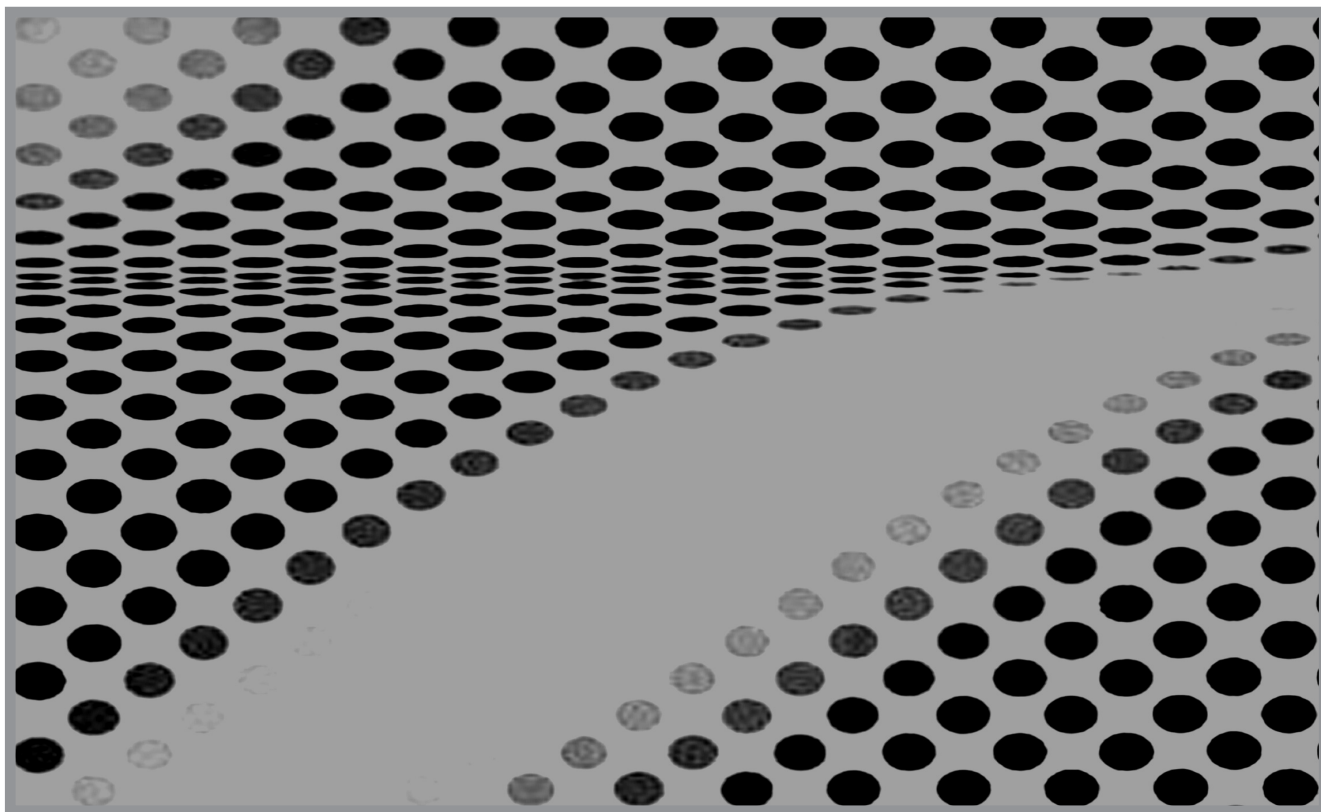


ΤΙ ΕΙΝΑΙ, ΕΑΝ ΥΠΑΡΧΕΙ, ΤΟ «ΑΣΥΓΧΩΡΗΤΟ» ΣΤΟΝ DERRIDA;

ΕΥΤΥΧΗΣ ΠΥΡΟΒΟΛΑΚΗΣ



Στο έργο του *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, όπου ο γάλλος φιλόσοφος Vladimir Jankélévitch διερευνά το κατά πόσο είναι δυνατή ή επιθυμητή η συγχώρηση των αποτρόπαιων εγκλημάτων του Ολοκαυτώματος, ισχυρίζεται αφοριστικά ότι «η συγχώρηση πέθανε στα στρατόπεδα του θανάτου».¹ Αυτό που εννοεί, προφανώς, είναι ότι κανείς οφείλει όχι απλώς να μη λησμονήσει αλλά και να μη συγχωρήσει τη θηριωδία και τη βαρβαρότητα των ναζιστικών στρατοπέδων συγκέντρωσης. Τα φρικτά εγκλήματα που διεπράχθησαν κατά τη διάρκεια του Πολέμου επιτάσσουν το χρέος της μη συγχώρησης. Στο όνομα των θυμάτων, *δεν πρέπει* αλλά και *δεν είναι δυνατόν* να συγχωρήσει κανείς το ασυγχώρητο, τις ασύγγνωστες εγκληματικές πράξεις κατά της ανθρωπότητας, των οποίων τη φρικαλεότητα οι θύτες, σύμφωνα με τον Jankélévitch, ουδέποτε αποδέχθηκαν ή αναγνώρισαν.

Τα δύο σημαντικότερα κείμενα του Jacques Derrida για τη συγχώρηση, «*Le siècle et le pardon*» και *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, χαρακτηρίζει επίσης μια επίμονη αναφορά στο ασυγχώρητο, το οποίο όμως συναρθρώνεται, σε αντίθεση με τον Jankélévitch, με την έννοια της απροϋπόθετης συγχώρησης.² Η συγχώρηση, ισχυρίζεται ο Derrida, δεν υπάρχει, η συγχώρηση είναι αδύνατη, ή όπως αιγιματικά γράφει, είναι δυνατή μόνο ως αδύνατη.³ Ο προκλητικός αυτός ισχυρισμός

Ο Ευτύχης Πυροβολάκης διδάσκει φιλοσοφία στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης.

