

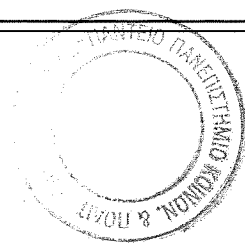
ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΜΕΣΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΔΙΟΙΚΗΣΗ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2002-2003

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΚΑΘΗΓΗΤΩΝ:

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΕΛΤΣΟΣ
ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΡΟΖΑΝΗΣ
ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΚΑΡΠΕΛΟΣ



ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
ΤΙΤΛΟΣ

«Η ΕΠΙΚΛΗΣΗ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ ΚΑΙ Ο ΑΠΟΛΥΤΩΣ ΑΛΛΟΣ
ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΛΕΒΙΝΑΣ»

ΔΟΥΛΑΒΕΡΑ ΝΑΝΤΙΑ
ΑΜ: 4102Μ007

ΑΘΗΝΑ 2004

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	2- 6
-----------------	-------------

Ο ΑΠΟΛΥΤΩΣ ΑΛΛΟΣ	7-19
-------------------------	-------------

Η ολότητα του Εγώ	7
-------------------	---

Προς το Απολύτως Άλλο	8
-----------------------	---

Έκφραση της ηθικότητας	13
------------------------	----

ΑΠΟΜΑΚΡΥΝΣΗ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	20-36
--	--------------

Απογαλακτισμός από τους 'δασκάλους' και ο αντίλογος	20
---	----

Ο έτερος πόλος	25
----------------	----

ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ	37-39
------------------	--------------

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	40-41
---------------------	--------------

Ο Λεβινάς, στο έργο του 'Ολότητα και Άπειρο', το οποίο περιγράφει επεξηγηματικά ως 'Δοκίμιο για την εξωτερικότητα', αναπτύσσει την προβληματική του για την ετερότητα, τη διαπλοκή της με την ταυτότητα και την από κοινού τους διαμόρφωση της ηθικής σχέσης. Εν ολίγοις, πραγματεύεται τη σχέση με το άλλο και, μάλιστα, τη σχέση με το απολύτως Άλλο, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Πατώντας με το ένα πόδι στη δυτική φιλοσοφική παράδοση, συνέχεια της κλασικής ελληνικής σκέψης και με το άλλο στην εβραϊκή σκέψη και τον προφητικό λόγο του ιουδαϊσμού και του μεσσιανισμού, με φορά που τείνει από το πρώτο στο δεύτερο, επινοεί τον δικό του λόγο, ένα θεωρητικό μείγμα φαινομενολογίας, μεταφυσικής, εσχατολογίας αλλά και εμπειρισμού -με την έννοια της γνώσης που προκύπτει από την καθαρή, γυμνή εμπειρία- προκειμένου να αντισταθεί σε μια ὁοσμένη αυτοαναφορική ενότητα που θεωρεί ότι επικαλύπτει κάθε απόπειρα της επιστήμης της φιλοσοφίας για θεωρητικοποίηση. Στο έργο του, που αποτελεί σφραγίδα κάθε συζήτησης για την ετερότητα, απαντά ο Ντεριντά με το δοκίμιό του 'Βία και Μεταφυσική', θέτοντας μια σειρά από ερωτήματα, σεβόμενος κατ' αρχήν τις θέσεις του Λεβινάς. Στην εργασία αυτή, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τους βασικότερους σταθμούς της σκέψης του Λεβινάς κατά τη συνάντηση του εαυτού με το Άλλο, τη διαφοροποίησή τους από το κυρίαρχο ρεύμα της φιλοσοφικής παράδοσης αλλά και την ανάγνωσή τους από έναν άλλο φιλόσοφο, που επίσης, ίσως, ακροβατεί ανάμεσα σε αυτά τα δυο ρεύματα της σκέψης, τον ελληνισμό και τον εβραϊσμό.

Εισαγωγή

Η επίκληση του άλλου στις μέρες μας είναι ίσως πιο ορατή από ποτέ. Κανόνες πολιτικής ορθότητας, εναλλακτικές μόδες εξωτισμού, ρητορικές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τείνουν προς μια ερήμην του άλλου ειδωλολατρία του, στην οποία θριαμβεύει τελικά ο εγωισμός της ταυτότητας και του ίδιου. Ο άλλος γίνεται προϊόν αναγνώρισης, επεξεργασίας, ταξινόμησης και μεταλλευσης, πάντα βέβαια υπό τον γοητευτικό μανδύα της ανακάλυψής του. Η ανάγνωση του άλλου γίνεται δια μέσου τρίτων όρων και διαμεσολαβήσεων που ευνοούν την διαμόρφωση μιας κοινότητας, ενός συλλογικού και αφομοιωτικού 'εμείς', χωνευτηρίου της διαφορετικότητας και των παραβάσεών της. Ο άλλος, στην ατομικότητα της προσοδευτικής εποχής μας, δεν μπορεί παρά να είναι η προϋπόθεση της επιβεβαίωσης του εαυτού, η εξασφάλιση της συνέχειάς του, η ανάδειξη της επικρατείας του.

Ο Ζίγκμουντ Μπάουμαν κάνει μια διάκριση ανάμεσα στον νεωτερικό και μετανεωτερικό ξένο για να διαπιστώσει τη 'χρησιμότητα' του δευτέρου, την κοινωνική του αναγκαιότητα για τη διατήρηση του ίδιου του συστήματος. 'Η εποχή μας είναι ετεροφιλική'¹, διαπιστώνει, αναφερόμενος σε μια διαφορετικότητα που ικανοποιεί τους 'συλλέκτες εντυπώσεων ή εμπειριών', σε μια δηλαδή καρτ-ποστάλ ετεροφιλία που απλώς εμπλουτίζει την πλήξη του ίδιου με την υπόσχεση του πολλαπλού που προσφέρει η διαφορετικότητα. Προβάλλει το ζήτημα της συνύπαρξης με το αλλότριο, της συναινετικής δηλαδή αφομοίωσής του, καθώς η διά παντός απαλλαγή από το ξενικό στοιχείο ή η διαπίστωση της ενοχλητικότητας του έχει μάλλον μετατραπεί σε ένα ζήτημα αποχαρκτηρισμού του ως αλλότριου ή μάλλον σε έναν εξορκισμό της εγγενούς κακότητάς του. 'Η μετανεωτερική εποχή χαρακτηρίζεται από μία σχεδόν οικουμενική συμφωνία ως προς το ότι οι διαφορές δεν είναι μόνο αναπόφευκτες αλλά και καλές και πολύτιμες και έχουν ανάγκη προστασίας και

¹ Zygmunt Bauman, *Η Μετανεωτερικότητα και τα Δεινά της*, Εκδόσεις Ψυχογιός, Μτφ. Γ.Ικ.Μπαμπασάκης, Αθήνα, 2002, σ. 68.

καλλιέργειας'.¹ Πολύτιμη η διαφορά, στον ρόλο του εκθέματος. Διαφορά επιδείξιμη.

Ο Μποντριγιάρντ αναφέρεται σε αυτόν τον ξένο- φετίχ, στη διαλεκτική και όχι δυϊκή μορφή της ετερότητας, σε μια μορφή του άλλου όχι ως 'πεπρωμένου, αλλά ως ψυχολογικού ή κοινωνικού περιποιητικού συντρόφου'.² Τα δομικά παιχνίδια των διαφορών έχουν επινοήσει μια σειρά από πρακτικές που σχεδόν μελοδραματοποιούν τη διαφορά, προσδίδοντάς της έναν χαρακτήρα αναγκαιότητας, εγγράφοντάς την στα πλαίσια της θεολογίας, της θρησκείας και της ψυχολογίας. Ακόμα και ο ρατσισμός, υπό αυτήν την έννοια, δεν κατευθύνεται έναντι του ολότελου Άλλου, στοχεύοντας στην εξόντωσή του, αλλά καταλήγει σε μια πλέον αφομοιωτική λειτουργία καταστολής του άλλου από το ίδιο, καθώς η κατανόηση του άλλου ως διαφορετικού και η απειλή που προκύπτει από αυτή τη συνειδητοποίηση δεν συμπίπτει με τον ριζικό και α-γνωστο 'εξωτισμό' του Άλλου. 'Ο Ρατσισμός δεν υπάρχει όσο ο άλλος είναι Άλλος, όσο ο Ξένος μένει Ξένος. Αρχίζει να υπάρχει, όταν ο άλλος γίνεται διαφορετικός δηλαδή, επικίνδυνα κοντινός. Στο σημείο αυτό αρχίζει η εγρήγορση να τον κρατήσουμε σε απόσταση'.³ Ο ρατσισμός είναι ένας μηχανισμός αυτοάμυνας και αυτοσυντήρησης του ίδιου και καταστολής του άλλου, ενός άλλου, όμως που έχει διαγνωσθεί, εντοπιστεί και καταγραφεί. Ο ρατσισμός έχει τόπο και αυτή η τοπική του υποδηλώνει απευθείας την αιμομικτική του σχέση με το ίδιο. Η διαφορετικότητα σε κανένα επίπεδο δεν ταυτίζεται με την απόλυτη ετερότητα. Το σοκ της ανακάλυψης του ριζικού Άλλου υπαγορεύει πρακτικές προώθησης ενός 'διαπραγματεύσιμου άλλου, του άλλου της διαφοράς. Κι εδώ αρχίζει μια λεπτότερη μορφή εξόντωσης όπου μπαίνουν στο παιχνίδι όλες οι ανθρωπιστικές αρετές της μοντερνικότητας'. Η πρόταση του Μποντριγιάρντ σε αυτή τη σύγχρονη επινόηση και κατασκευή του άλλου; 'Ο ριζικός εξωτισμός ενάντια στη μαστροπεία της διαφοράς'.⁴

Η αναγωγή στη διαφορά, είτε για λόγους θαυμασμού είτε για λόγους εξορκισμού της, καταφέρνει να την εγκλωβίσει στην εικόνα της, στο πλαίσιο

¹ Zygmunt Bauman, *Η Μετανεωτερικότητα και τα Δεινά της*, Εκδόσεις Ψυχογιός, Μτφ.

Γ.Ικ.Μπαμπασάκης, Αθήνα, 2002, σ.70.

² Jean Baudrillard, *Η διαφάνεια του κακού*, Εξάντας- Νήματα, 1996, σ.140.

³ Jean Baudrillard, *Η διαφάνεια του κακού*, Εξάντας- Νήματα, 1996, σ.143.

⁴ Jean Baudrillard, *Η διαφάνεια του κακού*, Εξάντας- Νήματα, 1996, σ.161.

της, 'να ταυτίσει τον άνθρωπο με τις ιδιαιτερότητές του'. 'Το πρόσωπο γίνεται έτσι αιχμάλωτο της εκδήλωσής του, καταδικασμένο να εκφράζει πάντα ένα μονοσήμαντο μήνυμα.'¹ Η διαφορά ως σύνθημα, το στερεότυπο της διαφοράς κλείνει το ον στο είναι του. Του στερεί το αίνιγμα που φέρει κάθε ον, εξαγνισμένο από το βάρος της ύπαρξης. Λέγοντας για κάποιον ότι είναι διαφορετικός, τον καλούμε στον δικό μας ορίζοντα, τον περιλαμβάνουμε σε ένα παιχνίδι αναγνώρισης η οποία προϋποθέτει κοινή βάση, κοινούς τόπους. Αν ο Άλλος είναι αυτός που είναι, παύει να είναι Άλλος'². Όταν εντοπίζουμε τη διαφορά κινούμαστε στα ίχνη του ίδιου. Εγγράφοντας τον Άλλο στις ιδιότητές του, δεν του αποδίδουμε παρά όλα τα κλειδιά της αποκρυπτογράφησης του, δηλαδή της αναστολής του μυστηρίου του. Είναι σαν τα φαντάσματα που όταν τα αποκαλείς με το όνομά τους και δεν αρκείσαι σε μια εύγλωττη, άπειρη απάντηση, τα μετατρέπεις σε κατοικίδια. 'Δεν απελευθερώνει κανείς τον Άλλο, προικίζοντάς τον με μια ουσία μοναδική, έστω και με υψηλό κύρος- αντίθετα, έτσι απελευθερώνεται από αυτόν.'³

Παράλληλα, η κανονιστική ηθική συντάσσει νόρμες και διευρύνει τα κεφάλαιά της για να χωρέσει όλες τις υποδιαίρεσεις και τις διαμερισματοποιήσεις των συμπεριφορών, άλλοτε προληπτικά αλλά και κατασταλτικά, ώστε να 'προστατεύσει' τη διαφορά, καταλήγοντας στην εκπροσώπηση της και οικειοποίησή της από τις ανώνυμες δομές του κράτους, της πολιτικής και της ιστορίας. Αυτού του είδους η κανονιστική ηθική, με τον οικουμενικό, καθολικό αλλά και συμπεριληπτικό χαρακτήρα της, δείχνει όλο και πιο πολύ σήμερα την αδυναμία της να απαντήσει σε καίρια ερωτήματα, μετά βίας ισορροπώντας ανάμεσα στο καθολικό και το μερικό, το απροϋπόθετο και το υπό όρους, το γενικό και το ειδικό...

Η συνεκτική μυθολογία ενός αόριστου αλλά επιμελώς επικαλούμενου γενικού καλού από τους ορατούς και αόρατους μηχανισμούς της εξουσίας (κράτος, θρησκεία, ομάδες ενσωμάτωσης) επέβαλε μια ηθική της σκοπιμότητας, μια ηθική της κατάληξης και της αποδοτικότητας. Η ηθική δεν είναι μετρήσιμο, ούτε ποσοτικό αγαθό. Δεν αποσκοπεί στο τέλος και τοποθετείται τελικά πέραν των αξιολογικών κρίσεων. Η επίκληση αυτής της

¹ Αλαίν Φινκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.33.

² Ibid.

³ ibid.

κοινωνικής ηθικής αφήνει ελάχιστα περιθώρια πραγματικής ελευθερίας στο υποκείμενο που καταλαμβάνεται ωστόσο από την ψευδαίσθηση πως αν τηρεί τις εσωτερικευμένες πλέον υποδείξεις της, θα αγγίξει την ελευθερία. Το κατασκεύασμα αυτό έχει στοιχειώσει για τα καλά τη διαπλοκή των ανθρώπινων σχέσεων που ενώ εντοπίζουν τους περιορισμούς του, εφαρμόζουν ωστόσο τις προγραμματικές δηλώσεις του, υπό τον φόβο ίσως μιας ουσιαστικής αυτοδιάθεσης που έχει καταχωρηθεί ως απειλή και όχι ως επιθυμία.

