

**Μεταξύ τρέλας και ευθύνης.
Η ερμηνεία της βιβλικής ιστορίας της θυσίας του Αβραάμ από
τον Σώρεν Κίρκεγκωρ και τον Ζακ Ντεριντά**

Πρώιμος Κ.

Ο σκοπός της ανακοίνωσης αυτής είναι να εξερευνήσει τη γειτνίαση ή ακόμα και τα ασαφή όρια μεταξύ δύο περιοχών που συνήθως αντιμετωπίζονται ως ριζικά διαφορετικές, αντίθετες και ασφαλώς απομακρυσμένες η μία από την άλλη. Οι περιοχές αυτές είναι της τρέλας και της ευθύνης. Μας ενδιαφέρει εδώ η συμβολή της τέχνης στις ψυχιατρικές θεραπείες εξίσου με τη συμβολή της στη διαδικασία αναστοχασμού και αυτοσυνειδησίας όχι μόνο του ψυχικά ασθενούς αλλά και του ψυχικά υγιούς, του ψυχιάτρου αλλά και κάθε σκεπτόμενου ανθρώπου από του οποίου την ηθική συμπεριφορά εξαρτώνται θεραπείες, δουλειές, σταδιοδρομίες, συνειδήσεις και ενίοτε ζωές. Σημείο εκκίνησής μας είναι η αρχαία βιβλική ιστορία της θυσίας του Αβραάμ, μια κοινή παρακαταθήκη, αναφορά και κληρονομιά των λαών του λεγόμενου Δυτικού πολιτισμού και όχι μόνο αυτού, όπως αυτή εικονογραφείται στον πίνακα του 1635 του Rembrandt (1606-1669) με τίτλο «Η θυσία του Αβραάμ» που βρίσκεται στο Μουσείο του Ερμιτάζ στην Αγία Πετρούπολη.¹



Στην ανακοίνωση αυτή θα αναπαράγω κριτικά και σε περιληπτική μορφή, την ανάγνωση που κάνει ο Jacques Derrida στην ερμηνεία της θυσίας του Αβραάμ από τον Søren Kierkegaard, στο δοκίμιο του πρώτου «Whom to Give to (Knowing Not to Know)».² Κατόπιν, θα σχολιάσω δύο ζητήματα, αφενός τη σκοπιμότητα της έλλειψης διάκρισης από την πλευρά του Derrida μεταξύ του ηθικού και του θρησκευτικού πεδίου, στη βιβλική ιστορία της θυσίας του Αβραάμ, όπως αναλύεται στο Φόβος και Τρόμος του Kierkegaard,³ αφετέρου την κριτική του W. T. Jones, σύμφωνα με την οποία η πρακτική ανάγνωσης του Derrida συντάσσεται με τη μέθοδο της υπερβολής ή με τον κανόνα «όλα ή τίποτα», που κάνει τον Derrida «να χορεύει διαρκώς γύρω από τη μεταφυσική κενότητα ή πληρότητα των όρων που αναλύει».⁴

Η βιβλική ιστορία έχει ως εξής: ο Θεός ζητά από τον Αβραάμ στον ύπνο του να του θυσιάσει το μονάκριβο γιο και μοναδικό διάδοχό του και ο Αβραάμ υπακούει χωρίς κανένα δισταγμό αλλά με μεγάλη και βασανιστική αγωνία και πολλή εντατική και απεγνωσμένη σκέψη. Παίρνει το γιο του μετά από μερικές μέρες με ένα

γαϊδουράκι και μερικούς υπηρέτες και κατευθύνεται στο βουνό για να επιτελέσει τη θυσία χωρίς να πει τίποτα σε κανέναν, ούτε στο γιο του, ούτε στη γυναίκα του, τη Σάρα. Κατά τη διάρκεια της πορείας προς το βουνό ο Αβραάμ εξακολουθεί να βασανίζεται αδυσώπητα από τη σκέψη ότι θα θυσιάσει τον γιο του, αλλά δεν διστάζει στιγμή να υπακούσει το θέλημα του Θεού. Την τελευταία στιγμή που το μαχαίρι ή στην προκειμένη περίπτωση το ξίφος, υψώνεται στον ουρανό για να κόψει το λαιμό του Ισαάκ εμφανίζεται ένας θεόσταλτος άγγελος ο οποίος αποτρέπει τη θυσία και η ιστορία παίρνει τη γνωστή τροπή με το κριάρι που θυσιάζεται στη θέση του γιου και με τον Αβραάμ να έχει καταξιωθεί ως ιππότης της πίστης.

Η απεικόνιση του Rembrandt είναι μάλλον φωτογραφική και εστιάζεται στην κορυφαία δραματική στιγμή που είναι να γίνει η θυσία, με το δυνατό αριστερό χέρι του Αβραάμ να πιέζει ως αντίβαρο το πρόσωπο του γιου του σκεπάζοντάς το με τέτοια ορμή, δύναμη και αποφασιστικότητα για να αναδείξει το λαιμό του και για να καταφέρει να τον κόψει με τη μία. Ο Ισαάκ δεμένος πισθάγκωνα φαίνεται να μην έχει άλλη επιλογή παρά να υπακούσει τον πατέρα του όχι όμως χωρίς τρόμο για το τι τον περιμένει, έναν τρόπο που αποτυπώνεται στο σφιγμένο, γεμάτο ένταση σώμα που φωτίζεται εντελώς τεχνητά από την πλευρά του ουρανού και του κατερχόμενου αγγέλου. Το φως εστιάζει στο σώμα του Ισαάκ σβήνοντας τις γραμμώσεις του και τα επιμέρους χαρακτηριστικά του, σα να αναγγέλλει την επικείμενη ωχρότητα του θανάτου. Ο Αβραάμ πιάνει γερά το ξίφος έχοντας πλέον χάσει κάθε ελπίδα ότι μπορεί με κάποιον τρόπο να σωθεί ο γιος του και θέλοντας να βάλει τέλος στο μαρτύριο τόσο αυτού όσο και του γιου του. Το βλέμμα του είναι γεμάτο με ένταση και το πρόσωπό του κάτωχρο, όταν ο άγγελος του οποίου η ματιά είναι αντιθέτως τόσο ήρεμα σίγουρη τον σταματά από το θλιβερό του καθήκον, εκπλήσσοντάς τον τόσο, ώστε το ξίφος του πέφτει. Η ψυχή του νεφελώδης και σκοτεινή όσο υποδηλώνουν το γύρω περιβάλλον και τα ανακατεμένα λευκά μαλλιά του, έχει χάσει πλέον κάθε ελπίδα. Το δεξί χέρι του αγγέλου πιάνει καθησυχαστικά τον δεξιό καρπό του δυστυχή πατέρα και το αριστερό του δείχνει προς τον ουρανό αναγγέλλοντάς έτσι το νέο θέλημα του Θεού, το τέλος της δοκιμασίας του Αβραάμ και τη λύτρωσή του. Ο φωτισμός του Rembrandt είναι τεχνητός και προέρχεται από πολλές ταυτόχρονα πηγές με σκοπό να αυξήσει τη δραματική ένταση του συμβάντος που απεικονίζεται για τον θεατή. Επηρεασμένος από τον Carravagio, τον Elsheimer και τον Lastman, ο Rembrandt χρησιμοποιεί τον φωτισμό αυτό όχι μόνο για να αυξήσει τη δραματική ένταση αλλά και για να εστιάσει στους κύριους πρωταγωνιστές της ιστορίας επιτείνοντας τη μεταφυσική σημασία της. Για τον ίδιο λόγο ο ζωγράφος παρουσιάζει ως φόντο ένα ουδέτερο νεφελώδες τοπίο, στήνοντας τη σκηνή σε διαγώνιους επάλληλους άξονες ώστε να υποβάλει την ένταση που της προσιδιάζει και να δώσει τη δυνατότητα στον θεατή

να προεκτείνει με τη φαντασία του τα όρια του καμβά, αναπλάθοντας στο μυαλό του με πληρότητα και αληθοφάνεια την ιστορία. Η σκηνή προβάλλεται και στήνεται με τέτοια επίπεδη μετωπικότητα ώστε ο θεατής νομίζει ότι συντελείται εμπρός του, τόσο κοντά ώστε αν απλώσει το χέρι του θα αγγίξει τους πρωταγωνιστές.