δεν αρνείται βέβαια το γεγονός των συγχωρητικών και απολογητικών πράξεων, οι οποίες αλίμονο εάν δεν λάμβαναν χώρα σε καθημερινή βάση. Απεναντίας, σηματοδοτεί ότι υπάρχει μια καταγωγική δομή εξαιτίας της οποίας η σημασία της συχώρησης και της συγγνώμης δεν εξαντλείται στην εκπεφρασμένη πρόθεση του συγχωρούντος ή του μετανοούντος, και επομένως θα είναι πάντα δυνατόν να αμφισβητηθεί η ειλικρίνεια ή η αυθεντικότητα κάθε τέτοιου ενεργήματος. Η δομή αυτή, την οποία ο Derrida αποκαλεί «το ασυχώρητο», διαιρεί εξ επαρκούς και εκ των έσω κάθε πράξη συχώρησης και συγγνώμης. Η συχώρηση δεν υπάρχει υπό την έννοια ενός αδιαίρετου συμβάντος ταυτοποιήσιμου είτε από τον συγχωρούντα είτε από τον συγχωρούμενο. Η εμπειρία της συχώρησης, γράφει ο Derrida, δεν υπάρχει, η συχώρηση δεν παρουσιάζεται ως τέτοια ενώπιον αυτού που ονομάζεται εμπειρία, δεν παρουσιάζεται στο πλαίσιο της ύπαρξης ή της συνείδησης ενός και μόνο υποκειμένου.⁴

Το ασυχώρητο στον Derrida δεν αναφέρεται σε μία ή περισσότερες πράξεις, σε κάτι δηλαδή που λαμβάνει χώρα ή εμφανίζεται de facto ενώπιόν μας, αλλά μας παραπέμπει σε μια περίπλοκη συνάρτηση, την ανοίκεια λογική της οποίας θα επιχειρήσω να αναδείξω, λογική που κάθε άλλο παρά προσιτή είναι, εξαιτίας της ομολογουμένως σύνθετης σκέψης του και της πυκνής διατύπωσης των συγκεκριμένων κειμένων. Επίδιωξή μου είναι να συνδράμω στην κατανόηση των υπερβολικών δηλώσεων του Derrida σχετικά με το ασυχώρητο και την απροϋπόθετη συχώρηση, και να δείξω ότι η σκέψη του, όσο και αν απογοητεύει τον βιαστικό αναγνώστη με τις απορητικές ρήσεις και τους παράδοξους αφορισμούς της, επιτυγχάνει εν τέλει δύο συγκεκριμένους στόχους. Πρώτον, παραμένει ανοικτή στην κατηγορία της ριζικής ετερότητας, την οποία θέτει στο κέντρο του προβληματισμού για τη συχώρηση, και της οποίας την αναγκαιότητα θεμελιώνει. Δεύτερον, λαμβάνει σοβαρά υπόψη το γεγονός ότι η δημόσια σφαίρα είναι αναπόδραστα ένας χώρος σκοπιμότητας και ιδιοτέλειας, παρέχοντάς μας, ωστόσο, και ένα κριτήριο ελέγχου της ειλικρίνειας κάθε συγχωρητικής ή απολογητικής πράξης.

Μέσω της έμφασης στο ασυχώρητο και την απροϋπόθετη ή καθαρή συχώρηση, ο Derrida εκφράζει ορισμένες ενστάσεις τόσο σχετικά με την υπό προϋποθέσεις συχώρηση την οποία ουδόλως απορρίπτει, όσο και σχετικά με τον συνήθη φιλοσοφικό στοχασμό για τη συχώρηση. Είναι γεγονός ότι η συμβατική συχώρηση επαφίεται σε μια σειρά προϋποθέσεων, οι οποίες συνεπάγονται τη συμμετρία και αμοιβαιότητα μεταξύ εαυτού και άλλου. Ορισμένες τέτοιες προϋποθέσεις είναι η εξάρτηση της παροχής συχώρησης από τη μεταμέλεια του θύτη (Jankélévitch),⁵ η ένταξη της συχώρησης στη δημόσια σφαίρα των συμβατικών ανθρώπων υποθέσεων (Hannah Arendt),⁶ ο καταλυτικός ρόλος της αγάπης και η σύζευξη

της συγχωρητικής πράξης με την ευκαταία συμφιλίωση προς την οποία αποβλέπει (Paul Ricoeur).⁷ Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, η διαφορά μεταξύ συγχωρούντος και συγχωρούμενου δεν θεωρείται ότι συνιστά ένα αβυσσαλέο χάσμα. Πρόκειται για μια διαφορά που τελεί πάντα υπό την αιγίδα του αιτήματος για μια δήθεν απαραμείωτη συλλογικότητα, η οποία δύναται να λάβει διάφορες μορφές όπως η ανθρώπινη κατάσταση, η συμμετοχή στον ορθό λόγο, η από κοινού επίδιωξη της δικαιοσύνης και της ισότητας, κ.ά.

Κατ' ουδένα τρόπο δεν αρνείται ο Derrida τη θετική συνδρομή των παραπάνω κανονιστικών μοτίβων στην ομαλότητα των ανθρώπινων σχέσεων. Απεναντίας, αναγνωρίζει ότι «κανείς δεν θα τολμούσε ειλικρινά να αντιταχθεί στο πρόσταγμα της συμφιλίωσης. Θα ήταν προτιμότερο να βάλουμε ένα τέλος στα εγκλήματα και τις διαφωνίες».⁸ Ωστόσο, αμφισβητεί τη μονοσήμαντη θετικότητα τέτοιων προσταγμάτων, και διατείνεται ότι η συνακόλουθη συμβατική συχώρηση εμπεριέχει ταυτόχρονα τον κίνδυνο εξουδετέρωσης της ετερότητας του άλλου, έναν κίνδυνο που ο Jankélévitch, η Arendt και ο Ricoeur φαίνεται να υποτιμούν και να καθυποτάσσουν στην εύλογη επιθυμία για συλλογικότητα και κανονικότητα. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι οι συγκεκριμένοι στοχαστές δεν λαμβάνουν υπόψη την ετερότητα ή τη διαφορά. Σημαίνει, όμως, ότι η ετερότητα αντιμετωπίζεται είτε ως αναγκαία είτε ως συμπτωματική κατηγορία η οποία, αν και δεν καταργείται, μπορεί ωστόσο να μεταρσιωθεί διαλεκτικά, να θεραπευθεί δηλαδή στο επίπεδο της δημόσιας σφαίρας. Έτσι, όμως, τίθεται υπό την εξουσία του αιτήματος της συμφιλίωσης, με αποτέλεσμα να παραγνωρίζεται η ηθική σημασία της αυτονομίας και της ενικότητας του άλλου. Ο Derrida προβληματίζεται σχετικά με τη λογική της ταύτισης με τον άλλον, την οποία προϋποθέτει η σκηνή της συχώρησης, και στις δύο πλευρές, του συγχωρούντος και του συγχωρούμενου, «μια ταύτιση [...] η οποία επίσης διακυβεύει και εξουδετερώνει, ακυρώνει εκ των προτέρων την αλήθεια της συχώρησης ως συχώρησης από τον [συγχωρούντα] άλλον και προς τον [συγχωρούμενο] άλλον ως τέτοιο».⁹

