατίας της Κύπρου, αναφορικά με τα εγκλήματα που διέπραξαν Ελληνοκύπριοι απέναντι σε Τουρκοκύπριους το 1974. (βλ. Το Thema Online, <<https://www.tothemaonline.com/Article/65309/zhta-dhmosia-sygnwmh-apo-toys-toyrkokyprioyhs-h-eratw-kozakoy-markoyllh-den-mporoyme-na-kleinoyme-ta-matia-sta-egklhmata-ths-eoka-b>>, ανακτήθηκε 10/09/2019).

²³⁴ Jacques, Derrida, “Unconditionality or Sovereignty”, μτφρ. Peggy Kamuf, *Oxford Literary Review*, τχ. 31, 2009, σ. 129-130. Η ντερριντιανή αδύναμη ισχύς χρησιμοποιείται εδώ για να υποδείξει την ισχύ η οποία δεν προκύπτει από τη δύναμη, το δύναμαι και τη δυνατότητα ενός υποκειμένου ή μιας βούλησης. Αυτή η ισχύς έλκεται από αυτό που είναι αδύνατο «εντός» του υποκειμένου.

απροϋπόθετο. Οι διαφορετικές τοποθετήσεις πάνω σε αυτό το ερώτημα μπορούν θεωρώ να μας προσφέρουν και διαφορετικές απαντήσεις για τον τρόπο συγκρότησης της συγχώρεσης στο ντερριντιανό έργο. Υπ' αυτή την έννοια η συνδιαλλαγή μεταξύ απροϋπόθετου και υπό προϋποθέσεις δεν είναι δεδομένη *a priori*, αλλά αυτή τίθεται αφενός από τη διαφορετική εκκίνηση και αφετέρου από τη διαφορετική σκόπευση ως προς τι αναγνώσκουμε ως υπό προϋποθέσεις κάθε φορά και μάλιστα ως το υπό προϋποθέσεις με το οποίο αξίζει να συνδιαλλαγούμε. Σε αυτό το σημείο μπαίνει το ερώτημα του εάν η απροϋπόθετη συγχώρεση συνδιαλέγεται με το υπό προϋποθέσεις έτσι όπως αυτό ισχύει κάθε φορά. Συνεπώς μπαίνει το πρόβλημα της κυριαρχίας, δηλαδή το ερώτημα του με ποιο τρόπο το υπό προϋποθέσεις κάθε φορά είναι ισχύον και κυρίαρχο και ποιο είναι αντίστοιχα το υπό προϋποθέσεις που βρίσκεται σε μειονοτική θέση. Μπορούμε υπ' αυτό το πρίσμα να συνδιαλλαγούμε με το μειονοτικό υπό προϋποθέσεις και συνεπώς να καταλήξουμε σε μια άλλη ηθική της συγχώρεσης.

Επ' αυτού μπορούμε να θέσουμε ένα παράδειγμα. Ο Jankélévitch εν πολλοίς ανέπτυξε την έννοια της συγχώρεσης αναφορικά με το ζήτημα της παραγραφής των ναζιστικών εγκλημάτων²³⁵. Κατά τη δεκαετία του '60 έδωσε έναν δημόσιο αγώνα για να θεσπιστούν τα ναζιστικά εγκλήματα ως απαράγραπτα από τη γαλλική νομοθεσία²³⁶, όπως κι έγινε. Το παράδειγμα του απαράγραφτου των ναζιστικών εγκλημάτων είναι μια μορφή που λαμβάνει η συγχώρεση υπό προϋποθέσεις. Στη θέσπιση του απαράγραφτου ορίζεται πως η συγχώρεση δεν μπορεί να δοθεί σε όσους διέπραξαν ναζιστικά εγκλήματα σε έδαφος του γαλλικού Κράτους, ούτε με το πέρας ενός συγκεκριμένου χρονικού διαστήματος. Από την άλλη άλλα Κράτη δεν θέσπισαν το απαράγραπτο και έτσι μετά το πέρας του χρόνου τα εγκλήματα διαγράφηκαν. Και η μια περίπτωση και η άλλη αποτελούν θεμελιώσεις της συγχώρεσης υπό προϋποθέσεις, στη μια το ασυγχώρητο και στην άλλη η παραγραφή. Το απροϋπόθετο υπ' αυτή την έννοια δεν συνηγορεί ούτε υπέρ του πρώτου ούτε υπέρ του δεύτερου. Η παραγραφή δεν αφορά την απροϋπόθετη συγχώρεση καθώς εμπλέκει ενεργά την εθνο-κρατική κυριαρχία και τον Κυρίαρχο στη διαδικασία της συγχώρεσης. Ωστόσο επειδή το απροϋπόθετο χρειάζεται να έρχεται σε σχέση με το υπό προϋποθέσεις αυτό δεν σημαίνει πως έρχεται σε σχέση με την κυριαρχία; Μήπως η αμνηστία και η παραγραφή δεν αποτελούν πραγματώσεις αυτής της σχέσης;

4.2 Απορίες

²³⁵ Jankélévitch, "Should We Pardon Them?", ό.π., σ. 553-555.

²³⁶ Βλ. Peter, Banki, "Hyper-Ethical Forgiveness and the Inexpiable", στο Caze la, Marguerite (επιμ.), *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2018, σ. 65-82· Μπιτσώτης, Βαγγέλης, «Βλαντιμίρ Ζανκελεβίτς. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο», στο Ζουμπουλάκης, Σταύρος (επιμ.), *Η Συγχώρεση*, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2014, σ. 481-511.

Καταρχάς θα αναφερθούμε στις απορίες που περιέχονται στην έννοια της συγχώρεσης. Όπως είναι αρκετά διαδεδομένο στη μελέτη του ντερριντιανού έργου το σύνολο των εννοιών του οι οποίες αναφέρονται σε μια δεδομένη ηθική και πολιτική θεώρηση διέρχονται από μια δομή της απορίας. Ενδεχομένως η έννοια της δομής να μην είναι ακριβής στη προκειμένη για να αναφερθούμε στις ντερριντιανές απορίες, ωστόσο περιοριζόμαστε σε αυτήν. Η έννοια της απορίας αφορά εν γένει για τον Derrida τη συγκρότηση της ηθικής ευθύνης, στο βαθμό που δεν μπορούμε να μιλάμε για ευθύνη εάν δεν αναφερόμαστε σε μια απορία της ευθύνης. Επίσης η απορία συνδέεται με τη ντερριντιανή έννοια της υπόσχεσης²³⁷. Κατά τη γνώμη μου η έννοια της υπόσχεσης είναι απολύτως αναγκαία για να κατανοήσουμε τις συναφείς έννοιες της ετερότητας και της χρονικότητας και επίσης θα μπορούσαμε περιγραφικά να πούμε πως η ίδια η συγχώρεση είναι μια χειρονομία της υπόσχεσης. Αυτή η έννοια και ό,τι μαζί με την Nancy Fraser μπορούμε να ονομάσουμε ως πολιτικοποίηση της αποδόμησης ή/και αποδόμηση του πολιτικού²³⁸ μάς δίνει από μια άποψη τη δυνατότητα να σκεφτούμε (εάν δεν μπορούμε να συγκρίνουμε συστηματικά) το έργο του Derrida πλάι πλάι με το έργο του Walter Benjamin²³⁹. Επίσης μας δίνει τη βάση για να σκεφτούμε την εγγύτητα του ντερριντιανού έργου με πολιτικές έννοιες ή/και την έννοια του πολιτικού, την υπόσχεση για μια μελλοντικότητα της πολιτικής η οποία προέρχεται από μια δεδομένη κριτική σε ό,τι αποκαλείται ως «ολοκληρωτισμός» της θεωρίας και του ιδίου (la meme)²⁴⁰. Μια άλλη εγγύτητα βρίσκεται με τον αλτουσεριανό υλισμό της συνάντησης, όπως επισημαίνει και ο Etienne Balibar²⁴¹ και ενδεχομένως με κάποιες από τις έννοιες των Gilles Deleuze και Felix Guattari²⁴², εάν παρακαμφθεί η βασική διαφωνία των δυο στοχαστών πάνω στη διάκριση μεταξύ υπερβατικότητας

²³⁷ Έτσι όπως θέτει τη διασύνδεση μεταξύ αποδόμησης και υπόσχεσης ο John Caputo: «Η αποδόμηση πορεύεται όχι από τη γνώση αλλά από την πίστη και από το πάθος, από το πάθος της πίστης, παθιασμένη από το απίστευτο, από το μυστικό του ότι δεν υπάρχει κανένα μυστικό. Καλείται από μια υπόσχεση, από ένα ιθαγενές είναι-υποσχόμενο προς τη γλώσσα και προς το μέλλον, να ταξιδέψει *περιπλανώμενο* [destinerrant], όπως ο Αβραάμ, καθ' οδόν ποιος ξέρει για που. Η αποδόμηση κινείται στο σκοτάδι όπως ένας άνθρωπος που δεν βλέπει και αισθάνεται τον δρόμο του με τη βοήθεια ενός ξύλου, που δεν μπορεί να δει ούτε να αισθανθεί τα πράγματα, που στερείται την όραση και την πιστότητα, *δίχως γνώση, δίχως να κατέχει τίποτα, δίχως να βλέπει*, εκεί που είναι αναγκαίο να πιστέψεις, εκεί που το πάθος της πίστης, *το πάθος της μη γνώσης* [le passion du non savoir], είναι τα μόνα που έχεις και με τα οποία μπορείς να πορευτείς», βλ. Caputo, *The Prayers and Tears...*, ό.π., σ. xxvi.

²³⁸ Nancy, Fraser, «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», *New German Critique*, τχ. 33 («Modernity and Postmodernity»), Φθινόπωρο, 1984, σ. 127-154.

²³⁹ Όπως το θέτει μεταξύ άλλων και ο John Caputo, «[υ]πό μια έννοια, ο Derrida είναι εδώ, κάπως ανεξάρτητα και με βάση κάποια δικά του κίνητρα και επηρεασμένος από τον Benjamin, ανακαλύπτει εκ νέου τον τρόπο της θεολογίας της απελευθέρωσης, τουλάχιστον σε μια μετα-κριτική μορφή», βλ. Caputo, *The Prayers and Tears...*, ό.π., σ. 122.

²⁴⁰ Fraser, «The French Derrideans...», ό.π.

²⁴¹ Etienne, Balibar, «Εσχατολογία/Τελεολογία. Ένας φιλοσοφικός διάλογος σε εκκρεμότητα και το διακύβευμα του σήμερα», μτφρ. Μελέτης Λάμπρου, *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 115, Οκτώβριος - Δεκέμβριος 2011, σ. 49-60.

²⁴² Vernon, W., Cisney, *Deleuze and Derrida. Difference and the Power of the Negative*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο, 2018, σ. 4-6.

και εμμένειας²⁴³. Είναι γνωστή η ίδια η τάση του ύστερου Derrida στο να κάνει ένα άνοιγμα στη μαρξική και μαρξιστική θεωρία μέσα από το *Τα Φάσματα του Marx* η οποία κινητοποιεί συγκεκριμένα την έννοια της υπόσχεσης, σημείο στο οποίο συμφωνεί και ο Žižek καθώς θεωρεί πως ο ύστερος Derrida ανάγει εν γένει την έννοια της ετερότητας στο βαθμό που «[τ]ο μόνο που παραμένει είναι ένα φάσμα της υπόσχεσης»²⁴⁴.

Ας δούμε λοιπόν τις απορίες που διέπουν το *Συγχωρείν*. Ο Derrida προκρίνει δυο απορίες οι οποίες θα τον απασχολήσουν. Η πρώτη αφορά τη συσχέτιση μεταξύ της συγχώρεσης και του δώρου, του pardon και του don²⁴⁵, η οποία σχετίζεται με τη δυνατότητα του να δίνω τη συγχώρεση στον άλλο. Η συγχώρεση και το δώρο είναι δυο πράγματα που δίνονται στον άλλο και επίσης «ουδέποτε παρουσιάζονται ως τέτοια σε αυτό που συνήθως ονομάζουμε εμπειρία»²⁴⁶. Δεν μπορούμε να σκεφτούμε ούτε τη μια ούτε το άλλο δίχως να σκεφτούμε την ετερότητα και επίσης δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τη παρουσίασή τους δίχως να λάβουμε υπόψη τη μη παρουσίασή τους. Η συγχώρεση και το δώρο εμφανίζονται στο εγώ που τα προσφέρει μόνο όταν καθιστά τον άλλο άνθρωπο παρουσιάσιμο και παροντικοποιήσιμο στο παρόν. Εάν το εγώ μπορεί να καταστήσει τον άλλο άνθρωπο παρόν στην εμπειρία του τότε μπορεί να καταστήσει τη συγχώρεση και το δώρο ως φαινόμενα. Ωστόσο για τη ντερριντιανή σκέψη αυτό θα αναιρούσε τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της συγχώρεσης (και του δώρου), καθώς δεν θα ήταν πλέον κάτι που δίνεται στην ετερότητα του άλλου ανθρώπου, αλλά κάτι που δίνεται σε ένα ον που είναι εδώ παρόν μαζί με το εγώ μου, ένα ον του οποίου η ετερότητα έχει αρθεί, έχει γίνει ιδιοποιήσιμη²⁴⁷ από το εγώ²⁴⁸. Η συγχώρεση, κι εδώ εξαντλείται η ομοιότητά της με το δώρο, δίνεται στον άλλο άνθρωπο αναφορικά με ένα παρελθόν (ενώ το δώρο είναι κάτι που δίνεται «στο παρόν [present], στη παρουσίαση [presentation] ή στην παρουσία [presence] του ενεστωτικού παρόντος [present]»²⁴⁹). Ωστόσο το ότι η συγχώρεση αναφέρεται σε ένα παρελθόν (της σχέσης μεταξύ εγώ και άλλου) δεν σημαίνει πως αφορά μια ήδη ανηρημένη μεταξύ τους *différance*. Η ετερότητα δεν αναιρείται με βάση τη πάροδο του χρόνου, δεν έχει αναιρεθεί καθώς βρίσκεται σε μια δυνάμει παρούσα σχέση με το εγώ, κι εδώ είναι που

²⁴³ Daniel, Smith, “Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought”, στο Patton Paul, Protevi John, *Between Deleuze and Derrida*, Continuum, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2004, σ. 46-66.

²⁴⁴ Slavoj, Žižek, “A Plea for a Return to *Différance*...”, ό.π., σ. 115.

²⁴⁵ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 10.

²⁴⁶ *Αυτ.*

²⁴⁷ «Στο βαθμό που τα μυστικά και τα δώρα είναι ιδιαιτέρως γνωστά και αναγνωρισμένα, υπάρχει εξουσία-δύναμη: αρχές [authorities] που πρέπει να αναγνωριστούν, χρέη που πρέπει να πληρωθούν», βλ. Caputo, *The Prayers and Tears...*, ό.π., σ. 34.

²⁴⁸ Σε αυτές τις διατυπώσεις μπορούμε να αναγνωρίσουμε με προφάνεια το χρέος του Derrida στον Lévinas βλ. Martin, C., Srajek, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida*, Springer Science+Business Media, Ιλινόις, 1998. σ. 31, 46· Derrida, “Hostipitality”, ό.π., σ. 398.

²⁴⁹ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 10.

εισέρχεται η θέση του Derrida σχετικά με τη πρωτοκαθεδρία του μέλλοντος όσον αφορά τη συγκρότηση της ετερότητας και του χρόνου. Ο άλλος άνθρωπος παραμένει πάντοτε μη αναγώγιμος στο εγώ («το άλλο είναι απολύτως άλλο»²⁵⁰) και αυτό δεν είναι κάτι που αναιρείται με τη μεσολάβηση του χρόνου. Αυτός έρχεται πάντοτε από το μέλλον²⁵¹, η ετερότητά του είναι μη αναγώγιμη στο παρόν του εγώ, και αυτό είναι που καταφάσκει συνεχώς εκ νέου την ευθύνη μου προς αυτόν.

Η συγχώρεση λοιπόν είναι κάτι που δίνεται αναφορικά με ένα παρελθόν, αλλά δίνεται στο παρόν. Εδώ υπεισέρχονται εκ νέου οι ομοιότητες με το δώρο αλλά και τη φιλοξενία. Η απορία της συγχώρεσης στη προκειμένη προκύπτει από το ότι είμαι υπεύθυνος προς τον άλλο άνθρωπο, σε τέτοιο βαθμό που «πρέπει πάντοτε να συγχωρούμε, να ζητώ συγχώρεση επειδή δεν δίνω, επειδή ουδέποτε δίνω αρκετά, δεν προσφέρω αρκετά ή δεν υποδέχομαι επαρκώς»²⁵². Αυτό το «αρκετά» και το «επαρκώς» είναι οι λέξεις οι οποίες υποδηλώνουν σε αυτό το σημείο τη μόλυνση μεταξύ υπερβατολογικής και εμπειρικής ευθύνης. Εάν μπορώ να προσφέρω αρκετά/επαρκώς σύμφωνα με αυτή τη θέση θα σήμαινε πως η ηθική ευθύνη μου προς τον άλλο είναι εξαντλήσιμη, αυτό θα συνιστούσε πως θα έμπαινα σε μια σχέση ανταλλαγής, πίστωσης-χρέους με τον άλλο και θα κατέληγε στο ότι η μεταξύ μας *différance* είναι εξαντλήσιμη. Η μη εξαντλησιμότητα της *différance* οδηγεί στο ότι ποτέ δεν μπορώ να δώσω αρκετά/επαρκώς. «[Ζ]ητώ συγχώρεση επειδή δεν δίνω»²⁵³ αρκετά, αυτό είναι ένα μη περασμά, μια α-πορία για τον Derrida, πράγμα που σημαίνει πως ποτέ δεν μπορώ να έχω ένα πλήρες πέρασμα στον άλλο άνθρωπο²⁵⁴ που θα εξαφάνιζε αυτό το «ζητώ συγχώρεση». Επίσης δηλώνει πως ποτέ «δεν είμαι αρκετά παρών [present] στο δώρημα [present]»²⁵⁵ και δεν μπορώ να είμαι παρών και δεν θέλω να είμαι παρών, ένα δεν μπορώ που καταδεικνύει πως δεν μπορώ να ανάγω την μεταξύ μας *différance* ως παρούσα. Ένα δεν θέλω που δείχνει την επιθυμία του να έχω ηθική ευθύνη προς τον άλλο²⁵⁶.

Μέχρι στιγμής βρισκόμαστε στην πρώτη απορία, του ζητώ συγχώρεση γιατί δεν μπορώ να δώσω ποτέ αρκετά. Από αυτό το σημείο προκύπτει μια εμβάθυνση σε αυτή την απορία, η οποία

²⁵⁰ Ντερριντά, «Βία και Μεταφυσική...», ό.π., σ. 172.

²⁵¹ Η χρονικοποίηση ή αλλιώς χρόνιση (όπως μεταφράζει ο Κακολύρης, βλ. Jacques Derrida, «H *Différance*», *Ποίηση*, τχ. 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2006, σ. 69) της αναβαλλόμενης διαφοράς (*différance*) του εγώ με τον άλλο είναι «ουσιωδώς μελλοντική» (βλ. Neal DeRoo, *Futurity in Phenomenology...*, ό.π., σ. 93, 116).

²⁵² Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 11.

²⁵³ *Αυτ.*

²⁵⁴ Την θέση αυτή αναπτύσσει και ο Srajek σχετικά με τη χουσερλιανή κατανόηση του έτερου εγώ, βλ. Martin, C., Srajek, *In the Margins of Deconstruction...*, ό.π., σ. 124.

²⁵⁵ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 11.

²⁵⁶ Αν θεωρηθεί έτσι η ντερριντιανή έννοια της επιθυμίας τότε βρίσκεται ιδιαίτερα κοντά στη λεβινασιακή, βλ. Lévinas, *Totality and Infinity*, ό.π., σ. 33-35.

έρχεται με την ενοχή²⁵⁷. Μπορεί δίνοντας/παρουσιάζόμενος (donner, pardonner, δίδειν και συγχωρείν, ή ακόμη σύμφωνα με αυτό τον αστερισμό εννοιών, δώρημα ως present, ως παρόν, αυτό το δίνοντας μπορεί να αποδοθεί και ως παρουσιάζόμενο) να προκύπτει και ένα αίτημα για συγχώρεση, καθώς μπορεί δίνοντας να γίνεται μια έκκληση για αναγνώριση, για κυριαρχία, για παντοδυναμία, μπορεί να δίνεται συνάμα και ένα «δηλητήριο, ένα όπλο»²⁵⁸. Οφείλει λοιπόν κανείς να ζητάει συγχώρεση για το δώρο, συνεχίζει ο Derrida, καθώς αυτό μπορεί να είναι μια βούληση, μια θεμελίωση κυριαρχίας²⁵⁹. «Οφείλουμε a priori να ζητούμε συγχώρεση [...] για το δώρο»²⁶⁰, αυτό το a priori μας δείχνει τη λογική πρωτοκαθεδρία του συγχωρείν έναντι του δώρου. Όταν δίνω λέει ο Derrida επιβεβαιώνω πάντα μια κυριαρχία και μάλιστα μια εγγελιανή κυριότητα²⁶¹, θέση την οποία εκλαμβάνει από τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*.

Από αυτή την απορία μπορούμε να συνάγουμε το εξής: η συγχώρεση είναι μια στιγμή που υπάρχει πάντοτε-ήδη στη σχέση του εγώ με την ετερότητα και τη χρονικότητα, δεν επέρχεται εκ των υστέρων, έρχεται για να επιλύσει ένα πρωταρχικό κακοπράγημα το οποίο τελείται από τη στιγμή που το εγώ βρίσκεται σε σχέση με τον άλλο άνθρωπο²⁶².

Η δεύτερη απορία που υπάρχει στο κείμενο αφορά το ερώτημα του «ποια» συγχωρεί, του «ποιαν» που συγχωρείται και «τι» συγχωρείται κατ' αυτή τη πράξη. Αυτό το ερώτημα ακολουθεί εν μέρει την πρώτη απορία, καθώς το «ποια» που συγχωρεί, ποια έχει τη δύναμη-εξουσία, την ιδιότητα να συγχωρέσει αναφέρεται στο ποιο είναι αυτό το εγώ που συγχωρεί τον άλλο. Επίσης το «ποια» που λαμβάνει τη συγχώρεση αναφέρεται στην ετερότητα της άλλης ανθρώπου, με ποια μορφή υφίσταται αυτή η ετερότητα. Το «τι» αφορά στο εάν συγχωρείται η άλλη ως τέτοια ή εάν χρειάζεται η διαμεσολάβηση της μεταμέλειας, της απολογίας και της συγγνώμης ούτως ώστε να συγχωρεθεί. Εν μέρει τα δυο ερωτήματα που διατρέχουν αυτή την απορία σχετίζονται με το εάν μπορεί το εγώ να συγχωρέσει, έχει αυτή τη δυνατότητα και επίσης μπορεί να συγχωρεθεί η άλλη ως

²⁵⁷ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 11.

²⁵⁸ Αυτ.

²⁵⁹ Αυτ.

²⁶⁰ Αυτ.

²⁶¹ Αυτ.: αυτή η ντερριντιανή θέση έχει αναπτυχθεί πιο λεπτομερώς στο κείμενο που ο Derrida διαβάζει την μπαταϊγική πρόσληψη του Hegel, βλ. Ντεριντά, «Από τη Περιορισμένη Οικονομία στη Γενική Οικονομία. Ένα ανεπιφύλακτος εγγελιανισμός», *Η Γραφή και η Διαφορά*, ό.π., σ. 385-432.

²⁶² Υπ' αυτή την έννοια, όπως υπέδειξα και στην υποσημείωση 200 της παρούσας εργασίας, ο Derrida βλέπει τη συγχώρεση ως τη θεμελιώδη απόκριση του υποκειμένου απέναντι στο συμβάν της συγκρότησής του κατά την επαφή του με το(ν) άλλο(ν). Επιμένω ωστόσο πως δεν πρέπει να θεωρήσουμε αυτή τη μορφή κακοπραγήματος ή συγκρότησης του υποκειμένου (καθώς αυτή μπορεί να είναι βίαιη ή και όχι) ως σχετικοποίηση του Κακοπραγήματος του Άουσβιτς. Ο Derrida δεν μας λέει απαραίτητως πως το συμβάν συγκρότησης του υποκειμένου είναι πρωταρχικότερο από το ιστορικό γεγονός του Άουσβιτς, μας λέει απλώς πως η συγχώρεση στο εγώ δεν εμφανίζεται λόγω του ιστορικού Κακοπραγήματος, αλλά εμφανίζεται τοπο-χρονικά κατά τη συγκρότησή του, έτσι προτείνει να μην την απομειώσουμε στις ηθικο-πολιτικο-δικαιικές μορφές επίλυσης του ιστορικού Κακοπραγήματος, αλλά να διαφυλάξουμε την τοπο-χρονική της δομή και θεμελίωση.

τέτοια, ως άλλη και μάλιστα τι είναι αυτό που συγχωρείται με την έννοια του πως παρουσιάζεται η υπό συγχώρεση πράξη, ποια είναι αυτή η διαδικασία (είναι μεταμέλεια, συγγνώμη;) που καθιστά παρούσα την υπό συγχώρηση πράξη.

Το επόμενο ερώτημα που εισέρχεται εδώ είναι αυτό της ενικότητας και της πληθυντικότητας, το οποίο διατρέχει τη ντερριντιανή σκέψη στο *Συγχωρείν*. Ο Jankélévitch όταν συζητάει τη συγχώρεση στο *Να τους Συγχωρέσουμε*; μιλάει εκ προοιμίου ως εάν να πρόκειται για ένα ζήτημα μεταξύ δυο πληθυντικών υποκειμένων²⁶³. Μιλάει για «τα εγκλήματα των Γερμανών»²⁶⁴, λες και πρόκειται για ένα ενιαίο υποκείμενο. Το ίδιο ισχύει και για τα θύματα του Άουσβιτς, μπορούμε να μιλήσουμε για τους Εβραίους ως εάν να πρόκειται για ενιαίο υποκείμενο; Υπάρχει μια μορφή συγχώρεσης η οποία να δίνεται/ζητείται από μια κοινότητα ανθρώπων σε μια άλλη; Εν ολίγοις υπάρχει πληθυντική μορφή συγχώρεσης; Αυτό το ερώτημα ο Derrida το θέτει με τον όρο του «ενικού πληθυντικού»²⁶⁵, το οποίο αφορά στο εάν κάθε έγκλημα είναι μοναδικό, ενικό, αφορά έναν θύτην και ένα θύμα. Ωστόσο όντως η θέση του Jankélévitch αποκτά ένα ιδιαίτερο νόημα εάν σκεφτούμε τον λόγο, την αιτία αυτού του εγκλήματος απέναντι στις/ους Εβραίες/ους που είναι ο αντι-σημιτισμός. Ο αντι-σημιτισμός ο ίδιος δεν κατέχει τη μοναδικότητα ενός εγκλήματος, παρά τις ιδιαιτερότητες που λαμβάνει κάθε φορά στις σχέσεις μεταξύ θύτην και θύματος;

Στη συνέχεια αυτής της απορίας ο Derrida φαίνεται να διατυπώνει τη δική του θέση. Αυτή έγκειται στο ότι η συγχώρεση, με την αυστηρή σημασία του όρου, η «καθαρή» συγχώρεση όπως λέει συχνά στο κείμενο, αφορά τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο. Ο Derrida υποστηρίζει πως οφείλουμε να διατηρήσουμε μια έννοια συγχώρεσης η οποία να αφορά αυτή τη σχέση και να την διακρίνουμε με αυστηρότητα από άλλες μορφές που σχετίζονται με τη τάξη της πολιτικής, του δικαίου και ακόμη της ηθικής (κατά τη διάκριση αυτής της έννοιας από τη ντερριντιανή υπερ-ηθική), όπως είναι η συμφιλίωση, η συγγνώμη, η απολογία κ.α. Εδώ ανατρέχει σε ένα άλλο κείμενο του Jankélévitch με τίτλο *Η Συγχώρεση* (Le Pardon, 1967) στο οποίο ο ίδιος λέει πως «η συγχώρηση της αμαρτίας είναι μια πρόκληση προς την ποινική λογική»²⁶⁶. Ο Jankélévitch σε αυτό το κείμενο διακρίνει αυτό που αποκαλεί «υπερβολική [hyperbolique] ηθική»²⁶⁷ από τη τάξη του δικαίου, θέση την οποία φαίνεται να λαμβάνει και να αναπτύσσει ο Derrida στο *Συγχωρείν*. Ο

²⁶³ Jankélévitch, “Should We Pardon Them?”, ό.π., σ. 555.

²⁶⁴ *Αυτ.*

²⁶⁵ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 16.

²⁶⁶ Vladimir Jankélévitch, «Le Pardon», ό.π., σ. 1114. Η μετάφραση είναι του Β. Μπιτσώρη, στο Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 17.

²⁶⁷ Alain, Gouhier, «Le temps de l’impardnable et le temps du pardon selon Jankélévitch», στο Michel Perrin (επιμ.), *Le Pardon*, Actes de colloque organise par le Centre Histoire des Idees, Universite de Picardie, Beauchesne, coll. «Le point theologique», αρ. 45, Παρίσι 1987, σ. 270. Η εύρεση της ακριβούς σελίδας της παραπομπής ανήκει στον Β. Μπιτσώρη.

Derrida βασίζεται σε αυτή τη μορφή της υπερβολικής ηθικής για να καταδείξει πως η συγχώρεση στις ηθικές, δικαιοτικές και πολιτικές σχέσεις περιλαμβάνει πάντοτε περισσότερους του ενός. Με αυτό τον τρόπο διαμεσολαβείται ηθικά από σχέσεις οι οποίες αδυνατούν να διατηρήσουν την *différance* με τον άλλο. Για τον Derrida, έτσι όπως κατανοώ τη θέση του, οφείλουμε να σκεφτόμαστε τη συγχώρεση ως μια σχέση *différance* η οποία δεν αφορά σχέσεις που εμπίπτουν στη τάξη του δικαίου, της πολιτικής και της ηθικής²⁶⁸.

Ο Derrida από την οπτική αυτής της απορίας θα διατυπώσει μια από τις πιο βασικές, κατά τη γνώμη μου, θέσεις που εκφράζει στο κείμενο. Αυτή αφορά στο ότι η συγχώρεση πρέπει να αποτελεί ένα ενικό συμβάν, να είναι μια ενική απεύθυνση και για να διασφαλιστεί αυτό πρέπει να τίθεται αυστηρά στο πλαίσιο σχέσεων πρόσωπο με πρόσωπο και δη να δίνεται από το θύμα στον θύτη ή και να ζητείται από τον θύτη στο θύμα. Εάν το θύμα είναι νεκρό, δολοφονημένο, «απόν στη σκηνή της συγχώρεσης»²⁶⁹, τότε δεν μπορούμε να μιλήσουμε καν για συγχώρεση. Βάσει αυτού αμφισβητείται αυτό που αποκαλεί «σκηνές και διακηρύξεις»²⁷⁰ μετάγνοιας οι οποίες έχουν προκύψει, τον 20ο αιώνα, μετά από το 1945 σε όλο το κόσμο²⁷¹.

Το ερώτημα που προκύπτει ωστόσο στη προκειμένη είναι το εάν όντως η συγχώρεση είναι μια σκηνή η οποία περιορίζεται σε σχέσεις μεταξύ δυο προσώπων (σαφώς οφείλουμε να λάβουμε υπόψη εγκλήματα που τελούνται από πολλά άτομα εναντίον ενός προσώπου, για παράδειγμα ρατσιστικά, σεξιστικά και φασιστικά εγκλήματα, για τα οποία πρέπει να εξετάσουμε το πως εντάσσεται η πληθυντικότητα πολλών προσώπων σε μια πολιτική και κοινωνική πράξη επίθεσης), ή εάν όπως λέει ο Lévinas και επαναλαμβάνει από άλλη ενδεχομένως οπτική ο Derrida «η συγχώρηση συνεπάγεται - ευθύς εξαρχής, ως εξ υποθέσεως - την είσοδο του τρίτου στη σκηνή»²⁷², και συνεχίζει «τον οποίο όμως η ίδια πρέπει ή θα έπρεπε να αποκλείσει»²⁷³. Αυτός ο τρίτος είναι ο Θεός, είναι ο δικαστής, είναι η ίδια η σφαίρα του δικαίου, της πολιτικής και της ηθικής. Για τον Lévinas ο τρίτος μπαίνει σε αυτή τη σχέση και οφείλει να παραμείνει, ως ο Άλλος, ενώ για τον Derrida μπαίνει ως ο μάρτυρας, ο κριτής, ο δικαστής, η δικαιοτική, πολιτική, ηθική σχέση συμμετρίας μεταξύ θύματος και θύτη, πράγμα που είναι θετικό, καθώς καμία μορφή επανόρθωσης δεν θα ήταν

²⁶⁸ Αλλά αντιθέτως εμπίπτουν στο πεδίο το οποίο αποτελεί τοπο-χρονικό όρο δυνατότητας αυτών των σφαιρών, αυτό ονομάζεται υπερ-ηθική ούτως ώστε να υποδείξει τη γλωσσική μας αδυνατότητα στο να προσδιορίσουμε αυτό το πεδίο, καθώς αυτό αναφέρεται πάντοτε σε ένα πεδίο μη γλωσσικό ή προ-γλωσσικό, (βλ. Μπιτσώρης, «Η συγχώρηση έναντι της ηθικής, του δικαίου και της πολιτικής», ό.π.).

²⁶⁹ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 17.

²⁷⁰ *Αυτ.*, σ. 18.

²⁷¹ Ο Derrida αναφέρει ενδεικτικά κρατικούς και εκκλησιαστικούς θεσμούς και οργανισμούς οι οποίοι ζήτησαν συγχώρεση ή απολογήθηκαν στις/ους Εβραίες/ους για τη στάση που είχαν κρατήσει έναντι των αντισιμιτικών εγκλημάτων. Αυτοί είναι η Εκκλησία της Γαλλίας, οι συντεχνίες των αστυνομικών και των γιατρών, οι Επισκοπές της Πολωνίας και της Γερμανίας, η απολογία του Vaclav Havel (Βάτσλαβ Χάβελ) και η Επιτροπή Αλήθειας και Συμφιλίωσης, βλ. Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 17-18.

²⁷² *Αυτ.*, σ. 35.

²⁷³ *Αυτ.*

δυνατή δίχως μια προϋποτιθέμενη συμμετρία, ωστόσο ταυτοχρόνως πρέπει να αποκλειστεί αυτός ο τρίτος. Η ντερριντιανή θέση, στο βαθμό που εκφράζεται (υπόρρητα θα λέγαμε) ταλαντεύεται πάνω σε αυτό το όριο, από τη μια μεριά του οποίου βρίσκεται το τρίτο πρόσωπο της συγχώρεσης και από την άλλη η αυστηρά θεμελιωμένη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο. Η ταλάντευση του Derrida αφορά στο ότι ο τρίτος πρέπει να εισέρχεται σε αυτή τη σχέση αλλά ταυτοχρόνως να εξέρχεται από αυτήν. Η ντερριντιανή έννοια της «καθαρής» συγχώρεσης αφορά στο να μην καθηλωνόμαστε ούτε από τη μια ούτε απ' την άλλη μεριά αυτού του ορίου²⁷⁴.

