

Ο Kierkegaard του Derrida:
το πάθος του παραδόξου, το μυστικό και
το διακύβευμα μιας
«χωρίς θρησκεία θρησκείας»

Μαριάννα Δώδου,
Διδάκτωρ Α.Π.Θ.

«[...] πολύ αργά, υπολείπεσαι, εσύ, υπολείπεσαι του εαυτού σου, ξόδειψες τη ζωή σου προσκαλώντας αποκαλώντας υποσχόμενος, ελπίζοντας αναστενάζοντας ονειροπολώντας, συγκαλώντας καλώντας προκαλώντας, συγκροτώντας αναπαράγοντας παράγοντας, ονομάζοντας αποδίδοντας ζητώντας, υποδεικνύοντας διατάζοντας θυσιάζοντας, τι, το μάρτυρα, εσένα τον αντίποδα του εγώ, με μόνο προσορισμό να βεβαιώσει αυτή την αλήθεια τη μυστική, δηλαδή την αποκομμένη από την αλήθεια, πράγμα που σημαίνει ότι δεν θα είχες ποτέ κανένα μάρτυρα, συνεπώς είσαι (ergo es), σε αυτόν εδώ τον τόπο, μόνος εσύ του οποίου η ζωή θα ήταν τόσο σύντομη, το ταξίδι βραχύ, μετά βίας οργανωμένο από

εσένα χωρίς φάρο και χωρίς βιβλίο, εσένα παιχνίδι των κυμάτων που επιπλέει στην πλημμυρίδα και κάτω από το φεγγάρι, εσένα τον διάπλου ανάμεσα σε αυτά τα δύο φαντάσματα μαρτύρων που δεν θα επανέλθουν ποτέ στο ίδιο»¹.

Με αυτή την σπαρακτική παράγραφο, εν είδει προσευχής σε έναν προσωπικό Θεό, κλείνει το εξομολογητικό κείμενο του Ζακ Ντερριντά με τίτλο *Circonfession*, στο οποίο ο γάλλος φιλόσοφος αναφέρει χαρακτηριστικά ότι κανείς δεν καταλαβαίνει τίποτε για τη θρησκεία του². Διατρέχοντας το σύνολο του έργου του Ντερριντά και επικοινωνώντας με τον εσωτερικό παλμό των κειμένων του, διαπιστώνουμε ότι τούτα εδώ διαθέτουν έναν προσανατολισμό ιδιαζόντως θρησκευτικό, χωρίς ωστόσο θρησκεία και Θεό των θρησκειών³: η σκέψη του Ντερριντά εκπτύσσεται ως μία διαρκής συνομιλία του φιλοσόφου με τον Θεό του σε μία απόλυτα ιδιωτική γλώσσα⁴, η οποία καθορίζεται από την αέναη αναμονή του απολύτως άλλου, την επίκληση του ελευσόμενου, το

¹ Βλ. Geoffrey Bennington και Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, 1991, Paris, σ. 290.

² Ο.π., σ. 146: «Να αυτό που οι αναγνώστες δε θα γνώριζαν για μένα, το κόμμα της αναπνοής μου από τότε, χωρίς συνέχεια και χωρίς ρήξη, τον αλλαγμένο χρόνο της γραφής μου, τη γραφική, προκειμένου να έχει απολέσει τη διακεκομμένη καθετότητά της, σχεδόν σε κάθε γράμμα, προκειμένου να συνδεθεί όλο και καλύτερα αλλά να διαβαστεί όλο και χειρότερα εδώ και είκοσι περίπου χρόνια, όπως η θρησκεία μου για την οποία κανείς δεν καταλαβαίνει τίποτε» (μτφρ. και υπογρ. δική μας).

³ Βλ. John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Indiana University Press, 1997, Bloomington and Indianapolis, σ. xviii.

⁴ Βλ. *Jacques Derrida*, σ. 146: «η σταθερή παρουσία του Θεού στη ζωή μου αποκαλείται με άλλα ονόματα, παρότι εκλαμβάνομαι ακριβώς για άθεος, η αέναη παρουσία σε μένα αυτού που αποκαλώ Θεό στην απόλυτή μου γλώσσα, την απόλυτα ιδιωτική, η οποία δεν είναι αυτή ενός αυτόπτη μάρτυρα, ούτε μιας φωνής που δεν θα έκανε άλλο από το να μου μιλά χωρίς να λέει τίποτα, ούτε υπερβατικός νόμος [...] αλλά το μυστικό από το οποίο εγώ αποκλείομαι [...]» (μτφρ. δική μας).