Ένα από τα κεντρικά και δραματικά σημεία της ιστορίας και το σημείο εστίασης της ανάγνωσης του Derrida είναι η ανάλυση του μυστικού, στην περίπτωση μας του μυστικού του Αβραάμ που είναι ότι σκοπεύει να θυσιάσει το γιο του υπακούοντας την εντολή του Θεού. Το μυστικό αναγνωρίζεται μέσω των συμπτωμάτων του, μέσω του τρόμου, του άγχους, του αισθήματος του θανάτου ή της προσδοκίας ενός τραυματικού συμβάντος του οποίου επίκειται η φοβερή έλευση.⁵ Ο τρόμος για τον οποίο γίνεται λόγος είναι υπαρξιακός, είναι δηλαδή διακριτός από την τρεμούλα ή το ρίγος, ισχυρίζεται ο Derrida, δεν είναι δηλαδή ένα επιφανόμενο παθολογικής φύσης. Ο τρόμος αυτός είναι ένα σημείο ή ένα σύμπτωμα κάποιου πράγματος το οποίο έχει ήδη συμβεί, συνεχίζει να συμβαίνει ή να επαναλαμβάνεται και να δονεί τη μύχια ύπαρξή μας. Ένα παράδειγμα ενός τέτοιου πράγματος είναι η δοκιμασία που μας υποβάλλει ο Θεός. Γι' αυτόν τον τρόπο γίνεται εδώ λόγος. Σε κάθε περίπτωση είτε φοβόμαστε ότι κάτι τρομερό επίκειται, είτε τρέμουμε για την προέλευση κάποιου πράγματος το οποίο επαναλαμβάνεται, ο τρόμος είναι προϊόν του μυστικού.⁶ Συνδέοντας τον φόβο και τρόπο με το μυστικό, ο Derrida υπαινίσσεται μια ερμηνευτική θέση για τον τίτλο του κειμένου του Kierkegaard Φόβος και Τρόμος. Το μυστικό παράγει τον τρόπο για το αβέβαιο μέλλον, για την άγνοια, για την αδυναμία να διακρίνουμε αν ένα τραύμα επαναλαμβάνεται ή επίκειται να επαναληφθεί. Αισθανόμαστε τον τρόπο «στα σωθικά μας»⁷ και γι' αυτό μιλάμε για την εμπειρία του τρόμου η οποία είναι μια εμπειρία του μυστικού και του μυστηρίου, ακριβώς επειδή τελικά δεν ξέρουμε γιατί τρέμουμε.⁸ Δεν μπορούμε να ξέρουμε τι ακριβώς στο σώμα προκαλεί τον τρόπο ή το κλάμα ή τι ακριβώς το σώμα «θέλει να πει» με τον τρόπο και το κλάμα.⁹ Το μυστικό είναι, επομένως, πρώτα και κύρια μυστικό γι' αυτόν που το βιώνει.

Όταν είμαστε υπό το καθεστώς φόβου και τρόμου, ερχόμαστε σε επαφή με τον Θεό και αντιλαμβανόμαστε ότι είμαστε κυριολεκτικά στα χέρια του,¹⁰ όπως ο Αβραάμ και ο Ισαάκ. Διότι, σε τελική ανάλυση, ισχυρίζεται ο Derrida, στην ιστορία αυτή ο Θεός είναι το όνομα του μυστικού. Η άπειρη αγάπη προς τον Θεό, η ασυμμετρία μεταξύ του Θεού και του εαυτού, παράγει τον τρόπο. Ο Απόστολος Παύλος συνέστησε ότι ο μόχθος για τη σωτηρία της ψυχής οφείλει να γίνεται μέσα στο φόβο και στον τρόπο του Θεού, τον οποίο φυσικά δεν μπορούμε να δούμε, να γνωρίσουμε ή να πλησιάσουμε. Η διαφορά μεταξύ παγανιστικής και χριστιανικής θρησκείας είναι, σύμφωνα με τον Kierkegaard, η ιδιωτική σχέση με τον Θεό που ο Χριστιανισμός εγκαινιάζει και την οποία προσωποποιεί ο Αβραάμ.

Αυτή η ιδιωτική σχέση με τον Θεό προϋποθέτει την απόλυτη μοναχικότητα και εξηγεί το μυστικό του Αβραάμ, μία και καθένας αναλαμβάνει χωριστά και κατ' ιδίαν τη σχέση με το Θεό.¹¹ Ο Θεός επιτάσσει χωρίς ποτέ να εξηγεί γιατί, χωρίς να αναφέρει τους λόγους του, με τον ίδιο τρόπο που διέταξε τον Αβραάμ.

Το ίδιο και ο άλλος, ισχυρίζεται ο Derrida. Διότι «αν ο άλλος ανέφερε και μοιραζόταν με εμάς τους λόγους του, αν μας τους εξηγούσε, αν μας μιλούσε συνεχώς χωρίς μυστικά, τότε δεν θα ήταν άλλος αλλά θα μοιραζόμασταν μια κάποια ομοιογένεια».¹² Ο Derrida αναφέρει τον τρόπο με τον οποίο κατέληξε σε αυτό το συμπέρασμα: ο Kierkegaard στο Φόβος και Τρόμος επιλέγει να στοχαστεί αυτήν την τόσο πρωταρχικά εβραϊκή εμπειρία του μυστηριώδους Θεού, ο οποίος χωρίς να αποκαλύπτει τους λόγους του, ζητά από τον Αβραάμ ό,τι πιο σκληρό υπάρχει, να θυσιάσει στο όνομά του, τον γιο του Ισαάκ, που τόσο κόπιασε να αποκτήσει και που μάλιστα απέκτησε τελικά, χάριν της πολύτιμης συνδρομής του Ύψιστου.¹³ Ο Θεός σιωπά για τους λόγους του. Ο ίδιος ο Αβραάμ σιωπά για τους λόγους του να υπακούσει τον Θεό. Το ίδιο κάνει και ο Kierkegaard· τηρεί σιγή για τους λόγους που έχει να ερμηνεύσει την ιστορία του Αβραάμ, καλυπτόμενος πίσω από το ψευδώνυμο *Johannes de Silentio*, «Ιωάννης της Σιωπής», αποσυνδέοντας επομένως το πραγματικό όνομά του από οποιαδήποτε ευθύνη για την ερμηνεία αυτή.