Η συγκεκριμένη, δεύτερη, απορία εμβαθύνει ακόμη περισσότερο στη σκέψη του Derrida σε ένα άλλο κείμενό του με τίτλο *Εχθροφιλοξενία*. Εκεί αναπτύσσει αυτό που αποκαλεί «λογική απορία»²⁷⁵ της συγχώρεσης, στην οποία αναφέρεται και στο *Συγχωρείν*, η οποία είναι το ότι η συγχώρεση ως τέτοια πρέπει να συγχωρεί το ασυγχώρητο, ειδάλλως γίνεται συμφιλίωση, υποπέφτει στη τάξη του δικαίου, της πολιτικής και της ηθικής, αφήνει τον τρίτο να κυριαρχήσει στη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο. Σύμφωνα με την απορία που αναπτύσσεται στο *Εχθροφιλοξενία* η συγχώρεση πρέπει να δίνεται δίχως να λέγεται ότι δίνεται²⁷⁶. Ο άλλος δεν πρέπει να ακούσει το «σε συγχωρώ», ούτε το εγώ δεν πρέπει να εκφέρει αυτές τις λέξεις, ούτως ώστε να μην είναι δυνατό να ανακληθεί και να θυμηθεί κανείς ότι κάτι έχει δοθεί, ένα δώρο έχει δοθεί²⁷⁷. Εάν η συγχώρεση δοθεί λεγόμενη, λεχθεί-δοθεί, τότε εντάσσει τη σχέση των δυο προσώπων σε μια μορφή ανταλλαγής, δημιουργεί ένα χρέος, μια ευχαριστία, μια υποχρέωση²⁷⁸. «Όταν κάποιος λέει “σε προσκαλώ”, σημαίνει: σε πληρώνω και [έτσι] εγγραφόμαστε σε ένα κυκλικό εμπόριο της ει δυνατόν πιο φιλοξενικής συναλλαγής, αυτής που δίνει το ελάχιστο»²⁷⁹, έτσι λοιπόν η συγχώρεση πρέπει να δίνεται σε μια στιγμή απόλυτης σιωπής, μια σιωπή που ντερριντιανά θα λέγαμε πως είναι αδύνατη²⁸⁰. Ο Derrida οδηγεί αυτό το επιχείρημα ακόμη παραπέρα, λέγοντας πως η συγχώρεση πρέπει να δίνεται σε μια σιωπή η οποία υπάρχει μόνο στον θάνατο²⁸¹. Ως εάν η συγχώρεση να μπορούσε να δοθεί μονάχα σε κάποιον που είναι νεκρός, ή ακόμη παραπέρα ως εάν να μπορούσε να συγχωρεθεί μόνον ένας νεκρός ενόσω εγώ προσποιούμαι πως είμαι νεκρός²⁸². Ωστόσο, όντως, ποια θα ήταν η αξία και το νόημα της συγχώρεσης δίχως την εμπλοκή του άλλου σε αυτή τη

²⁷⁴ Άλλωστε η ίδια η ντερριντιανή έννοια της «καθαρότητας» δεν παραπέμπει καθόλου στο ότι κάτι παραμένει απαράλλακτο, αμετακίνητο, δίχως σχέση και ίδιο με τον εαυτό του. Αντιθέτως η καθαρότητα είναι πάντοτε μη καθαρότητα, βρίσκεται σε διαφορά και άρα σε σχέση με τη μη καθαρότητα.

²⁷⁵ Derrida, “Hostipitality”, ό.π., σ. 385.

²⁷⁶ Αυτ., σ. 398.

²⁷⁷ Αυτ.

²⁷⁸ Αυτ.

²⁷⁹ Αυτ.

²⁸⁰ Αυτή δεν είναι άλλη από τη σιωπή της *différance*, στην οποία αναφερθήκαμε στο υποκεφάλαιο 4.1.

²⁸¹ Derrida, “Hostipitality”, ό.π., σ. 398..

²⁸² Αυτ.

διαδικασία²⁸³; Αυτή η λογική δομή της απορίας παραμένει, πως μπορώ να συγχωρώ δίχως να αντλώ κυριαρχία από την απόδοση της συγχώρεσης, επίσης πως μπορούμε να αποφύγουμε το ότι η συγχώρεση ή το ασυγχώρητο μεταξύ δυο προσώπων δεν θα ιδιοποιηθεί ήδη από το νόημα, από τη γλώσσα, από τον τρίτο, από το κράτος, το έθνος-κράτος, την κοινότητα, το δικαστήριο κ.λπ.; Η φαινομενικά ακραία αυτή έκφραση της ντερριντιανής απορίας (το προσποιούμαι τη νεκρή για να συγχωρέσω κάποια που είναι νεκρή) αφορά τη διαφύλαξη του νοήματος της συγχώρεσης (το ότι η συγχώρεση δεν θα αποκτήσει, δεν θα ενταχθεί εν γένει στο νόημα, δεν θα γίνει ιδιοποιήσιμη από ένα ουδέτερο νόημα) από τον τρίτο που απειλεί συνεχώς να μπει σε αυτή τη σχέση, τον τρίτο ως την αλήθεια, το φως της αλήθειας, αυτό που ονόμαστηκε ως «ουδέτερο φως»²⁸⁴ ή ηλιοπολιτική. Ωστόσο όπως θα δούμε στη συνέχεια το κύριο πρόβλημα της ντερριντιανής συγχώρεσης έγκειται στο πως αποφεύγουμε και αφήνουμε τον τρίτο να εισέλθει σ' αυτή τη σχέση, το οποίο βρίσκεται αυτούσιο και στο ζήτημα μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης (για το οποίο ο Derrida διαφυλάσσει μια δεδομένη συνδιαλλαγή μεταξύ των δυο αυτών πόλων, συνδιαλεγόμαστε συνεχώς για να αποκλείσουμε και να καλωσορίσουμε τον τρίτο στη σχέση της συγχώρεσης²⁸⁵).

Οι απορίες της συγχώρεσης εκτείνονται λοιπόν σε τρεις, τουλάχιστον, καίριες διαστάσεις. Η πρώτη αφορά σε μια πρωταρχική σχέση μεταξύ εγώ και άλλου ανθρώπου κατά την οποία πρωτογενώς ζητάω συγχώρεση από τον άλλο γιατί δεν μπορώ, δεν δύναμαι να του δώσω αρκετά (μια δεδομένη αδυναμία) και δη του ζητάω συγχώρεση γιατί του δίνω παραπάνω, γιατί δίνοντάς του επιβεβαιώνω την κυριαρχία του εγώ απέναντί του. Η δεύτερη αφορά στο ζήτημα της ενικής πληθυντικότητας, στο ότι η συγχώρεση αφορά μια σχέση πρόσωπο με πρόσωπο και όταν αυτή αναιρείται (όταν μπαίνει ο τρίτος σ' αυτή τη σχέση) η συγχώρεση πλησιάζει και εμπίπτει σε σχέσεις που δεν αφορούν την σφαίρα του απροϋπόθετου και της υπερ-ηθικής, αλλά μια διασύνδεση μεταξύ απροϋπόθετου και υπό προϋποθέσεις. Η τρίτη αφορά στο ότι η συγχώρεση πρέπει να δίνεται δίχως να δίνεται τίποτα, τίποτα συγκεκριμένο, τίποτα οικονομικό. Έχουμε εδώ μια φασματική θα λέγαμε μορφή του συγχωρείν, η οποία μπορεί να γίνει κατανοητή κυρίως ως υπόσχεση. Αυτό που δίνεται στη συγχώρεση συνεπώς είναι μια υπόσχεση αναφορικά με ένα μέλλον. Η συγχώρεση αναφέρεται, χωρίς αντικείμενο, χωρίς λεγόμενο, σε ένα μη αναγώγιμα ετερογενές μέλλον, υπόσχεται την έλευση αυτού του μέλλοντος (κι έτσι μας εισάγει εν γένει στην κίνηση της χρονικότητας²⁸⁶) χωρίς να το καθιστά συγκεκριμένο, χωρίς να το ονομάζει ως το

²⁸³ *Αυτ.*, σ. 399.

²⁸⁴ Ντεριντά, "Βία και Μεταφυσική...", ό.π., σ. 110.

²⁸⁵ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 59.

²⁸⁶ Αυτή η ανάγνωση πλησιάζει στη θέση της Julia Kristeva σχετικά με το συγχωρείν, όπου λέει πως «η θρησκεία που συγχωρεί, που ισχυρίζεται πως διασφαλίζει τη ψυχική αναγέννηση των συγχωρουμένων πιστών, ανταποκρίνεται σε μια ζωτική ανάγκη των ομιλούντων όντων: σε αυτή της διάνοιξης του ψυχικού

μέλλον του Μεσσία, της λύτρωσης, της Τελικής Κρίσης, της Δευτέρας Παρουσίας κ.ο.κ, αφήνοντάς το παντελώς μη αναγώγιμο στον παρόντα χρόνο. Η δική μου ανάγνωση του ντερριντιανού συγχωρείν προκρίνει αυτή τη φασματική μορφή της συγχώρεσης ως υπόσχεσης ως αναγκαία για να κατανοήσουμε καλύτερα το επιχείρημά του. Ωστόσο για να επιβεβαιωθεί αυτή η ανάγνωση θα πρέπει να δούμε με ποιο τρόπο απαντά στο πρόβλημα της χρονικότητας. Αυτό αφορά στο με ποιο τρόπο μεταβαίνουμε από το παρελθοντικό-είναι στο οποίο παραδοσιακά απαντάει η συγχώρεση σε ένα μέλλον υπό έλευση. Δηλαδή έχουμε μια μορφή συγχώρεσης η οποία δεν επιδιώκει να απαντήσει στο πρόβλημα του πως συγχωρείται ένα παρελθόν κακοπράγημα το οποίο διαρκεί στο παρόν και είναι, σύμφωνα με τον ζανκελεβιτσιανό ορισμό, ανεπανόρθωτο. Σε αυτό το σημείο ο Derrida δεν προτείνει πάρα πολλά, μάλλον φαίνεται να καταφεύγει στους υπάρχοντες δικαιικούς, πολιτικούς και ηθικούς κανόνες και θεσμούς. Ωστόσο επιδιώκει να απαντήσει στο πως η συγχώρεση δεν θα απορροφηθεί, δεν θα αναιρεθεί και δεν θα ακυρωθεί παντελώς από τους θεσμούς του δικαίου, τη πολιτική και ηθική κανονικότητα του καθήκοντος, δεν θα «πεθάνει» ως εάν ο θάνατος να ήταν ένα ιστορικό συμβεβηκός (που τελείται κατά τύχη), αλλά βασιζόμενη στον θάνατό της, ήτοι στο να φτάνει και να συνδιαλέγεται με το όριό της (με το όριο εν γένει) αποτελεί ένα αδύνατο κάλεσμα το οποίο μας έρχεται/κατευθύνεται από/προς το μέλλον (όπως η υπόσχεση).

Μπορούμε να πούμε μαζί με τον Richard Bernstein πως ο Derrida είναι ένας (με τη θετική σημασία) «εμμονικός στοχαστής»²⁸⁷, απασχολείται εμμονικά με το ζήτημα της απόφασης και της ευθύνης. Η δομή των ντερριντιανών αποριών θέλουν να αναδείξουν το ότι η απόφαση και η ευθύνη δεν είναι κάτι που λαμβάνεται *a priori*, δεν είναι κάτι που μας υποβάλλεται από γνωσιακούς, ηθικούς ή άλλους κανόνες, αλλά είναι κάτι που πρέπει να εκλάβουμε μέσα από ένα «τρέμουλο»²⁸⁸. «Μόνο όταν περνάω μέσα από αδύνατες αποφάσεις μπορώ να αποφασίσω»²⁸⁹, εάν η απόφαση για τη συγχώρεση δεν ήταν απορητική αλλά προϋποτεθειμένη τότε η συγχώρεση δεν θα διερχόταν από μια απόφαση. Εάν δεν διατηρήσουμε μια απορητική έννοια αδύνατης, απροϋπόθετης και «καθαρής» συγχώρεσης η οποία μας οδηγεί στο να παραβιάζουμε, να διαπερνούμε, να αμφισβητούμε τους ισχύοντες θεσμούς και απαγορεύσεις τότε όχι μόνο δεν αποφασίζουμε, δεν αναλαμβάνουμε καμία ευθύνη αλλά επίσης δεν μπορούμε και να υποσχεθούμε και τίποτα (υποσχόμαστε μόνο ότι οι σχέσεις μας θα υπάρχουν ως έχουν, θα εξαντλούνται στον κύκλο του εαυτού τους, θα ανακυκλώνονται, ήτοι υποσχόμαστε αυτό που υπάρχει και κυριαρχεί ήδη).

χρόνου» στο Julia, Kristeva, *Hatred and Forgiveness*, μτφρ. Janine Herman, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 2010, σ. 193.

²⁸⁷ Richard, J., Bernstein, “Aporia of Forgiveness”, *Constellations*, τχ. 13, 2006, σ. 398.

²⁸⁸ *Αντ.*

²⁸⁹ Jacques, Derrida, κ.α., “Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida,” στο Caputo, Dooley και Scanlon (επιμ.), *Questioning God*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 2001, σ. 62.

4.3 Ο «θάνατος» της συγχώρεσης

«Η εικόνα του σύγχρονου ανθρώπου
είναι ταυτισμένη με τους θαλάμους αερίων»²⁹⁰

Μεγάλο μέρος του ντερριντιανού *Συγχωρείν* αφιερώνεται στο να απαντηθεί η διάσημη θέση του Jankélévitch σχετικά με το ότι η συγχώρεση έχει πεθάνει στα Στρατόπεδα Θανάτου των ναζί²⁹¹. Το ζανκελεβιτσιανό επιχείρημα αφορά στο ότι το Άουσβιτς είναι το κατεξοχήν «μεταφυσικό έγκλημα», το ίδιο το ριζικό κακό, το απολύτως ανεπανόρθωτο, ανεξιλέωτο και ασυγχώρητο έγκλημα. Καμία μορφή συγχώρεσης και μάλιστα καμία περατή μορφή του συγχωρείν δεν μπορεί να ανταποκριθεί στο άπειρο κακό του Άουσβιτς. Σε αυτό το σημείο θα δώσουμε ιδιαίτερη έμφαση σε αυτή τη διάκριση μεταξύ περατού και απείρου η οποία κατά τη γνώμη μου θέτει με καίριο τρόπο το πρόβλημα της συγχώρεσης και δη τον τρόπο που ο Derrida το προσεγγίζει. Επίσης η διάκριση μεταξύ ζωής και θανάτου (στη πρόταση «θάνατος της συγχώρεσης») παίζει ιδιαίτερο ρόλο στη θέση του Jankélévitch.

Εφόσον σε αυτό το σημείο εισερχόμαστε στο καίρια λεπτό ζήτημα για τη συγχώρεση μετά το Άουσβιτς, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μια προϋπόθεση σχετικά με τη θέση του Derrida, για αποφυγή παρεξηγήσεων. Ο Derrida δεν επιχειρηματολογεί άμεσα για το αν το Άουσβιτς είναι ένα συγχωρήσιμο ή όχι έγκλημα, παίρνει θέση στο ζήτημα, συμφωνώντας ουσιαστικά με τον Jankélévitch (και τον Lévinas και την Arendt) πως είναι ένα έγκλημα ασυγχώρητο, ωστόσο προσπαθεί να διατηρήσει ένα πλεόνασμα σχετικά με την εννοιολόγηση της συγχώρεσης το οποίο δεν εξαντλείται μπροστά στη μη συγχωρησιμότητα του Άουσβιτς. Το στήσιμο του ντερριντιανού επιχειρήματος αφορά στο να διαχωρίσει την έννοια της συγχώρεσης από άλλες έννοιες οι οποίες μας βοηθούν στο να αντιμετωπίσουμε το Άουσβιτς, το τραύμα του, τη διάρκειά του μέχρι τις μέρες μας, όπως είναι η τιμωρία, η εκδίκηση, η συμφιλίωση, η απολογία, η μεταμέλεια κ.ά. Συνεπώς, όταν ο Derrida αντιπαρέρχεται τη ζανκελεβιτσιανή θέση σχετικά με τον «θάνατο της συγχώρεσης» αυτό δεν σημαίνει πως στηρίζει ότι οι επιζούσες και επιζώντες του Άουσβιτς πρέπει να συγχωρέσουν τους ναζί: ο Derrida δεν εκφράζει ένα ηθικό «πρέπει», μια θεωρητική επιβολή για το τι πρέπει να πράξουν οι άλλες/οι ή τι πρέπει να πράξουμε γενικά.

Σχετικά με τον ζανκελεβιτσιανό «θάνατο της συγχώρεσης» ο Derrida υπογραμμίζει δυο ζητήματα²⁹². Το πρώτο αναφέρεται στο ότι ο Jankélévitch θεωρεί ως προϋπόθεση για να δοθεί συγχώρεση σε κάποιον που έχει κακοπραγήσει αυτή να έχει ζητηθεί. Για τον Derrida η συμμετρία η οποία υποτίθεται εδώ από τον Jankélévitch (μια θέση την οποία εκφράζει με τον ίδιο τρόπο κι ο

²⁹⁰ Georges, Bataille, «Reflexions sur la question juive», *Critique*, τχ. 12, Μάιος, 1947, σ. 471.

²⁹¹ Jankélévitch, «Should We Pardon Them?», ό.π., σ. 567.

²⁹² Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 21.

Lévinas στο *Προς τον άλλο άνθρωπο*) δεν αφορά την έννοια της απροϋπόθετης συγχώρεσης, αλλά της συγχώρεσης υπό προϋποθέσεις, δηλαδή μια δεδομένη οικονομία της συγχώρεσης. Ο Derrida, όπως αναφέραμε πιο πάνω, επιδιώκει να διατηρήσει έναν πυρήνα ευθύνης στο εσωτερικό της συγχώρεσης, σύμφωνα με αυτόν η ζητούμενη συγχώρεση πρέπει να ' ναι αποσυνδεδεμένη από την εκχωρούμενη συγχώρεση²⁹³. Εάν συγχωρώ μονάχα όποιον μου ζητάει συγχώρεση τότε δεν αναλαμβάνω την ευθύνη του να συγχωρέσω τον άλλο, τότε απλώς δίνω στον άλλο αυτό που μου ζητάει, του δίνω κάτι, ένα δώρο υπό προϋποθέσεις, όχι διότι αυτό πλεονάζει σε εμένα, στο εγώ μου, αλλά με το πρόσημο της ανταλλαγής και της ανάγκης. Δίνω στον άλλο άνθρωπο κάτι γιατί μου το έχει ζητήσει (έχει μεταμελήσει, έχει απολογηθεί, έχει εκλιπαρήσει για τη συγχώρεση), γιατί το έχει ανάγκη, μπορώ να τον συγχωρέσω μόνο με τη προϋπόθεση ότι εκπληρώνει τη δική μου ανάγκη, δηλαδή μου δίνει κάτι και αυτός σε αντάλλαγμα. Η συμμετρία αυτής της σχέσης δεν μπορεί να χωρέσει καμία έννοια ευθύνης, με τον τρόπο που εννοείται από τον Derrida, δεν μπορεί να θέσει μια ενική σχέση μεταξύ εγώ και άλλου, εφόσον αυτή η σχέση διαμεσολαβείται από την οικονομικότητα (από το «φως», την αλήθεια, τη γνώση) και αυτή προϋποθέτει πάντοτε τον τρίτο.

Το δεύτερο αφορά το λεγόμενο «ανθρώπινο μέτρο» της συγχώρεσης²⁹⁴. Το οποίο σημαίνει πως η συγχώρεση δεν μπορεί να δοθεί εάν το έγκλημα υπερβαίνει το όριο του ριζικού κακού²⁹⁵. Αυτό το επιχείρημα χρησιμοποιεί, μαζί με τον Jankélévitch, και η Arendt²⁹⁶ (ωστόσο όχι ο Lévinas καθότι μιλάει κυρίως για θεϊκή μορφή του συγχωρείν²⁹⁷). Αυτό που χαρακτηρίζει τις «ανθρώπινες υποθέσεις» λέει η Arendt είναι το ότι αδυνατούμε να συγχωρήσουμε αυτό που δεν μπορούμε να τιμωρήσουμε²⁹⁸. Σαφώς το πλαίσιο μέσα στο οποίο συγκροτείται αυτό το επιχείρημα είναι η Σοά και το ριζικό κακό που αυτή συνιστά. Η Σοά ομολογουμένως είναι ένα έγκλημα το οποίο υπερβαίνει τους νομικούς όρους περιορισμού του, τους ίδιους τους όρους κατανόησής μας θα πει

²⁹³ *Αυτ.*

²⁹⁴ *Αυτ.*, σ. 22.

²⁹⁵ Η ίδια η έννοια του ριζικού κακού, καντιανής προέλευσης η ίδια, δεν αφορά απαραίτητως ένα μέτρο του υπερ-ανθρώπινου, ενός κακού το οποίο υπερβαίνει το μέτρο του ανθρώπινου. Ωστόσο από την αρεντιανή ανάπτυξη της έννοιας κι έπειτα έχει επικρατήσει ο συσχετισμός μεταξύ του ριζικού κακού και του Άουσβιτς. Το Άουσβιτς ως το ριζικό κακό αποτελεί εν συντομία μια τομή στην ανθρώπινη ιστορία και συνεπώς μετατοπίζει με βίαιο τρόπο το μέτρο του ανθρώπινου. Ενώ για τον Kant το ριζικό κακό φαίνεται να είναι ένα κακό ριζομένο στην ανθρώπινη ελεύθερη βούληση, δηλαδή ένα ιδίως ανθρώπινο χαρακτηριστικό, από την Arendt κι έπειτα αποσυνδέεται από την ανθρώπινη μορφή του και μας παραπέμπει σε κάτι που δεν είναι εγγενώς ανθρώπινο. Σαφώς αυτή η συζήτηση είναι τεράστια, ωστόσο μπορούμε εντελώς περιγραφικά να πούμε πως το Άουσβιτς φαίνεται να διατέμνει την ανθρώπινη ιστορία καθότι κατάφερε να συνδυάσει το σύνολο των επιτευγμάτων του ανθρώπινου και δη του δυτικού και ευρωπαϊκού πολιτισμού στο να επιτελέσει αυτό το ριζικό κακό. Η ντερριντιανή συγχώρεση απ' την άλλη αναφέρεται στον τόπο-χρόνο της σχέσης ανθρώπινου και μη ανθρώπινου, υπό την έννοια ότι κινητοποιεί μια μορφή χειραφετητικής υπόσχεσης η οποία δεν περιορίζεται στο ανθρώπινο αλλά ούτε και θεμελιώνεται πλήρως σε κάτι το μη ανθρώπινο.

²⁹⁶ Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 327.

²⁹⁷ Lévinas, «Προς τον άλλο άνθρωπο», ό.π.

²⁹⁸ Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 327.

επίσης η Arendt²⁹⁹, καθότι είναι ένα έγκλημα κρατικά οργανωμένο, βιομηχανικά σχεδιασμένο, το ίδιο το νομικό σύστημα το οποίο υποτίθεται πως εξασφάλιζε τα δικαιώματα του ανθρώπου ανασυγκροτήθηκε για να απογυμνώσει μια τεράστια μερίδα του πληθυσμού από την ανθρωπινότητά του και εν τέλει να τους θανατώσει³⁰⁰. Αυτό το επιχείρημα είναι εύλογο στο ιστορικό του περιβάλλον, ο Derrida δεν επιδιώκει να το αμφισβητήσει αυτό. Ωστόσο θέλει να κινητοποιήσει, κατά τη γνώμη μου, μια αμφιβολία για τη τόσο στενή σύνδεση μεταξύ «θανάτου της συγχώρεσης» από τη μια και απολύτως ανθρώπινης συγχώρεσης από την άλλη. Το επιχείρημα του Jankélévitch έχει ως εξής: εάν το έγκλημα είναι «τερατώδες» τότε είναι ανθρωπίνως αδύνατο να συγχωρεθεί³⁰¹. Αυτό που εκφράζεται εδώ είναι πως οι ναζί είναι «τέρατα» και τα τέρατα δεν μπορούν να συγχωρούνται³⁰². Όμως οφείλουμε να αναρωτηθούμε εάν βοηθά την πολιτική και ηθική μας κατανόηση το να θεωρούμε τους ναζί ως «τέρατα», ως ένα συνδυασμό του «ζωικο-ανθρώπινου» που υπερβαίνει το ίδιο ανθρώπινο.

Η σύνδεση που κάνει ο Jankélévitch πιστεύω είναι η εξής: η συγχώρεση δεν είναι μια υπερ-ανθρώπινη δυνατότητα, δεν είναι μια θεϊκή και άπειρη μορφή, εφόσον είναι ανθρώπινη τότε είναι περατή και συνεπώς γνωρίζει τον θάνατό της, όπως όλα τα περατά πράγματα. Ένα έγκλημα το οποίο υπερβαίνει το μέτρο του ανθρώπινου και του περατού («ένα άπειρο έγκλημα»³⁰³ όπως λέει, επίσης ένα «τέρας» είναι υπερ-ανθρώπινο, και εν τέλει οι ίδιοι οι ναζί θεωρούσαν πως ήταν «υπερ-άνθρωποι» έναντι στους Εβραίους που στα μάτια τους ήταν «υπ-άνθρωποι»³⁰⁴) δεν μπορεί να μετριάσκει, να προσεγγιστεί με μια ανθρώπινη δυνατότητα που είναι η συγχώρεση.

Ο Derrida χρησιμοποιεί το επιχείρημα για τον ανθρώπινο χαρακτήρα της συγχώρεσης ενάντια στον εαυτό του. Η ντερριντιανή έννοια της απροϋπόθετης συγχώρεσης, όπως είπαμε και πιο πάνω, κάνει το αδύνατο, εμφανίζεται εκεί που προκύπτει το ασυγχώρητο, συγχωρεί το ασυγχώρητο. Αυτό σημαίνει πως κινητοποιείται από αυτό που της είναι αδύνατο, πράγμα που σημαίνει πως κινητοποιείται από τη δυνατότητα του να παρουσιάσει την *différance* μεταξύ συγχωρήσιμου και ασυγχώρητου, περατού και απείρου, ζωής και θανάτου. Ο Derrida συνολικά στο έργο του επανεπισκέπτεται τις έννοιες της ζωής και του θανάτου, όπως επίσης τη διάκριση μεταξύ

²⁹⁹ Hannah, Arendt, *Essays in Understanding 1930–1954*, Harcourt Brace, Νέα Υόρκη, 1994, σ.302· επίσης βλ. Rober, Fine, “Hannah Arendt: Politics and Understanding after Holocaust”, στο Robert Fine, Charles Turner (επιμ.), *Social Theory after the Holocaust*, Liverpool University Press, Λίβερπουλ, 2000, σ. 19-46.

³⁰⁰ Χωρίς να αμφισβητείται η ενικότητα του Άουσβιτς στοχαστές όπως ο Achille Mbembe θα επιχειρηματολογήσουν πως η ίδια η οντολογική συγκρότηση του λευκού ανθρώπου, του δυτικο-ευρωπαϊού λευκού ανθρώπου, βασίζεται στην απογύμνωση των Άλλων από την ανθρωπινότητά τους και στη θανάτωσή τους, βλ. Achille, Mbembe, “Necropolitics”, μτφρ. Libby Meintjes, *Public Culture*, τχ. 15, Χειμώνας 2003, σ. 11-40.

³⁰¹ Jankélévitch, *Should We Pardon Them?*, ό.π., σ. 556.

³⁰² *Αντ.*

³⁰³ *Αντ.*, σ. 558.

³⁰⁴ Vladimir Jankélévitch, *L’Imprescriptible*, ό.π., σ. 23.

απείρου και περατού. Η προϋπόθετην και αδύνατη συγχώρεση σαφώς θεμελιώνεται από την κίνηση της *différance*, η οποία όπως αναφέραμε στα προηγούμενα κεφάλαια, είναι απείρως περατή και περατώς άπειρη. Ο θάνατος λοιπόν υπ' αυτή την έννοια δεν είναι κάτι το εξωτερικό το οποίο επισυμβαίνει, ένα συμβεβηκός που τυγχάνει πάνω στην έννοια, τη συγχώρεση. Ο θάνατος είναι ουσιαδώς η προϋπόθεση για να μπορούν οι ντερριντιανές έννοιες, στο σύνολό τους, να υπόκεινται σε επαναληψιμότητα, να επαναλαμβάνονται. Ο θάνατος και το τέλος της συγχώρεσης δεν είναι το τέρμα της, ο αφανισμός της, η αδυναμία της στο να υπάρχει, όπως το θέτει ο Jankélévitch, αλλά η προϋπόθεση και η απαρχή της συγχώρεσης. Ο Derrida προσπαθεί να οικοδομήσει μια έννοια ευθύνης και απόφασης ως προς το συγχωρείν, έτσι όπως το αναφέραμε και πιο πάνω, μια ευθύνη και μια απόφαση που παίρνονται με ένα «τρέμουλο», μπροστά στο «τρέμουλο» και την «αγωνία» του θανάτου θα λέγαμε. Η απόφαση του συγχωρείν λοιπόν, για να είναι μια απόφαση της (υπερ-) ηθικής ευθύνης, προϋποθέτει τον θάνατό της, και δη τη *différance* μεταξύ ζωής και θανάτου: αυτή είναι η απαρχή της. Μόνο μια ύπαρξη, ένα ον το οποίο πεθαίνει, είναι περατό και θνητό ον μπορεί να αποφασίσει υπ' αυτή την έννοια. Ένα μη περατό ον, ενδεχομένως ο Θεός δεν αποφασίζει με αυτό τον τρόπο. Ωστόσο ο Jankélévitch και η Arendt υποστηρίζουν πως είναι αδύνατο να συγχωρεθεί το «υπερ-ανθρώπινο» έγκλημα, εδώ θα συμπληρώναμε, εφόσον ο Θεός δεν «υπάρχει», με τη τρέχουσα σημασία του όρου³⁰⁵. Μόνο ένας Θεός μπορεί να συγχωρέσει το Άουσβιτς, και καμία/νεις δεν είναι διατεθειμένη/ος να επικαλειστεί ένα τέτοιο Θεό. Έτσι η συγχώρεση (παρ' ότι ο Jankélévitch αναφέρεται στη χριστιανο-ιουδαϊκή παράδοση, η Arendt παραπέμπει ευθέως στη μορφή του Ιησού και ο Lévinas αναγνώσκει τη ταλμουδική παράδοση) είναι μια «ανθρώπινη υπόθεση», σύμφωνα με αυτές τις θεωρήσεις, έτσι δεν μπορεί να πράξει το μη/υπερ/μετα-ανθρώπινο.

Για τη ντερριντιανή θεώρηση μόνο ένα ον που είναι θνητό, που απειλείται συνεχώς από τον θάνατο και τον αφανισμό, μπορεί να αποφασίσει για το αδύνατο, εάν θέλουμε οι δυο αυτές έννοιες να έχουν μια αν-οικονομική, μη γνωστική ευθύνη η οποία δεν τίθεται *a priori*³⁰⁶. Ένας άπειρος Θεός

³⁰⁵ Μια ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα αφήγηση για την απουσία του Θεού από τα Στρατόπεδα Θανάτου του Άουσβιτς εκτυλίσσει ο Simon Wiesenthal στο απόσπασμα: «Τι θα μπορούσε να είχε πει; Ξέρει πότε θα φύγουμε από 'δω; Ή πότε θα μας δολοφονήσουν; “Κανείς δεν ξέρει τις απαντήσεις σε αυτές τις ερωτήσεις. Αλλά είχε πει κάτι άλλο, κάτι το οποίο ίσως να πρέπει να σκεφτόμαστε σε τέτοιους καιρούς. Πιστεύει πως ο Θεός έχει φύγει”. Ο Arthur σταμάτησε για μια στιγμή ούτως ώστε να αφήσει τις λέξεις να βγουν προς τα έξω. “Τι νομίζεις γι' αυτό Simon;” ρώτησε. “Ο Θεός έχει φύγει”. “Άσε με να κοιμηθώ” απάντησα. “Ξύπνησε με όταν επιστρέψει” (βλ. Simon, Wiesenthal, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, Shoken, Νέα Υόρκη, 1998, σ. 20-21).

³⁰⁶ Η επισφάλεια που μας επιβάλλεται από τον θάνατο, εφόσον είμαστε θνητά, είναι η μόνη προϋπόθεση η οποία μπορεί να ορίσει και τις δυνατότητές μας. Πράγμα που σημαίνει πως λόγω επισφαλειότητας δύναμαι και έχω δύναμη. Εάν η δύναμη οριζόταν στη βάση της ασφάλειας αυτό θα την αποσυνέδεε από τον άλλο άνθρωπο. Η δύναμή μου εξαρτάται από τον άλλο κι απ' την ευθύνη που έχω για αυτόν. Το ότι δεν πρέπει να αφήσω την άλλη να πεθάνει, έχω την ευθύνη του να μην πεθάνει στα χέρια μου, ορίζει την ευθύνη και τη δύναμή μου συνάμα. Σε αντίθεση με τη χαϊντεγκεριανή θέση που υποστηρίζει πως ο θάνατός μου είναι

που πράττει το αδύνατο εν γένει (αδύνατο για τα μέτρα και σταθμά του ανθρώπινου) δεν πράττει το αδύνατο υπό την αυστηρή έννοια του όρου. Το αδύνατο πρέπει να βρίσκεται σε σχέση με μια δυνατότητα, πρέπει να οριοθετεί μια δυνατότητα για να είναι αδύνατο υπ' αυτή την έννοια. Η απόφαση λοιπόν με αυτή τη σημασία, η οποία δεν εμπίπτει στα δικαιοτικά, πολιτικά και ηθικά καθήκοντά μου, πρέπει να οριοθετεί αυτό που γνωρίζω (γνώση), αυτό που δύναμαι (δύναμη εξουσία), αυτό που μπορώ (δυνατότητα), αυτό που χρειάζομαι (ανάγκη), πρέπει να αποφασίζω για κάτι που δεν γνωρίζω (μη γνώση), για κάτι που αδυνατώ (αδύναμη ισχύς), για κάτι που δεν μπορώ (αδυνατότητα), για κάτι που πλεονάζει (επιθυμία).

Το ενδιαφέρον ερώτημα που έθεσε ο Hans Jonas σχετικά με τον Θεό μετά το Άουσβιτς, παρ' ότι μετατοπίζει αρκετά τη συζήτηση σχετικά με την έννοια του Θεού δεν μπορεί να αντικαταστήσει αυτό που ο Derrida ονομάζει (υπερ-) ηθική απόφαση και ευθύνη. Ο Jonas διερωτόμενος «ποιος Θεός θα άφηνε [το Άουσβιτς] να συμβεί;»³⁰⁷, προτείνει να κατανοήσουμε μια έννοια του γίγνεσθαι-Θεού³⁰⁸, ενός Θεού που μεριμνά και νοιάζεται³⁰⁹, μάλιστα ενός Θεού ο οποίος αλλάζει και μετασχηματίζεται από τον χρόνο, ενός Θεού που είναι άπειρος αλλά διαμεσολαβείται άμεσα από τη περατότητα της ιστορίας. Ο Θεός μετά το Άουσβιτς είναι ένας ριζικά άλλος Θεός. Ωστόσο ακόμη και αυτή η έννοια Θεού δεν μπορεί παρά να διατηρήσει μια μορφή παντοδυναμίας και μια μορφή κυριαρχίας, δεν είναι ένας Θεός που πεθαίνει και συνεπώς δεν μπορεί να αποφασίζει και να λαμβάνει ευθύνη υπ' αυτή την έννοια.

Η ντερριντιανή θέση σχετικά με την απόφαση και την ευθύνη της συγχώρεσης μπορεί να ανασκευαστεί κατά τη γνώμη μου ήδη από τα πρώιμα κείμενά του σχετικά με τη χουσερλιανή φαινομενολογία. Η πρωτοκαθεδρία της επανάληψης, της γραφής και της αναπαράστασης που κινητοποιεί σχετικά αναφέρονται ακριβώς σε αυτή τη μορφή περατότητας, ενός όντος που πεθαίνει, και συγκροτούν στη συνέχεια αυτό που ονομάζει ως ενική επανάληψη του συμβάντος. Η απόφαση και η ευθύνη, όπως προφανέσαμε, για να το πούμε αλλιώς, πρέπει να είναι ενικές, πρέπει να εμφανίζονται κάθε φορά ως διακοπή του χρόνου, δηλαδή ως συμβάντα. Η ενικότητα του συμβάντος της συγχώρεσης λοιπόν μπορεί να είναι επαναλήψιμη στην ιστορία αλλά δεν μπορεί να προϋποτίθεται από το παρελθόν και το παρόν. Αυτό σημαίνει πως προσβλέπει σε ένα μέλλον που

αυτός που ορίζει και το όριο του είναι μου, ο θάνατος του άλλου είναι αυτός που ορίζει το είναι. Εδώ ο Derrida βρίσκεται σαφώς πολύ κοντά στον Lévinas αλλά επίσης και στην έννοια της επισφαλειότητας (precarity) της Judith Butler, σύμφωνα με την οποία η επισφαλειότητά μας είναι αυτή που μας δίνει τη δυνατότητα του να εισερχόμαστε και να επιτελούμαστε στο πολιτικό (βλ. Judith, Butler, *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Κέμπριτζ και Λονδίνο 2015).

³⁰⁷ Hans, Jonas, "The Concept of God After Auschwitz: A Jewish Voice", *The Journal of Religion*, τχ. 6, Ιανουάριος 1987, σ. 3.

³⁰⁸ Αυτ., σ. 6.

³⁰⁹ Αυτ., σ. 7.

είναι ετερογενές προς το παρελθόν και προς το παρόν και δη στην *différance* μεταξύ του παρόντος και του μέλλοντος, η οποία είναι μη αναγώγιμη.

