

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΥΓΧΩΡΗΣΗΣ ΣΤΗ Η. ARENDT

ΒΙΚΥ ΙΑΚΩΒΟΥ



Hayward Gallery, Art and Power

Στο κείμενο που ακολουθεί, θα επικεντρωθώ πρώτα στην ανάλυση της συγχώρησης έτσι όπως αναπτύσσεται στο έργο της Arendt *Η ανθρώπινη κατάσταση*, λαμβάνοντας εξ αρχής υπόψη ορισμένες αντιρρήσεις και επιφυλάξεις που έχουν εκφραστεί από τον Derrida και, ως έναν βαθμό, από τον Ricœur,¹ αντιρρήσεις και επιφυλάξεις στις οποίες θα στραφώ έπειτα από τη γενική παρουσίαση, προκειμένου όχι τόσο να απαντήσω σε αυτές όσο να διαβάσω το κείμενο της Arendt στο φως τους. Θα παραμείνω εντός του πλαισίου που θέτει η Arendt, δηλαδή στη συχώρηση ως συνιστώσα ενός ηθικού κώδικα αμιγώς κοσμικού, δίχως αναφορά σε μια υπερβατική σφαίρα, κάτι το οποίο ενδεχομένως να αποτελεί και το κατ' αρχήν όριο τόσο της arenτιανής σύλληψης της συγχώρησης όσο και των σχολίων που θα γίνουν. Επειδή ωστόσο κρίνω πως έχει αξία να σκεφτούμε τη συχώρηση με τέτοιους όρους, ελπίζω ότι η προσπάθεια δεν είναι μάταιη. Εξάλλου, σε κάποια σημεία του δεύτερου μέρους θα καταφύγω σε ένα είδος υπερβολής, για λόγους οικονομίας αλλά και προκειμένου να αναδείξω ορισμένα ζητήματα που αναμφίβολα χρήζουν περαιτέρω εμβάθυνσης.

Η Βίκυ Ιακώβου διδάσκει κοινωνική θεωρία στο Ανοικτό Πανεπιστήμιο.

Στην *Ανθρώπινη Κατάσταση*, η Arendt προτείνει όπως γνωρίζουμε μιαν ανάλυση των δραστηριοτήτων που απαρτίζουν τον πρακτικό βίο. Στην αφετηρία βρίσκεται η ερμηνεία σύμφωνα με την οποία η παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας, καταστατική της οποίας υπήρξε η διάκριση μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού βίου, έχει υποβιβάσει τον δεύτερο με διπλό τρόπο, αποδίδοντας ανωτερότητα στον θεωρητικό και συνεπώς καθιστώντας δυσδιάκριτες τις επιμέρους δραστηριότητες του πρακτικού. Από τούτο εκκινώντας, ο στόχος της είναι διπλός: να αποκαταστήσει την αξιοπρέπεια του πρακτικού βίου και συνάμα να διακρίνει μεταξύ τους εκείνες τις δραστηριότητες τις οποίες η εν λόγω παράδοση έχει σκεφτεί ως ταυτόσημες ή αναγώγιμες τη μία στην άλλη – με κύριο μέλημα να απελευθερώσει την πράξη από τη σύλληψή της ως ένα είδος κατασκευής. Έτσι, προβαίνει στην ανάλυση του μόχθου, της εργασίας και της πράξης.

Στη δύναμη του συγκωρείν στρέφεται στο τέλος του αφιερωμένου στην πράξη κεφαλαίου, προκειμένου να βρει μιαν απάντηση σε μία από τις βασικές δυσχέρειες της πράξης, τον αμετάκλητο χαρακτήρα της, που προκύπτει από το γεγονός ότι συνιστά εισαγωγή του νέου σε ένα προϋπάρχον πλέγμα σχέσεων το οποίο αναδιαμορφώνει και εμπλουτίζει και το οποίο, ταυτοχρόνως, την κάνει να έχει επενέργειες ολότελα απρόσμενες και ανεπίδεκτες εκ των προτέρων υπολογισμού. Η συγκώρηση μαζί με την υποσχεση, που μετριάζει τον απρόβλεπτο χαρακτήρα της πράξης, αποτελούν δύο ενύπαρκτα σε αυτήν «ιάματα».² Όχι μόνον δεν αρνούνται τη συνθήκη της πολυπλοκότητας αλλά και απορρέουν από αυτήν, αφού αμφότερες είναι αδύνατες στο επίπεδο της σχέσης με τον εαυτό ή, τουλάχιστον, δεν μπορούμε να φανταστούμε να συγκωρούμε ή να υποσχόμαστε κάτι στον εαυτό μας εάν δεν τον υποθέσουμε ως άλλον ή αν δεν έχουμε την εμπειρία της σχέσης με τους άλλους. Εξ αρχής, λοιπόν, η προσέγγιση της Arendt δεν αποβλέπει σε μια γενική ανάλυση της συγκώρησης ούτε επικεντρώνεται στις ψυχολογικές διαστάσεις και προϋποθέσεις της. Το κύριο ερώτημά της θα έλεγα ότι δεν αφορά το τι είναι η συγκώρηση αλλά το τι κάνει.

