

Τώρα, αυτό που αποκάλεσα κι αυτό που άσκησα ως «αποδόμηση» ήταν συγκεκριμενοποιημένο [contextualized] με έναν πολύ διαφορετικό τρόπο· είχε να κάνει, αρχικά, με την ηγεμονία του δομισμού ή με τα λογοκεντρικά μοντέλα στον γλωσσολογισμό [Linguisticism], ο οποίος αποτελούσε τότε μοντέλο για τις ανθρωπιστικές επιστήμες στη Γαλλία. Στην πραγματικότητα, ο στόχος ήταν ολόκληρη η παράδοση του λογοκεντρισμού και πίστευα ότι μπορούσα να βρω στον ίδιο τον Heidegger κάποιες λογοκεντρικές υποθέσεις. Συνεπώς, από αυτή τη σκοπιά η αποδόμηση κληρονομήθηκε από τον Heidegger και κατευθύνθηκε μερικές φορές ενάντια στον Heidegger με διαφορετικά σημεία εφαρμογής. Δεδομένου ότι γεννήθηκα, ανατράφηκα και εκπαιδεύτηκα σε ένα πλαίσιο που ήταν τόσο διαφορετικό από εκείνο του Heidegger, τα κείμενα που διάβαζα και τα ζητήματα με τα οποία καταπιανόμουν ήταν αρκετά διαφορετικά. Από αυτή την άποψη, παρά το χρέος και την εγγύτητα, αυτό που έχω κάνει είναι κάτι άλλο· το δικό μου είναι ένα άλλο ιδίωμα, μια άλλη γλώσσα. Παρ' όλα αυτά, ακόμη προσπαθώ να κατανοήσω και να διαβάσω τον Heidegger. Αποτελεί έναν από τους φιλοσόφους που διαρκώς αδυνατώ να κατανοήσω. Παραμένει ακόμη μια πραγματική πρόκληση. Αν και διδάσκω τον Heidegger εδώ και τριάντα χρόνια, το έργο του είναι ακόμη απολύτως προκλητικό και καινοφανές. Δεν θα το έλεγα αυτό για πολλούς άλλους.

Ε: Υπάρχει μια λογική της ηθικής μαρτυρίας επί το έργον στην αποδόμηση;

J.D.: Ναι, είναι απολύτως κεντρική. Η μαρτυρία, που υπονοεί την πίστη ή την υπόσχεση, διέπει συνολικά τον κοινωνικό χώρο. Θα έλεγα ότι η θεωρητική γνώση οροθετείται [circumscribed] εντός αυτού του χώρου μαρτυρίας [testimonial space]. Μόνο μέσω αναφοράς στη δυνατότητα της μαρτυρίας μπορεί η αποδόμηση να αρχίσει να υποβάλλει ερωτήσεις σχετικά με τη γνώση και το νόημα.

Ε: Έχετε έναν απόλυτο ορισμό του «ανθρώπου»;

J.D.: Δεν μπορεί να υπάρξει μη συγκεκριμενικός [acontextual] ορισμός του ανθρώπου.

μετάφραση: Γεράσιμος Κακολύρης

Ευτύχης Πυροβολάκης

Η επίορκη συγχώρηση: εμπειρία, γλώσσα, ευθύνη

Μόνο επίορκος είμαι πιστός,
Paul Celan¹

Για να μπορέσω να πω εμείς ακόμη, έπρεπε να παραμείνω μόνος, στο παρόν.

Henri Thomas²

Στο «Le parjure, peut-être ('brusques sautes de syntaxe')» (2002), ο Jacques Derrida αναφέρει ένα μάθημα που το προηγούμενο διάστημα δίδασκε για τη συγχώρηση και την επιορκία στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια στο Irvine («Parjure» 26, 53). Πρόκειται για επανάληψη του περίφημου σεμιναρίου του στο Παρίσι, το οποίο, κατά τη διάρκεια δύο συναπτών ακαδημαϊκών ετών (1997-1999), εστίασε στη σχέση επιορκίας και συγχώρησης («Le parjure et le pardon»). Οι χειρόγραφες σημειώσεις του από τις δεκαοκτώ συνολικά διαλέξεις που αφιερώθηκαν στην εν λόγω θεματική προετοιμάζονται προς δημοσίευση σε δύο ξεχωριστούς τόμους.³ Ο Derrida παραπέμπει επίσης στη συνάρθρωση της συγχώρησης με την επιορκία στις τελευταίες σελίδες του *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, ενός εκ των δύο δημοσιευμένων έργων του για τη συγχώρηση.⁴ Εκεί, αιτιολογεί σχηματικά τη συζυγία συγχώρησης και επιορκίας αναφέροντας δύο λόγους. Θα εστιάσω σ' αυτή την εξέχουσα σημασίας συζυγία, η οποία αναδεικνύει μια υποβαθμισμένη διάσταση της συγχώρησης, τη γλωσσική. Η δευτερεύουσα βιβλιογραφία για την αποδομητική συγχώρηση τείνει να προκρίνει, σχεδόν αποκλειστικά, τον ηθικό, πολιτικό και δικαιοκρακτήρα του ζητήματος. Χωρίς να παραγνωρίζει κανείς τη σημασία των προοπτικών αυτών, οφείλει παράλληλα να λάβει σοβαρά υπόψη τις επίμονες αναφορές στην επιορκία και τη γλώσσα που εμπεριέχουν τα συναφή κείμενα του Derrida. Εξ αφορμής της γλωσσικής υφής της συγχώρησης, καλούμαστε να στοχασθούμε μια ριζική ετερότητα, η οποία, παρεισδύοντας σε κάθε συγχωρητική πράξη, προβληματοποιεί κάθε αξίωσή της για μεγαλοφροσύνη και ηθική ανωτερότητα, καθώς και κάθε οριστική, τάχα, αποκατάσταση της βλάβης.⁵

Ο άρρηκτος δεσμός μεταξύ συγχώρησης και γλώσσας δεν συνιστά μια συνταρακτική ανακάλυψη. Προφανώς, τόσο ο όρος «συγχώρηση» όσο και κάθε ενέργημα που απονέμει ή αιτείται συγχώρησης, όπως οι φράσεις «σε συγχωρώ» ή «ζητώ συγχώρηση», αποτελούν γλωσσικούς τύπους ενταγμένους σε ένα συγκεκριμένο γλωσσικό και εννοιολογικό πλαίσιο, αυτό της Νέας Ελληνικής εν προκειμένω. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για λέξεις, για γλωσσικά σημεία ή συνδυασμούς σημείων που επικαθορίζουν κάθε σκηνή συγχώρησης και συγγνώμης. Στο *Pardonner*, ο Derrida εξετάζει δύο συγχωρητικά συμβάντα όπου πιστοποιείται η σχέση συγχώρησης και γλώσσας. Το πρώτο αφορά τον Γάλλο φιλόσοφο Vladimir Jankélévitch, ο οποίος έχει ασχοληθεί επισταμένως με την προβληματική της συγχώρησης, τη δυνατότητα συγχώρησης των αποτρόπαιων εγκλημάτων των ναζί, και τη συνακόλουθη ενοχή ή ανοχή του γερμανικού έθνους εν γένει. Σε ένα από τα κείμενα που έχουν συλλεγεί στο *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, ο Jankélévitch διατείνεται:

Να ζητήσουν συγχώρηση! Για μεγάλο χρονικό διάστημα αναμέναμε μια λέξη, μία και μοναδική λέξη κατανόησης και συμπάθειας... Προσβλέπαμε σ' αυτήν, την αδελφική αυτή λέξη! [...] Αλλά οι Γερμανοί διανοούμενοι και ηθικολόγοι δεν έχουν τίποτα να πουν. [...] Ο Heidegger είναι υπεύθυνος [...] όχι μόνο για ό,τι *είπε* την περίοδο του ναζισμού, αλλά και για ό,τι απέφυγε να *πει* το 1945.⁶