Ο Φόβος και Τρόμος αναφέρεται επομένως στην εμπειρία της θυσίας όπως επίσης και στην αδυνατότητα της υποκατάστασης: ο αγαπημένος γιος δεν μπορεί να υποκατασταθεί από κάποιον άλλο, ούτε καν ο ίδιος ο Αβραάμ δεν μπορεί να θυσιαστεί αντί γι' αυτόν. Όταν, όμως, το θαύμα με το οποίο σώζεται η ζωή του Ισαάκ λαμβάνει χώρα, ο αγαπημένος γιος υποκαθίσταται από ένα ζώο το οποίο θυσιάζεται αντί αυτού. Όταν ο Ισαάκ ρωτά τον πατέρα του πού είναι το αρνί που πρόκειται να θυσιαστεί μη γνωρίζοντας ακόμα ότι ο ίδιος προορίζεται για τη θυσία, ο Αβραάμ απαντά λέγοντας ότι ο Θεός θα στείλει ένα και έτσι κρατά το μυστικό του χωρίς όμως να πει ψέματα, μιλά χωρίς να λέει τίποτα ουσιαστικά, διότι λέει κάτι που δεν το γνωρίζει ακόμα, το οποίο απλά πιστεύει και το οποίο μόνο την τελευταία στιγμή αποδεικνύεται αληθινό.¹⁴

Ο Αβραάμ δεν ενημερώνει ούτε τον Ισαάκ, ούτε την οικογένειά του για το θέλημα του Θεού. Το κρατά μυστικό και έτσι υπερβαίνει την ηθική τάξη πραγμάτων που επιτάσσει διαφάνεια έναντι της οικογένειας, της κοινότητας και του έθνους. Η ευθύνη που έχει ο Αβραάμ έναντι του Θεού τον υποχρεώνει να μη μιλήσει, να πάρει μόνος του την απόφασή του και αυτό το γεγονός τον κάνει τόσο μοναδικό και του χαρίζει την ιδιαιτερότητά του.¹⁵ Αμέσως μόλις μιλήσω είμαι στα πλαίσια της ηθικής τάξης πραγμάτων, εισέρχομαι μέσα στο γενικό, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Kierkegaard, αρνούμαι την απόλυτη ευθύνη που φέρω, διότι μόλις μιλήσω είμαι υποχρεωμένος να δώσω λόγους για τις πράξεις μου και να δικαιολογήσω τον εαυτό

μου. Ο Αβραάμ δεν μπορεί απλά να το κάνει αυτό, δεν μπορεί να μιλήσει, γιατί σε περίπτωση που το έκανε δεν θα του επιτρεπόταν να υπακούσει στο θέλημα του Θεού και να θυσιάσει σε αυτόν το γιο του. Αν όντως ο Αβραάμ επιχειρούσε να δώσει τους λόγους του ή να δικαιολογήσει την απόφασή του να υπακούσει στο θέλημα του Θεού, θα τον έπαιρναν για τρελό και σίγουρα στις μέρες μας θα τον έκλειναν στο ψυχιατρείο ως επικίνδυνο. Επομένως, η ευθύνη απαιτεί «αφενός να είναι κανείς υπόλογος έναντι του γενικού, άρα και την αρχή της υποκατάστασης, να μπορεί δηλαδή να θυσιαστεί αυτός για το γενικό ή για κάποιον άλλο, αφετέρου την ιδιαιτερότητα, την απόλυτη ενικότητα, επομένως την αδυνατότητα της υποκατάστασης, την αδυνατότητα της επανάληψης, τη σιγή και το μυστικό».¹⁶ Το ίδιο ισχύει και για την απόφαση η οποία οφείλει με τον ίδιο τρόπο να αντισταθεί στον πειρασμό της ηθικής. Στο θρησκευτικό πεδίο η απόλυτη ευθύνη είναι ανευθυνότητα στο γενικό πεδίο της ηθικής: ο Αβραάμ στο θρησκευτικό επίπεδο είναι καταξιωμένος πιστός, άρα υπεύθυνος απέναντι στον Θεό, ενώ στο γενικό επίπεδο της ηθικής είναι ένας κοινός τρελός δολοφόνος του παιδιού του. Από τη σκοπιά της απόλυτης ευθύνης στο Θεό (ή στον άλλο), η ηθική ευθύνη είναι ανεύθυνη.

«Το ίδιο το μυστικό δεν γίνεται ανεκτό ούτε στην ηθική, ούτε στη φιλοσοφία, ούτε στη διαλεκτική γενικά, από την εποχή του Πλάτωνα μέχρι τον Hegel. [...] Στη φιλοσοφία, στην ηθική, στην πολιτική δεν υπάρχουν τελικά μυστικά».¹⁷ Το παράδοξο της πίστης είναι ότι κρύβει το άτομο στον ιδιώτη· η εσωτερικότητά του γίνεται ασύμβατη με την εξωτερικότητά του.

Το καθήκον δεν έχει χώρο στη σχέση μου με τον Θεό. Η σχέση αυτή χαρακτηρίζεται από τη δωρεά ή τη θυσία που είναι πέραν του καθήκοντος, του χρέους και της οικονομίας. Η πίστη σημαίνει την εξοστράκιση της ηθικής,¹⁸ τη θυσία αυτού που αγαπούμε περισσότερο από όλα στη ζωή, στο όνομα της ιερής αγάπης του Θεού, στο όνομα αυτού που είναι πέραν τούτης της ζωής και κόσμου. Μόνο όταν η θυσία αφορά σε αυτό που αγαπάμε περισσότερο από όλα τα άλλα, είναι μια σωστή θυσία. Αυτό είναι και το νόημα της ιστορίας του Αβραάμ ο οποίος προσφέρει στον Θεό αυτό που νύχτα-μέρα φυλά με τον πιο απόλυτο και ιερό τρόπο, αυτό που αγαπά απ' όλα πιο πολύ, το γιο του.¹⁹ Η στιγμή της θυσίας, η στιγμή της παραλαβής της επιταγής του Θεού είναι η στιγμή η οποία δεν μπορεί να συλληφθεί, αφού αποκλείει έννοιες κατανόησης, διαμεσολάβησης, λόγου κ.λπ. «Η στιγμή της απόφασης είναι τρέλα», λέει ο Kierkegaard. Από τη σκοπιά της ηθικής, ο Αβραάμ θα ήταν δολοφόνος του γιου του. Από τη σκοπιά της θρησκείας όμως, είναι ένας ιππότης της πίστης.²⁰ Σύμφωνα με τον Kierkegaard δεν υπάρχει διαμεσολάβηση μεταξύ της ηθικής και της θρησκείας. Και τα δύο πεδία πρέπει να μείνουν αδιαμεσολάβητα και χωρισμένα για να μπορεί να υπάρξει θυσία.

Το δίδαγμα της θυσίας του Αβραάμ σύμφωνα με τον Derrida, είναι ότι το απόλυτο χρέος και η απόλυτη ευθύνη προϋποθέτουν, την ίδια στιγμή, την απόρριψη, την ανατροπή και την υπέρβαση «κάθε χρέους, κάθε ευθύνης και κάθε ανθρωπίνου νόμου,» τη θυσία της ηθικής στο όνομα του απόλυτου χρέους προς τον Θεό.²¹ Επιπλέον, η θυσία του Αβραάμ επιτρέπει μια απάντηση σε όλους τους ιππότες της καλής και ήσυχης συνείδησης οι οποίοι καθημερινά διδάσκουν την ανάγκη της ηθικής και τη σπουδαιότητα της υπευθυνότητας. Η πιο συχνή και καθημερινή εμπειρία της ευθύνης είναι ότι «δεν μπορώ να απαντήσω στο αίτημα του άλλου, στην απαίτησή του, στην υποχρέωση ή ακόμα και στην αγάπη του, δίχως να θυσιάσω διαφορετικούς άλλους, όλους τους υπόλοιπους άλλους».²² Δεν μπορώ να απαντήσω στο ένα αίτημα χωρίς να θυσιάσω το άλλο. Άρα, όποτε απαντώ στο ένα αίτημα, όποτε αναλαμβάνω την ευθύνη μου, θυσιάζω την ηθική στο όνομα του άλλου. Διότι είμαι υπεύθυνος για τον ένα και ανεύθυνος για όλους τους άλλους. Μιλώ ελληνικά και εκπληρώνω την υποχρέωση που έχω προς κάποιους αλλά προδίδω άλλους.²³ Ταΐζω τη γάτα μου κάθε πρωί στο σπίτι και θυσιάζω σε αυτήν όλες τις γάτες του κόσμου οι οποίες πεθαίνουν από πείνα. Κάνω το καθήκον μου σημαίνει πάντα ότι παραβαίνω άλλα καθήκοντα.