Ένα άλλο συνακόλουθο του φιλοσοφικού αλλά και του καθημερινού λόγου για τη συχώρηση είναι η υπόρρητη επιβεβαίωση της κυριαρχίας του υποκειμένου. Όσο σθεναρά και αν αρνούνται οι ηθικοί και πολιτικοί στοχαστές αυτό το συνακόλουθο, οφείλει κανείς να έχει επίγνωση της ιστορίας της έννοιας της «συχώρησης», καθώς και του τρόπου με τον οποίον ο εν λόγω όρος και το ρήμα «συγχωρώ» έχουν προσδιορισθεί στο πλαίσιο του Δυτικού πολιτισμού και της εξέχουσας θέσης που σε αυτόν κατέχει μια ορισμένη θρησκευτική παράδοση που ο Derrida αποκαλεί «Αβρααμική».¹⁰ Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την Arendt, η διδασκαλία του Ιησού ήταν εκείνη που ανέδειξε τον ρόλο της συχώρησης στη σφαίρα των ανθρώπων υποθέσεων.¹¹ Η ευαγγελική φράση «εξουσία αφιέναι αμαρ-

τίας» δεν συμπεκνώνει απλώς τη σημασία της συγχώρησης αλλά και μαρτυρεί την εξάρτηση της συγχωρητικής πράξης από ένα κυρίαρχο υποκείμενο,¹² το οποίο, όπως σημειώνει η Arendt, είναι εν τέλει, εκτός από τον Θεό και τον Ιησού, ο κάθε άνθρωπος.¹³ Από την ίδια ακριβώς θρησκευτική παράδοση εκπορεύεται το όλως εξαιρετικό δικαίωμα ή πρόνομο της απονομής χάριτος που απολάμβανε ο μονάρχης και που αναγνωρίζεται ακόμη και σήμερα στους πολιτικούς αρχηγούς των σύγχρονων δημοκρατικών κρατών.

Εντός, λοιπόν, ενός τέτοιου θρησκευτικο-πολιτικού πλαισίου, η ίδια η φράση και μόνο «σε συγχωρώ» παραπέμπει σε ένα συνειδητό και εμπρόθετο ενέργημα, το οποίο προϋποθέτει τη δύναμη, την εξουσία ή έστω τη δυνατότητα του συγχωρούμενου να γνωρίζει, να κρίνει και να αποφασίζει. Η συγχώρηση εγγράφεται εντός ενός οριζόντα γνώσης και βεβαιότητας, όπου το συγχωρούν υποκείμενο διαδραματίζει τον κυρίαρχο ρόλο. Ο άλλος, ο οποίος διατηρεί έναν δευτερεύοντα ρόλο, αυτόματα καθυποτάσσεται καθώς αποσιωπάται η δυνατότητά του για μια διαφορετική προσέγγιση στα γεγονότα και τη συγχωρητική πράξη. «Αυτό το οποίο καθιστά τη φράση “σε συγχωρώ” ορισμένες φορές αφόρητη ή απεχθή, ακόμη και επαισχυντη», γράφει ο Derrida, «είναι η πιστοποίηση της κυριαρχίας [του υποκειμένου]. Συχνά [η φράση] εκφέρεται αφ’ υψηλού, επιβεβαιώνει την αυτονομία της ή θεωρεί δεδομένη τη δύναμή της να συγχωρήσει, είτε ως θύμα είτε στο όνομα του θύματος».¹⁴ Η δυσχέρεια που εντοπίζει ο Derrida είναι ότι, τη στιγμή ακριβώς που ρητά υιοθετεί κανείς ένα κατά τα άλλα κοινώς αποδεκτό πρόγραμμα συμφιλίωσης και αποκατάστασης της βλάβης, δεν μπορεί παρά να εξουδετερώσει τη ριζική ετερότητα του άλλου, καταφάσκοντας, συνήθως άρρητα, την ανωτερότητα, γενναιοδωρία και μεγαλοφροσύνη του συγχωρούμενου υποκειμένου.¹⁵

Επιμένοντας στις έννοιες του ασυγχώρητου και της απόλυτης συγχώρησης, ο Derrida επισημαίνει ότι, παράλληλα με το αυτονόητο και πρόδηλο ηθικο-πολιτικό αίτημα για συμφιλίωση και αρμονική συνύπαρξη, υφίσταται και ένα άλλο εξίσου επιτακτικό αίτημα, το οποίο μπορεί να χαρακτηριστεί ως υπερ-ηθικό ή «υπερβολικά ηθικό»:¹⁶ αυτό του σεβασμού της ριζικής ετερότητας του άλλου καθώς και της μοναδικότητας της εμπειρίας του.¹⁷ Ένα ζητούμενο για τον σύγχρονο φιλοσοφικό στοχασμό είναι το πώς θα αποτρέψει κανείς τον διαλεκτικό υποβιβασμό της ετερότητας του άλλου διατηρώντας ταυτόχρονα τις κατηγορίες της συμφιλίωσης και της σύνθεσης υπό τη μορφή διεκδικήσεων. Αυτό επιχειρεί να επιτύχει ο Derrida εστιάζοντας στο υπερ-ηθικό αίτημα για σεβασμό του ριζικά άλλου, αίτημα άρρηκτα συνδεδεμένο τόσο με το ασυγχώρητο όσο και με την απροϋπόθετη συγχώρηση.