Βρισκόμαστε στο σταυροδρόμι δυο θεωρήσεων στις οποίες ανταπαντά ο Derrida. Η πρώτη κατανοεί τη συγχώρεση ως μια άπειρη δυνατότητα, η οποία συνεχίζει να υπάρχει στην ιστορία όποια μορφή και αν εκλάβει αυτή, εδώ βρίσκουμε τον Θεό του Jonas ο οποίος παρ' ότι υποβάλλεται στην κίνηση του γίνεσθαι συνεχίζει να υπάρχει και μετά από το Άουσβιτς. Η δεύτερη κατανοεί τη συγχώρεση ως μια περατή δυνατότητα, η οποία πεθαίνει μπροστά απ' το ριζικό κακό. Σύμφωνα με αυτήν, την οποία με αρκετές διαφορές υποστηρίζουν ο Jankélévitch και η Arendt η Σοά πρέπει να παραμείνει ασυγχώρητη ως έγκλημα καθότι η περατή μας δύναμη δεν μπορεί να αναμετράται με το άπειρο. Η πρώτη αναφέρεται άμεσα στην έννοια του Θεού και ενδεχομένως η συγχώρεση θα ήταν μια θεϊκή και άπειρη πράξη. Η δεύτερη δεν αναφέρεται απαραίτητως σε μια τέτοια εννοιολόγηση του Θεού και επιδιώκει να θέσει τη συγχώρεση με ανθρώπινο μέτρο. Από την πρώτη θα εκλαμβάναμε μια έννοια άπειρης δυνατότητας του αποφασίζειν και της ευθύνης η οποία θα μας δινόταν από την άπειρη έννοια του Θεού. Η δεύτερη θέτει μια περατή μορφή απόφασης και ευθύνης η οποία περιορίζεται και εξαντλείται στις δικαιοκτικές, πολιτικές και ηθικές μας ικανότητες. Ο Simon Wiesenthal στο *Το Ηλιοτρόπιο: τα όρια και οι δυνατότητες της συγχώρεσης*, ένα βιβλίο-μαρτυρία για την κράτησή του σε ναζιστικό Στρατόπεδο, γράφει πως ο «Θεός έχει φύγει»³¹⁰ και λέει στον σύντροφό του Arthur «ξύπνησέ με όταν επιστρέψει»³¹¹, σύμφωνα με τη θεώρηση του Jonas ο Θεός που είχε φύγει από το κόσμο μπορεί να επιστρέψει εκ νέου, καθότι κινείται από ένα άπειρο γίνεσθαι το οποίο δεν γνωρίζει θάνατο. Αντίθετα, σύμφωνα με τη ζανκελεβιτσιανή και αρεντιανή θεώρηση, για να το θέσουμε στον ίδιο περιγραφικό τόνο, άπαξ κι ο Θεός έχει φύγει, έχει «επιτρέψει» την έλευση του ναζισμού, τότε δεν μπορεί να επιστρέψει, ο Arthur δεν θα πει ποτέ στον Simon Wiesenthal: «έλα ο Θεός επέστρεψε». Όντως, στην αφήγηση του Wiesenthal ο Θεός δεν επιστρέφει ποτέ. Αντί για τον Θεό αυτό που βρίσκει απέναντι του ο Wiesenthal είναι ένα στρατιώτη των SS. Η θεματική του βιβλίου βασίζεται σε αυτή τη συνάντηση. Ο στρατιώτης των SS ετοιμοθάνατος από τα τραύματά του ζητάει από τη νοσοκομά να του βρει έναν Εβραίο γιατί θέλει να εξομολογηθεί για μια δολοφονία. Ύστερα από μια μεγάλη αφήγηση για το πως έχει μπει στα SS εξομολογείται στον Wiesenthal πως συμμετείχε σε μια μαζική δολοφονία ενός εβραϊκού χωριού. Ο Wiesenthal όντως δεν συναντά την επιστροφή του Θεού στο Στρατόπεδο, συναντά μια εξομολόγηση από έναν στρατιώτη. Μια εξομολόγηση η οποία δεν μπορεί να απευθύνεται στον Θεό, καθώς ο Θεός δεν ήταν αρκετός σε έναν στρατιώτη των SS που ζήτησε συγκεκριμένα «έναν Εβραίο» κι επίσης ο Θεός είναι απών απ' το Στρατόπεδο. Μόλις τελειώνει την εξομολόγησή του ο

³¹⁰ Wiesenthal, *The Sunflower...*, ό.π., σ. 20-21.

³¹¹ *Αυτ.*

στρατιώτης ο Wiesel δεν του απαντά τίποτα, σηκώνεται από την άκρη του κρεβατιού όπου καθόταν και φεύγει, βγαίνει έξω και βρίσκει τους συντρόφους του οι οποίοι κάθονται κάτω στο πάτωμα και τρώνε μια σούπα πριν επιστρέψουν πίσω στην καταναγκαστική «εργασία».

Ο άπειρος Θεός δεν μπορεί να συγχωρέσει, ούτε καν να ακούσει την εξομολόγηση ενός στρατιώτη SS, ο μόνος που μπορεί να την ακούσει είναι αυτός που έχει υποστεί τη βία των SS. Μόνο ένα περατό ον μπορεί να ακούσει μια εξομολόγηση, υπ' αυτή την έννοια, και μόνο ένα περατό ον μπορεί να συγχωρέσει υπ' αυτή την έννοια. Σαφώς ο Wiesel δεν συγχωρεί τον στρατιώτη, οι περιπτώσεις συγχώρεσης που έχουμε μετά το Άουσβιτς είναι ελάχιστες. Το ζήτημα φυσικά δεν είναι μια καταμέτρηση, μια ποσοτική της συγχώρεσης, αλλά το εάν αυτή παραμένει ζωντανή, εάν έχει κάποιο νόημα να μιλάμε για τη συγχώρεση μετά το Άουσβιτς. Θέτοντάς το με αυστηρούς όρους θα ρωτούσαμε: εάν υπάρχει η υπερβατολογική ή η εμπειρική-ιστορική δυνατότητα της συγχώρεσης.

Η θέση του Derrida μπορεί να ανιχνευθεί σε αυτό το σημείο της μαρτυρίας του Wiesel, μόνο ένα περατό ον μπορεί να αποφασίσει και να λάβει την ευθύνη. Ο Wiesel δεν είναι υποχρεωμένος από κάποιο αμετάβλητο ηθικό κανόνα να συγχωρέσει ή να μην συγχωρέσει τον στρατιώτη μόνο και μόνο επειδή αυτός έχει εξομολογηθεί το έγκλημά του, η απόφαση και η ευθύνη του είναι ενική, είναι ένα ενικό συμβάν.

4.4 Το «οιονεί-υπερβατολογικό» της συγχώρεσης

«Η γραφή που δεν θα ήταν δομικά αναγνώσιμη
- επαναλήψιμη - πέρα από το θάνατο
του αποστολέα δεν θα ήταν γραφή»³¹².

Η διασύνδεση μεταξύ αποδόμησης και ηθικής έχει συζητηθεί εκτενώς στη σχετική βιβλιογραφία³¹³. Η αποδόμηση, μια έννοια που οικοδομείται ήδη από τα πρώιμα γραπτά του Derrida και η ηθική θέση που λαμβάνει ολοένα πιο ξεκάθαρα μετά τη δεκαετία του 1970, δεν μπορούν να διαχωριστούν. Κατά τη γνώμη μου είναι αδύνατο να θέσουμε μια απόλυτη τομή στο

³¹² Jacques, Derrida, "Signature, Event, Context", *Margins of Philosophy*, μτφρ. και σημειώσεις Alan Bass, ό.π., σ. 315.

³¹³ Ενδεικτικά αναφέρω, βλ. Geoffrey, Bennington, "Deconstruction and Ethics", *Interrupting Derrida*, Routledge, Νέα Υόρκη, 2000, σ. 34-46· Simon, Critchley, "The Ethics of Deconstruction: An Argument", *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο, 1999, σ. 1-58· Christina, Howells, "The Ethics and Politics of Deconstruction and the Deconstruction of Ethics and Politics", *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Polity Press, Κέιμπριτζ, 1999, σ. 122-156.

έργο του Derrida η οποία θα διέκρινε μια ηθικο-πολιτική στροφή η οποία θα θυσίαζε κάτι από τα γραπτά της αποδόμησης.

Ο Derrida διερωτάται γύρω από το ζήτημα της ηθικο-πολιτικής απόφασης και ευθύνης στη βάση της αποδομητικής ανάγνωσης. Η λεγόμενη αυτο-αποδόμηση των κειμένων, η οποία τίθεται σε λειτουργία μέσα από μια δεδομένη μορφή γραφής η οποία διέρχεται - λοξά θα λέγαμε - από τα κείμενα, μας προσφέρει πάντα κάποιες αντιφατικές μεταξύ τους έννοιες της απόφασης και της ευθύνης³¹⁴. Ακόμη περισσότερο, η ίδια η ανάγνωση των κειμένων της παράδοσης - των κειμένων που μας έχουν παραδοθεί, των κειμένων των οποίων οι έννοιες είναι κυρίαρχες στις γνωσιο-επιστημολογικές, πολιτισμικές και κοινωνικές μας σχέσεις - μας αναγκάζει να λάβουμε μια απόφαση και μια ευθύνη απέναντί τους. Η ντεριντιανή έννοια της συγχώρεσης αυτό κάνει, έναντι στα κείμενα του Kant, του Hegel, κυρίως του Jankélévitch, αλλά επίσης της Arendt και του Lévinas, διερχόμενη επίσης μέσα από τις δικές τους αναγνώσεις στη χριστιανο-προτεσταντική, την εβραϊκή παράδοση και μέσα από τις αμφισβητήσεις και τις ανασκευές αυτών των παραδόσεων.

Καμία/κανείς από τις/ους παραπάνω στοχάστριες/ες δεν κληρονομεί απλώς, δεν αποδέχεται απολύτως την κληρονομιά σχετικά με τη συγχώρεση. Το να κληρονομείς μια παράδοση σημαίνει να μπορείς να αποφασίζεις για το νόημά της, την ενότητά της, να δείχνεις τις αντιφάσεις της και να παίρνεις μια απόφαση για το τι θέλει-να-πει. Αυτή η απόφαση περιλαμβάνει πάντοτε ένα άλλο θέλω-να-πω, αυτό του αναγνώστη. Το κύριο ζήτημα που θέτει ο Derrida είναι πως το θέλω-να-πω του συγγραφέα αυτο-διαρρηγνύεται, αυτο-αποδομείται απ' όλα όσα θέλει να αποκλείσει, από αυτά τα οποία «εξορκίζει» για να συγκροτήσει το δικό του νόημα. Σχετικά με τη συγχώρεση - στις περισσότερες από αυτές τις θεωρήσεις - η αυτο-αποδόμηση των κειμένων ορίζεται από τη θέση δυο εντελώς διακριτών, ετερογενών, καλεσμάτων σχετικά με την έννοια, αυτή της απροϋπόθετης και αυτή της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης. Ο Derrida σε ένα άλλο πλαίσιο, στο *Θάνατο Διδόναι*, αναφερόμενος στην αντίκρουση μεταξύ απόλυτης και γενικής ευθύνης η οποία μας κληροδοτείται από την αβρααμική παράδοση, αναπτύσσει αυτό που αποκαλεί ως ασυμφιλίωτο μεταξύ των δυο

³¹⁴ Αρκετά περιεκτικό και ενδιαφέρον εν είδει εισαγωγής είναι το κείμενο του Jeffrey Nealon σχετικά με την αποδομητική ανάγνωση. Τοποθετείται με ιδιαίτερα κριτικό τρόπο απέναντι στην αμερικανική «εμπορευματοποίηση» της αποδόμησης, όπως την ονομάζει, και στη πρόσληψη της ντεριντιανής αποδομητικής ανάγνωσης από στοχάστριες/ες και καθηγητές/τριες του Πανεπιστημίου του Yale. Ωστόσο συμφωνώ σε ένα από τα κεντρικά σημεία του κειμένου του Nealon καθώς υποστηρίζει πως η αποδόμηση δεν είναι ουδετεροποίηση των εννοιακών διπόλων. Η αποδόμηση, και σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να γίνει κατανοητή και η αναφορά μας εδώ στην αυτο-αποδόμηση, δεν είναι μια διαδικασία παραγωγής μιας γνώσης και ενός νοήματος στην ανώτερη σφαίρα του ουδέτερου, αλλά πάντοτε-ήδη περιέχει και την κίνηση της επανεγγραφής του αποδομημένου διπόλου και νοήματος σε μια νέα σχέση. Αυτή η επανεγγραφή είναι μια κίνηση της ίδιας της υποκειμενικότητας που «αποδομεί», όχι ενεργά με τη παραδοσιακή έννοια του όρου, αλλά μέσω ενός παθήματος που τελείται από τον άλλο άνθρωπο, από εδώ πηγάζει και η έννοια της απόφασης και της ευθύνης οι οποίες είναι εντελώς προσδεσμεμένες σε αυτό το πάθημα που προέρχεται απ' την ετερότητα του άλλου (βλ. Jeffrey, Nealon, T., «The Discipline of Deconstruction», *PMLA*, τχ. 107, αρ. 5, Οκτώμβριος 1992, σ. 1268-1269).

αυτών ευθύνων³¹⁵. Η απόλυτη ευθύνη είναι αυτή που έχουμε, που έχει ο Αβραάμ, απέναντι στην ενικότητα του Θεού, η οποία του λέει πως πρέπει να θυσιάσει τον γιό του Ισαάκ για χάρη του Θεού³¹⁶. Η γενική ηθική ευθύνη είναι αυτή που έχει απέναντι σε όλους του άλλους άλλους, δηλαδή στον γιό του, την οικογένειά του, την κοινότητα³¹⁷. Ουσιαστικά στην παράδοση καμία από αυτές τις δυο ευθύνες δεν μπορεί να προκριθεί ως ανώτερη. Αυτό που έχουμε είναι έναν συνεχή αλληλοαποκλεισμό μεταξύ των δυο ευθυνών. Ο Derrida δεν επιδιώκει να εξάγει μια ηθική προτροπή και κανονιστικότητα η οποία να μας εξηγεί πως πρέπει να πράξουμε, και αυτό τον οδηγεί στο να διατηρήσει και τις δυο μορφές της ευθύνης σε ένα ασυμφιλίωτο επίπεδο, δίχως τη διαμεσολάβηση της εγελιανής *Aufhebung*, και δίχως την *a priori* απόφαση υπέρ της μιας ευθύνης έναντι της άλλης. Αυτό συνεπάγεται πως η ετερογενής σχέση μεταξύ των δυο αυτών ευθύνων διατηρείται συνεχώς σε σχέση και η «επίλυση» αυτής της αντίφασης, ο συσχετισμός μεταξύ των δυο αυτών ετερογενών επιπέδων, αφορά μια κάθε φορά ενική μορφή απόφασης³¹⁸. Εάν η απόφαση ήταν ήδη προδεδομένη από την παράδοση αυτό δεν θα μπορούσε να μας δώσει μια απόφαση με την αυστηρή σημασία του όρου, δηλαδή μια απόφαση η οποία δεν προεξοφλείται από τις προϋποθέσεις της ηθικής. Έτσι θα οδηγούσε στη συγκρότηση ενός απριωρικά τεθυμένου νοήματος. Αυτή η τελευταία θα συνιστούσε τη δομική τελεολογία της σχέσης εγώ και άλλου. Πράγμα που σημαίνει πως με τελεολογικό τρόπο η *différance* μεταξύ των δυο θα παρουσιαστεί, και αν συμβεί αυτό τότε χάνουμε τη *différance* μεταξύ παρουσίας και απουσίας. Μόνο η *différance* μεταξύ τελεολογίας και μη τελεολογίας θα «άντεχε» την ίδια την *différance* κι αυτή θα ήταν μια κίνηση του χρόνου η οποία δεν μπορεί να ονομαστεί ούτε με το όνομα της πρώτης αλλά ούτε και της δεύτερης.

³¹⁵ Derrida, *The Gift of Death*, ό.π., σ. 66.

³¹⁶ *Αυτ.*, σ. 58-95.

³¹⁷ *Αυτ.*, σ. 59.

³¹⁸ Ο Derrida ωστόσο αρνούμενος την εγελιανή *Aufhebung* αφενός και την καντιανή ηθική κριτική του υπερβατολογικού *a priori* αφετέρου φαίνεται ως εάν να συντηρεί το πρόβλημα, πολλές φορές αυτό φαίνεται ως εάν να τάσσεται υπέρ μιας προ-καντιανής έννοιας του ηθικού ασυμφιλίωτου. Ωστόσο κατά τη γνώμη μου η ντερριντιανή θέση στη προκειμένη, κινούμενη μέσω αυτής της κριτικής που διεξάγει σε Hegel και Kant, βασίζεται σε μια έννοια η οποία για κανένα λόγο δεν είναι προ-καντιανή, αυτήν της ετερότητας του άλλου ανθρώπου. Η ετερότητα είναι αυτή που δεν μας αφήνει να οδηγηθούμε στην εγελιανή *Aufhebung*, καθώς μια τέτοια κίνηση θα εκμηδένιζε τον άλλο ανάγοντάς τον σε ένα επίπεδο ουδετερότητας και θα καθήλωνε την σχέση μου μαζί του σε αυτό το επίπεδο. Επίσης αυτή η ίδια δεν μας αφήνει να προβούμε σε μια καντιανού τύπου υπερβατολογική κριτική καθότι αυτή προεξοφλεί και εν γένει αγνοεί την έλευση του άλλου ανθρώπου, καθώς θεωρεί πως μπορεί να την εντάξει στον ηθικό λόγο εκ των προτέρων. Η ντερριντιανή «διαλεκτική» της αποδόμησης διατηρεί την ένταση μεταξύ των δυο στιγμών, απόλυτης από τη μια και γενικής από την άλλη ευθύνης, απροϋπόθετου και υπό προϋποθέσεις, ωστόσο δεν μας λέει ότι πρέπει να παραμένει δια παντός ανεπύλητη και συγκρουσιακή, αλλά ότι επιλύεται από την έλευση της ετερότητας του άλλου ανθρώπου η οποία δεν μπορεί να περικλειστεί στο νόημα των παραπάνω αυτών εννοιών καθότι αυτές συγκροτούνται στη βάση του εγελιανού Πνεύματος αφενός και του υπερβατολογικού εγώ αφετέρου πράγμα που εξορισμού σημαίνει πως βασίζονται στον αποκλεισμό του άλλου ανθρώπου. Αυτός ο τελευταίος έρχεται για να μας δώσει το επόμενο κι ανώτερο επίπεδο σε αυτό το ασυμφιλίωτο, το οποίο ωστόσο δεν μπορεί να ιδοθεί ως συμφιλίωση. Μάλλον, και αυτή είναι και η θέση που υποστηρίζω εδώ, η συγχώρεση είναι μια λέξη πιο ικανή να περιγράψει αυτή την κίνηση.

Όπως είχαμε αναφέρει προηγουμένως η θέση του Jonas σχετικά με τον Θεό μετά το Άουσβιτς επιδιώκει να ιστοριοποιήσει τη σχέση του Θεού με τον κόσμο και συνεπώς τη σχέση του εγώ με την ενικότητα του απόλυτου Άλλου, ήτοι την απόλυτη ηθική ευθύνη με βάση τον ορισμό του *Διδόναι Θάνατο*. Από την άλλη η θέση του Jankélévitch ο οποίος αρνείται την επιβίωση μιας τέτοιας απόλυτης ηθικής ευθύνης μετά το Άουσβιτς επικαλείται τη γενική ηθική ευθύνη έναντι στους άλλους ανθρώπους. Έχουμε δυο θέσεις λοιπόν οι οποίες φαίνεται να λένε κάτι αρκετά διακριτό ωστόσο και οι δυο βασίζονται στο ότι ιστοριοποιούν την απόλυτη ηθική ευθύνη έναντι του Άλλου, ο Jonas για να συζητήσει πως αυτή μπορεί να επιβιώσει και ο Jankélévitch για να θέσει πως πρέπει να την αρνηθούμε αυτήν υπέρ μιας γενικής ευθύνης η οποία να είναι απολύτως ιστορικά διαμεσολαβημένη. Δεν θα αναφερθούμε περαιτέρω στη θέση του Jonas, καθώς την χρησιμοποιούμε μόνο παρενθετικά για να ευρύνουμε την έκταση αυτής της συζήτησης. Ωστόσο η θέση του Jankélévitch μας ενδιαφέρει λόγω του ότι ο Derrida βασίζεται εν πολλοίς σ' αυτήν.

Σύμφωνα με τον Derrida λοιπόν ο Jankélévitch συγκροτεί ένα τελεολογικό νόημα για τη σχέση μεταξύ εγώ και άλλου (όσον αφορά τη γενική ηθική ευθύνη), καθώς υπάγει παντελώς την έννοια της συγχώρεσης στις προϋποθέσεις της. Το ζανκελεβιτσιανό επιχείρημα βασίζεται στο ότι οι ναζί εφόσον δεν «ζήτησαν ποτέ συγχώρεση»³¹⁹, τότε αυτή δεν μπορεί να τους δοθεί, εφόσον καμία απόλυτη ηθική ευθύνη προς την ενικότητα του Άλλου δεν μπορεί να μεριμνήσει για αυτό. Αντιθέτως, οι ναζί έπρεπε να πράξουν υπό τους όρους της γενικής ευθύνης, αυτής που μοιραζόμαστε με όλους τους άλλους ανθρώπους, δίχως τη παρεμβολή κάποιας μοναδικής ενικότητας του Άλλου, και να ζητήσουν συγχώρεση μεταμελώντας για τα εγκλήματά τους. Η «ιστορία της συγχώρεσης»³²⁰ φτάνει στο τέλος της όταν αυτή προϋποθέτει ότι έχει/θα εμφανιστεί με βάση μια συγκεκριμένη παρουσία του απροϋπόθετου/υπό προϋποθέσεις. Το νόημα της συγχώρεσης υπ' αυτή την έννοια συγκροτείται στη βάση της οικονομίας του κύκλου των προϋποθέσεων: εάν η συγχώρεση ζητηθεί, εάν η απολογία εκφραστεί με ειλικρίνεια, τότε ίσως η συγχώρεση μπορεί να δοθεί. Η οικονομικότητα του κύκλου αυτών των προϋποθέσεων σύμφωνα με τον Derrida δεν μπορεί να μας δώσει την αυστηρή έννοια απόφασης και ευθύνης.

Η έννοια της συγχώρεσης την οποία κινητοποιεί υπ' αυτό το πρίσμα ο Derrida δεν προϋποθέτει μια συμμετρική σχέση μεταξύ δυο προσώπων η οποία διαρρηγνύεται από ένα κακοπράγμα και η οποία πρέπει να επιστρέψει (μέσω της συγχώρεσης) πίσω στην επαναφορά της συμμετρικότητας. Ουσιαστικά η σχέση μεταξύ συμμετρικότητας από τη μια και ασυμμετρικότητας από την άλλη πρέπει να γίνει αντιληπτή στη βάση όσων παρουσιάσαμε στο πρώτο κεφάλαιο. Η ουσιώδης αυτή διάκριση - αναφορικά με τη συγχώρεση - πρέπει να αναγνωσθεί στο ντερριντιανό

³¹⁹ Jankélévitch, *L'imprescriptible*, ό.π., σ. 50.

³²⁰ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 22.

έργο μέσω της *différance*. Με λίγα λόγια η ντερριντιανή συγχώρεση δεν αναφέρεται ούτε σε μια υπερβατολογική, ούτε σε μια εμπειρική ή/και ιστορική συμμετρία αλλά στη *différance* της συμμετρίας και της ασυμμετρίας. Αυτό που ενδιαφέρει τον Derrida δεν είναι η συμμετρία Ιδίου και Άλλου (σε λεβινασιακή γλώσσα) ή εγώ και άλλου ανθρώπου, καθώς η συμμετρία θα σήμαινε πως η *différance* μεταξύ των δυο τους είναι παρουσιάσιμη (μπορεί να γίνει παρουσία), να νοηματοδοτηθεί (ως *Sinngebung*) και συνεπώς να παύσει να είναι *différance*. Είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο πως η ντερριντιανή ανάγνωση του Husserl υπέδειχνε πως το σημείο βρίσκεται στο ενδιάμεσο της (ουσιώδους διάκρισης και) σχέσης μεταξύ παρουσίας και απουσίας. Στο *Différance* το σημείο αντικαθίσταται από το ίχνος το οποίο μας λέει πως μόνο το ίχνος της *différance* είναι παρουσιάσιμο κι όχι η ίδια. Με αυτό τον τρόπο αποφεύγεται η συγκρότηση μιας έννοιας (του νοήματος) η οποία να δείχνει, να λέει, να παρουσιάζει τη *différance*. Αυτή είναι μια ενδιαφέρουσα απάντηση στο τι κάνουμε όταν επιδιώκουμε να υποδείξουμε τη διαφορά μεταξύ του υπερβατολογικού και του εμπειρικού. Μια κλασική προσπάθεια ανασκευής του υπερβατολογικού αφορά στο να ρίχνεται το βάρος στο πεδίο του εμπειρικού, αυτή τη θέση μοιράζονται με διαφορές η Arendt³²¹, ο Jankélévitch και ο Michel Foucault³²². Βασικό στοιχείο και των τριών αυτών κριτικών στην υπερβατολογική σκέψη είναι το ότι αντικαθιστούν το υπερβατολογικό πεδίο με κάτι άλλο, το οποίο θεωρούν πως κατέχει τη πρωτοκαθεδρία, όσον αφορά τη συγκρότηση του λόγου³²³. Σύμφωνα με τον Bennington η ντερριντιανή αποδόμηση βλέπει πως κάθε σύστημα «αποκλείει ή αποβάλλει ό.τι δεν μπορεί κανείς να σκεφτεί με τους όρους αυτού του συστήματος»³²⁴ κι εν τέλει έλκεται από το αποκλεισμένο αυτό το στοιχείο: «το υπερβατολογικό του υπερβατολογικού του»³²⁵. Το γενικότερο εγχείρημα ανάγνωσης που είναι η αποδόμηση αφορά στον «εντοπισμό των αποκλεισμένων όρων ή τέτοιων υπολειμμάτων τα οποία κυριαρχούν επί του θεωρητικού λόγου που τα αποκλείει»³²⁶.

Ένα από τα βασικά επιχειρήματα της αποδόμησης λοιπόν είναι πως η συγκρότηση του υπερβατολογικού πεδίου ενώ βασίζεται στη δυνατότητα του θανάτου άπαξ και δημιουργηθεί τον «καθιστά δευτερεύοντα»³²⁷, και θα εξηγήσουμε αμέσως γιατί. Προϋπόθεση για τη συγκρότηση του υπερβατολογικού είναι η ιδεατότητα, «μόνο η ιδεατότητα του σημείου “εγώ” επιτρέπει την κίνηση της υπέρβασης σε σχέση με το συγκεκριμένο “εγώ”»³²⁸, δηλαδή για να μεταβούμε από το συγκεκριμένο πρόσωπο που λέει «εγώ», για να το υπερβούμε, χρειάζεται αυτό το «εγώ» να

³²¹ Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π.

³²² Γεράσιμος, Κακολύρης, «Φουκώ και Ντερριντά: Η ανάγνωση ως αρχαιολογία ή ως αποδόμηση;», *Ποίηση: Εξαμηνιαίο περιοδικό για τη ποιητική τέχνη*, τχ. 25, Άνοιξη - Καλοκαίρι 2005, σ. 48-62.

³²³ Μπέννινγκτον, Τζέφφρυ, “Ντερρινταβάση”, στο Μπέννινγκτον Τζέφφρυ, Ντερριντά Ζακ, *Ντερριντά*, μτφρ. Απόστολος Λαμπρόπουλος, Ευτύχης Πυροβολάκης, Νήσος, Αθήνα, 2018, σ. 316.

³²⁴ *Αυτ.*, σ. 319.

³²⁵ *Αυτ.*

³²⁶ *Αυτ.*

³²⁷ *Αυτ.*, σ. 312.

³²⁸ *Αυτ.*

σωρευθεί, να αναχθεί σε ιδέα (να «ιδεοποιηθεί»), σε ένα σημείο που είναι ιδεατό. Μόνο η ιδεατή μορφή του «εγώ» μπορεί να παίζει το ρόλο του υπερβατολογικού, το οποίο θα καθορίσει εν τέλει τους όρους δυνατότητας κάθε άλλου «εγώ» στο κόσμο. Αυτή η ιδεατότητα λοιπόν προϋποθέτει την επανάληψη, εάν αυτό το «εγώ» δεν επαναλαμβάνεται, δεν εμφανίζεται εκ νέου στο κόσμο, τότε δεν μπορεί να συγκροτηθεί σε ένα ιδεατό σημείο. Η επανάληψη με τη σειρά της χρειάζεται τη περατότητα, μόνο ένα ον που είναι περατό, που πεθαίνει, μπορεί να επαναλαμβάνεται. Ένα άπειρο ον δεν επαναλαμβάνεται υπ' αυτή την έννοια. Βλέπουμε συνεπώς με ποιο τρόπο ενώ ο θάνατος αποτελεί προϋπόθεση της συγκρότησης του υπερβατολογικού, άπαξ και αυτό τεθεί τον αποκλείει, θέτοντας μια έννοια ζωής η οποία δεν γνωρίζει θάνατο, μια υπερβατολογική έννοια ζωής, ως εάν αυτή η ζωή να μην βασίστηκε μόλις πριν από λίγο στο θάνατο για να δημιουργηθεί.

Το παραπάνω σχήμα, το οποίο ονομάζεται ως «οιονεί υπερβατολογικό» καθώς δεν θέλει να θέσει τον θάνατο ως την υπερβατολογική συνθήκη εν γένει, αλλά θέλει να εξετάσει με ποιο τρόπο μπορούμε να ακολουθήσουμε αυτή την κίνηση υποκατάστασης και μετατόπισης της μιας υπερβατολογικής προϋπόθεσης με μια άλλη, παραμένει στο επίπεδο της ανεπικρισίας³²⁹ όσον αφορά αυτή την απόφαση, τού τι αποτελεί όρο προϋπόθεσης εν γένει, τού τι είναι απροϋπόθετο θα λέγαμε. Η ανεπικρισία αυτή μας λέει πως κάθε φορά πρέπει να αποφασίζουμε με ενικό τρόπο για το ποιος είναι ο όρος προϋπόθεσης της ιστορικότητας εν γένει. Αυτό δεν μας οδηγεί σε έναν ιστορισμό, καθώς δεν μας λέει πως μπορούμε να αντικαταστήσουμε το υπερβατολογικό με το ιστορικό, δηλαδή να θέσουμε την ιστορία ως υπερβατολογικό όρο δυνατότητας της αποφασισιμότητας και της ευθύνης μας. Επίσης δεν οδηγεί σε αποφασιοκρατία, καθότι δεν μας λέει πως το υπερβατολογικό συγκροτείται από τη δυνατότητα του να αποφασίζουμε ποιο είναι αυτό. Αυτό που προτείνει είναι μια σύνδεση μεταξύ μιας παραδοσιακής ανάγνωσης από τη μια και της αποδομητικής ανάγνωσης από την άλλη. Από τη μια κληρονομούμε από την παράδοση (π.χ. από τα κείμενα του Rousseau, του Kant, του Hegel, του Husserl, του Heidegger, του Lévinas, του Jankélévitch) το υπερβατολογικό πεδίο ως όρο δυνατότητας και από την άλλη κληρονομούμε εξίσου το υπόλοιπο, το συμπλήρωμα, το κατάλοιπο, το αποκλεισμένο, το πλεονάζον στοιχείο το οποίο σύμφωνα με τον Derrida είναι όρος προϋπόθεσης του υπερβατολογικού. Ωστόσο δεν μπορούμε απλώς να αντικαταστήσουμε το υπερβατολογικό από αυτό που αποκλείεται μέσω αυτού, γιατί αυτό θα μας ενέτασσε στην ίδια κίνηση: θα προσπαθούσαμε να κλείσουμε, να ολοκληρώσουμε τον θεωρητικό λόγο μας αλλά αυτός θα παρέμενε ανοικτός στην εξωτερικότητα, με μια λέξη θα ήταν αυτο-αποδομήσιμος³³⁰.

³²⁹ Αυτ., σ. 315.

³³⁰ Gerasimos, Kakoliris, *An Impossible Project: Derrida's Deconstructive Reading As Double Reading: The Case of "Of Grammatology"*, University of Essex, Έσσεξ, 2001, Ph.D. thesis, σ. 32.

Υπ' αυτό το πρίσμα λοιπόν η ζανκελεβιτσιανή έννοια της συγχώρεσης επικαλείται συνεχώς την ηθική και ιστορική προϋπόθεση η οποία πρέπει να αντικαταστήσει το υπερβατολογικό πεδίο αυτού που ο ίδιος αποκαλεί υπερβολική συγχώρεση³³¹. Ο (υπερβατολογικός) χαρακτήρας της υπερβολικής συγχώρεσης δεν μπορεί να αντέξει την ιστορία και δη την ιστορία της Σοά, ο υπερβατολογικός μας ορίζοντας καταρρέει μπροστά στο ριζικό κακό. Ο ίδιος ο Jankélévitch φτάνει στο σημείο να αμφισβητήσει τη δυνατότητα ύπαρξης του φιλοσοφικού λόγου εν γένει από τη στιγμή που ο ναζιστικός αντι-σημιτισμός εκτός του ότι οργανώθηκε βιομηχανικά, συγκροτήθηκε φιλοσοφικά³³². Η ίδια η φιλοσοφική μας δυνατότητα του να συγκροτούμε το υπερβατολογικό πεδίο της ηθικής έχει διαρραγεί από αυτή την οικειοποίηση της φιλοσοφίας εκ μέρους του αντι-σημιτισμού. Ωστόσο σύμφωνα με το ντερριντιανό «οιονεί υπερβατολογικό» ακόμη και η ηθικο-ιστορική επίκληση της ζανκελεβιτσιανής συγχώρεσης θέτει ένα υπερβατολογικό και δη φιλοσοφικό πεδίο το οποίο προτάσσει τους όρους δυνατότητας της συγχώρεσης.

Ο Derrida λοιπόν θα επικαλεστεί την έννοια της υπερβολικής συγχώρεσης αλλά θα θέσει ταυτοχρόνως τον «οιονεί υπερβατολογικό» χαρακτήρα της, εφόσον αυτή δεν μπορεί να σταθεί ως υπερβατολογική δίχως να αποκλείσει το άλλο της, το πλεονάζον της, σ' αυτή τη περίπτωση το άλλο της είναι το ιστορικό και το υπό προϋποθέσεις. Εδώ ο Derrida μετατοπίζεται από την ζανκελεβιτσιανής υφής έννοια της υπερβολικής συγχώρεσης σε αυτήν της αδύνατης, της απροϋπόθετης για να δείξει κατά τη γνώμη μου τον αδύνατο και απροϋπόθετο χαρακτήρα που πρέπει να έχει η ίδια η κίνηση υποκατάστασης ενός υπερβατολογικού πρωτεύοντος με ένα άλλο ή υποκατάστασης του υπερβατολογικού με αυτό που αποκλείει, π.χ. την ιστορία. Η αδύνατην κι απροϋπόθετη συγχώρεση με αυτό τον τρόπο έλκεται από το μέλλον με δυο έννοιες. Η πρώτη αφορά το ότι η εναλλαγή του υπερβατολογικού, η υπέρβαση του ενός υπερβατολογικού από ένα άλλο δεν είναι κάτι που 'χει συμβεί σε έναν λογικά πρότερο χρόνο. Δεν μπορούμε να αναφερθούμε σε αυτή την κίνηση ως προηγούμενη αλλά ως μια κίνηση υπό έλευση. Αυτή η έλευση δεν πρέπει να έλθει ποτέ, με την αυστηρή σημασία του όρου, καθώς αυτό θα σήμαινε απλώς μια υπερβατολογική αντικατάσταση ή μια ιστορική αναγωγή του υπερβατολογικού. Η δεύτερη έγκειται στο ότι η αδύνατην και απροϋπόθετη συγχώρεση είναι ανεπίκριτη από τη σκοπιά του παρελθόντος και του παρόντος ως ιστορική διαμεσολάβηση. Εάν μπορούσαμε να αποφασίσουμε για τους όρους δυνατότητας και τις προϋποθέσεις της συγχώρεσης λόγω της ιστορικής διαμεσολάβησης αυτό θα σήμαινε πως προεξοφλούμε το μέλλον, το εντάσσουμε σε μια τελεολογική κίνηση σύμφωνα με την οποία οφείλει να ολοκληρώσει τον σκοπό της συγχώρεσης. Υπ' αυτή την έννοια ο Derrida αμφισβητεί τη βεβαιότητα αυτής της παράδοσης σχετικά με το ότι η συγχώρεση «πρέπει» να έχει

³³¹ Vladimir, Jankélévitch, "Le Pardon", ό.π., σ. 1142

³³² Jankélévitch, "Should We Pardon Them?", ό.π., σ. 569.