Τι κάνει λοιπόν; Ακολουθώντας τον Ricœur, φρονώ ότι πρέπει να δοθεί έμφαση στο λεξιλόγιο του δεσίματος και του λυσίματος που διέπει το κείμενο της Arendt³ –λεξιλόγιο που ανακαλεί στη μνήμη τον ισχυρισμό του Simmel σύμφωνα με τον οποίο «μόνον στον άνθρωπο έχει δοθεί, σε αντίθεση προς τη φύση, η δυνατότητα να συνδέει και να λύνει, και μάλιστα κατά τον ιδιόμορφο τρόπο, ότι το ένα αποτελεί πάντα την προϋπόθεση του άλλου».⁴ Η συγκώρηση αποσυνδέει κατ' αρχάς τον πράττοντα από την πράξη του, είναι το ενέργημα εκείνο που λύνει τον μεταξύ τους δεσμό.⁵ Αυτό το λύσιμο σημαίνει πως την παγίωση της ταυτότητας του πράττοντος σε συνάρτηση με το παράπτωμά

του την υποκαθιστά η υπόθεση ή ακόμη και η εμπιστοσύνη στο ότι μπορεί να πράξει και αλλιώς, να κάνει κάτι ολότελα νέο. Και καθώς η πράξη συνιστά έναν τρόπο σύνδεσης, όπως υποδηλώνει η αρεντιανή έκφραση «πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων», η συγκώρηση αποτελεί προϋπόθεση για την ύφανση νέων δεσμών, αφού απαλλάσσει –«ελευθερώνει» είναι το ρήμα που χρησιμοποιεί στο πρωτότυπο– από τις συνέπειες της πράξης «τόσο τον συγκωρούνται όσο και τον συγκωρούμενο».⁶ Ελλείψει συγκώρησης, τόσο ο πράττων όσο και ο πάσχων παραμένουν εγκλωβισμένοι στον κύκλο της αέναης, αυτόματης ή τουλάχιστον αναμενόμενης διαδοχής αντιδράσεων. Εν αναθέσει προς την εκδίκηση –φυσική, προβλέψιμη, επιδεκτική υπολογισμού– «η πράξη της συγκώρησης δεν μπορεί να προβλεφθεί ποτέ: είναι η μόνη αντίδραση που πραγματοποιείται απροσδόκητα και έτσι, αν και είναι αντίδραση, διατηρεί κάτι από τον πρωτογενή χαρακτήρα της πράξης [...] δρα [...] χωρίς να προσδιορίζεται από την πράξη, η οποία την προκάλεσε».⁷

Τον ίδιο ρόλο ως προς τον τερματισμό της αλυσιδωτής διαδοχής της εκδίκησης μπορεί, σύμφωνα με την Arendt, να τον διαδραματίσει η τιμωρία. Έχοντας μάλιστα κατά νου τα εγκλήματα του εικοστού αιώνα τα οποία, στην *Ανθρώπινη Κατάσταση*, κατανοεί ακόμη ως εκδηλώσεις του καντιανού ριζικού κακού, υποστηρίζει πως «αποτελεί δομικό στοιχείο του χώρου των ανθρώπινων υποθέσεων, το ότι οι άνθρωποι είναι ανίκανοι να συγκωρήσουν ό,τι δεν μπορούν να τιμωρήσουν και είναι ανίκανοι να τιμωρήσουν ό,τι έχει αποδειχθεί ασυγκώρητο».⁸ Μιλώντας για αυτό που «έχει αποδειχθεί» και όχι για αυτό που «είναι» ασυγκώρητο αφήνει να εννοηθεί ότι το συγκωρητέο ή το ασυγκώρητο δεν είναι εκ των προτέρων καθορισμένα, ότι υπάρχει ένα χρόνος ταλάντευσης ανάμεσα στους δύο αυτούς χαρακτηρισμούς, ένα διάστημα κατά το οποίο έχει κανείς την εμπειρία της έντασης ανάμεσα στη δυνατότητα και την αδυνατότητα της συγκώρησης, για να χρησιμοποιήσω τους όρους του Derrida. Αυτός εξάλλου ο παραλληλισμός μεταξύ συγκώρησης και τιμωρίας δεν σημαίνει ότι τελούν υπό μία σχέση αμοιβαίας υποκαταστασιμότητας ή συμπληρωματικότητας.⁹ Ούτε πρόκειται για έναν παραλληλισμό απόλυτο, υπό την έννοια ότι μπορεί να υπάρξει τιμωρία ως αδυνατότητα της τιμωρίας –έτσι πιστεύω ότι αντιλαμβάνεται την καταδίκη του Eichmann–, κάτι που δεν έχει αντίστοιχο του από την πλευρά της συγκώρησης.

Αν και στραμμένη προς το παρελθόν, η συγκώρηση, πράξη απελευθέρωσης από τον χρόνο ως «συνθήκη του ανεπανόρθωτου»,¹⁰ συνιστά λοιπόν προϋπόθεση του μέλλοντος, ενός μέλλοντος ανθρώπινου, δηλαδή απρόβλεπτου και απροσδιόριστου. Ως καθοδηγητική αρχή που προκύπτει «από τη θέληση να συμβιώσει κανείς με τους άλλους χρησιμοποιώντας την πράξη και την ομιλία»,¹¹ αποκαθιστά την πολιτική χρονικότητα, την οποία η Arendt ανταλλαμβά-

νεται με όρους νέας αρχής, άρνησης του νόμου της θνητότητας, ρήξης «στην άτεγκτη αυτόματη πορεία της καθημερινής ζωής».¹² Από την άποψη αυτή, θα έλεγα ότι στην επεξεργασία της υπάρχει κάτι από αυτό που ο Derrida επιχειρεί να υπογραμμίσει μιλώντας για τη συγκώρηση ως τρέλα,¹³ ότι δηλαδή διακόπτει την αυτόματη φυσική πορεία των συμβάντων. Καθώς την αντιλαμβάνεται ως πράξη, επέκεινα του μοντέλου μέσο –σκοπός, εναντιώνεται στην εργαλειοποίησή της, όπως ακριβώς και ο Derrida, με τον οποίον συμμερίζεται τη θέση σύμφωνα με την οποία η συγκώρηση που τοποθετείται στην υπηρεσία μιας σκοπιμότητας δεν είναι πραγματική συγκώρηση.¹⁴