πάθος του ανέφικτου τόπου⁵. Αντίστοιχα η αποδόμηση, εκλαμβανόμενη ως η κατεξοχήν εμπειρία της δυνατότητας του «πιο αδύνατου από το αδύνατο»⁶, συνιστά μία κίνηση «υπέρβασης» των πεπερασμένων ορίων της παροντικής δυνατότητας, φέροντας τα χαρακτηριστικά μιας προφητικής υπόσχεσης⁷. Η θρησκεία του Ντερριντά, εμφορούμενη από το πάθος του ανέφικτου, ανταποκρίνεται στην προοπτική του Κίερκεγκωρ, για τον οποίο το θρησκευτικό λαμβάνει χώ-

⁵ Βλ. Jacques Derrida, «Sauf le nom (Post-Scriptum)» στο *On the Name* (μτφρ. David Wood), Stanford University Press, 1995, Stanford California, σ. 59: «Πάθος του (τόπου), για τον, τόπο, ξανά. Θα έλεγα στα γαλλικά: *il y a lieu de* (το οποίο σημαίνει πρέπει, “είναι αναγκαίο”, “υπάρχει έδαφος για”) να στρέψουμε τον εαυτό προς εκεί όπου είναι αδύνατο να πάει. Προς εκεί, προς το όνομα, προς το πέραν του ονόματος *eis* το όνομα [...]. Η μόνη δυνατή απόφαση περνά μέσα από την τρέλα του αναποφάσιστου και του αδυνάτου: να πας εκεί (*wo*, *Ort*, *Wort*) όπου είναι αδύνατο να πας» (μτφρ. δική μας). Για τον υπεσχημένο τόπο και την ιστορικότητά του βλ. επίσης Jacques Derrida, «Πίστη και Γνώση», μτφρ. Γιώργου Φαράκλα, στο: Jacques Derrida, Gianni Vattimo (επιμ.) *Η θρησκεία*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2003, Αθήνα, σ. 20: «Το σχήμα της Γης της επαγγελίας δεν είναι τάχα ο ουσιώδης δεσμός ανάμεσα στην υπόσχεση του τόπου και την ιστορικότητα;». Για την ιστορικότητα του αποκαλυπτικού λόγου βλ. και σ. 21, όπου αναφέρεται ότι οι αποκαλύψεις των Διαθηκών και του Κορανίου δύνανται να εκληφθούν ως «συμβάντα», μόνο στο μέτρο που νοηματοδοτούνται ως κάτι που εμπλέκει την ιστορικότητα της ιστορίας (την ιστορικότητα της ίδιας της αποκάλυψης) και τη συμβαντικότητα του συμβάντος ως συμβάντος. Επίσης γίνεται αποδεικτό ότι ο μεσσιανικός και εσχατολογικός ορίζοντας περιορίζει αυτή την ιστορικότητα, «αλλά μόνο επειδή πρώτα αυτός την εγκαινίασε».

⁶ Ο.π., σ. 43: «Αυτή η έλευση στην ύπαρξη εκκινώντας από το τίποτα και ως τίποτα, ως Θεός και ως Τίποτα, ως το ίδιο το Τίποτα, αυτή η γέννηση η οποία φέρει τον εαυτό της χωρίς υπόσχεση, αυτό το γίγνεσθαι-εαυτός ως γίγνεσθαι Θεός –ή Τίποτα– είναι αυτό που φαίνεται αδύνατο, περισσότερο από αδύνατο, το πιο αδύνατο δυνατό, πιο αδύνατο από το αδύνατο, εάν το αδύνατο είναι η απλή αρνητική τροπικότητα του δυνατού». (μτφρ. δική μας). Βλ. και στο *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, σ. xxiv, όπου αναφέρεται ότι «δικαιοσύνη είναι το ίχνος του ελευσόμενου πέρα από το δυνατό».

⁷ Βλ. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, σ. xix.

ρα όταν το υπέρτατο πάθος της σκέψης αγγίζει αυτό που η σκέψη δεν μπορεί να σκεφτεί, το όριο μεταξύ σκέψης και επιθυμίας, δηλαδή το παράδοξο⁸. Η εμπειρία του θρησκευτικού ανασυντάσσεται στο πλαίσιο της αποδόμησης με μη δογματικό τρόπο, επαναλαμβάνοντας το πάθος της μεσσιανικής υπόσχεσης και αναμονής χωρίς την πολεμική συγκεκριμένων μεσσιανισμών, το αποκαλυπτικό κάλεσμα χωρίς την εσχατολογική βία της αποκάλυψης, την τρέλα του ανεπίστρεπτου δώρου του Αβραάμ χωρίς την οικονομία της θυσίας του αίματος, την κίνηση της πίστης⁹. Η απόλυτη εμπειρία της υπόσχεσης χωρίς τους δογματισμούς μιας συγκεκριμένης πίστης, εκλαμβάνόμενη με αβρααμικούς και μεσσιανικούς όρους ως αναμονή του μη προβλέψιμου¹⁰, συνιστά το πάθος της αποδόμησης, το θρησκευτικό της όραμα. Η κατάφαση στην υπόσχεση του ελευσόμενου, η επίκληση «Έλα!» του απολύτως άλλου που διανοίγει το παρόν στο πέραν του δυνατού και η αναφορά στην οριακή διερώτηση του Αγίου Αυγουστίνου «ποιον αγαπώ, όταν αγαπώ τον Θεό μου;»¹¹ η οποία προκαλεί ανεξήγητο τρόμο, μοιάζουν να διέπουν κάθε «στιγμή» του έργου του Ζακ Ντερριντά. Στο σεμινάριο του Κάπρι το 1995, με προτεινόμενη από τον ίδιο τον Ντερριντά θεματική «Η θρησκεία» («La religion»),

⁸ Βλ. Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος*, μτφρ. Άννα Σολωμου, Εκδόσεις Νεφέλη, 1980. Επίσης βλ. Μαριάννα Δώδου, *Η κίνηση του πάθους στη φιλοσοφία του Kierkegaard*, Εκδόσεις Ρώμη, 2013, Θεσσαλονίκη.