ή/και να εκπληρώνει το νόημά της. Το νόημά της ή αλλιώς ο σκοπός της ορίζεται με βάση έναν υπερβατολογικό κανόνα, έστω και αν αυτός είναι η ιστορική προϋπόθεση ή η συγχώρεση υπό προϋποθέσεις. Το νόημα της συγχώρεσης τεθιμένο υπερβατολογικά προεξοφλεί με αυτό τον τρόπο τις έννοιες της ηθικής απόφασης και ευθύνης. Η απόφαση κι η ευθύνη καθότι αντλούν τον χαρακτήρα τους από το υπερβατολογικό νόημα της συγχώρεσης προεξοφλούνται από τον ορίζοντα αυτού του νοήματος. Το νόημα έτσι είναι εγκατεστημένο από αυτόν τον υπερβατολογικό ορίζοντα. Αντιθέτως για τον Derrida η απόφαση και η ευθύνη πρωτογενώς αφορούν το να αποφασίζω και να λαμβάνω την ευθύνη η οποία δεν προτίθεται υπερβατολογικά: αποφασίζω και λαμβάνω ευθύνη για την αποδόμηση του υπερβατολογικού στο άλλο του, σ' ό,τι αποκλείει, δίχως να αφήνω το άλλο του να είναι κυρίαρχο. Αποφασίζω και λαμβάνω ευθύνη για αυτή τη διαρκή μετατόπιση, η οποία κρατάει τον ορίζοντα του νοήματος της συγχώρεσης ανοικτό.

Αυτό εν τέλει μας δίνει τη δυνατότητα του να μιλήσουμε για τη συγκρότηση του νοήματος και του λόγου εν γένει δίχως να περικλείουμε αυτά τα δυο αυστηρά στη σφαίρα του ιδίου (la meme) και του εγώ. Αυτό σημαίνει πως αφήνουμε το νόημα και τον λόγο «ανοικτά» προς την έλευση του άλλου (η οποία χρονικά έρχεται πάντοτε απ' το μέλλον) και δεν επιδιώκουμε να τα «κλείσουμε» και να περιφρουρήσουμε αυτή τους την περάτωση ενάντια στην ετερότητα του άλλου. Το δίπολο της συμφιλίωσης από τη μια και της συγχώρεσης από την άλλη (και δη στη ζανκελεβιτσιανή φράση σχετικά με τον «θάνατο της συγχώρεσης» η οποία δυναμικά αντικαθιστά την δεύτερη από την πρώτη) μπορεί να τοποθετηθεί σε αυτό το πλαίσιο. Από τη μια η συμφιλίωση αναφέρεται στο νόημα και στον λόγο ως «κλειστά» και περατωμένα συστήματα τα οποία προεξοφλούν την *différance*, από την άλλη η συγχώρεση αναφέρεται στη διάνοιξη αυτών των συστημάτων στη βάση αυτού που πλεονάζει εντός τους: *différance*.

4.5 Ο χρόνος της συγχώρεσης

Γενικά το έρωτημα του χρόνου σχετικά με τη συγχώρεση όπως προσεγγίζεται από το ντερριντιανό κείμενο αφορά αφενός την εσωτερική κίνηση του υπερβατολογικού χρόνου (για παράδειγμα πως συνδέεται χρονικά η συγχώρεση με το υπερβατολογικό *a priori* και την απαρχή της) και αφετέρου τη σχέση μεταξύ χρόνου και ιστορίας, όπως επίσης της δικαιοκτικής και νομικής κατανόησης της συγχώρεσης και του χρόνου της.

Ο Derrida παρ' ότι δεν αναφέρεται αμέσως στο υπερβατολογικό, εμείς σε αυτό το υποκεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να θέσουμε τη χρονική κίνησή του, όπως επίσης το *a priori* και την απαρχή του καθώς θεωρούμε πως συνοπτικά η ντερριντιανή κριτική στη παραδοσιακή κατανόηση της συγχώρεσης είναι στη βάση της και μια κριτική του υπερβατολογικού.

Η ντερριντιανή ανάγνωση του Jankélévitch υπ' αυτό το πρίσμα αφορά την κριτική σε μια βασική έννοια της ζανκελεβιτσιανής συγχώρεσης, αυτή του ανεπανόρθωτου. Ο Derrida προκρίνει τρεις λόγους για τους οποίους αξίζει να αναφερθεί το ζανκελεβιτσιανό ανεπανόρθωτο, οι οποίοι σχετίζονται με το πως αντικαθίσταται η έννοια της υπερβολικής συγχώρεσης (που αναπτύσσεται στο βιβλίο του *Η Συγχώρεση*) από τη δικαιοκή έννοια του ανεπανόρθωτου ως το *a priori* του συγχωρείν. Αυτή η αντικατάσταση χαρακτηρίζεται από την κλασικότητα παρόμοιων κινήσεων τις οποίες αναγνώσκει ο Derrida στο σύνολο της φιλοσοφικής παράδοσης με την οποία έρχεται σε επαφή κατά την αποδομητική του ανάγνωση. Η κλασική αυτή κίνηση είναι αφενός υπόρρητη, ήτοι δεν εξηγεί άμεσα τις θεωρητικές προκείμενες, δεν εμφανίζεται ως υπερβατολογική αντικατάσταση αλλά συνήθως ως επίκληση στην ιστορία³³³, αφετέρου εγκλωβίζεται πάντοτε σε αποδομήσιμες δομές καθώς δεν θέτει υπό ερώτηση την ίδια τη συγκρότηση της *différance*³³⁴ και εν τέλει καταλήγει πάντοτε σε μια τελεολογική πρόσληψη της ιστορίας. Το ντερριντιανό *Συγχωρείν* θέλει συνεπώς να αναδείξει με ρητό τρόπο την υπερβατολογική αντικατάσταση του *a priori* της συγχώρεσης από τις ιστορικές της προϋποθέσεις και επίσης να προτείνει έναν τρόπο πρόσληψης

³³³ Αυτός είναι κυρίως λόγος που η ντερριντιανή σκέψη είναι καχύποπτη απέναντι σε αυτή την, λεγόμενη, μεταφυσική έννοια ιστορίας, η οποία ενώ αφορά μια υπερβατολογική αναγωγή της ιστορίας ταυτοχρόνως «κρύβει» αυτή την κίνηση κι εμφανίζεται ως λογικά πρότερη, ως μεταφυσική. Επίσης με το ίδιο επιχείρημα απευθύνεται στον Foucault ενάντια στη προσπάθειά του ως προς να γράψει την ιστορία της τρέλλας. Αφενός η ιστορική σκοπιά του Foucault φαίνεται να αντικαθιστά το υπερβατολογικό *a priori* με την ιστορία, και αφετέρου η προσπάθεια να γραφεί η τρέλλα μέσω του λόγου αποτυγχάνει καθαντή. Γενικά ο Foucault επιδιώκει να αντιστρέψει το καντιανό υπερβατολογικό (μέσα από την οικεία ντισεική λογική της γενεαλογίας) εξετάζοντας τα όρια της γνώσης και του λόγου όχι μέσα από το υπερβατολογικό εγώ αλλά μέσα από την ιστορία. Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα το όριο του λόγου, και ο καθορισμός του μη λόγου, της τρέλλας, δεν αποτελεί ένα υπερβατολογικό *a priori* αλλά μια πραγματική ιστορική συγκρότηση. Όντως αρκετά ενδιαφέρον επιχείρημα κατά τη γνώμη μου, ωστόσο προσκρούει σε αυτό που επισημαίνει ο Derrida, ο οποίος εν ολίγοις λέει πως ο μη λόγος, η τρέλλα, ως η ετερότητα του λόγου, δεν μπορεί να γραφεί, να εκτεθεί και να λεχθεί μέσω του ίδιου του λόγου. Στο ίδιο πνεύμα επισημαίνεται πως ο ίδιος ο λόγος είναι αυτός που καθορίζει το όριό του και συνεπώς το επιχείρημα του να μιλήσουμε για την τρέλλα μέσα από τον λόγο ο οποίος την εξωθεί αυτήν απ' τη στιγμή που συγκροτείται δεν μπορεί να βγει εις πέρας. Η ντερριντιανή θέση στη προκειμένη, όπως την κατανοώ, προτείνει την (αυτο-)αποδόμηση του υπερβατολογικού εγώ μέσα από την έλευση του άλλου ανθρώπου. Μόνο μέσω της αποδόμησης του εγώ, μια διαρκής διαδικασία η οποία δεν καθηλώνεται ποτέ σε αυτήν-εδώ τη συγκρότηση του υπερβατολογικού εγώ, μπορούμε να αφήνουμε την ετερότητα και συνεπώς την τρέλλα να εκφέρεται μέσω του λόγου. Το αποδομήσιμο εγώ είναι αυτό που δύναται να αποδεχθεί την τρέλλα εντός του λόγου του, και συνεπώς ο λόγος που αποδομείται ο ίδιος είναι αυτός που μπορεί να «μιλήσει τρελλά». Εν τέλει ο Foucault ήθελε να δείξει πως ο λόγος του υπερβατολογικού εγώ αποδομείται στην ιστορία του και δεν υφίσταται έξω από αυτήν, ωστόσο το ίδιο το πλεόνασμα (που απομένει) της ιστορίας σε αυτή τη περίπτωση αποτελεί μέρος του λόγου το ίδιο. Έτσι η ιστορία μπορεί εύλογα να ανασυγκροτήσει το όριο του λόγου θέτοντας εκ νέου τον αποκλεισμό του μη λόγου. Πρέπει να βρούμε, σύμφωνα με τον Derrida, ένα σημείο του λόγου το οποίο δεν προϋποτίθεται από την ίδια την ιστορία, αυτό το όριο είναι η ίδια η σχέση μεταξύ λόγου και μη λόγου, τρέλλας (βλ. Jacques, Derrida, *Η Γραφή και η Διαφορά*,). Όπως επισημαίνει ο Γεράσιμος Κακολύρης, ο Foucault ανταποδίδει την κριτική που του άσκησε ο Derrida, λέγοντάς του πως αδυνατεί να δει αυτό που βρίσκεται εκτός κειμένου, εννοώντας το δομικό πλέγμα στο οποίο εντάσσεται το ίδιο το κείμενο και το οποίο μπορεί εν πολλοίς να ονομαστεί ως ιστορία (βλ. Γεράσιμος, Κακολύρης, , «Φουκώ και Ντερριντά: Η ανάγνωση ως αρχαιολογία ή ως αποδόμηση;», ό.π. , σ. 55-56).

³³⁴ Αυτό δεν σημαίνει πως θα έπρεπε να αναφέρονται στη ντερριντιανή *différance*, αλλά στη *différance* εν γένει.

αυτής της έννοιας η οποία να μην τίθεται μέσα από την αυτο-αποδομησιμότητά της σε μια τελεολογική κίνηση.

Το παράθεμα στο οποίο παραπέμπει ο Derrida σχετικά με το ζανκελεβιτσιανό ανεπανόρθωτο είναι το εξής: «[σ]την κυριολεξία, η μεγαλειώδης σφαγή [το Άουσβιτς] δεν είναι ένα έγκλημα σύμφωνα με την ανθρώπινη κλίμακα, όπως ακριβώς τα αστρονομικά μεγέθη και τα έτη φωτός. Επομένως οι αντιδράσεις που προξενεί αρχικά αυτή η σφαγή είναι η απελπισία και ένα αίσθημα αδυναμίας ενώπιον του *ανεπανόρθωτου*»³³⁵. Ο Derrida, όπως λέει ο ίδιος³³⁶, σημειώνει το ανεπανόρθωτο για τρεις λόγους. Ο πρώτος αφορά στο ότι ακριβώς την ίδια λέξη χρησιμοποιεί ο Chirac (Σιράκ) «για να χαρακτηρίσει [...] το έγκλημα κατά των Εβραίων υπό το καθεστώς του Βισύ [Vichy] (“Η Γαλλία εκείνη την ημέρα” δήλωσε ο Σιράκ, “επιτέλεσε το ανεπανόρθωτο”))»³³⁷. Η αναφορά αυτού του γεγονότος πιστεύω πως ενδιαφέρει τον Derrida γιατί ο Jankélévitch χρησιμοποιώντας μια έννοια δικαιοσύνης και πολιτικής χρήσης διασυνδέει τη συγχώρεση με τη τάξη του δικαίου, ανάγει το υπερβατολογικό της *a priori* στο δίκαιο και στη πολιτική (με τη στενή σημασία του όρου).

Ο δεύτερος λόγος αναφέρεται στην αυστηρή σύνδεση ζανκελεβιτσιανού ανεπανόρθωτου και συγχώρεσης. Αφορά αφενός τη διασύνδεση μεταξύ δικαίου και συγχώρεσης και αφετέρου τη χρονική θεμελίωση της συγχώρεσης σε ένα παρελθοντικό-είναι (*etre-passe*), το οποίο βάσει του πρώτου λόγου είναι ένα δικαιο-νομικά θεμελιωμένο παρελθοντικό-είναι, εν αντιθέσει με την (υπερ-)ηθικής τάξης χρονικότητα που αναλογεί στη ντερριντιανή συγχώρεση. Σχετικά με τις δυο αυτές διασυνδέσεις ο Derrida μας προτρέπει να διακρίνουμε συνεχώς μεταξύ του ασυγχώρητου και του απαράγραπτου, αλλά και «όλων των παρεμφερών και διαφορετικών εννοιών: *το ανεπανόρθωτο, το ανεξάλειπτο, το αθεράπευτο, το μη αντιστρέψιμο, το αλησμόνητο, το ανέκκλητο, το ανεξιλέωτο*»³³⁸. Όλες αυτές οι περιπτώσεις σαφώς διαφέρουν αλλά σχετίζονται μέσα από μια βασική ενότητα σύμφωνα με το *Συγχωρείν*, αυτό είναι ένα δεδομένο δεν οφείλεις και δεν δύνασαι να «επανεέλθεις στο παρελθόν»³³⁹. Αυτό είναι ένα παρελθοντικό-είναι το οποίο δεν είναι τροποποιήσιμο σε «ένα παρελθοντικό παρόν, ή σε ένα παρουσιάσιμο-παροντικοποιήσιμο ή ανα-παραστάσιμο παρελθόν»³⁴⁰. Ο Derrida, κατά δήλωσή του, θεωρεί πως αυτό το «επίμονο προνόμιο του παρελθόντος»³⁴¹ κατά τη συγκρότηση του χρόνου θεμελιώνει κάθε «πρωτότυπη προβληματική της

³³⁵ Η μετάφραση ανήκει στον Βαγγέλη Μπιτσώρη, βλ. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, ό.π., σ. 29.

³³⁶ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 29.

³³⁷ *Αυτ.*, σ. 30.

³³⁸ *Αυτ.*

³³⁹ *Αυτ.*

³⁴⁰ *Αυτ.*

³⁴¹ *Αυτ.*, σ. 31.

συγχώρεσης»³⁴². Ωστόσο η συγχώρεση στην οποία αναφέρεται εδώ είναι άμεσα συνυφασμένη με τη τάξη του δικαίου. Για να θεμελιώσει αυτή την κριτική του κινητοποιεί τη χαϊντεγκεριανή κατανόηση του χρόνου³⁴³. Εν συντομία η διαφορά η οποία διακρίνει την (εν πολλοίς μπερξονική) θέση του Jankélévitch (και συνολικά της παράδοσης που έχει αναδειχθεί μετά από το Άουσβιτς) και τη χαϊντεγκεριανή κατανόηση του χρόνου είναι πως ο πρώτος θέτει, μέσω του παρελθοντικού-είναι, ένα ανεξιλέωτο, ανεπανόρθωτο και απαράγραπτο συμβάν το οποίο δεν μπορεί να αλλάξει³⁴⁴ με οποιοδήποτε τρόπο στο παρόν και στο μέλλον, ενώ η δεύτερη αφορά σε ένα προνόμιο του μέλλοντος κατά τη συγκρότηση της χρονικότητας, η οποία δεν δέχεται αυτή τη μη μετατρεψιμότητα ενός συμβάντος στην ιστορία το οποίο εκλαμβάνει τη θέση ενός υπερβατολογικού *a priori*. Ο Jankélévitch και η συναφής «παράδοση της συγχώρεσης» λοιπόν με λίγα λόγια αναφέρονται σε μια στιγμή της ιστορίας (το Άουσβιτς) κατά την οποία έχει τελεστεί το ριζικό κακό. Αυτή η στιγμή εφόσον είναι αμετάτρεπτη και αγνώστη από το παρόν και το μέλλον, δεν μπορεί να αναιρεθεί.

Το παρελθόν, με χαϊντεγκεριανούς όρους, γίνεται έτσι η ίδια η ουσία του είναι. Το νόημα της χρονικοποίησης (*temporalisation*) και της ιστορικοποίησης αποκτάται από την «ουσία του παρελθόντος, το είναι του παρελθοντικού είναι, την *Gewesenheit* {τον γεγονότα χρόνο}, την ουσία του γεγονέναι {*avoir été*}, ως την ίδια την ουσία του είναι»³⁴⁵. Η μόνη θέση την οποία κατέχει με αυτό τον τρόπο η «επιθυμία και η υπόσχεση»³⁴⁶ της συγχώρεσης, πλάι πλάι με τη συμφιλίωση και τη λύτρωση, είναι η «εξέγερση ή η επανάσταση»³⁴⁷ ενάντια σε αυτή τη χρονικοποίηση και ιστορικοποίηση³⁴⁸. Πράγμα που σημαίνει πως η συγχώρεση από τη μια σχετίζεται με άμεσο τρόπο με τις δικαιοτικές έννοιες του απαράγραφτου και του ανεπανόρθωτου και από την άλλη συνδέεται με αυστηρές θεολογικές κατηγορίες οι οποίες παραπέμπουν στις εσχατολογικές κατανοήσεις της Τελικής Κρίσης, της Δευτέρας Παρουσίας κ.ο.κ. Συνεπώς ένα συμβάν που έχει τελεστεί ιστορικά, εφόσον είναι ανεπανόρθωτο και απαράγραπτο όπως είναι το ριζικό κακό ανάγεται σε υπερβατολογικό *a priori* της συγχώρεσης καθώς αυτό αποτελεί το «επίμονο προνόμιο» ενός παρελθόντος, το οποίο καθορίζοντας την ουσία του είναι, καθορίζει την ίδια τη συγχώρεση. Καμία σκέψη, επιθυμία και υπόσχεση για συγχώρεση δεν μπορεί να τεθεί πέρα από αυτό το

³⁴² *Αυτ.*

³⁴³ Στην οποία δεν μπορούμε να αναφερθούμε λόγω χώρου.

³⁴⁴ Εδώ χρησιμοποιεί τη μπερξονική έννοια της διάρκειας. Το απαράγραπτο έγκλημα δεν μπορεί να αλλάξει εφόσον διαρκεί στο παρόν, αυτή αποτελεί μια αντιστροφή της εννοιολόγησης της συγχώρεσης, καθώς ο ίδιος ο Jankélévitch θεμελιώνει τη συγχώρεση ως διεπόμενη από τη διάρκεια, βλ. Μπιτσώρης, «Βλ. Ζανκελεβίτς: η συγχώρηση...», ό.π., σ. 485· Jankélévitch, «Le Pardon», ό.π., σ. 1001.

³⁴⁵ Οι μεταφράσεις των χαϊντεγκεριανών όρων στις αγκύλες ανήκουν στον Βαγγέλη Μπιτσώρη, βλ. Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 31.

³⁴⁶ *Αυτ.*

³⁴⁷ *Αυτ.*

³⁴⁸ *Αυτ.*

υπερβατολογικό a priori, εφόσον αυτό δεν αναιρείται από την ίδια τη συγχώρεση. Αυτή η σκέψη, σύμφωνα με τον Derrida, καταλήγει στο ότι ο μόνος τρόπος κατά τον οποίο μπορούμε να ξεφύγουμε από αυτό το αμετάτρεπτο και αγίνωτο παρελθόν είναι μια «εξέγερση ή η επανάσταση» εναντίον αυτής της χρονικοποίησης και ιστορικοποίησης, δηλαδή επαναφέρεται από την πίσω πόρτα η πιο κλασική θεολογική εσχατολογία η οποία παραπέμπει στο τέλος και τον σκοπό του χρόνου και της ιστορίας.

Το κύριο πρόβλημα του Derrida, στο οποίο θα αναφερθούμε επίσης και πιο κάτω, αφορά στο ότι εάν περιορίσουμε την κατανόησή μας σχετικά με το συγχωρείν σε δικαιοκτικές (πολιτικές και ηθικές) έννοιες όπως είναι το ζανκελεβιτσιανό απαράγραπτο και ανεπανόρθωτο, τότε καταλήγουμε στο να ανάγουμε το δίκαιο (την κρατική, την εθνο-κρατική κυριαρχία κ.ο.κ.) σε υπερβατολογικό ορίζοντα της ηθικής μας σκέψης. Το αίτημα που εκφέρει αυτό το κείμενο είναι η αποσύνδεση της συγχώρεσης από τον υπερβατολογικό ορίζοντα του δικαίου και η προσπάθεια να την σκεφτούμε πέρα από το δίκαιο, τη πολιτική και την ηθική, την εθνο-κρατική κυριαρχία. Αυτή η σφαίρα η οποία αναλογεί στη συγχώρεση θα μας δώσει επίσης τη δυνατότητα του να την σκεφτούμε δίχως να την ανάγουμε σε μια αυστηρά εσχατολογική θεολογία της συμφιλίωσης και της λύτρωσης, ήτοι χωρίς να την ανάγουμε σε έναν τελεολογικό ορίζοντα. Ωστόσο οφείλουμε να διερωτηθούμε ποια είναι αυτή η σφαίρα της συγχώρεσης, η οποία ονομάζεται υπερ-ηθική, σε ποιες σχέσεις αναφέρεται και επίσης ποιές έννοιες χρόνου και ιστορίας συνεπάγεται;

Στη συνέχεια του δευτέρου λόγου για το ζανκελεβιτσιανό ανεπανόρθωτο ο Derrida αναφέρεται σε μια βασική προϋπόθεση του συγχωρείν, για να το διαχωρίσει από τη δικαιοκτική του πρόσληψη αφενός και αφετέρου για να καταδείξει ποια έννοια χρόνου συγκροτείται μέσα από αυτό. Η έννοια του χρόνου που αφορά στο ντερριντιανό συγχωρείν δεν θεμελιώνεται μέσα από ένα συμβάν (evenement) στη σφαίρα του δικαίου, της πολιτικής, της ηθικής το οποίο να είναι αμετάτρεπτο και να τίθεται ως παρελθοντικό-είναι, αντιθέτως, όπως το θέτει υπόρρητα μέσα από μια αναφορά στην καντιανή *Μεταφυσική των ηθών*³⁴⁹, η συγχώρεση αφορά μια σχέση πρόσωπο με πρόσωπο³⁵⁰. Αυτό είναι ένα ζήτημα στο οποίο αναφερθήκαμε και στο υποκεφάλαιο σχετικά με τις απορίες. Η χρονική δομή που αφορά τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο είναι με τέτοιο τρόπο συγκροτημένη που έχει ως βασική της αναφορά τη σχέση μεταξύ του εγώ και της ετερότητας και μάλιστα τη σχέση ιδίου και άλλου. Αυτή η δομή του χρόνου έγκειται στον τρόπο που θεμελιώνεται και παρουσιάζεται κάθε φορά η *différance* μεταξύ των δυο προσώπων. Η παρουσίασή της παρ' ότι δεν συμβαίνει, στο «παρόν», δεν μπορεί να προεξοικονομηθεί από αυτό, ούτε από το παρελθόν. Η παρουσίαση της *différance* είναι υπό έλευση, δεν έρχεται ποτέ, αλλά προωθεί μια ανακατάταξη των

³⁴⁹ Immanuel, Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, ό.π., σ. 176-177.

³⁵⁰ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 35.

όρων που διαφέρουν-αναβάλλονται, των δυο προσώπων στην υπερ-ηθική. Ενώ για την έννοια του παρελθόντος-είναι η *différance* ήλθε-συνέβη, έχει παρουσιαστεί σε ένα δεδομένο παρελθόν, το οποίο διαρκεί έως το παρόν και η συγχώρεση δεσμεύεται από τις προϋποθέσεις αυτή της παρουσίας στο παρελθόν.

«[H] παρελθοντικότητα ενός συμβάντος, το παρελθοντικό-είναι κάποιου πράγματος που έχει έλθει-συμβεί δεν αρκεί για να συγκροτήσει την έννοια της “συγχώρεσης” - που πρέπει να ζητηθεί ή να εκχωρηθεί [δική μας υπογράμμιση]»³⁵¹. Το παρελθοντικό-είναι, αυτό το «γεγονός {fait}»³⁵² που έχει συμβεί, αφορά σε ένα πραχθέν [un fait]³⁵³, «για να υπάρξει σκηνή της συγχώρεσης [...] τούτο το συμβάν {evenement} ως πραχθέν»³⁵⁴ είναι ανάγκη να μην είναι ουδέτερο και απρόσωπο³⁵⁵. Αλλά πρέπει «να έχει υπάρξει ως *κακοπράγημα* {*mefait*} και μάλιστα ως *κακοπράγημα που το έχει διαπράξει* {*mefait fait*} κάποιος σε κάποιον ως κακό, ως βλάβη που προϋποθέτει έναν υπεύθυνο δράστην και ένα θύμα [πρωτότυπη υπογράμμιση]»³⁵⁶. Αυτό το κακοπράγημα που δεν είναι ουδέτερο και απρόσωπο, αλλά έχει πρόσωπο, το πρόσωπο του ιδίου ή το πρόσωπο του άλλου· τη βία μπορεί να την φέρει μόνο το πρόσωπο του άλλου, ομοίως και την ειρήνη, όπως δηλώνει ο Derrida σχετικά με το λεβινασιακό πρόσωπο στο *Βία και Μεταφυσική*³⁵⁷. Με μια άλλη ευκαιρία ο Derrida αναφερόμενος στη νοτιοαφρικανική Επιτροπή Αλήθειας και Συμφιλίωσης αναφέρει τα λόγια μιας μάρτυρα, επιζούσας του Απαρτχάιντ η οποία λέει όταν καταθέτει στην Επιτροπή «“[μ]ια επιτροπή ή μια κυβέρνηση δεν μπορεί να συγχωρέσει. Μόνο εγώ, τελικά, θα μπορούσα να το κάνω. (Και δεν είμαι έτοιμη να συγχωρέσω)”»³⁵⁸. Η συγχώρεση δεν μπορεί να είναι ούτε ουδέτερη ούτε απρόσωπη. Η τάξη του ουδέτερου και του απρόσωπου, συνδεδεμένη με τη τάξη της αλήθειας, του «φωτός», του κλασσικού πλατωνικού ήλιου, και δη του εγγελιανού Geist, αποτελεί πάντοτε την θεμελίωση της *différance* σχέσης πρόσωπο με πρόσωπο³⁵⁹.

³⁵¹ Αυτ., σ. 31-32.

³⁵² Αυτ., σ. 32.

³⁵³ Αυτ.

³⁵⁴ Αυτ.

³⁵⁵ Αυτ.

³⁵⁶ Αυτ.

³⁵⁷ Ντεριντά, “Βία και Μεταφυσική...”, ό.π., σ. 210.

³⁵⁸ Jacques, Derrida, “On Forgiveness”, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, μτφρ. Mark Dooley, Michael Hughes, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2005, σ. 58. Φυσικά, όπως λέει κι ο ίδιος ο Derrida, η μετάφραση των λεγομένων της ανήκει στον Desmond Tutu, οπότε δεν μπορούμε να είμαστε ακριβείς σχετικά το εάν χρησιμοποιεί όντως τη λέξη «συγχώρεση», ή εάν πρόκειται για χριστιανική οικειοποίηση και μετάφραση μιας άλλης λέξης

³⁵⁹ Η θέση του Derrida σχετικά με την απορητική δομή του πρόσωπο με πρόσωπο εκτυλίσσεται στη συνέχεια με μια αναφορά σε απρόσωπα συμβάντα, όπως είναι ένας σεισμός. Νιώθω την οφειλή να σημειώσω στη προκειμένη πως και αυτά τα συμβάντα, τα οποία από τον Derrida ονομάζονται ως απρόσωπα, δηλαδή οι καταστροφές οι οποίες δεν προέρχονται και δεν περιέχουν πολιτισμικές και πολιτικές σχέσεις, αφορούν (σχεδόν) πάντοτε πρόσωπα. Θεωρώ πως μπορούμε να επεκτείνουμε εδώ τη σκέψη του Derrida εάν σκεφτούμε για παράδειγμα τις πυρκαγιές στο δάσος του Αμαζονίου το 2019. Αυτές οι πυρκαγιές, όπως κάθε πυρκαγιά, οι τυφώνες στην Αμερική επίσης, και πολλά άλλα παραδείγματα, δεν είναι απλώς κάποια

Η επίκληση του Derrida στην απορία του προσώπου μας δείχνει ένα επιχείρημα για το πως συγκροτείται το οιονεί-υπερβατολογικό, στο οποίο θα αναφερθούμε τώρα. Στο επόμενο υποκεφάλαιο θα αναφερθούμε στη διάκριση μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης.

Μια μικρή αναφορά στην καντιανή έννοια του υπερβατολογικού είναι εδώ αναγκαία. Ο Kant όταν συγκροτεί στην *κριτική του Καθαρού Λόγου* τις υπερβατολογικές προϋποθέσεις της εμπειρίας του εγώ αναφέρεται πρωτίστως στην έννοια του χρόνου³⁶⁰. Το επιχείρημά του αφορά στο ότι για να μπορώ να διαχωρίζω μεταξύ των διαφορετικών εμπειρικών μου προσλήψεων πρέπει πρώτα να μπορώ να διακρίνω τις διαφορετικές στιγμές του χρόνου³⁶¹. Ο χρόνος με αυτή την έννοια είναι προϋπόθεση τού να μπορώ να αντιληφθώ το ότι δεν υφίσταται μια ενότητα μεταξύ των εμπειρικών μου προσλήψεων. Ωστόσο για να μπορώ να αντιλαμβάνομαι τις διαφορετικές προσλήψεις των αντικειμένων εντός του χρόνου, το να ξέρω δηλαδή ότι μια παρελθούσα πρόσληψη βρίσκεται σε μια δεδομένη ενότητα, την ενότητα του ότι είναι και οι δυο δικές μου προσλήψεις, με τη τωρινή μου πρόσληψη χρειάζεται να υποθέσουμε πως υπάρχει μια συνείδηση ως έννοια (που δεν είναι εμπειρική) η οποία τις συνδέει³⁶². Ο χρόνος είναι η πρώτη (μη εμπειρική) υπερβατολογική αρχή, η συνείδηση ως έννοια είναι όμως η κυριότερη υπερβατολογική αρχή, ούτως ώστε να

ουδέτερα και απρόσωπα συμβάντα, όπως εν τέλει ούτε και οι σεισμοί. Η ευθύνη που προκύπτει από αυτά τα συμβάντα βαραίνει πάντοτε τις πολιτισμικές σχέσεις και τη δυνατότητά μας στο να αποτρέπουμε τις καταστροφικές τους συνέπειες. Στη προκειμένη η ευθύνη βαραίνει κυρίως το κράτος της Βραζιλίας, τον ίδιο τον Πρόεδρο της Βραζιλίας, καθώς από τη πυρκαγιά του Αμαζονιού, ένα φαινομενικά ουδέτερο γεγονός, συναντάται μια πολιτική ευθύνη και απόφαση. Η δυσκολία και ενδεχομένως η ανεπικρισία αυτής της ευθύνης και απόφασης έγκεινται στο ότι οι δικαικές και πολιτικές σχέσεις μας δεν μπορούν να αναχθούν σε ένα υπερβατολογικό *a priori*, δηλαδή δεν μπορούμε να αποφασίζουμε και να λαμβάνουμε μια δικαική, πολιτική και ηθική ευθύνη βασιζόμενοι σε ένα τέτοιο *a priori*. Το συγκεκριμένο ζήτημα εκτείνεται με αρκετά ενδιαφέροντα τρόπο καθώς αφορά μια ηθικο-πολιτική απόφαση και ευθύνη του κράτους της Βραζιλίας η οποία τοποθετείται πάνω στο όριο, στο σύνορο της επικράτειας του κράτους της Βραζιλίας. Το κάλεσμα αυτής της ευθύνης και απόφασης (ένα ηθικο-πολιτικό κάλεσμα της υπερ-ηθικής τάξης θα λέγαμε ντερριντιανό, καθώς προκύπτει από την προστασία του «περιβάλλοντος», του «οικοσυστήματος», του κόσμου εν γένει, προκύπτει από ένα αίτημα το οποίο υπερβαίνει τις κλασσικές και παραδοσιακές ηθικο-πολιτικές ευθύνες και αποφάσεις μας) υπερβαίνει υπό μια έννοια τα όρια της κρατικής και της εθνοκρατικής κυριαρχίας. Αυτή η υπέρβαση είναι εγγενώς και μια αμφισβήτηση αυτής της κυριαρχίας. Εάν για παράδειγμα εκ των υστέρων θεωρήσουμε πως το κράτος της Βραζιλίας έχει διαπράξει ένα ελάσσον (εφόσον δεν νοείται καμία σύγκριση με το Άουσβιτς) ασυγχώρητο έγκλημα στον Αμαζόνιο αυτό αφορά εν μέρει ένα απρόσωπο πρόσωπο που είναι το κράτος το ίδιο, εμπλέκει σίγουρα κρατικούς αξιωματούχους που είναι οι ίδιοι πρόσωπα, και αφορά επίσης μια έννοια της συγχώρεσης η οποία δεν βασίζεται σε ένα υπερβατολογικό *a priori* της δικαικής, πολιτικής και ηθικής τάξης, αλλά μιας τάξης η οποία το υπερβαίνει. Σε αυτή την εργασία θέλουμε να τείνουμε στη ντερριντιανή έννοια της συγχώρεσης το ίδιο ερώτημα που ο Derrida είχε απευθύνει στο έργο του Lévinas, ποιά είναι αυτή η τάξη, τεθιμένη με υπερβατολογικούς όρους, που αναλογεί στην συγχώρεση;

³⁶⁰ Stephen, Houlgate, “Is Hegel’s ‘Phenomenology of Spirit’ an Essay in Transcendental Argument”, στο Gardner Sebastian, Grist Matthew, *The Transcendental Turn*, Oxford University Press, Όξφορντ, 2015, σ. 174.

³⁶¹ *Αυτ.*, σ. 175.

³⁶² *Αυτ.*

μπορούμε σύμφωνα με τον Houlgate να διακρίνουμε μεταξύ των διαφορετικών προσλήψεων αντικειμένων στο χρόνο και επίσης να διατηρούμε μια ενότητα αυτών των προσλήψεων σε ένα «Εγώ» στο καντιανό υπερβατολογικό³⁶³.

Το εγώ για τον Kant είναι μια υπερβατολογική αρχή, δίχως την οποία δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αντικείμενα. Η φαινομενολογική παράδοση από τον Husserl και επίσης από τον Léninas αμφισβήτησε αυτή τη μορφή της ενότητας του υπερβατολογικού εγώ. Ο Husserl μέσα από την έννοια του έτερου εγώ (alter ego) (ένα ζήτημα το οποίο έχουν αναδείξει περισσότερο οι ντερριντιανές αναγνώσεις του Husserl παρά ο ίδιος ο Husserl) και ο Léninas μέσα από τη ριζική ετερότητα του Άλλου. Η έννοια του χρόνου λοιπόν στην υπερβατολογική παράδοση συνδέεται αμέσως με την έννοια της συνείδησης του εγώ ως ενότητας.

Με βάση αυτή την αναφορά μπορούμε να δούμε λίγο καλύτερα την κριτική ανασκευή του παραδοσιακού καντιανού υπερβατολογικού από τον Derrida όταν μιλάει για το οιονεί υπερβατολογικό και για την σχέση με τον άλλο άνθρωπο³⁶⁴. Η ενότητα του χρόνου η οποία βασίζεται στο υπερβατολογικό a priori του εγώ αμφισβητείται από τη στιγμή που θα μπει ο άλλος άνθρωπος στο προσκήνιο, και δη στο υπερβατολογικό προσκήνιο. Αυτή η χουσερλιανή ή/και λεβινασιακή αμφισβήτηση της ενότητας του υπερβατολογικού εγώ προκύπτει μέσα από την έννοια της ετερότητας και βασίζεται στο ότι ο άλλος (άνθρωπος) ή/και ο Άλλος δεν θα αναχθεί με τον τρόπο του πάντοτε-ήδη στην υπερβατολογική κυριαρχία του ιδίου. Εάν ο άλλος άνθρωπος τεθεί στο επίπεδο του υπερβατολογικού a priori (σε μια προσπάθεια να αρθεί η κυριαρχία του ιδίου που χαρακτήριζε παραδοσιακά αυτό το επίπεδο) τότε η ενότητα του χρόνου στο εγώ αμφισβητείται. Σαφώς η σχέση με τον άλλο άνθρωπο (έτσι όπως ο Derrida διαβάζει τον χουσερλιανό πεμπτο *Καρτεσιανό Στοχασμό* και όπως θέτει ο Léninas) δεν μπορεί να προεξοικονομηθεί υπερβατολογικά καθώς αυτό θα σήμαινε την άρση της ετερότητάς του. Η εμφάνιση του άλλου ανθρώπου στο εγώ καταδεικνύεται από τον Léninas και τον Derrida με την έννοια του προσώπου, ωστόσο η διαφορά μεταξύ των δυο αυτών κατανοήσεων του προσώπου πρέπει να ληφθεί υπόψη. Για τον Léninas το πρόσωπο του Άλλου είναι μη αναγώγιμο στο το ίδιο, σε τελική ανάλυση είναι ένα μη φαινόμενο, το εγώ δεν μπορεί να το εκλάβει με τον τρόπο του a priori, αλλά έρχεται διακόπτοντας τη συνεχή ροή του χρόνου στη συνείδηση του εγώ. Ο Derrida εν μέρει συμφωνεί, ωστόσο προσθέτει πως η μη αναγωγιμότητα του προσώπου του Άλλου πρέπει αναγκαστικά να αναχθεί στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου ούτως ώστε να μπορούμε να σχετιζόμαστε με αυτόν³⁶⁵. Αυτή η αναγωγή θέτει μια

³⁶³ *Αυτ.*, σ. 176-177.