Η στροφή της Arendt προς τον χριστιανισμό –τον οποίο αλλού επικρίνει για την αρνησικοσύμια του– θέτει ορισμένες δυσκολίες των οποίων έχει βεβαίως απόλυτη επίγνωση. Γι' αυτό, εξάλλου, η ανάλυσή της της συγκώρησης δεν μπορεί να ερμηνευθεί με νιτσεικούς όρους, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι σχολιαστές, η Β. Honig επί παραδείγματι.¹⁵ Το ότι υπάρχει ένα είδος εκλεκτικής συγγένειας ανάμεσα στην Arendt και τον Nietzsche είναι αναμφίβολο· πολλά κείμενά της –μεταξύ αυτών και το υποκεφάλαιο περί υπόσχεσης της *Ανθρώπινης Κατάστασης* ή η κριτική στη συμπόνια στο έργο της *Για την Επανάσταση*–¹⁶ περικλείουν έναν ρητό ή σιωπηρό διάλογο μαζί του, σημείο αναγνώρισης της γονιμότητας της σκέψης του. Η αρεντιανή συγκώρηση δεν μπορεί μολαταύτα να ταυτιστεί, όπως ισχυρίζεται η Honig, με την αδιαφορία των κυριών που λένε «τι με νοιάζουν τα παράσιτά μου».¹⁷ Το αντίθετο μάλιστα, σε μια προσπάθεια μετριασμού –όχι όμως και πλήρους αναίρεσης– του νιτσεικού αγωνισμού, η προσέγγισή της τοποθετείται στον αντίποδα του μοντέλου του ισχυρού ευγενούς ανθρώπου που δεν μπορεί να πάρει για πολύ καιρό στα σοβαρά ούτε τους εχθρούς ούτε τις αποτυχίες ούτε τις κακές του πράξεις. Και τούτο διότι όχι μόνον ακολουθεί τον Nietzsche για να ορίσει την υπόσχεση ως «μνήμη της βούλησης»,¹⁸ αλλά και αντλεί από αυτόν το μάθημα ότι η συγκώρηση δεν προϋποθέτει τη λήθη αλλά τη μνήμη.¹⁹

Ακριβώς επειδή πράγματι εμπνέεται –ως έναν βαθμό τουλάχιστον– από τη χριστιανική διδασκαλία, η Arendt προσπαθεί να αντιμετωπίσει και τις δυσκολίες που αυτό συνεπάγεται. Η βασική της ερμηνευτική θέση είναι ότι η χριστιανική σύλληψη της συγκώρησης μπορεί να μεταφραστεί, συγκεκριμένα να επαναμεταφραστεί σε αμιγώς εγκόσμιους όρους, να επανατοποθετηθεί δηλαδή στο πλαίσιο εντός του οποίου αναδύθηκε για πρώτη φορά. Με βάση αυτή τη γενική προσέγγιση, κάνει ορισμένες επιμέρους ερμηνευτικές επιλογές. Η πρώτη είναι ότι μιλά για τον Ιησού τον Ναζωραίο, «για να υπενθυμίσει», όπως λέει ο Derrida, «τις επίγειες ρίζες του, τον ανθρώπινο τόπο της γέννησης όπως και των λόγων του».²⁰ Δεύτερη, και σημα-

ντικότερη, επιλογή: ερμηνεύει τα εδάφια από το Ευαγγέλιο κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να αποσπάσει την ικανότητα της συγκώρησης από μια πρότερη αναφορά στον Θεό. Αντιστρέφοντας την κατεύθυνση του «κατ' εικόνα και ομοίωση», υποστηρίζει ότι δεν είναι ο Θεός εκείνος που παρέχει στον άνθρωπο τη δύναμη να συγκωρεί, και –ακόμη πιο ενδεικτικό της ανάγνωσής της– ότι η συγκώρηση δεν συνιστά προνόμιο του Θεού αλλά, απεναντίας, αυτός μπορεί να συγκωρεί επειδή την ικανότητα τούτη την έχει κατ' αρχάς ο άνθρωπος.²¹

Η βασικότερη ωστόσο, δυσκολία έγκειται στο ότι η κληροδοτημένη από τον χριστιανισμό αντίληψη περί συγκώρησης τη συνδέει άρρηκτα με την επιταγή της αγάπης. Ως συναίσθημα σπάνιο, το οποίο εξάλλου συνεπάγεται την άνευ όρων προσήλωση στο αγαπώμενο πρόσωπο και, κατ' επέκταση, μιαν απάρνηση του κόσμου, η αγάπη δεν αρμόζει, για την Arendt, στη δημόσια σφαίρα.²² Τη δυσκολία τούτη επιχειρεί να την υπερκεράσει με μια μετατόπιση, υποστηρίζοντας πως στην «ευρύτερη περιοχή των ανθρωπινων υποθέσεων»²³ πηγή της δύναμης της συγκώρησης μπορεί να αποτελέσει ο σεβασμός. Αυτή η καντιανή αναφορά συνδυάζεται, κατά τρόπο που απαντά και σε άλλα σημεία του έργου της, με μιαν αριστοτελική: ο σεβασμός, υποστηρίζει, ομοιάζει με την αρχαιοελληνική πολιτική φιλία, αφού και οι δύο προϋποθέτουν και διατηρούν την απόσταση μεταξύ των ανθρώπων που απαιτείται για τη συγκρότηση ενός χώρου δημόσιου. Δεν θα σταθώ στα ερωτήματα που θέτουν αυτά τα περάσματα, τα αναμφισβήτητα σύντομα και ελάχιστα αναλυμένα στο κείμενο. Θα ήθελα, ωστόσο, να κάνω δύο παρατηρήσεις. Κατ' αρχάς, εγείροντας τον σεβασμό σε επαρκή όρο του πολιτικού –αλλά και του ηθικού– δεσμού, η Arendt φαίνεται εν προκειμένω πιο καντιανή από τον Kant, για τον οποίο η αγάπη –δύναμη έλξης που συμβάλλει στην εγγύτητα μεταξύ των ανθρώπων– και ο σεβασμός –δύναμη απώθησης που διατηρεί την απόσταση μεταξύ τους– αποτελούν εξίσου απαραίτητες «ηθικές δυνάμεις», κάτι που συνεπάγεται ότι η απομείωση μίας εκ των δύο επιφέρει την καταστροφή του «ηθικού κόσμου».²⁴ Κατά δεύτερον, τόσο ο σεβασμός όσο και η φιλία παραπέμπουν σε μια λογική της αμοιβαιότητας που δεν απαντά στη χριστιανική επιταγή της αγάπης.