⁹ Βλ. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, σ. xxi.

¹⁰ Βλ. Jacques Derrida, «Πίστη και Γνώση», σσ. 18-19: «Παραδόξως, όρο του ιδίου του μέλλοντος συνιστά η απουσία ορίζοντος. Η ανάδυση του γεγονός πρέπει να σχίζει τον ορίζοντα κάθε προσδοκίας» (υπογρ. δική μας).

¹¹ Βλ. Jacques Derrida, σ. 117: «"Quid ergo amo, cum Deum meum amo?" Μπορώ να κάνω άλλο πράγμα από το να μεταφράζω αυτή την ερώτηση του sA [Αγίου Αυγουστίνου] στη γλώσσα μου, στην ίδια τη φράση, εντελώς άδεια και ταυτόχρονα απέραντη, την αλλαγή του νοήματος, ή περισσότερο της αναφοράς, η οποία προσδιορίζει τη μόνη διαφορά του "meum": τι είναι αυτό αγαπώ, ποιον αγαπώ, που αγαπώ πάνω από όλους; [...] είμαι το τέλος του ιουδαϊσμού" (1981)».

ο γάλλος φιλόσοφος εισηγείται την επιστροφή μιας άλλης θρησκείας, πιο αρχαίας και πιο καταγωγικής από οποιαδήποτε άλλη, μιας «χωρίς θρησκεία θρησκείας»: τούτη εδώ εκλαμβάνεται ως η έρημος μιας «μη-χώρας», απογυμνωμένη από τη βία των συγκεκριμένων μεσσιανισμών και αποσυνδεδεμένη¹² από καθορισμένες πίστεις, των οποίων αποτελεί ακραία αφαίρεση. «Θρησκεία είναι απόκριση»¹³ θα αναφέρει χαρακτηριστικά στην εισήγησή του ο Ντερριντά: απόκριση στη στοιχειώδη επίκληση του άλλου: «πίστεψέ με!». Στο γεγονός ότι η πίστη συνιστά τον αιθέρα της σχέ-

¹² Στο σεμινάριο του Κάπρι ο Ντερριντά θα επιχειρήσει να συνδέσει το ζήτημα της θρησκείας με αυτό της «αφαιρετικής νόσου», της ριζικής αφαίρεσης ως ριζικής απόσπασης, δηλαδή ως ξεριζωμού, που συνιστά, κατά την άποψή του, το σχήμα του ριζικού κακού. Κατά την ανάπτυξη της ομιλίας του ο γάλλος φιλόσοφος θα δείξει ότι η θρησκεία δρα ανταγωνιστικά προς όλες τις δυνάμεις αφαίρεσης, ενώ συνάμα τις ανακαταφάσκει. Βλ. «Πίστη και Γνώση», σσ. 12-13. Προς επίρρωση της θέσης του επισημαίνει τη διπλή ετυμολογική προέλευση της λέξης *religio*, αφενός από το *relegere*, ως συλλογής προς επαναφορά και επανεκκίνηση (εξ ου και η θεώρηση της *religio* με την έννοια του σεβασμού, της υπομονής, της ευσέβειας ή της αιδούς) κατά τον Κικέρωνα, και αφετέρου από το *religare*, με την έννοια του δεσμού, του δεσίματος, της δέσμευσης, άρα και του καθήκοντος και του χρέους, κατά τους Λακτάντιο και Τερτυλλιανό. Επισημαίνεται ότι και στις δύο περιπτώσεις υποδηλώνεται μία εμμένουσα σύνδεση που δένεται πρωτίστως με τον εαυτό της, μία αντίσταση ή αντίδραση στη διάζευξη και την απόλυτη ετερότητα (ό.π., σ. 57). Πέρα από τη διττή ετυμολογική προέλευση της *religio*, ο Ντερριντά αναγνωρίζει δύο διακριτές εστίες ή πηγές της θρησκείας: αφενός την εμπειρία του πιστεύω, αφετέρου την εμπειρία της ιερότητας ή και της αγιότητας, του αβλαβούς, σώου και υγιούς (ό.π., σ. 56).

¹³ Ό.π., σ. 43: «Η θρησκεία είναι η [δέσμευση να δοθεί] απάντηση [la réponse]». Αυτή την απάντηση δεν θα έπρεπε ίσως να δεσμευτούμε αρχικά να δώσουμε; Ναι αλλά θα πρέπει να γνωρίζουμε καλά τι θα πει *répondre*: [αποκρίνομαι, απαντώ, αναλαμβάνω την ευθύνη, εγγυώμαι, δεσμεύομαι], άρα και τι η *responsabilité*: [ευθύνη, ανταπόκριση στις ευθύνες, υπευθυνότητα, δέσμευση]. Όντως δεν υπάρχει απάντηση χωρίς αρχή της ευθύνης: Αποκρίνομαι στον άλλο όντας υπεύθυνος ενώπιόν του και εγγυώμενος για μένα [*répondre à, devant, de*]. Μήτε υπάρχει ευθύνη χωρίς ορκισμένη πίστη, εχέγγυο ή ενέχυρο, όρκο, χωρίς κάποιο *sacramentum* ή *jus jurandum*».