Ο εγκαλούμενος εδώ Γερμανός φιλόσοφος βρίσκεται, όχι τυχαία, στο επίκεντρο και της δεύτερης συγχωρητικής σκηνής που αναφέρει ο Derrida η οποία περιστρέφεται γύρω από την επίσκεψη του Paul Celan στο διάσημο ορεινό καταφύγιο του Heidegger το 1967, κατόπιν πρόσκλησης του τελευταίου. Ο Celan μνημονεύει τη συνάντησή τους στο δυσερμηνευτο ποίημα «Todtnauberg», το οποίο τεκμηριώνει τάχα την απογοήτευσή του σχετικά με μια αναμενόμενη απολογητική πράξη που ποτέ δεν έλαβε χώρα. Δύο στίχοι του ποιήματος επαναλαμβάνουν τη φράση που ο Celan καταχώρισε στο βιβλίο επισκεπτών του Heidegger: «μιαν ελπίδα, σήμερα, / για μια του στοχαστή / ερχόμενη / λέξη».⁷

Και τα δύο παραθέματα θεματοποιούν την ελπίδα ή την προσμονή για μια και μόνη λέξη, για μια λέξη που θα σηματοδοτούσε τη διάθεση των ενόχων για ομολογία του σφάλματος, καθώς και το αίτημα προς το θύμα για συγχώρηση και ενδεχόμενη συμφιλίωση. Η εξωτερίκευση ενός τέτοιου βιώματος εκ μέρους του θύτη φαίνεται να συνιστά μία από τις συνθήκες της απονομής συγχώρησης, η οποία εξαρτάται έτσι αναπόδραστα από τη γλώσσα.⁸ Σχετικά με τα δύο συγχωρητικά συμβάντα, ο Derrida επισημαίνει το ζήτημα της λέξης,

[...] της επιτελεστικής λέξης ως ομιλίας, ως ρήματος (συγχωρήστε με, σου/σας ζητώ

συγχώρηση). Όπως όλοι, όπως όλοι που αναμένουν και πιστεύουν ότι πρέπει να αναμένουν να αιτηθεί κανείς συγχώρησης, είναι μια λέξη συγχώρησης, ένα ρήμα, ένα ρηματικό όνομα που ο Jankélévitch ανέμενε [...] και ακόμη, σύμφωνα με τους ερμηνευτές του, είναι μια λέξη που ο Celan ανέμενε [...]. Πρέπει άραγε η συγχώρηση να περάσει μέσα από τις λέξεις ή να ξεπεράσει τις λέξεις; [...] Δεν μπορεί κανείς να συγχωρήσει ή να αιτηθεί συγχώρησης παρά μόνο ομιλώντας, μετέχοντας από κοινού στη γλώσσα του άλλου, δηλαδή ήδη ταυτιζόμενος γι' αυτό αρκετά με τον άλλο, και διακινδυνεύοντας, εξαιτίας της ταύτισης, να καταστήσει τη συγχώρηση και δυνατή και αδύνατη; Πρέπει να αρνηθεί κανείς την εμπειρία της συγχώρησης σε όποιον δεν ομιλεί; Ή, αντίθετα, πρέπει να καταστήσει κανείς τη σιωπή το ίδιο το στοιχείο της συγχώρησης, αν αυτή υπάρχει; (Pardonner 81-82)

Θα επιχειρήσω να δώσω ορισμένες προκαταρκτικές απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα, αν και ο τρόπος με τον οποίο υποβάλλονται ήδη προαναγγέλλει ότι οι υπό εξέταση σχεσιακές δομές είναι εξαιρετικά περίπλοκες και επομένως οιοσδήποτε ισχυρισμός βεβαιότητας διακλείεται εκ προοιμίου.

Ακόμη και η πρόδηλη βεβαιότητα αναφορικά με τη γλωσσική διάσταση της συγχώρησης περιπλέκεται ευθύς εξαρχής καθώς στην ίδια τη γαλλική λέξη «pardon» εμφολωρεί η διάκριση μεταξύ διαπίστωσης και επιτέλεσης. Αυτός είναι ο λόγος που η πρώτη φράση του *Pardonner* είναι «Pardon, oui, pardon» (Pardonner 7), το οποίο μπορεί να αποδοθεί είτε ως «Συγχώρηση, ναι, συγχώρηση», είτε ως «Συγχωρήστε με, ναι, συγχωρήστε με», είτε συνδυάζοντας τις δύο ή και άλλες εκδοχές. Ο Derrida θέτει κάτοπιν τον όρο «pardon» εντός εισαγωγικών και διευκρινίζει: «Είναι μια λέξη, 'pardon' η λέξη αυτή είναι ένα [ουσιαστικό] όνομα: λέμε 'μια συγχώρηση', 'η συγχώρηση'. Είναι ένα όνομα της γαλλικής γλώσσας». Στη συνέχεια, ο προσδιορισμός της λέξης ως ουσιαστικού επανελέγχεται. Αντιμέτωπος με τη λέξη «pardon», ο ακροατής δεν γνωρίζει εκ των προτέρων αν πρόκειται για ρηματική ή ονοματική χρήση του όρου, αν ο ομιλητής κατονομάζει με τρόπο διαπιστωτικό τη θεματική της εισήγησής του, το θεωρητικό πρόβλημα της συγχώρησης, ή αν πρόκειται για μια επιτελεστική παράκληση μέσω της οποίας εκλιπαρεί τη συγχώρηση του ακροατηρίου (Pardonner 14). Οι συνέπειες της εγγενούς σχάσης της λέξης «pardon» αλλά και της συζυγίας γλώσσας και συγχώρησης είναι αινιγματικές και κάθε άλλο παρά προφανείς. Τα σχετικά έργα του Derrida είναι ελλειπτικά, καθώς ο φιλόσοφος δεν υπεισέρχεται εκ νέου σε ζητήματα που αφορούν τη γλωσσική λειτουργία τα οποία είχε πραγματευθεί διεξοδικά τις δεκαετίες του 1960 και 1970.

Προκειμένου να καταλήξουμε σε ορισμένα συμπεράσματα σχετικά με το τι συνεπάγεται για την εμπειρία της συγχώρησης η γλωσσική της υφή, ας εκκινή-

σομε από τους δύο λόγους με τους οποίους ο Derrida αιτιολογεί τη σύζευξη συγχώρησης και επιορκίας. Ο πρώτος λόγος:

Κάθε παράπτωμα, κάθε έγκλημα, οτιδήποτε θα μπορούσε να συγχωρηθεί ή για το οποίο θα μπορούσε να ζητηθεί κανείς συγχώρηση συνιστά ή προϋποθέτει κάποια επιορκία [...] την αθέτηση δηλαδή κάποιας υπόσχεσης (άρρητης ή ρητής), την αθέτηση κάποιας δέσμευσης, κάποιας ευθύνης ενώπιον ενός νόμου τον οποίο κανείς έχει ορκιστεί να σέβεται [...]. Η συγχώρηση πάντα αφορά μια επιορκία –και πρέπει να αναρωτηθούμε τι είναι επομένως μια επιορκία, μια αναίρεση, μια αθέτηση της ορκισμένης πίστης, του όρκου, της συνωμοσίας κ.ο.κ. Και επομένως τι σημαίνει κατ' αρχάς να ορκίζεσαι, να δίνεις όρκο, να δίνεις τον λόγο σου κ.ο.κ. (Pardonnee 87-88).