Ειδικότερα στις μέρες μας, με την έκρηξη του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης και την αναδυόμενη έννοια του πολυπολιτισμού, το ζήτημα της ηθικής αναδεικνύεται σε μείζον θέμα. Η εγγενής αφομοιωτική δύναμη του καπιταλισμού παλεύει συνεχώς με την αποκλίνουσα δύναμη της διαφορας, σε μια παρτινίδα όπου η ηθική είναι από τα μεγάλα διακυβεύματα. Η συναινεση από την μία μεριά, που θεωρείται από πολλούς ακόμα εφικτή και η διασπορά από την άλλη, η αναστολή του καθολικού και του συγκεντρωτικού. Οι συζητήσεις για την ετερότητα, γίνονται ο πυρήνας της όλης προβληματικής περί μεταηθικής. Πού τοποθετείται ο άλλος, ο ξένος, ο αλλότριος σε αυτό το ομοιογενοποιητικό σύμπαν της καταστολής της διαφοράς ή, κοσμιότερα, της σύνθεσης των διαφορετικοτήτων; Γιατί, ούτως ή άλλως, να πρέπει να μιλά κανείς για σύνθεση και όχι για διατήρηση της διαφοράς; Μήπως τελικά η ηθική στο πλαίσιο των παγκοσμιοποιημένων κοινωνιών δεν είναι παρά η προέκταση της πολιτικής του ισχυρού, ακόμα και το νομιμοποιητικό του πλαίσιο;

Η ηθική στις μέρες μας, οφείλουμε να το παραδεχτούμε, 'έχει γίνει της μόδας'. Θυματοποιεί και, θυματοποιώντας, ενδυναμώνεται ενάντια ενός Κακού που προέρχεται πάντα από τον άλλο, τον οποίο όμως ευαγγελίζεται ότι σέβεται. Η ηθική των καιρών μας είναι βαθιά συντηρητική παρ' όλες τις αναγγελίες της περί προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και μάλιστα ακριβώς για αυτόν τον λόγο. Ό,τι χρήζει προστασίας, χρήζει και αφομοίωσης ενώ η έννοια της προστασίας εμπεριέχει εκ συστάσεως δύο διαπλεκόμενα μέρη: έναν δυνατό και έναν αδύναμο. Υπακούμε σε μια ηθική της συντήρησης. Αυτό που η ηθική νομιμοποιεί, είναι στην πραγματικότητα η διατήρηση από την υποτιθέμενη 'Δύση' των κεκτημένων της. Θρονιασμένη σε αυτή την κατοχή (υλικών αγαθών αλλά και κατοχή του είναι της) η ηθική κατά

κάποιον τρόπο προσδιορίζει το Κακό ως ό,τι δεν είναι αυτό που η ίδια απολαμβάνει¹.

Παρ' όλη τη χρεωκοπία του συστήματος της κανονιστικής ηθικής με την καθολική ισχύ, παρ' όλη τη στροφή σε μια μερική, κατά τόπους εφαρμοσμένη ηθική, ο συνεκτικός της μύθος παραμένει. Εσωτερικευμένη στις ψυχές αλλά και την λογική των ανθρώπων γίνεται το ευαγγέλιο της συμπεριφοράς, η ασφαλής παραπομπή των πράξεών τους. Η ηθική, όσο και αν έχει πάψει στις μέρες μας να θεωρείται αυταπόδεικτη και υπερκατηγοριακή, όσο κι αν αποδεικνύει στον Καντ την ανεπάρκεια των θεωρήσεων του κι όσο κι αν έχει πάρει τη μορφή μιας συζήτησης περί της ηθικής (μεταηθική) ωστόσο δε διστάζει να νομοθετεί και να καταγγέλλει. Εντοπιζόμενη πολλές φορές ως αυτοματη συμπεριφορά του ανθρώπου, ο οποίος για λόγους αυτοσυντήρησης και υπακοής την έχει ενσωματώσει στα πλαίσια της φυσικής του στασης απέναντι στην κοινωνία, δεν έχει καταφέρει ωστόσο να γίνει αυθόρμητη, μη εσωτερικευμένη από τους θεσμούς δραστηριότητα, αλλά προερχόμενη από την εσωτερικότητα του Άλλου. Ο αυτοματισμός της ηθικής, η εκ των προτέρων άκριτη γνώση του καλού και του κακού έτσι όπως περνάει σχεδόν στο DNA των ανθρώπων δεν έχει σε τίποτα να κάνει με την ηθική που προκύπτει αυθόρμητα, επειδή ο Άλλος την επιβάλλει και όχι ο τρίτος όρος του Νόμου, του Κράτους, της Ιστορίας.

Εξ' ου και ο ηθικός ριζοσπαστισμός του Λεβινάς. Η ηθική ως ρήξη με το σύστημα καθώς υπαγορεύεται απευθείας από τον Άλλο, από την ευθύνη που προκαλεί η παρουσία του, όταν ο Άλλος δεν νοείται 'ως ο αντίπαλος του εγώ αλλά το καθήκον που του ανατίθεται.² Ο Άλλος που δεν προκύπτει ως μιμητική αναγνώριση του ίδιου, ο Άλλος που βαίνει πέραν ενός alter ego, του οποίου το πρόσωπο με επαναφέρει στην ανάληψη των ευθυνών μου απέναντί του. Η πρωτοκαθεδρία της δικαιοσύνης έναντι της ελευθερίας...

¹ Alain Badiou, *Η Ηθική, Δοκίμιο για τη Συνείδηση του Κακού*, Printa, Αθήνα, 1998, σ.24.

² Αλαίν Φινκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.30.

Ο Απολύτως Άλλος

Η ολότητα του Εγώ

Ο Λεβινάς δεν αναγνωρίζει το άλλο που προκύπτει ως ιδεολόγημα, ως ανάγκη ή ως ουσία του ίδιου. Από τη μία τοποθετεί το Εγώ και στον αντίποδα ακριβώς - αλλά σε ένα μη μετρήσιμο, μη ποσοτικό αντίποδα- το Απολύτως Άλλο. Προσδιορίζοντας το 'το να είμαι εγώ' ως 'να έχω την ταυτότητα ως 'περιεχόμενο', στην 'ταύτιση με τον εαυτό μου'¹ αναφέρεται σε αυτό το κλειστό αυτοαναφορικό σύστημα υποκειμενικότητας που διατηρείται παρά τις αντιφάσεις του και τις μεταβολές του. Αυτές, ως προϊόν σκέψης, κατανοησιμότητας και αναπαράστασης, εξακολουθούν να εκφράζουν την καθολικότητά του, ενώ δεν αποτελούν τελικά παρά έναν ακόμα τρόπο ταυτοποίησης. Όλοι οι συνειδητοί –ακόμα και οι ασυνειδητοί- τρόποι διαφυγής από το εγώ, ξαναγυρίζουν ασφυκτικά στο ίδιο. Η ετερότητα του εγώ, 'το εγώ που εκλαμβάνει τον εαυτό του ως άλλο'², επειδή εκπορεύεται από το εγώ δεν ανήκει παρά στους τρόπους κατάφασής του.

‘Κόλαση του ταυτού’, ονομάζει αυτή τη διαδικασία συνεχούς ταυτοποίησης του εαυτού, ο Μποντριγιάρντ μιλώντας για το σύγχρονο υποκείμενο που δεν είναι άλλο από ένα ιδεώδες –κλώνος: ‘Το υποκείμενο, αποκαθαρμένο από το άλλο, αποκαθαρμένο από τη διαίρεσή του και παραδομένο στη μετάσταση του εαυτού του, στην καθαρή επανάληψη.’³ Η κόλαση, που ήταν οι άλλοι, γίνεται τότε η κόλαση του ταυτού.

Η ύπαρξη γίνεται τότε το βάρος της ύπαρξης. Όλες οι δραστηριότητες της εξασφαλίζουν την αναστολή της ετερότητας μέσα από τις δυνατότητες τις κατοχής, τις λειτουργίες της ανάγκης, την οικονομία της εργασίας, την ασφάλεια της κατοικίας: οι τόποι του ίδιου. ‘Η αλληλουχία με τον εαυτό είναι η αδυνατότητα να αποσπαστείς από τον εαυτό σου. Το υποκείμενο βέβαια οπισθοχωρεί έναντι του εαυτού του, αλλά αυτή η κίνηση της οπισθοχώρησης δεν είναι η απελευθέρωση. Είναι σαν να είχαμε δώσει το σκοινί σε έναν

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.28.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.30.

³ Jean Baudrillard, *Η διαφάνεια του κακού*, Εξάντας- Νήματα, 1996, σ.136.

φυλακισμένο, χωρίς να τον λύσουμε.¹ Αυτή η φυλακισμένη ύπαρξη, ο τρόπος του 'εγώ να είναι ασυγχώρητα ο εαυτός του' συνδέεται για τον Λεβινάς με ένα ολόκληρο και ολοποιητικό σύστημα- άρα και πεπερασμένο- που αγνοεί τη δυνατότητα της διάχυσης και της διασποράς και λογοδοτεί πάντοτε σε έναν απaráβατο όρο: στο τέλος. Η δομή μιας ανώνυμης ιστορίας ευνοεί αυτό το χτίσιμο της πρόθεσης και της σκοπιμότητας, ευνουχίζοντας κάθε δυνατότητα διάνοιξης προς αυτό που δεν εγγράφεται στους κόλπους της. Από τώρα, μπορούμε να καταλάβουμε πως αυτή η διάνοιξη προς οτιδήποτε βρίσκεται εντεύθεν αυτού του ταυτόσημου με τον εαυτό του εγώ, πέρα από την όποια ηθική σχέση που μπορεί να εγκαθιστά με το άλλο, λειτουργεί και ως ανακούφιση από το βάρος και την ανία της έγκλειστης ύπαρξης.

Ο Αλαίν Φινκελκρότ, αναφερόμενος στη θέση αυτή του Λεβινάς που στο σημείο αυτό δεν διαφέρει κατά πολύ από αυτές των υπαρξιστών, σχολιάζει: 'Η ύπαρξη είναι ένα βάρος και όχι μια χάρη. Είναι η αιχμαλωσία του εαυτού από τον εαυτό, η αναπόφευκτη επιβάρυνση του εγώ με τον εαυτό του, η ασφυκτική εμπλοκή με τον εαυτό του. Η ύπαρξη επιβάλλεται, με όλο το βάρος ενός απaráβατου συμβολαίου. Δεν υπάρχουμε, μας υπάρχουμε.'²

Προς το Απολύτως Άλλο

Για να οδηγηθούμε από τον χώρο μιας κεντρομόλου ύπαρξης σε ένα φυγόκεντρο εγώ, που προσπαθεί να σπάσει τους δεσμούς με μια συνεχή επιβεβαίωση της ταυτότητας του εαυτού του, αρκεί αυτό το εγώ, που χωρισμένο πια καθώς εμπεριέχει μέσα του την ιδέα του άλλου χωρίς από την άλλη να μπορεί να τη χωρέσει, να στραφεί προς αυτό το Άλλο όχι με τη διάθεση της ευρέσεως του χαμένου συγγενή του αλλά με την επιθυμία δεξίωσης ενός όντος με το οποίο δεν το συνδέει τίποτα, σε κανένα επίπεδο. Η ετερότητα του Άλλου δεν είναι μια σχετική, υπό κηδεμονία ετερότητα. Η σύγκριση, ακόμα και μέσα στον υπερθετικό της βαθμό, τον βαθμό του 'απολύτου' όπως θέλουμε να πιστεύουμε, εμπεριέχει την ταυτότητα του γένους, την αναγωγή σε μια κατηγορία, μια κοινή ποιότητα. 'Αυτή η σχέση

¹ Εμμανουέλ Λεβινάς, *Από την Ύπαρξη στο Υπάρχον*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Ίνδικτος, 1996, σ.105.

² Αλαίν Φινκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.14.

ανάμεσα στον Άλλο άνθρωπο και σε μένα, που λάμπει μέσα στην έκφραση του, δεν καταλήγει στον αριθμό ή στην έννοια¹.

Και, φυσικά, σε κανέναν βαθμό ο Άλλος άνθρωπος δεν νοείται με βάση την αναφορά του σε εμένα. Κατά τον Λεβινάς δεν υφίσταται ο Άλλος ως *alter ego* του εαυτού μου. Ο Μερλώ Ποντύ, αντίθετα, -θα δούμε βέβαια πόσο αντίθετα καθώς ο Ντερριντά φαίνεται να έχει διαφορετική αίσθηση για αυτό το *alter ego* της φαινομενολογίας- αντιλαμβάνεται τον άλλο ως αναδιπλασιασμό του εαυτού, ως ένα 'γενικευμένο εγώ', έναν άλλον που κατασκευάζεται κατ' εικοναν του εαυτού. Τον άλλο τον γεννά ο εαυτός μου. 'Η εμπειρία του άλλου είναι πάντα εμπειρία ενός αντιτύπου του εαυτού μου, μια ανταπάντησης στον εαυτό μου' ή 'το μυστήριο του άλλου δεν είναι άλλο από το μυστήριο του εαυτού μου.'² Ο άλλος κυοφορείται δηλαδή από το εγώ για να φτάσει βέβαια να αποσχιστεί, να απογαλακτιστεί από την εικόνα που τον παγίδευε στην συνέχεια και να κατορθωθεί στη δική του πρωτοβουλία. Αλλά πάντα υπό το βάρος μιας καταγωγικής αναφορικότητας που παραπέμπει στο εγώ.

Ας ξαναγυρίσουμε, όμως, στην επιθυμία δεξίωσης του ριζικά Άλλου, έτσι όπως την αναπτύσσει ο Λεβινάς. Αυτή η επιθυμία αποκαλείται μεταφυσική και δια μέσου αυτής διανοίγεται στο εξής όλη η περιπέτεια της ανακάλυψης του απολύτως Άλλου –ανακάλυψη που συντελείται πρόσωπο με πρόσωπο-, ενός Άλλου ασύντακτου, που συνεχώς διαφεύγει. 'Η μεταφυσική επιθυμία δεν λαχταρά την επιστροφή, γιατί επιθυμεί έναν τόπο όπου ποτέ δεν γεννηθήκαμε. Έναν τόπο ξένο προς κάθε φύση, που δεν υπήρξε πατρίδα μας και όπου δεν θα μεταβούμε ποτέ. Η μεταφυσική επιθυμία δεν εδράζεται σε καμία προηγούμενη συγγένεια. Είναι επιθυμία με ανέφικτη ικανοποίηση³.' Αυτού του είδους η επιθυμία όχι απλώς δεν ικανοποιείται από το Άλλο αλλά το Άλλο γίνεται ο εγγυητής της διαρκούς αναβολής της ικανοποίησής της. Πρόκειται για μια επιθυμία που 'τρέφεται από την πείνα της'. Προσεγγίζοντας το Άλλο, βρίσκομαι περιέργως όλο και πιο μακριά του.

Αυτή η επιθυμία καταγράφεται από τον Λεβινάς και ως επιθυμία του αοράτου, που ούτως ή άλλως μας δεσμεύει σε μια έξω από το πλαίσιο της παράστασης, της αναφορικότητας, της προφάνειας αλλά και του φωτός που

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.245.

² Μωρίς Μερλώ Ποντύ, *Η Πρόζα του Κόσμου*, Εστία, Μτφ. Φ. Μ Καλλία, 1992, σ.180.

³ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.26.

τις διασφαλίζει, θεώρηση της σκέψης του και της προβληματικής του. Η ριζική ετερότητα του Άλλου βαίνει πέραν οποιασδήποτε χωρικής σχέσης καθώς το χωρικό είναι ανοικτό στην κατοχή και την κατανοησιμότητα, στη σύλληψη. Απαιτείται η υπέρβαση του χώρου και όλων των παραγώγων του για τη συνάντηση του Απολύτως Άλλου. Αυτή η υπέρβαση αντιδιαστέλλεται πλήρως από τη μέθεξη που συνεπάγεται κατοχή και περίληψη, συμ-μετοχή, ενώ ενοίγεται στην 'παρουσία ενός περιεχομένου μέσα σε ένα περιέχον του οποίου ξεπερνά τη δυνατότητα'¹ και οδηγεί στην ιδέα του απείρου.