σης με το απολύτως άλλο οφείλεται ακριβώς η εμπειρία της μη-σχέσης, της απόλυτης διάζευξης, της ιερής απόστασης που μας χωρίζει από το ελευσόμενο¹⁴. Προϋπόθεση του ελευσόμενου, του αέναα ανοικτού μέλλοντος, αλλά και του πάθους με το οποίο επικαλούμαστε την έλευσή του, είναι το απόλυτο μυστικό, δεδομένου ότι το ελευσόμενο είναι εγγενώς, ουσιωδώς, φύσει άγνωστο. Ως εκ τούτου η «αποκάλυψη χωρίς αποκάλυψη» για την οποία ομιλεί ο Ντερριντά, δεν είναι παρά η αποκάλυψη ενός «μυστικού χωρίς μυστικό», δηλαδή ενός μυστικού του οποίου ουδείς γνωρίζει το περιεχόμενο και ακριβώς για το λόγο αυτό δυνάμεθα να το επικαλούμαστε μόνο με το πάθος της πίστης¹⁵.

Στην ίδια κατηγορία με το απόλυτο μέλλον και το απόλυτο μυστικό που παθιάζουν, ανήκει και το «καθαρό δώρο», εκλαμβανόμενο ως το συμβάν του αδυνάτου. Η προβληματική του «καθαρού δώρου», το οποίο δεν παραδίδεται ποτέ στην παρουσία, γι' αυτό και πυροδοτεί το πάθος του ανέφικτου, βρίσκεται στην καρδιά της «χωρίς θρησκεία θρησκείας» του Ντερριντά. Στο έργο του *Donner le temps / Το χρόνο δίδοναι*, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το απόλυτο δώρο οφείλει να διαρρηγνύει την κυκλική ενότητα του οικονομικού / διαλεκτικού χρόνου και τη συμμετρία του νόστου, ανήκοντας σε έναν έκκεντρο χρόνο, σε μία μη οικονομική στιγμή, ένα πλεόνασμα της στιγμής¹⁶, μία στιγμή τρέλας: η απόκριση «Ίδού εγώ!» του Αβραάμ στην επίκληση του απολύτως άλλου –του Θεού– αποτελεί μία στιγμή απόλυτου και απροϋπόθετου δώρου, η οποία διαρρηγνύει τον κυκλικό χρόνο, αφήνοντάς τον να χάσκει ανοιγμένος. Η προβληματι-

¹⁴ Ό.π., σ. 93.

¹⁵ Βλ. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, § 8, σ. 101. Επίσης βλ. στο *On the Name*, σ. 59: «Μία τέτοια ασυμβατότητα μεταφράζει και προδίδει την απουσία κοινού μέτρου μεταξύ ανοίγματος, ανοικτότητας (apérîté), αποκάλυψης, γνώσης από τη μία πλευρά και από την άλλη ενός συγκεκριμένου απόλυτου μυστικού, μη προβλέψιμου, ετερογενούς σε κάθε εκδήλωση. Αυτό το μυστικό δεν είναι απόθεμα μιας δυνητικής [potentielle] γνώσης, μιας εν δυνάμει [en puissance] εκδήλωσης» (μτφρ. δική μας).

¹⁶ Βλ. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991.

κή της σχέσης ανάμεσα στο δώρο και το μυστικό αναδεικνύεται ιδιαιτέρως από το γάλλο φιλόσοφο στο δεύτερο μέρος του βιβλίου του *Donner la mort / Τον θάνατον διδόναι*, το οποίο εμβαθύνει στο έργο του Κίρκεγκωρ *Φόβος και Τρόμος* -ένα έργο πάνω στο άλμα της πίστης, το πάθος του παραλόγου, την τρέλα της στιγμής. Το μεγαλείο που αποπνέει ο πρωταγωνιστής του κίρκεγκωριανού έργου, ο πατέρας της πίστης, ο Αβραάμ, το οποίο συνίσταται στην ικανότητα του τελευταίου να διατηρεί ένα μυστικό, υπάγεται στην τάξη της απόλυτης υποκειμενικότητας· η ελευθερία και συνάμα η υπευθυνότητα της τελευταίας εδραιώνονται στην εσωτερική σχέση του εαυτού με το «τρομερό μυστικό». Η διεισδυτική ανάγνωση του κίρκεγκωριανού κειμένου από τον Ντεριντά επιχειρεί να φωτίσει την ερωτηματική σχέση ανάμεσα στο μυστικό και τον τρόμο: τρέμει κανείς αφού δεχτεί ένα πλήγμα αναπάντεχο, ενώ στη συνέχεια ο ίδιος άνθρωπος τρέμει απέναντι στο απρόβλεπτο ενδεχόμενο επανάληψης του ιδίου πλήγματος. Σα να βρίσκεται ο άνθρωπος αυτός ενώπιον ενός διπλού μυστικού, καθότι άγνωστες παραμένουν σε αυτόν τόσο η προέλευση του γεγονότος που τον έπληξε αιφνίδια, όσο και η πιθανότητα μιας μελλοντικής επαναφοράς του ιδίου βίαιου συμβάντος. Το μυστήριο προσαυξάνει η άγνοια του γιατί του ιδίου του τρόμου, ο αινιγματικός χαρακτήρας του ως συμπτωματολογίας, δηλαδή ως έκφρασης μιας ρητορικής του σώματος¹⁷. Όλα αυτά, υποστηρίζει ο γάλλος φιλόσοφος, συνδέονται με την ίδια την καταγωγή του τρόμου, η οποία εντοπίζεται στο «τρομερό μυστικό» (*mysterium tremendum*), στο εσωτερικό του απρόσιτου μυστηρίου του Θεού: τούτο εδώ συνίσταται αφενός στην ασυμμετρία ανάμεσα στο δώρο της άπειρης αγάπης του Θεού και την ανθρώπινη περατότητα, αφετέρου στο γεγονός ότι ο άνθρωπος αφήνεται στα χέρια του Θεού και υπό το βλέμμα του Θεού χωρίς να γνωρίζει τις θεϊκές προθέσεις (αν του επιφυλάσσεται η σωτηρία ή ο θάνατός του), παραμένοντας την ίδια στιγμή υπεύθυνος για τις α-