Το απόσπασμα εμπεριέχει τον κοινό τόπο ότι κάθε συγχωρητική ή απολογητική πράξη προϋποθέτει ένα σφάλμα, μια βλάβη και άρα μια ορισμένη επιορκία, την παραβίαση, δηλαδή, συγκεκριμένων κανόνων συμπεριφοράς που διέπουν τις ανθρώπινες σχέσεις ώστε να διασφαλίζεται η ομαλή συμβίωση και συνύπαρξη. Τα τελευταία, ωστόσο, σιβυλλικά ερωτήματα για την ουσία και τη σημασία του όρκου και της επιορκίας οδηγούν σε σκέψεις όχι και τόσο κοινότητες. Παραπέμπουν σε μια απορητική δομή η οποία αποτελεί τον όρο δυνατότητας του υπεύθυνου όρκου, της γλώσσας, και κάθε γλωσσικού ενεργήματος όπως η συγχώρηση. Θα αποκωδικοποιήσω την απορητική αυτή δομή με τη βοήθεια κειμένων όπου διαφαίνεται μια διττή αναγκαιότητα, η οποία συνεπάγεται την ανοίκεια σχέση μεταξύ όρκου και επιορκίας, ομιλίας και σιωπής, και εντέλει μεταξύ γλώσσας και εμπειρίας.

Πρώτη αναγκαιότητα. Η πράξη της ορκοδοσίας, της δέσμευσης που κανείς αναλαμβάνει ενώπιον ενός τουλάχιστον άλλου, συνίσταται στη δημόσια και ρητή δήλωση του ορκοδοτούντος ότι προτίθεται να τηρήσει μια ορισμένη υπόσχεση. Η δήλωση αυτή εκφράζεται συνήθως με τη χρήση γλωσσικά παγιωμένων φράσεων σε πρώτο ενικό πρόσωπο, του τύπου «ορκίζομαι ότι...», «ορκίζομαι να...», σκοπός των οποίων είναι ακριβώς η κοινοποίηση της πρόθεσης και δέσμευσης του ομιλούντος. Ο όρκος είναι στενά συνυφασμένος με την έννοια της δημοσιότητας και του δημόσιου χώρου, άρα με την εξωτερικότητα, τη φαινομενικότητα, το *res publica* και την πολιτική *lato sensu*.⁹ Το συνακόλουθο των εννοιολογικών αυτών σχέσεων είναι ότι ο όρκος λαμβάνει χώρα εντός ενός γλωσσικού και θεσμικού πλαισίου όπου εξυπακούεται ο καθολικεύσιμος, επαναλήψιμος και ερμηνεύσιμος χαρακτήρας της πρόθεσης του ορκοδοτούντος. Δεν υπάρχει όρκος χωρίς μια τέτοια επιτελεστική επαναληψιμότητα, χωρίς την έκφραση μιας προσπελάσιμης πρόθεσης ή εμπειρίας.

Δεύτερη αναγκαιότητα. Ταυτόχρονα, ο αυθεντικός όρκος και η ειλικρινής δέ-

σμευση προϋποθέτουν όχι μόνο την πλήρη και συνειδητή παρουσία του ορκοδοτούντος τη στιγμή που αυτός δηλώνει ρητά ότι θα τηρήσει μια υπόσχεση, αλλά και την απόλυτη ενικότητα της εμπειρίας του. Η εμπειρία του υποκειμένου που αναλαμβάνει μια υποχρέωση πρέπει, *a priori*, να είναι ενιαία και αδιαίρετη, προκειμένου το ενέργημά του να είναι αυθεντικό. Αν η απαιτούμενη αυτή ενότητα διαρραγεί, αν, λόγου χάρη, το υποκείμενο δεν έχει πλήρη συνείδηση των πράξεών του, αν η προσοχή του διασπασθεί ή αν αμφιβολίες συνοδεύουν την απόφασή του να δεσμευθεί, τότε η αξία και η υπευθυνότητα της πράξης του υποβαθμίζονται ριζικά. Επιπλέον, αν η απόφασή του δεν είναι απολύτως αυτόνομη και ενική, αν, για παράδειγμα, η δέσμευση του επιβάλλεται από εξωγενείς παράγοντες, ή αν ο όρκος δεν είναι μια αυστηρά προσωπική επιλογή αλλά απορρέει μηχανικά από μια διάθεση συμβιβασμού προς χάριν διαφόρων σκοπιμοτήτων, τότε επίσης η υπευθυνότητα της πράξης τίθεται εν αμφιβόλω. Η ενικότητα και η ενότητα της εμπειρίας του υποκειμένου, οι αναγκαίοι δηλαδή όροι του υπεύθυνου όρκου τελούν υπό αίρεση από τη στιγμή που περισσότερες από μία φωνές ενοικούν στην πρόθεσή του: «[H] διασπορά αυτή απειλεί ακόμη και την ταυτότητα, το καθεστώς, το κύρος της έννοιας [...] της λέξης και της έννοιας 'εγώ'» («Parjure» 21).¹⁰

Την ταυτόχρονη συνύπαρξη των δύο αυτών ασυμφιλίωτων αναγκαιοτήτων ο Derrida αποκαλεί καταχρηστικά «επιορκία», κάτι που χρήζει διευκρίνισης. Γιατί άραγε επιλέγει τον όρο «επιορκία»; Διότι, εν αντιθέσει προς τον συνήθη φιλοσοφικό στοχασμό, καθώς η μοναδικότητα της απόφασης του ορκοδοτούντος συνεπάγεται το αμετάθετο και το απόρρητο της εμπειρίας του, μια ορισμένη κρυπτότητα και μια ορισμένη επιορκία αναγνωρίζονται ως δυνατότητες εξίσου αναγκαίες και επιτακτικές με εκείνες της ειλικρίνειας και της δημοσιότητας. Η αποδομητική έμφαση στην επιορκία και η αναγωγή της κρυπτότητας σε αναπόδραστο αίτημα σηματοδοτούν και καταφάσκουν ένα μη πληρώσιμο χάσμα μεταξύ της ενικής προ-γλωσσικής πρόθεσης και της αναπαραγωγικής επαναληψιμότητάς της μέσω του όρκου.

Μια τέτοια επιορκία δεν πρέπει να συγχέεται με την εμπρόθετη αθέτηση μιας δέσμευσης, με την ψευδορκία. Η παραπλάνηση του άλλου και η παραβίαση του όρκου συνιστούν συνειδητές πράξεις του υποκειμένου που ορκίζεται ή υπόσχεται. Απεναντίας, η επιορκία που πραγματεύεται ο Derrida δεν είναι απλώς ένα εμπειρικό συμβάν εξαρτημένο από μια αγαθή ή επίβουλη πρόθεση. Αποτελεί μια καταγωγική δομή, μια *a priori* και μη αναγώγιμη αναγκαιότητα, η οποία προσδίδει αξία και ευθύνη σε κάθε ομοτικό ενέργημα. Η αρχέγονη αυτή επιορκία δεν είναι ζήτημα επιλογής ή προαίρεσης. Δεν επιλέγει κανείς να είναι

ή να μην είναι επίορκος. Παραδόξως, η επιορκία ως απόρρητη ενικότητα της κατά τα άλλα καθολικεύσιμης εμπειρίας του ορκοδοτούντος αποτελεί την απαραιμώτη και θετική συνθήκη ενός υπεύθυνου όρκου. Ο δεύτερος λόγος που επικαλείται ο Derrida για τη σύζευξη συγχώρησης και επιορκίας συμπυκνώνει αυτή την αναγκαιότητα:

Η επιορκία δεν είναι κάτι το τυχαίο [un accident]· δεν είναι ένα συμβάν που επισυμβαίνει ή δεν επισυμβαίνει σε μια υπόσχεση ή σε έναν προγενέστερο όρκο. Η επιορκία είναι εκ των προτέρων εγγεγραμμένη, ως το πεπωμένο της, η ειμαρμένη της, ο ανεξιλέωτος προορισμός της, στη δομή της υπόσχεσης και του όρκου, στον λόγο της τιμής, στη δικαιοσύνη, στην επιθυμία για δικαιοσύνη. Ως εάν ο όρκος ήταν ήδη επιορκία (Pardonneur 88).

Υπογραμμίζεται εδώ ο δομικός χαρακτήρας της επιορκίας υπό την έννοια της κρύφιας και απόλυτα ενικής πρόθεσης, που ωστόσο οφείλει κανείς να κοινοποιήσει.¹¹ Έναν τέτοιο επίορκο όρκο πιστοποιεί ο στίχος του Celan «Μόνο επίορκος είμαι πιστός», έναν όρκο που εντοπίζεται στις απαρχές της γλωσσικής επικοινωνίας εν γένει, διαμεσολαβώντας έτσι και θεμελιώνοντας περαιτέρω τη συνάρτηση μεταξύ συγχώρησης και όρκου/επιορκίας.