³⁶⁴ Ωστόσο, όπως υποστηρίζει ο Houlgate η εγελιανή πρόσληψη του υπερβατολογικού μπορεί να ονομαστεί ως «ημι-υπερβατολογικό», βλ. *Αυτ.*, σ. 179.

³⁶⁵ Αυτό σημαίνει πως ο Άλλος είναι όντως άπειρος εάν δεν τεθεί σε καμία σχέση με το εγώ, όταν όμως ο Άλλος παρουσιάζεται στο εγώ και σχετίζεται με αυτό τότε δεν μπορεί να είναι άπειρος. Η σχέση του με το εγώ καθιστά την απειρότητα του περατή, και αντίστοιχα η περατότητα του εγώ καθίσταται άπειρη κατά τη

αναγκαστική ηθική σχέση μεταξύ της απόλυτης και της γενικής ηθικής ευθύνης, όπως είδαμε προηγουμένως σχετικά με το *Θάνατο Διδόναι*. Αυτή η αναγκαστική ηθική σχέση δεν είναι ούτε απόλυτη, ούτε γενική, άρα δεν μπορεί να λάβει το όνομα της ηθικής, έτσι καταδεικνύεται ως υπερ-ηθική. Η υπερ-ηθική λοιπόν είναι η άρση της κυριαρχίας της ενότητας του χρόνου του εγώ, η οποία υποτίθεται παραδοσιακά μέσω του υπερβατολογικού ιδίου, λόγω της άφιξης του προσώπου του άλλου, ωστόσο δεν περιορίζεται σε αυτό. Το πρόσημο υπερ- καταδεικνύει πως η άφιξη του άλλου ανθρώπου να μην μπορεί να αναχθεί στη σφαίρα του ιδίου (πράγμα που θα σήμαινε την κυριαρχία του ιδίου και συνεπώς μια δικαιοκή και πολιτική κατανόηση του υπερβατολογικού a priori) αλλά δεν μπορεί να παραμείνει και απολύτως μη αναγώγιμη ως το Άλλο. Η συνεχής κίνηση, ο συσχετισμός ή αλλιώς η συνδιαλλαγή μεταξύ ιδίου και άλλου σε υπερβατολογικό επίπεδο είναι η υπερ-ηθική³⁶⁶.

Μέσα από αυτή τη μικρή παράκαμψη που κάναμε για να αναφερθούμε στην έννοια του υπερβατολογικού μπορούμε να δούμε πως θεμελιώνεται ο χρόνος της συγχώρεσης στον Derrida, και επίσης τον λόγο για τον οποίο είναι τόσο κριτικός έναντι σε μια δικαιοκή κατανόηση του υπερβατολογικού a priori στον Jankélévitch³⁶⁷. Η ντερριντιανή συγχώρεση αμφισβητεί την ενότητα του χρόνου στο εγώ η οποία τίθεται από τον Kant. Το εγώ το οποίο εμπλέκεται στη σχέση συγχώρεσης με τον άλλο άνθρωπο δεν εννοείται ως μια ενότητα χρονικών στιγμών. Η μη ενότητα, η *différance* των χρονικών στιγμών του υπερβατολογικού εγώ προσφέρεται από την έλευση του προσώπου του άλλου ανθρώπου. Αυτή η *différance* ενδεχομένως μπορεί να οδηγήσει σε μια ολική άρνηση της έννοιας του υπερβατολογικού. Ωστόσο μια τέτοια κίνηση θα είχε αρκετά προβλήματα στον φιλοσοφικό λόγο. Γι' αυτό το λόγο ο Derrida, είτε θα κατέφευγε σε μια εγγεγραμμένη κριτική του

σχέση του με τον άλλο. Αναγκαστικά, σύμφωνα με την ντερριντιανή ανασκευή του Léninas, ο άπειρος Άλλος πρέπει να αναχθεί στη περατότητα του άλλου ανθρώπου. Αυτός είναι και ο μόνος τρόπος για να ληφθεί σοβαρά υπόψη η ευθύνη της ηθικής απόφασης που έχει το εγώ έναντι του άλλου ανθρώπου.

³⁶⁶ Συνεπώς η συγκρότηση του χρόνου για τον Derrida, σε αντίθεση με το καντιανό υπερβατολογικό όπως το παραθέσαμε πιο πάνω, τελείται κατά τη σχέση μεταξύ του ιδίου και της ετερότητάς του. Ωστόσο εφόσον η ετερότητα τεθεί με την αυστηρότητα που της αναλογεί δεν μπορεί να προεξοικονομηθεί από τη συγκρότηση του λόγου της σφαίρας του ιδίου, έτσι ο χρόνος εν συντομία είναι η έλευση του άλλου (ανθρώπου) από το μέλλον. Ο χρόνος δεν συγκροτείται από το εγώ και από τη σκοπιά του εγώ, αλλά από την έλευση του άλλου ανθρώπου στη σφαίρα του εγώ. Η ενότητα του χρόνου του εγώ αμφισβητείται ριζικά, αυτό που προκρίνεται εδώ είναι η μη ενότητα του χρόνου, η υπό διαμόρφωση και συνδιαλλαγή αυτής της ενότητας μέσω του άλλου ανθρώπου. Το πρόσημο υπερ- στη λέξη υπερ-ηθική ορίζει αυτήν ακριβώς την έλευση του άλλου ανθρώπου στο ηθικό υποκείμενο του εγώ η οποία δεν μπορεί να προϋποτεθεί στη βάση του παραδοσιακού καντιανού υπερβατολογικού.

³⁶⁷ Για τη ντερριντιανή κατανόηση του χρόνου ο Gasche σημειώνει πως κάθε απόπειρα υπέρβασης της μεταφυσικής εννοιολόγησης του χρόνου μέσα από μια κριτική στάση απέναντί της καταλήγει στο να θεμελιώνει εκ νέου με μεταφυσικό τρόπο τον χρόνο καθώς παραπέμπει σε μια έννοια χρόνου η οποία υποτίθεται πως είναι πιο πρωταρχική και πιο θεμελιώδης από αυτήν στην οποία ασκείται κριτική, βλ. Gasche, *The Train of Mirror...*, ό.π., σ. 119. Φυσικά ο Jankélévitch δεν έχει ένα αντι-μεταφυσικό επιχείρημα ενάντια στην εννοιολόγηση του χρόνου, αλλά ένα αντι-φυσικό, καθώς θεωρεί πως η φυσική ροή του χρόνου επιφέρει τη λήθη και συνεπώς τη συγχώρεση. Έτσι δεν μπορούμε να αντιστρέψουμε τη ζανκελεβιτσιανή κριτική στη βάση της ντερριντιανής κατανόησης του χρόνου.

καντιανού υπερβατολογικού, είτε θα χρησιμοποιούσε έναν νεολογισμό ο οποίος περιγράφει καλύτερα αυτό το πρόβλημα. Επιλέγει να κάνει το δεύτερο με την έννοια του οιονεί υπερβατολογικού. Με αυτό τον τρόπο εξασφαλίζει ταυτοχρόνως πως μπορεί να μιλήσει για το υπερβατολογικό a priori δίχως ωστόσο να αναιρέσει την *différance* μεταξύ υπερβατολογικού και εμπειρικού.

Μια άλλη προσθήκη σε αυτό το σημείο είναι αναγκαία. Η ντερριντιανή κατανόηση του υπερβατολογικού αφορά αυτό που ονομάζει ο ίδιος ως λογική της εξαίρεσης. Αυτό που θεμελιώνει το υπερβατολογικό ή την έννοια εν γένει πάντοτε, όπως λέει, αποκλείεται από το θεμελιωμένο, από αυτό που θεμελιώνεται³⁶⁸. Σε ένα άλλο κείμενο, στο οποίο παραπέμπει ο Μπιτσώρης σε αυτό το σημείο, λέει πως «[ό]πως συμβαίνει πάντοτε, η υπερβατολογική αρχή ενός συστήματος δεν ανήκει στο σύστημα. Είναι ξένη προς αυτό ως εξαίρεση»³⁶⁹. Η αναφορά στη λογική της εξαίρεσης αφορά στο δικαίωμα στην εξαίρεση το οποίο κατέχει ο φορέας της δικαιο-πολιτικής κυριαρχίας³⁷⁰. Σε όλα τα σύγχρονα κράτη στα οποία διασφαλίζεται το δικαίωμα της απονομής χάριτος (εφόσον η συγχώρεση παραδοσιακά μεταφράζεται με αυτό τον τρόπο στη δικαιο-πολιτική τάξη) ή/και το δικαίωμα στη συγχώρεση αυτό τίθεται μόνο από τον φορέα της κυριαρχίας και μόνον ως εξαίρεση από τη δικαιο-πολιτική κανονικότητα και νόμο³⁷¹. Η συγχώρεση υπ' αυτή την έννοια είναι η δυνατότητα της κυριαρχίας ή του Κυρίαρχου στο να αποφασίσει για την άρση του δικαιο-πολιτικού, για την εφαρμογή της εξαίρεσης, ενώ σαφώς η εξαίρεση δεν περιλαμβάνεται ως όρος προϋπόθεσης του δικαιο-πολιτικού. Παρ' όλα αυτά η εξαίρεση είναι ο όρος προϋπόθεσης του υπερβατολογικού πεδίου, και η συγχώρεση είναι αυτό που εξαιρούμενο απ' το πεδίο το θεμελιώνει. Πώς μπορούμε όμως να καταλάβουμε αυτή τη μορφή της εξαίρεσης και μάλιστα πώς να αναγνώσουμε τη προτροπή του Derrida στο «να αναλογιζόμαστε ακατάπαυστα [...] τη λογική της εξαίρεσης της συγχώρεσης ως απόλυτης εξαίρεσης, ως λογικής της άπειρης εξαίρεσης»³⁷²; Μήπως εδώ μας λέει πως η συγχώρεση, εφόσον λειτουργεί ως απόλυτη εξαίρεση, τότε δύναται να διακόψει τη ροή του χρόνου και να πράξει (*fait*) ένα «καθαρό» συμβάν στην ιστορία; Μήπως αυτό δηλώνει τον απροϋπόθετο χαρακτήρα του συγχωρείν, εφόσον ως λογική της εξαίρεσης αυτό δεν προϋποτίθεται από το υπερβατολογικό αλλά το θεμελιώνει; Ίσως αυτό που θεμελιώνει εξαιρούμενο να είναι το ίδιο το αδύνατο, εφόσον είναι αδύνατο από τους όρους προϋπόθεσης και παρ' όλα αυτά θεμελιώνει τους όρους δυνατότητας και δύναμης(-εξουσίας ως *pouvoir*);

Πιστεύω πως η λογική της εξαίρεσης σε αυτό το σημείο δεν αναφέρεται μόνο στη συγχώρεση ως δυνατότητα της εξαίρεσης, αλλά επίσης επιδιώκει να περιγράψει αυτό που ονομάζει

³⁶⁸ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 34.

³⁶⁹ Jacques, Derrida, «Foi et savoir», στο *Le Siècle et le Pardon*, ό.π., σ. 120-121.

³⁷⁰ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 33.

³⁷¹ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 33-34.

³⁷² Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 34.

ως ζανκελεβιτσιανό παρελθοντικό-είναι. Αυτό, στη δομή του χρόνου, εμφανίζεται σαφώς ως η εξαίρεση η οποία θεμελιώνει το υπερβατολογικό πεδίο της συγχώρεσης στο δικαιο-πολιτικό και ταυτοχρόνως αποκλείεται από αυτό εφόσον δεν είναι τροποποιήσιμο σε «ένα παρελθοντικό παρόν, ή σε ένα παρουσιάσιμο-παροντικοποιήσιμο ή ανα-παραστάσιμο παρελθόν»³⁷³. Ο χαρακτήρας του παρελθοντικού-είναι ως εξαίρεσης μας λέει πως η συγχώρεση αδυνατεί να δράσει πάνω σε αυτό το μη ανα-παραστήσιμο παρελθόν, εφόσον αυτή έρχεται εκ των υστέρων, και εντάσσεται στους όρους προϋπόθεσης του υπερβατολογικά δικαιο-πολιτικού το οποίο θεμελιώνεται ιστορικά μέσα από το ριζικό κακό του Άουσβιτς. Αυτό το «επίμονο προνόμιο του παρελθόντος»³⁷⁴ στο οποίο αναφέρεται ο Derrida, φαινομενικά δίχως να διαφωνεί με αυτό, προβληματοποιείται από μια άλλη κατανόηση του χρόνου, αυτή που χαϊντεγκεριανά δίνει το προνόμιο στο μέλλον. Η λογική της εξαίρεσης για τον Derrida, ενώ και πάλι φαίνεται να μην την προβληματοποιεί, εγείρει κάποια ερωτήματα όταν αυτή τίθεται με τους όρους του «ήλθε-συνέβη», ως παρελθοντική. Κατά τη γνώμη μου η ντερριντιανή οικειοποίηση αυτής της λογικής προϋποθέτει πως θα θεωρηθεί ως ένα επερχόμενο και ελευσόμενο συμβάν. Το συμβάν υπ' αυτή την έννοια είναι η *différance* παρόντος και μέλλοντος, είναι αυτό που είναι και παρόν και μέλλον. Κατανοημένο με αυτό τον τρόπο αποτελεί την εξαίρεση από τον χρόνο, ως ελευσόμενη και όχι ως ήδη θεμελιωμένη. Αυτή η ανάγνωση θεωρώ πως είναι θεμιτή εάν βασιστούμε πάνω στην υπερβατολογικά τεθιμένη έλευση του προσώπου του άλλου ανθρώπου, η οποία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα συμβάν που «ήλθε-συνέβη», ως ένα κάτι το παρελθοντικό, αλλά ως μια μελλοντική έλευση η οποία δεν μπορεί να προβλεφθεί με τον γνώμονα του ιδίου. Σαφώς αυτό το προνόμιο του μέλλοντος όσον αφορά τη θεμελίωση του υπερβατολογικού αμφισβητεί όπως είπαμε ριζικά τη παραδοσιακή του κατανόηση, στο βαθμό που είναι αμφισβητήσιμο εάν μπορούμε ακόμη να μιλάμε γι' αυτό.

Αυτό που είχαμε δείξει στο πρώτο κεφάλαιο αναφορικά με τον τρόπο κατανόησης εκ μέρους του Derrida της χουσερλιανής έννοιας της παρουσίας, μπορούμε να το δούμε και τώρα σε σχέση με τον Kant. Η καντιανή υπερβατολογική κατανόηση του χρόνου και της ενότητας του εγώ προϋποθέτει σαφώς μια πλήρη παρουσία αυτού του εγώ στον παρόντα χρόνο, αυτό που ο Husserl ονομάζει υπερβατολογικό «ζωντανό παρόν». Αυτή η (μεταφυσική της) παρουσία(ς) μπορούμε να δούμε πως αμφισβητείται εύλογα από την έννοια της ετερότητας, την έλευση του προσώπου του άλλου και δη την *différance*. Ωστόσο δεν αμφισβητείται εν όψει μιας πλήρους παρουσίας, αλλά βάσει της έλευσης της απουσίας (του εγώ, με την έλευση του άλλου), και μάλιστα με την έλευση της *différance* μεταξύ παρουσίας και απουσίας. Η έλευση της απουσίας λοιπόν δεν είναι κάτι που προϋποτίθεται, αλλά είναι κάτι που έρχεται, και μονάχα μια έννοια του μέλλοντος μπορεί να

³⁷³ *Αυτ.*

³⁷⁴ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 31.

αναφερθεί σε αυτήν. Η σχέση μεταξύ εγώ και άλλου έχει μια μελλοντική δομή χρόνου, καθότι είναι μια σχέση υπό έλευση. Αυτή η σχέση υπό έλευση είναι η καθαρή διαφορά μεταξύ των δυο και η πλήρης αναβολή του ενός υπέρ της παρουσίας του άλλου. Αυτή η «σχέση», ως *différance*, δεν έρχεται ποτέ πλήρως, όπως η *différance* δεν παρουσιάζεται ποτέ στον φωνητικό λόγο, δεν λέγεται, αλλά μόνο γράφεται³⁷⁵.

Για να συνοψίσουμε αυτά που έχουμε πει σε αυτό το υποκεφάλαιο. Ο Derrida βλέπει υπό το πρίσμα του οιονεί υπερβατολογικού, ή του υπερ-υπερβατολογικού (*ultra-transcendental*) όπως λέει με άλλη ευκαιρία³⁷⁶, την αντικατάσταση του υπερβατολογικού από το πεδίο της ιστορίας την οποία προτείνει ο Jankélévitch αφενός και αφετέρου την έννοια του χρόνου η οποία τίθεται στη σχέση μεταξύ εγώ και άλλου κατά τη παραδοσιακή κατανόηση του υπερβατολογικού.

Σχετικά με το πρώτο προτείνει πως η δίκη της Νυρεμβέργης και η θέση των Ηνωμένων Εθνών αναφορικά με τα «εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας» έχουν συγκροτήσει ένα παραδειγματικό πεδίο όσον αφορά την κατανόηση της συγχώρεσης μετά το Άουσβιτς. Η έννοια του απαράγραπτου η οποία έχει συνοδεύσει τις συζητήσεις σχετικά με τα «εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας», ειδικότερα στη Γαλλία, συσχετίζει άμεσα τη συγχώρεση με ένα δικαιο(-πολιτικό) πεδίο. Επίσης η ζανκελεβιτσιανή έννοια του ανεπανόρθωτου συστήνει έναν συσχετισμό μεταξύ του απαράγραπτου και του ανεξιλέωτου από τη μια και της συγχώρεση από την άλλη ο οποίος σε τελική ανάλυση προτείνει την αναγωγή της ιστορίας σε υπερβατολογικό *a priori*. Αυτή η αναγωγή περιορίζει την (υπερ-)ηθική κατανόηση του συγχωρείν στο πεδίο του δικαίου και την περιορίζει στο ιστορικό της πλαίσιο. Επίσης θέτει κάποιες νύξεις σχετικά με τη συγκρότηση της έννοιας του «ανθρώπου» και της «ανθρωπότητας» έτσι όπως αυτή κατανοείται με δικαιο τρόπο στα σχετικά ψηφίσματα του Ο.Η.Ε. και των κρατών τα οποία τα επικυρώνουν. Η θέση της ιστορίας σε υπερβατολογικό *a priori* εντάσσει τη συγχώρεση στον οικονομικό κύκλο ο οποίος την συνδέει με τη συγχώρεση υπό προϋποθέσεις, δηλαδή με τη συμφιλίωση, τη λύτρωση κ.α. Εφόσον με αυτό τον τρόπο οι προϋποθέσεις (π.χ. να εκχωρείται εκεί που ζητείται) της συγχώρεσης καθορίζονται ιστορικά. Η ντερριντιανή ανάγνωση του Jankélévitch μας λέει πως η συγχώρεση έχει έναν χρονικό όρο προϋπόθεσης (το αμετάτρεπτο παρελθοντικό-είναι ως ουσία του είναι του χρόνου), ο οποίος τίθεται ιστορικά (από το ανεπανόρθωτο του Άουσβιτς), που με τη σειρά του θέτει έναν δικαιο ορίζοντα (το απαράγραπτο των «εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας»). Με αυτό τον τρόπο το χρονικό *a priori* σαφώς δεν μπορεί να αρθεί, μπορεί όμως κανείς να επανορθώσει ιστορικά (μέσα από τη συγγνώμη, τη μεταμέλεια κ.λπ.), πράγμα που θα σήμαινε την δικαιοκή παραγραφή, είτε την άφεση είτε την εκδίκηση και την τιμωρία. Ο αμετάτρεπτος χρόνος του παρελθοντικού-είναι θέτει

³⁷⁵ Derrida, “H Différance”, ό.π., σ. 64.

³⁷⁶ Derrida, “Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida”, ό.π., σ. 61.

με αυτό τον τρόπο έναν ιστορικό και έναν δικαιοκτικό ορίζοντα, ήτοι ένα τέλος. Το τέλος ως σκοπός του χρόνου αφορά τη συμφιλίωση ή/και τη λύτρωση, οι οποίες περνούν μέσα από την ιστορική επανόρθωση και τη δικαιοκτική παραγραφή. Η συγχώρεση μπορεί να υπάρξει ή/και να εκπληρωθεί μόνο υπό αυτή τη τελεολογική δομή του χρόνου, της ιστορίας (επανόρθωση) και του δικαίου.

Σχετικά με το δεύτερο μπορούμε να δούμε τις συνέπειες αντιστροφής αυτής της τελεολογικής δομής. Ο Derrida αντιστρέφει (μέσω της αποδομητικής ανάγνωσης, που με αυτή την έννοια δηλώνει την άρση του χρόνου ως παρελθοντικού-είναι από υπερβατολογικό όρο προϋπόθεσης) τη ζανκελεβιτσιανή έννοια του χρόνου (την οποία μοιράζεται εν μέρει όπως είπαμε με την Arendt και τον Lévinas³⁷⁷). Αντί να θέτει ένα αμετάτρεπτο παρελθοντικό-είναι της συγχώρεσης, θέτει ένα μέλλον υπό έλευση που σηματοδοτείται με τη *différance*. Η «καθαρή», απροϋπόθετη και αδύνατη συγχώρεση συνεπώς δεν αφορά στην επανόρθωση, την παραγραφή, τη συμφιλίωση και τη λύτρωση, αλλά είναι ανοικτή, με την έννοια του ότι δεν περιορίζεται από αυτές τις ιστορικές, δικαιοκτικές μορφές. Όπως λέει συχνά ο Derrida αυτή απευθύνεται πρωταρχικά (οιονεί υπερβατολογικά θα λέγαμε) στο ασυγχώρητο, πράγμα που δεν μπορεί να ανικατασταθεί από την εμφάνιση του ζανκελεβιτσιανού Ασυγχώρητου (με κεφαλαίο γράμμα), καθώς αυτό θα σήμαινε την απόλυτη υπαγωγή της έννοιας του χρόνου στην ιστορία. Εν τέλει αυτό που είναι απροϋπόθετο στη ντερριντιανή συγχώρεση είναι η *différance* του εγώ και της ετερότητάς του. Η *différance* δεν μπορεί να προϋποτεθεί από τον ίδιο το λόγο, τη γλώσσα και τη φωνή (όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο) κι επίσης δεν μπορεί να παρουσιαστεί μέσω αυτών. Η συγχώρεση λοιπόν, μπορούμε να πούμε συνοπτικά, είναι η σχέση ευθύνης και απόφασης που αφορά στο με ποιο τρόπο θα παρουσιαστεί η *différance*, πως θα συνδιαλλαγούμε μεταξύ του απροϋπόθετου και του υπό προϋποθέσεις. Αυτή η σχέση δεν μπορεί να προϋποτεθεί ούτε από μια (καντιανού τύπου) υπερβατολογική φιλοσοφία (της κριτικής), ούτε από την εγγελιανή *Aufhebung* της συμφιλίωσης η οποία αναιρεί αυτή τη σχέση σε ένα ανώτερο επίπεδο (του Geist), ούτε από την αναγωγή της στην ιστορία και στο δίκαιο. Ο μη αναγώγιμος χαρακτήρας αυτής της σχέσης ορίζεται ως υπερ-ηθικός, και το πρόσημο υπέρ- ορίζει τη πλεονασματική μορφή που λαμβάνει η *différance* εντός του λόγου. Υπ' αυτό το πρίσμα μπορούμε να επαναλάβουμε τη περίφημη ντερριντιανή ρήση που λέει πως η συγχώρεση συγχωρεί μόνο το ασυγχώρητο, όπου αυτό σημαίνει πως τίθεται ως η *différance* μεταξύ των δυο. Εάν υπάρχει το απόλυτο Ασυγχώρητο έγκλημα του Jankélévitch τότε η *différance* μεταξύ τους δεν μπορεί να τεθεί. Έτσι η *différance* εμφανίζεται στους νόμους περί του απαράγραφτου, καταλύει τη διαφορά τους παρουσιάζοντάς την, αναβάλλει τη συγχώρεση δια παντός. Αντίθετα, η

³⁷⁷ Οφείλουμε ωστόσο να σημειώσουμε πως εν γένει η ντερριντιανή κατανόηση του χρόνου χρωστά πολλά στη θεώρηση του Lévinas. Η κριτική που ασκείται στον Lévinas, ελάχιστα στο «Συγχωρείν», κι έτσι όπως παρουσιάζεται σε αυτή την εργασία δεν επιδιώκει διόλου να ταυτίσει τη θεώρησή του με αυτήν της Arendt και του Jankélévitch. Ωστόσο στο λεβινασιακό κείμενο «Προς τον άλλο άνθρωπο» η συγχώρεση παρουσιάζεται μέσω της ταλμουδικής παράδοσης αυστηρά ως μια έννοια υπό προϋποθέσεις.

ενική μορφή της ντερριντιανής υπερ-ηθικής απόφασης και ευθύνης αφορά στο ότι κάθε φορά η συνδιαλλαγή, η παρουσίαση της *différance* μεταξύ απροϋπόθετης και υπό προϋποθέσης συγχώρεσης λαμβάνει χώρα χωρίς να βασίζεται εξ ολοκλήρου ούτε στην εμπειρική και ιστορική μορφή που έχει λάβει η συγχώρεση (υπό προϋποθέσεις) ούτε στην υπερβατολογική μορφή της η οποία επιτάσσει να συγχωρούσε δίχως όρους (απροϋπόθετη). Έτσι χωρίς έναν απόλυτο γνώμονα ούτε υπέρ της πρώτης ούτε υπέρ της δεύτερης λαμβάνεται μια ενική απόφαση και ευθύνη η οποία θα συγκροτήσει εκ νέου το υπό προϋποθέσεις και στη συνέχεια μια άλλη ενική απόφαση και ευθύνη θα συγκροτήσει ξανά ένα άλλο υπό προϋποθέσεις βασιζόμενη σε μια νέα συνδιαλλαγή μεταξύ των δυο³⁷⁸.

4.6 Απροϋπόθετην και υπό προϋποθέσεις συγχώρεση

«Μια υπόκωφη βουή: είναι/ η ίδια η αλήθεια/
που εισέρχεται/ ανάμεσα στους ανθρώπους,/
ανάμεσα στον καταιγισμό/ των μεταφορών»³⁷⁹

Το τελευταίο μέρος του *Συγχωρείν* αναφέρεται σε τρία αποσιωποητικά τα οποία έρχονται μετά από την προφορά της λέξης *pardon*... Το πρώτο αποσιωποητικό αναφέρεται στη δυνατότητα της μη ανθρώπινης συγχώρεσης και ιδίως αυτής των ζώων³⁸⁰. Σε αυτό το υποκεφάλαιο θα αναφερθούμε στο δεύτερο αποσιωποητικό που αφορά στη βασική απορία που διαπερνά το

³⁷⁸ Αυτή η έννοια της συνδιαλλαγής μοιάζει αρκετά με την έννοια του γίνεσθαι των Gilles Deleuze και Felix Guattari, όπως σημειώνει ο Paul Patton (βλ. Paul, Patton, “Concept and Politics in Derrida and Deleuze”, *Critical Horizons*, τχ. 4, 2003, σ. 169). Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα για τους Deleuze και Guattari το γίνεσθαι σημαίνει να γίνεσαι άλλος ενώ παραμένεις ο ίδιος. Αυτό σημαίνει πως ενώ βρίσκεται σε μια κυρίαρχη και προνομιακή θέση υποκειμένου να κινείσαι προς μειονοτικές δομές υποκειμένων οι οποίες καθιστώντας σε άλλο οδηγούν και την κυριαρχία στο άλλο της, στο έτερό της. Για παράδειγμα στο κυρίαρχο αντρικό Ευρωπαϊκό υποκείμενο το γίνεσθαι-γυναίκα είναι η πιο σημαντική μορφή άρσης της κυριαρχίας του πρώτου. (βλ. *Αυτ.*). Ανάλογα η ντερριντιανή συνδιαλλαγή μπορεί να καθορίζεται από διαφορετικές μορφές του υπό προϋποθέσεις και να λαμβάνει υπόψη διαφορετικά, μειονοτικά, παραδείγματα συγκροτώντας έτσι ένα διαφορετικό πεδίο μέσα στο οποίο αμφισβητείται η ανακύκλωση και η καθήλωση στο απροϋπόθετο.

³⁷⁹ Paul, Celan, “Αλλαγή Πνεύσης [1967]”, *Βόρεια του Μέλλοντος*, μτφρ. Νίκος Ερινάκης, Γαβριηλίδης, Αθήνα, 2017, σ. 35.

³⁸⁰ Η *différance* σχέση-συγχώρεσης δεν την υπάγει στις προϋποθέσεις του ανθρώπινου, αλλά αντιθέτως προσπαθεί να βρει τον τρόπο που η απροϋπόθετη συγχώρεση θα συνδιαλλαγεί με τις προϋποθέσεις μιας μη ανθρώπινης συγχώρεσης. Αυτή η θέση του Derrida επεκτείνεται και σε μια πιο ευρεία συζήτηση για τη χορτοφαγία. «Είμαι χορτοφάγος στη ψυχή μου» (βλ. David, Wood, «One—Comment ne pas manger—Deconstruction and Humanism», στο H. Peter Steeves (επιμ), *Animal Others, on Ethics, Ontology and Animal Life*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη 1999, σ. 20), ο David Wood παραπέμπει σε αυτή τη φράση που είχε πει ο ίδιος ο Derrida στο Συνέδριο στο Cerisy το 1993 για να ασκήσει κριτική στη σχέση μεταξύ αποδόμησης και χορτοφαγίας. Σε αυτόν απαντάει ο Matthew Calarco (βλ. Matthew, Calarco, «Deconstruction is not vegetarianism: Humanism, subjectivity, and animal ethics», *Continental Philosophy Review*, τχ. 37, 2004, σ. 175–201). Η συζήτηση εκτείνεται και σε μια συνέντευξη του ίδιου του Derrida (βλ. Jacques Derrida, «Πρέπει κάλλιστα να τρώμε» ή ο υπολογισμός του υποκειμένου, μια συζήτηση με τον Jean-Luc Nancy, μτφρ. Μελέτης Λάμπρου, Πλέθρον Αθήνα, 2018).

κείμενο, η οποία ορίζει πως η συγχώρεση απευθύνεται προς το ασυγχώρητο, συγχωρεί το ασυγχώρητο. Το τρίτο συζητάει την έννοια της επιορκίας η οποία τίθεται μέσω του ντερριντιανού συγχωρείν.

Το δεύτερο αποσιωποητικό της «αφηρημένης και ξηρής»³⁸¹ απορίας, ορίζει αυτό το παράδοξο της συγχώρεσης, για το οποίο έχει ασκηθεί οξεία κριτική. Αξίζει να αναφέρουμε την κριτική της Marguerite la Caze η οποία λέει πως όταν θεωρήσουμε πως η συγχώρεση πρέπει να συγχωρεί το ασυγχώρητο τότε ρίχνουμε όλο το βάρος του συγχωρείν στο θύμα³⁸². Ο θύτης με αυτό τον τρόπο τη «γλιτώνει φτηνά», καθώς η ηθική στάση εκ μέρους του θύματος θα κάνει όλη τη σκληρή δουλειά. Το βάσανο και το τραύμα από το οποίο θα περάσει το θύμα για να συγχωρέσει το κακό και το αδίκημα που του έχουν προκαλέσει, πόσο μάλλον εάν αυτό το κακό είναι το Άουσβιτς, είναι απλώς υπερβολικό και ριζικά ασύμμετρο από το «δράμα» που θα περάσει ο θύτης. Μια πιθανή απροϋπόθετη συγχώρεση, επιχειρηματολογεί η la Caze, δεν αναγκάζει τον θύτη να μεταμελήσει, να ζητήσει συγγνώμη, να προσπαθήσει για τη συγχώρεση. Αντιθέτως, η συγχώρεση έρχεται και τον βρίσκει ό,τι κι αν έχει κάνει, εάν συνεχίζει ακόμη να είναι ναζι ή φασίστας, εάν συνεχίζει να μισεί πολιτικά το ίδιο το θύμα. Σαφώς η κριτική της la Caze έχει στέρεη βάση, η οποία εν μέρει εκκινεί από τη θέση του Jankélévitch, στην οποία αναφερθήκαμε ειρήσθω εν παρόδω. Θα πρέπει όμως να ξεκαθαρίσουμε υπέρ του Derrida αυτό που εννοείται ως απροϋπόθετη, αδύνατη και «τρελή» συγχώρεση, καθώς αυτή η κριτική αδικεί ένα σημαντικό κομμάτι της.

³⁸¹ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 64.

³⁸² Το σχετικό άρθρο της Marguerite la Caze παρουσιάζει αρκετό ενδιαφέρον παρ' ότι απλουστεύει εν πολλοίς τη θέση του Derrida και χρησιμοποιεί με εντελώς διαφορετικό τρόπο την έννοια της ασυμμετρίας απ' ό,τι την κατανοούμε σε αυτή την εργασία. Το κεντρικό της επιχείρημα είναι πως η συγχώρεση και η απολογία είναι δυο εντελώς ασύμμετρες πράξεις. Η πρώτη αφορά προσωπικές σχέσεις και χαρακτηρίζεται από την αγάπη, ενώ η δεύτερη είναι πολιτική και εκτίθεται στον δημόσιο χώρο. Συγκεκριμένα η θέση την οποία αναπαράγουμε εδώ είναι η εξής: «η ανάλυσή του [Derrida] ρίχνει το βάρος της συγχώρεσης στην/ον αποκυοκρατούμενη/ο αντί για τον αποκυοκράτην και αρνείται την ασυμμετρία μεταξύ απολογίας και συγχώρεσης» (Marguerite, la Caze, «The Asymmetry between Apology and Forgiveness», *Contemporary Political Theory*, τχ. 5, 2006, σ. 448). Η ντερριντιανή ασυμμετρία αφορά πρωτογενώς τη σχέση μεταξύ ιδίου και άλλου, συνεπώς η ετερογένεια μεταξύ απροϋπόθετης και υπό προϋποθέσης συγχώρεσης ανάγεται σε αυτή την ασυμμετρία. Η απολογία, δημόσια, πολιτική και με δικαιοκτικές συνδηλώσεις, δεν μπορεί να αναχθεί σε αυτή τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο καθότι περιλαμβάνει πάντοτε τον τρίτο, αυτός/η που απολογείται είτε είναι ένας θεσμός, ένα κράτος, η Εκκλησία και απολογείται σε ένα θύμα, όντας ήδη ο τρίτος, είτε απολογείται σε κάποιες/ους άλλες/ους εν ονόματι του θύματος το οποίο δεν ζει πια, είναι δολοφονημένο, άρα και πάλι δρα ως τρίτος. Η συγχώρεση εκκινεί από τη σχέση μεταξύ δυο και εισάγει τον τρίτο επί τόπου μέσω της επίκλησης, της υπόσχεσης της δικαιοσύνης και της εμφάνισης του δικαίου, ωστόσο δεν προέρχεται από τον τρίτο. Η ασυμμετρία ή ετερογένεια μεταξύ απολογίας και συγχώρεσης που ανιχνεύει η la Caze ισχύει, ωστόσο αυτό δεν σημαίνει πως η συγχώρεση είναι μη σχετική σε ηθικο-πολιτικά ζητήματα. Όντως η απολογία από δικαιοκτική και διοικητικο-κρατική σκοπιά είναι η πλέον χρήσιμη μορφή συμφιλίωσης μεταξύ δυο μερών που οι σχέσεις τους έχουν διαρραγεί, ωστόσο αυτή αδυνατεί να μιλήσει στο επίπεδο της ετερότητας, μιλάει εν ονόματι της ετερότητας και την ιδιοποιείται για να πετύχει τη συμφιλίωση, αυτός είναι ο λόγος που αρμόζει στον διοικητικο-κρατικό λόγο.