¹⁷ Βλ. Jacques Derrida, *The gift of death*, μτφρ. David Wills, The University of Chicago, 1995, σσ. 54-55.

ποφάσεις του, δηλαδή ελεύθερος να επιλέξει τη ζωή ή το θάνατό του¹⁸. Το έργο της σωτηρίας του ανθρώπου λαμβάνει χώρα μετά φόβου και τρόμου εν απουσία του Θεού, μέσα στην απόλυτη μοναξιά. Η ρίζα του τρόμου έγκειται, κατά το γάλλο φιλόσοφο, στο γεγονός ότι οφείλεται υπακοή σε έναν Θεό απόντα, κρυμμένο, σιωπηλό, μυστικό, που αποφασίζει χωρίς να αποκαλύπτει τα κίνητρά του, ο οποίος αντιπροσωπεύει για τον άνθρωπο το απολύτως άλλο (γεγονός που υποδηλώνει ότι το μυστικό συνιστά εγγενές γνώρισμα της ετερότητας)¹⁹. «Εβραϊκή» χαρακτηρίζει ο Ντερριντά την εμπειρία του σιωπηλού Θεού, την οποία πραγματεύεται ο Κίρκεγκωρ στο *Φόβος και τρόμος*,²⁰ καθώς, στο έργο αυτό, ο τρόμος συνίσταται στην κατεξοχήν εμπειρία της θυσίας, δηλαδή της θανάτωσης του μοναδικού, του ανατικατάστατου, του πιο πολύτιμου όντος²¹. Η θυσία εδώ συνδέεται με το διπλό ανείπωτο μυστικό, αυτό του Θεού που δεν αποκαλύπτει στον Αβραάμ τις προθέσεις του, αλλά και του ιδίου του Αβραάμ, ο οποίος δεν αποκαλύπτει στην οικογένειά του, στον οίκο του, το μυστικό της θεϊκής εντολής που έλαβε (στην ουσία τελεί ο ίδιος μέσα στο μυστικό, στο μέτρο που δε γνωρίζει το γιατί αυτού που του ζητήθηκε)²². Αποκομμένος τόσο από τον απολύτως άλλο όσο και από τον οίκο του (τον οποίο θυσιάζει), διπλά ξεριζωμένος, ο Αβραάμ ομιλεί χωρίς να αποκαλύπτει τίποτε σχετικά με το ουσιώδες που πρέπει να κρατήσει κρυφό (παρόλα αυτά, όταν το παιδί του τον ρωτά πού είναι ο αμνός που θα θυσιάσουν, χωρίς ο ίδιος να το καταλάβει, λέει κάτι το οποίο

¹⁸ Ό.π., σ. 56.

¹⁹ Ό.π., σ. 57.

²⁰ Ο δανός φιλόσοφος υπογράφει το συγκεκριμένο έργο με το ψευδώνυμο «*Ιωάννης της Σιωπής*», διατηρώντας μυστικό, βυθισμένο στη σιωπή, το πραγματικό του όνομα. Διόλου τυχαία συμβαίνει αυτό, καθώς, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ντερριντά, μέσω του παραπάνω μυστικού ονόματος μάς επικοινωνείται η ουσία της ύπαρξης του συγγραφέα του έργου με τον πιο βαθύ και αυθεντικό τρόπο. Βλ. ό.π., σ. 58.

²¹ Ό.π., σ. 58.

²² Ό.π., σ. 59.