Ήδη στο *Η φωνή και το φαινόμενο*¹² του 1967, όπου ο Derrida εξετάζει τις απόψεις για τη γλώσσα του Edmund Husserl στις *Λογικές έρευνες*,¹³ η σκέψη του μας παραπέμπει σε μια επιορκία, χωρίς να γίνεται ρητή χρήση του όρου. Η χουσερλιανή φαινομενολογία και οι κανόνες της καθαρής λογικής γραμματικής που αυτή εγκολπώνεται διακρίνουν μεταξύ της εκπεφρασμένης πρόθεσης του ομιλητή, της αποκαλούμενης «Bedeutung», και του εποπτικού αντικειμένου ή βιώματός του, ή, με γλωσσολογικούς όρους, μεταξύ του «σημαινομένου» από τη φράση νοήματος και της «αναφοράς». Ο Derrida εξηγεί πώς και γιατί στην εμπράγματη προφορική επικοινωνία το αναφερόμενο βίωμα του ομιλητή, η *πραγματική* του πρόθεση, επί της οποίας ερείδεται το ομιλιακό ενέργημα, δεν είναι ποτέ παρόν αυτοπροσώπως αλλά διαμεσολαβείται από τη γλώσσα (ΦΦ 138-140/VP 99-100). Η μη-παρουσία του βιώματος, δηλαδή η ενικότητα της εμπειρίας του ομιλητή, αποδεικνύεται ως εξής: Αν κάποιος, κοιτάζοντας έξω από το παράθυρο, πει «βλέπω τώρα το τάδε πρόσωπο», η φράση του είναι κοινωνήσιμη και κατανοητή ακόμη κι αν ο συνομιλητής του δεν μπορεί να δει ο ίδιος έξω από το παράθυρο ό,τι εκείνος βλέπει (ΦΦ 144/VP 103-104). Η κατανόηση της φράσης από τον άλλο δεν αίρεται ακόμη κι αν ο ομιλητής δεν βλέπει κανέναν ή αν σφάλει ή ψεύδεται.

Μάλιστα, η μύχια ενικότητα της εμπειρίας δεν είναι απλώς ενδεχόμενη αλλά κατ' ανάγκην προϋποτίθεται ως ο όρος δυνατότητας της γλώσσας. Η ανα-

γκαιότητα της τελευταίας προκύπτει από αυτήν την πρωταρχική μη-παρουσία του βιώματος του ομιλητή ενώπιον του ακροατή. Η ιδιαιτερότητα της γλώσσας έγκειται σ' αυτήν ακριβώς τη μη-παρουσία, η οποία και τη διαφοροποιεί εν μέρει από το φαινόμενο της δείξης. Φυσικά, η γλωσσική επικοινωνία στοχεύει στην αναίρεση μιας τέτοιας μη-παρουσίας και στη γεφύρωση του χάσματος που χωρίζει τον ομιλητή από τον ακροατή. Η ριζική, ωστόσο, εξάλειψη ενός τέτοιου χάσματος θα καθιστούσε αδύνατη και εντέλει θα ακύρωνε κάθε διάθεση κοινοποίησης κάποιας εμπειρίας προς τον άλλο. Παραδόξως, η εκπλήρωση του σκοπού της επικοινωνίας θα συνεπαγόταν την ακύρωση της ανάγκης για επικοινωνία: η επίτευξη του τέλους της επικοινωνίας θα σηματοδοτούσε και το τέλος της.¹⁴ Όπως είναι γνωστό, ο Derrida αποκαλεί τη γλωσσική αυτή συνθήκη «itérabilité»,¹⁵ έννοια που συμπυκνώνει την αυστηρά μοναδική και άρα μυστική πρόθεση του ομιλητή αλλά και την επαναληψιμότητα ενός ελαχιστοβάθμιου νοήματος, εξ ου και ο όρος «επιορκία» στο ύστερο έργο του.

Δεδομένης της παραπάνω καταγωγικής μη-παρουσίας, η ελάχιστη κατανοησιμότητα μιας φράσης διασφαλίζεται, αφενός, από τους δομικούς συσχετισμούς μεταξύ αναφοράς, σημαίνοντος και σημαινομένου, συνιστωσών που ο Derrida θεωρεί υπό το πρίσμα μιας εξίσου ελαχιστοβάθμιας, όχι πλήρους, ταυτότητας (δεν μπορώ να υπεισέλθω εδώ στις περίπλοκες αυτές δομές).¹⁶ Αφετέρου, μια συναφής προϋπόθεση κάθε γλωσσικής έκφρασης είναι η επίκληση μιας διυποκειμενικά προσβάσιμης αλήθειας ή πραγματικότητας υπό ευρεία έννοια. Εκτός του θεματικού περιεχομένου της πρότασής του, ο ομιλητής δηλώνει, άρρητα και *a priori*, ότι πιστεύει ως αληθές εκείνο το οποίο εκφράζει («βλέπω τώρα το τάδε πρόσωπο»). Ουσιαστικά, πρόκειται εδώ για έναν απαραιμώτο όρκο που η ίδια η λειτουργία της γλώσσας προαπαιτεί. «Σου οφείλω την αλήθεια από τη στιγμή που σου μιλώ» («Parjure» 21), γράφει ο Derrida, επισημαίνοντας έτσι ότι όχι μόνον η επιτελεστική υπόσχεση και ο όρκος, αλλά και κάθε ομιλιακό ενέργημα προϋποθέτει τη δέσμευση του ομιλούντος ότι η πρόθεσή του ταυτίζεται με ό,τι εκείνος εκφράζει, ότι υπάρχει μια σχέση ειλικρινούς αντιστοιχίας μεταξύ της πραγματικής του πρόθεσης και του εκπεφρασμένου νοήματος.¹⁷ Κάθε φορά που δηλώνω κάτι, δεσμεύομαι ότι αυτό που λέω είναι αληθές, υπό την έννοια όχι μιας αποδεικτικά αντικειμενικής αλήθειας αλλά της ειλικρινούς έκφρασης εκείνου που σκέφτομαι και πιστεύω. Η κατανοησιμότητα μιας οιασδήποτε φράσης εξαρτάται από τον υπόρρητο αυτόν όρκο ειλικρινείας και αλήθειας προς τον άλλο, όρκο που εμπεριέχουν τόσο τα ειλικρινή όσο και τα ψευδή γλωσσικά ενεργήματα. Ακόμη και όταν ψεύδομαι, εξυπακούεται ότι ειλικρινώς εννώ και κοινοποιώ ό,τι λέω ως αληθές. Διαφορετικά, δεν θα ήταν δυνατόν να

ψευδολογήσει κανείς επιτυχώς.¹⁸ Στην περίπτωση του ψεύδους, άλλωστε, είναι σαφές το διάκενο ή το ασύμπτωτο «μεταξύ έκφρασης, *Bedeutung* (αμφότερα ως ιδεώδεις ενότητες) και *αντικειμένου*» (ΦΦ 141/VP 101), μεταξύ της εποπτείας (της πρόθεσης του ομιλητή να παραπλανήσει) και της κατανοησιμότητας της πρότασής του. Η αληθοφάνεια της τελευταίας, όσο κι αν αξιώνει ότι συμπίπτει με το πραγματικό βίωμα του ομιλητή, παραμένει διακριτή από αυτό.