Η θεολογική έννοια της μέθεξης ενσωματώνει κατά κάποιο τρόπο το θείο στο κατεχόμενο από αυτό όν, το οποίο και το επιθυμεί. Σύμφωνα με τον Λεβινάς η αναφορά στο απολυτο απαιτεί πλήρη κατάσταση αθεΐας, δηλαδή 'δεξίωση του απολύτου, καθαρμένου από τη βία του ιερού'². Το δέος και η τιμωρή που προκαλείται στο εγώ κατά την επαφή του με ιερο-Θείο καταλήγουν είτε στην εκμηδένιση του εγώ, είτε σε μια παράλληλη μεταφορά του έξω από τον εαυτό του. Και στις δύο περιπτώσεις, θίγουν στα θεμέλιά του το χωρισμένο εγώ. Ο Άλλος δεν είναι δαίμονας για τον Λεβινάς ούτε μύθος. Είναι ένας ανθρώπινα απόλυτος Άλλος. Η υπέρβαση είναι διάφορη της μέθεξης, η οποία συντείνει στην ένωση με το υπερβατικό. Με αυτήν την έννοια, η μέθεξη δεν είναι παρά μια έκφραση του ίδιου και οι πιστοί θρησκειών τις οποίες ο Λεβινάς αποκαλεί θετικές, δύσκολα απαλλασσόμενοι από τη μέθεξη, ουσιαστικά ανθίστανται στη δεξίωση του απείρου. Από αυτό προκύπτει τελικά και η διάκριση της μεταφυσικής από τη θεολογία, ενώ ο όρος που ο Λεβινάς προσδιορίζει ως αθεΐα βρίσκεται πολύ εγγύτερα στο πεδίο αναφοράς της πρώτης. 'Η αθεΐα ορίζει μια αληθινή σχέση με έναν αληθινό Θεό καθ' αυτό'³, σχέση την οποία διαφοροποιεί και από την εξαντικειμενίκευση όσο και από την μέθεξη, στην οποία αναφέρεται και ως 'διάψευση σε βάρος του θείου'.

Η σχέση με το άπειρο παραμένει ανόθευτη από τη μαγική βασκανία του άλλου, από τις γητειές και τον στόλο των κοσμητικών επιθέτων που προκαλεί η συνάντηση με ένα άλλο που πασχίζει να ενώσει το χωρισμένο εγώ. Ένα τέτοιο άλλο είναι βίαιο και πεπερασμένο. Είναι η προβολή της

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.371.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.87.

³ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.89.

φαντασίας του εγώ στο άλλο. Το εγώ οφείλει να μην γοητευτεί από το άλλο γιατί ο σεβασμός, προϋπόθεση της δικαιοσύνης, άρα της ηθικής, δεν γεννιέται δια μέσου των πλάγιων τρόπων μιας διαδικασίας γοήτευσης.

Η μεταφυσική, έτσι, ξανακερδίζει έναν πρωτεύοντα χώρο στο κοινωνικό, απομακρυνόμενη από αυτόν της θρησκείας. 'Η μεταφυσική διαδραματίζεται στις ανθρώπινες σχέσεις'¹. Η θεολογία αποβαίνει στείρα- με την έννοια του μη γόνιμου, δηλαδή του εις βάρους, του ερήμην και του μοιραίου- καθώς ευνοεί σχέσεις που προκύπτουν 'εν αγνοία εκείνου που τις συνάπτει'². Αντίθετα, η ηθική σχέση διαχωρίζει τη θέση της από το μοιραίο αλλά και το κανονιστικό. Η ηθική δημιουργεί. Είναι καταφατική. Προσκαλεί. Δεσμεύει και δεσμεύεται, παραγοντας έργο. 'Όταν διατηρώ μια ηθική σχέση, συνούμαι να αναγνωρίσω τον ρόλο που θα έπαιζα σ' ένα δράμα του οποίου δεν θα ήμουν δημιουργός ή του οποίου κάποιος άλλος θα γνώριζε πριν από μένα τη λύση, να παρουσιαστώ σ' ένα δράμα σωτηρίας ή καταδίκης, που θα παιζόταν παρά τη θέλησή μου και σε βάρος μου'³. Αυτή η θέση του Λεβινάς περί ενός Εγώ υπευθύνου κατά τη σύναψη της ηθικής σχέσης με το Άλλο θα φανεί και στην αντίληψη της χρονικότητας που αναδεικνύει τη ρήξη των στιγμών έναντι του γραμμικού χρόνου της ιστορίας. Κάτι που θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

Να ξαναγυρίσουμε όμως στην έννοια του απείρου και στην κινητοποίησή του κατά τη δεξίωση του Απολύτως Άλλου. Να εξετάσουμε την έκφραση, την εμφάνιση του απείρου σε μια υλικότητα που είναι κάθε άλλο από υλική: το πρόσωπο του Άλλου. Το άπειρο, η υπερχείλιση μιας σύμμετρης ιδέας, είναι μια ιδέα στην οποία συχνά καταφεύγουμε και προσπαθούμε τελικά να θεωρητικοποιήσουμε ενώ εξ' ορισμού ανθίσταται σε αυτή τη διεργασία. 'Το άπειρο, που δεν ανάγεται στην παράσταση του απείρου, που υπερεκχειλίζει το ideatum μέσα στο οποίο νοήθηκε, εννοημένο σαν κάτι περισσότερο από εκείνο που μπορώ να σκεφθώ, σαν εκείνο που δεν μπορεί να είναι αντικείμενο ή απλή 'αντικειμενική πραγματικότητα' της ιδέας, είναι ο πόλος της μεταφυσικής υπέρβασης'.⁴

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.90.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.91.

³ *ibid.*

⁴ Ζακ Ντερριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.123.

Αυτό το άπειρο, όμως, οφείλει κάπου να αναγνωρίζεται από το χωρισμένο ον ώστε να το δεσμεύει. Η εμφάνιση του απείρου ως έκφραση της διαρκούς απουσίας του Άλλου, της παρουσίας του δηλαδή ως Άλλου, συντελείται στο πρόσωπο του Άλλου ενώ η συνάντηση- σύγκρουση δύο ανθρωπίνων όντων μπορεί να γίνει μόνο πρόσωπο με πρόσωπο. 'Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται το Άλλο, ξεπερνώντας την ιδέα του Άλλου μέσα μου, αποκαλείται πρόσωπο'¹.

Το πρόσωπο του Άλλου είναι αυτό που βρίσκεται πέραν της μορφής του, που θεματοποιεί και αισθητικοποιεί. 'Το πρόσωπο δεν είναι τοπίο'². Είναι αυτό που βρίσκεται πέραν της προσώψεως. Πέραν της εικόνας, το πρόσωπο με έναν τρόπο δεν μπορεί να συνοψιστεί στη παράσταση του προσώπου. Αυτή η γύμνια του προσώπου με προσκαλεί χωρίς να με απορροφάει. Το πρόσωπο του Άλλου έχει αυτή τη μανική σχεδόν ιδιότητα να καταστρέφει ανά πάσα στιγμή το πλαίσιο της μορφής του στο οποίο περιβάλλεται, να αφήνει να εκρήγνυται από μέσα του η ολότητα του περιεχομένου του, το οποίο αλλοιώνει την πλαστική εικόνα, γίνεται παραβατικό και αστάθμητο. Από την άλλη, η υλικότητα της μορφής του είναι απαραίτητη για την έκφραση του αναρχισμού, έτσι ώστε η μορφή να αποενοχοποιείται χάριν της παροχής δυνατότητας για έκφραση, δηλαδή για ομιλία. Η έκφραση αυτή κάθε στιγμή υπερχειλίζει τη σκέψη που έχουμε γι' αυτή, έτσι ώστε το πρόσωπο να γίνεται ένας κατεξοχήν φορέας της αμφιθυμίας του Άλλου, η απόλυτη υπόσχεση της διαφυγής του. Στο εξής, ο κόσμος διαφεύγει του εαυτού μου, της κατοχής και της κατανοησιμότητάς μου. Η στιγμή της ανακάλυψης του προσώπου γεννά μια καθαρή εμπειρία συναίσθησης ενός φορτίου ευθύνης για το μοίρασμα ενός κόσμου που πλέον δεν ανήκει στο Εγώ της απόλαυσης. Η εμφάνιση του προσώπου του Άλλου είναι η προς στιγμήν αποτυχία ταυτοποίησης του εαυτού μου. Η απόλυτη εξωτερικότητα, η δικαίωση της ηθικής.

'Το πρόσωπο δεν είναι μια μεταφορά, το πρόσωπο δεν είναι ένα σχήμα λόγου. Ο λόγος περί του προσώπου δεν είναι μια αλληγορία, ούτε, όπως θα έτειναν να πιστέψουν, μια προσωποποίηση'³. Το αυτοπρόσωπο του προσώπου εξουδετερώνει την υπολογία του, αντιπροτείνει στη σημασία την

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.50.

² Αλαίν Φινκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.29.

³ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.128.

έκφραση. 'Εκφράζομαι σημαίνει βρίσκομαι όπισθεν του σημείου'¹. Αυτό το πρόσωπο, το απεκδυμένο των χαρακτηριστικών και των ιδιοτήτων του, το πέρα των θεσμικών του αρμοδιοτήτων, το α-σήμαντο πρόσωπο που βλέπεται και βλέπει, γίνεται το κίνητρο της πιο ασίγαστης επιθυμίας από τον Άλλο. Επιθυμίας που δεν κατευνάζει και δεν εξημερώνει. Το πρόσωπο του Άλλου απέχει πολύ από το να γίνει αντικείμενο του πόθου. Δεν είναι ο πλατωνικός ερωτας της συγχώνευσης που το κινητοποιεί αλλά το αμετάβατο πάθος της ατερότητας, η επιβεβαίωση του απείρου στο άπειρο.

Έκφραση της ηθικότητας: η ομιλία

Για να αρχίσει αυτή η σχέση με την εξωτερικότητα να εκτυλίσσεται, κάποιον, χρειάζεται, ύστερα από το πρώτο σοκ της ανακάλυψης του προσώπου μέσω της όρασης να αναλάβει τον ρόλο της η ομιλία και η ακοή, αισθήσεις εξωτερικότερες του βλέμματος και της όρασης, επομένως δικαιότερες αυτών. Η πλαστική εικόνα του προσώπου, η θεματοποίησή του υποχωρεί μπροστά στην μεταστροφή της σε ομιλία, δηλαδή σε έκφραση. Για τον Λεβινάς, η γλώσσα 'εκπληρώνει μια σχέση μεταξύ όρων που διασπούν την ενότητα του γένους.'² Φτάνει να θεωρείται το μόνο όπλο που μπορεί να ανακόψει την αλληλουχία του είναι ή της ιστορίας, καθώς το τυπικό έργο της 'συνίσταται στην παρουσίαση του υπερβατολογικού'³. Η γλώσσα, ως έκφραση, δεν τείνει προς την εγκατάσταση μιας σχέσης με τη δομή υποκειμένου-αντικειμένου. Αντίθετα, αποκαλύπτει. Αποκαλύπτει την απουσία του συνεκτικού δεσμού, την έλλειψη μιας κοινής ταυτότητας, το ράγισμα του κοινού πεδίου. Μιλώντας εγώ και ακούγοντας ο άλλος, αυτομάτως συναισθανόμαστε το χάος της απόστασης μας, την οποία θέλοντας να μικρύνουμε με τη γλώσσα, δεν καταφέρνουμε παρά να ισχυροποιούμε. 'Η ομιλία είναι εμπειρία κάποιου απολύτως ξένου πράγματος, καθαρή 'γνώση' ή 'εμπειρία', τραύμα της έκπληξης.'⁴ Ενώ σε ένα πρώτο επίπεδο φαίνεται ότι θεματοποιεί και ότι συγκροτεί κοινούς τόπους και καθολικά υποστρώματα επαφής, έχει αυτή τη δυνατότητα να υπονομεύει ταυτόχρονα το θέμα, 'να

¹ Ζακ Ντερριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.128

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.245.

³ *ibid.*

⁴ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.83.

ελευθερώνει τον Άλλο από το θέμα που για μια στιγμή φάνηκε ότι τον παγιδεύει, να αμφισβητεί παρευθύς το νόημα που αποδίδω στον συνομιλητή μου¹.

Για τον Λεβινάς, η γλώσσα – η προφορική γλώσσα, η ομιλία, η λαλιά – φαίνεται να είναι ο μόνος χώρος στον οποίο δεν μπορούν να εισχωρήσουν οι μηχανισμοί της ιστορίας, του νόμου ή της καταστολής. Την αντιλαμβάνεται ως μία από τις πιο πρωταρχικές σχέσεις με τα πράγματα και τον κόσμο. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε που δεν τη θεωρεί υστερόχρονη της σκέψης αλλά ταυτόχρονη της, καθώς προσπαθεί να καθαρίσει την έκφραση από τη διαβρωτική παρουσία της συνείδησης και της νοητικής διεργασίας. 'Η σκέψη συνίσταται στο ομιλείν'². Υπό αυτήν την έννοια, γίνεται αντιληπτή και η τοποθέτηση της ομιλικής, της γραφής αλλά και της θέασης στο βασίλειο του ίδιου, καθώς προκειται για διεργασίες προσέγγισης του άλλου, όχι κατά πρόσωπον –παρα τις εξαγγελίες τους- αλλά λοξά.

Ας ξεκινήσουμε από την έννοια της θέασης που σε κανένα βαθμό δεν ταυτίζεται με αυτήν της ομιλίας. Για τον Λεβινάς, 'η θέαση είναι μια συμφωνία της εσωτερικότητας με την εξωτερικότητα. Λειτουργεί μ' έναν τρόπο ολωσδιόλου ανέφικτο για την ομιλία.'³ Η θέαση αφορά την απελευθέρωση από το εγώ εικόνων, αναπαραστάσεων, στερώντας του τη δυνατότητα αυτοπρόσωπης παρουσίας στην έκφρασή του. Μέσω της θέασης το εξωτερικό έρχεται στα μέτρα του εσωτερικού, καθώς το βλέμμα διατρέχει τη μορφή του άλλου, στέκεται στις αναγνωρίσιμες εσοχές της, αδυνατεί να ανακαλύψει κάτω από την ύλη, τη διασπορά της ύλης και του περιεχομένου. Το βλέμμα συλλαμβάνει και ακινητοποιεί. Το βλέμμα καθιστά τους άλλους δέσμιους του ορίζοντά του, ενώ έχει τη ναρκισσιστική ψευδαίσθηση της πλήρους εποπτείας. Στο συντελεσμένο αντικείμενο του βλέμματος η ομιλία 'απαντά' με την τοποθέτηση του συνομιλητή πάντοτε εκτός.

Το βλέμμα γεννά αντικείμενα. 'Μέσα στη γνώση ή τη θέαση, το ιδωμένο αντικείμενο μπορεί βέβαια να καθορίσει μια πράξη, αλλά μια πράξη που ιδιοποιείται κατά κάποιον τρόπο το 'ιδωμένο', το ενσωματώνει σ' έναν κόσμο,

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.246.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.35.

³ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.380.

προσδίδοντας του μια σημασία και εντέλει, το συγκροτεί.¹ Η θέαση εκ συστάσεως συνίσταται στην εικόνα, την εποπτεία, σ' έναν πανοπτικό έλεγχο αυτού που βλέπεται. Το πρόσωπο, όμως, ως παρουσία της εξωτερικότητας, ανθίσταται στην εποπτεία, δεν αποβαίνει ποτέ εικόνα. Το βλέμμα νοηματοδοτεί συνθέτοντας έναν κοινό χώρο ανάμεσα σε δύο όντα. Φωτίζει ή τελοσπάντων αντιλαμβάνεται και εκμεταλλεύεται το φως ενώ η ομιλία τείνει προς μια συσκότιση που προκαλεί την ειλικρινή παρουσία. Μέσα από τη σύσταση ενός ελαχίστου κοινού πεδίου που εξασφαλίζει το γλωσσικό σύστημα, η ομιλία αποδεικνύει την ανεπάρκειά τους, καθώς πέρα από τα σημεία, εμφανίζεται η πλήρης αυθαιρεσία τους. Αντίθετα, η ανεπάρκεια του βλέμματος συνίσταται μόνο στους βαθμούς μυωπίας του...