Προς την ίδια κατεύθυνση παραπέμπει και η συσχέτιση της συγκώρησης με τη μετάνοια. Εδώ, η ερμηνεία της Arendt δεν αφαιρεί μόνον κάθε αναφορά στον Θεό, αλλά επίσης απομακρύνεται από τη σύλληψη της μετάνοιας με όρους ψυχολογικών ή πρακτικών ποινών, που να συνιστούν ένα είδος εξαγοράς. Επιπλέον, συνδυάζει τη χριστιανική με την εβραϊκή αντίληψη, παίρνοντας ενδεχομένως τη δεύτερη ως καθοδηγητικό μίτο. Θεωρεί έτσι ότι η μετάνοια πρέπει να εννοηθεί ως αλλαγή γνώμης, ως εάν ο πράττων ξαναέκανε τα βήματά του στην αντίστροφη

φορά, όπως υποδηλώνει το εβραϊκό ρήμα σουβ που σημαίνει «επιστρέφω» και είναι η ρίζα της εβραϊκής λέξης για τη μετάνοια (τεσουβάχ). Αποδίδει ως εκ τούτου το εδάφιο από το Κατά Λουκά (ΙΖ', 3-4) «Και εάν επτάκις της ημέρας αμαρτήση εις σε και επτάκις επιστρέψης προς σε λέγων, Μετανιώ, αφήσεις αυτό» ως εξής: «Κι αν σφάλλει απέναντί σου [...] και [...] επανέλθει σε σένα λέγοντάς σου *άλλαξα γνώμη* οφείλεις να τον αφήσεις να φύγει». ²⁵ Ξαναπιάνοντας το λεξιλόγιο του λυσιμάτος, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μετάνοια συνιστά μια πρώτη αποσύνδεση του πράττοντος από την πράξη, της οποίας αποπεράτωση αποτελεί η συγχώρηση, που λύνει πραγματικά τον μεταξύ τους δεσμό.

Θα ήθελα να σταθώ στη σχέση μεταξύ μετάνοιας και συγχώρησης, στο ότι η Arendt μοιάζει να τοποθετείται από την πλευρά εκείνων που θεωρούν την πρώτη απαραίτητη προϋπόθεση της δεύτερης. Πρόκειται για ένα από τα σημεία επί του οποίου έχει εκφράσει αντιρρήσεις ο Derrida. Αναμφισβήτητα η Arendt δεν επιχειρεί, όπως ο Derrida, να αναδείξει την απορία της συγχώρησης, η οποία εκπηγάει από τη συνύπαρξη, εντός της αβρααμικής παράδοσης που μάς έχει κληροδοτήσει την έννοια, δύο ασύμβατων μεταξύ τους πόλων τους οποίους θα πρέπει να λάβουμε εξίσου υπόψη, προκειμένου να την σκεφτούμε. ²⁶ Σύμφωνα με τον έναν, η συγχώρηση είναι απροϋπόθετη, δηλαδή –μεταξύ άλλων– δεν απαιτεί τη μετάνοια, ενώ ο άλλος τη συλλαμβάνει ως εξαρτημένη από αυτήν ή απλούστατα από την αίτηση για συγχώρηση. Αυτό, υποστηρίζει ο Derrida, την εισάγει στο πλαίσιο μιας λογικής της ανταλλαγής προς την οποία είναι ή μάλλον θα έπρεπε να είναι όχι μόνον ξένη αλλά και ολωσδιόλου αντίθετη, σύμφωνα με την ουσία της, αν θα μπορούσα να χρησιμοποιήσω τον όρο σε αυτά τα συμφραζόμενα: «Θα έμπαίνα στον πειρασμό να αμφισβητήσω αυτή την υπό όρους λογική της ανταλλαγής, αυτή την τόσο εκτενώς διαδεδομένη προπαραδοχή σύμφωνα με την οποία δεν θα μπορούσε κανείς να εξετάσει το ενδεχόμενο της συγχώρησης παρά υπό τον όρο ότι ζητείται, στην πορεία μιας σκηνης μετάνοιας που πιστοποιεί συνάμα τη συνείδηση του σφάλματος, τη μεταμόρφωση του ενόχου και την, τουλάχιστον υπόρρητη, δέσμευση να κάνει τα πάντα ώστε να αποφύγει την επιστροφή του κακού. Υπάρχει εδώ μια *οικονομική* συναλλαγή η οποία επιβεβαιώνει και συνάμα αντιβαίνει προς την αβρααμική παράδοση για την οποία μιλούμε». ²⁷ Με τούτα ως αφετηρία, ο Derrida έχει ασκήσει κριτική στον Jankélévitch, καθώς συσχετίζει τη συγχώρηση με μια πρότερη αίτηση, ²⁸ παραβλέποντας έτσι τον έναν από τους δύο πόλους της παράδοσης και τη μεταξύ τους ένταση. Μολονότι οι ενστάσεις τού Derrida απέναντι στην Arendt αφορούν κυρίως αφενός την προσέγγιση της συγχώρησης με εγκόσμιους όρους, την οποία ερμηνεύει ως παραγνώριση της υπερβατικότητας που εμπεριέχεται στην