Οι ίδιοι όροι ισχύουν *mutatis mutandis* στην περίπτωση μιας απολογητικής ή συγχωρητικής φράσης. Στον βαθμό που η φράση υπακούει ορισμένους γραμματικο-συντακτικούς κανόνες, διατηρεί την κατανοησιμότητά της ανεξάρτητα από την πρόθεση του ομιλούντος, είτε εκείνος εννοεί ειλικρινώς ό,τι λέει, είτε προτίθεται να παραπλανήσει τον ακροατή και ψεύδεται. Η ριζική αυτοτέλεια της σημαίνουσας φράσης ή, με άλλα λόγια, το ερεβώδες διάκενο μεταξύ της πραγματικής πρόθεσης του ομιλητή και του εκπεφρασμένου νοήματος που ο άλλος προσλαμβάνει συνιστά τον αναγκαίο όρο της συγχωρητικής γλώσσας. Ακόμη κι αν ο συγχωρών ψεύδεται, η φράση «σε συγχωρώ» εξακολουθεί να έχει νόημα για τον συνομιλητή, ο οποίος καλείται να προσλάβει ως αληθή τη δεδηλωμένη πρόθεση του συγχωρούντος. Όταν ο Derrida γράφει για μια συγχώρηση-επιορκία, αναφέρεται στην απορητική δομή σύμφωνα με την οποία το βίωμα του συγχωρούντος χαρακτηρίζεται ως τόσο αναπόδραστα απόρρητο, ώστε πάντα θα είναι δυνατόν να ελέγξει κανείς και να αμφιβάλλει για την αυθεντικότητα και ειλικρίνεια της συγχωρητικής πράξης. Μια τέτοια δομική επιορκία εξηγεί τις περιπτώσεις όπου κάποιος συγχωρεί ή απολογείται ανειλικρινώς για λόγους σκοπιμότητας, καθώς και εκείνες όπου η ειλικρίνεια της συγχωρητικής πράξης αμφισβητείται ακόμη κι αν ο συγχωρών έχει αγαθή πρόθεση.

Ταυτόχρονα, η επίορκη συγχώρηση ουδόλως παραλύει τη συνήθη και εν πολλοίς ομαλή διαδικασία της έμπρακτης συγχώρησης, καθώς δεν αναιρεί την κατανοησιμότητα της συγχωρητικής φράσης. Η συγχώρηση παραμένει στην πράξη λειτουργική παρά το γεγονός ότι εκπηγάει από μια *de jure* απαραμείωτη επιορκία. Η τελευταία σαφώς επηρεάζει την ιδέα μιας *de facto* ριζικής αυθεντικότητας ή μιας απόλυτης σύμπτωσης της πρόθεσης του συγχωρούντος και της πρόσληψής της, χωρίς ωστόσο να ακυρώνει τη συνήθη συγχωρητική πρακτική. Την ομαλή λειτουργία του συγχωρείν στο επίπεδο της εμπειρικής καθημερινότητας διασφαλίζει η πρώτη ομοτική αναγκαιότητα που προανέφερα, την οποία καλούμαστε να στοχασθούμε συγχρόνως με εκείνη της ενικής και κρύφιας εμπειρίας. Η αναγκαιότητα αυτή σχετίζεται με την εγγραφή της συγχώρησης εντός ενός γλωσσικού και εθιμοτυπικού πλαισίου το οποίο εγγυάται ένα ιδεατό και κατ' ελάχιστον επαναλήψιμο νόημα, *ανεξάρτητο* από την πραγματική πρό-

θεση του συγχωρούντος. Αν η κατανοησιμότητα και η λειτουργικότητα μιας συγχωρητικής φράσης συνεπάγονται ένα «εμείς», το εξίσου αναγκαίο απόρρητο της εμπειρίας αποτρέπει κάθε απλουστευτική ή και διαλεκτική εννόηση του «εμείς».¹⁹

Η συνάρθρωση γλώσσας, επιορκίας και υπεύθυνης συγχώρησης αναδεικνύει δύο αντίρροπα αλλά αλληλένδετα αιτήματα, τα οποία μπορεί να ανιχνεύσει κανείς στο εξής απόσπασμα:

Άπαξ και εκφέρει κανείς τη λέξη «συγχώρησι!» –επιτέλεση της συγχώρησης ως γλωσσικού ενεργήματος–, δεν έχει αρχίσει άραγε μια επανιδιοποίηση [...], η οποία, μέσω της γλώσσας, της συμμετοχής στη γλώσσα, [...] σπεύδει προς την οικονομία μιας συμφιλίωσης που συμβάλλει ώστε η ίδια η βλάβη απλώς να λησμονηθεί ή να εκμηδενισθεί, και άρα το ασυγχώρητο εκείνο που είναι το μόνο δυνατό σύστοιχο μιας συγχώρησης αντάξιας του ονόματός της, μιας απολύτως ενικής συγχώρησης, ως μοναδικού συμβάντος, μοναδικού αλλά κατ' ανάγκην επαναλήψιμου, όπως πάντα; (Pardonne 78)

Αφενός, η συγχώρηση οφείλει να μορφοποιηθεί σε ομιλιακό ενέργημα προκειμένου να εξωτερικευθεί εντός ενός συλλογικού και δημόσιου χώρου αναπαράστασης, επανόρθωσης και συμφιλίωσης. Αφετέρου, η εμπειρία του ομιλούντος πρέπει να παραμείνει ενική και υπό μία έννοια επίορκη, γιατί μόνο τότε καθίσταται δυνατή η ίδια η γλώσσα αλλά και το μοτίβο μιας αυθεντικής, υπεύθυνης συγχώρησης. Το χάσμα μεταξύ των δύο αιτημάτων παραμένει *de jure* μη πληρώσιμο, για λόγους ουσιώδεις και όχι ευκαιριακούς. Εδώ το συνακόλουθο είναι η αυτονόμηση του ιδεατού νοήματος κάθε συγχωρητικού ή απολογητικού συμβάντος από το βίωμα του συγχωρούντος ή του απολογούμενου, και άρα η δυνατότητα μιας διαφορετικής ερμηνεύσης του ομιλιακού ενεργήματος εκ μέρους του άλλου, του συνομιλητή. Αναγνωρίζεται έτσι μια ριζική ετερότητα, εγγενής σε κάθε τέτοιο συμβάν το οποίο διαιρείται εξ υπαρχής και παλινδρομεί μεταξύ του καθολικεύσιμου και του ενικού, του δημόσιου και του ιδιωτικού, χωρίς να μπορεί να ταυτοποιηθεί, να προσδιορισθεί οριστικά και αμετάκλητα, ακόμη και όταν λαμβάνει χώρα βιωματικά και γλωσσικά:

Η απευθυνόμενη συγχώρηση, αν υπάρχει, πρέπει να παραμείνει για πάντα ανεπίκριτα αμφίσημη. Με το οποίο δεν εννοώ διφορούμενη, ασαφής, αόριστη, αλλά ετερογενής προς κάθε προσδιορισμό που ανήκει στην τάξη της γνώσης, της θεωρητικά καθοριστικής κρίσης, της αυτο-παρουσίασης ενός ιδιοποιημένου νοήματος. Υπάρχει εδώ μια απορητική λογική [...] (Pardonne 50).

Η καταγωγική αυτή και ανοίκεια διαίρεση είναι μεν απόρροια ενός στοχασμού για τη γλωσσική υφή της συγχώρησης, αλλά ταυτόχρονα η ίδια η σχέση

μεταξύ συγχωρητικής γλώσσας και εμπειρίας αποδομείται, ώστε να μην μπορεί κανείς να ισχυρισθεί ότι ο Derrida εγκλωβίζει τη συγχώρηση εντός ενός ενδο-γλωσσικού σύμπαντος. Απεναντίας, η έννοια της ενικής εμπειρίας ως επιορκίας, παρεισάγοντας μια ορισμένη ετερότητα εντός κάθε συγχωρητικής φράσης αλλά και κάθε εμπειρίας που αξιώνει ότι είναι υπεύθυνη ενώπιον του άλλου, συνεπάγεται τη δυνατότητα μιας εξω-γλωσσικής και ενδεχομένως μη ανθρώπινης συγχώρησης (Pardonner 81-84, ειδικ. 84).