Η κριτική της la Caze παρουσιάζει τη ντερριντιανή θέση ως εάν αυτή να ήταν ταυτόσημη με τη παραδοσιακή και pop θέση του χριστιανισμού³⁸³, η οποία συνοπτικά λέει πως πρέπει να συγχωρούμε και τον χειρότερο εχθρό μας, να τον συγχωρούμε ό,τι κι αν έχει κάνει, είτε έχει μεταμελήσει είτε όχι³⁸⁴. Αυτή τη θέση για όσες/ους από εμάς μεγαλώσαμε σε χριστιανικά περιβάλλοντα, οικογένειες, γειτονιές, εκπαιδευτικά συστήματα (το ίδιο ισχύει απ' ό,τι ξέρω, πάνω-κάτω, για τα μουσουλμανικά και τα εβραϊκή περιβάλλοντα, μπορούμε όμως να σκεφτούμε και παρόμοια παραδείγματα άλλων θρησκειών και θεολογικών σκέψεων) αποτελεί την κοινοτοπία της συγχώρεσης. Η θέση του Derrida είναι πιστεύω ρητή: δεν υποστηρίζει άκριτα αυτή την κοινοτοπία της συγχώρεσης, την παραθέτει ως το ένα από τα δυο θεμελιώδη σκέλη της παραδοσιακής και κειμενικής έννοιας της συγχώρεσης την οποία κληρονομούμε πολιτισμικά, πολιτικά και κοινωνικά τουλάχιστον στο πλαίσιο της Ευρώπης ή της Δύσης, περιλαμβανομένων των Η.Π.Α., και άλλων κρατών της Αμερικής. Ο Derrida δεν αναπαράγει τη παραδοσιακή αυτή θέση, λέγοντας πως πρέπει να την εφαρμόζουμε ηθικά³⁸⁵. Αντίθετα, ανασκευάζει την ισχύ με την οποία κληρονομούμε αφενός αυτή την παράδοση και αφετέρου την παράδοση της συγχώρεσης υπό προϋποθέσεις (της συγγνώμης, της μεταμέλειας κτλ.), για να δείξει πως αυτή η παράδοση αυτο-αποδομείται στον πυρήνα της μέσα από τα δυο ξεχωριστά και σχεδόν αντιφατικά μηνύματα τα οποία μας δίνει. Αυτό σημαίνει πως δεν μπορούμε ουσιαστικά να ανάγουμε τη σκέψη και την επιθυμία της συγχώρεσης σε κανένα από τα δυο σκέλη αυτής (της αβρααμικής) παράδοσης. Ωστόσο η ντερριντιανή θέση για

³⁸³ Ωστόσο ο παραδοσιακός χριστιανισμός δεν μας κληροδοτεί μόνο την απροϋπόθετη συγχώρεση, αλλά και τη συγχώρεση υπό προϋποθέσεις. Αυτή η θέση μπορεί εν μέρει να ανιχνευθεί στη φράση «[κ]αι εάν επτάκις της ημέρας αμαρτήση εις σε και επτάκις επιστρέψη προς σε λέγων, Μετανοώ, αφήσεις ούτω» (βλ. Κωνσταντίνος Παπαγιάννης (επιμ.), *Κατά Λουκά*, Περιβόλι της Παναγίας, Αθήνα 2017, σ. Ι-Ζ', 3-4) η οποία δηλώνει την συνδιαλλαγή μεταξύ της αμαρτίας και της μετάνοιας, μόνον αυτή εξασφαλίζει το «αφήσεις ούτω». Η συμμετρικότητα μεταξύ της αμαρτίας και της μετάνοιας δηλώνει εδώ πως η συγχώρεση έρχεται όταν εμφανιστεί, παρουσιαστεί και θεμελιωθεί ως τέτοια η μεταξύ τους διαφορά.

³⁸⁴ «Η αληθής συγχώρεση, σύμφωνα με την οπτική του [Derrida], δεν συμπίπτει με μια δικαιοκή ή πολιτική απόκριση σε αδικήματα αλλά είναι μια ηθική απόκριση στο αίτημα για συγχώρεση. Το επιχείρημά του είναι πως κάθε άλλη, υπό προϋποθέσεις, συγχώρεση δεν είναι συγχώρεση του ενόχου ως ενόχου. Αυτή η συγχώρεση μετατρέπεται σε συνδιαλλαγή ή συμφωνία κατά την οποία το ένοχο πρόσωπο μετανοεί ή επανορθώνει και συνεπώς δεν είναι πλέον ένοχος και δεν χρειάζεται αυθεντικά τη συγχώρεση» (βλ. Caze, «The Asymmetry between Apology and Forgiveness», ό.π., σ. 454). Το πρώτο σκέλος αυτής της ερμηνείας αδικεί κατά πολύ τον Derrida, ενώ το δεύτερο ισχύει, όχι όμως ως συνεπαγόμενο του πρώτου. Το δεσπόζον πρόβλημα του Derrida πιστεύω δεν είναι πως η υπό προϋποθέσεις συγχώρεση δεν συγχωρεί τον ένοχο ως ένοχο, αλλά πως αυτή θεμελιώνεται σε συμμετρικές σχέσεις κατά τις οποίες θεωρείται πως υφίσταται εκ προοιμίου μια ειρηνική σχέση μεταξύ των δυο προσώπων, η οποία διαρρήχθηκε από το κακοπράγημα του ενός. Η συγχώρεση ανήκει στη σφαίρα της υπερ-ηθικής και είναι ετερογενής προς το δίκαιο και τη πολιτική όχι για το λόγο που αναφέρει η la Caze, αλλά διότι αυτή έλκεται από την ετερότητα του άλλου ανθρώπου και βασίζεται σε μια ανεπικρισία σχετικά με το εάν πρέπει να συγχωρήσω το κακοπράγημά του ή όχι. Η κατάργηση αυτής της ανεπικρισίας, μέσω της απολογίας για παράδειγμα, παράγει μια ηθική φιλοσοφία παραδοσιακού τύπου που μας λέει πως πρέπει να πράξουμε και ενδεχομένως να φτάνει μέχρι του σημείου να λέει και στο ίδιο το θύμα πως πρέπει να πράξει, ο Derrida θέλει, «εμμονικά», να αποφύγει αυτό τον επιτακτικά ηθικό χαρακτήρα της συγχώρεσης.

³⁸⁵ Αντιθέτως, κατά παράδοξο τρόπο, ο Lévinas προτείνει την εφαρμογή ηθικο-θρησκευτικών κανόνων σχετικά με το συγχωρείν, βλ. Lévinas, «Προς τον άλλο άνθρωπο», ό.π.

την απροϋπόθετην και αδύνατη συγχώρεση μοιάζει πολύ με την αντίστοιχη αβρααμική, δεν είναι όμως διόλου η ίδια.

Εν συντομία, η κοινότοπη συγχώρεση του χριστιανισμού μας επιτάσσει να συγχωρούμε τον άλλο ό,τι κι αν έχει κάνει, το ορίζει αυτό όμως, όχι εν όψει του άλλου ανθρώπου, αλλά για χάριν του Θεού. Ο άλλος άνθρωπος συγχωρείται απολύτως λόγω του ότι το κακό που έχει πράξει είναι ένα κακό εντός ενός κόσμου δημιουργημένου από τον Θεό άρα (μια θέση ωστόσο που δεν μπορεί να διατυπωθεί ποτέ ξεκάθαρα λόγω της πληθώρας των συζητήσεων που την διαπερνούν) η συγχώρεση είναι η δύναμη του Καλού (του Θεού) που απαλείφει το κακό. Το πρόσωπο του άλλου ανθρώπου από μια άποψη καταλύεται, δεν λαμβάνεται καθόλου υπόψη σε αυτή τη θέση, υπάγεται όλως διόλου στο απόλυτο που είναι ο Θεός. Η δυνατότητα της συγχώρεσης μου δίνεται συνεπώς από την απόλυτη δύναμή Του.

Ο Derrida ενώ φαίνεται να υποστηρίζει σε όλη την έκβαση του *Συγχωρείν* την απροϋπόθετη έναντι της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης αυτό το συμπέρασμα κατά τη γνώμη μου δεν μπορεί να θεμελιωθεί. Προσεγγίσεις όπως αυτές της la Caze παρουσιάζουν τον Derrida ως ένα ιερέα κήρυκα ο οποίος διδάσκει τα θύματα να συγχωρούν αυτούς που τα έβλαψαν και τα βασάνισαν. Αυτή η θέση ωστόσο δεν μπορεί να σταθεί καθώς ο Derrida σε κανένα σημείο αυτού του κειμένου δεν προτείνει κάτι τέτοιο. Μπορούμε λοιπόν με κάποια ασφάλεια να πούμε πως ο Derrida δεν προτρέπει στο να είμαστε ηθικά υποκείμενα και να συγχωρούμε απροϋπόθετα. Αυτό που «προτρέπει» (εάν αυτή η λέξη μπορεί να έχει νόημα σε αυτό το πλαίσιο) είναι στο να σκεφτόμαστε πάντοτε τη *différance* μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης τις οποίες μας κληροδοτούν οι αβρααμικές θρησκείες, η πολιτική θεωρία και η ηθική κανονικότητα των κοινωνικο-πολιτισμικών μας σχέσεων. Η μόνη «προτροπή» (που δεν είναι προτροπή καθώς η ντερριντιανή σκέψη συγκροτεί μια έννοια υποκειμένου η οποία δεν αποφασίζει για τη μια ή την άλλη συγχώρεση αλλά κινητοποιείται στο ενδιάμεσο μεταξύ των δυο) που μπορεί να ανασυγκροτηθεί από εδώ αφορά το ότι η συγχώρεση δεν είναι μια σχέση η οποία υπόκειται στον έναν από τους δυο πόλους αλλά αποτελεί μια ενική μορφή συνδιαλλαγής μεταξύ των δυο. Αυτή η συνδιαλλαγή είναι και απροϋπόθετην και υπό προϋποθέσεις. Η απροϋπόθετη συγχώρεση υπ' αυτή την έννοια δεν αποτελεί το καθήκον που οφείλει το υποκείμενο να πράττει, αλλά μια μορφή συγχώρεσης η οποία δεν υπόκειται στους κλασσικούς κανόνες που αφορούν τη σχέση συγχώρεσης. Ένα ερώτημα παραμένει επ' αυτού: που συγκροτείται η εκφορά, ο λόγος της απροϋπόθετης συγχώρεσης; Ο Derrida την ανασυγκροτεί κυρίως μέσα από κείμενα αλλά και κάποιες αναφορές στην κρατική πολιτική και άλλα πολιτικά γεγονότα. Η υπό προϋποθέσεις συγχώρεση αποτελεί από την άλλη ένα καθήκον για το ζανκελεβιτσιανό κείμενο, το οποίο πρέπει να πράττουμε ούτως ώστε να μην χάσουμε τη μνήμη του Άουσβιτς και τη δυνατότητα της τιμωρίας για την Arendt, όπως σημειώνει η Βίκυ Ιακώβου, η οποία θεμελιώνει τη συγχώρεση στη βασική προϋπόθεσή της που

είναι το μέτρο του ανθρώπινου³⁸⁶. Αυτό που δεν εμφανίζεται ποτέ και δεν είναι ανιχνεύσιμο είναι η *différance* μεταξύ των δυο, αυτήν υποστηρίζει ο Derrida στο *Συγχωρείν* και βάσει αυτής συγκροτεί την ενική απόφαση του υποκειμένου. Η οποία μας δίνει μια ενδιαφέρουσα δυνατότητα, όπως σημειώσαμε και πιο πριν, στο να συνδιαλλαγούμε με μειονοτικές μορφές του υπό προϋποθέσεις οι οποίες μπορούν, υπό μια έννοια, να οδηγήσουν στην αποσύνδεση της συγχώρεσης από την κυριαρχία του παραδοσιακού αβρααμικού πλαισίου, της εθνο-κρατικής πολιτικής και της οικονομικότητας των ηθικών σχέσεων.

4.7 Είναι αδύνατη η συγχώρεση του Άουσβιτς³⁸⁷;

«Ο κόσμος έχει χαθεί, πρέπει να σε κουβαλήσω»³⁸⁸

³⁸⁶ Βίκυ Ιακώβου, «Η έννοια της συγχώρεσης στην H. Arendt», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 103, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2008, σ. 68. Γενικότερα η ανάγνωση της Ιακώβου παρουσιάζει μια ενδιαφέρουσα οπτική της αρεντιανής συγχώρεσης. Ασκώντας κριτική στη θέση του Derrida η Ιακώβου μέσα από την αρεντιανή “Ανθρώπινη Κατάσταση” δείχνει πως για την Arendt, αντίθετα απ’ ό,τι πιστεύει ο Derrida, η συγχώρεση δεν αποτελεί μια σχέση ανταλλαγής, ένα πάρε-δώσε, αλλά όντας ένα ομιλιακό επιτελεστικό ενέργημα (όπως εν γένει η πράξη συγκρότησης του προσώπου και της ταυτότητάς του στο δημόσιο πολιτικό χώρο για την Arendt) εμπεριέχει εν γένει ένα ρίσκο εντός του. Η συγχώρεση που ζητείται αλλά και η συγχώρεση που δίνεται δεν εντάσσονται σε μια σχέση αναγκαιότητας, καθώς αυτό ζητά/δίνει συγχώρεση το κάνει αυτό παίρνοντας το ρίσκο του να μην βρει ανταπόκριση στο αίτημα/συγχωρείν του. Όταν ζητάω συγχώρεση από κάποιον δεν ξέρω αν θα μου την δώσει και αντίστοιχα όταν συγχωρώ κάποιον δεν ξέρω με σιγουριά ότι θα τηρήσει την υπόσχεσή του. Ωστόσο, παρά το ότι παραμένει αρκετά ενδιαφέρουσα αυτή η ανάγνωση, η οποία απαντώντας στον Derrida ανασκευάζει την προσέγγισή του στο ίδιο το αρεντιανό κείμενο, μπορούμε να αντιτάξουμε σε αυτή τη προσέγγιση το ότι ακόμη και αυτή η μορφή συγχωρείν που ζητείται/δίνεται με-ρίσκο παραμένει στον ορίζοντα της ανταλλαγής και πλαισιώνεται από μια τελεολογία. Το να ζητάς/δίνεις συγχώρεση με την έννοια που τίθεται εδώ προσβλέπει στην εκπλήρωση κάποιας προϋπόθεσης ούτως ώστε όντως να ονομαστεί αυτή η δεδομένη πράξη με τη λέξη της συγχώρεσης. Στη ντερριντιανή προσέγγιση το να δίνεις συγχώρεση δίχως να προσβλέπεις σε αυτή την εκπλήρωση σημαίνει πως η καθαρή έννοια της συγχώρεσης περιέχει και την υπό προϋποθέσεις αλλά και την απροϋπόθετη, δίνεται δίχως να καθορίζεται από το τέλος-σκοπό της. Υπ’ αυτή την έννοια η καθαρή συγχώρεση έχει «μολυνθεί» καταγωγικά από αυτές τις δυο ετερογενείς μορφές συγχωρείν οι οποίες δεν μπορούν ποτέ να συμφιλιθούν και να μας αποδώσουν μια όντως καθαρή έννοια της συγχώρεσης.

³⁸⁷ Ο Theodor Adorno προέβηκε στην επαναδιατύπωση μιας καινούργιας κατηγορικής προσταγής καντιανού τύπου «Πράττε ούτως ώστε το Άουσβιτς να μην επαναληφθεί» (βλ. Adorno, *Negative Dialectics*, ό.π., σ. 365). Ο Derrida δεν διατυπώνει μια τέτοια προσταγή. Περισσότερο διερωτάται για τα όρια μιας τέτοιας προσταγής. Σαφώς η απροϋπόθετη συγχώρεση δεν βοηθά ούτως ώστε το Άουσβιτς να μην επαναληφθεί, αλλά απ’ την άλλη ούτε και οι προϋποθέσεις της, η μετάγνοια και η συγγνώμη. Οπότε διαβάζοντας τον Derrida θα πρόσθετα στη προσταγή του Adorno τη φράση: και η συγχώρεση να μην εξαφανιστεί. Αυτό σημαίνει πως δεν θα αποτρέψουμε το Άουσβιτς βασιζόμενοι μόνο στη θέσπιση των «εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας», εφόσον δεν θα θεμελιώσουμε απολύτως την (υπερ-)ηθική μας στο δίκαιο. Εν ολίγοις δεν θα αφήσουμε τη συγχώρεση να θεμελιωθεί εξ ολοκλήρου στον τρίτο, στο δίκαιο, ούτε και να κρατικοποιηθεί. Το να μην εξαφανιστεί η συγχώρεση σημαίνει το να μην χάσει την «αδύναμη ισχύ» της (βλ. Derrida, “Unconditionality or Sovereignty”, ό.π., σ. 129-130) ως προς το να συνδιαλλάγεται. Το να μην συνδιαλλάγεται σηματοδοτεί το να καθηλωθεί σε κρατικούς-δικαιικούς, ηθικούς και πολιτικούς κανόνες.

³⁸⁸ Celan, “Αλλαγή Πνεύσης [1967]”, ό.π., σ. 37.

Ο Jankélévitch επιδιώκει να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα που θέσαμε στο τίτλο του υποκεφαλαίου. Ο Léninas εν πολλοίς τοποθετείται βάσει αυτού. Η Arendt επίσης, ο Ricoeur συγκροτεί την έννοια της δύσκολης συγχώρεσης πάλι σκεπτόμενος αυτό το ερώτημα³⁸⁹. Δεν μπορεί να λεχθεί με ακρίβεια το ίδιο για τον Derrida. Ο Derrida δεν είναι ένας αυστηρά ηθικός φιλόσοφος, ούτως ώστε να απαντήσει αυτό το ερώτημα. Τα παραδείγματα³⁹⁰ που έχουμε σχετικά με το τι έχουν όντως πράξει τα ίδια τα επιζώντα θύματα του Άουσβιτς³⁹¹ μιλάνε για τον εαυτό τους, κανένας Derrida δεν μιλάει για αυτά³⁹².

Η Eve Garrard από εντελώς διαφορετική αφετηρία σημειώνει, παρόμοια με τον Derrida, πως είναι δύσκολο να υπάρξει μια μορφή συγχώρεσης η οποία δεν βασίζεται σε μια σχέση πρόσωπο με πρόσωπο³⁹³. Στηρίζει αυτή τη θέση στο ότι μόνο το θύμα μπορεί να συγχωρέσει³⁹⁴. Συνεπώς εάν το θύμα έχει θανατωθεί, είναι νεκρό κανένας άλλος δεν μπορεί να συγχωρέσει στη

³⁸⁹ Paul, Ricoeur, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Παρίσι, 2000, σ. 605.

³⁹⁰ Βασικές αναφορές σε αυτή τη θεματική αποτελεί το βιβλίο του Wiesenthal στο οποίο παραπέμψαμε ξανά σε αυτή την εργασία (βλ. Wiesenthal, *The Sunflower...*, ό.π.). Τα κλασσικά βιβλία-μαρτυρίες των Jean Amery (βλ. Jean, Amery, *Πέρα από την Ενοχή και την Εξίλεση. Απόπειρες ενός Εκμηδενισμένου να Υπερβεί το Ανυπερβλήτο*, μτφρ. Γιάννης Καλιφατίδης, Άγρα, Αθήνα, 2009), ο οποίος υποστηρίζει πως πρέπει να διατηρηθεί μια μορφή μνησικακίας απέναντι στους ναζί και τους θύτες του Άουσβιτς, και το ίσως γνωστότερο βιβλίο-μαρτυρία του Primo Levi (βλ. Levi, *Εάν Αυτό Είναι Άνθρωπος*, ό.π.). Επίσης ο Gerschom Scholem σε ένα γράμμα που έστειλε στην Arendt μετά το βιβλίο που είχε γράψει η ίδια σχετικά με τη δίκη του Eichmann μιλάει για αδυναμία συγχώρεσης (βλ. Gerschom, Scholem, «Επιστολή στη Χάννα Άρεντ. Ιερουσαλήμ 23 Ιουνίου 1963», Scholem, Arendt, *Δυο Επιστολές για τη Ρηχότητα του Κακού*, μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, Άγρα, Αθήνα, 2017). Η ίδια η Arendt διερωτάται εάν πρέπει να επιβληθεί η θανατική ποινή στον Eichmann, εφόσον υπάκουε εντολές της ναζιστικής γραφειοκρατίας (βλ. Arendt, ό.π., σ. 294). Τελευταία μας αναφορά είναι το ποίημα του Paul Celan με τίτλο «Todtnauberg» το οποίο είχε γράψει ο ίδιος στο βιβλίο επισκεπτών όταν είχε επισκεφθεί τον Heidegger το 1968, το οποίο αναφέρει τη φράση «η ελπίδα, σήμερα / για τον ερχομό / μιας λέξης / ενός στοχαστή / στην καρδιά», η οποία έδωσε έναυσμα για αντιτιθέμενες ερμηνείες, ένα μέρος των οποίων ανέγνωσε στον στίχο «μιας λέξης» τη λέξη της συγχώρεσης (βλ. Celan, «Ήλιοι Νήματα [1968], ό.π., σ. 61).

³⁹¹ Τα παραδείγματα που έχουν προκύψει ιστορικά δεν αφορούν ωστόσο μόνο το Άουσβιτς, ο Eric Lomax ένας κρατούμενος σε Ιαπωνικό Στρατόπεδο Συγκέντρωσης, στον Σιδηροσταθμό Μπούρμα (Burma) ενώ προσπάθησε να ξεχάσει τους βασανισμούς που είχε υποστεί κατά τον 2ο Παγκόσμιο Πόλεμο, επιλέγοντας για παράδειγμα να μην ξανασυναντηθεί έκτοτε με τους συγκαταρούμενούς του, δεν τα κατάφερε ποτέ. Όταν συνάντησε μετά από χρόνια έναν από τους βασανιστές του, όπως αναφέρει η Eve Garrard, ενώ στην αρχή αισθανόταν πολύ έντονο μίσος εναντίον του, στη συνέχεια τον αντίκρυσε διαφορετικά, μέχρι του σημείου να τον συγχωρέσει κιόλας (βλ. Eve Garrard, David McNaughton, *Forgiveness*, Routledge: Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 2010, σ. 3).

³⁹² Ένα κλασσικό πλέον παράδειγμα για τη δυνατότητα και τα προβλήματα της συγχώρεσης μετά το Άουσβιτς είναι η προσωπική ιστορία της Eva Moses Kor, η οποία απηύθυνε δημόσια συγχώρεση στον γιατρό Josef Mengeles, ο οποίος ήταν ο επικεφαλής γιατρός για τα πειράματα που έκαναν οι ναζί σε παιδιά που ήταν δίδυμα αδέλφια (τα παιδιά που τα οποία είχαν υποστεί τα πειράματα υπολογίζονται σε 1400). Η αδελφή της Kor, Miriam, πέθανε το 1993 λόγω παρενεργειών στην υγεία της από τα πειράματα του Mengeles. Η συγχώρεση της Kor προς τον Mengeles και τους άλλους εμπλεκόμενους στα βασανιστήρια γιατρούς είναι σαφώς υπό αμφισβήτηση. Έχει γυριστεί σχετικά το ντοκιμαντέρ «Forgiving Dr Mengeles» (βλ. Bob Hercules, Cheri Pugh, *Forgiving Dr Mengele* [Ντοκιμαντέρ], Media Process Group Inc, Η.Π.Α. 2006).

³⁹³ Garrard, McNaughton, *Forgiveness*, ό.π., σ. 36-37.

³⁹⁴ *Αυτ.*

θέση του³⁹⁵. Ωστόσο η ίδια ανασκευάζει αυτή τη θέση μέσα από μια αναφορά στην Arendt, υποστηρίζοντας πως το έγκλημα εναντίων των Εβραίων ήταν ένα έγκλημα ενάντια σε όλη την ανθρωπότητα, ή αλλιώς όπως λέει ο Jankélévitch, ενάντια στην ίδια την ανθρωπότητα³⁹⁶. Έτσι η Garrard καταλήγει σε μια άλλη θέση τελικά, η οποία λέει πως η συγχώρεση δεν είναι μια σχέση πρόσωπο με πρόσωπο, αλλά αυτή υποδέχεται και προσκαλεί πάντοτε τον τρίτο στη σκηνή³⁹⁷. Η ανθρωπότητα ή/και η ανθρωπινότητα αποτελούν τον τρίτο στον οποίο πρέπει πάντοτε και αυτή που συγχωρεί και αυτή που συγχωρείται να αναφέρονται. Έτσι συγχωρώντας κάποια έναν ναζί, όπως η Eva Moses Kor τον γιατρό Mengeles, διαπράττει μια ηθική προσβολή ενάντια στην ανθρωπινότητα. Αναρωτιέμαι αν μήπως με αυτό τον τρόπο εξισώνεται εν μέρει το θύμα με τον θύτη; Το ηθικό καθήκον του θύματος υπ' αυτή την έννοια ορίζεται στη βάση του να μην συγχωρέσει τον θύτη. Όμως αυτό το καθήκον, σύμφωνα με τη ντερριντιανή ορολογία, θεμελιώνεται στο δίκαιο, τη πολιτική και τη (παραδοσιακή) ηθική. Πράγμα που σημαίνει πως θεμελιώνεται στη παρουσίαση της διαφοράς, αυτή είναι η διαφορά μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης οι οποίες διατέμνουν τη στιγμή του υποκειμένου όταν αυτό αποφασίζει να λάβει την ευθύνη για το αν θα συγχωρήσει ή όχι τον θύτη. Ο Derrida στο *Συγχωρείν* μας λέει με λίγα λόγια πως δεν πρέπει να 'μαστε τόσο σίγουρες ότι η παρουσίαση της διαφοράς (μεταξύ των δυο που αναφέρθηκαν τώρα και επίσης μεταξύ του ενός προσώπου και του άλλου προσώπου) αποτελεί μια απόφαση η οποία λαμβάνεται πριν από τη συγκρότηση του υποκειμένου (που [δεν] συγχωρεί) και το καθορίζει από τα έξω. Συνεπώς καταλήγουμε σε μια θέση η οποία λέει πως ούτε το απροϋπόθετο (θεολογική, φιλοσοφική, ηθική, πολιτισμική παράδοση) ούτε το υπό προϋποθέσεις (εμπειρική, ιστορική, πολιτική, κοινωνική, οικονομική σχέση) δεν συγκροτούν τη συγχώρεση με μονοδιάστατο και απόλυτον τρόπο.

Μπορούμε λοιπόν να σκεφτούμε τη συγχώρεση μετά το Άουσβιτς στο κείμενο του Derrida; Αυτό το ερώτημα τίθεται παρόμοια με το διάσημο ερώτημα που πρόβαλε ο Adorno σχετικά με το αν μπορεί να υπάρξει ποίηση μετά το Άουσβιτς³⁹⁸. Εάν βασιστούμε στην απορητική δομή του *Συγχωρείν* μπορούμε να πούμε πως εάν η συγχώρεση αναμετράται με το ασυγχώρητο τότε ναι μπορούμε να σκεφτούμε τη συγχώρεση μετά το Άουσβιτς, εφόσον αυτό αποτελεί το κατεξοχήν ασυγχώρητο έγκλημα. Η λέξη της συγχώρεσης σε αυτή την απορία μού φαίνεται πως έχει την ίδια λειτουργία με το γενικό πλάνο στο διάσημο φιλμ του László Nemes *Ο Γιος του Σαούλ*: δεν μπορεί να καταδειχθεί. Η ταινία ακολουθεί την καταναγκαστική εργασία του Saul Ausländer (Géza Röhrig) ως Sonderkommando στο Άουσβιτς και εκτυλίσσεται όλη σε πολύ κοντινά πλάνα στο

³⁹⁵ Αυτ.

³⁹⁶ Αυτ.

³⁹⁷ Αυτ., σ. 38.

³⁹⁸ Theodor, W., Adorno, 'Kulturkritik und Gesellschaft', στο *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Μόναχο, 1963, σ. 7–26.

πρόσωπο του Saul χωρίς να δείχνει ποτέ ένα γενικό πλάνο του Άουσβιτς. Αυτή η επιλογή του Nemes φαίνεται να προτείνει πως είναι αδύνατο να έχουμε μια γενική οπτική, μια κάτοψη ή ένα ολοκληρωμένο πλάνο της φρίκης που είχε συμβεί στο Στρατόπεδο. Έτσι για τον Derrida φαίνεται να είναι αδύνατο το να έχουμε την καθαρή συγχώρεση. Αυτό που έχουμε πάντοτε είναι μορφές της απροϋπόθετης συγχώρεσης, όπως αυτήν που η la Caze αναγνώσκει στον Derrida, οι οποίες μπορούν να καταλήξουν στο ζανκελεβιτσιανό Ασυγχώρητο (με κεφαλαίο γράμμα όπως σημειώνει ο Μπιτσώρης³⁹⁹) και μορφές της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης οι οποίες μπορούν να καταλήξουν στη λύτρωση (όπως για τον Jankélévitch), τη τιμωρία (όπως για την Arendt), τη μνησικακία (όπως για τον Amery), την χάρη (όπως για τον Kant) και τη συμφιλίωση (όπως για τον Hegel και την Επιτροπή Αλήθειας και Συμφιλίωσης της Νότιας Αφρικής). Αυτό που δεν μπορούμε να έχουμε ποτέ ωστόσο, όπως βλέπω τη ντερριντιανή θεώρηση, είναι την καθόλα άρση του ενός από τους δυο πόλους. Το ζανκελεβιτσιανό Ασυγχώρητο αίρει τη διάκριση μεταξύ των δυο καθώς μας λέει πως απροϋπόθετη συγχώρεση δεν μπορεί να υπάρξει, κι αυτή είναι μια απάντηση για το ερώτημα που θέσαμε σε αυτό το υποκεφάλαιο. Επίσης η αρεντιανή διασύνδεση τιμωρίας και συγχώρεσης αίρει το απροϋπόθετο, καθώς υποστηρίζει πως μόνο το υπό προϋποθέσεις δίκαιο μπορεί να ορίσει τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο της συγχώρεσης, δηλαδή μόνο ο τρίτος που εισάγεται σε αυτή τη σχέση. Για τον Lévinas στο *Προς τον άλλο άνθρωπο* μόνο ο Άλλος, ως τρίτος, μπορεί να θέσει τις προϋποθέσεις της συγχώρεσης, ο οποίος σε αυτό το κείμενο λαμβάνει τη μορφή του εβραϊκού Βιβλίου⁴⁰⁰.

Η πιο στέρεη απάντηση σε αυτό το ερώτημά μας που μπορώ να συνάγω από το ντερριντιανό κείμενο διατυπώνεται ως εξής: παρ' ότι το Άουσβιτς αποτελεί το πιο φρικτό, βάρβαρο και ειδικό έγκλημα στην ιστορία δεν μπορούμε να το αφήσουμε να καθορίσει τη *différance* μεταξύ της σχέσης συγχώρεσης του πρόσωπο με πρόσωπο. Αυτή η σχέση δεν παραμένει «αφαιρετική» και μη πραγματώσιμη αλλά παρουσιάζεται κάθε φορά στην ιστορία μέσα από τη συνδιαλλαγή των δυο πόλων που θέσαμε πριν. Η παρουσίαση της *différance* της σχέσης-συγχώρεσης αποτελεί μια ενική (υπερ-ηθική) στιγμή και η σκέψη, η επιθυμία της συγχώρεσης φροντίζει ούτως ώστε να μην χάσουμε αυτή τη δυνατότητα της έλευσης του ενικού συμβάντος. Είναι μια φροντιστική σκέψη, η οποία ωστόσο δεν φροντίζει άμεσα το πρόσωπο, το υποκείμενο που έχει θανατωθεί, τραυματιστεί, βασανιστεί και πληγωθεί από το Άουσβιτς, αλλά σαφώς δεν φροντίζει (για) το πρόσωπο που έχει διαπράξει αυτό το υπέρτατο «πολιτικό έγκλημα»⁴⁰¹ (όπως το ονομάζει ο Σταύρος Ζουμπουλάκης). Αυτό για το οποίο φροντίζει η σκέψη και επιθυμία της

³⁹⁹ Μπιτσώρης, “Βλ. Ζανκελεβίτς. Η συγχώρηση...”, ό.π., σ. 488.

⁴⁰⁰ Lévinas, “Προς τον άλλο άνθρωπο”, ό.π., σ. 64.

⁴⁰¹ Σταύρος, Ζουμπουλάκης, “Η συγχώρηση του πολιτικού κακού: ΠΟΤΕ;”, Ζουμπουλάκης (επιμ.), *Η Συγχώρηση*, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2014, σ. 564-580.

συγχώρεσης είναι η δυνατότητα του προσώπου στο να τελεί, να πραγματώνει μια συνάντηση μεταξύ της απροϋπόθετης και της υπό προϋποθέσεις συγχώρεσης, μια παρουσίαση της *différance*, η οποία δεν μεριμνείται, δεν επιβάλλεται και δεν προνοείται από κάποιο ηθικό, πολιτικό, δικαιοσύνη ή γνώμονα. Επιδιώκει δηλαδή να λύσει το πρόβλημα που αφορά στο εάν θεμελιώνεται πρωταρχικά το υπερβατολογικό ή το εμπειρικό ή/και ιστορικό όσον αφορά τις ηθικές μας πράξεις. Επίσης θέλει να βρει μια ηθική απάντηση στο ερώτημα της *différance*. Και εν τέλει επιθυμεί να αποδομήσει την τελεολογική θεμελίωση της συγχώρεσης όταν αυτή τίθεται είτε μονάχα μέσω του απροϋπόθετου είτε μονάχα μέσω του υπό προϋποθέσεις. Τελεολογία με αυτή την έννοια σημαίνει πως η *différance* κινείται προς τον ορίζοντα του τέλους της που είναι η πλήρης παρουσία της. Πράγμα που αφενός θα σήμαινε πως μπορούμε να βρούμε τη τελική θεμελίωση της συγχώρεσης (είτε εδώ είτε εκεί) κι αφετέρου πως η συγχώρεση θα μπορούσε να συνδεθεί είτε με τη λύτρωση, τη Δευτέρα Παρουσία κ.λπ, είτε με τη συμφιλίωση και την εξιλέωση (με τη πολιτική σημασία των όρων).

5. Συμπεράσματα

Το καντιανό ριζικό κακό είναι μια ανασυγκρότηση του προπατορικού αμαρτήματος⁴⁰². Το χριστιανικό προπατορικό αμάρτημα μας λέει πως το κακό που έκαναν οι άνθρωποι οδήγησε στην έκπτωσή τους από την Εδέμ, έτσι υπάρχει ένα ριζικό κακό στην ανθρωπινότητα, το οποίο σχετίζεται με την ελευθερία της βούλησης (της Εύας να φάει το μήλο), το οποίο πρέπει εσχατολογικά να συμφιλιωθεί με την άπειρη Καλοσύνη του Θεού. Το καντιανό ριζικό κακό ορίζει τη βασική θεμελίωση της ανθρωπολογίας στην ελευθερία της βούλησης, επειδή ο άνθρωπος, λέει, έχει ελεύθερη βούληση συνεπώς μπορεί και πράττει το ριζικό κακό⁴⁰³. Με αυτό τον τρόπο ο Kant διαχωρίζει την ελευθερία της βούλησης από την υπερβατολογική ηθική επιταγή, παρόμοια με τον τρόπο που ο κόσμος και ο Θεός διαχωρίζονται στον παραδοσιακό χριστιανισμό του προπατορικού αμαρτήματος. Για τον χριστιανισμό ο κόσμος είναι έκπτωτος και πρέπει να μετασχηματιστεί προς το να γίνει όπως ο Θεός, για τον Kant η ελευθερία της βούλησης είναι η ρίζα του κακού και πρέπει να μετασχηματιστεί για να γίνει όπως ορίζουν οι υπερβατολογικοί κανόνες της ηθικής.

Από το Άουσβιτς και έπειτα οι έννοιες της συγχώρεσης και της συμφιλίωσης μετατοπίζονται πολύ ραγδαία⁴⁰⁴. Η παραδοσιακή χριστιανική έννοια της συγχώρεσης όριζε πως μόνο μέσα από τον μετασχηματισμό του έκπτωτου κόσμου θα μπορέσει ο Θεός να συγχωρέσει το ριζικό κακό της αμαρτίας⁴⁰⁵. Αυτή η συγχώρεση θα επέφερε τη συμφιλίωση μεταξύ του κόσμου και του Θεού, η

⁴⁰² Merrihew, Adams, "Introduction", In Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason. And Other Writings*, μτφρ. και επιμέλεια A. Wood, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1998, σ. xii.

⁴⁰³ Immanuel, Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason. And Other Writings*, μτφρ. και επιμέλεια A. Wood, G. di Giovanni, εισαγ. R. M. Adams, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1998, σ. 56. 59.