Ωστόσο, υπάρχουν διαφοροποιήσεις στη δικαιοσύνη της ομιλίας κατά τον Λεβίνας. Υπάρχουν γλώσσες ηθικότερες των άλλων, αυτοϊκανοποιούμενες και αυτοαναφορικές, με πλήρη συναίσθηση των δυνατοτήτων τους και εξάντλησή τους στο έπακρο για την επίτευξη σκοπών που μόνο πλάγια φτάνουν στον άλλο. Μια μεταγλώσσα δεν μπορεί να είναι ποτέ ηθική. Αναφερόμαστε, ασφαλώς, στην ρητορική που ο Λεβινάς εξορίζει από κάθε υπερχείλιση του Άλλου μέσα στους κόλπος της καθώς εξ' ορισμού η γλώσσα αυτή στοχεύει στην εξόντωσή του. Η ρητορική δεν είναι εξωτερικότητα, είναι αδικία. Η παιδαγωγική, η δημαγωγία, η ψυχαγωγία είναι εκφάνσεις μιας ομιλίας που εξαντικειμενικεύουν τον συνάνθρωπό μας, σπάνε τη σχέση της διδασκαλίας που είναι για την αλήθεια ένας τρόπος να παραχθεί 'έτσι ώστε να μην είναι έργο μου, να μην μπορώ να την αντλήσω από την εσωτερικότητά μου.²

Η ρητορική προϋποθέτει ανισότητα των μερών που συνδιαλέγονται. Δημιουργεί θέσεις ισχύος άρα εκμετάλλευσης και κυριαρχίας πάνω στον συνάνθρωπο, ο οποίος τοποθετείται στη σφαίρα επιβολής μας. 'Η ρητορική παραμένει ομιλία και μέσα από τα τεχνάσματά της βαίνει προς τον Άλλο άνθρωπο, υποκινεί την κατάφαση του.³ Το ότι η ρητορική ανήκει στον χώρο της ομιλίας την καθιστά επικίνδυνη καθώς της δίνει τη δυνατότητα να κάνει χρήση όλων εκείνων των αποκαλυπτικών ιδιοτήτων της γλώσσας, για να

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.246.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.379.

³ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.78.

εισπράξει τελικά την προαποφασισμένη, σκόπιμη συναίνεση. Η ρητορική είναι η ομιλία της κατάληξης. Η δολιοφθορά της ομιλίας.

‘Η ρητορική μπορεί να επανέλθει στη βία της θεωρίας, που μειώνει τον άλλο, όταν τον οδηγεί στη ψυχαγωγία, τη δημαγωγία, μάλιστα την παιδαγωγική που δεν είναι διδασκαλία. Ετούτη η τελευταία προέρχεται από το έθος του δασκάλου, του οποίου η απόλυτη εξωτερικότητα δεν τραυματίζει την ευθερία του μαθητή.’ Αντίθετα, η παιδανωγική, για παράδειγμα, φθείρει την ευθερία του μαθητή, αυτή που θα έπρεπε να είναι αδιάφθορη και προυποθέτη, για να είναι εξωτερικότητα, ασκώντας της μια από τις πρώτες λειτουργίες που ανήκουν στον άνθρωπο στο οικογενειακό και σχολικό σύστημα.

Όταν όμως της ρητορικής ως οικικής εκφάνσης της ομιλίας υπάρχουν άλλες πλευρές που καταναλώνονται από τον Λεβινάς ως λιγότερο ηθικές, μιλάμε για την αισθητική γλώσσα, την περιπαση ομιλία που, ενώ θα μπορούσε να συμψηφίζεται στην κατηγορία της ρητορικής, ωστόσο ο στόχος που έχει της γοητείας και λιγότερο της πειθούς, μας υπαγορεύει να τη δούμε ξεχωριστά. Στην καρδιά της αισθητικής γλώσσας, ο Λεβινάς τοποθετεί την ποίηση που με τη χάρη του ρυθμού της επιβάλλεται σε αυτόν που τη δέχεται και του στερεί την υπευθυνότητα της πρωτοβουλίας του. Στην ποιητική δραστηριότητα ‘μεθυστικές αμφιλογίες έρχονται να πλουτίσουν την πρωταρχική μονοσημαντικότητα της έκφρασης, η ομιλία γίνεται γοητεία όπως η προσευχή τελετή και λειτουργία, όπου οι συνομιλητές καταλήγουν να παίξουν ένα ρόλο σε ένα δράμα που άρχισε έξω από αυτούς.²’ Η πρωτοβουλία μετατρέπεται, έτσι, σε ρόλο ο οποίος εξασφαλίζει και διαιωνίζει τη συνέχεια. Αντίθετα, ‘η ομιλία είναι ρήξη και έναρξη, ρήξη του ρυθμού που μαγεύει και θέλγει τους συνομιλητές- πρόζα’³. Ο ρυθμός δεν έχει λόγο τιμής. Παράγει μόνο θύματα. Εξάλλου ‘δεν υπάρχει καλή επιρροή. Κάθε επιρροή είναι ανήθικη.’⁴

Ούτως ή άλλως, το έργο της γλώσσας είναι διαφορετικό από αυτό της τέχνης, η οποία εκφραζόμενη διά του κάλλους ‘εισάγει μια νέα σκοπιμότητα – μια σκοπιμότητα εσωτερική- σε αυτόν τον γυμνό κόσμο’⁵. Η μορφή για τον

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.137.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.257.

³ *ibid.*

⁴ Όσκαρ Ουάιλντ, *Επιλογή από το έργο του*, Μτφ. Σπύρος Τσακνιάς, Στιγμή 1993, σ.74.

⁵ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.84.

Λεβινάς είναι μια συνεχής διαστρέβλωση των πραγμάτων ή μάλλον η επένδυσή τους μ' ένα 'δανεικό φως', που τα καθιστά ετερόφωτα. Η μορφή εκκαλύπτει τις λειτουργίες και τις χρησιμότητες των πραγμάτων και των όντων, σχηματοποιεί τις ομορφίες τους, δημιουργεί παλίμψηστα με τις κατά καιρούς άλλες επενδυμένες σημασίες. 'Το έργο της γλώσσας είναι ολότελα διαφορετικό: συνίσταται στο συσχετισμό της με μια γύμνια απαλλαγμένη από κάθε μορφή, η οποία όμως έχει από μόνη της ένα νόημα, καθ' αυτό, που σημαίνει προτού ριξουμε πάνω της φως.¹

Τη σκέψη του Λεβινάς, η ομιλία ως εκφραση της συνάντησης του με το Άλλο, απλούτως Άλλο, αντιδιαστέλλεται επίσης από τη γραφή και το κείμενο, τα οποία νοούνται ως σημεία που πλήττουν το απευθείας της εμπειρίας με τον Άλλο. Γιατί, ως σημεία, σημαίνουν πριν να προλάβουν να εκφράσουν. Στη γραφή, η σημασία προηγείται της εκφρασης, η οντολογία προηγείται της μεταφυσικής. Τοποθετώντας τη γραφή στον χώρο του έργου, ο Λεβινάς συσσιαστικά την τοποθετεί στον χώρο των φαινομένων. 'Όταν καταλαβαίνουμε έναν άνθρωπο ξεκινώντας από τα έργα του, τότε τον καταλαμβάνουμε επ' αυτοφώρω μάλλον παρά τον κατανοούμε. Η ζωή του κι η εργασία του τον καλύπτουν. Ως σύμβολα, επικαλούνται την ερμηνεία.²

Η γραφή γίνεται έτσι η οικονομία της ομιλίας, η παράστασή της ως εικόνα της ομιλίας. Το βασίλειο των σημείων αποκρύπτει την πραγματικότητα των όντων, η οποία περιγράφεται στο έργο τους ενώ απουσιάζει από αυτό. 'Η πραγματικότητα του όντος δεν βρίσκεται ολόκληρη στην οικονομική τους ύπαρξη.³ Η γραφή είναι ανεύθυνη καθώς 'μέσα στην ομιλία εκτίθεται στην ερωτηματοθεσία του Άλλου ανθρώπου και αυτός ο επείγων χαρακτήρας της απάντησης –η αιχμή του παρόντος- με γεννά για την ευθύνη, ως υπεύθυνος οδηγούμαι στην τελική μου πραγματικότητα.⁴ Ενώ, 'πλησιάζω κάποιον ξεκινώντας από τα έργα, σημαίνει μπαίνω στην εσωτερικότητά του, σχεδόν με διάρρηξη. Ο άλλος συλλαμβάνεται στα μύχιά του, όπου βέβαια εκτίθεται αλλά δεν εκφράζεται, όπως τα πρόσωπα της ιστορίας.⁵

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.84.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.225.

³ *ibid.*

⁴ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.226.

⁵ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.73.

Ο Ντεριντά αναπτύσσει, ωστόσο, τη δική του προβληματική ως προς την κατάφωρη πρωτοκαθεδρία του προφορικού λόγου, της ζωντανής λαλιάς ως έκφρασης του απείρου έναντι της γραφής. 'Ο προφορικός λόγος είναι άραγε η 'πληρότητα του λόγου'; Το γραπτό είναι άραγε μόνο 'η γλώσσα που ξανάγινε σημείο'; 'Η, κατά μια άλλη έννοια, 'ενεργός ομιλία' όπου 'απουσιάζω και λείπω' από τα έργα μου, τα οποία με προδίδουν μάλλον παρά με εκφράζουν;¹ Τα ερωτήματα αυτά είναι σε μεγάλο βαθμό ρητορικά ή τουλάχιστον προσπαθούν να προβληματοποιήσουν την κατά τα άλλα δεδομένη και προνομιούχα θέση της λαλιάς εις βάρος της γραφής που έχει εδραιωθεί στη φιλοσοφική σκέψη, από τον καιρό μάλιστα του Φαίδρου του Πλάτωνα. Η θεώρηση του Ντεριντά οδηγεί σε μια αντιμετώπιση της γραφής και του κειμένου ως φέροντα το 'ίχνος' μέσα τους, που δεν συμπίπτει ούτε με το αποτέλεσμα, ούτε με το σημείο. Στο βιβλίο του 'Περί Γραμματολογίας', μάλιστα, έχει καταγράψει την ιστορία και τη φιλοσοφία ενός λογοκεντρισμού που έχει στοιχειώσει τη διαμάχη μεταξύ προφορικότητας και γραφής, κάτι που δεν θα εξετάσουμε εδώ. Το γεγονός όμως της υποτίμησης της γραφής παραμένει και ο φιλόσοφος μαζί με μια γενιά θεωρητικών της γραφής – *ecriture*- καλεί στην αποκατάστασή της.

Το 'εμπειρικώς επείγων' το οποίο εκ των πραγμάτων λαμβάνει χώρα στην ομιλία, 'ο επείγοντας χαρακτήρας της απάντησης' κατά τον Λεβινάς που καλεί στην ευθύνη, για τον Ντεριντά μπορεί να λειτουργεί παραπλανητικά καθώς κινείται στο πεδίο μιας 'εμπειρικής οικονομίας'. Η γραφή, εξουδετερώνοντας αυτό το πεδίο, μήπως 'είναι στην ουσία πιο μεταφυσική – κατά την έννοια του Λεβινάς- από την ομιλία;² Επίσης, η γραφή ειδωμένη ως 'μία σκηνοθεσία εμφάνισης-εξαφάνισης'³ δηλαδή το ίχνος του συγγραφέα μέσω της απουσίας του 'δεν εκφράζεται καλύτερα, ως άλλος και δεν απευθύνεται καλύτερα στον άλλο απ' ότι ο ομιλητής; Το 'Αυτός' του οποίου η υπέρβαση και η γενναιόδωρη απουσία αναγγέλλονται χωρίς επιστροφή μέσα στο ίχνος, δεν είναι άραγε πιο εύκολα ο συγγραφέας της γραφής απ' ότι εκείνος της ομιλίας;⁴

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.129.

² *ibid.*

³ Ρολάν Μπαρτ, *Η Απόλαυση του Κειμένου*, Μτφ.Φ.Χατζιδάκη-Γ,Κρητικός Εκδόσεις Ράππα, σ. 18

⁴ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.129.

Από τις προαναφερθείσες 'καταγγελίες' εκφάνσεων της ομιλίας από τον Λεβινάς, προκύπτει ότι η ευθύτητα της ομιλίας πολλές φορές κινδυνεύει, υφιστάμενη παρεκτροπές που την καθιστούν ανειλικρινή κατά την προσέγγιση του Απολύτως Άλλου. Αντίθετα, κάποιες γραφές, το ίδιο το γράμμα του εβραϊσμού, επαινείται από τον Λεβινάς, όπως παρατηρεί ο Ντεριντά, αφού στη 'Δύσκολη Ελευθερία' αξιολογεί πως ν' αγαπούμε την Τώρα περισσότερο από τον Θεό σημαίνει προστασία ενάντια στην τρέλα μιας άμεσης επαφής με το Ιερό. Όπως η ομιλία μπορεί να αλλοιώνει με την προσθήκη στην ουσία της τη αυθεντικών στιγμών που μολύνουν την κατά πρόσωπο ανόθευτη επαφή με τον Άλλο, έτσι και η γραφή επιπεριέχει στοιχεία ειλικρίνειας, στοιχεία θαύσαμε προφορικά, στιγμές αποκάλυψης. Έτσι ώστε 'το σύνορο ανάμεσα στη λalia και τη μη βία δεν χαράσσεται, λοιπόν, ανάμεσα στην ομιλία και τη γραφή, αλλά στο εσωτερικό κάθε μιας από αυτές.'¹

Εξάλλου, στο 'Περί Γραμματολογίας', ο Ντεριντά αναφερόμενος στη σκέψη του Ρουσσό στο δοκίμιό του 'Περί Καταγωγής των Γλωσσών', εντοπίζει δύο ειδών γραφές. Από τη μία μεριά, 'η παραστατική, εκπεσμένη, δεύτερη γραφή στην καθαυτό και στενή της έννοια' και από την άλλη 'η γραφή με τη μεταφορική της έννοια, η φυσική, θεία και ζώσα γραφή.'² Υπάρχει, λοιπόν, μια καλή γραφή κόντρα σε αυτήν που νοείται ως επικουρία που διαστρέφει, που είναι τεχνητή και έντεχνη, συμβατική και καταχρηστική, αντιστρατευόμενη τη φύση. Αυτή η γραφή είναι φυσική, 'η φύση της δεν είναι γραμματολογική αλλά πνευματική'³. Πρόκειται για μια γραφή-αποτύπωμα του θείου λόγου στην καρδιά και τη ψυχή του ανθρώπου. Εμφανίζεται, μάλιστα και ως προτερόχρονη από την ομιλία καθώς η πρώτη-πρώτη λαλιά εξαιτίας του χαρακτήρα της ως νόμου είναι γραφή. Μας φαίνεται δύσκολο να καταλάβουμε πως ο Λεβινάς δεν θα αποενοχοποιούσε αυτή τη φυσική γραφή της θείας εγγραφής στον ψυχισμό του ανθρώπου από τη συλλήβδην καταγγελία των σημείων. Πώς δεν θα αναγνώριζε μια γραφή μεταφυσική που προκύπτει από την κειμενικότητα του εξαγγελιών του θείου, του γράμματος του Νόμου του.

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.129.

² Ζακ Ντεριντά, *Περί γραμματολογίας*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, 1990, σ.36.

³ Ibid, σ.37.