ιδέα της, ²⁹ και αφετέρου τη σχέση της με την τιμωρία, η κριτική του στον Jankélévitch μπορεί να διαβαστεί και ως έμμεση κριτική στην Arendt, στο μέτρο που προβαίνει σε μίαν ανάλογη με τού Jankélévitch συσχέτιση μεταξύ συγχώρησης και πρότερης αίτησης.

Προτού περάσω στην Arendt, θα ήθελα να κάνω ορισμένες επισημάνσεις αρεντιανής έμπνευσης, που εκκινούν δηλαδή από την έμφαση στο σχεσιακό χαρακτήρα των πράξεων και των συμβάντων του κόσμου και αποσκοπούν στο να υπογραμμίσουν κάποιες δυσκολίες του πλήρους διαχωρισμού της συγχώρησης από τη μετάνοια ως αίτηση για συγχώρηση.

Η αίτηση για συγχώρηση εμπεριέχει το στοιχείο της αναγνώρισης εκ μέρους του ενός ότι έβλαψε τον άλλον, ότι ο τελευταίος υπήρξε πάσχων εξαιτίας του. Ελλείψει μιας τέτοιας αναγνώρισης, η βλάβη δεν υφίσταται, υπό την έννοια ότι ο πάσχων δεν μπορεί να θεωρηθεί ο μοναδικός κριτής του τι έχει συμβεί. Έτσι, την αίτηση για συγχώρηση θα πρέπει να τη σκεφτούμε και ως την κίνηση που διασφαλίζει την εκατέρωθεν αναγνώριση του σφάλματος, συνεπώς την εγκοσμιότητά του, το ότι πρόκειται για κάτι το οποίο έλαβε χώρα μεταξύ των ανθρώπων. ³⁰ Και μια τέτοια αναγνώριση σημαίνει την εκατέρωθεν αναγνώριση κάποιων κοινών κανόνων. Θα πρόσθετα μάλιστα πως η συγχώρηση η οποία δίνεται δίχως να έχει ζητηθεί κινδυνεύει να μην αποτελεί παρά μόνον ένα καθαρά προσωπικό μέσο υπέρβασης της μνησικακίας.

Το άλλο πρόβλημα, αν και διακριτό, είναι ωστόσο αλληλένδετο με το προηγούμενο, καθώς αφορά επίσης το ζήτημα της αναγνώρισης. Στην περίπτωση που η συγχώρηση δεν συνιστά απόκριση σε μίαν αίτηση, μπορεί να διανοιχθεί ένα πεδίο για την αυθαιρεσία. Αφού για να συγχωρηθεί κάποιος πρέπει να έχει προηγουμένως πράγματι κάνει κάτι, το οποίο επιπλέον να είναι αξιόμιμτο, η συγχώρηση που δίνεται δίχως να έχει ζητηθεί μπορεί να αποτελέσει όχι μόνον έναν τρόπο υποβιβασμού του άλλου ως ηθικού υποκειμένου στο οποίο οφείλεται σεβασμός αλλά και μίαν άδικη κατηγορία του –δηλαδή, είτε έτσι είτε αλλιώς, να αποτελέσει εκδήλωση του πάθους της απόστασης. Αυτό δείχνει η περίπτωση ενός Γάλλου ο οποίος διαμαρτυρήθηκε ενάντια στην αμνήστευσή του με το επιχείρημα ότι προϋπέθετε την ενοχή του, στερώντας του έτσι τη δυνατότητα να υπερασπιστεί την αθωότητά του μέσω μιας δίκης. ³¹ Αν και ως ένα είδος θεσμοθετημένης λήθης, η αμνηστία δεν ταυτίζεται με τη συγχώρηση, της οποίας ενίοτε ενδεχομένως να μην αποτελεί παρά τη γελοιογραφία, η χρήση του παραδείγματος δεν είναι εν προκειμένω άστοχη, καθώς αυτό που ενδιαφέρει είναι η σχέση μεταξύ απαλλαγής και πρότερης αίτησης.

Φαίνεται λοιπόν δύσκολο το να απορριφθεί ως σύστοιχο της συγχώρησης η μετάνοια εννοούμενη ως

αναγνώριση του τι έχει λάβει χώρα. Η κριτική στη λογική της ανταλλαγής που υποτίθεται ότι εγκαθιδρύει η σχέση μεταξύ αίτησης και συχώρησης θα πρέπει νομίζω να λάβει υπόψη ετούτες τις εκφάνσεις της ασυμμετρίας.

Οι παραπάνω επισημάνσεις δεν αναιρούν μολαταύτα την ορθότητα του ισχυρισμού σύμφωνα με τον οποίο είναι προβληματική η πλήρης αναγωγή της συχώρησης σε μια λογική ανταλλαγής ή σε μια λογική συμβολαίου. Δίχως να υποστηρίζω ότι η προσέγγιση της Arendt είναι ολότελα ξένη προς μια τέτοια λογική, θα ήθελα να υπογραμμίσω κάποια σημεία της που δείχνουν ότι τη μετριάζει, χωρίς όμως να οδηγείται μέχρι μίαν έννοια απροϋπόθετης συχώρησης.