Αυτό το παραπάνω συμβαίνει επειδή ο χρόνος της ευθύνης, της απόφασης, του καθήκοντος, της θυσίας είναι ο χρόνος της στιγμής. Ποιος είναι ο χώρος της ευθύνης; Η θυσία της ηθικής στο όνομα του Θεού, η θυσία του Αβραάμ είναι η κοινή κληρονομιά της εβραϊκής, της χριστιανικής και της ισλαμικής θρησκείας.²⁴ Άρα, όλα τα μέρη στα οποία αυτές οι θρησκείες αποτελούν συστατικά των τοπικών παραδόσεων είναι πρώτα και κύρια οι τόποι της ευθύνης, όπως την ορίσαμε. Υπάρχει, όμως, μια ιδιαιτερότητα στην ιστορία του Αβραάμ η οποία προέρχεται από τη συγκεκριμένη περιοχή στην οποία η θυσία αυτή έλαβε χώρα. Η περιοχή αυτή δεν είναι άλλη από τα Ιεροσόλυμα, η πατρίδα του Σολόμωντα, του Δαβίδ και η πόλη που συνδέθηκε με τα βήματα του Ιησού σε αυτόν τον κόσμο. Η περιοχή αυτή, όμως, είναι επίσης το μέρος από το οποίο «ο Μωχάμετ σέλωσε το άλογό του για να πάει στον παράδεισο μετά το θάνατό του». Τα Ιεροσόλυμα είναι η περιοχή που Εβραίοι, Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι αναγνωρίζουν ως ιερή και κάθε κοινότητα διεκδικεί αποκλειστικά γι' αυτήν. Δεν μπορούμε φυσικά να ξεχάσουμε ότι τα Ιεροσόλυμα είναι η περιοχή που ο ισραηλινός στρατός εγκαθιστά Εβραίους εποίκους και διευθύνει τις επιχειρήσεις ενάντια στη λεγόμενη τρομοκρατία στο όνομα της ηθικής τάξης και η ίδια περιοχή που Παλαιστίνιοι ιππότες της πίστης αυτοβομβαρδίζονται σκοτώνοντας μαζί με τους εαυτούς τους Ισραηλινούς πολίτες στο όνομα του Θεού, της πίστης και του λαού τους. Η θυσία του Αβραάμ, επομένως, συνεχίζεται κάθε μέρα και πράγματι σημαίνει το αιματηρό ολοκαύτωμα.²⁵

Ο πόλεμος που απαιτεί θυσίες διεξάγεται όχι μόνο ανάμεσα στις θρησκείες της Γραφής και τις φυλές του Αβραάμ, οι οποίες ρητά αναφέρονται στη θυσία του Αβραάμ ή του Ιμπραήμ, αλλά και ανάμεσα σε αυτές και στον υπόλοιπο κόσμο που λιμοκτονεί, στα πλαίσια της τεράστιας πλειοψηφίας του ανθρώπινου είδους και ακόμα αυτούς που ζουν (για να μην αναφέρουμε τους υπόλοιπους, νεκρούς ή που δεν ζουν, νεκρούς ή ακόμα αγέννητους) χωρίς να ανήκουν στο λαό του Αβραάμ ή του Ιμπραήμ, όλους αυτούς τους άλλους για τους οποίους τα ονόματα του Αβραάμ και του Ιμπραήμ δεν έχουν ποτέ σημαίνει τίποτα διότι αυτά τα ονόματα ούτε συνδέονται, ούτε αντιστοιχούν με τίποτα.²⁶

Απαντώ στον ένα, θυσιάζοντας τον άλλο και δεν μπορώ ποτέ να δικαιολογήσω τελικά τη θυσία αυτή, δηλαδή γιατί προτιμώ τη θυσία αυτή και όχι μία άλλη. Ο Θεός σώζει τη ζωή του Ισαάκ και χαρίζει στον Αβραάμ το γιο του μια δεύτερη φορά, πάλι ως εκ θαύματος, αφού όμως διαπιστώσει ότι ο Αβραάμ κατάλαβε τι σημαίνει απόλυτο χρέος.²⁷ Ο Αβραάμ ήταν ελεύθερος να αρνηθεί την επιταγή του Θεού για τη συγκεκριμένη θυσία, αλλά δεν το έπραξε. Αντίθετα, ήταν έτοιμος να πράξει ως κοινός εγκληματίας ψυχοπαθολογικού τύπου, στα μάτια του κόσμου και των αγαπημένων του προσώπων, ώστε να υπακούσει στη διαταγή του Θεού. Είχε μάλιστα εγκαταλείψει κάθε ελπίδα τη στιγμή που ο άγγελος του άδραξε το χέρι και το απέτρεψε από το να κόψει το λαιμό του Ισαάκ. Τη στιγμή αυτή κατά την οποία ο Αβραάμ είναι ο μόνος μάρτυρας της δικής του πίστης, τη στιγμή αυτή που είναι μόνος με την τρομερή του ευθύνη, ο Θεός τον απελευθερώνει τελικά από το τρομερό του καθήκον.²⁸ Τα τελευταία του λόγια προς τον Ισαάκ που απαντούν στην ερώτηση του γιου του πού βρίσκεται το αρνί που προορίζεται για τη θυσία, τα λόγια αυτά που λένε ότι ο Θεός θα στείλει ένα αρνί, ηχούν περίεργα, ακριβώς επειδή η ευθύνη αρθρώνεται σε μία γλώσσα η οποία είναι ξένη ως προς την κοινότητα στα πλαίσια της οποίας εκφέρεται. Είναι ξένη επειδή προέρχεται από την ιδιωτική σχέση με τον Θεό.

Η διάθεση του Αβραάμ και τα τελευταία αυτά του λόγια μοιάζουν με τη χαρακτηριστική φράση του ήρωα του Herman Melville στο *Bartleby the Scrivener* του οποίου η εμβληματική φράση «Θα προτιμούσα όχι» είναι στα αλήθεια μια απάντηση χωρίς απόκριση, μια μυστική γλώσσα.²⁹

Η ειρωνεία του Αβραάμ δεν περιλαμβάνει τη ρητορική. Η έλλειψη γνώσης δεν τον κάνει να διστάσει ούτε λεπτό. Η απόφασή του είναι τελεσίδικη παρά το γεγονός ότι ούτε καθοδηγείται, ούτε ελέγχεται από τη γνώση. «Αυτή είναι, ωστόσο, η παράδοση συνθήκη κάθε απόφασης: δεν μπορεί να συναχθεί από μια μορφή γνώσης της οποίας θα ήταν απλά το αποτέλεσμα, το συμπέρασμα ή η ερμηνεία. Διαπερνά, αντιθέτως, δομικά τη γνώση και με αυτόν τον τρόπο προορίζεται να μη φανερώνεται· μια απόφαση είναι τελικά πάντα μυστική».³⁰ Η απόφαση του Αβραάμ