Μια συγχωρητική σκηνή, η οποία διχάζει τους ερμηνευτές, καταγράφεται στο εμβληματικό ποίημα του Celan «Todtnauberg».²⁰ Σχηματικά, έχει υποστηριχθεί ότι το ποίημα είτε εκφράζει την απογοήτευση του Celan λόγω της απροθυμίας του Heidegger να απολογηθεί για την ανοχή του, αν όχι συγκατάνευση, προς τη ναζιστική ιδεολογία, είτε τεκμηριώνει τη συμφιλίωση που επήλθε κατόπιν της συνάντησής τους στο καταφύγιο του Heidegger.²¹ Και οι δύο προσεγγίσεις σπεύδουν προς ένα μονοσήμαντο νόημα, το οποίο υποτίθεται ότι αντιστοιχεί σε ένα εξωκειμενικό συμβάν. Ο Derrida, αντίθετα, επισημαίνει μοτίβα που περιπλέκουν κάθε μονολιτική ερμηνεία σχετικά με τη δυνατότητα τεκμηρίωσης, εκ μέρους του ποιήματος, της μεταμέλειας ή μη του Heidegger, καθώς και της ανάλογης ικανοποίησης ή δυσaréσκειας του Celan.

Το «Todtnauberg» δεν θεματοποιεί και δεν τεκμηριώνει τίποτε αναφορικά με μια απλώς εξω-γλωσσική ή προ-γλωσσική εμπειρία συγχώρησης. Απεναντίας, το ποίημα φέρει τα ίχνη μιας εγγενούς διαίρεσης η οποία καθιστά αδύνατη μια σαφή διάκριση μεταξύ γλώσσας και εμπειρίας, ομιλίας και σιωπής, διαπίστωσης και επιτέλεσης. Ο Celan συνέθεσε και απέστειλε στον Heidegger το «Todtnauberg», όπου καταγράφει τη συνάντησή τους. Το συγκεκριμένο ποίημα, αλλά και κάθε ποίημα, άπαξ και απευθύνεται προς ή απλώς διαβάζεται από κάποιον άλλο, διατρέχει την απόσταση ανάμεσα στον δημιουργό και τον προσλήπτη, φιλοδοξώντας ενδεχομένως να εκμηδενίσει το παρεμβαλλόμενο χάσμα. Η ιδιαιτερότητα του «Todtnauberg» είναι ότι αναδεικνύει ποικιλοτρόπως την α-δυνατότητα κάθε τελεσιδικής ερμηνευτικής αποκατάστασης ή προσοικειώσης.

Πρώτον, σε ένα επίπεδο που μόνο απλουστευτικά μπορεί να χαρακτηριστεί «επιτελεστικό», το ποίημα μαρτυρεί τη διηρημένη ταυτότητά του. Το τετράστιχο «μιαν ελπίδα, σήμερα, / για μια του στοχαστή / ερχόμενη / λέξη» αναπαράγει σχεδόν αυτολεξεί τη φράση που ο Celan καταχώρισε στο βιβλίο του καταφυγίου, προσβλέποντας σε ορισμένες απολογητικές λέξεις από τον οικοδεσπότη. Αφενός, εξαιτίας της επανάληψης, το ποίημα μπορεί να ερμηνευθεί ως ένα περαιτέρω αίτημα του Celan για ομολογία, ως μια επίμονη υπενθύμιση της επιτακτικής ανάγκης και επιθυμίας για ρητή λογοδοσία και μεταμέλεια «σήμερα», κατόπιν

της συνάντησης. Αφετέρου, η ίδια η συγγραφή του ποιήματος και η αποστολή ενός αντιτύπου της πρώτης πολυδάπανης έκδοσης στον Heidegger έξι μήνες μετά τη συνάντηση, μπορεί επίσης να εκληφθεί ως μια πράξη αυθεντικής γενναιοδωρίας και συγχώρησης εκ μέρους του Celan. Στοιχεία, εξάλλου, και σχετικές λεπτομέρειες που έχουν δημοσιοποιηθεί την τελευταία εικοσαετία μαρτυρούν ότι οι δύο στοχαστές πρέπει να συζήτησαν την ανάμειξη του Heidegger στον εθνικοσοσιαλισμό, την οποία ο ίδιος πιθανόν ομολόγησε τρόπον τινά ως μια εσφαλμένη πολιτική επιλογή.²² Συναρτώντας τη συγχώρηση με την ομολογία και τη δωρεά, ο Derrida διατείνεται ότι και τα τρία μοτίβα «ανήκουν τόσο στη θεματική όσο και στο ενέργημα ή την ουσία του ποιήματος, στη δωρεά του ποιήματος. Αυτό το ποίημα μιλάει επομένως και για τη δωρεά, και για τη δωρεά του ποιήματος, και γι' αυτήν τη δωρεά του ποιήματος που το ίδιο είναι. Τόσο διότι δίδει όσο και διότι λαμβάνει [...]» (Pardonner 53). Η αμφίσημη αυτή παλινδρόμηση του ποιήματος μεταξύ δούναι και λαβείν δεν δύναται να διευθετηθεί τελεσιδικά με την επίκληση ενός πρότερου βιώματος. Είναι απόρροια της καταγωγικής επιορκίας, η οποία, υπεύθυνη για τη ριζική αυτοτέλεια ενός γλωσσικού ενεργήματος, προβληματοποιεί κάθε οριστική κρίση σχετικά με το νόημά του, πόσο μάλλον το νόημα ενός ελλειπτικού και αποσπασματικού ποιητικού λόγου που δεξιώνεται την ετερότητα, καθώς η επιτελεστική έκκληση για εξηγήσεις περιπλέκεται από την εξίσου επιτελεστική δωρεά την οποία το ίδιο το ποίημα συνιστά.

Δεύτερον, το ποιητικό ερώτημα «–ποιανού το όνομα μπήκε / πριν απ' το δικό μου;–» αναδεικνύει επίσης την ουσιαστική ετεροίωση που ενδημεί στη γλώσσα, συγχωρητική ή μη, προφορική ή γραπτή. Κατά πάσα πιθανότητα ο Celan γνώριζε ότι το καταφύγιο είχε φιλοξενήσει εθνικοσοσιαλιστές φίλους και γνωστούς του Heidegger τη δεκαετία του 1930. Συνεπώς, οι δύο στίχοι είθισται να ερμηνεύονται ως ρητή αναφορά στον δισταγμό του να υπογράψει ένα βιβλίο που εμπεριέχει τα ονόματα και τις υπογραφές άλλων, ακόμη και θιασωτών του ναζισμού. Ωστόσο, παράλληλα με μια τέτοια ομολογουμένως ενδεχόμενη και εν πολλοίς εμπειρική νοηματοδότηση, δεν πρέπει να λησμονεί κανείς ότι η φιλοσοφική αξία και το στοχαστικό βάθος της ερμητικής ποίησης του Celan δεν εξαντλούνται από μια ιστορικο-ψυχο-βιογραφική ανάγνωση. Ο Derrida υπογραμμίζει ότι ο Celan γνώριζε σε τι συνίσταται η εμπειρία της γλώσσας, καθώς και η εμπειρία της επίορκης συγχώρησης και της δωρεάς. Τα τρία μοτίβα διαπλέκονται στο «Todtnauberg», έχοντας ως κοινά σημεία αναφοράς τις έννοιες της ενικής εμπειρίας αλλά και της ετερότητας που εκπροσωπείται εν προκειμένω από το «όνομα του άλλου». Εκτός από τους επισκέπτες του Heidegger, το ρητορικό ερώτημα «–ποιανού το όνομα μπήκε / πριν απ' το δικό μου;–» ίσως

αναφέρεται, ταυτόχρονα, στην αβεβαιότητα για την ταυτότητα ενός άλλου με τον οποίο ο ποιητής, ερήμην του, είναι άρρηκτα συνδεδεμένος εξαιτίας της ανοίκειας συλλογικότητας που η γλώσσα εν γένει εγκαθιδρύει. Υπό μία έννοια, ένας τέτοιος άλλος ιδιοποιείται εκ των προτέρων την υπογραφή μου. Τα λεγόμενα ή γραφόμενά μου, η συγχώρηση και ο όρκος μου, του είναι εξαρχής παραδεδομένα άνευ όρων, άπαξ και έχει αναγνωρισθεί η αναγκαιότητα της ενικότητας αλλά και η αυτονόμηση της επίορκης γλώσσας από το δικό μου βίωμα. Το ερωτηματικό στο τέλος των δύο στίχων, φρονεί ο Derrida, καταγράφει