⁴⁰⁴ Μια καλή εικόνα για την έννοια της συγχώρεσης στον αρχαίο ιουδαϊσμό δίνεται από τον Michael Morgan στο κείμενο του οποίο η αρχαία ιουδαϊκή έννοια της συγχώρεσης παρουσιάζεται κυρίως ως θεία συγχώρεση, η οποία αποδίδεται από τον Θεό (βλ. Morgan, Michael, "Mercy Repentance and Forgiveness in Ancient Judaism", στο Griswold, Konstan, *Ancient Forgiveness...*, ό.π., σ. 137-157). Όπως είδαμε και στα κείμενα των Arendt, Lévinas και Jankélévitch η συγχώρεση εννοείται είτε ως μια θεσμική διαδικασία του δικαίου είτε ως μια σχέση πρόσωπο-με-πρόσωπο. Στον Lévinas ο οποίος πλησιάζει περισσότερο από τις άλλες τη παραδοσιακή ιουδαϊκή παράδοση η θεία συγχώρεση διαχωρίζεται από την προσωπική συγχώρεση.

⁴⁰⁵ Βασικό στοιχείο στη δομή αυτής της αμαρτίας αποτελεί και η λεγόμενη «άρνηση των Εβραίων να αναγνωρίσουν τον Χριστό» ως τον αληθινό Μεσσία. Αυτή η χριστιανική θέση αποτελεί ουσιώδη πυρήνα του κλασσικού αντι-ιουδαϊσμού ο οποίος κυριαρχούσε στην Ευρώπη πριν από τη νεωτερικότητα, τον διαφωτισμό και τον καπιταλισμό (βλ. Richard, L., Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merril Company, Ιντιανάπολης και Νέα Υόρκη και Κάνσας, 1966, σ. 84-85). Ο Jankélévitch φαίνεται να υποστηρίζει πως το Άουσβιτς θεμελιώθηκε εν πολλοίς στο ότι το 3ο Ράιχ οργανώθηκε στη βάση του να εξοντώσει όλους αυτούς που έφεραν αυτή τη μορφή του πρωταρχικού αμαρτήματος (βλ. Jankélévitch, "Should We Pardon Them", ό.π., σ. 555-556). Ο Derrida μάλλον αγνοεί αυτές τις λεπτές διακρίσεις, οι οποίες διέπουν την έννοια του ιουδαίο-χριστιανισμού την οποία και χρησιμοποιεί ως εάν ο Ιουδαϊσμός να είναι ισοδύναμος με τον Χριστιανισμό, πράγμα που είναι αμφισβητούμενο. Κατά την γνώμη μου το ντερριντιανό επιχείρημα για τη συγχώρεση είναι πιο βάσιμο εάν

οποία εσχάτως θα αναιρούσε το ίδιο το προπατορικό αμάρτημα. Η ανθρωπινότητα ως εν γένει και τελεολογικά άξια να μετατραπεί σε συγχωρήσιμη υπό του Θεού, μπορεί να επιτύχει την έσχατη συμφιλίωση. Το Άουσβιτς ιδωμένο ως το ριζικό κακό μας λέει δυο πράγματα. Αφενός ότι το προπατορικό αμάρτημα ανανεώνεται, έτσι η ανθρωπότητα επιφορτίζεται με μια καινούργια ευθύνη του να μετατρέψει τον έκπτωτο υπό του Άουσβιτς κόσμος σε συγχωρήσιμο υπό του Θεού. Αυτή η ευθύνη είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη κατά τη θεολογική κρίση του καθενός. Αφετέρου ότι ο κόσμος μετά το Άουσβιτς έχει γίνει τελεσίδικα μη συγχωρήσιμος από τον Θεό. Αυτή η μη συγχώρεση έχει δυο σκέλη. Κατά τον Jankélévitch ορίζει πως πρέπει να μετασχηματίσουμε τον κόσμο ούτως ώστε να γίνει συμφιλίωσιμος με τον Θεό (δεν το λέει χρησιμοποιώντας θεολογικές έννοιες ωστόσο) και βασική δομή αυτού του μετασχηματισμού είναι η διατήρηση της μη συγχώρεσης, του Ασυγχώρητου, μέσα από δικαιοκούς-νομικούς θεσμούς⁴⁰⁶. Το δεύτερο σκέλος ορίζει πως ο κόσμος είναι πλέον μη συμφιλίωσιμος με τον Θεό, ο Θεός είναι τρόπον τινά νεκρός, και έτσι δεν θα καταφθάσει ποτέ η Δευτέρα Παρουσία ή/και η Τελική Κρίση. Η ιστορία εκτυλίσσεται πλέον δίχως τέλος και έσχατον, με άπειρο δηλαδή τρόπο. Επίσης η ιστορία έχει χάσει το εσχατολογικό της κριτήριο που ήταν η άπειρη Καλοσύνη του Θεού, έτσι έχει γίνει αυτή άπειρη, δίχως πέρας. Το κύριο κριτήριο στο οποίο αναφέρεται είναι το Άουσβιτς. Έτσι η ιστορία πρέπει να γίνεται καλύτερη από το Άουσβιτς και όχι Καλή ως ο Θεός. Το σύνθημα «ποτέ ξανά Άουσβιτς» είναι η κανονιστική θεμελίωση της ιστορίας, η οποία αντικαθιστά το «πάλι ξανά Θεός». Η θεμελίωση της ιστορίας είναι πλέον αρνητική υπ' αυτή την έννοια, έχει απωλέσει τη θετικότητά της. Αυτή η αρνητικότητα της ιστορίας αποτυπώνεται με πολύ ενδιαφέροντα τρόπο στο, διάσημο πλέον, κείμενο που εκφώνησε ο Hans Jonas, με τίτλο *Η έννοια του Θεού μετά το Άουσβιτς*.

Αυτό που προτείνει ο Jonas σε αυτό το κείμενο αφορά το ότι εφόσον έχει αλλάξει ριζικά ο κόσμος μετά το Άουσβιτς τότε πρέπει να αλλάξουμε και ριζικά την έννοια του Θεού⁴⁰⁷. Ο Θεός έτσι από άπειρος (Καλός) μετατρέπεται σε περατό και δηλώνεται με τις έννοιες του υποφέρων-Θεός, γίνεσθαι-Θεός και φροντίζων-Θεός⁴⁰⁸. Η αρνητικότητα του Θεού είναι αυτή που χαρακτηρίζει την κίνηση της ιστορίας και όχι η θετική έλευσή Του. Ο Θεός είναι αυτός που εκπέφτει από άπειρος σε

αναγνωσθεί στο πλαίσιο της χριστιανικής παράδοσης: αποτελεί την προσπάθεια να βρεθεί το σημείο αυτο-αποδόμησης του χριστιανικού λόγου όταν σε αυτόν αναδεικνύεται η μορφή της απροϋπόθετης συγχώρεσης, κατά την οποία ο άλλος που φέρει την πρωταρχική αμαρτία συγχωρείται δίχως τη προϋπόθεση της μετάνοιας, δίχως να αποδεκτεί τον Χριστό ως Μεσσία, αλλά παραμένοντας ως είναι, ως Εβραΐα/ος. Ο Derrida φαίνεται να υποστηρίζει πως και ο ιουδαϊκός λόγος πρέπει εξ ίσου να αποδομηθεί όπως και ο χριστιανικός. Από την άλλη η συγχώρεση υπό προϋποθέσεις χρησιμεύει σε θύματα τα οποία επιθυμούν να θέσουν τους όρους της συνύπαρξής τους με τους άλλους, δεδομένου ότι οι άλλοι επιδίωξαν ή επιδιώκουν τον αφανισμό τους (βλ. Gaelle, Fiasse, "Forgiveness in Ricoeur", στο Caze la, Marguerite (επιμ.), *Phenomenology and Forgiveness*, ό.π., σ. 87).

⁴⁰⁶ Jankélévitch, "Should We Pardon Them?", ό.π., σ. 556.

⁴⁰⁷ Jonas, "The Concept of God After Auschwitz", ό.π., σ. 7.

⁴⁰⁸ *Αυτ.*, σ. 6-7.

περατός, και όχι ο κόσμος που ανάγεται σε απειρότητα. Ο κόσμος δεν κινείται προς το να γίνει συγχωρήσιμος από τον Θεό, αλλά ο Θεός ανίκανος να κατέχει την απόλυτη δύναμη της συγχώρεσης των δυο τους. Η δυνατότητα της συγχώρεσης ορίζεται με αυτό τον τρόπο αρνητικά, ως η αδυνατότητά της. Το μη συγχωρήσιμο είναι αυτό που κινητοποιεί τη συγχώρεση, όπως επίσης η μη περατότητα του Θεού θεμελιώνει την απειρότητά του. Σε παρόμοιο πνεύμα μπορούμε να πούμε πως και η ζανκελεβιτσιανή συγχώρεση ορίζεται με αρνητικό τρόπο, στη βάση του ασυγχώρητου. Το Ασυγχώρητο και το ασυγχώρητο είναι αυτό που κινητοποιούν τον στοχασμό για τη συγχώρεση, από το Άουσβιτς κι έπειτα. Το δεδομένο το οποίο εκλαμβάνεται και στις δυο ιστορικοποιήσεις της έννοιας της συγχώρεσης, αυτή του Jonas και αυτή του Jankélévitch, είναι το ότι ο κόσμος μας δεν είναι πλέον συγχωρήσιμος υπό την κυριαρχία της άπειρης Καλοσύνης του Θεού, στην πρώτη περίπτωση η ιστορία έχει μετασηματίσει τον ίδιο τον Θεό, στη δεύτερη περίπτωση το Ασυγχώρητο πράττειν των ανθρώπων μάς έχει εγκλωβίσει σε ένα κόσμο δίχως έσχατο τέλος. Κατά τη ντεριντιανή ανάγνωση της συγχώρεσης στον Jankélévitch η έννοια του άπειρου χρόνου και της συναφούς ιστορικής εκτύλιξης του ορίζεται από την έννοια του απαράγραπτου. Η δικαιοκή-νομική υπαγωγή του συγχωρείν στο απαράγραπτο ορίζει, σύμφωνα με τον Derrida, πως μια νέα μορφή θετικού θεολογικά εσχάτου θεμελιώνεται στον ορίζοντα της παραγραφής. Το απαράγραπτο μας λέει πως η συγχώρεση είναι δυνατόν να επέλθει εάν και εφόσον τηρηθούν οι ηθικο-δικαιοκοί κανόνες της συμφιλίωσης. Στο *Να τους Συγχωρήσουμε* διακρίνεται με ευκρίνεια η πρόθεση του Jankélévitch η οποία συμφωνεί με την ντεριντιανή ερμηνεία. Εκεί ο Jankélévitch θεμελιώνει μια ενεργητική μνησικακία προς του «Γερμανούς», η οποία θεμελιώνεται στο ότι δεν έχουν ζητήσει συγχώρεση από τους Εβραίους⁴⁰⁹. Ο ορίζοντας της παραγραφής μπορεί να έλθει-συμβεί όταν οι «Γερμανοί» τηρήσουν τη προϋπόθεση της συγγνώμης. Αυτή η προϋπόθεση θα μετασηματίσει, στα πλαίσια του δικαίου (ήτοι στα πλαίσια που αυτό είναι δυνατόν, καθότι η πλήρης συγχωρησιμότητα του Ασυγχώρητου Άουσβιτς είναι μη επιτεύξιμη, εφόσον αυτό ορίζεται ως το ανεξιλέωτο έγκλημα⁴¹⁰), το Ασυγχώρητο παρελθοντικό-είναι του εγκλήματος προς μια νέα σχέση μεταξύ των Γερμανών και των Εβραίων. Αυτή η νέα σχέση δεν μπορεί να 'ναι η συγχώρεση, μπορεί όμως να είναι η συμφιλίωση. Όπως κατανοώ εγώ αυτό το κείμενο του Jankélévitch φαίνεται πως στοχάζεται τη συγχώρεση ως τη δυνατότητα του να έχουν οι Εβραίοι μια οποιαδήποτε δικαιοκή-κρατική σχέση με το κράτος της Γερμανίας. Το κυρίως ερώτημα στο οποίο απαντά είναι το εάν οι Εβραίοι της Γαλλίας μπορούν να σχετίζονται εν γένει με το κράτος της Γερμανίας και δη εάν είναι δίκαιο-σωστό εκ μέρους του γαλλικού κράτους να διατηρήσει οποιαδήποτε σχέση με το γερμανικό κράτος, δεδομένου ότι αυτό θα έπληττε και θα συνιστούσε απειλή στον εβραϊκό πληθυσμό του γαλλικού

⁴⁰⁹ Jankélévitch, "Should We Pardon Them?", ό.π., σ. 567.

⁴¹⁰ *Αυτ.*, σ. 558.

κράτους⁴¹¹. Άρα, κατά τη γνώμη μου, το κυρίως ερώτημα που εντοπίζεται σε αυτό το κείμενο αφορά στο εάν είναι υπό συμφιλίωση οι σχέσεις των εβραϊκών πληθυσμών ανά το κόσμο με το κράτος της Γερμανίας⁴¹². Πιστεύω πως αυτό είναι ένα ορθά τοποθετημένο ερώτημα εάν λάβουμε υπόψη την ενεργή εμπλοκή γάλλων πολιτών σε αντι-σημιτικές επιθέσεις, πογκρόμ και δη την οργάνωσή τους στα υπό ναζιστική κυριαρχία γαλλικά εδάφη.

Το ερώτημα της συγχώρεσης έτσι όπως ανανεώνεται μέσω της συμβολής του Derrida στη συζήτηση που διεξάγεται μετά το Άουσβιτς μπορεί να κωδικοποιηθεί μέσα από αυτούς τους θεολογικο-πολιτικούς όρους. Παραμένει η συγχώρεση ένα θεολογικο-πολιτικό ερώτημα στη ντεριντιανή προσέγγιση, όπως σε αυτές του Jonas και του Jankélévitch; Η πιο ασφαλής απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι αρνητική. Ο Derrida υπό μια έννοια επαναθέτει αυτό το ερώτημα υπό το

⁴¹¹ Αυτό το ερώτημα έχει σίγουρα ενδιαφέρον ως προς τις διακρατικές σχέσεις που είναι δίκαιο και σωστό να συνάπτει το κράτος του Ισραήλ, δεδομένου ότι αυτό είναι ένα κράτος καταφύγιο των εβραϊκών πληθυσμών που πλήττονταν, πλήττονται και απειλούνται από τον παγκόσμιο αντισημιτισμό.

⁴¹² Ωστόσο εάν αυτή μου η ερμηνεία ισχύει κατά κάποιο τρόπο τότε το ζανκελεβιτσιανό επιχείρημα φαίνεται, δικαίως αφενός, να ανησυχεί για την αντι-σημιτική πολιτική του Γερμανικού κράτους και αφετέρου να μην μπορεί να λάβει υπόψη την εσωτερική αντι-σημιτική πολιτική των άλλων Ευρωπαϊκών κρατών. Καμία/νεις δεν μπορεί να υποστηρίξει πως το Γαλλικό κράτος και η γαλλική κοινωνία δεν συμμετείχε ενεργά στις αντι-σημιτικές επιθέσεις, στα πογκρόμ και εν γένει στη στοχοποίηση του εβραϊκού πληθυσμού που κατοικούσε στην επικράτειά της. Αντίστοιχα η ελληνική κοινωνία έχει το δικό της μερίδιο ευθύνης στα γεγονότα του 2ου Παγκοσμίου Πολέμου. Έτσι φαίνεται πως το διακύβευμα για τους εβραϊκούς πληθυσμούς ανά τις Ευρωπαϊκές (και άλλες) κρατικές επικράτειες είναι η αυτο-προστασία τους και στο εσωτερικό των κρατών στα οποία κατοικούν και όχι μόνο απέναντι στο κράτος που συγκροτήθηκε σε 3ο Ράιχ. Έχει σημασία σε αυτό το σημείο πως προσεγγίζει η/ο καθεμία/ενας τη σύνδεση μεταξύ αντι-σημιτισμού και συγκρότησης εθνικής κοινότητας, κεφαλαίου και Διαφωτισμού. Εάν ο αντι-σημιτισμός αποτελεί βασικό στοιχείο για τη συγκρότηση των Ευρωπαϊκών εθνών και του κεφαλαίου τότε αυτό από το οποίο είναι αναγκαίο να προφυλαχθούν οι εβραϊκοί πληθυσμοί είναι από αυτή την επαναλαμβανόμενη διαδικασία συγκρότησης. Αυτό λοιπόν που φαίνεται να 'ναι ανεξίτηλο από το Άουσβιτς και μετά είναι αυτή η σύνδεση μεταξύ συγκρότησης εθνικής κοινότητας στα Ευρωπαϊκά κράτη και ανάδειξης του αντι-σημιτισμού. Είναι το τραύμα το οποίο δεν μπορεί ο άλλος να συγχωρέσει στις Ευρωπαϊκές κοινωνίες, το οποίο αποκρυσταλλώνεται στο ότι κάθε φορά που αυτές μιλάνε για αυτονομία διεκδικούν τη δύναμη-εξουσία τους μέσα από αντι-σημιτικές πρακτικές. Δεν μπορούμε να περιμένουμε τις Εβραίες/ους να ξεχάσουν αυτό τους το τραύμα, του οποίου η κλιμάκωση ήταν το Άουσβιτς, εάν δεν τηρήσουμε μια τουλάχιστον βασική προϋπόθεση: να μιλήσουμε ανοικτά για την αποδόμηση αυτής της εθνικής και κεφαλαιακής αυτονομίας της οποίας η βασική κληρονομία βρίσκεται στον Διαφωτισμό. Σύμφωνα με τον Derrida μπορούμε να μιλήσουμε για απροϋπόθετη συγχώρεση, αλλά αυτό καλό είναι να γίνεται από την σκοπιά αυτών που έχουν το προνόμιο να συμμετέχουν στην κοινότητα η οποία διεκδικεί την αυτονομία της. Από την άλλη ας μιλήσουμε και για συγχώρεση υπό προϋποθέσεις, ήτοι πως οι άλλες/οι θα συγχωρέσουν αυτές της κοινότητες οι οποίες διεκδικούν την αυτονομία τους εις βάρος των ζώων και της ύπαρξής τους. Επίσης ας μιλήσουμε και για το πως η απροϋπόθετη και η υπό προϋποθέσεις συγχώρεση σχετίζονται, υπό την έννοια πως αποδομείται η κυριαρχία των αυτόνομων Ευρωπαϊκών κρατών και κοινωνιών την ώρα που αφήνουν τις περιθωριοποιημένες κοινότητες να σχετιστούν μαζί τους. Σχετικά δες τις θέσεις των Adorno και Horkheimer, βλ. Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, μτφρ. Jephcott Edmund, Stanford University Press, Στάνφορντ, 2002, σ. 37, 113, 137-138, 144· Brian, W., Shaffer, "Nationalism at the Bar: Anti-Semitism in 'Ulysses' and 'Under the Volcano'", στο McCurthy Patric, Tiessen Paul (επιμ.), *Joyce/Lowry*, University of Kentucky, Κεντάκι, 1997, σ. 85.

πρίσμα αυτού που στα *Τα Φάσματα του Marx* αποκαλεί μεσσιανικότητα χωρίς μεσσιανισμό⁴¹³. Η οποία αυτό που διατηρεί στα συναφή θεολογικά και πολιτικά ερωτήματα είναι η έννοια της υπόσχεσης⁴¹⁴. Έτσι η ντεριντιανή συγχώρεση θεμελιώνεται πάνω σε μια λογική ή πολιτική της υπόσχεσης. Αυτό πάει να πει πως δεν εξετάζουμε τη συγχώρεση ούτε ως τη διαδικασία κατά την οποία η θεϊκή δύναμη αφήνει τον κόσμο να-είναι, ούτε ως μια διακρατική συνεννόηση η οποία ξεπερνά ένα παρελθοντικό συμβάν. Ωστόσο παρ' όλα αυτά κατά τη γνώμη μου μπορούμε να τοποθετήσουμε τη ντεριντιανή συγχώρεση σε αυτό το φάσμα της θεολογικο-πολιτικής της κατανόησης, χωρίς καμία διάθεση να αναπαράγουμε αυτό στο οποίο τόσο κριτικά αντιτάχθηκε ο Derrida, τη λεγόμενη οντο-θεολογία.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τη προσπάθειά μας στο να προσεγγίσουμε μέσω θεολογικο-πολιτικών κατηγοριών τη ντεριντιανή συγχώρεση πρέπει αρχικά να λάβουμε υπόψη αυτά που παρουσιάσαμε στο πρώτο και δεύτερο κεφάλαιο αυτής της εργασίας. Αφενός λοιπόν η έννοια του αδυνάτου ανανεώνει τις έννοιες της δύναμης, του δυνάμει και της δύναμης-εξουσίας έτσι όπως αυτές παραδοσιακά αποδίδονται στις αβρααμικές κατανοήσεις του Θεού. Η δύναμη και η αδυνατότητα της συγχώρεσης με αυτό τον τρόπο δεν αποδίδονται πλέον στον Θεό, αλλά στον άλλο άνθρωπο. Αυτό που είναι μη δυνάμενο και απορητικό (όπως λέει ο Ηρακλής Μαυρίδης «ένα μη πέρασμα και μια μη διάβαση»⁴¹⁵) στη συγχώρεση δεν ορίζεται δηλαδή μέσω του Θεού. Ο Θεός δεν κατέχει ούτε τη δύναμη ούτε την αδυνατότητα, αυτό που προσπαθεί να θέσει ο Derrida στη φαινομενολογία αφορά στο ότι η γλώσσα μέσω της οποίας συγκροτούμε τις θεολογικο-πολιτικές μας κατηγορίες συναντά πάντοτε ένα όριο μη δύναμης και μη περάσματος, το οποίο δεν μπορεί να διαβεί δίχως να παραπέμψει στην ετερότητα και δη στον άλλο άνθρωπο. Συνεπώς κάθε ηθικο-πολιτική κατηγορία την οποία μεταχειριζόμαστε για να μιλήσουμε για τη συγχώρεση παραπέμπει πάντοτε-ήδη στον άλλο άνθρωπο πάνω στον οποίο και βασίζεται. Κάθε ηθική, θεολογική, πολιτική και δικαιοκή έννοια που χρησιμοποιούμε πρέπει να δοκιμάσει αυτό το πέρασμα στον άλλο άνθρωπο, ήτοι να αφήσει τον άλλο άνθρωπο να μπει σε αυτή τη σκέψη, να σκεφτεί τον άλλο άνθρωπο και να βασιστεί σε αυτή τη σχέση μαζί του. Έτσι το θεμελιώδες ερώτημα κάθε λόγου (σε όλο το φάσμα που παρέθεσα πιο πριν) ορίζεται από μια βασική «εμπειρία του εγώ» και μάλιστα από το εάν το εγώ είναι συγχωρήσιμο υπό του άλλου ανθρώπου. Η συγχώρεση υπ' αυτή την έννοια δεν αφορά στη δύναμη-εξουσία ενός εγώ απέναντι στον άλλο άνθρωπο, ούτε ενός Θεού απέναντι στο πράττειν του εγώ ή του άλλου, αλλά σε μια αδυνατότητα η οποία δεν βρίσκεται ούτε στη

⁴¹³ Derrida, *Specters of Marx...*, ό.π., σ. 74.

⁴¹⁴ *Αντ.*

⁴¹⁵ Ηρακλής, Μαυρίδης, “Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά”, *Νέα Εστία*, τχ. 1713, Ιούνιος 1999, σ. 553-585.

διάθεση ούτε ενός εγώ ούτε του Θεού, αλλά αυτή επαναδιατυπώνεται κάθε φορά μέσω της ενικής σχέσης του εγώ με τον άλλο άνθρωπο.

Αφετέρου λοιπόν και στο *Βία και Μεταφυσική* αλλά και στο *Διδόναι Θάνατο*, στο οποίο παραπέμψαμε μόνο ειρήσθω εν παρόδω σε αυτή την εργασία, ο Derrida επαναδιατυπώνει ριζικά το ερώτημα του Θεού ενάντια στη λεβινασιακή του κατανόηση. Αυτό σημαίνει πως ο Θεός παύει να είναι μια ριζική ετερότητα έναντι στο εγώ και σ' αυτόν εδώ το κόσμο. Ο Θεός δεν είναι η απαρχή συγκρότησης ενός ριζικά άλλου κόσμου, αλλά είναι μια ριζική απαρχή αυτού εδώ του κόσμου. Κατά τη γνώμη μου με τον ίδιο τρόπο που αυτό εννοείται και κατά τη συγκρότηση του ντεριντιανού άλλου ανθρώπου. Ο άλλος άνθρωπος δεν είναι ο λεβινασιακός Άλλος, ήτοι μια ριζική απαρχή του Άλλου κόσμου, αλλά μια άλλη ριζική απαρχή αυτού του κόσμου. Μόνο με αυτό τον τρόπο, ήτοι στην εμμενή κατανόηση αυτού εδώ του κόσμου, μπορεί να γίνει κατανοητή η υπερβατική θεμελίωση της ευθύνης προς τον άλλο άνθρωπο. Αυτή η ευθύνη είναι εμμενής προς την ευθύνη απέναντι στον Θεό. Ο Léninas στο *Προς τον άλλο άνθρωπο* αυτό που ορίζει είναι πως ο Θεός, η Τορά και το Ταλμούδ (οι ερμηνείες της) παραμένουν ριζικές απαρχές ενός Άλλου κόσμου. Συνεπώς η συγχώρεση μετά το Άουσβιτς οφείλει να συμβουλευέται και να βασίζεται σε αυτή τη ριζική απαρχή ενός κόσμου ο οποίος δεν έχει καταστραφεί, δεν έχει τραυματιστεί και μπορεί ακόμα να μας δώσει τις κατευθυντήριες γραμμές για τη θεραπεία και τη φροντίδα μας.

Με βάση τις θεολογικές κατηγορίες τις οποίες παραθέσαμε μέσα από το κείμενο του Jonas ο Léninas αυτό που προτείνει είναι πως ο κόσμος πρέπει να γίνει συγχωρήσιμος υπό του Θεού. Ο Θεός παραμένει αμετάβλητος, είναι ακόμα μια ριζική απαρχή ενός Άλλου κόσμου. Το Άουσβιτς δεν έχει καταφέρει να διαρρήξει την άπειρη ετερότητα αυτού του Άλλου κόσμου. Έτσι ο κόσμος, οι θύτες, οφείλουν να προσαρμοστούν στις προϋποθέσεις της συγχώρεσης έτσι όπως αυτές τίθενται μέσω του Ταλμούδ. Πώς ορίζεται λοιπόν η απροϋπόθετη και αδύνατη συγχώρεση του Derrida μέσα από αυτή την ανάγνωση;

Η μη προϋποτιθέμενη συγχώρεση αυτό που μας λέει είναι πως δεν έχουμε μια ριζική απαρχή ενός Άλλου κόσμου στον οποίο μπορούμε να θεμελιώσουμε τις προϋποθέσεις της. Η συγχώρεση είναι απροϋπόθετη ακριβώς γιατί ένα συμβάν όπως το Άουσβιτς μπορεί να έλθει και να διαταράξει ανυπολόγιστα την οικονομία αυτού του κόσμου. Φαίνεται πως μια ελάχιστη συμφωνία μεταξύ της αρνητικής κατανόησης της ηθικής επιταγής στον Adorno, όπως παραθέσαμε ξανά σ' αυτή την εργασία, η οποία βασίζεται στο ότι το Άουσβιτς μας επιτάσσει ένα «ποτέ ξανά» ως κανονιστική θεμελίωση της ιστορίας και της ντεριντιανής αρνητικής κατανόησης των προϋποθέσεων της συγχώρεσης βρίσκεται εν έργω. Οι προϋποθέσεις μέσω των οποίων διανοίγεται η ετερότητα εντός αυτού του κόσμου, για τον Derrida, είναι μη υπολογίσιμες, έχουν τη δομή του συμβάντος και της απορίας, και γι' αυτό το λόγο δεν μπορούν να τεθούν *a priori*. Οι στιγμές του χρόνου και τα συμβάντα στην ιστορία έρχονται και τελούνται όπως η συνάντηση του εγώ με τον άλλο άνθρωπο,

δίχως προϋπόθεση. Δεν βασίζονται στο δυνάμει και στη δύναμη-εξουσία που προϋπάρχει, αλλά έρχονται για να τη διαρρήξουν⁴¹⁶.

Έτσι αν ρωτήσουμε με αυστηρούς θεολογικο-πολιτικούς όρους εάν ο κόσμος είναι συγχωρήσιμος υπό του Θεού μετά το Άουσβιτς η απάντηση σαφώς θα είναι αρνητική. Το ριζικό κακό του Άουσβιτς μας έχει οδηγήσει σε μια νέα μορφή «πτώσης» από την οποία ουσιαστικά δεν μπορούμε να επανέλθουμε ποτέ. Αυτό σημαίνει πώς έχουμε χάσει κάθε μορφή μεσσιανικότητας; Πώς κάθε εσχατολογία και τελεολογία αποτελούν τα κηρύγματα ενός ελπιδοφόρου κόσμου ο οποίος έχει απέλθει ανεπίστρεπτα; Για τον Derrida η διαχείριση του τραύματος, η θεραπεία και η φροντίδα μας μετά το Άουσβιτς δεν βασίζεται στις προϋποθέσεις ενός μεσσιανισμού, μιας εσχατολογίας ή μιας τελεολογίας η οποία μας κατευθύνει προς έναν ριζικά Άλλο κόσμο. Η φροντίδα μας προέρχεται από τη σχέση μας με τον άλλο άνθρωπο, η οποία παρ' ότι αποτελεί το μόνο μη υπολογίσιμο στοιχείο ενός κόσμου και γι' αυτό το λόγο αποτελεί μια βίαιη απειλή απέναντί μας, ταυτόχρονα αποτελεί και τη μόνη πρόσβασή μας σε αυτό που δεν προϋποτίθεται και δεν υπολογίζεται. Για τον Derrida, πιστεύω, μόνο το απροϋπόθετο και το μη υπολογίσιμο μπορούν να συγκροτήσουν μια μορφή ευθύνης η οποία να αντίτασσεται ριζικά προς το Άουσβιτς και να υπόσχεται ένα «ποτέ ξανά». Το ζήτημα υπ' αυτή την έννοια, εάν εκφραστώ στο θεολογικό στυλ που χρησιμοποίησα προηγουμένως, αφορά στο πως ο κόσμος θα συγκροτήσει μια μορφή (υπερ-)ηθικής ευθύνης απέναντι στο Άουσβιτς. Μόνο μια μη προϋποτιθέμενη μορφή ευθύνης μπορεί να καταστήσει τον κόσμο συγχωρήσιμο υπό του Θεού. Στη συνέχεια, εάν ο Θεός θεωρηθεί ως εμμενές μέρος αυτού του κόσμου τότε αυτό που διανοίγεται μέσω της «θρησκευτικής εμπειρίας» είναι παρόμοιο με την ετερότητα που μου διανοίγει ο άλλος άνθρωπος. Έτσι η ευθύνη που μου επιφορτίζεται μέσω της θρησκείας είναι ίδια με την ηθική ευθύνη προς τον άλλο. Αυτή η ευθύνη λοιπόν δεν απαντάει στο ερώτημα τετιμένο με αυτούς τους όρους, καθώς δεν προετοιμάζει τον κόσμο να γίνει συμφιλίωσιμος με τον Θεό, αλλά τον κόσμο να γίνει συγχωρήσιμος υπό του Άουσβιτς. Σύμφωνα με τη ντεριντιανή θεώρηση η συνδιαλλαγή (που είδαμε στο υποκεφάλαιο 4.1) τελείται μεταξύ του απροϋπόθετου και της εξής προϋπόθεσης: ο κόσμος να μην αφήσει το Άουσβιτς να ξανασυμβεί. Αυτή είναι η προϋπόθεση η οποία προκύπτει από το ιστορικό συμβάν του Άουσβιτς και καθορίζει στο εξής τις ηθικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, μεταξύ του εγώ και του άλλου, όπως λέει και η

⁴¹⁶ Εάν διαβαστεί έτσι ο Derrida έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τους Adorno και Horkheimer στο «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» που παρέπεμψε στην υποσημείωση 393, οι οποίοι εν συντομία θέτουν τις προϋποθέσεις του Άουσβιτς στις πολύ βασικές διαδικασίες συγκρότησης αυτού που αποκαλούν διαφωτισμό, ήδη από τις παρυφές του αρχαιο-ελληνικού πολιτισμού και της ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στη φύση (βλ. Adorno, Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, ό.π., σ. 1-35). Ωστόσο το ντεριντιανό επιχείρημα έτσι όπως το θέτω εδώ μπορεί να διαβαστεί και αλλιώς, δηλαδή στη βάση του ότι οι ανθρώπινες κοινωνίες συγκροτούνται ως αντι-σημιτικές όταν επιδιώκουν να ελέγξουν απόλυτα την απροϋπόθετη ετερότητα του άλλου ανθρώπου. Ο πλήρης έλεγχος του απόλυτα απροϋπόθετου αποτελεί τη βασική προϋπόθεση για να στραφεί κανείς ενάντια στην ετερότητα του άλλου ανθρώπου.

Simone Dritchel σχετικά με τη λεβινασιακή έννοια της ευαλωτότητας⁴¹⁷. Αυτή η ηθική μορφή «ευθύνης», η οποία είναι προϋποτιθέμενη και ιστοριστική, δεν εξαντλεί τον ντεριντιανό ορισμό της ευθύνης, καθώς αυτός θέτει στην εξίσωση και το απροϋπόθετο. Αυτός είναι ο ενικός τρόπος με τον οποίο θα συμβεί η σχέση με τον άλλο άνθρωπο, για τον οποίο δεν ξέρουμε, ούτε μπορούμε να υπολογίσουμε ότι αυτός θα εφαρμόσει την ηθική ευθύνη του «ποτέ ξανά Άουσβιτς». Αυτό στο οποίο επιμένει ο Derrida, και το οποίο από κοινού με διαφορετικές αφετηρίες θέλουν να περιορίσουν οι Jankélévitch, Arendt και Lévinas, είναι το ότι χρειαζόμαστε την ενική έλευση του άλλου ανθρώπου ως μη υπολογίσιμη ούτως ώστε να έχουμε (υπερ-)ηθική. Η ιστορική επιταγή σχετικά με το Άουσβιτς δεν μπορεί να καταλύσει παντελώς αυτή τη δομή της υπερ-ηθικής ευθύνης. Αυτή είναι η αντι-μεσσιανιστική (και αντι-εσχατολογική επίσης) σκέψη του Jankélévitch η οποία βασισμένη στο ότι δεν αναμένουμε τη συγχώρεση υπό του Θεού και τη συμφιλίωση μαζί Του οφείλουμε να υπάγουμε αυτές τις έννοιες στις ιστορικές προϋποθέσεις τους.

Το επιχείρημα της Drichtel, στο κείμενο που παρέπεμψα πριν, αποκρυσταλλώνεται με πολύ ενδιαφέρον τρόπο στο ζήτημα του κράτους του Ισραήλ. Αυτό το κράτος συγκροτήθηκε ως η κατεξοχήν προϋπόθεση θεραπείας και φροντίδας από το τραύμα του Άουσβιτς, η οποία επιτρέπει σε όσες/ους απειλούνται από τον αντισημιτισμό να προστατευθούν ούτως ώστε να επαναθέσουν μια ηθική σχέση με τους άλλους. Αναμένεται υπ' αυτή την έννοια από τον κόσμο και από τα υπόλοιπα κράτη να αποδεχθούν τη συγκρότηση αυτού του κράτους ως η κατεξοχήν προϋπόθεση για να υπάρξει συγχώρεση. Σε αυτή τη περίπτωση όμως ποιες συγχωρούν ποιους; Το ερώτημα είναι το εάν οι Εβραίοι/οι μπορούν να συγχωρήσουν τον κόσμο, τους άλλους ανθρώπους, οι οποίοι, σε αρκετά μεγάλο βαθμό, έγιναν σε μια ιστορική στιγμή μαζί. Μπορούν δηλαδή αυτές να ζήσουν ξανά μαζί με τον υπόλοιπο κόσμο, δεδομένου ότι οι πολιτικές, οικονομικές, πολιτισμικές και κοινωνικές μορφές σχεδόν του συνόλου αυτού του κόσμου τους απέκλειε για αιώνες, με αποκορύφωμα το 1933-1945; Το επιχείρημα του Derrida μ' αυτούς τους όρους συγκροτείται ως προς το ότι η συγχώρεση μπορεί και υπάρχει με απροϋπόθετον τρόπο, δηλαδή ότι κανείς δεν μπορεί να εγγυηθεί πως ο κόσμος του 1933 δεν θα ξαναυπάρξει, αλλά από την άλλη χρειάζεται και τη προϋπόθεση του ότι δεν θα ξαναυπάρξει. Αυτή είναι η ύπαρξη του κράτους του Ισραήλ.