είναι απόλυτα υπεύθυνη διότι απαντά στο αίτημα του απολύτως Άλλου, του Θεού. Ωστόσο, αν ο Θεός είναι το όνομα του απολύτως άλλου και όλοι οι θνητοί είμαστε κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσή του, τότε τίποτα δεν εμποδίζει κάθε άλλο θνητό να είναι επίσης απολύτως άλλος.³¹ «Κάθε άλλος είναι απολύτως άλλος».³² Εφόσον ο Θεός αναγνωρίζεται μέσω του άλλου, κάθε άλλος είναι απολύτως άλλος. Με άλλα λόγια, ο Θεός είναι πανταχού παρών άρα βρίσκεται και στον άλλο. Αν καθένας από μας «είναι άπειρα άλλος στα πλαίσια της απόλυτης ενικότητάς του, αν όλοι μας είμαστε απροσπέλαστοι, μοναχικοί, υπερβατικοί, μη φανερώσιμοι, πρωταρχικά μη παρόντες στο εγώ μας»,³³ τότε η σχέση του Αβραάμ με τον Θεό περιγράφει επίσης τη σχέση μας με κάθε άλλο, είτε αυτός είναι ο γείτονας, είτε η αγαπημένη μας, είτε η γάτα μας. Σε κάθε στιγμή της ζωής απαιτείται ευθύνη για τους άλλους από όλους τους άνδρες και τις γυναίκες και η στιγμή της ευθύνης αυτής πραγματώνεται ως υπευθυνότητα για μερικούς και ανευθυνότητα για άλλους. Η αγάπη του Αβραάμ για το απολύτως άλλο δεν τον κάνει ήρωα, ούτε τον καθιστά πιο συμπαθή σε αυτούς που ακούν ή διαβάζουν την ιστορία του. Η αγάπη του για το απολύτως άλλο δεν αφήνει καν ίχνος πίσω της, μια και είναι ένα μυστικό που μόνος του ο Αβραάμ μοιράζεται με τον Θεό.³⁴ Ομοίотροπα, η πίστη είναι ένα μυστικό ή μεταφράζεται σε ένα μυστικό και κατά συνέπεια δεν μπορεί ποτέ να αποτελεί βεβαιότητα. Η πίστη μοιράζεται όπως μοιράζεται ένα μυστικό. Και εφόσον το μυστικό αυτό στο οποίο συνίσταται η πίστη είναι ένα πάθος, το πιο μεγάλο πάθος από όλα, λέει ο Kierkegaard, ούτε η πίστη ούτε το μυστικό μπορούν να μεταδοθούν. Η πίστη και το μυστικό πρέπει να βιωθούν.³⁵

Ο Derrida ρωτά επίσης ποια θα ήταν η λογική της ευθύνης από τη σκοπιά της Σάρας, της συζύγου του Αβραάμ ή από τη σκοπιά της γυναίκας γενικά. Αν τόσο ο Bartleby όσο και ο Αβραάμ είναι είρωνες με τον τρόπο που είναι ο Σωκράτης, αν λένε κάτι άλλο από αυτό που σκέφτονται το οποίο μάλιστα δεν χρειάζεται καν να είναι συγκεκριμένο, ή αν λένε κάτι και παρά το γεγονός αυτό δεν λένε τίποτα και αν η γυναίκα είναι όντως «η αιώνια ειρωνεία της κοινότητας» σύμφωνα με τον Hegel³⁶ έχει σίγουρα ενδιαφέρον να προσπαθήσει να απαντήσει κανείς την ερώτηση που ο Derrida αφήνει ανοιχτή, σχετικά με τη λογική της ευθύνης από τη σκοπιά της γυναίκας. Έχουμε κάποιες ιστορικές και λογοτεχνικές ενδείξεις για τον ρόλο της γυναίκας, όπως αυτός παγιώνεται στο πρόσωπο της Αντιγόνης για παράδειγμα, οι οποίες θα μπορούσαν να μας οδηγήσουν στην υπόθεση ότι η γυναίκα έχει έναν άλλο τρόπο δράσης και ζωής που δεν ταιριάζει στα αρσενικά και πατριαρχικά πρότυπα της υποκειμενικότητας. Η γυναίκα βλέπει τα μυστικά, αναγνωρίζει την αγωνία, μετρά τα δάκρυα και δεν ξεχνά ποτέ, λέει ο Derrida. Ο Kierkegaard από την άλλη πλευρά, υπέδειξε ότι οι γυναίκες μαζί με τους ανθρώπους που δεν ανήκουν στο είδος των λεγόμενων «μορφωμένων» τείνουν να είναι

πιο δεκτικές στο παράδοξο της πίστης.³⁷ Τι μπορεί να γίνει όμως με τις ενδείξεις αυτές, ούτε είναι της ώρας, ούτε μπορούμε να αποφανθούμε με βεβαιότητα.

Κριτικές παρατηρήσεις

Ο Kierkegaard διατηρεί τον διαχωρισμό μεταξύ ηθικής και θρησκείας πιο ξεκάθαρα από τον Derrida και ως εκ τούτου, βρίσκει δύο διαφορετικές μορφές ευθύνης στον καθένα από τους δύο τομείς. Η ερμηνεία του Derrida φαίνεται να θέλει να διατηρήσει το διαχωρισμό αλλά και να τον καταργήσει, εξομοιώνοντας το Θεό και τον άλλο και αναγνωρίζοντας τις δύο έννοιες της ευθύνης, την απόλυτη και τη γενική/ηθική ως ουσιαστικά πορώδεις. Αν, όμως, ο Derrida αναγνωρίζει τη σύγκρουση μεταξύ του ενός είδους ευθύνης με το άλλο, δεν αναγνωρίζει στον ίδιο βαθμό το πόσο αναγκαία είναι επίσης η μία ευθύνη για την άλλη. Σίγουρα η ιστορία της θυσίας του Αβραάμ είναι μια περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ της απόλυτης ευθύνης απέναντι στον Θεό και της ηθικής ευθύνης απέναντι στους ανθρώπους, αλλά η ιστορία της ζωής του Αβραάμ είναι επίσης μια ιστορία συμπόρευσης και αλληλοσυμπλήρωσης μεταξύ των δύο ευθυνών μια και ο Αβραάμ υπήρξε όχι μόνο υπόδειγμα πιστού αλλά και υπόδειγμα ηθικού ανθρώπου. Η σύγκρουση μεταξύ των δύο ευθυνών δεν αποκλείει κατ' ανάγκη την αμοιβαία τους εξάρτηση. Ο Derrida χρησιμοποιεί μια παλιά και τυπική στρατηγική του στην ερμηνεία που είναι η κατάργηση και διατήρηση μιας διάκρισης, ή η διατήρηση της διάκρισης μέσα σε εισαγωγικά ή υπό καθεστώς διαγραφής. Οι δύο πόλοι της διάκρισης που ο Derrida επιθυμεί να διατηρήσει σε αυτήν την ελεγχόμενη μορφή είναι οι πιο ακραίες εκδοχές της απόλυτης ευθύνης και της ηθικής ευθύνης αντίστοιχα, οι οποίες ισχύουν μόνο σε ένα ιδεατό σύμπαν και ως κανονιστικά ιδεώδη και όχι στον πραγματικό κόσμο. Όμως, η απόλυτη ευθύνη του ανθρώπου έναντι του Θεού ενώνει και καθιστά εφικτή την ηθική ευθύνη. Δεν χωρίζει μόνο και ούτε εξοστρακίζει την ηθική ευθύνη, όπως επισημαίνει η ανάγνωση του Derrida.

Ο Slavoj Zizek ασκεί κριτική στον Derrida στο σημείο αυτό της διάκρισης μεταξύ απόλυτης και ηθικής ευθύνης οι οποίες είναι για τον Zizek απλά δύο πλευρές της ίδιας ευθύνης. Σύμφωνα με τη Λακανική κριτική την οποία εφαρμόζει ο Zizek στον Derrida, το ηθικό πρόταγμα του ίδιου του Αβραάμ, όπως κάθε ηθικό πρόταγμα γενικά, θεμελιώνεται σ' ένα χάσμα, οι δύο αγεφύρωτες πλευρές του οποίου είναι η ηθική και η απόλυτη ευθύνη.³⁸

Ο Δον Κιχώτης επιτίθεται στους ανεμόμυλους με φόβο και τρόμο και με ένα είδος πίστης το οποίο προσεγγίζει αυτό του Αβραάμ. Οι Παλαιστίνιοι μαχητές, από την άλλη πλευρά, που εκρήγνυνται μαζί με τις βόμβες και περαστικούς πολίτες του Ισραήλ, βαδίζουν προς τον θάνατό τους με φόβο και τρόμο και με την πίστη που επίσης προσεγγίζει αυτή του Αβραάμ. Ποιος είναι στην πραγματικότητα ο