Εκείνο που πρέπει να διευκρινίσουμε είναι ότι το εν λόγω αίτημα απορρέει από μια ρηξικέλευθη, μη-διαλεκτική σύλληψη της ηθικής σχέσης εαυτού και άλλου, συγχωρού-

ντος και συγχωρούμενου εν προκειμένω. Όπως έχω ισχυριστεί αλλού, ο Derrida επιτυγχάνει κάτι τέτοιο ερμηνεύοντας την ετερότητα του άλλου ως μια «αναγκαία δυνατότητα».¹⁸ Η προσέγγιση της ετερότητας ή της διαφοράς ως μιας αναγκαίας δυνατότητας συνεπάγεται κατ’ αρχάς ότι αναγνωρίζεται ο απαραμείωτος και οιονεί υπερβατολογικός χαρακτήρας των εννοιών αυτών. Η ετερότητα και η έννοια του ασυγχώρητου που τη συνοδεύει, το χείριστο δηλαδή, όπως μετωνυμικά αποκαλεί ο Derrida τα δύο αυτά μοτίβα,¹⁹ δεν συνιστούν ενδεχομενικά ή συμπτωματικά φαινόμενα ή κινδύνους οι οποίοι θα μπορούσαν να ελεγχθούν επαρκώς σε ένα συλλογικό επίπεδο. Ούτε πρόκειται όμως για εμπειρικές αναγκαιότητες οι οποίες θα μπορούσαν και πάλι να υπαχθούν στην ανώτερη ηθικο-πολιτική αναγκαιότητα της συμφιλίωσης και της αποκατάστασης της βλάβης. Τέλος, δεν πρόκειται για αναγκαίες και υπερβατικές αρχές, διότι κάτι τέτοιο θα συνεπαγόταν ότι ο άλλος παραμένει πράγματι εντελώς απροσπέλαστος, και επομένως η εμφάνισή του και η σύναψη οποιασδήποτε σχέσης με το εγώ θα ήταν στην πράξη αδύνατη.²⁰

Πρόκειται για μια σύλληψη η οποία, ενώ προσεγγίζει την ετερότητα ως ουσιώδη και καταγωγική διάσταση του άλλου («αναγκαία»), ταυτόχρονα δηλώνει τη *de facto* αδυνατότητα μιας τέτοιας ετερότητας, και επομένως καταφάσκει το ενδεχόμενο μιας ορισμένης σχέσης και αμοιβαιότητας μεταξύ εαυτού και άλλου («δυνατότητα»), ενδεχόμενο που καθίσταται προβληματικό εξαιτίας του απαραμείωτου χαρακτήρα της ετερότητας. Αναμφίβολα, ο ισχυρισμός ότι μια τέτοια ριζική ετερότητα καθιστά δυνατή μια ηθική σχέση την οποία ταυτόχρονα υπονομεύει και τελικά καθιστά αδύνατη ακούγεται παράδοξος, ιδιαίτερα δε σε όποιον ευπειθώς αποδέχεται τις επιταγές ενός συγκεκριμένου φιλοσοφικού λόγου, όπου ο εαυτός και ο άλλος θεωρούνται οπωσδήποτε υπό το κυρίαρχο φως της παρουσίας και της ταυτότητας. Η απορητική, όμως, αυτή εμπειρία της ετερότητας ως αναγκαίας δυνατότητας συνιστά τη *θετική* συνθήκη ενός ριζικά άλλου και επομένως ενός αυθεντικού ηθικού δεσμού και μιας απροϋπόθετης, αυθεντικής συγχώρησης. Παράλληλα, αναγνωρίζεται το ανέφικτο των παραπάνω εξαιτίας της *de facto* αναγκαιότητας τόσο της εμφάνισης του άλλου ενώπιον του εαυτού, όσο και της εγγραφής της συγχώρησης σε ένα κοινό και δημόσιο πλαίσιο. Είναι εδώ προφανές ότι ο Derrida αποδίδει μια στρατηγική προτεραιότητα στο «ασυγχώρητο» αλλά και στο «αδύνατο», εξού και η παρενθετική πρόταση του τίτλου μου «εάν υπάρχει». Οι έννοιες αυτές μαρτυρούν εν τέλει την περίπλοκη, μη τελεολογική και μη διαζευκτική σχέση μεταξύ του δυνατού και του αδύνατου, του θετικού και του αρνητικού.²¹

Ό,τι αποκαλώ «ριζική ετερότητα του άλλου» δεν αναφέρεται αποκλειστικά στο άλλο υποκείμενο αλλά στην ενικότητα τόσο του συγχωρούμενου όσο και του συγχωρούμενου, στο διάστημα δηλαδή ή το διάκενο που πρέπει να πα-

ρεμβάλλεται μεταξύ τους προκειμένου η συγχώρηση και η συγγνώμη να μην μετατραπούν σε συμβατικές και ευτελείς πράξεις κενές νοήματος. Το «ασυγχώρητο» συμπυκνώνει τη δομή μιας τέτοιας ριζικής ετερότητας στα κείμενα του Derrida. Το ασυγχώρητο σηματοδοτεί την αναγκαία δυνατότητα ενός απρόβλεπτου χάσματος, ενός ασύγγνωστου συμβάντος που δεν μπορεί παρά να εξαρτάται από κάποιον ριζικά άλλον, από μια ετερότητα η οποία υπερβαίνει και διαρρηγνύει την ανθρωποκεντρική κοινότητα υποκειμένων που υποτίθεται ότι μοιράζονται τον ίδιο δημόσιο χώρο, τον ίδιο κόσμο. Η έννοια του «ασυγχώρητου» μας παραπέμπει σε μια τέτοια ετερότητα η οποία μόνη μπορεί να αποτελέσει τον θετικό όρο μιας αυθεντικής και ειλικρινούς συχωρητικής πράξης. Αυτό ακριβώς εννοεί ο Derrida όταν διατείνεται με σιβυλλικό αναμφίβολα τρόπο: «Εάν υπάρχει κάτι να συχωρήσουμε, αυτό θα ήταν ό,τι αποκαλείται, στη θρησκευτική γλώσσα, “θανάσιμο αμάρτημα”, το χειρίστο, το ασυγχώρητο έγκλημα ή βλάβη [...] η συχώρηση συχωρεί μόνο το ασυγχώρητο».²² Το ότι η συχώρηση συχωρεί μόνο το ασυχώρητο δεν σημαίνει ότι μια πράξη πρέπει να είναι ασυχώρητη προκειμένου να έχει κανείς τη δυνατότητα να συχωρήσει τον θύτη. Προφανώς, κάποιος μπορεί να συχωρήσει και πράξεις συχωρήσιμες, πράγμα που άλλωστε συμβαίνει συνεχώς στη σφαίρα της καθημερινότητας. Σημαίνει όμως ότι πρέπει κανείς να έχει τη δυνατότητα να συχωρήσει ακόμη και το ασυχώρητο. Το ασυχώρητο αναφέρεται στο καίριο και αδήριτο αίτημα για σεβασμό της ριζικής ετερότητας, και οδηγεί στην έννοια της απροϋπόθετης συχώρησης, καθώς η τελευταία αφήνει σχεδόν άθικτη την ετερότητα και ενικότητα της εμπειρίας του συχωρούμενου και του συχωρούμενου.