Ένα νήμα για να εντοπίσουμε την κίνηση αυτή μετριάσμού το προσφέρει ο ίδιος ο τρόπος με τον οποίο κατανοεί τη μετάνοια. Το κείμενό της αναμφίβολα δεν μας λέει πολλά, καθώς είναι αρκετά συνοπτικό. Ωστόσο, αυτή του η συνοπτικότητα μπορεί να ερμηνευθεί και ως ένδειξη ότι η Arendt αποφεύγει να θέσει υπερβολικά πολλούς όρους στη συχώρηση. Οπότε ίσως καλύτερο είναι να θέσουμε το ερώτημα όχι τι λέει αλλά τι απουσιάζει από τα σύντομα αυτά χωρία. Κατ' αρχάς, απουσιάζει η απαίτηση να έχει γίνει ο αιτών ένας άλλος άνθρωπος, απαίτηση μάλλον οξύμωρη στο πλαίσιο σκέψης της Arendt, αφού την ταυτότητα τη συλλαμβάνει ως συγκροτούμενη από την ομιλία και την πράξη που απευθύνονται στους άλλους και όχι ως μίαν ενδότερη ουσία την οποία αυτές απλώς εξωτερικεύουν. Το άλλο που απουσιάζει, και πρόκειται για μίαν απουσία πιο εύγλωττη, είναι η υπόσχεση, η μετάνοια ως υπόσχεση. Η αίτηση δεν έχει τη μορφή «συχώρεσε με, δεν θα το ξανακάνω», δεν διατυπώνεται δηλαδή και ως υπόσχεση μη επανάληψης.³² Μπορούμε, λοιπόν, να σκεφτούμε πως η συχώρηση ως πράξη ή, σε μίαν άλλη γλώσσα που ταιριάζει στον τρόπο με τον οποίο την αντιλαμβάνεται η Arendt, ως ομιλιακό ενέργημα που ανήκει στην κατηγορία των επιτελεστικών³³ απαιτεί, για να είναι εύστοχο, μια στάση από εκείνον που το εξέφερε, μια μετέπειτα συμπεριφορά, τέτοια που να διατηρεί την αρχική επίπτωση του ενεργήματος, να μην την αναιρεί. Αν ήθελε κανείς, ακολουθώντας τον Derrida,³⁴ να μιλήσει με όρους δέσμευσης και υπόσχεσης, θα έλεγε, ενάντια στον Derrida, ότι η συχώρηση δεσμεύει περισσότερο τον συγχωρούμενο και λιγότερο τον συγχωρούμενο, και ότι το σημείο συνάρθρωσης της συχώρησης με την υπόσχεση βρίσκεται από την πλευρά του πρώτου, όχι του δεύτερου.

Προς επίρρωση αλλά και συμπλήρωση της ερμηνείας αυτής μπορεί κανείς να επικαλεστεί το γεγονός ότι η Arendt παραθέτει το προαναφερθέν εδάφιο από το Κατά Λουκά: «Και εάν επτάκις της ημέρας αμαρτήση εις σε και επτάκις επιστρέψη προς σε λέγων, Μετανιώ, αφήσεις αυτώ». Αυτή η επανάληψη, το «επτάκις», αναδεικνύει μια

διάσταση την οποία ο Derrida δεν φαίνεται να συνυπολογίζει, όταν παρουσιάζει τη δοσμένη έπειτα από τη μετάνοια συχώρηση ως μια πράξη που δεν ενέχει καμία αβεβαιότητα, καμία διακινδύνευση –ως εάν επρόκειτο για ένα είδος συμβολαίου. Εκείνος που συγχωρεί κάποιον αναλαμβάνει ένα ρίσκο, βάζει ένα στοιχείο το οποίο, όπως κάθε στοιχείο, (πρέπει να) ξέρει πως μπορεί και να το χάσει. Το ότι ο άλλος έρχεται επτά φορές να ζητήσει συγγνώμη σημαίνει πως η εμπιστοσύνη στην ικανότητά του να πράξει αλλιώς δεν βρίσκει ανταπόκριση, πως το στοιχείο χάνεται –κι όμως ξαναπαίζεται. Με άλλα λόγια, στη σύνδεση της συχώρησης με τη μετάνοια την οποία προτείνει η Arendt δεν κυριαρχεί εντελώς το στοιχείο του υπολογισμού ή της συμμετρίας που βλέπει σε αυτήν ο Derrida. Τέλος, αποδίδοντας στη συχώρηση, όπως προαναφέρθηκε, έναν χαρακτήρα εξίσου απρόβλεπτο με της πράξης, η Arendt μοιάζει να λέει πως δεν υπάρχει καμία βεβαιότητα ως προς το αν και πότε η αίτηση θα ικανοποιηθεί, να λέει δηλαδή πως η αίτηση για συχώρηση δεν αποτελεί την ικανή προϋπόθεσή της.