ιππότης της πίστης και ποιος ένας απλός σχιζοφρενής, είναι δύσκολο να ειπωθεί με τον ίδιο τρόπο που είναι δύσκολο να διακρίνουμε αν είμαστε σε μια απόλυτη σχέση με το απόλυτο, τον Θεό ή αν έχουμε απλά παραισθήσεις και μας διακατέχουν εμμονές. Η εμπειρία για την οποία γράφει ο Derrida δεν είναι σίγουρα καλός οδηγός για τέτοιες διακρίσεις, μια και δεν μπορούμε ποτέ να αποφανθούμε για την προέλευση του τρόμου και αυτό πρώτος ο Derrida το αποδέχεται, όπως είδαμε. Αλλά ο Derrida έχει επίσης αποδεχθεί αλλού το πρόβλημα διάκρισης μεταξύ του άλλου με τον οποίο έρχομαι σε κοινωνία και του τερατώδους ή του δαιμονικού που με ξεγελά, παίρνοντας απλά τη μορφή του άλλου.³⁹

Κατόπιν, οι έννοιες του Derrida για τον άλλο και την ευθύνη είναι υπερβολικές. Φυσικά, αυτή είναι πάλι μια τυπική στρατηγική του Derrida να εξωθεί τις έννοιες στα όριά τους «ώστε να τις κάνει, κατόπιν αλληπάλληλων προσπαθειών, να βγουν στην επιφάνεια»,⁴⁰ ώστε να τις κάνει είτε να σημαίνουν για πρώτη φορά, με τον πιο θεμελιώδη τρόπο είτε να τις απορρίψει εξολοκλήρου, αλλά η στρατηγική αυτή δεν κάνει το ζήτημα της υπερβολής λιγότερο προβληματικό. Για παράδειγμα, στα πλαίσια της υπερβολικής έννοιας του άλλου, ο Derrida αναφέρει ότι αν ο άλλος μπορούσε να μας μιλήσει δεν θα ήταν άλλος αλλά ίδιος με μας, το οποίο προφανώς δεν είναι ανάγκη να είναι έτσι. Ο άλλος μπορεί κάλλιστα να είναι στο πεδίο της ηθικής, μπορεί μάλιστα να έχω μια διαφανή σχέση μαζί του αλλά αυτό δεν τον καθιστά λιγότερο άλλο και αυτό το σημείο ακριβώς συνιστά και την κριτική του Levinas στον Kierkegaard.⁴¹ Η ίδια η εμπειρία μας λέει ότι οι άνθρωποι που γνωρίζουμε λιγότερο από όλους είναι αυτοί με τους οποίους ζούμε καθημερινά και με τους οποίους είμαστε οικείοι, οι σύζυγοι, οι γονείς, τα αδέρφια, οι στενοί φίλοι κ.λπ. Ο άλλος δύναται να μιλήσει στο πεδίο της γενικής ηθικής χωρίς κατ' ανάγκη να γίνεται ίδιος. Υπάρχει προφανώς μια έννοια ευθύνης που στηρίζεται στη μεσολάβηση, σε έννοιες, στην ηθική, στη διαφάνεια χωρίς όμως να ισχύει ότι η ευθύνη αυτή είναι η μόνη θεμιτή. Μόνο, σε τελική ανάλυση, η ευθύνη θεμελιώνεται στο μυστικό και ο Derrida πράγματι το παραδέχεται αυτό. Μόνο, σε τελική ανάλυση, η ευθύνη έχει μια μυστική θεμελίωση και μέχρι τότε υπάρχει πολύς χώρος για ηθική πράξη και υπευθυνότητα. Ίσως, τελικά, η κατά μία έννοια τυφλότητα από την πλευρά του Derrida έναντι του ηθικά προφανούς, να είναι η συνθήκη και η απαραίτητη προϋπόθεση για τις σπουδαίες εννοήσεις του στα ζητήματα του μυστικού και της ευθύνης.⁴²

Ο Jones ισχυρίζεται ότι ο Derrida δεν είναι ούτε θεμελιοκράτης ούτε αντιθεμελιοκράτης. Όπως και στο πορτρέτο του Rousseau που ο Derrida προτείνει στο *Περί γραμματολογίας*, ο ίδιος ο Derrida παλινδρομεί μεταξύ του «όλα» (θεμελιοκρατική αρχή) και του «τίποτα» (αντιθεμελιοκρατική, σκεπτικιστική αρχή)

και, πράγματι, ανήκει σε μια σειρά στοχαστών που βρίσκουν την καταγωγή τους στον Descartes και στον Πλάτωνα και υιοθετούν τον κανόνα αυτό «όλα ή τίποτα». Στον Descartes «είτε υπάρχει κάτι (το οποίο τελικά αποδεικνύεται ότι είναι η ύπαρξή μου) το οποίο είναι αδιαμφισβήτητο είτε όλα είναι αμφισβητήσιμα». Στον Φαίδωνα του Πλάτωνα «είτε υπάρχει ένα απόλυτο κριτήριο ισότητας είτε δεν υπάρχει οπότε δεν μπορούν να γίνουν συγκριτικές κρίσεις για την απόσταση, το μέγεθος και τον όγκο· εφόσον αυτό είναι ένα άτοπο συμπέρασμα, συνεπάγεται ότι υπάρχει ένα απόλυτο κριτήριο ισότητας».⁴³ Παρομοίως, εδώ, στην ερμηνεία του Kierkegaard από τον Derrida, είτε έχουμε απόλυτη ευθύνη είτε έχουμε ανευθυνότητα. Είτε έχουμε τον άλλο που είναι το ίδιο απροσπéλαστος όσο ο Θεός είτε έχουμε ομοιομορφία. Πολλοί, ωστόσο, θα θεωρούσαν αυτήν την παλινδρόμηση του Derrida, αυτό το είτε-είτε, ως ένα είδος εκβιασμού ενώ για άλλους η παλινδρόμηση αυτή σημαίνει ένα είδος νομιναλισμού.⁴⁴ Για πολλούς αυτή η παλινδρόμηση σημαίνει την αισθητικοποίηση της φιλοσοφίας, την περιττή δραματοποίησή της σε δύο αντιθετικούς πόλους ανάμεσα στους οποίους υπάρχει συνεχής και παθητική, σχεδόν Βαγκνερική, εμμονή, αλλά τα κείμενα του Derrida σίγουρα αδικούνται από βιαστικές κριτικές. Το ερώτημα που άλλοι, συνεχίζοντας τη λογική των κριτικών αυτών, θέτουν, είναι αν ο χώρος μεταξύ των δύο υπερβολικών πόλων των Ντεριντιανών διακρίσεων μπορεί να εποικιστεί κατάλληλα και από ποιον ώστε να προβληθεί αντίσταση στον εκβιασμό που αντιπροσωπεύει. Με άλλα λόγια, για πολλούς και οι περισσότεροι από αυτούς είναι γυναίκες, χωρίς αυτό φυσικά να είναι τυχαίο, το θέμα είναι να βρεθεί ποιος είναι ο τρίτος ανάμεσα στο ίδιο και στο άλλο, στην απόλυτη ευθύνη και στη γενική ευθύνη ή ανευθυνότητα.

Μια τελευταία λέξη σχετικά με το εφαλτήριο της ανακοίνωσης αυτής, δηλαδή με το έργο του Rembrandt. Είναι ένα ανοιχτό ερώτημα κατά πόσον έχουμε τη δυνατότητα να καταλάβουμε ζωγραφικά έργα που συνδέονται με μνημειώδεις στιγμές της ιστορίας της λογοτεχνίας του δυτικού πολιτισμού (και μια τέτοια στιγμή είναι η ιστορία της θυσίας του Αβραάμ) μόνο με τη συνδρομή της ιστορίας της τέχνης. Αυτό που συχνά εκλαμβάνεται ως δεδομένο στην ιστορία της τέχνης, όπως για παράδειγμα ο τεχνητός και μεταφυσικός φωτισμός του Rembrandt και του μπαρόκ γενικότερα, μπορεί να εξηγηθεί και να κατανοηθεί μόνο όταν αντιληφθεί κανείς το τεράστιο φιλοσοφικό διακύβευμα, θρησκευτικό βάρος και τις ηθικές προεκτάσεις της συγκεκριμένης ιστορίας. Η τέχνη εγείρει πολύ σοβαρά ζητήματα για να τα αφήνουμε στην αποκλειστική αρμοδιότητα των ιστορικών της και μόνο. Ο τρόπος που η τέχνη σημαίνει και υφίσταται χρειάζεται ολοένα και περισσότερο τη φιλοσοφία και τις υπόλοιπες κοινωνικές επιστήμες προκειμένου να διαυγαστεί.