Η προσέγγιση του Derrida έχει δύο σημαντικά πλεονεκτήματα σε σύγκριση με άλλες φιλοσοφικές ερμηνείες της συχώρησης. Αφενός, το ασυχώρητο συνιστά μια δυναμική δομή σύμφωνα με την οποία δύναται κανείς να κατανοήσει και να εξηγήσει περιπτώσεις ανεπιτυχούς συχώρησης και συγγνώμης όπου η σχέση μεταξύ εαυτού και άλλου έχει πλήρως διαρραγεί. Μια τέτοια διάρρηξη ειθίστα να προσεγγίζεται ως μια εμπειρική αναγκαιότητα, ως ένα αναπόφευκτο και ριζικό κακό συναρτημένο με την ανθρώπινη φύση και την «ευπάθεια των ανθρώπινων υποθέσεων», όπως ισχυρίζεται η Arendt.²³ Απεναντίας, στον Derrida, το ασυχώρητο δεν αποτελεί μια αρνητική ευκαιριακή αναγκαιότητα αλλά τη θετική και απαραμείωτη συνθήκη της απόλυτης και καθαρής συχώρησης, μιας αυθεντικής δηλαδή σχέσης μεταξύ εαυτού και άλλου. Ωστόσο, οι θετικές αυτές δυνατότητες δεν είναι αποκλειστικά θετικές αλλά χαρακτηρίζονται από μια καταγωγική αδυνατότητα καθώς κατατρώχονται από τον ταυτόχρονο προσδιορισμό του ασυχώρητου ως αναγκαιότητας. Έτσι, η αποδόμηση, επικαλούμενη λόγους ουσιώδεις και όχι απλώς εμπειρικούς, δύναται να εξηγήσει τις περιπτώσεις εκείνες

όπου η ετερότητα του άλλου διασαλεύει την ομαλή διαδικασία της συχώρησης και της συμφιλίωσης. Παράλληλα, αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο μιας ορισμένης ομαλότητας την οποία όμως θεωρεί αναπόδραστα ευπρόσβλητη, αποφεύγοντας έτσι τον απλουστευτικό κανονιστικό ιδεαλισμό των περισσοτέρων ηθικο-φιλοσοφικών προσεγγίσεων.

Αφετέρου, το ασυχώρητο στον Derrida συνιστά ένα υπερ-ηθικό αίτημα, το οποίο προτάσσει τον σεβασμό του ριζικά άλλου και της μοναδικότητας της εμπειρίας του έναντι του πιο συμβατικού ηθικού αιτήματος για αμοιβαιότητα. Οι συνέπειες αυτού του προτάγματος για σεβασμό της ενικότητας τόσο του εαυτού όσο και του άλλου είναι σοβαρές καθώς θέτουν μια σειρά ερωτημάτων των οποίων οι απαντήσεις κάθε άλλο παρά αυτονόητες είναι. Ποιος δικαιούται να αιτείται συχώρησης και από ποιον; Ποιος δικαιούται να παράσχει συχώρηση και σε ποιον; Ποια είναι η χρονική στιγμή κατά την οποία πρέπει να λάβει χώρα η συγγνώμη ή η συχώρηση; Τι σημαίνει η λέξη «ποιος» στα παραπάνω ερωτήματα; Η ηθική ευθύνη του ανθρώπου και επομένως η υποχρέωσή του για αίτηση συγγνώμης και για αποκατάσταση της βλάβης εξαντλείται άραγε στις σχέσεις του με άλλους ανθρώπους; Μήπως υπάρχουν και άλλοι ριζικά άλλοι ενώπιον των οποίων είμαστε υπόλογοι, όπως ο πλανήτης, τα ζώα και το περιβάλλον; Ορισμένοι επικριτές του Derrida ισχυρίζονται ότι τα ερωτήματα που ο προβληματισμός του φέρει στο προσκήνιο εγκλωβίζονται εντός ενός απόλυτου ή και απολιτικού θεωρητικού στοχασμού αποκομμένου από το επίπεδο της εμπειρίας και του πρακτικού βίου. Θα αναφέρω τρία παραδείγματα προκειμένου να καταδείξω ότι η αποδομητική σκέψη για το ασυχώρητο και την ετερότητα δύναται να έχει αντίκτυπο σε ό,τι άκριτα αποκαλείται «εμπειρική πραγματικότητα».

Πρώτον, αξιωνοντας τον σεβασμό για την ενικότητα της εμπειρίας του άλλου, ο Derrida προκρίνει την ατομική σε σχέση με τη συλλογική συχώρηση και συγγνώμη. Υιοθετεί έτσι μια έντονα κριτική στάση απέναντι σε αυτό που ονομάζει «παγκοσμιοποιημένο θέατρο της συχώρησης»,²⁴ δηλαδή την πρακτική σύμφωνα με την οποία πλήθος θρησκευτικών και πολιτικών ηγετών, κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα, έχουν σφετερισθεί την εμπειρία άλλων, είτε θυμάτων είτε θυτών, προκειμένου να αιτηθούν ή να απονεύσουν συχώρηση, έχοντας ως απώτερο σκοπό όχι την ειλικρινή συμφιλίωση αλλά την εξυπηρέτηση άλλων σκοπιμοτήτων και συμφερόντων. Παραδείγματος χάριν, το 1951 απονέμεται στη Γαλλία αμνηστία σχετικά με τα εγκλήματα που διαπράχθηκαν κατά τη διάρκεια της Κατοχής. Δεν επρόκειτο τόσο για μια γενναίοψυχη πράξη εθνικής συμφιλίωσης όσο για μια προσπάθεια επανένταξης των εθνοκροφόνων συνεργατών των Ναζί, έτσι ώστε να αντιμετωπισθεί ο κίνδυνος του κομμουνισμού.²⁵ Ο Derrida λαμβάνει αποστάσεις από κάθε τέτοιο συλλογικό και ηθικό τάχα χρέος λήθης ή μνήμης. Από τον στοχασμό για τη ρι-