Απομάκρυνση από την παραδοσιακή φιλοσοφία

Απογαλακτισμός από τους 'δασκάλους' και ο αντίλογος

Ο Λεβινάς στρέφεται με όλη τη δύναμη της σκέψης και της επιχειρηματολογίας του κατά των συναινετικών διαδικασιών που στοχεύουν στη διαλεκτική σύνθεση αλλά και κατά της ουτικής φιλοσοφίας και της οντολογίας στην οποία καταλογίζει ότι ευνοεί και υποθάλλει τον ιμπεριαλισμό του ίδιου. Στην οντολογία εντοπίζει την πρωτοκαθεδρία του είναι έναντι του όντος, δηλαδή της ελευθερίας έναντι της δικαιοσύνης αλλά και την επικύρωση της γνώσης ως πρωταρχικής πηγής ενσωμάτωσης του άλλου. Η υποδοχή και η φιλοξενία του Άλλου ενώ θα έπρεπε να αποτελεί την κατεξοχήν καθαρή εμπειρία λυγίζει υπό το βάρος της πρόληψης και της προβλεψιμότητας του άλλου και τοποθετείται στο πλαίσιο της συνείδησης, της ιστορίας και της δύναμης. 'Η σχέση με το είναι που διαδραματίζεται ως οντολογία συνίσταται στην εξουδετέρωση του όντος με σκοπό την κατανόηση ή τη σύλληψή του. Συνεπώς, δεν είναι μια σχέση με το άλλο, αλλά η αναγωγή του Άλλου στο 'ίδιο'¹.

Για τον Λεβινάς το είναι είναι απρόσωπο, ανώνυμο, γενικευμένο και συνεκτικό. Η υποταγή μιας απευθείας σχέσης με το άλλο στη σχέση με το είναι εν γένει ευνοεί την θεματοποίηση, την εννοιολόγηση και την εξαντικειμενίκευσή του, οι οποίες 'δεν κλείνουν ειρήνη με το Άλλο, συνεπάγονται εξάλειψη ή κατοχή του άλλου'². Ο Άλλος τότε δεν προσφέρεται ως φιλοξενία ή εκδούλευση όπως στην μεταφυσική σχέση αλλά ως χώρος άντλησης πληροφοριών, ως περιοχή επένδυσης ελευθερίας και ως κάλυψη ανάγκης που προέρχεται από έλλειψη. Αυτού του είδους η 'ψυχαναλυτική' έλλειψη σε κανένα βαθμό δεν κινητοποιεί την αμετάβατη φιλοσοφία του Λεβινάς, όπου η επιθυμία για το Άλλο προκύπτει από μια έλλειψη της

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.43.

²ibid..

έλλειψης, θα έλεγε κανείς, από μια λαχτάρα προσέγγισης αυτού που δεν μου είναι παραπληρωματικό, γιατί βρίσκεται πέρα από τις καταγεγραμμένες μοίρες της ολοκλήρωσης.

Ο Ντεριντά δεν φαίνεται να πείθεται με αυτή την ανάγνωση της οντολογίας όπου το *ον* έπεται οπωσδήποτε του *είναι*, την αδιαφιλονίκητη πλασθή πρωτοκαθεδρία του *είναι* έναντι του *όντος* που συνεπάγεται προνομιακή θέση της ελευθέριας έναντι της δικαιοσύνης. Καταρχάς, υποστηρίζει πως για να υπάρξει τάξη σύγκρισης προϋποτίθεται η ίδια κατηγορία ποιότητας ανάμεσα στα δύο αντιπαραβαλλόμενα μέρη. Το *είναι* όμως σε μια περίπτωση δεν είναι *ον*· άρα πως μπορεί να συγκριθεί μαζί του για να επιβληθεί η ανωτερότητα του; Έξω προτεραιότητας μπορεί να υπάρχει μόνο ανάμεσα σε δύο καθορισμένα πράγματα, δύο *όντα*. Εφόσον το *είναι* δεν είναι τίποτα εκτός του *όντος*, δεν θα μπορούσε να προηγείται από αυτό επί οντι, ούτε χρονικά ούτε αξιολογικά, κτλ.¹ Έπομένως, η υπαγωγή του *όντος* στο *είναι*, της ηθικής στην οντολογική σχέση δεν μπορεί να υφισταθεί.

Η προσπάθεια προκατανόησης της σχέσης με το *είναι* του *όντος* δεν φέρει για τον Ντεριντά εκ συστάσεως καμία βίαιη υποταγή του *όντος* στο *είναι*. Το *είναι* δεν υπάρχει ως μια ανεξάρτητη αρχή, αυτοαναπαραγόμενη και λογοδοτούσα μόνο στον εαυτό της. Δεν υφίσταται έξω από το *ον* 'σαν μια ξένη δύναμη, ένα απρόσωπο στοιχείο, εχθρικό ή ουδέτερο'.² Η σύλληψη του *είναι* από τον Λεβινάς ως μιας πλήρους ουδετερότητας παραποιεί το ζήτημα του *είναι*, καθώς το παραεπενδύει με όρους που ταιριάζουν σε 'ένα *ον* ακαθόριστο, μια ανώνυμη οντική δύναμη, μια εννοιολογική γενικότητα ή μια αρχή'.³ Όλες αυτές οι ασαφείς αρχές εύκολα θα μπορούσαν να νοηθούν κάτω από την ταμπέλα του τυράννου.

Για τον Ντεριντά, η σκέψη του *είναι*, ενός *είναι* του *όντος* 'είναι ριζικά ξένη στην αναζήτηση μιας αρχής (παρότι ορισμένες εικόνες επιτρέπουν ενίοτε αυτή τη σκέψη) ή ενός 'δένδρου της γνώσης'. Είναι επέκεινα της θεωρίας, όχι

¹ ' Το *Είναι* του *όντος* δεν 'είναι' το ίδιο ένα *ον*'. Η φιλοσοφία έκανε το πρώτο βήμα της στην κατανόηση του προβλήματος του *Είναι* όταν παραιτήθηκε από τον 'μύθο τινος διηγείσθαι', όταν δηλαδή παραιτήθηκε από το να προσδιορίζει την αρχή του *όντος* με την προσφυγή σε ένα άλλο *ον*, σαν το *Είναι* να είχε το χαρακτήρα ενός πιθανού *όντος*. ' Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, Εκδόσεις Αναγνωστίδη, Μτφ. Αχ. Βαγενά, σ.11.

² Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.187.

³ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.187.

⁴ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.187.

η πρώτη λέξη της θεωρίας. Επέκεινα, μάλιστα κάθε ιεραρχίας.¹ Αυτή η αποκατάσταση της προτεραιότητας του είναι έναντι του όντος επανατοποθετεί σημαντικά τις μεταξύ του σχέσεις ενώ το είναι γίνεται η ίδια η προϋπόθεση για τη φανέρωση του απολύτως Άλλου. Ο Ντεριντά αναφέρεται σε μια αναγνώριση που δεν είναι γνώση, σε μια προ-κατανόηση που αντιθέτως επιτρέπει και στο είναι του άλλου όντος να αναδείξει όλες τις μορφές του, το πολυπροσωπο της υπαρξής του. Αναφέρεται στο είναι που γίνεται αφήνω-να-είναι ενός όντος (του Άλλου), που πολύ περισσότερο από το να θεωρείται μια πρόσωπη γενικότητα που καταπιέζει, αφορά τον Άλλο, στην ουσία του. Η αναγνώριση στην κατανόηση που στοιχειώνει την ολή σκέψη του Λεβινάς σχετικά με το είναι και την οντολογία, το φυλακίζει σε μια ορισμένη ανάγνωσή του που προκαλεί και την αναγνώριση του άλλου σε αυτόν τον κλοιό της εκ των προτερων γνώσης.

‘Αφήνω-να-είναι’ είναι μια έκφραση του Χάιντεγκερ που δεν σημαίνει, όπως δείχνει να σκέφτεται ο Λεβινάς, αφήνω να είναι ως ‘αντικείμενο κατανόησης κατ’ αρχήν’ και στην περίπτωση του άλλου (ανθρώπου) ως ‘συνομιλητής στη συνέχεια’. Το ‘αφήνω-να-είναι’ αφορά όλες τις δυνατές μορφές του όντος και μάλιστα εκείνες που, εκ φύσεως, δεν αφήνονται να μετατραπούν σε ‘αντικείμενα κατανόησης’.² Ο Ντεριντά, λοιπόν, γκρεμίζει και την ‘γνωστική σχέση’ της σχέσης με το είναι του όντος. Η κατανόηση αφορά πάντα την ετερότητα, την ελευθερία του είναι του άλλου όντος ενώ τοποθετεί την έννοια της ολότητας μόνο στον χώρο του όντος κι όχι σ’ ένα είναι ‘υπερκατηγοριακό’. Για τον Ντεριντά, η σκέψη του είναι, είναι όρος απαράβατος για την εμφάνιση της ηθικής απέναντι στον άλλο, σε κανέναν βαθμό δεν τελείται ως ‘ηθική βία’. Χωρίς τη σκέψη του είναι, θα απαγορεύαμε στον εαυτό μας να αφήσει τον ον να είναι και θα εγκιβωτίζαμε την υπέρβαση μέσα στην ταύτιση και την εμπειρική οικονομία.³ Πρόκειται για μια τελείως διαφορετική θεώρηση της σκέψης του είναι, στην οποία όμως, στην παρούσα εργασία- και γενικότερα όμως- δεν μπορούμε να εμβαθύνουμε. Αφού επιχειρήσαμε να περιγράψαμε τον αντίλογο σε αυτό το ακανθώδες ζήτημα της οντολογίας μεταξύ των δύο φιλοσόφων και προτού περάσουμε στη ‘γραμμή’

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.188.

² Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.189.

³ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.197.

της σκέψης του Λεβινάς ως δούμε και ένα άλλο ζήτημα που άπτεται της ανάγνωσης της φαινομενολογίας στην αντίληψη του alter ego από τους δύο θεωρητικούς.

Ο Ντεριντά δεν μπορεί να μην αναγνωρίσει τον Απολύτως Άλλο, ως προερχόμενο από την μορφή του ego, μιλώντας για παρανόηση του Γουσσέρλ από τον Λεβινάς. Ο Ντεριντά, σπρώχνοντας τα επιχειρήματά στο στα ακρα, οδηγείται ακριβώς στον αντιπολο της σκέψης του Λεβινάς για το ζήτημα: Η ετεροτητα του Άλλου, η κατά καμία έννοια αναγώγιμη στο ίδιο παριζεται στην αναγνώριση του άλλου ως ego. Ενισχύει την θέση του με δύο ηματικά επιχειρήματα. Σύμφωνα με το πρώτο, το απείρως άλλο ως άλλο εν μπορεί παρά να είναι εκ των πραγμάτων άλλο από. Δεν μπορεί να ποφυνει αυτον τον σκοπελο της αντιπαραισολής με κάτι έξω από τον εαυτό του. Το 'άλλο από', όμως, κατά τον Ντεριντά, μπορεί να γίνει αντιληπτο μόνο ως 'άλλο από μενα'. Δηλαδή, άλλο από ένα ego. Αυτό του στερεί την απολυτοτητα του. Ωστόσο, αν απειχε από τη σχέση με το ego, δεν θα ήταν το Άλλο αλλά το ίδιο. Σύμφωνα με τον δεύτερο συλλογισμό, 'το απείρως άλλο δεν μπορεί να είναι αυτό που είναι –απείρως άλλο- παρά μη όντας απολύτως το ίδιο. Δηλαδή, ιδιαίτέρως, όντας κάτι άλλο από τον εαυτό του (μη ego). Όντας άλλο από τον εαυτό του , δεν είναι αυτό που είναι. Δεν είναι λοιπόν απείρως άλλο, κλπ.¹

Συμπέρασμα; Η απόλυτη εξωτερικότητα του Άλλου, αυτή που δεν θέλει να έχει καμία αναφορά στο ίδιο, του στερεί τελικά αυτή του τη ριζική ετερότητα: 'Το Άλλο δεν μπορεί να είναι απολύτως εξωτερικό προς το ίδιο χωρίς να παύσει να είναι άλλο'.² Από την άλλη, το ίδιο δεν είναι μια πεπερασμένη ολότητα που εμπεριέχει την ταυτότητά της και τίποτα έξω αυτής, με μόνη εξαίρεση την ανάδυση της ετερότητας στους 'χώρους' που ο Λεβινάς αποκαλεί οικονομία, εργασία, ιστορία. Η ηθική δισυμμετρία που γεννά την επιθυμία και το σεβασμό του άλλου δεν μπορεί παρά να παράγεται από τη συμμετρία της αναγνώρισης 'του ίδιου με τον εαυτό του(ego) ως άλλο του άλλου(alter ego).' Η περαιτέρω διερεύνηση της σχέσης αυτής όμως υπερβαίνει τους στόχους αλλά και τις δυνατότητες αυτής της εργασίας...

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.170

² Ibid.

Η δικαιοσύνη, λοιπόν, αυτή που απορρέει από τη γυμνή επαφή του προσώπου με το πρόσωπο, είναι η απόλυτη ηθική σχέση γιατί εξουδετερώνει κάθε τρίτο όρο διαιτησίας, κάθε αυτόκλητο μεσολαβητή που δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να αφαιρεί από τα όντα το ανυπεράσπιστο του αυθυπαρξίας τους μαζί με το βάρος μιας αυτόματης υποχρέωσης απέναντι σε ό,τι δεν τους εκχωρείται, υποτάσσοντας τα σε μια ελευθερία εγωτιστικής απόλαυσης, ελευθερία-παραγωγή γνώσης για ιδιωτική χρήση. Η κοινοβουλευτική δικαιοσύνη, το καπιταλιστικό δίκαιο των θεσμών που ευαγγελίζεται τον ισοπροσδιορισμό του πολίτη και την ανακήρυξη της ελευθερίας του σε κοινό νόμο, ο οποίος γεννάει την υπαρξή του είναι η επικάλυψη της ελευθερίας των ορίων που ως όρια νοούνται λίστες επι λίστων 'σεβασμοί' του υπό τον έλεγχό μου άλλου.

Η ηθική επέταξη της οντολογίας σημαίνει για τον Λεβινάς το 'ενώ νω' να συνδυάζει με το ενώ μπορώ- δηλαδή μπορώ να ισοπονηθώ αυτό που υπάρχει, αν εκμεταλλευτώ την πραγματικότητα'. Πρόκειται για μια φιλοσοφία της δύναμης και καταλήγει στο Κράτος¹, συνεχίζει ο φιλόσοφος, αποδίδοντας στην οντολογία της σκέψης της σχέσης με έναν άλλο άνθρωπο ως μιας σχέσης που διαδραματίζεται μέσα στο πεπρωμένο των μη νομαδικών λαών που κατέχουν τη γη και οικοδομούν². Η απρόσωπη ουδετερότητα του είναι αλλά και η συνεχής εξάρτηση από αυτή την ανωνυμία είναι ο κατεξοχήν ανασταλτικός παράγοντας της απειροποίησης, διαμορφώνοντας όντα που λογοδοτούν σε ένα αφηρημένο και συνεκτικό κρίκο κι όχι στην αποκαλυπτική παρουσία του απευθείας Άλλου που φρενάρει την αυθορμησία τους.

Από την γνώση, λοιπόν, προκύπτει η θέληση ιδιοποίησης του άλλου καθώς η γνωστική διαδικασία ξεκινά πάντα από το ον και επιστρέφει σε αυτό, αγνοώντας επιδεικτικά την μη σκοπιμότητα και την απρόθετη επαφή, πολύ περισσότερο δε την ανεξέλεγκτη παρουσία. Ακόμα και μέσα στην φαινομενολογία –ή τη σημειολογία- της καθημερινής ζωής, συχνότατη μεταφορά της γνώσης αποτελεί η γλώσσα της κτήσης (Αυτό έγινε κτήμα μου- το κατάλαβα), ακόμα και η κατοχή που προέρχεται από τη ρητορική του πολέμου. Εκεί μιλά κανείς για την κατάκτηση της γνώσης.

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.43.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.44.