θα αποδειχθεί στη συνέχεια αληθινό: «Ο Θεός θα φροντίσει»)»²³. Μη αποκαλύπτοντας το ουσιώδες, ο Αβραάμ αναλαμβάνει την ευθύνη (ή καταλαμβάνεται από την «ανοικονόμητη» τρέλα) να είναι μόνος τη στιγμή της απόφασης, εν μέσω του φόβου και του τρόμου, διατηρώντας την απόφασή του μέσα στη σιωπή και το μυστικό. 'Άλλωστε η κρισιμότητα της εκάστοτε απόφασης συνίσταται, όπως σημειώνει ο Ντερριντά, στο ότι κανένας δεν μπορεί να αποφασίσει αντί αυτού που πρέπει να αποφασίσει (όπως κανένας δεν μπορεί να πεθάνει στη θέση του)²⁴. Η παραπάνω προσέγγιση οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η άπειρη ευθύνη εμφανίζεται άρρηκτα συνδεδεμένη με την απόλυτη μοναδικότητα, το αναντικατάστατο, τη σιωπή και το μυστικό, γεγονός που συνιστά ταυτόχρονα σκάνδαλο και παράδοξο, σύμφωνα με το κερκεγκωριανό ιδίωμα²⁵. Τι οδηγεί στους παραπάνω χαρακτηρισμούς; Η ένταση που παράγεται από την αντίθεση ανάμεσα την αντίληψη ότι το ηθικό χρέος συνίσταται στην ευθύνη κοινοποίησης των αποφάσεών μας στους άλλους, στο ομιλείν και όχι στην αποσιώπηση, και τον κίνδυνο διάλυσης της μοναδικότητας του υποκειμένου μέσω της διαδικασίας σχηματισμού εννοιών που προϋποθέτει η γενίκευση²⁶. Ακριβώς στην παραπάνω διττότητα που χαρακτηρίζει την έννοια της ευθύνης, διαγιγνώσκεται το «θράσος» του παραδόξου: στην περίπτωση του Αβραάμ, η ηθική αποτελεί γι' αυτόν πειρασμό, στον οποίο οφείλει να αντισταθεί, προκειμένου να μην απολέσει τη μοναδικότητά του, ούτε τη μυστική και από-λυτη, την εξ-αιρετική ευθύνη του απέναντι στο Θεό (η τελευταία δείχνει να έρχεται σε αντίθεση με μία εν γένει ευθύνη, καθότι δεν δύναται να απορρέει από μία εννοιολογική σύλληψη, παραμένοντας κατ' ουσίαν ασύλληπτη, μη προσιτή από τη σκέψη)²⁷. Η από-λυτη ευθύνη διατηρεί το μυστικό της μη αποκαλύπτοντας τον εαυτό της ε-

²³ Ό.π.

²⁴ Ό.π., σ. 60.

²⁵ Ό.π.

²⁶ Ό.π., σ. 61.

²⁷ Ό.π.

νώπιον του νόμου των ανθρώπων, ενώ ο φορέας της, εν προκειμένω ο Αβραάμ, παρουσιάζει τον εαυτό του μόνον απέναντι στο μυστικό Θεό, λέγοντας «Ιδού εγώ»²⁸. Τούτο συμβαίνει, αναφέρει ο Ντερριντά, διότι το παράδοξο της πίστης προϋποθέτει την ασυμμετρία μεταξύ εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, γεγονός που καθιστά ανέφικτη τη φανέρωση του κρυμμένου²⁹. Το απόλυτο καθήκον του κίρκεγκωριανού ιππότη της πίστης δεν μπορεί να έχει τη μορφή μιας γενικότητας που αποκαλείται «καθήκον», διαμεσολαβήσιμης και επικοινωνήσιμης· η εκπλήρωση του καθήκοντος απέναντι στο Θεό (εν τέλει η δοκιμασία) προϋποθέτει τη δράση του ανθρώπου πέρα από και ενδεχομένως ενάντια σε κάθε άλλο καθήκον, οφείλει να έχει το χαρακτήρα δώρου ή θυσίας, πέρα από κάθε έννοια του καθήκοντος με τη μορφή του χρέους. Ως εκ τούτου το «δώρο θανάτου», το οποίο αποφασίζει να προσφέρει ο Αβραάμ στο Θεό θυσιάζοντας αυτό που αγαπά περισσότερο προ-δίδοντάς το, δεν είναι παρά η ανταπόκρισή του στο απόλυτο καθήκον, η οποία αποτελεί πηγή απόλυτου πόνου³⁰.

Ο γάλλος φιλόσοφος επισημαίνει ότι το τρομερό μυστικό της θυσίας συνιστά κοινό γνώρισμα και των τριών θρησκειών του Βιβλίου. Πρόκειται για θυσία της αγάπης στην αγάπη· θυσία η οποία προϋποθέτει την παράδοξη αντίφαση της απόλυτης, μοναδικής, άμετρης αγάπης γι' αυτό που θυσιάζεται τη στιγμή που αυτό θυσιάζεται. Η θυσία συντελείται τη στιγμή κατά την οποία η πράξη βρίσκεται σε απόλυτη αντίθεση με το συναίσθημα (γι' αυτό στο κίρκεγκωριανό ιδίωμα η στιγμή της απόφασης χαρακτηρίζεται ως τρέλα)³¹. Για τον Ντερριντά το παράδοξο προϋποθέτει μία χρονικότητα της στιγμής, μία τρόπον τινά «αχρονική χρονικότητα», καθότι το ίδιο δεν ανάγεται ποτέ στην παρουσίαση, το παρόν και την παρουσία, δεν δύναται ποτέ να συλληφθεί μέσω της γλώσσας και της κοινής λογικής. Υπό αυτό το πρί-

²⁸ Ό.π., σ. 62.

²⁹ Ό.π., σ. 64.

³⁰ Ό.π., σ. 65.

³¹ Ό.π.