ζική ετερότητα και το αίτημα για σεβασμό της ενικότητας εκπηγάζει η αξίωση ότι η συγχώρηση, προκειμένου να μην μετατραπεί σε αντικείμενο εκμετάλλευσης, πρέπει να λαμβάνει χώρα μεταξύ δύο κατά το δυνατόν απόλυτων μοναδικοτήτων:²⁶ «Η συγχώρηση μας φαίνεται ότι δεν μπορεί να ζητηθεί ή να χορηγηθεί παρά μόνο “ιδιαιτέρως”, πρόσωπο με πρόσωπο, ούτως ειπείν, χωρίς μεσολάβηση, μεταξύ εκείνου που διέπραξε το ανεπανόρθωτο ή αμετάκλητο σφάλμα και εκείνου ή εκείνης που το υπέστη και που είναι μόνος ή μόνη όσον αφορά τη δυνατότητα να ακούσει την αίτηση για συγχώρηση, να την ικανοποιήσει ή να την αρνηθεί. Αυτή η μοναξιά των δύο, στη σκηνή της συγχώρησης, θα φαινόταν ότι αποστερεί από νόημα ή αυθεντικότητα κάθε συγχώρηση που ζητείται συλλογικά, στο όνομα μιας κοινότητας».²⁷

Δεύτερον, ριζικοποιώντας τις έννοιες της «συγχώρησης» και του «άλλου», η αποδόμηση διευρύνει το ανθρωπολογικό πλαίσιο του φιλοσοφικού στοχασμού ο οποίος θεωρεί την ανθρώπινη υπόσταση ή κατάσταση του άλλου ως λιγότερο ή περισσότερο δεδομένη. Η σκέψη του Derrida για τη ριζική ετερότητα μας ωθεί να προβληματιστούμε σχετικά με την υποτιθέμενη και αυτονόητη ανθρωπινότητα ή υποκειμενικότητα του άλλου, και επομένως να υπεραμυνθούμε όλων εκείνων στους οποίους σήμερα δεν αναγνωρίζονται καν τα στοιχειώδη ανθρώπινα δικαιώματα. Η σύγχρονη ιστορία αποδεικνύει τη ρευστότητα του ορίου ανάμεσα στον άνθρωπο και τον υπάνθρωπο, το υποκείμενο με θεσμικά κατοχυρωμένα δικαιώματα και έναν άλλον του οποίου το δικαίωμα στη ζωή όχι μόνο δεν αναγνωρίζεται αλλά και η ίδια του η ύπαρξη θεωρείται ένα ασυγχώρητο σφάλμα. Όπως είναι γνωστό, οι Ναζί θεώρησαν όλους όσους ήταν εβραϊκής καταγωγής ενόχους για το ανεξίτητο παράπτωμα της ζωής και της ύπαρξης.²⁸ Πιο πρόσφατα, μπορεί να αναφερθεί κανείς στους μεγάλους αριθμούς μεταναστών και εκτοπισμένων «χωρίς χαρτιά» των οποίων η αξιοπρέπεια, η ανθρώπινη κατάσταση και η υπόσταση τίθενται υπό πλήρη αμφισβήτηση στην εμπειρία και την πράξη, και συνιστούν μάλλον ουτοπικά ιδεώδη παρά δεδομένα. Προβληματοποιώντας κάθε ανθρωπολογικά στενή θεώρηση της συγχώρησης, ο Derrida μας καλεί να αναλάβουμε τις ευθύνες μας έναντι εκείνων των άλλων από τους οποίους αποστερείται η ίδια η ανθρωπινότητα, στο όνομα πάντα ενός ανώτερου αλλά νεφελώδους ανθρώπινου ιδεώδους. Επιπρόσθετα, σε αντίθεση με τον αυστηρό ανθρωποκεντρισμό της συνήθους ηθικο-πολιτικο-φιλοσοφικής σκέψης,²⁹ ο αποδομητικός επαναπροσδιορισμός της έννοιας της «ετερότητας» και του «άλλου» καθιστά δυνατή την επέκταση της ηθικής υποχρέωσης και ευθύνης του ανθρώπου σε οντότητες όπως ο πλανήτης, το περιβάλλον και τα ζώα.

Ολοκληρώνω με το τρίτο παράδειγμα σχετικά με την εμπράγματη διάσταση του δήθεν αφηρημένου στοχασμού

του Derrida για το ασυγχώρητο και την ετερότητα. Το «απαράγραπτο» όσον αφορά τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας καθιερώνεται θεσμικά στη Γαλλία το 1964. Ο Derrida επισημαίνει ότι ο δικαιοκός αυτός όρος δεν συμπίπτει με το ασυγχώρητο. Το τελευταίο, όπως είδαμε, πρέπει να διατηρήσει στοιχεία υπερβατικότητας ή απροϋποθετικότητας, και επομένως δεν συνάδει με την κατηγορία της πράξης αλλά ούτε και με την εγγραφή του απαράγραπτου εντός ενός θεσμικού πλαισίου. Ωστόσο, το απαράγραπτο μαρτυρεί μια α-χρονικότητα που υπερβαίνει τα όρια της ιστορικά προσδιορισμένης πράξης, μαρτυρεί, ούτως ειπείν, μια αιωνιότητα επέκεινα της πεπερασμένης πραγματικότητας του νόμου και της ιστορίας. Η μη-δυνατότητα παραγραφής του αδικήματος εντός ενός χρονικού ορίζοντα δεν μπορεί παρά να στηρίζεται στη σύλληψη μιας ορισμένης απροϋπόθετης απειρότητας και ενός απόλυτου ασυγχώρητου. Ο Derrida γράφει: «Το απαράγραπτο [...] παραπέμπει στην υπερβατική τάξη του απροϋπόθετου, της συγχώρησης και του ασυγχώρητου, σε ένα είδος ανιστορικότητας [...] Είναι επομένως μια ορισμένη ιδέα της συγχώρησης και του ασυγχώρητου, ενός ορισμένου επέκεινα του νόμου (κάθε ιστορικού προσδιορισμού του νόμου) εκείνα τα οποία ενέπνευσαν τους νομοθέτες και τους βουλευτές, εκείνους οι οποίοι δημιούργησαν τον νόμο, όταν, για παράδειγμα, θεσμοθέτησαν στη Γαλλία την απαράγραπτοτητα των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας, ή γενικότερα, όταν μετασχημάτισαν το διεθνές δίκαιο και εγκαθίδρυσαν τα διεθνή δικαστήρια».³⁰