[την] ανησυχία για το όνομα του άλλου, για εκείνον τον άλλο στον οποίο παραδίδομαι με δεμένα τα μάτια, παθητικά, παρόλο που υπογράφω, καθώς ο άλλος έχει υπογράψει πριν από εμένα και έχει σφραγίσει, έχει επι-σφραγίσει εκ των προτέρων την υπογραφή μου, έχει ιδιοποιηθεί εκ των προτέρων την υπογραφή μου, ως εάν πάντα υπέγραφα επ' ονόματι του άλλου [...] που προσυπογράφει τη δική μου υπογραφή, ενώ έχουν λάβει χώρα η δωρεά και η συγχώρηση, ή όχι, ενώ έχουν λάβει χώρα και ενώ έχουν ακυρωθεί, παρασυρθεί, χωρίς καν να πρέπει εγώ να αποφασίσω. Η αβυσσώδης αυτή προσυπογραφή συμπίπτει με το ποίημα, με την εμπειρία της ίδιας της γλώσσας, πάντα ως της γλώσσας του άλλου (Pardonner 54-55).

Το «όνομα του άλλου» λειτουργεί στο ποίημα μετωνυμικά καθώς μπορεί να κατονομάσει τη δομική ετερότητα που κατατρέπει την εμπειρία της γλώσσας ως αναπόδραστα γλώσσας του άλλου, γεγονός το οποίο ο Celan γνώριζε, όπως το ποίημα μαρτυρεί χωρίς βεβαιότητα και χωρίς ελπίδα τεκμηρίωσης. Η ετερότητα που ανιχνεύει ο Derrida στο «Todtนาuberg» μάς προσανατολίζει προς μια ιδιαίτερη εμπειρία της γλώσσας αλλά και προς μια διαφορετική εμπειρία της επίορκης συγχώρησης. Στοχαζόμενος κανείς μια τέτοια εμπειρία, η οποία δεν είναι ποτέ πλήρως ταυτοποιήσιμη, μαθαίνει πώς να καταφάσκει την επιορκία και άρα το ασυγχώρητο, όχι ως συνειδητά υποκειμενικά ενεργήματα αλλά ως τους θετικούς όρους μιας αυθεντικής, υπεύθυνης και εντέλει απροϋπόθετης συγχωρητικής πράξης αντάξιας του ονόματός της.

Σημειώσεις

1. P. Celan, «Εγκώμιο απόστασης», ποίημα το οποίο συμπεριλαμβάνεται στον κύκλο *Αφιόνι και μνήμη*, μτφρ. Πύργος Σαγκριώτης, *Πλανόδιον*, τόμ. Θ', αρ. 40, Ιούνιος 2006, σ. 649.

2. H. Thomas, *Le Parjure*, Παρίσι: Gallimard, 1964, σ. 242 (εμείς μεταφράζουμε). Αυτό και άλλα εκτενή αποσπάσματα του μυθιστορήματος του Henri Thomas σχολιάζει διεξοδικά ο Derrida στο «Le parjure, peut-être ('brusques sautes de syntaxe')», *Études françaises*, τόμ. 38, τχ. 1-2, 2002, σσ. 15-57 (εφεξής «Parjure») (αγγλικά: «'Le Parjure', *Perhaps: Storytelling and Lying* ('abrupt

breaches of syntax», στον ίδιο, *Without Alibi*, επιμ.-μτφρ.-εισαγωγή Peggy Kamuf, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2002, σσ. 161-201) (εμείς μεταφράζουμε).

3. Λεπτομέρειες σχετικά με τα σεμινάρια του Derrida και τη διαδικασία της μετά θάνατον δημοσίευσης των χειρόγραφων σημειώσεών του είναι διαθέσιμες στον διαδικτυακό τόπο Derrida Seminars Translation Project (<http://derridaseminars.org/>). Έχουν ήδη κυκλοφορήσει οι τέσσερις πρώτοι τόμοι στα γαλλικά, ενώ άλλοι τρεις είναι υπό προετοιμασία προς δημοσίευση.

4. J. Derrida, *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, Παρίσι: L'Herne, «Carnets», 2005, σσ. 86-90 (εφεξής Pardonner). Βλ. επίσης J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», στο *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Παρίσι: Seuil, «Points Essais», 2001 (εφεξής SP) (εμείς μεταφράζουμε).

5. Σύμφωνα με τον Derrida, η ετερότητα παρεισδύει στο συγχωρητικό συμβάν μέσω τριών διασταυρούμενων οδών, το οποίο αποσταθεροποιείται εξαρχής: μέσω της δομής της χρονικότητας, της σχέσης του εαυτού με τον άλλο, και της λειτουργίας της γλώσσας. Θα εστιάσω εδώ στην ετερότητα που προκύπτει από τη γλωσσική φύση της συγχώρησης. Για την ετεροϊακή δράση της χρονικότητας, βλ. υποσημ. 10. Τέλος, για μια απόπειρα διαύγασης της ετερότητας που συνδέεται με την ηθική ή υπερ-ηθική σχέση εαυτού και άλλου, βλ. Ευτύχης Πυροβολάκης, «Τι είναι, αν υπάρχει, το 'ασυγχώρητο' στον Derrida;», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 122-123, Ιούλιος-Δεκέμβριος 2013, σσ. 135-140.

6. V. Jankélévitch, *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Παρίσι: Seuil, «Points Essais», 1986, σσ. 51-53 (εμείς υπογραμμίζουμε και μεταφράζουμε). Βλ. επίσης V. Jankélévitch, *Le Pardon*, Παρίσι: Aubier-Montaigne, 1967.

7. Για την ελληνική μετάφραση του «Todtναuberg», στο οποίο θα επανέλθω, βλ. το κείμενο του Συμεών Σταμπουλού, «Martin Heidegger–Paul Celan: η απεγνωσμένη συνάντησή τους κάτω από τον ήσκιο του Hölderlin», *Οροπέδιο*, τχ. 10, Άνοιξη 2011, σ. 518 (εμείς υπογραμμίζουμε).

8. Βλ. επίσης: «Ακόμη και εκεί όπου αυτή [η συγχώρηση] πρέπει να δεσμεύει μόνον απόλυτες μοναδικότητες, δεν μπορεί να παρουσιασθεί τρόπον τινά χωρίς την επίκληση ενός τρίτου, του θεσμού, της συλλογικότητας [...] και πρωτίστως της καθολικεύουσας αυτής αρχής που είναι η γλώσσα» (SP 122).

9. Βλ. J. Derrida, *Demeure: Fiction and Testimony*, μτφρ. Elizabeth Rottenberg, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2000, σσ. 30, 37-38 (γαλλικά: *Demeure: Maurice Blanchot*, Παρίσι: Galilée, 1998), όπου ο Derrida αποδίδει τα ίδια χαρακτηριστικά στην ένορκη μαρτυρική κατάσταση, η οποία δημοσιοποιεί μια προτερόχρονη ιδιωτική εμπειρία.

10. Η ενότητα της εμπειρίας του υποκειμένου διακυβεύεται επίσης εξαιτίας της χρονικότητας και του διαστήματος που μεσολαβεί μεταξύ του όρκου και της μεταγενέστερης εκπλήρωσης της δέσμευσης. Στο χρονικό αυτό διάκενο πάντα ενδέχεται να λάβει χώρα ένα συμβάν το οποίο ίσως τροποποιήσει τα δεδομένα, επηρεάζοντας έτσι την αρχική βούληση του υποκειμένου να τηρήσει τον όρκο του: «Ο ουσιώδης προορισμός, η δομική σημασία του όρκου ή του λόγου που δίδεται, είναι η δέσμευση ότι δεν θα επηρεασθεί κανείς από τον χρόνο, ότι θα παραμείνει τη στιγμή Β ο ίδιος, οτιδήποτε και αν συμβεί, με εκείνον που προηγουμένως ορκοδότησε, τη στιγμή Α. Η μεταρσιωτική αυτή αναιρέση του χρόνου είναι η ίδια η ουσία της αξιοπιστίας, του όρκου, της ορκισμένης πίστης» («Parjure» 28).