Η la Caze συμπυκνώνει κατ' αυτό τον τρόπο τη ντεριντιανή θέση σχετικά με το συγχωρείν, λέγοντας, «ο Derrida αμφισβητεί και την θέση της Arendt και του Jankélévitch σχετικά με το ότι η συγχώρεση είναι ένα “ανθρώπινο ζήτημα [πράγμα]” ή ότι βρίσκεται σε μια ανθρώπινη βαθμίδα, καθώς προτείνει πως η καθαρή συγχώρεση κατά κάποιο τρόπο πηγαίνει πέραν του ανθρώπου. Αυτό

⁴¹⁷ Drichtel, Simone, “‘A forgiveness that remakes the world’: Trauma, Vulnerability, and Forgiveness in the Work of Emmanuel Lévinas”, στο Caze, *Phenomenology and Forgiveness*, ό.π., σ. 53.

που μάλλον έχει κατά νου είναι πως ο Θεός είναι ικανός να συγχωρεί λόγω του ότι ένα τέτοιο ον βρίσκεται πέραν της συγκεκριμένης εμπλοκής στην ενοχή και στη βλάβη»⁴¹⁸. Διαφωνώ με αυτή τη διατύπωση, η οποία περιορίζει τη ντερριντιανή έννοια του μη ανθρώπινου (ή εξω-ανθρώπινου) στον Θεό. Όντως το ντερριντιανό επιχείρημα υφαίνεται κυρίως ως προς τη διαφωνία του με την αρεντιανή και ζανκελεβιτσιανή θέση. Ωστόσο αυτή η διαφωνία εντοπίζεται κατά τη γνώμη μου αλλού. Η συγχώρεση για τον Derrida (όπως και η *différance*) προέρχεται και «κατοικεί» σε έναν τόπο/χώρο και χρόνο ο οποίος δεν μπορεί εσχάτως να οριστεί ούτε ως ανθρώπινος αλλά ούτε και ως μη ανθρώπινος. Αυτός ο τόπος-χρόνος, (ή τόπος-μελλοντικότητα⁴¹⁹) αποτελεί την διαφορά μεταξύ των δυο τους. Ο Derrida κατηγορεί τον Jankélévitch πως ορίζει το ναζιστικό Έγκλημα ως απαράγραπτο λόγω του ότι οι ναζί απέδωσαν στις Εβραίες/ους το ασυγχώρητο έγκλημα της ίδιας τους της ύπαρξης, και με αυτόν τον τρόπο χαρίζει τη δυνατότητα του μη ανθρώπινου (ή εξω-ανθρώπινου) στους ναζί⁴²⁰. Αυτό που θέλει είναι να διαφυλάξει το μη ανθρώπινο από τη ναζιστική του οικειοποίηση. Ωστόσο ισχύει το ότι οι ναζί αυτο-αναγνωρίστηκαν ως υπερ-άνθρωποι και οφείλουμε όταν εξετάζουμε την έννοια του υπερ-ανθρώπινου να συμπεριλάβουμε εντός της τη ναζιστική της οικειοποίηση. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως το μη ανθρώπινο εξαντελείται όλως διόλου στο ναζιστικό υπερ-ανθρώπινο, και πως εξετάζοντας το μη ανθρώπινο αναγκαζόμαστε να ορίσουμε μια μορφή ετερότητας ως υπο-ανθρώπινη. Ο τόπος-χρόνος στον οποίο σχετίζεται το ανθρώπινο και το μη ανθρώπινο αποτελεί μάλλον μια παραδοξότητα για όλο το φάσμα της σκέψης από την οποία προέρχεται ο Derrida (Husserl, Heidegger, Lévinas). Καταφέρνει όμως να οδηγήσει αυτή την παράδοση ένα βήμα πιο πέρα. Το ντερριντιανό μη ανθρώπινο - και η συναφής συγχώρεση

⁴¹⁸ Marguerite, la Caze, *Wonder and Generosity. Their Role in Ethics and Politics*, Suny, Νέα Υόρκη 2013, σ. 151.

⁴¹⁹ DeRoo, *Futurity in Phenomenology*, ό.π., σ. 116.

⁴²⁰ Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 57. Αυτή η αποδομή που επιχειρεί πάνω στο συγκεκριμένο ζανκελεβιτσιανό επιχείρημα ο Derrida έχει μια ενδιαφέρουσα νύξη στην εβραϊκή μεσσιανική θεολογία και φιλοσοφία εν γένει. Ασκεί κριτική στον Jankélévitch, όπως διαβάζω εγώ αυτό το σημείο, ουσιαστικά πάνω στο ότι η ταύτιση ασυγχώρητου (βάσει το ότι οι ναζί έπραξαν το ανεξιλέωτο, ήτοι το να υποβιβάσουν τις Εβραίες/ους σε υπ-ανθρώπους) και απαράγραπτου σταματάει τον χρόνο, καθώς «η συγχώρηση, η συγχωρητικότητα είναι ο χρόνος» (βλ. Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 31). Αυτό το σταμάτημα του χρόνου δεν μπορεί να θέσει εκ νέου την σχέση ετερότητας. Το εγώ μετατρέπεται στο άλλο του μόνο σε μια σχέση-συγχώρεσης και έτσι υπάρχει ο χρόνος. Το εγώ δίχως μια σχέση με την ετερότητα του άλλου ανθρώπου βρίσκεται σε έναν στάσιμο χρόνο, έναν χρόνο ο οποίος περιορίζεται στη σφαίρα δυνατότητας του εγώ (της μεταφυσικής του δύναμης και του δυνάμει, η οποία συγκροτείται ως σφαίρα μέσω του αποκλεισμού του άλλου, θεμελιώνοντας έτσι τις μεταφυσικές διακρίσεις-διαζεύξεις). Μόνο μέσα από την αδύνατη, απ' την οπτική αυτή του χρόνου, σχέση με τον άλλο άνθρωπο συγκροτείται ο χρόνος και το μέλλον. Συνεπώς μόνο μέσα από την (α)δυνατότητα της συγχώρεσης συγκροτείται η δομή του χρόνου στο εγώ, η οποία αναφέρεται ουσιαστικά στον άλλο. Μια απόλυτη δικαιοσύνη και ηθικούς όρους μη συγχώρεση και η θεμελίωση του ασυγχώρητου με την δύναμη-εξουσία του δικαίου καθιστά υπ' αυτή την έννοια τον χρόνο ακίνητο και σταθερό. Αυτό που κινητοποιεί και διανοίγει, θα λέγαμε, το μέλλον είναι η δυνατότητα της συγχώρεσης ή και της μη συγχώρησης, πάντως αυτή η διάνοιξη αυτής της μη δυνατότητας. Συνεπώς το ουσιαστικό για εμένα ντερριντιανό επιχείρημα αφορά τη διαφύλαξη αυτού του προ-φαινομενολογικού (και προ-υποκειμενικού) χρόνου ο οποίος υφίσταται μόνο στη βάση της συγχώρεσης.

που προκύπτει απ' αυτή την έννοια - δεν περιορίζεται στον Θεό, αλλά εκτείνεται και σε πρακτικές οι οποίες δίχως να αναγνωρίζονται ως «καθαρά» ανθρώπινες επιδιώκουν να βρουν νέες μορφές του σχετίζεσθαι και του συνυπάρχειν. Αυτή για τον Derrida είναι η δομή της υπερ-ηθικότητας η οποία δεν μπορεί να έχει ως σταθερή της αναφορά το ανθρώπινο. Στο κάτω κάτω ο μόνος τρόπος για να θεμελιώσουμε μια σχέση με τα μη ανθρώπινα ζώα είναι το να βρίσκουμε συνεχώς αυτόν τον τόπο-χρόνο⁴²¹. Στο τέλος του *Συγχωρείν* ο Derrida αναφέρεται στη δυνατότητα της συγχώρεσης που βρίσκεται στα ζώα, ούτως ώστε να υποδείξει αυτόν τον τόπο-χρόνο της συγχώρεσης ο οποίος δεν είναι αμιγώς ανθρώπινος⁴²². Επίσης, θα πρόσθετα, με αυτό τον τρόπο μπορούμε επιτέλους να σκεφτούμε τους τρόπους με το οποίους θα επεξεργαστούμε το ασυγχώρητο έγκλημα των ανθρώπων ενάντια στα ζώα καθ' όλη την ιστορία του ανθρώπου. Ο άνθρωπος εν γένει, η ιστορία του ανθρώπου και η ιστορία εν γένει είναι συνδεδεμένα με αυτή την επιβολή και κυριαρχία του ανθρώπινου ζώου στα μη ανθρώπινα ζώα. Η ντερριντιανή συγχώρεση καθώς θέλει να απεμπλακεί από τον περιορισμό της στην ιστορία επιδιώκει να βρει τον τόπο-χρόνο στον οποίο μπορεί να τοποθετεί η στιγμή της αποδόμησης της ιστορίας, δηλαδή η στιγμή διάνοιξης της σχέσης ανθρώπινου και μη ανθρώπινου (συμπεριλαμβανομένων των ζώων). Αυτή η στιγμή εφόσον θέτει το ερώτημα του «πώς τα ζώα θα συγχωρέσουν τους ανθρώπους» από την οπτική και τον λόγο ενός ανθρώπου μπορούμε εύλογα να υποψιαστούμε πως επιδιώκει να αποδομήσει απροϋπόθετα την ανθρώπινη γλώσσα και λόγο εσωτερικά. Η λέξη του απροϋπόθετου φαίνεται κατ' αυτό τον τρόπο να στρέφεται ενάντια στη γλώσσα και τον λόγο της κυριαρχίας, και όχι του θύματος - όπως κατηγόρησε η la Caze τον Derrida. Έτσι και η ντερριντιανή *différance* της συγχώρεσης στρέφεται ενάντια στη γλώσσα του κυρίαρχου και θέλει να δείξει πως αυτή στο εσωτερικό της περιέχει το απροϋπόθετο συγχωρείν και άρα μπορεί και διανοίγεται προς το άλλο της. Αντίστοιχα η ίδια γλώσσα και λόγος περιέχουν την συγχώρεση υπό προϋποθέσεις και δίνουν με αυτό τον τρόπο τα μέσα άμυνας σε όσες/ους απειλούνται από την κυριαρχία. Ο τόπος-χρόνος της συγχώρεσης τον οποίο παρουσίασα σε αυτή την εργασία, υπό τον τίτλο *différance* της συγχώρεσης, αντιστέκεται ρητά στη συμφιλίωση μεταξύ κυριαρχίας και μη κυριαρχίας, καθώς αυτή θα σήμαινε την ανασυγκρότηση της κυριαρχίας.

Τα δυο πιο βασικά μου επιχειρήματα καθώς δεν κατάφερα να τα ενσωματώσω όπως ήθελα στο κυρίως κείμενο αυτής της εργασίας παρατίθενται στις υποσημειώσεις 390 και 397. Αυτό που

⁴²¹ Ένα τόπος-χρόνος, τόπος-μελλοντικότητα που μοιάζει με το ντελεζιανό-γκουαταριανό γίνεσθαι, όπως υποστηρίζει ο James Martell, βλ. Martell, James, «The Animal-Mirrors: The Human/Animal Divide in Derrida and Deleuze», *Mosaic*, τχ. 48, Σεπτέμβριος 2015, σ. 176-189.

⁴²² Derrida, *Συγχωρείν...*, ό.π., σ. 63-64.

συγκεντρώνω συνολικά ως κεντρικό επιχείρημα του Derrida σχετικά με την συγχώρεση είναι πως αυτή αποτελεί ένα από τα πιο βασικά χαρακτηριστικά για τη συγκρότηση της έννοιας του χρόνου. Η συγχώρεση για τον Derrida δεν αφορά για εμένα μια προσπάθεια να ανασυγκροτηθεί ο λόγος αυτής και αυτού που έχουν τραυματιστεί είτε ανεξιλέωτα είτε όχι ούτως ώστε να μπορέσουν να συγχωρέσουν τους θύτες τους. Αντίθετα αποτελεί περισσότερο μια προσπάθεια να ανιχνευθεί αυτή η λέξη στο πλαίσιο της μεταφυσικής της παρουσίας ή/και του κυρίαρχου λόγου και γλώσσας η οποία τις οδηγεί στο να διανοιχθούν στην ετερότητα. Είναι δηλαδή μια προσπάθεια εύρεσης του τρόπου με τον οποίο η κυριαρχία αυτο-αποδομείται, παρά μια παράκληση στην/ον κυριαρχούμενη/ο να αποδεκτεί την κυριαρχία πάνω της/ου συγχωρώντας τους θύτες τους. Έτσι η ντερριντιανή συγχώρεση για εμένα εντάσσεται στο πλαίσιο μιας παράδοσης η οποία προσπαθεί να βρει τους τρόπους με τους οποίους οι μειονοτικές και μη κυρίαρχες εννοιολογήσεις του χρόνου βρίσκουν «τον χρόνο» τους στο πλαίσιο της κυριαρχίας. Δηλαδή αυτές οι μορφές χρόνου (του μεσσιανικού χρόνου εάν τον ονομάσουμε έτσι γενικά) καταφέρνουν και αυτές να αναδειχθούν ως ετερότητες στο πλαίσιο ενός λόγου ο οποίος περιορίζεται στις μορφές της Δευτέρας Παρουσίας, της Θείας Δίκης, του φουκουγιαμικού «τέλους της ιστορίας» και της δικαϊκής θεμελίωσής του.

Ο Derrida αναφέρεται σε μια προ-φαινομενολογική και προ-υποκειμενική μορφή του χρόνου, αυτό σημαίνει πως μιλάμε για μια χρονική στιγμή στην οποία το εγώ συγκροτείται κατά την σχέση του με την ετερότητα. Δεν υπάρχει ούτε πριν από το εγώ ούτε πριν από αυτή την συνάντηση, το εγώ νοείται ως αυτή η συνάντηση. Αυτή η συνάντηση όμως παραμένει προ-υποκειμενική και προ-γλωσσική υπό μια έννοια. Σαφώς αυτή η συνάντηση είναι μη δυνατή, αδύνατη υπό την οπτική της χουσερλιανής φαινομενολογίας, αυτό θέλησα να δείξω εντάσσοντας το *Η Φωνή και το Φαινόμενο* σ' αυτή την εργασία. Επίσης αυτή δεν είναι μια συνάντηση με τον λεβινασιακό Άλλο, αλλά με τον άλλο άνθρωπο. Σε αυτή τη χρονική συνάντηση βρίσκουμε λοιπόν την λέξη της συγχώρεσης η οποία εντάσσεται σε μια μη γλώσσα, κάτι το αδύνατο. Αλλά ταυτόχρονα σχετίζεται με μια γλώσσα, κάτι το δυνατό.

Το ντερριντιανό εγώ (εάν μπορούμε να βάλουμε αυτές τις δυο λέξεις δίπλα-δίπλα) συγκροτείται κατά τη συνάντηση με την ετερότητα του άλλου, και αυτή η συγκρότηση είναι που «δίνει» τον χρόνο στο εγώ. Αυτή η συνάντηση, του χρόνου, διανοίγει αμέσως και το ερώτημα της συγχώρεσης. Εάν αυτό το ερώτημα «κλείσει», εάν θεμελιωθεί στις σφαίρες οι οποίες για τον Derrida βασίζονται εν γένει στη δύναμη-εξουσία τότε χάνουμε και τη διάνοιξη της ετερότητας και τη συγκρότηση του χρόνου. «Χάνουμε (τον) χρόνο» θα λέγαμε σε ντερριντιανό στυλ.

Έτσι ο χρόνος διανοίγεται μόνο όταν η συνάντηση εγώ και άλλου είναι (δυνάμει) μη συγχωρήσιμη, εάν αυτή είναι a priori συγχωρήσιμη τότε δεν έχουμε καμία διάνοιξη. Αυτό σημαίνει πως το εγώ μέσω του μη συγχωρήσιμο διανοίγεται στο άλλο του. Ωστόσο το εγώ που έχει υποστεί την κυριαρχία και τη δύναμη-εξουσία δεν είναι ένα εγώ με την κλασική σημασία του όρου, υπό την

έννοια ότι δεν κατέχει την δύναμη η οποία απορρέει από το εγώ, αλλά αποτελεί ένα εγώ-του-τραύματος. Έτσι δεν μπορούμε να ζητάμε απ' αυτό το εγώ να συγχωρέσει ως εάν η αυτο-αποδόμησή του να αποτελεί και τον όρο αποδόμησης της κυριαρχίας. Ωστόσο μπορούμε να πούμε πως κάθε εγώ, εφόσον αυτό εντάσσεται στη σφαίρα κυριαρχίας του λεβινασιακού Ιδίου, διατηρεί το ερώτημα της συγχώρεσης ανοικτό.

Ενδεχομένως το όριο της ντερριντιανής προσέγγισης και κυρίως των αναγνώσεων αυτής να βρίσκεται στο ότι δεν μπορούμε να ζητάμε από τα θύματα τα Άουσβιτς να δουν τη συνάντηση με την ετερότητα ως εάν αυτή να βρίσκεται σε ένα προ-φαινομενολογικό και προ-υποκειμενικό επίπεδο. Και εδώ χρειαζόμαστε μια φαινομενολογία της μνήμης η οποία να μπορεί να λάβει υπόψη της την ιστορία του Άουσβιτς, την ιστορία η οποία μέσω της μνήμης διατέμνει την φαινομενολογική συγκρότηση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adams, Merrihew, “Introduction”, In Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason. And Other Writings*, μτφρ. και επιμέλεια A. Wood, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1998.

Adorno, Theodor, W., ‘Kulturkritik und Gesellschaft’, στο *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Μόναχο, 1963.

— *Negative Dialectics*, μτφρ. E.B. Ashton, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 2004.

Agamben, Giorgio, *Αυτό που μένει από το Λουσβιτς*, μτφρ. Παναγιώτης Καλαμαράς, Εκδόσεις Εξάρχεια, Αθήνα, 2015.

Alford, C., Fred, *After the Holocaust. The Book of Job, Primo Levi and the Path to Affliction*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2009

— , *Trauma and Forgiveness. Consequences and Communities*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2014

Amery, Jean, *Πέρα από την Ενοχή και την Εξιλέωση. Απόπειρες ενός Εκμηδενισμένου να Υπερβεί το Ανυπέρβλητο*, μτφρ. Γιάννης Καλιφατίδης, Άγρα, Αθήνα, 2009.

Anderson, Nicole, *Ethics under Erasure*, Continnum: Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2012.

Arendt, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, Harvest Book, Σαν Ντιέγο, Νέα Υόρκη, Λονδίνο, 1976.

— *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1986.

— *Essays in Understanding 1930–1954*, Harcourt Brace, Νέα Υόρκη, 1994.

— *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, πρόλογος Amos Elon, Penguin Books, Νέα Υόρκη, 2006.

Althusser, Louis, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, μτφρ. G. M. Goshgarian, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2014.

Balibar, Etienne, “Εσχατολογία/Τελεολογία. Ένας φιλοσοφικός διάλογος σε εκκρεμότητα και το διακύβευμα του σήμερα», μτφρ. Μελέτης Λάμπρου, *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 115, Οκτώβριος - Δεκέμβριος 2011, σ. 49-60.

Banki, Peter, “Hyper-Ethical Forgiveness and the Inexpiable”, στο Caze la, Marguerite (επιμ.), *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2018.

— *The Forgiveness to Come. The Holocaust and the Hyper-Ethical*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2018.

Bataille, Georges, «Reflexions sur la question juive», *Critique*, τχ. 12, Μάιος, 1947.

— *Η Εσωτερική Εμπειρία*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός, Ίνδικτος, Αθήνα 2013.

Bennington, Geoffrey, “Deconstruction and Ethics”, *Interrupting Derrida*, Routledge, Νέα Υόρκη 2000.

— «Is it Time?», στο Heidrun, Friese, *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Liverpool University Press, Λίβερπουλ 2001.

— “Ντερρινταβάση”, στο Μπένινγκτον Τζέφφρυ, Ντερριντά Ζακ, *Ντερριντά*, μτφρ. Απόστολος Λαμπρόπουλος, Ευτύχης Πυροβολάκης, Νήσος, Αθήνα 2018.

Bernstein, J., Richard, “Aporia of Forgiveness”, *Constellations*, τχ. 13, 2006.

Butler, Judith, *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ και Λονδίνο 2015.

Calarco, Matthew, «Deconstruction is not vegetarianism: Humanism, subjectivity, and animal ethics», *Continental Philosophy Review*, τχ. 37, 2004.

Caputo, John, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington και Indianapolis, Indianapolis University Press, 1997.

— , Scanlon, J., Michael (επιμ), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Ιντιάνα 1999.

— “For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism.”, στο *Journal for Cultural and Religious Theory*, τχ. 1, no. 3, Αύγουστος, 2000.

Caze la, Marguerite, «The Asymmetry between Apology and Forgiveness», *Contemporary Political Theory*, τχ. 5, 2006.

— , *Wonder and Generosity. Their Role in Ethics and Politics*, Suny, Νέα Υόρκη 2013.

Celan, Paul, “Αλλαγή Πνεύσης [1967]”, *Βόρεια του Μέλλοντος*, μτφρ. Νίκος Ερινάκης, Γαβριηλίδης, Αθήνα 2017.

Cisney, W., Vernon, *Derrida's Voice and Phenomenon*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2014.

- , *Deleuze and Derrida. Difference and the Power of the Negative*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2018.
- Critchley, Simon, “The Ethics of Deconstruction: An Argument”, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 1999.
- DeRoo, Neal, *Futurity in Phenomenology. Promise and Method in Husserl, Lévinas, and Derrida*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2013.
- Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, μτφρ. David B. Allison, εισαγωγή Newton Garver, Northwestern University Press, Έβανστον 1973.
- , *Positions*, μτφρ. και σημειώσεις Alan Bass, Σικάγο: University of Chicago Press, 1981.
- , “Ousia and Gramme”, στο Jacques, Derrida, *Margins of Philosophy*, μτφρ. και σημειώσεις Alan Bass, The Harvester Press, Ηνωμένο Βασίλειο 1982.
- , «Introduction to the Origin of Geometry», στο Edmund, Husserl, *Origin of Geometry*, μτφρ., πρόλογος και επίμετρο John P. Leavey JR., University of Nebraska Press, Λίνκολν και Λονδίνο 1989.
- , *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργς, Γνώση, Αθήνα 1990.
- , “‘Counterfeit Money’ II: Gift and Countergift: Excuse and Forgiveness (Baudelaire and the Story of Dedication)”, στο *Given Time: I Counterfeit Money*, μτφρ. Peggy Kamuf, University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1992.
- , *La voix et le phenomene*, Quadrige/Puf, Παρίσι 1993.
- , *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, μτφρ. Peggy Kamuf, εισαγ. Bernd Magnus και Stephen Cullenberg, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1994.
- , *The Gift of Death*, μτφρ. David Wills, University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1995.
- , *Η Φωνή και το Φαινόμενο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Όλκος/Μικρή Άρκτος, Αθήνα 1997.
- , “Γένεση και Δομή και η Φαινομενολογία”, στο *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1998.
- , *Χώρα. Η πολιτική στη χώρα του Τίμαιου*, μτφρ. Κατερίνα Κορομπίλη, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000.
- , κ.α., “Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida,” στο Caputo, Dooley και Scanlon (επιμ.), *Questioning God*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 2001.
- , *Απροϋπόθετο ή Κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Πατάκης, Αθήνα 2002.

- , “Hostipitality”, μτφρ. Gil Anidjar, στο Anidjar, Gin (επιμ.) *Acts of Religion*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 2002.
- , “Typewriter Ribbon: Limited Ink (2)”, μτφρ. Peggy Kamuf στο Kamuf, Peggy (επιμ.), *Without Alibi*, Stanford University Press, Στάνφορντ και Καλιφόρνια 2002.
- “Βία και Μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς”, στο *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 2003.
- , “Η Δομή, το Σημείο και το Παιχνίδι”, στο *Η Γραφή και η Διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 2003.
- , *The Problem of Genesis in Husserl’s Philosophy*, μτφρ. Marian Hobson, University of Chicago Press, Σικάγο 2003.
- , “On Forgiveness”, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, μτφρ. Mark Dooley, Michael Hughes, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2005.
- , *Aporias*, μτφρ. Thomas Dutoit, Standford University Press, Στάντφορντ 2006.
- , «Η Différance», μτφρ. και εισαγωγή Γεράσιμος Κακολύρης, *Ποίηση*, τχ. 27, Άνοιξη - Καλοκαίρι 2006.
- , *Εικοτολογίες περί “Φρόυντ”*, μτφρ. Β. Νασούλη, επίμετρο Ε. Τζαβάρα, Πλέθρον, Αθήνα 2008.
- , “Unconditionality or Sovereignty”, μτφρ. Peggy Kamuf, *Oxford Literary Review*, τχ. 31, 2009.
- , *Συγχωρείν. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο*, μτφρ., επίμετρο και σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Angelus Novus, Αθήνα 2017.
- , «Πρέπει κάλλιστα να τρώμε» ή ο υπολογισμός του υποκειμένου, μια συζήτηση με τον Jean-Luc Nancy, μτφρ. Μελέτης Λάμπρου, Πλέθρον Αθήνα 2018.
- , *E. Husserl: Η Φαινομενολογία και το Πέρας της Μεταφυσικής* [1966], μτφρ. Ρωζάνη Δ. Αργυροπούλου, Principia, Αθήνα, χ.χ.

Drichel, Simone, “‘A forgiveness that remakes the world’: Trauma, Vulnerability, and Forgiveness in the Work of Emmanuel Lévinas”, στο Caze la, Marguerite (επιμ.), *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2018.

Ferraris, Maurizio, «The Aporia of the Instant», στο Frieze, Heidrun (επιμ.), *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Λίβερπουλ: Liverpool University Press, 2001.

Fiasse, Gaelle, “Forgiveness in Ricoeur”, στο Caze la, Marguerite (επιμ.), *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2018.

Fine, Robert, “Hannah Arendt: Politics and Understanding after Holocaust”, στο Robert Fine, Charles Turner (επιμ.), *Social Theory after the Holocaust*, Liverpool University Press, Λίβερπουλ, 2000.

Fraser, Nancy, “The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?”, *New German Critique*, τχ. 33 (“Modernity and Postmodernity”), Φθινόπωρο, 1984, σ. 127-154.

Friese, Heidrun (επιμ.), *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Λίβερπουλ: Liverpool University Press, 2001.

Garrard Eve, David McNaughton, *Forgiveness*, Routledge: Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 2010.

Garrison, Jim, «John Dewey, Jacques Derrida, and the Metaphysics of Presence», *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35, No 2, Άνοιξη, 1999.

Gasche, Rodolphe, *The Train of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ και Λονδίνο 1997.

Gouhier, Alain, «Le temps de l’impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch», στο Michel Perrin (επιμ.), *Le Pardon*, Actes de colloque organise par le Centre Histoire des Idees, Universite de Picardie, Beauchesne, coll. «Le point theologique», αρ. 45, Παρίσι 1987.

Griswold Charles, David Konstan, *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2012.

Hegel, G. W. F., *The Philosophy of Right*, μτφρ. S. W. Dyde, Batoche Books, Κίτσεενερ, 2001.

—, «Η ηθική συνείδηση. Η καλή ψυχή, το κακό και η συγχώρεσή του», *Φαινομενολογία του Νου*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα, 2015.

Held, Klaus, «Husserl’s Phenomeneological Method», στο Welton, Donn (επιμ.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press: Μπλούμινγκτον, Ιντιανάπολης, 2003.

Horkheimer Max, Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, μτφρ. Jephcott Edmund, Stanford University Press, Στάνφορντ, 2002.

Houlgate, Stephen, “Is Hegel’s ‘Phenomenology of Spirit’ an Essay in Transcendental Argument”, στο Gardner Sebastian, Grist Matthew, *The Transcendental Turn*, Oxford University Press, Όξφορντ, 2015.

Howells, Christina, “The Ethics and Politics of Deconstruction and the Deconstruction of Ethics and Politics”, *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Polity Press, Κέιμπριτζ, 1999.

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, μτφρ. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Χάγη, Βοστώνη, Λονδίνο, 1982.

—, *Origin of Geometry*, μτφρ., πρόλογος και επίμετρο John P. Leavey JR., Λίνκολν και Λονδίνο: University of Nebraska Press, 1989.

Jankélévitch, Vladimir, “Should We Pardon Them?”, *Critical Inquiry*, τχ. 22, No. 3, Άνοιξη, 1996.

—, «Le Pardon», στο *Philosophie Morale*, Flammarion, Παρίσι 1998.

Joanna, Hodge, *Derrida on Time*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2007.

Jonas, Hans, “The Concept of God After Auschwitz: A Jewish Voice”, *The Journal of Religion*, τχ. 6, Ιανουάριος 1987.

Kakoliris, Gerasimos, *An Impossible Project: Derrida's Deconstructive Reading As Double Reading: The Case of "Of Grammatology"*, University of Essex, Έσσεξ, 2001, Ph.D. thesis.

—, *Ο Ζακ Ντερριντά και η Αποδομητική Ανάγνωση*, Αθήνα, Εκκρεμές 2004.

—, «Φουκώ και Ντερριντά: Η ανάγνωση ως αρχαιολογία ή ως αποδόμηση;», *Ποίηση: Εξαμηνιαίο περιοδικό για τη ποιητική τέχνη*, τχ. 25, Άνοιξη - Καλοκαίρι 2005, σ. 48-62.

—, “Jacques Derrida Deconstruction of Western Metaphysics. The Early Years”, *Dia-noesis: A Journal of Philosophy*, τχ. 4, Οκτώβριος, 2017.

—, “Ο Jacques Derrida και η αποδόμηση της δυτικής μεταφυσικής”, στο *Φιλοσοφία στην Ευρώπη*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο. Ανακτήθηκε στις 05/11/2019 από:
<http://www.frenchphilosophy.gr/wp-content/uploads/2013/11/Kakoliris-G.-O-J.-Derrida-kai-i-apodomisi-tis-dytikis-metaphysikis1.pdf> και
https://www.academia.edu/909300/O_Jacques_Derrida_kai_h_apodomisi_tis_dytikis_metaphysikis_Jacques_Derrida_and_the_Deconstruction_of_Western_Philosophy_in_Greek .

Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, μτφρ. Peter Heath, επιμ. J. B. Schneewind, P. Heath, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1997.

—, *Religion within the Boundaries of Mere Reason. And Other Writings*, μτφρ. και επιμέλεια A. Wood, G. di Giovanni, εισαγ. R. M. Adams, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1998.

—, *Μεταφυσική των Ηθών*, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα, 2013.

Kristeva, Julia, *Hatred and Forgiveness*, μτφρ. Janine Herman, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 2010.

Lawlor, Leonard, «Temporality and Spatiality, a note on a footnote in Jacques Derrida “Writing and Difference”», *Research in Phenomenology* 12, 1982.

—, *Derrida and Husserl The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 2002.

—, “Auto-Affection”, στο Colebrook, Claire (επιμ.), *Jacques Derrida Key Concepts*, Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Levi, Primo, *Εάν Αυτό Είναι Άνθρωπος*, μτφρ. Χαρά Σαρλικιώτη, Άγρα, Αθήνα, 2009.

Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, μτφρ. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers: Χάγη, Βοστώνη, Λονδίνο, 1979.

—, *God, Death, and Time*, μτφρ. Bettina Bergo, Stanford University Press, Στάνφορντ και Καλιφόρνια 2000.

—, “Προς τον άλλο άνθρωπο”, στο *Τέσσερις Ταλμουδικές Μελέτες*, μτφρ., προλεγόμενα, σημειώσεις Σταύρος Ζουμπουλάκης, Πόλις, Αθήνα 2007.

Martell, James, «The Animal-Mirrors: The Human/Animan Divide in Derrida and Deleuze», *Mosaic*, τχ. 48, Σεπτέμβριος 2015.

Μαυρίδης, Ηρακλής, “Απορία και νόμος στη σκέψη του Ζακ Ντερριντά”, *Νέα Εστία*, τχ. 1713, Ιούνιος 1999, σ. 553-585

Mbembe, Achille, “Necropolitics”, μτφρ. Libby Meintjes, *Public Culture*, τχ. 15, Χειμώνας 2003.

Moran Dermot, Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, Continuum, 2012, Λονδίνο και Νέα Υόρκη.

Μπιτσώρης, Βαγγέλης, «Βλαντιμίρ Ζανκελεβίτς. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο», στο Ζουμπουλάκης, Σταύρος (επιμ.), *Η Συγχώρηση*, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2014.

— “Η συγχώρηση έναντι της ηθικής, του δικαίου και της πολιτικής”, στο Jacques, Derrida, *Συγχωρείν. Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο*, μτφρ., επίμετρο και σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Angelus Novus, Αθήνα, 2017.

Nealon, T., Jeffrey, «The Discipline of Deconstruction», *PMLA*, τχ. 107, αρ. 5, Οκτώμβριος 1992.

Ombrosi, Orietta, *The Twilight of Reason*, μτφρ. Victoria Aris, Βοστώνη: Academic Studies Press, 2012.

Παπαγιάννης Κωνσταντίνος (επιμ.), *Κατά Λουκά*, Περιβόλι της Παναγίας, Αθήνα 2017, σ. Ι-Ζ', 3-4.

Patton, Paul, "Concept and Politics in Derrida and Deleuze", *Critical Horizons*, τχ. 4, 2003.

Peperzak, Andriaan, *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Ινδιάννα: Purdue University Press, 1993.

Πυροβολάκης, Ευτύχης, "Η επίορκη συγχώρηση: εμπειρία, γλώσσα, ευθύνη", στο Γεράσιμος, Κακολύρης, (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Πλέθρον, Αθήνα, 2015.

Ricoeur, Paul, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Παρίσι, 2000, σ. 605.

Rubenstein, L, Richard, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merril Company, Ιντιανάπολης και Νέα Υόρκη και Κάνσας, 1966.

Scholem, Gerschom, "Επιστολή στη Χάννα Άρεντ. Ιερουσαλήμ 23 Ιουνίου 1963", Scholem, Arendt, *Δυο Επιστολές για τη Ρηχότητα του Κακού*, μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, Άγρα, Αθήνα, 2017.

Shaffer, W., Brian, "Nationalism at the Bar: Anti-Semitism in 'Ulysses' and 'Under the Volcano'", στο McCarthy Patric, Tiessen Paul (επιμ.), *Joyce/Lowry*, University of Kentucky, Κεντάκι, 1997.

Smith, Daniel, "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought", στο Patton Paul, Protevi John, *Between Deleuze and Derrida*, Continuum, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2004.

Sokolowski, Robert, *Εισαγωγή στη Φαινομενολογία*, μτφρ. και σχόλια Παύλος Κόντος, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα, 2003.

Srajek, C., Martin, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida*, Springer Science+Business Media, Ιλινόις, 1998.

Stamos, Yannis, *Speech, Writing and Phenomenology. Derrida's Reading of Husserl*, University of Warwick, Γουόρικ, 2008.

Wiesenthal, Simon, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, Shocken, Νέα Υόρκη, 1998.

Wood, David, «One—*Comment ne pas manger*—Deconstruction and Humanism», στο H. Peter Steeves (επιμ.), *Animal Others, on Ethics, Ontology and Animal Life*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη 1999.

Zizek, Slavoj, “A Plea for a Return to Différance (with a Minor Pro Domo Sua)”, στο Douzinas, Costas (επιμ.), *Adieu Derrida*, Palgrave macmillan, 2007.

—, *In Defense of Lost Causes*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008.

Ζουμπουλάκης, Σταύρος, “Η συγχώρηση του πολιτικού κακού: ΠΟΤΕ;”, Ζουμπουλάκης (επιμ.), *Η Συγχώρηση*, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2014.

Ιστοσελίδες, Ντοκιμαντές και Πολυμέσα

American Psychoanalytics Association, <<https://apsa.org/content/news-apsaa-issues-overdue-apology-lgbtq-community>>, ανακτήθηκε 10/07/2019

Bob Hercules, Cheri Pugh, *Forgiving Dr Mengele* [Ντοκιμαντέρ], Media Process Group Inc, Η.Π.Α. 2006.

Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies, < <https://fortunoff.aviaryplatform.com> >, ανακτήθηκε 02/12/2019

Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies, < https://fortunoff.aviaryplatform.com/catalog?utf8=✓&search_field=advanced&search_type=simple&title_text%5B%5D=&resource_description%5B%5D=&indexes%5B%5D=&transcript%5B%5D=&op%5B%5D=&type_of_search%5B%5D=simple&type_of_field_selector%5B%5D=simple&keywords%5B%5D=forgiveness >, ανακτήθηκε 03/12/2019.

To Thema Online, <<https://www.tothemaonline.com/Article/65309/zhta-dhmosia-sygnwmh-apo-toys-toyrkokyprioys-h-eratw-kozakoy-markoyllh-den-mporoyme-na-kleinoyme-ta-matia-sta-egklhmata-ths-eoka-b>>, ανακτήθηκε 10/09/2019