Είτε πρόκειται για την πολιτική σκοπιμότητα που πάντα, ενδεχομένως, θα συνοδεύει τις πράξεις συλλογικής συγχώρησης και συγγνώμης, είτε για την ίδια την ανθρώπινη υπόσταση του άλλου, τα παραπάνω παραδείγματα καταδεικνύουν ότι η σκέψη του Derrida για το ασυγχώρητο και τη ριζική ετερότητα, δηλαδή για μια απροϋπόθετη και άπειρη αναγκαιότητα, παρά τον κατά τα φαινόμενα θεωρητικό και αφηρημένο χαρακτήρα της, είναι εξ επαρκούς συνυφασμένη με την εμπράγματη ιστορία και τη σφαίρα της εμπειρίας και της πράξης. Μάλιστα, μια τέτοια αποδομητική προσέγγιση, όπως καθιστά σαφές η θέσπιση του απαράγραπτου, είναι η μόνη που έχει τη δυνατότητα να θέσει σε κίνηση διεργασίες διηνεκούς μετασχηματισμού και βελτίωσης της πολιτικής και του δικαίου, άνευ ορίων [*sans limite*],³¹ ωστόσο, άνευ όρων και άνευ εξεγγύων βεβαιότητας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Seuil (Points Essais), Παρίσι 1986, σ. 50. Οι μεταφράσεις από το έργο αυτό είναι δικές μου.
- 2 Jacques Derrida, «Le siècle et le pardon», στο *Foi et savoir: le siècle et le pardon*, Seuil (Points Essais), Παρίσι 2001· Jacques Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, L'Herne, Παρίσι 2005. Όλες οι μεταφράσεις από τα δύο έργα είναι δικές μου.