Γι' αυτό εξάλλου και η δύναμη του συγχωρείν, ως ένα είδος ιάματος ενάντια στο αμετάκλητο της πράξης, έχει όρια. Το πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων δεν είναι ένα συμπαγές σώμα, τα τραύματα του οποίου μπορούν να επουλωθούν εντελώς δίχως να μείνουν ουλές. Η Arendt θα οικειοποιούνταν, πιστεύω, την φράση του Λένινας ότι «[ο] κόσμος όπου η συχώρηση είναι παντοδύναμη γίνεται απάνθρωπος».³⁵

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Βλ. J. Derrida, «Le siècle et le pardon», στο J. Derrida, *Foi et savoir*, Παρίσι, Seuil (Points), 2000· J. Derrida, «Η παγκοσμιοποίηση, η ειρήνη και η κοσμοπολιτική», στο J. Derrida, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ.-σημειώσεις Β. Μπιτσώρης, Αθήνα, Κριτική, 2003· J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Παρίσι, Flammarion (Champs), 2001· P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Παρίσι, Seuil, 2000, σ. 630-637.
- 2 Η. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1986, σ. 324.
- 3 Ο ίδιος ο Ricœur δεν δίνει έμφαση στη εκ μέρους της Arendt χρήση του εν λόγω λεξιλογίου, στο οποίο βασίζει τη δική του κατανόηση της συχώρησης. Καθώς επιδιώκει να καταδείξει τον προβληματικό χαρακτήρα της συμμετρίας μεταξύ συχώρησης και υπόσχεσης στη σκέψη της Arendt, δεν αναγνωρίζει πόσο κοντά στην προσέγγισή της βρίσκεται όταν γράφει πως «υπό τον αστερισμό της συχώρησης, ο ένοχος θεωρείται ικανός για κάτι άλλο εκτός των παραπτώματων και των σφαλμάτων του. Παραδίδεται στην ικανότητά του να πράξει, και η πράξη παραδίδεται στην ικανότητά της να συνεχίσει», P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ό.π., σ. 642.
- 4 G. Simmel, «Γέφυρα και πόρτα», μτφρ. Ο. Σταθάτου, στο G. Simmel, *Περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*, εισαγ.-επιμ. Σ. Γάγγας, Κ. Καλφόπουλος, επίμετρο J. Habermas, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2004, σ. 192.
- 5 Βλ. Η. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 326.