11. Στο πλαίσιο μιας παρεμφερούς συζήτησης για την ηθική και τη δικαιοσύνη, ο Derrida χαρακτηρίζει μια τέτοια επιορκία «οιονεί υπερβατολογική» και «προ-αρχέγονη» (J. Derrida, «Le mot d'accueil», στον ίδιο, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Παρίσι: Galilée, 1997, σ. 68).

12. Ζ. Ντεριντά, *Η φωνή και το φαινόμενο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ολκός, 1997 (εφεξής ΦΦ) (γαλλικά: *La voix et le phénomène*, Παρίσι: PUF, 1967, εφεξής VP).

13. E. Husserl, *Logical Investigations (Logische Untersuchungen)*, μτφρ. J. N. Findlay, 2 τόμοι, Λονδίνο: Routledge, 1970.

14. Δανείζομαι την απορητική αυτή φράση από το κείμενο του Geoffrey Bennington, «Ex-Communication», *Studies in Social and Political Thought*, τχ. 5, 2001, σ. 53.

15. Βλ. Jacques Derrida, «Signature événement contexte», στο *Marges de la philosophie*, Παρίσι: Minuit, 1972, σσ. 365-393.

16. Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση της αποδομητικής θεωρίας της γλώσσας, βλ. τη μονογραφία μου *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Ν. Υόρκη: State University of New York Press, 2010, σσ. 119-138.

17. Βλ. επίσης «Parjure» 27, καθώς και Ζ. Ντερριντά, «Πίστη και γνώση: οι δύο πηγές της 'θρησκείας' στα όρια του απλού λόγου», μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, στο Jacques Derrida & Gianni Vattimo (επιμ.), *Η θρησκεία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2003, σ. 44, 91 (γαλλικά: *Foi et Savoir*, ό.π., σσ. 44, 96-97). Ο Derrida συζητά τη συναφή φράση του Lévinas «αρχέγονος λόγος της τιμής» στο «Le mot d'accueil», ό.π., σσ. 67-68.

18. Σχετικά με την παράδοξη δομή του ψεύδεσθαι, βλ. J. Derrida, *Histoire du mensonge: Prolégomènes*, Παρίσι: Galilée, 2012.

19. «Υπάρχει άραγε, ποια στιγμή και σύμφωνα με ποιες τροπικότητες, ένα 'εμείς' που, με μια και μόνη υπογραφή, ενώνει το θύμα και τον ένοχο, τον κατηγορο-μηνυτή και τον εγκληματία, το πρόσωπο από το οποίο ζητά κανείς συγχώρηση και το πρόσωπο που αιτείται συγχώρησης [...]» («Parjure» 41-42).

20. Ο τίτλος του ποιήματος αποτελεί τοπωνύμιο της περιοχής του Μέλανος Δρυμού όπου βρισκόταν το ορεινό καταφύγιο του Heidegger. Το πρώτο περίπου μισό του ποιήματος έχει ως εξής: «Αρνίκη, ευφρασία, το / ξεδίψασμα απ' την πηγή με τον / αστερόμορφο κύβο επάνω, / στην / καλύβα, / η γραμμή στο βιβλίο / –ποιανού το όνομα μπήκε / πριν απ' το δικό μου;– / η γραμμή στο βιβλίο / που γράφτηκε για / μian ελπίδα, σήμερα, / για μια του στοχαστή / ερχόμενη / λέξη / στην καρδιά, / [...]».

21. Βλ. αντίστοιχα Philippe Lacoue-Labarthe, *Poetry as Experience*, μτφρ. Andrea Tarnowski, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1999, σσ. 92-94, και Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Χρόνια φιλοσοφικής μαθητείας*, μτφρ. Χ. Αστερίου, Αθήνα: Πατάκης, 2006, σσ. 330-332. Για μια αναλυτική παρουσίαση του πλαισίου και των λεπτομερειών της συνάντησης, βλ. James K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970*, Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 2006, σσ. 159-191. Ο James Lyon δεν υιοθετεί την απαισιόδοξη ανάγνωση του Philippe Lacoue-Labarthe, αλλά αναγνωρίζει ότι η στάση του Celan απέναντι στον Heidegger πήρε μια πιο αρνητική τροπή λίγο μετά τη συνάντησή τους.

22. Βλ. J. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger*, ό.π., σσ. 164-170.

Βασιλική Τσακίρη

Mysterium tremendum: Kierkegaard και Derrida σε διάλογο

Mysterium tremendum. Ένα μυστήριο τρομερό, ένα μυστικό που σύμφωνα με τον Jacques Derrida μάς κάνει να τρέμουμε ολόκληροι μπροστά σ' αυτό που πρόκειται να συμβεί, μπροστά σ' αυτό που δεν γνωρίζουμε, το οποίο δεν μπορούμε να δούμε ούτε να προβλέψουμε. Εμπνευσμένος από τον έργο του Jan Patočka, που στα *Αιρετικά* του δοκίμια συνδέει άμεσα το *mysterium tremendum* του χριστιανισμού με την ανάδυση της ευθύνης και της εσωτερικότητας,¹ ο Derrida γράφει στο *Donner la mort*:

[...] *mysterium tremendum*: το τρομακτικό μυστήριο, ο τρόμος, ο φόβος και ο τρόμος των χριστιανών μπροστά στο δώρο της θυσίας. Ο τρόμος που καταλαμβάνει κάποιον τη στιγμή που γίνεται πρόσωπο –και το πρόσωπο γίνεται αυτό που είναι μόνο κατά την παράλυσή του, μέσα στη μοναδικότητά του, υπό το βλέμμα του Θεού.²

Η περιγραφή του *mysterium tremendum* από τον Derrida αποτελεί ίσως μια έμμεση αναφορά στο σημαντικό έργο του Rudolf Otto, *Das Heilige (Το ιερό)* (1917), όπου το *numinous* ορίζεται ως *mysterium tremendum et fascinans*. Γράφει ο Otto:

[...] *mysterium* σημαίνει αρχικά απλώς ένα μυστικό ή ένα μυστήριο υπό την έννοια αυτού που είναι ξένο προς εμάς, ακατανόητο και ανεξήγητο [...] ιδωμένο από μια θρησκευτική σκοπιά, αυτό που είναι «μυστήριο», είναι το «Απολύτως άλλο» [das Ganz andere].³

Ο Derrida δεν αναφέρεται καθόλου στο δεύτερο σκέλος της πρότασης, στο *mysterium fascinans*. Αυτό που τον απασχολεί στο έργο του *Donner la mort* είναι πρωτίστως η σύνδεση του μυστικού, της ευθύνης και της πίστης που ενυπάρχουν στην αναμέτρηση με τον παντελώς άλλο (*tout autre*), με την αποπλιστικά τρομακτική απόλυτη μοναδικότητά του. Ο ιδιωματικός και παράδοξος τίτλος του έργου αυτού του Derrida υποκρύπτει, *inter alia*, την απορία του ίδιου του φιλοσόφου αναφορικά με την παραδοξότητα της έννοιας της ευθύνης. *Donner la mort*: δωρίζω τον θάνατο, δίνω στον άλλον θάνατο, του προσφέρω ένα δώρο θανάτου.

Στο έργο του *Donner le temps* ο Derrida εγγράφει την έννοια του δώρου στο

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ JACQUES DERRIDA

εισαγωγή-επιμέλεια
Γεράσιμος Κακολύρης

ΠΛΕΘΡΟΝ