- 3 Βλ. Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 108.
- 4 Βλ. Derrida, *Pardonner*, *ό.π.*, σ. 9.
- 5 Ο Jankélévitch, στο *L'imprescriptible*, και ειδικότερα στην ενότητα που τιτλοφορείται «Nous a-t-on demandé pardon?» (σ. 47-63), επιμένει ότι ένας από τους λόγους για τους οποίους η συγχώρηση πέθανε στα στρατόπεδα συγκέντρωσης είναι ότι οι θύτες ουδέποτε αποδέχθηκαν ή απολογήθηκαν για την ενοχή τους, συνδέοντας έτσι άρρηκτα την απονομή συγχώρησης με την ομολογία του εγκλήματος και την αίτηση για συγχώρηση εκ μέρους του θύτη.
- 6 Η Hannah Arendt, στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita Activa)*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος / Σ. Ροζάνης, Γνώση, Αθήνα 2008, σ. 324-325, αποσυνδέει τη συγχώρηση από κάθε είδους υπερβατικότητα, και επιμένει στον «αυστηρά κοσμικό» χαρακτήρα της συγχώρησης ως μιας αιμώδους ανθρώπινης υπόθεσης. Για μια εξαιρετικά διαφωτιστική ερμηνεία της συγχώρησης στην Arendt, βλ. Βίκυ Ιακώβου, «Η έννοια της συγχώρησης στη Η. Arendt», *Σύγχρονα Θέματα* 103 (Οκτ.-Δεκ. 2008), σ. 67-72.
- 7 Βλ. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil (Points Essais), Παρίσι 2000, σ. 603-608, 630-637. Στον επίλογο του έργου του, από όπου οι προηγούμενες παραθέσεις, ο Ricoeur, σε αντίθεση με την Arendt, αντιτάσσεται στην τάση του ηθικο-φιλοσοφικού στοχασμού να αποκαθάρει την προσέγγιση της συγχώρησης από κάθε θεολογικού τύπου επιρροή.
- 8 Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 124.
- 9 Derrida, *Pardonner*, *ό.π.*, σ. 65.
- 10 Βλ. Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 104.
- 11 Βλ. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, *ό.π.*, σ. 324-325. Η Arendt παρατηρεί επίσης ότι το μόνο ανάλογο της συγχώρησης σε επίπεδο αιμώδους κοσμικό είναι η ρωμαϊκή αρχή της μη θανάτωσης των ηττημένων (*parcere subiectis*), καθώς και το δικαίωμα μετατροπής της θανατικής ποινής.
- 12 Βλ., λόγου χάρη, κατά *Λουκά*, Ε' 21-24, και κατά *Ματθαίον*, Θ' 4-6.
- 13 Η Arendt μάλιστα επιμένει στην προτεραιότητα της ανθρώπινης συγχώρησης έναντι της θεϊκής (βλ. *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 325), κάτι που επιχειρεί να θεμελιώσει με επιλεκτικές παραθέσεις από τα Ευαγγέλια, όπως ισχυρίζεται ο Ρικέρ στο *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *ό.π.*, σ. 632. Εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι σε κάθε περίπτωση αναγνωρίζεται ότι η πράξη της συγχώρησης μας παραπέμπει στην εξουσία και την κριτική δύναμη του συγχωρούμενου υποκειμένου.
- 14 Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 132.
- 15 Ο Derrida επανέρχεται στην απρόσμενη αυτή συνάρθρωση της κυριαρχίας με τη συγχώρηση [*pardon*] και τη δωρεά [*don*] εν γένει στο *Pardonner*, 9-10, όπου γράφει: «[Η δωρεά την οποία κανείς προσφέρει] μπορεί να μετατραπεί σε επίκληση για αναγνώριση, σε ένα δηλητήριο, ένα όπλο, μια επιβεβαίωση της κυριαρχίας, ή ακόμη και της παντοδυναμίας [...] Πρέπει κανείς a priori, επομένως, να ζητήσει συγχώρηση για τη δωρεά [...] θα έπρεπε ακόμη να συγχωρηθεί σε κάποιον η συγχώρηση, η οποία επίσης ενδέχεται να εμπεριέχει μια αναπόδραστα αμφίσημη επιβεβαίωση της κυριαρχίας, και μάλιστα της υπεροχής».
- 16 Στο «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 111, ο Derrida αναφέρεται στην «υπερβολική ηθική» που υιοθετεί ο Jankélévitch στο έργο του *Le Pardon*, Aubier-Montaigne, Παρίσι, 1967, κάτι που καθιστά το κείμενο αυτό πιο φιλικό προς την έννοια μιας απόλυτης ή απροϋπόθετης συγχώρησης και επομένως πιο ριζικό από το *L'imprescriptible*. Ο ίδιος ο Jankélévitch επισημαίνει, στο *L'imprescriptible*, σ. 14-15, τη διαφοροποίηση αυτήν της προοπτικής του τονίζοντας ότι η προσέγγισή του στο *Le Pardon* είναι «αιμώδως φιλοσοφική». Αξίζει να σημειώσω εδώ ότι ο Derrida, ήδη στο *Περί γραμματολογίας*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα, 1990, σ. 244, είχε θεματοποιήσει το ανοίκειο μοτίβο μιας υπερηθικής ή «μη ηθικής διάνοιξης της ηθικής».
- 17 Για τα δύο αυτά αιτήματα [*exigence*] ή επιταγές [*injonction*], βλ. Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 110. Ο Derrida, με την τυπική αποδομητική αναγνωστική του ικανότητα, εντοπίζει και τα δύο αυτά αιτήματα σε ένα ύστερο κείμενο του Jankélévitch όσο και αν ο τελευταίος επέμενε να πριμοδοτεί την αδυνατότητα συγχώρησης και συμφιλίωσης αναφορικά με το Άουσβιτς (βλ. *Pardonner*, *ό.π.*, σ. 63-64).
- 18 Βλ. τη μονογραφία μου *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, State University of New York Press, N. Υόρκη, 2010, όπου αναλύω διεξοδικά τον ρόλο της «αναγκαίας δυνατότητας» στη φιλοσοφία του Derrida, είτε πρόκειται για τη δομή της χρονικότητας (σ. 51-58), είτε για εκείνη της ετερότητας (σ. 156-159), είτε για τη λειτουργία της γλώσσας (σ. 122-125 και 133-139).
- 19 Βλ. Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 108. Στο ύστερο έργο του, ο Derrida συχνά χρησιμοποιεί τον όρο «το χειρίστο» [*le pire*] προκειμένου να κατονομάσει μια σειρά καταγωγικών δομών, οι οποίες καθιστούν κάτι ταυτόχρονα δυνατό και αδύνατο. Εκτιμώ ότι επιλέγει τον συγκεκριμένο όρο ώστε να διαφοροποιήσει τη θέση του από την καντιανή πεποίθηση σχετικά με το «ριζικό κακό». Όπως θα δείξω στη συνέχεια, το χειρίστο στον Derrida δεν φέρει μόνο ένα θετικό πρόσημο αλλά και συνιστά μια απαρμειωτή δομική κίνηση κατά τέτοιον τρόπο ώστε να καθιστά ανεπαρκή οποιαδήποτε σαφή μεταφυσική διάκριση μεταξύ του αρνητικού και του θετικού, του εμπειρικού και του αναγκαίου.
- 20 Το ζήτημα της ετερότητας του άλλου και της ηθικής σχέσης μεταξύ εαυτού και άλλου απασχόλησε τον Derrida ήδη στο πρώτο έργο του, ιδιαίτερα δε στο «Βία και μεταφυσική: δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς», στο *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 2003, σ. 89-220. Ένα από τα μελήματα του κειμένου αυτού είναι η κατάφαση της ριζικής ετερότητας σε αντιδιαστολή προς μια φαινομενικά απόλυτη αλλά εν τέλει υποτονική προσωπολογική ετερότητα την οποία εντοπίζει στην ηθική φιλοσοφία του Emmanuel Levinas.
- 21 Ο Βαγγέλης Μπισσώρης, στο άρθρο του «Συγχωρείται το Άουσβιτς;», *Η Κυριακάτικη Αυγή*, 20 Μαΐου 2012, σε μια κρίσιμη και ιδιαίτερα αξιόλογη απόπειρα εντοπισμού της διαφοράς μεταξύ των Derrida και Ricoeur όσον αφορά το ζήτημα της συγχώρησης, ορθώς επισημαίνει και επιμένει στην καίρια σημασία του «αδύνατου» στη φιλοσοφία του Derrida.
- 22 Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 108.
- 23 Βλ. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, *ό.π.*, σ. 258-263.
- 24 Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 104-105.
- 25 *Αυτ.*, σ. 115.
- 26 Στο *Pardonner*, *ό.π.*, σ. 41-43, ο Derrida επισημαίνει ότι ένα τέτοιο αίτημα για σεβασμό της ενικότητας εμπεριέχεται στην καντιανή ανάλυση του δικαιώματος της απονομής χάριτος, και ειδικότερα στον όρο ότι το εν λόγω δικαίωμα πρέπει να ασκείται μόνο όταν το εμπλεκόμενο θύμα είναι ο ίδιος ο ηγέτης.
- 27 *Αυτ.*, σ. 17-18.
- 28 *Αυτ.*, σ. 68-74. Βλ. επίσης, Jankélévitch, *L'imprescriptible*, *ό.π.*, σ. 21-25.
- 29 Ο ανθρωποκεντρισμός αυτός δεν μπορεί παρά να ερειδείται επί μεταφυσικών και θεολογικών αντιλήψεων σχετικά με την ιερότητα του ανθρώπινου όντος, ένα ζήτημα στο οποίο δεν μπορώ να υπεισέλθω εδώ. Βλ. Derrida, «Le siècle et le pardon», *ό.π.*, σ. 106-107.
- 30 *Αυτ.*, σ. 127.
- 31 *Αυτ.*