Ο κατεχοχὴν χώρος της γνώσης που επιτελείται μέσω της σκέψης είναι αυτός της φωτεινότητας. 'Ουδέν κρυπτόν υπό τον ἥλιο' στη σφαῖρα της γνώσης –λογική που αιχμαλωτίζει κάθε προσπάθεια κυοφορίας αλλά και διασποράς του μυστηρίου του Ἄλλου. 'Το φως καθιστὰ δυνατόν αυτόν τον ἐγκιβωτισμό του ἐξωτερικού ἀπὸ το ἐσωτερικό, που ἀποτελεῖ την υφή του ὁρατοῦ και του νοήματος.¹ Ἡ ἐξωτερικότητα του ἐξωτερικού λυγίζει ὑπὸ το βάρος μίας ἐσωτερικότητας που υπαγορεύεται ἀπὸ το φως και τὰ παράγωγά του ἢ ἀπὸ την ἐπινοήση ἐνός φωτός που διαμορφώνεται ἀπὸ την ἐσωτερικότητα. Ἡ σκέψη δὲν ἔπρεπε νὰ συντελεσθεῖ παρὰ μόνο στο βασίλειο τοῦ φωτεινοῦ, οἷου οὐμὸς τὸ ἀντικείμενο οὐ τοῦ φωτός, παρότι ἐρχεται ἀπὸθεν βρίσκεται πῶς μέσα μας, μέσα στον ὁρίζοντα που το προλαβαίνει.² Ἡ ἐπινοημένη ἐξωτερικότητα σε κανένα βαθμό δὲν ἀποτελεῖ νὰ τον Λεβινὰς ἐξωτερικότητα ἀλλὰ ἐκφράση τῆς ἰσιοκτησίας, ἡ ὁποία ἴδια τοῦ φωτός δίνεται νὰ κατανόηται. Χάρη στο φως, τὰ ἀντικείμενα ἀπαρτίζουν τον κόσμον, ὁπλοῶν ἡς ἀνήκουν.³

Μέσω τοῦ φωτός ὁπλοῶν οἰηγοῦμαστε στην ἐξήγηση των πραγμάτων ἀπὸ ἐκεῖ στην πανοραμικότητα ἢ το πανοπτικόν, ὅπως θα ἔλεγε ο Φουκώ, καθὼς ἡ πρώτη φέρει μέσα της τον ἔλεγχο. Κι ἐδὼ εἶναι σαφὴς ἡ κριτική του Λεβινὰς στον Χάιντεγκερ. Ἡ χαϊντεγκεριανὴ θέση σύμφωνα με την ὁποία κάθε ἀνθρώπινη στάση συνίσταται στη 'διασάφηση' ἐγκείται στο πρωτεῖο της πανοραμικότητας⁴. Φέρνοντάς τα στο φως, τὰ πράγματα παράγονται και ἀναδεικνύονται, γίνονται προσιτά, ἐτεροπροσδιορίζονται. Αποκτοῦν μὴ ἀναφορικότητα που τὰ δεσμεύει.

Ο ἕτερος πόλος

Αν ολόκληρη ἡ δυτικὴ φιλοσοφία ἐμφανίζεται ἀπὸ τον Λεβινὰς ἀνθεκτικὴ στην χωρὶς ὁρους δεξίωση τοῦ Ἄλλου, τι ἀντιπροτείνεται ως ἡ λιγότερο δυνατὴ προδοσία του; Το ἐξαιρετικὸ φαινόμενο της προφητικῆς ἐσχατολογίας, το ὁποῖο καθόλου δὲν προβάλλεται ως φιλοσοφικὸ σύστημα. Ἡ

¹ Εμμανουέλ Λεβινὰς, *Απὸ την Ὑπαρξη στο Ὑπάρχον*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Ἰνδικτός, 1996, σ.52

² Εμμανουέλ Λεβινὰς, *Απὸ την Ὑπαρξη στο Ὑπάρχον*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Ἰνδικτός, 1996, σ.52.

³ Εμμανουέλ Λεβινὰς, *Απὸ την Ὑπαρξη στο Ὑπάρχον*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Ἰνδικτός, 1996, σ.52.

⁴ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και ἀπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.379.

εσχατολογία ως 'υποκειμενική και αυθαίρετη μαντεία του μέλλοντος, καρπός μιας αποκάλυψης χωρίς εχέγγυα, υποτελής στην πίστη' εγκαθιδρύει μια καινούρια σχέση με τον χρόνο καθώς 'δεν εισάγει ένα τελεολογικό σύστημα στην ολότητα, δεν διδάσκει τον προσανατολισμό της Ιστορίας αλλά μας συσχετίζει με το είναι πέραν της ολότητας ή της ιστορίας και όχι με το είναι πέραν του παρελθόντος και του παρόντος'.¹ Για τον Λεβινάς, η εσχατολογία καθιστά τα όντα υπεύθυνα για τις πράξεις τους καθώς τα αποσπτά 'από τη δικαιοδοσία της Ιστορίας και του μέλλοντος'.²

Ο εμπροθετος προσανατολισμός της ιστορίας, η γραμμικότητα του χρόνου της είναι απανθρωπικά για την αναρχική εξέλιξη του ανθρώπου. Αναρχική με την έννοια της ανυπακοής σε θεσπισμένους από την κοινωνικότητα της καταλήξης κανόνες, σε δομές που χειραγωγούν και εξειζόμενες την ορθότητα και την νομιμοποίηση τους από εννοίες αληθινοτητας, από ανθρωπομορφισμένες θεωρίες που ωστόσο αγνοούν τον άνθρωπο, αφού είναι πέρα για πέρα μηχανικές και μηχανιστικές. Δεσμεύουν τη διαφυγή του ανθρώπου από τον εαυτό του, αναστέλλουν την ανακάλυψη του Άλλου, εξαντλώντας το στην αναφορικότητα του ίδιου. Ο τρίτος όρος γελοιοποιεί την ευθύνη ενός προσώπου απέναντι στο Άλλο, καταρτίζοντας πολιτικές ηθικής που παρακάμπτουν την αυθόρμητα δίκαιη συμπεριφορά των ανθρώπων, ανάγοντας την σε προϊόν ανταλλαγής της ελευθερίας και σε αντικείμενο εξαγοράς που αποσκοπεί στο κέρδος της απόλαυσης. Η σκόπιμη ηθική, μια ηθική στοχευμένη και σκοποθετική είναι άδικη.

Ο Λεβινάς αναφέρεται στον δεδομένο χρόνο της ιστορίας και ως οικονομικό χρόνο ή χρόνο της ανταμοιβής. Σύμφωνα με αυτόν τον χρόνο-έναν χριστιανικό χρόνο θα λεγε κανείς- οι στιγμές χτίζονται διαδεχόμενες η μια την άλλη, στιγμές εξωτερικές από το εγώ, το οποίο τις καταξιώνει συνδέοντας τις σε μια αλυσίδα γεγονότων. Αυτό που κυριαρχεί σε αυτήν την αντίληψη του χρόνου είναι η διαμόρφωση ενός 'κόσμου ως δυνατότητας αμοιβής'. Οι μοναδικές στιγμές μετατρέπονται σε στιγμές που αξίζουν, που κοστολογούνται σε σχέση με το μέλλον που οφείλει να τις ανταμείψει. Το παρόν υπάρχει μονάχα προς επιβεβαίωσή του από το μέλλον σε ένα παζάρι απονομής επιβραβεύσεων. Αυτός ο χρόνος είναι αφελής αλλά και

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.11.

²ibid..

αναβλητικός, αδιαφορεί για τις ρήξεις καθώς δεν αναστέλλουν το πλάνο της κατάληξής του, ενώ, κυρίως, στερεί από τη στιγμή την αυτενέργειά της και ακόμα, θα λεγε κανείς, τον ρομαντισμό της. Ακόμα, παρ' όλες τις σωτηριολογικές του αναφορές, αυτός ο χρόνος δεν συνδέεται κατά τον Λεβινάς με την ελπίδα ή καλύτερα 'δεν της αρκεί': «Η ελπίδα δεν αρέσκεται σε έναν σύνθετο χρόνο από χωρισμένες στιγμές, δοσμένες σε ένα εγώ που τις διατρέχει για να λάβει μέσα στην επόμενη στιγμή, τόσο απροσώπη όσο και η πρώτη, τον μισθό για τον κόπο της. Το αληθινό αντικείμενο της ελπίδας είναι η μεσσίας ή η σωτηρία.

ΕΛΠΙΔΑ ΣΥΜΒΑΙΝΕΙ ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ. ΣΤΟΧΕΥΣΕΙ ΣΤΗΝ ΑΡΧΗ ΤΟΥ ΤΕΛΕΣΙΔΙΚΟΥ.

ΕΠΕΝΕΡΓΕΙ ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ ΜΕ ΘΕΥΤΗΤΑ. ΙΔΙΑΙΑ, ΟΧΙ ΜΕ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΑΛΛΑ ΕΚΕΙΝΗΣ ΠΟΥ ΑΝΑΤΡΕΠΕΙ. ΕΛΠΙΖΩ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΕΛΠΙΖΩ ΤΗΝ ΕΠΑΝΟΡΘΩΣΗ ΤΟΥ ΑΝΕΠΑΝΟΡΘΩΤΟΥ. ΕΛΠΙΖΩ ΓΙΑ ΤΟ ΠΑΡΟΝ.¹ ΑΛΛΟΙΩΝΟΝΤΑΣ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΚΑΙ ΜΕΛΛΟΝ, ΟΠΟΥ ΤΟ ΣΥΝΕΚΤΙΚΟ ΕΓΩ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙ ΝΑ ΣΥΝΔΕΣΕΙ ΓΙΑ ΝΑ ΑΠΟΚΤΗΣΕΙ ΠΕΡΙΣΤΑΤΑ ΚΑΙ ΑΛΛΟΘΙ. Η ΕΛΠΙΔΑ ΑΠΟΕΝΟΧΟΠΟΙΕΙ ΤΙΣ ΔΙΑΔΟΧΕΣ ΤΩΝ ΣΤΙΓΜΩΝ, ΤΙΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΝΕΙ, ΔΡΩΝΤΑΣ ΕΝ ΑΓΝΟΙΑ ΤΟΥΣ.

Μια ανάλογη αλλά διαφορετική αναστρεψιμότητα του χρόνου επιτυγχάνει και η συγχώρεση, η οποία αντιδιαστέλλεται από τη μηδενιστική λήθη. Η συγχώρεση έχει αυτήν τη μαγική ιδιότητα να επενεργεί στον κοινώς εννοούμενο χρόνο, εκπροσωπώντας μια 'μεταστροφή' της φυσικής τάξης των πραγμάτων, καθώς αναφερόμενη στην παρελθούσα στιγμή την διαγράφει ή καλύτερα την αποκαθιστά στο παρόν. Ό, τι γράφεται μπορεί να ξαναγραφτεί, εις πείσμα των μοιρολατρικών σχολίων της λαϊκής -ελληνικής- μας παράδοσης. Κατά της στιγμής που περνά και χάνεται, η συγχώρεση την επαναβαπτίζει σε μια ουτοπική, διορθωτική αναβίωσή της στο παρόν, λες και το υποκείμενο δεν είχε κατορθωθεί στον χρόνο της παρελθούσης στιγμής. Η συγχώρεση επιτρέπει μια τηρουμένων των αναλογιών 'επανάληψη' του αμαρτωλού συμβάντος σε μία επί του παρόντος τελετή οριστικής αποκαθήλωσής του. Παράλληλα, δεν οδηγείται στην πλήρη διαγραφή του γεγονότος, δεν είναι αμνησία. 'Η λήθη εκμηδενίζει τις σχέσεις με το παρελθόν,

¹ Εμμανουέλ Λεβινάς, *Από την Ύπαρξη στο Υπάρχον*, Μτφ. Κ.Παπαγιώργης, Ίνδικτος, 1996, σ.109.

² Εμμανουέλ Λεβινάς, *Από την Ύπαρξη στο Υπάρχον*, Μτφ. Κ.Παπαγιώργης, Ίνδικτος, 1996, σ.110.

ενώ η συγχώρεση διατηρεί το συγχωρεμένο παρελθόν μέσα στο αποκαθαρμένο παρόν.¹

Ενάντια του τετελεσμένου γεγονότος της φύσης, λειτουργεί και η μνήμη. Κατά της μοίρας του τελεσιδίκου, η μνήμη, λειτουργία της εσωτερικότητας και του ψυχισμού, αλλά όχι της ολότητας, αναδιατάσσει και επαναδοξάζει. Επαναδοξάζεται. Η μνήμη μεταστρέφει τον ιστορικό χρόνο, αναλαμβάνει ένα έργο διαφορετικής αξιολόγησης των στιγμών που έχουν παρελθεί, αναδεικνύει την εκκρεμότητα και όχι την οριστικότητα των πραγμάτων. Μέσω της μνήμης, θεμελιώνω τον εαυτό μου εκ των υστερών, προσεχτικά ενσαρκιώνω σήμερα κάτι που μένει στο αιώνιο παρελθόν της κατανώσης, δεν είναι υποκείμενο που να το προσλαίβει, και, εκτοτε βαρύνει τη ζωή μου σαν μοίρα. Η αναννώση αυτή της μνήμης συμπορεύεται με την κρίση της συγχώρεσης καθώς και οι δύο συντείνουν στην επανειδίκευση του παρελθόντος που σε ορισμού εκφράζει μια πράξη πρωτοβουλίας, ταυτίζεται με την ανάληψη ευθυνών, αναδεικνύει την πραγματικότητα της εσωτερικότητας και όχι την πραγματικότητα του ιστορικού χρόνου.

Ο Γκαστόν Μπασελάρ επιχειρεί και αυτός την αποκατάσταση της στιγμής, ως μοναδικής πραγματικότητας του χρόνου, αναδεικνύοντας 'τον πρωταρχικό μεταφυσικό χαρακτήρα της στιγμής έναντι του έμμεσου και μεσολαβημένου χαρακτήρα της διάρκειας'.³ Στηριζόμενος στη διαλεκτική της στιγμής όπως την αντιλαμβάνεται ο Ρουπνέλ και της κατά Μπερζόν διάρκειας, διερευνά τον χρόνο ως παραγόμενο από ρήξεις, από εμπράγματα αποφάσεις της στιγμής και όχι από τη διάρκεια μιας συνεχούς συμφωνίας. Δεν είναι άλλωστε οι λειτουργίες της συγχώρεσης και της μνήμης προσπάθειες για να 'επιχειρήσουμε να καταλάβουμε το παρελθόν μέσω του παρόντος, αντί να πασχίζουμε αδιάκοπα να εξηγήσουμε το παρόν μέσω του παρελθόντος';⁴ Με άλλα λόγια, η καινοτομία της στιγμής όπως κατορθώνεται στο παρόν έναντι του συντηρητισμού μιας διάρκειας που συνεχώς κυοφορεί το παρελθόν της, σε μια λειτουργική και αδιαχώριστη ενότητα.

Αυτή η άρρηκτη σχέση του παρόντος με την ακαριαία, στιγμιαία ελπίδα που δεν πατάει σε ένα υποσχεμένο μέλλον αλλά και με τη ρήξη, την

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.367.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.57.

³ Γκαστόν Μπασελάρ, *Η Εποπτεία της Στιγμής*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτης, 1997, σ.28.

⁴ Γκαστόν Μπασελάρ, *Η Εποπτεία της Στιγμής*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτης, 1997, σ.29.