σμα, η θυσία αναστέλλει κάθε έργο, ακόμη και τούτο το ίδιο το έργο του πένθους, καθότι ο Αβραάμ δεν είναι καν ένας τραγικός ήρωας που μπορεί να θρηνήσει³². Το έργο ή η δοκιμασία της πίστης προϋποθέτουν ότι ο Αβραάμ πρέπει να αισθάνεται ειδεχθής εγκληματίας. Πράγμα που σημαίνει ότι, μέσα στη στιγμή εκπλήρωσης του απόλυτου καθήκοντος, πρέπει να συνυπάρχουν οι δύο αντιφατικοί όροι, οι οποίοι συνιστούν το παράδοξο της αναγνώρισης της ηθικής τάξης, την ίδια στιγμή που αυτή παραβιάζεται³³. Η ιδέα της απόλυτης ευθύνης που αναδεικνύεται μέσα από τη συγκεκριμένη βιβλική αφήγηση, μας συνδέει, κατά τον Ντερριντά, με τη μοναδικότητα του απολύτως άλλου, δηλαδή με την ετερότητα, η οποία εν προκειμένω φέρει το όνομα του Θεού. Στο όνομα του απολύτως άλλου, ο οποίος πρέπει να παραμένει υπερβατικός, κρυμμένος, μυστικός, αναλαμβάνεται με απόλυτη μυστικότητα η απόλυτη, θυσιαστική ευθύνη³⁴.

Η ηθική του απόλυτου καθήκοντος προδίδει τρόπον τινά την ουσία της φανέρωσης, εν τέλει αυτή καθεαυτή την ουσία ως παρουσία και φανέρωση, καθώς υπονομεύει κάθε δυνατότητα φανέρωσης ενώπιον της τάξης της καθολικότητας και της γενίκευσης. Ωστόσο ο Αβραάμ ανταποκρίθηκε στο κάλεσμα του Θεού λέγοντας «Ίδού εγώ», επιλέγοντας το μόνο δυνατό και καταγωγικό τρόπο να εκθέσει κανείς τον εαυτό του ενώπιον της μοναδικότητας του απολύτως άλλου. Επίσης, μέσα στη σιωπή του, ο Αβραάμ υπήρξε παραδόξως μάρτυρας της απόλυτης πίστης, μιας πίστης η οποία δεν δύναται να μαρτυρηθεί, υπό την έννοια του να δειχθεί, να φανερωθεί ενώπιον των άλλων, στο μέτρο που δεν μπορεί να διακριβωθεί, να επιβεβαιωθεί από αυτούς. Ωστόσο ο Αβραάμ μαρτύρησε μέσω της σιωπής του και μέσα στη σιωπή του, αποκρύπτοντας καλά το μυστικό του· μαρτύρησε σωπαίνοντας, απαντώντας χωρίς να απαντά, μιλώντας μία παράξενη, μη συμβατική, θεϊκή γλώσσα, τη

³² Ό.π.

³³ Ό.π., σ. 66.

³⁴ Ό.π., σ. 67.

γλώσσα του άλλου: «Ο Θεός θα φροντίσει». Η ένταση αυτής της απροσδιόριστης, χωρίς απόκριση απόκρισης παραπέμπει, όπως αναφέρει ο Ντερριντά, σε μία μυστική γλώσσα, αλλά και σε ένα είδος «μετα-ρητορικής» ειρωνείας. Η διαπίστωση ότι η άγνοια δεν ανέστειλε την αποφασιστικότητα του Αβραάμ οδηγεί τον Ντερριντά στο συμπέρασμα ότι πίσω από κάθε απολύτως υπεύθυνη απόφαση κρύβεται εν τέλει η συνθήκη του παραλόγου, καθώς μία τέτοιου είδους απόφαση δεν απορρέει ποτέ από κάποια μορφή γνώσης, αλλά υπερβαίνει την τελευταία, συνιστώντας πάντα ένα μυστικό³⁵.

Για τον Ντερριντά, η εμπειρία της ετερότητας και της μοναδικότητας του άλλου αποτελεί καθημερινό βίωμα. Ως εκ τούτου ο γάλλος φιλόσοφος εκλαμβάνει το λόγο του Κίρκεγκωρ περί ευθύνης και θυσίας ως τούτος εδώ να αφορά όχι μόνον αποκλειστικά τη βιβλική εμπειρία της σχέσης με το Θεό, αλλά ευρύτερα τη θεμελιώδη θρησκευτική εμπειρία της σχέσης με τον κάθε άλλο, στο βαθμό που κάθε άλλος είναι απολύτως άλλος (δηλαδή φέρει το ίχνος του θεϊκού). Ο καθένας μας, όταν συνδέεται στην απόλυτη μοναδικότητά του με την απόλυτη μοναδικότητα του άλλου ως απολύτως άλλου, αναλαμβάνει μία σχέση απόλυτης ευθύνης, άπειρου καθήκοντος, στο όνομα του οποίου (στο όνομα του Θεού εντέλει) οφείλει να δρα «μη υπεύθυνα», «μη ηθικά»³⁶. Ένας είναι, κατά τον Ντερριντά, ο δρόμος διάσωσης του ανώνυμου, απρόφερτου, μεσσιανικού ονόματος του Θεού: η ουσιαστική ανταπόκρισή μας στο κάλεσμα του άλλου, υπερβαίνοντας τη λογική της καθολικής, γενικευμένης ευθύνης σε επίπεδο ηθικής τάξης· η σύνδεσή μας με την ετερότητα του άλλου με όρους μιας θυσιαστικής ηθικής, η οποία εισάγει στη μεταξύ μας σχέση το παράδοξο, το σκάνδαλο, την απορία, τη στιγμή που θυσιάζουμε κατ' ουσίαν όλες τις υπόλοιπες δυνατότητες ταυτόχρονης σύνδεσής μας κατά τον ίδιο τρόπο με όλους τους άλλους. Οι λόγοι για τους οποίους σχετιζόμαστε κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο με συγκεκριμέ-

³⁵ Ό.π., σσ. 73-74.