Υποσημειώσεις

- 1 Mikhail Piotrovski, *L' Hermitage*, τ. 214, (St Petersburg: Ivan Fiodorov Art Publishers, 2003), σελ. 190.
- 2 Jacques Derrida, *The Gift of Death Trans.* David Willis (Chicago: Chicago University Press, 1995), σελ. 53-81. Όλες οι αναφορές σε αυτό το κείμενο θα σημειώνονται εφεξής με τον αριθμό σελίδας δίπλα στο επώνυμο του συγγραφέα.
- 3 Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και Τρόμος* μτφ. Άννα Σολωμού (Αθήνα: Νεφέλη, 1980) και Søren Kierkegaard *Fear and Trembling from Kierkegaard's Writings*, VI Ed. and Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983). Χρησιμοποιούμε την αγγλική μετάφραση για τον έλεγχο της ελληνικής όπου χρειάζεται.
- 4 W. T. Jones και Robert J. Fogelin *A History of Western Philosophy. The Twentieth Century from Quine to Derrida* third edition (Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1997) σελ. 519-521.
- 5 Derrida, σελ. 53.
- 6 Ibid. σελ. 54.
- 7 Ibid.
- 8 Ibid. σελ. 55.
- 9 Ibid.
- 10 Ibid. σελ. 56.
- 11 Ibid. σελ. 57.
- 12 Ibid.
- 13 Ibid. σελ. 58.
- 14 Ibid. σελ. 59.
- 15 Ibid. σελ. 60.
- 16 Ibid. σελ. 61.
- 17 Ibid. σελ. 62, 63.
- 18 Ibid. σελ. 64. Βλ. το απόσπασμα του Ευαγγελιστή Λουκά 14:26 το οποίο παραθέτει ο Derrida: «Αν κανείς σας έρθει προς εμένα και δεν μισεί τον ίδιο του τον πατέρα και τη μητέρα, τη σύζυγο και τα παιδιά του, τους αδελφούς του και τις αδελφές του, και, ναι, ακόμα και την ίδια τη ζωή του, δεν μπορεί να είναι μαθητής μου».
- 19 Ibid. σελ. 65.
- 20 Ibid. σελ. 66.
- 21 Ibid. σελ. 67.
- 22 Ibid. σελ. 68.
- 23 Ibid. σελ. 69.
- 24 Ibid. σελ. 64.
- 25 Ibid. σελ. 70.
- 26 Ibid.
- 27 Ibid. σελ. 72.
- 28 Ibid. σελ. 73, 74.
- 29 Ibid. σελ. 75.
- 30 Ibid. σελ. 77.
- 31 Ibid. σελ. 78.
- 32 Ibid.
- 33 Ibid.

34 Ibid. σελ. 79.

35 Ibid. σελ. 80.

36 Ibid. σελ. 77.

37 Kierkegaard, *Φόβος και Τρόμος* ο.π. σελ. 101.

38 Παραθέτω εδώ το κριτικό απόσπασμα του Slavoj Zizek χωρίς σχόλια μια και ο σχολιασμός του θα απαιτούσε πολύ περισσότερο χώρο από αυτόν που διαθέτουμε στην εργασία αυτή.

«Επομένως, ο τρόμος δεν είναι η δύναμη της διαφθοράς η οποία υποβαθμίζει από έξω την ηθική στάση· μάλλον την υποβαθμίζει από μέσα, με το να κινητοποιεί και να εκμεταλλεύεται στο μέγιστο το εγγενές χάσμα του ηθικού προτάγματος, το χάσμα το οποίο διαχωρίζει την ηθική Αρχή ως αληθινή από την Αρχή στη συμβολική της διάσταση (αξίες κ.λπ.) ή -για να το θέσουμε με πολιτικονομικούς όρους- το χάσμα που χωρίζει τον Θεό της καθαρής πράξης της απόφασης από τον Θεό των θετικών Απαγορεύσεων και Εντολών. Η Κιρκεγκαρντιανή αναστολή του (συμβολικού) Ηθικού δεν περιλαμβάνει επίσης μια κίνηση επέκεινα της τραγωδίας; Ο ηθικός ήρωας είναι τραγικός ενώ ο ιππότης της πίστης διαμένει στον φοβερό χώρο επέκεινα ή μεταξύ των δύο θανάτων, εφόσον (είναι έτοιμος να) θυσιάσει (-σει) αυτό που είναι γι' αυτόν το πιο πολύτιμο απ' όλα, το *petit objet a* του (στην περίπτωση του Αβραάμ, το γιο του). Με άλλα λόγια, το επιχείρημα του Kierkegaard δεν είναι ότι ο Αβραάμ αναγκάζεται να επιλέξει μεταξύ του καθήκοντός του απέναντι στον Θεό και του καθήκοντός του απέναντι στην ανθρωπότητα (αυτή η επιλογή παραμένει απλά τραγική), αλλά ότι πρέπει να διαλέξει μεταξύ των δύο προσώπων του ίδιου του Θεού: μεταξύ του Θεού ως παγκόσμιου (το σύστημα συμβολικών αξιών) και του Θεού ως σημείου απόλυτης ενικότητας που αναστέλλει τη διάσταση του παγκόσμιου.

Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο η ανάγνωση του Derrida της ανάγνωσης του Kierkegaard της χειρονομίας του Αβραάμ στο *Donner la mort*, όπου ερμηνεύει τη θυσία του Αβραάμ όχι ως μια υπερβολική εξαίρεση αλλά ως κάτι που όλοι μας κάνουμε συνεχώς και καθημερινά, στις πιο ηθικές μας εμπειρίες, φαίνεται να πέφτει λίγη. Σύμφωνα με τον Derrida κάθε φορά που επιλέγουμε να υπακούσουμε σ' ένα καθήκον που αφορά σ' ένα άτομο, παραμελούμε-ξεχνάμε-το καθήκον μας σε όλους τους άλλους (εφόσον *tout autre est tout autre*, κάθε άλλο άτομο είναι απολύτως άλλος)- αν προσέχω τα παιδιά μου, θυσιάζω τα παιδιά άλλων ανθρώπων· αν βοηθώ να ντυθεί και να τραφεί αυτό το άλλο άτομο, εγκαταλείπω άλλους και ούτω καθεξής. Αυτό που χάνεται στον περιορισμό αυτό της θέσης του Αβραάμ σ' ένα είδος Χαϊντεγκεριανής θεμελιώδους ενοχής του *Dasein* το οποίο δεν μπορεί ποτέ να χρησιμοποιήσει ή να ενεργοποιήσει όλες του τις δυνατότητες είναι η αυτοαναφορική φύση της θέσης αυτής: το αξιέξοδο του Αβραάμ δε συνίσταται στο γεγονός ότι στο όνομα του τελικού *tout autre*, πρέπει να θυσιάσει ένα άλλο *tout autre*, το πιο αγαπημένο του πλάσμα στη γη (το γιο του) αλλά, μάλλον, στο γεγονός ότι, στο όνομα της αγάπης του για τον Θεό, θα πρέπει να θυσιάσει αυτό που η ίδια η θρησκεία βασισμένη στην πίστη του του ορίζει να αγαπά. Ο διχασμός είναι άρα εσωτερικός στην ίδια την πίστη· είναι ο διχασμός μεταξύ του Συμβολικού και του Πραγματικού, μεταξύ του συμβολικού οικοδομήματος της πίστης και της αμιγούς πράξης της πίστης χωρίς όρους-ο μόνος τρόπος να αποδείξεις την πίστη σου είναι να προδώσεις αυτό που η ίδια η πίστη σου, ορίζει να αγαπάς». Βλέπε *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999) σελ. 321-322. Είμαι ευγνώμων στην Επικ. Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Κύπρου, Δρ Μαρία Μαργαρώνη, για τις επισημάνσεις της στο σημείο αυτό.