- 6 Αυτ. σ. 327 [πρβλ. H. Arendt, *The human condition*, Σικάγο-Λονδίνο, The University of Chicago Press, 1958, σ. 241].
- 7 Αυτ.
- 8 Αυτ. [μτφ. ελαφρώς τροποποιημένη πρβλ. H. Arendt, *The human condition*, ό.π., σ. 241].
- 9 Αυτό υπαινίσσεται ο Derrida επικρίνοντας την Arendt: βλ. J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain ... Dialogue*, ό.π., σ. 264-265. Αξίζει εδώ να παρατεθεί η απάντησή του στην ερώτηση της Roudinesco αν μπορεί να συγκωρήσει κανείς τον Adolf Eichmann: «Η έννοια της συχώρησης παραμένει ξένη προς την νομική ή την πολιτική τάξη. Στην πορεία μιας δίκης, μπορεί κανείς κάλλιστα να καταδικάσει κάποιον σε θάνατο, δίχως αμνηστία, αμετάκλητα και, από την άλλη πλευρά, εκτός δίκης, να του συγχωρήσει το έγκλημά του», αυτ. σ. 261. Μιλώντας με όρους μιας γενικής δυνατότητας («on peut»), ο Derrida αποφεύγει να απαντήσει συγκεκριμένα όσον αφορά τον Eichmann, κάτι που δείχνει τουλάχιστον την αμηχανία του· εξάλλου, μοιάζει να λέει ότι μπορεί κανείς να συγχωρήσει κάποιον μόνον αφού ο τελευταίος έχει καταδικαστεί σε θάνατο. Μήπως όμως αυτό συνιστά ένδειξη του ότι, στην περίπτωση ορισμένων πράξεων, η συχώρηση δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε μια σφαίρα ολωσδιόλου ασύμμετρη ως προς το δίκαιο ή την πολιτική;
- 10 E. Lévinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», στο M. Abensour, C. Chalier (επιμ.), *Cahier de L'Herne. Emmanuel Lévinas*, Παρίσι, Le livre de poche, 1991, σ. 114.
- 11 H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 334.
- 12 Αυτ.
- 13 Bl. J. Derrida, «Le siècle et le pardon», ό.π., σ. 114.
- 14 Βλ. αυτ., σ. 108 [ελλ. μτφρ. στο *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, ό.π., σ. 116, σημ. 46].
- 15 B. Honig, *Political theory and the displacement of politics*, Cornell University Press, Ίθακα 1993, σ. 86· βλ. επίσης B. Honig, «Arendt, Identity, and Difference», *Political Theory*, 16/1, 1988, σημ. 49, σ. 94 και B. Honig, «The Politics of Agonism: A Critical Response to "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa», *Political Theory*, 21/3, 1993, σ. 530-531.
- 16 Βλ. H. Arendt, *On revolution*, Λονδίνο, Penguin, 1990, σ. 73-98.
- 17 F. Nietzsche, *Η γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ.-επιμ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, Νησίδης, 2001, σ. 79.
- 18 Αυτ. σ. 67, H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 333· για την αρεντιανή έννοια της υπόσχεσης βλ. B. Honig, *Hannah Arendt and the limits of philosophy*, Ίθακα-Λονδίνο, Cornell University Press, 1994, σ. 45-54· A. Keenan, «Promises, Promises. The abyss of freedom and the loss of the political in the work of Hannah Arendt», *Political theory*, 22/2, 1994, σ. 297-322· Π. Κόντος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης. Φιλοσοφικό δοκίμιο*, Αθήνα, Εστία, 2005, σ. 81-114.
- 19 Ο Nietzsche (*Η γενεαλογία της ηθικής*, ό.π., σ. 49) εξαίρει τον Mirabeau διότι «δεν θυμόταν καθόλου τις προσβολές και τις ποταπότητες που υφίστατο και [...] δεν μπορούσε καθόλου να τις συγχωρήσει, επειδή –τις ξεχνούσε».
- 20 J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ό.π., σ. 263.
- 21 Αξίζει να σημειωθεί πως, εν αντιθέσει προς τον Derrida, ο Ricœur δεν διατυπώνει αντιρρήσεις όσον αφορά την αρεντιανή επιλογή και ερμηνεία των ευαγγελικών κειμένων· βλ. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ό.π., σ. 632 και J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain ... Dialogue*, ό.π., σ. 265.
- 22 Ως προς το ζήτημα αυτό, ενδεικτική είναι η απάντηση της Arendt στη μομφή του G. Scholem ότι από το έργο της για τον Eichmann λείπει κάθε ίχνος «αγάπης για τον εβραϊκό λαό» (*Ahavat Israel*):
- «Έχετε δίκιο. Δεν διαπνέομαι από καμία "αγάπη" τέτοιου είδους, και τούτο για δύο λόγους: ουδέποτε στη ζωή μου "αγάπησα" κάποιον λαό, κάποια συλλογικότητα [...]. Αγαπώ "μόνον" τους φίλους μου και το μοναδικό είδος αγάπης που γνωρίζω και στο οποίο πιστεύω είναι η αγάπη των προσώπων. Κατά δεύτερον, καθώς είμαι η ίδια Εβραία, αυτή η "αγάπη των Εβραίων" μου φαίνεται μάλλον ύποπτη [...)], παρατίθεται στο G. Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, γαλλική μτφρ. M. Delmotte, B. Dupuy, Calmann-Lévy (Agora), Παρίσι 1978, σ. 223.
- 23 H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 330.
- 24 E. Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, γαλλική μτφρ.-εισαγωγή A. Philonenko, Παρίσι, Vrin, 1985, σ. 126, §24.
- 25 H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 326, σημ. 78. Η θέληση της Arendt να ερμηνεύσει τη συχώρηση με αμιγώς εγκόσμιους όρους φαίνεται και από το ότι κάνει λόγο μόνο για το εβραϊκό σουβ, δίχως να αναφερθεί στην *τεσουβάχ*. Σύμφωνα με τον Ricœur (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ό.π., σ. 638, σημ. 46) η *τεσουβάχ* «σημαίνει επιστροφή στον Θεό, ... στον ορθό δρόμο, υπό την αιγίδα του Νόμου» και διαφοροποιείται από τη χριστιανική μετάνοια που δεν έχει τόσο το νόημα της επιστροφής όσο το νόημα μιας «εναρκτηρίας χειρονομίας». Από τούτα εκκινώντας, και δεδομένης της απόρριψης της αγάπης ως θεμελίου της συχώρησης, μπορεί να θέσει κανείς το ερώτημα μήπως η Arendt, παρά τις ρητές της αναφορές, επιχειρεί να επεξεργαστεί μιαν εκκοσμικευμένη έννοια συχώρησης όχι τόσο χριστιανικής αλλά εβραϊκής κυρίως έμπνευσης.
- 26 Ο όρος «αβρααμική παράδοση» χρησιμοποιείται από τον Derrida για να δηλώσει την εβραϊκή, τη χριστιανική και τη μουσουλμανική θρησκεία. Για μια προγενέστερη και, από πολλές απόψεις, συναφή με του Derrida ανάλυση της συχώρησης, η οποία ωστόσο καταλήγει σε μια «απόπειρα να δισωθεί η έννοια της συχώρησης από τη λογική καταστροφή», βλ. A. Kolnai, «Forgiveness», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXIV, 1973-1974, σ. 91-106.
- 27 J. Derrida, «Le siècle et le pardon», ό.π., σ. 110· πρβλ. J. Derrida, *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Παρίσι, L'Herne, 2005, σ. 77-78.
- 28 Βλ. V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Seuil (Points), Παρίσι 1986, σ. 47κ.ε.
- 29 J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, ό.π., σ. 265.
- 30 Ένα παρεμφερές επιχείρημα υπέρ της αναγκαιότητας της μετάνοιας ως προϋπόθεση της συχώρησης είναι ότι, δίχως αυτήν, απλώς παραβλέπουμε το σφάλμα.
- 31 Βλ. C. Bourguet, «Entre amnistie et imprescriptible», στο O. Abel, *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, Παρίσι, Autrement-Seuil (Points), 1991, σ. 55.
- 32 Μολονότι η έκφραση «άλλαξα γνώμη» μπορεί να υποδηλώνει κάτι τέτοιο, δεν είναι αναγκαίο να κατανοηθεί έτσι.
- 33 Στο ακόλουθο χωρίο, μπορεί κανείς να αντικαταστήσει το ρήμα «υπόσχομαι» με το ρήμα «συγχωρώ»: «Είναι προφανώς αναγκαίο ότι για να έχω υποσχεθεί πρέπει κανονικά: α) να με έχει ακούσει κάποιος, ενδεχομένως αυτός στον οποίο υπόσχομαι, β) αυτός να έχει κατανοήσει ότι εγώ υποσχέθηκα», J. Austin, *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, πρόλογος-μτφρ. Α. Μπίστης, επιμ.-απόδοση όρων-επίμετρο, Χ. Χρόνης, Αθήνα, Εστία, 2003, σ. 43· βλ. επίσης σ. 66κ.ε., όπου ο Austin καταπιάνεται με την εκφορά «ζητώ συγγνώμη».
- 34 Εκτός από το προαναφερθέν απόσπασμα, βλ. J. Derrida, «Le siècle et le pardon», ό.π., σ. 114.
- 35 E. Lévinas, «Une religion d'adultes», στο E. Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel (Le livre de Poche), Παρίσι 1976, σ. 37.