³⁶ Ό.π., σσ. 68, 71.

νες μοναδικότητες (ανθρώπους, τοπία, κτίσματα κ.α.) και όχι με άλλες, θυσιάζοντας το επιτακτικό καθήκον σύνδεσής μας με τον άλλο ως εν γένει μοναδικότητα, παραμένουν ανομολόγητοι, καθότι ανεξερεύνητοι. Αυτό επιχειρεί, κατά τον Ντερριντά, να υποδηλώσει ο λόγος του Κίρκεγκωρ: την παράδοξη αλήθεια της απροϋπόθετης ευθύνης μας απέναντι στο άλλο και της σύνδεσής μας με το δώρο του θανάτου *κάθε στιγμή*. Το απόλυτο μυστικό που μοιραζόμαστε με τον Αβραάμ χωρίς να το μοιραζόμαστε, είναι το μυστικό που παραμένει μυστικό, η μυστική αλήθεια της πίστης, το πάθος της πίστης, το οποίο *αέναα επανεκκινεί*: η *αέναη επανάληψη της απόλυτης αρχής*³⁷.

Οι φωνές των δύο φιλοσόφων σε ό,τι αφορά την προσέγγιση του ηθικού ως καθολικότητας έναντι του μυστικού της μοναδικότητας του άλλου, της αναστολής των επιταγών του νόμου *στο όνομα της άμετρης δικαιοσύνης του απολύτως άλλου*, πλέκονται αντιστικτικά μεταξύ τους, εκφέροντας ένα λόγο στα όρια του απρόφερτου. Η ανάγνωση του κίρκεγκωριανού έργου από τον Ντερριντά ως μιας ιστορίας που αφορά τον *κάθε άνθρωπο*³⁸, πραγματώνει τη μετάβαση από

³⁷ Ό.π., σ. 80.

³⁸ Στο κείμενό του «Αβραάμ ο άλλος» ο Ντερριντά επιχειρεί να συλλάβει έναν άλλο Αβραάμ, το δικό του Αβραάμ, πέραν των Αβραάμ του Κίρκεγκωρ και του Λεβινάς, με τους οποίους συνομίλησε στο κείμενό του «Donner la mort». Αποφασίζει να ομιλήσει γι' αυτό που μέσα του είχε εμπιστευτεί ή καταδικάσει στη σιωπή, προκειμένου να διαφυλάξει την ιουδαϊκότητά του (ακόμη και από την ίδια την ιουδαϊκότητα και τον ιουδαϊσμό, από το να είναι δηλαδή Εβραίος με όποιο τίμημα). Πρόκειται για μια μοιραία σιωπή την οποία επέλεξε ο ίδιος, αλλά και που η ίδια τον επέλεξε και τον όρκισε, καταλογίζοντάς του μία απριωρική ευθύνη ή ενοχή. Η καταγωγή αυτής της ενοχής εντοπίζεται από το φιλόσοφο στην υποτιμητική προσφώνησή του ως εβραίου («juif!»), την οποία άκουσε για πρώτη φορά στο σχολικό του περιβάλλον και τον σημάδεψε ως τραύμα. Ο Ντερριντά αποκαθιστά το σεβασμό που αρμόζει στη λέξη *juif*, ανασύροντας μέσα από τη δονητική των γραμμάτων της, τις οπτικές και ακουστικές μορφές των συλλαβών της, το «ναι» (*oui*) και το ορθό/δίκαιο (*just*), πιο δίκαιο από τη δικαιοσύνη δίκαιο, την άπειρη ευθύνη απέναντι στον απολύτως άλλο, την καθολική και υπερβολική δικαιοσύνη

τον αβρααμικό μεσσιανισμό σε ένα γενικευμένο μεσσιανισμό του απολύτως άλλου, χωρίς βιβλικές αναφορές. Εν προκειμένω αναλαμβάνεται κάτι θρησκευτικό και αποδομείται, προκειμένου να επανατεθεί κάτι επίσης θρησκευτικό, απαλλαγμένο ωστόσο από θρησκείες: ένα μη δογματικό δόγμα που επαναλαμβάνει τη δυνατότητα μιας «χωρίς θρησκεία θρησκείας», μιας καθολικής θρησκείας και ταυτόχρονα μιας ποιητικής του χρέους, απαλλαγμένης από την ηθική.

που διαπερνά και υπερβαίνει το νόμο. Η απόπειρα του Ντερριντά να αποκρυπτογραφήσει το σύμπτωμα του αντισημιτισμού συνιστά πιθανώς, όπως ο ίδιος ομολογεί, και το πρώτο του εγχείρημα ανάγνωσης μέσω της αποδόμησης. Ανένταχτος από επιλογή στην εβραϊκή κοινότητα, νιώθει πιο εβραίος από εβραίος, αλλιώς εβραίος, στο βαθμό που αμφισβητεί την ίδια την πρόκληση της ιδέας του εκλεκτού λαού, απορρίπτοντας κάθε περιορισμό ή αντιθετική διάκριση. (Βλ. *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Éditions Galilée, 2003, Paris).