39 Βλ. Jacques Derrida, «Structure, Sign and Play in the Discourse of Social Sciences» στο *Writing and Difference* Trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987) σελ. 293.

40 Jacques Derrida, «Tympan» στο *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972) σελ. ix. Εκεί

διατυπώνεται η περίφημη προγραμματική φράση «...η εργασία στην έννοια του ορίου και στο όριο της έννοιας. Η απόπειρα να κάνεις την έννοια να «βγει» κατόπιν αλληπάλληλων προσπαθειών.» («... travailler au concept de la limite et à la limite du concept. De la faire sortir en plusieurs coups de ses gonds»). Βλέπε επίσης το κεφάλαιο «Η υπερβολή. Ζήτημα Μεθόδου» από το μείζον έργο του Derrida *Περί γραμματολογίας*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Γνώση, 1990) σελ. 272-282. Για μια κριτική της στρατηγικής ανάγνωσης του Derrida στο *Περί γραμματολογίας*, βλέπε Γεράσιμο Κακολύρη «Παραποιώντας το κείμενο: Η αποδομητική ανάγνωση του *Δοκιμίου για την καταγωγή των γλωσσών* του Ρουσσώ από τον Ντεριντά» *ΔΕΥΚΑΛΙΩΝ* 20/1, Ιούνιος 2002 και «Πόσο ριζοσπαστική είναι η αποδομητική ανάγνωση;» *Ουτοπία*, τ. 51, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2002, σελ. 169-171.

41 Derrida, 78.

42 Βλ. την εξαιρετική μελέτη του Paul de Man για το *Περί Γραμματολογίας* την οποία υπαινισσόμαστε εδώ με τίτλο «The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau» στο *Blindness and Insight* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983) σελ. 102-141. Οι περισσότερες κριτικές στον Derrida είναι ανεπαρκείς μια και συνήθως παραγνωρίζουν κάποια σημαντική πλευρά του έργου του αλλά η κριτική του Paul de Man είναι μια κριτική που στέκεται στο ύψος του κειμένου του Derrida.

43 W. T. Jones, ο.π. σελ. 520.

44 Fredric Jameson, *Το μεταμοντέρνο ή η πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού* μτφ. Γιώργου Βάρσου (Αθήνα: Νεφέλη, 1999), σελ. 265-323.

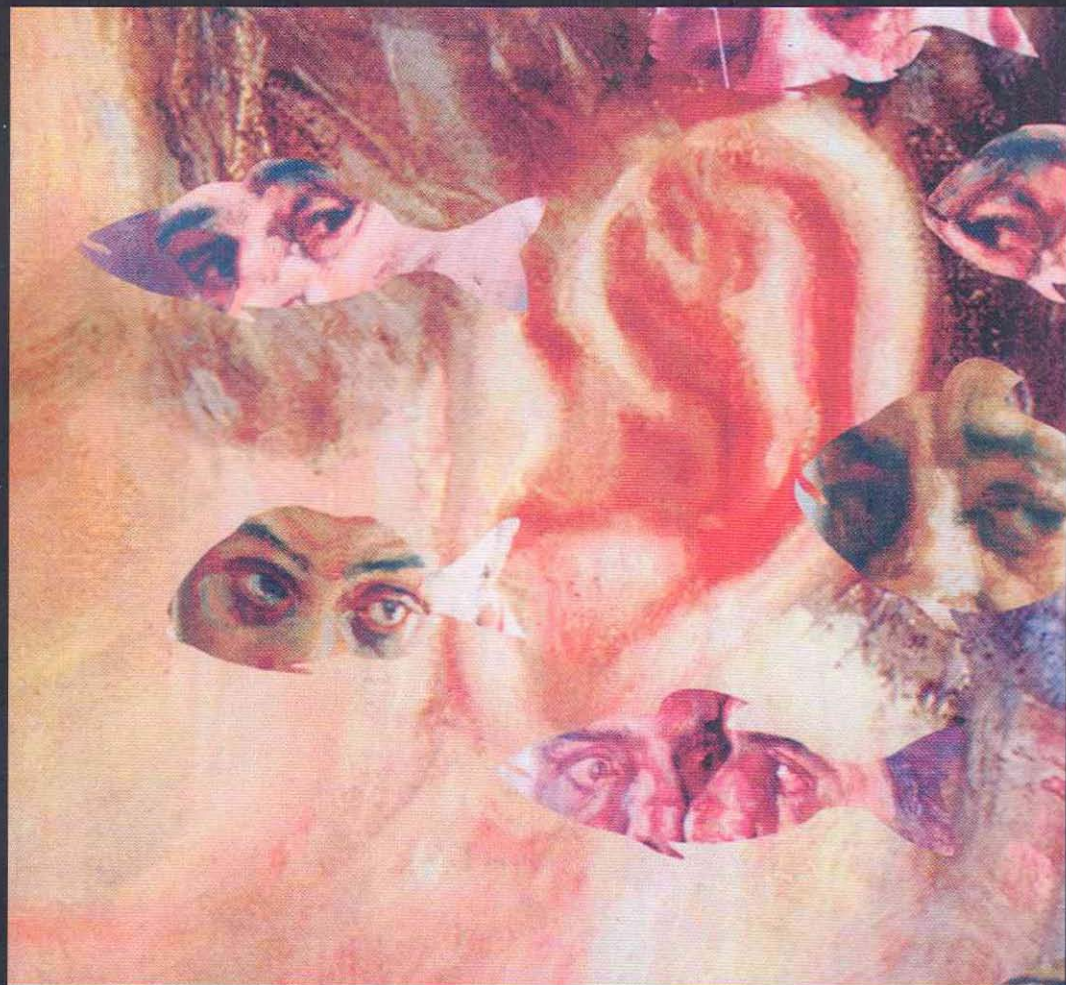
Βιβλιογραφία

- Derrida, J. (1979). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1987). *Writing and Difference*. (trans. A. Bass). Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death* (trans. D. Willis). Chicago: Chicago University Press.
- Jameson, F. (1999). *Το μεταμοντέρνο ή η πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού* (μτφ. Γ. Βάρσου). Αθήνα: Νεφέλη.
- Jones, W. T. and Fogelin, R.J. (1997). *A History of Western Philosophy. The Twentieth Century from Quine to Derrida* (3rd edition). Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Κακολύρης, Γ. (2002). «Παραποιώντας το κείμενο: η αποδομητική ανάγνωση του *Δοκιμίου για την καταγωγή των γλωσσών* του Ρουσσώ από τον Ντεριντά» *Δευκαλίων*, 20 (1).
- Κακολύρης, Γ. (2002). «Πόσο ριζοσπαστική είναι η αποδομητική ανάγνωση;» *Ουτοπία*, 51 (Σεπτ-Οκτ).
- Κίρκεγκωρ, Σ. (1980). *Φόβος και τρόμος*, (μτφ. Α. Σολωμού). Αθήνα: Νεφέλη.
- de Man, P. (1983). *Blindness and Insight*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Piotrovski, M. (2003). *L'Hermitage*. St Petersburg: Ivan Fiodorov Art Publishers.
- Zizek, S. (1999), *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΩΝ
ΨΥΧΙΚΗΣ ΥΓΕΙΑΣ «ΕΠΕΚΕΙΝΑ»

ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ

Με αφορμή το 1^ο Συνέδριο



Επιμέλεια:

Αντώνης Λιοδάκης, Μανόλης Τζανάκης & Βίκυ Τσούρτου

Αθήνα-Χανιά 2007