ανατροπή της χρονικής τάξης, επιτυγχάνεται στην εσχατολογία. Η δυνατότητα της εσχατολογίας είναι η 'ρήξη της ολότητας, η δυνατότητα μιας σημασίας χωρίς πλαίσιο αναφοράς.¹ Σε αυτό το μη πλαίσιο αναφοράς, η αντίληψη του χρόνου παίζει καθοριστικό ρόλο καθώς το 'άπειρο ον παράγεται ως χρόνος'². Ο μεσσιανικός χρόνος αρνείται τη συνέχεια και την ακολουθία των στιγμών, τον χρόνο της διαλεκτικής προόδου. Οι σχέσεις αιτίας και αιτιατού στον δυτικό χρόνο οίνουν την θέση τους στην αναγορευση της ανεξάρτητης και μεταβατικής, μη ανανωνίμης στιγμής ως κυρίας μονάδας διαμόρφωσης της χρονικότητας στον προφητικό χρόνο. Η δυνατότητα της ύπαρξης δεν μπορεί να γίνει ερώτηση των όποιων ανεπανόρθωτων οφθαλμικών και ακουστικών καιριών συναντά, κουβαλώντας τα ως ένα υποχρεωτικό φορτίο από το οποίο δεν μπορεί να απαρτηθεί κανείς, αλλά να απαντά στη μοναδική, ανενσυντημένη μοίρα με τις απειρές και πολυπρόσωπες μοίρες της στιγμής. Ο μετελλειπικός χρόνος εγκλωβίζει διογκώνοντας ένα στοιχειώτικο παρελθόν που απαιτεί προκοπή του σ' ολοκλήρη τη χρονική ύπαρξη. Η ασυνέχεια, όμως, προεξοφλεί τη ρήξη του οντος με τη μητέρα –μοίρα, τον απογαλακτισμό του από το άφευκτο μιας αυτιστικής πορείας συνεχούς ταυτοποίησης με τον εαυτό του. 'Χωρίς πολλότητα και χωρίς ασυνέχεια –χωρίς γονιμότητα- το Εγώ θα παρέμενε ένα υποκείμενο όπου κάθε περιπέτεια θα μεταστρεφόταν σε περιπέτεια μιας μοίρας.'³

Το ακατάλυτο παρελθόν, η 'επιστροφή δηλαδή του εγώ στον εαυτό του' επιβάλλεται για τον Λεβινάς να εγκαταλείψει τη συνείδηση της συνέχειας του, προκαλώντας το αέναο ξαναρχίνισμα της στιγμής, την αναστρεψιμότητα του χρόνου. Ο χρόνος της γονιμότητας αντιδιαστέλλεται πλήρως με το 'θνητό και γηράσκοντα' χρόνο και 'γίνεται το καθαυτό έργο του χρόνου'⁴. Εξάλλου, 'η ανάσταση του χρόνου συνιστά το κύριο συμβάν του χρόνου. Συνεπώς, δεν υπάρχει συνέχεια στο είναι. Ο χρόνος είναι ασυνεχής. Μια στιγμή δεν εκπηγάει από την άλλη χωρίς διακοπή, με μια έκσταση. Μέσα στη συνέχειά της, η στιγμή πεθαίνει και ανασταίνεται. Ο θάνατος και η ανάσταση συγκροτούν τον χρόνο. Αλλά μια παρόμοια τυπική δομή προϋποθέτει τη

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.13.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.368.

³ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.364.

⁴ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.366.

σχέση του εγώ με τον Άλλο άνθρωπο και στη βάση τους, τη γονιμότητα μέσα από την ασυνέχεια που συνιστά τον χρόνο.¹

Ο ασυνεχής χρόνος είναι η μόνη προϋπόθεση της επανέναρξης, η οποία και 'εγγυάται την νεότητα, επομένως την απειροποίηση του χρόνου'. Αυτή η ριζοσπαστική σχέση του εγώ με έναν απελευθερωτικό χρόνο συνεχούς επαναβαπτίσματος, επαναλανσαρίσματος θα έλεγε κανείς της πηνιμης, είναι λοιπόν μια σχέση αναλογη εκείνης του εγώ με το Άλλο και σφαλως μπορεί να παραχθεί υπο καθεστώς έλλειψης κάθε καθεστώτος χρονολογικής αναφοράς. Η αναστολή του πεπερασμένου και του περατού έτσι όπως η θνητολογία μπορεί να υποσχεθεί, γίνεται η κατεξοχήν προϋπόθεση πορείας της ετεροτητας ενώ η ίδια η ετεροτητα εξασφαλίζει όλους εκείνους με όρους ρηξης με το περατο.

Η πορεία του μεσσιανικού χρόνου ως κεντρικής αρτηρίας μέσω της οποίας τροφοδοτείται η ηθική φιλοσοφία του Λεβινάς² είναι ένα από τα πιο σημαντικά θέματα προς μελετη στο εργο του. Η φιλοσοφία του, διαποτισμένη από μια 'εβραϊκή κοσμοαντίληψη της δυναμικής του μεσσιανικού χρόνου και της αγιότητας του προσώπου ως τελεστού της απειροποίησης'³ αλλά και από το μυστικό που καθορίζει το πραγματικό ('το πραγματικό δεν πρέπει να καθορίζεται μόνο στην ιστορική του αντικειμενικότητα αλλά επίσης με βάση το μυστικό που διακόπτει την συνέχεια του ιστορικού χρόνου, με βάση εσωτερικές προθέσεις'⁴), απομακρύνεται σημαντικά από το δυτικό πρότυπο της φιλοσοφίας. Ας μην ξεχνάμε τη βαθιά πίστη του στην αποκαλυπτική δύναμη της εμπειρίας, η οποία στην επαφή του εγώ με το Απείρως Άλλο γίνεται απόλυτη, το κατεξοχήν πεδίο υποδοχής του Άλλου.

'Ριζικοποιώντας το θέμα της άπειρης εξωτερικότητας του άλλου, ο Λεβινάς επωμίζεται έτσι το σχέδιο που εμπύχωσε λίγο πολύ κρυφά όλα τα φιλοσοφικά νεύματα που τα αποκάλεσαν 'εμπειρισμούς' μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας'⁵, σχολιάζει ο Ντεριντά μιλώντας για μια ριζική ανανέωση του εμπειρισμού από τον Λεβινάς 'αποκαλύπτοντας τον στον εαυτό του ως μεταφυσική'. Η προτεραιότητα της αίσθησης έναντι της γνώσης κατά την

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.368.

² Στέφανος Ροζάνης, *Ο Μεσσιανισμός και η ηθική φιλοσοφία του Emmanuel Levinas*, Πόλις, 1997, σ.7.

³ Στέφανος Ροζάνης, *Ο Μεσσιανισμός και η ηθική φιλοσοφία του Emmanuel Levinas*, Πόλις, 1997, σ.29.

⁴ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.60.

⁵ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.217.

συνάντηση με τον Άλλο, την οποία προκρίνει ο Λεβινάς εκ των προτέρων, τοποθετεί την εμπειρία ως τον κατεξοχήν χώρο αυτής της επαφής όπου η γνωστικότητα υπερτερεί της πληροφορίας και το συγκεχυμένο του διακριτού. Ο Λεβινάς στεκεται πολύ στον καταλυτικό χαρακτήρα της αισθητικότητας και της κινητοποίησης της κατά την υποδοχή του Άλλου ενώ διαχωρίζει τη θέση του από τον παραδοσιακό εμπειρισμό που την τοποθετεί στην αφετηρία της γνώσης. Ένας τέτοιος εμπειρισμός καταλήγει τελικά γνωστικός. Αναφέρει σχετικά: Τοποθετώντας την καταγωγή της γνώσης στην αίσθηση, ο εμπειρισμός παραμένει πιστός σε αυτή την ταύτιση της πνευματικότητας και της γνώσης. Επειδή αντιμετωπίζει την αίσθηση ως στοιχειώδη πληροφορία, μεταλώνει την ειδική της γεύση και την πυκνότητά της, όλα αυτά δηλαδή που υποφέρουν να την κάνουν να φανεί σκοτεινή και συγκεχυμένη...

Ο εμπειρισμός του Λεβινάς είναι πιο πρωτογενής και συμπαγής, λιγότερο συμπεριληπτικός. Κι αυτό γιατί συνίσταται στη συλλήψη μιας εμπειρίας που πάντοτε υπερχειλίζει την αίσθηση, αφήνοντάς την εκτεθειμένη αλλά και οπωσδήποτε της απαγορεύει να στραφεί σε οποιαδήποτε νοητική διαργασία του *cogito* για ενίσχυση. Βέβαια, ο Λεβινάς με την αισθητικότητα δεν αρνεί τις αισθήσεις που καταλήγουν στην εξαντικειμενίκευση του άλλου ή του πράγματος και που οπωσδήποτε η δραστηριότητά τους δεν τελείται στο φως και δεν εξαντλείται στην ανακάλυψη της επιφάνειας. Άλλωστε, η όραση έχει ήδη καταγγελλεί εξαιτίας της τάσης της προς θεματοποίηση του άλλου, προς 'εκκάλυψη' και όχι 'αποκάλυψη' του. 'Αντί να εκλάβουμε τις αισθήσεις ως περιεχόμενα που πρέπει να πληρώσουν τις *a priori* μορφές της αντικειμενικότητας, πρέπει να τους αναγνωρίσουμε μια *suí generis* υπερβατολογική λειτουργία.² Αυτή η σχέση με τον άλλο άνθρωπο που εισάγει την διάσταση της υπέρβασης 'μας οδηγεί προς μια σχέση πλήρως διαφορετική από την εμπειρία, με την έννοια της αίσθησης, που είναι σχετική και εγωιστική'.³ Αυτός ο μεταφυσικός, ο μυστικός εμπειρισμός, απόρροια της δεξίωσης του Άλλου ως της απόλυτης εμπειρίας είναι η ρήξη της φιλοσοφικής σκέψης του Λεβινάς με την τάξη της δυτικής σκέψης.

¹ Εμμανουέλ Λεβινάς, *Από την Ύπαρξη στο Υπάρχον*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Ίνδικτος, 1996, σ.53.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.236.

³ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.244.

Ο Ντεριντά σχολιάζει για το θέμα: «Ο εμπειρισμός είχε πάντα καθοριστεί από τη φιλοσοφία, από τον Πλάτωνα ως τον Χούσερλ ως μη φιλοσοφία: φιλοσοφική αξίωση της μη φιλοσοφίας, ανικανότητα να δικαιωθεί, να βοηθήσει τον εαυτό του ως λόγος.»¹ Συνεπώς 'τίποτα δεν μπορεί να αποδοαυλίσει τόσο βαθιά τον ελληνικό λόγο –τη φιλοσοφία– από αυτήν την αποβολή του ολοσχερώς άλλου, τίποτα δεν μπορεί να τον αφυπνίσει προ της εξαπνώνης και του θανάτου του, ενωπίον του άλλου'». Αυτόν τον εμπειρισμό, το αληθινό ονομα της παραιτήσης από την εννοια, από τα α priori και τους οριατικούς ορίζοντες της γλώσσας, 'το όνειρο μιας καθάρα ετερολογικής αλήθειας στην κτήνη ηλικία' –'την καθαρή σκευή της καθάρης διαφοράς', ο Λεβινάς, που δεν εσπεύσε να τον προσβιάσει σε φιλοσοφία', ούτε καν σε φιλοσοφικό λόγο, αλλά τον αφήνει να λέει τον εαυτό του, χωρίς αξιώσεις νομιμοποίησης, χωρίς ανωνυμίο, όσο είναι δυνατόν μέσα στα όρια της γλώσσας. Η τυραννία της φιλοσοφίας' εν γένει ως 'εγλωσσίας' υπανόρευει στον Λεβινάς να κρατά τα κωμωδικά του εργαλεία όσο γίνεται μη ενσωματωσιμα σε μια θεσμοθετημένη φιλοσοφία, συστηματική και οικουμενική. Το μυστικό παραμένει μυστικό για τον φιλόσοφο γιατί δεν παραπέμπει σε μια φιλοσοφία του μυστικού. Το μυστικό δεν καταγράφεται, ώστε να γίνει ιστορία και φιλοσοφία.

Ας ξαναγυρίσουμε όμως στην ιουδαϊκή σκέψη, που αναδύεται συνεχώς από τις σελίδες του Λεβινάς. Η υπευθυνότητα που αναδεικνύεται ως ηθική σχέση παραγόμενη από την ευθύτητα του προσώπου προς πρόσωπον, αποκαθαρμένη από το νομοτελειακό χρόνο της ιστορίας, ενισχύεται και από την τοποθέτηση του εβραϊκού θεού απέναντι από τον άνθρωπο και όχι μέσα του, παράγοντας τελικά έναν ριζοσπαστικό αθεϊσμό μέσα στο θείο. Η μυσταγωγική του θείου, το ιερό που συνεπαίρνει και εγκλωβίζει δίνει τη θέση του σε έναν Άγιο Θεό, απομαγευμένο –όσο κι αν αυτό φαίνεται παράδοξο, καθώς αναφερόμαστε στον χώρο της θρησκείας. Ο ιουδαϊσμός φλερτάρει έτσι με το σχέδιο του Διαφωτισμού, ως προγράμματος απομάγευσης του κόσμου και κάθαρσής του από τα δαιμονικά ανορθολογικά στοιχεία των θρησκειών που αρκούνται στο να εμπεριέχουν. 'Μέσα στον ιουδαϊσμό έχουμε τη βαθιά αίσθηση της αποκάλυψης, ο θεός μιλάει στον άνθρωπο, αντί να μιλάει μέσα

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.217.

² Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.217.

³ 'Κατά βάθος ο εμπειρισμός έχει διαπράξει ένα μόνο σφάλμα: το φιλοσοφικό σφάλμα να παρουσιαστεί σαν μια φιλοσοφία', Ντεριντά, 215

του. Γι' αυτό η ουσία του εβραϊκού μηνύματος δεν είναι το θέμα του μοναδικού θεού, αλλά η απόσταση ανάμεσα στο θεό και στα πλάσματα του¹. Ο άνθρωπος εξυψώνεται στο επίπεδο του συνομιλητή με έναν θεό- δάσκαλο. Αυτή τη σχέση δασκάλου-μαθητή, μια σχέση μαθητείας του εγώ στη διδασκαλία του Άλλου που σε τίποτα δεν ανακαλεί τη σοφιστική μαιευτική του Σωκράτη, ο οποίος επικαλούμενος την άγνοια παγιδεύει μια απευθείας σχέση με προειλημμένα και προκατασκευασμένα διδάγματα, ο Λεβινάς την αποθετεί και στο επίκεντρο της συνάντησης των ανθρώπων: 'Η δικαιοσύνη συνίσταται στο να ανανηρωρίζω στο πρόσωπο του Άλλου τον δάσκαλό μου.'²

Ο άπειρος Θεός, ο απολύτως Άλλος ομοιώνεται στο πρόσωπο του ανθρωπού μου, τον οποίο τεινώ να φτάσω ενώ μου διαφευγει. Η μέθεξη και η εκσταση αδυνατούν να κατορθωθούν, καθώς η απόσταση παραμένει απόσταση, το απέναντι δεν δύναται να εξισωθεί με το μέσα. Η Βίβλος εισάγει τον χωρισμό, εναντία στην ιοέα που θέλουν μερικοί ακόμα να θεωρούν σαν την ουσία της έρησκειυτικής ζωής , μιας κοινωνίας μεταξύ του ανθρώπου και του Θεού.³ Κατ' αναλογίαν μεταξύ του Εγώ και του Άλλου υπάρχει το χάος της μη-σύμπτωσης, ποσοτικό και ποιοτικό χάσμα που δεν οδηγεί σε καμία τομή με την έννοια μιας ενσωματώσιμης συνάντησης. Εγώ και ο Άλλος είναι δυο παράλληλα όντα και ως τέτοια τείνουν προς το άπειρο κοιτάζοντας όμως ατελεύτητα ο ένας τον άλλο.

Η αποκάλυψη του Θεού στον άνθρωπο μέσω της ομιλίας του προς αυτόν, διαμορφώνει στον άνθρωπο τις συνθήκες ανάληψης του πεπρωμένου του. Μόνος του, απέναντι στο θαύμα της παρουσίας-απουσίας του Θεού καλείται να επικαλείται πλέον την ανεξαρτησία του κατά την τέλεση των πράξεών του. Να μην καταφεύγει σε εσωτερικευμένες παραστάσεις ενός θεού που καθοδηγεί. Να ανοίγεται ουσιαστικά σε μιαν αλήθεια εξωτερική από αυτόν που σπάει τα δεσμά της ολότητας. Κάπως έτσι έχει προσδιορίσει, άλλωστε, ο Λεβινάς τον αθεϊσμό. 'Μπορούμε να ονομάσουμε αθεϊά αυτόν τον τόσο πλήρη χωρισμό όπου το χωρισμένο ον παραμένει ολομόναχο μέσα στην ύπαρξη χωρίς να μετέχει στο Ον από το οποίο είναι χωρισμένο –ικανό ενδεχομένως

¹ Αλαίν Φινκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.105.

² Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.80.

³ Αλαίν Φινκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.105

να προσχωρήσει σε αυτό με την πίστη.¹ Ο αθεϊσμός του Λεβινάς δεν αποποιείται τη θρησκευτικότητα του ανθρώπου, την πίστη. Πρόκειται, μάλλον, για τη δυνατότητα του χωρισμένου όντος, του απεξαρτημένου να μπορεί να εξαρτηθεί χωρίς να περιλάβει. Μια πίστη που δεν δεσμεύει, που παραμένει εξωτερική ως προς το ον...

Ωστόσο, η ιδέα αυτής Θείας Πρόνοιας, όπως κατοικεί στις περισσότερες θρησκείες, έτσι ενυπάρχει και στον ιουδαϊσμό, σύμφωνα με τον Αλ. Φινκλεκρότ. 'Δύο μορφές της σχέσης με το θείο συγκατοικούν μέσα στον ιουδαϊσμό: η θρησκεία του Μεγαλοδύναμου και η θρησκεία του απείρου.² Η πρώτη εικόνα του Θεού προκαλεί δέος και καταλήγει στην παράκληση της προστασίας του. Ο άνθρωπος κάνει εκκληση για καθοδήγηση, δημιουργώντας τελικά το προτύπο ενός αποτελεσματικού Θεού, ενός οικονομικού Θεού, διαχειριστή της ανθρωπίνης μοίρας. Η εικόνα του άλλου Θεού είναι όμως... ανεικονική. Δεν περιλαμβάνεται σε ορισμούς ή παραστάσεις του, ανθίσταται στην αναγνώριση του, με κανέναν τρόπο δεν καταλήγει σ' έναν ανθρωπομορφισμένο Θεό. Αυτός ο Θεός δεν τίθεται απλόχερα στη διάθεση του ανθρώπου για να κάνει χρήση των υπερφυσικών δυνατοτήτων του ούτε διαπραγματεύεται συμφωνίες ικανοποίησης των αιτημάτων των υφισταμένων του. "Όταν μιλάμε για Θεία Πρόνοια, κάνουμε μια διπλή προσβολή: κατά του ανθρώπου, γιατί μειώνουμε την πρωτοβουλία του και κατά του θείου γιατί εξορκίζουμε την αγιότητά του, δηλαδή τη ριζικά ξένη υπόσταση του."³

Ο Λεβινάς όταν αναφέρεται στον απολύτως Άλλο άνθρωπο ως Θεό, προφανώς σε κανένα βαθμό δεν εμπλέκει τον Θεό της Θείας Πρόνοιας, τον οικονομικό Θεό, όπως έχουμε διαπιστώσει από το ξετύλιγμα της σκέψης του. Η εφαρμογή των θρησκευτικών κατηγοριών στις ανθρώπινες σχέσεις, η μετάθεση της συνάντησης με τον Άλλο σε εκείνη του Θεού με τα πλάσματά του είναι διάχυτη σε όλο το έργο του, δίνοντάς μας το δικαίωμα να εντοπίζουμε τις επιδράσεις που έχει δεχτεί από την εβραϊκή σκέψη, 'χωρίς όμως ο ίδιος να εξουσιοδοτείται από θέσεις ή κείμενα εβραϊκά. Η μεσσιανική εσχατολογία, από την οποία εμπνέεται ο Λεβινάς, αν δεν θέλει να εξομοιωθεί

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ. 61.

² Αλαίν Φινκκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.112.

³ Αλαίν Φινκκελκρότ, *Η Σοφία της Αγάπης*, Εκδόσεις Αρσενίδη, 1998, σ.113.

Μεσσιανικός χρόνος του επαναβαπτίσματος της στιγμής, η εβραϊκή σκέψη του Θεού ως απολυτως Άλλου αλλά και η ελπίδα της σωτηρίας από τη Μεσχατολμία τοποθετούν μάλλον τη σκέψη του Λεβινάς πολύ περισσότερο στον οντοτικό χώρο της αλήθειας παρά στη συνέχεια του ιστορικού χρόνου των φιλοσοφικών ή ηθικών τάσεων, του φεουδαίου κόσμου, ή του εβρινάς αντίκει. για άλλους θεωρητικούς, στον χώρο εκείνο των φιλοσοφών που συναρτήσαν με τον χρόνο τη φιλοσοφία με τη Μεσολομία, πιο συγκεκριμένα, την εβραϊκή και εβραϊκή σκέψη. Ως προς εμάς, πολλές αναφορές στη σκέψη του συνήθιστον αυτό, τοις άλλοις ενδιαφέρον, όμως, παρουσιάζει ο "σινεισμός" εκείνων των επαναστατικών και ανατρεπτικών στοιχείων που έχουν αναγνωριστεί στην εβραϊκή σκέψη και η προεκτάση τους στα όρια, δημιουργώντας εκλεκτικές συγγένειες στα δύο αυτά ρεύματα της σκέψης.

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.97

35

φορές και τις πιο συντηρητικές προσπάθειες αποκατάστασης του παρελθόντος.

Ερωτήματα

Τι σημαίνει άραγε αυτή η αμοιβαία υπερχείλιση των δύο καταγωγών στις των δύο ιστορικών λόγων, του εβραϊσμού και του ελληνισμού;¹ Πως μπορείς, λοιπόν, να διαβάσεις μια σκεψη που μετεωρίζεται μεταξύ δύο αλληλοαποκλειομενων τελικά λόγων; Η προσπάθεια μιας ηρωικής εξόδου του Λεβινάς από την ελληνική σκεψη και η καταγγελία της εξαίτιας του υπεριορισμού της θεωρίας, πολλές φορές προσοίει τον φιλόσοφο αναγκάζοντας τον να περιγράψει το Απολύτως Άλλο, μιλώντας στη γλώσσα του ίδιου. Οι ιδιαιτελικες εννοιες της φιλοσοφίας είναι στην πράξη αδύνατο να περιγραφουν εκτος αν μιλησει κανεις σε εναν μη φιλοσοφικο λογο η αν καταφυνει στη σιωπη καθώς και η αναστοχαστικότητα της φιλοσοφίας μονο μέσα σε αυτους τους όρους μπορεί να επιτευχθεί. Η φιλοσοφία που σκέφτεται τον εαυτό της δεν είναι μια πράξη επαναστατική καθώς απλώς μέσα στη συνοχή του ορθολογισμού εγειρεί τα ερωτήματά της.

Βλέπουμε, δηλαδή στον Λεβινάς μια ασυνέχεια του λόγου του, ίσως ασυνέπεια να την χαρακτήριζε κανείς, καθώς πολλές φορές δανείζεται την ασφάλεια της παραδοσιακής εννοιολογίας, για να την ανατρέψει βέβαια, να την εξαρθρώσει. Για παράδειγμα, η επίκληση της εξωτερικότητας για να δηλώσει τον χώρο του Απολύτως Άλλου, δηλώνει αυτό ακριβώς: τον χώρο του. Δηλαδή εισάγει μια τοπική, την στιγμή που το άπειρο εκ συστάσεως δεν κατοικοεδρεύει στις γνωστές μας διαστάσεις του χώρου. Η εξωτερικότητα αναγκαστικά υποδηλώνει μια ενότητα του χώρου, στην οποία τοποθετείται. Αναφέρεται λοιπόν στο βασίλειο του ίδιου. Γιατί λοιπόν να μεταχειρίζεται τόσο συχνά την έννοια για να δηλώσει το αντίθετο ακριβώς από αυτό που επαγγέλλεται η έννοια, δηλαδή την απόλυτη μη αναγώγιμη και οπωσδήποτε μη χωρική εξωτερικότητα;

Η σκέψη του Λεβινάς εκφράζεται σε μια γλώσσα-δέσμια μιας οικονομίας κληροδοτημένων φιλοσοφημάτων της παράδοσης που προσπαθεί να καταγγείλει. Αδυνατεί να ξεφύγει από την εννοιολογική γλώσσα της δυτικής

¹ Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.97.

φιλοσοφικής παράδοσης, από τα δυαδικά σχήματα που το άπειρο 'όφειλε' να αγνοεί. Η χρήση όρων γνωστικών, οντολογικών δηλαδή, όπως 'αναγνώριση' του Άλλου από το ίδιο, 'σχέση' μεταξύ του ίδιου και του Άλλου που βέβαια επεξηγείται ως 'σχέση χωρίς σχέση', η 'ομιλία που εγκαθιδρύει τη σημασία', την οποία ωστόσο διαφοροποιεί από την νοηματοδότηση, ο ορισμός του άπειρου ως αρνητικός ορισμός του περατού που καταδεικνύει την ανάγκη αμεσολαβήσης για τον προσδιορισμό του, είναι εκφράσεις ενός αδιεξόδου. Όμοια και η ίδια η περιγραφή της γλώσσας ως μεταφυσικής από την μία και ως συνεχεία ως οντολογίας, προκαλεί ερωτήματα. Ενώ η γλώσσα εγκαθιστά

η εγκαθίδρυση της κοινότητας εννοείται στους όρους της σχέσης, την απόλυτη μορφή, παρουσιάζεται να 'θετεί τις βάσεις μιας από κοινού κτήσης'. Όπου αυτό σημαίνει καθιστώ τον κόσμο κοινό, δημιουργώ κοινούς τόπους.¹ Επίσης το θέμα της μη δυνατότητας να βιώσει κανείς το πρόσωπο του Άλλου ως παρουσία και αβυσσ της μορφής του αφού του προσφερεται ακριβώς ως το ίδιο, καθώς το περιεχόμενο του προσώπου πανιοεύεται στην επιφάνεια του.

Θα μπορούσαμε να εντοπίζαμε και άλλα τέτοια 'παράδοξα', όχι απλосχερώς παράδοξα καθώς η ερμηνεία που πολλές φορές δίνεται από τον ίδιο τον φιλόσοφο τα αποκαθιστά αλλά το γεγονός της μοιρασμένης σκέψης παραμένει. Όσο κι αν απλοποιούμε, όταν αναφερόμαστε σχεδόν ερήμην από την ανάλυσή τους σε κάποια 'δείγματα' αυτής της σκέψης, υπογραμμίζουμε απλά μια εξόφθαλμη αδυναμία προσέγγισης της ιδέας του άπειρου στο σύστημα της γλώσσας.

Αν πρέπει να πούμε μέσα στη γλώσσα της ολότητας, την περίσσεια του άπειρου έναντι της ολότητας, αν πρέπει να πούμε το Άλλο στη γλώσσα του ίδιου, αν πρέπει να σκεφτούμε την αληθινή εξωτερικότητα ως μη-εξωτερικότητα... τούτο σημαίνει πιθανώς ότι δεν υπάρχει φιλοσοφικός λόγος που να μην οφείλει κατ' αρχήν να εκπατρίσσει στη δομή Έξωθεν- Έσωθεν.² Το τραμπάλισμα της σκέψης του Λεβινάς ανάμεσα στο δυτικό και τον προφητικό λόγο βυθίζεται στα αδιέξοδα ενός τέτοιου εγχειρήματος λόγω των διαφορετικών φύσεων τους. Ή μήπως ο προφητικός λόγος ενσωματώνεται στην ήδη υπάρχουσα ορθολογική γλώσσα για να την τινάξει στον αέρα, υπονομεύοντάς την εκ των έσω; Μήπως η χρήση όλων αυτών των

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989, σ.87.

² Ζακ Ντεριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003, σ.147.

αυτοπεριοριστικών όρων γίνεται για να δηλώσει την ανεπάρκειά τους ως προς την πλήρη ανάδειξη της ιδέας του Απολύτως Άλλου, καθώς αυτό είναι πάντα κάτι περισσεύει, υπερχειλίζει των όρων, δεν βολεύεται μέσα τους...

Αν η πτώση στην οποία μπορεί να κλιθεί το άλλο είναι μόνο η κλητική που αναφέρεται στην φανέρωση του και όχι στην αιτιατική που θεματοποιεί ανθίστώντας τον άλλο αντικείμενο, αν το συνεκτικό είναι προδίδει την συνταξία του άλλου, τότε η μόνη γλώσσα που δεν θα ανθίστατο στη δεξίωσή του θα ήταν αυτή της σιωπής. Μία γλώσσα αποκαθαρμένη από τη γραμματική και την εννοιολογία της. Μία αναθήρη γλώσσα της κραυγής. Αδιέξοδο.

...εί οπότε οι ιδρυτικές έννοιες της φιλοσοφίας αδυνατούν να φτάσουν.

Προφητικός λόγος. Ως μη φιλοσοφία, μη θεολογία και όχι ως έκσταση, ανοίγει τον φαυλο κύκλο τους, επιτυγχάνοντας έτσι μια απελευθερωτική αποκρίσια της υποκρίσιδας: όπως είναι καιρός να ανανωρίσουμε στην αποκρίσια, όχι μόνο ένα αισχρο συμπτωματικό ελαττωμα του ανθρώπου, αλλά τον βαθύ διχασμο ενός κόσμου προσηλωμένου στους φιλοσοφους συγχρόνως και τους προφήτες.¹

¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξαντας, 1989, σ.14.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Badiou Alain, *Η Ηθική, Δοκίμιο για τη Συνείδηση του Κακού*, Printa, Αθήνα, 1998.

Beudrillard Jean, *Η διαφάνεια του κακού*, Εξάντας- Νήματα, 1996.

Freuman Zygmunt, *Η Μετανεωτερικότητα και τα Δεινά της*, Εκδόσεις Ψυχογιός, Μτφ. Γ.Κ.Μπαμπασάκης, Αθήνα, 2002.

Γεβινός Ευμανουέλ, *Από την ύπαρξη στο υπάρχον*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1996.

Γεβινός Ευμανουέλ, *Ολότητα και απειρα*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989.

Lowy Michael, *Λύτρωση και Ουτοπία*, Μτφ. Θ. Παπαδόπουλος, Εκδόσεις Ψυχογιός, 2002.

Λυστάρ Ζαν- Φρανσουά, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, Μτφ.Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1993.

Μερλώ Ποντύ Μωρίς, *Η Πρόζα του Κόσμου*, Εστία, Μτφ. Φ. Μ. Καλλία, 1992.

Μπαρτ Ρολάν, *Η Απόλαυση του Κειμένου*, Μτφ.Φ.Χατζιδάκη-Γ.Κρητικός Εκδόσεις Ράππα.

Μπασελάρ Γκαστόν, *Η Εποπτεία της Στιγμής*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτης, 1997.

Μπούμπερ Μάρτιν, *Το Πρόβλημα του Ανθρώπου*, Μτφ. Χ. Αποστολόπουλος, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1987.

Ντεριντά Ζακ, *Η γραφή και η διαφορά*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, 2003.

Ντερριντά Ζακ, *Περί γραμματολογίας*, Μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, 1990.

Ζυαίλντ Όσκαρ, *Επίλογή από το έργο του*, Μτφ. Σπύρος Τσακνιάς, Στιγμή 1993.

Λουί Μωρτώ, *Η Αρεσότητα του Άλλου*, Πλέθρον, 1995.

Λόνγκος Στεφάνος, *Ο Ιουδαϊσμός και η ηθική φιλοσοφία του Εμπειρικού*, Πόλις, 1997.

Λόνγκος Στεφάνος (επιμέλεια), *Ο Στέφανος Λόνγκος Ιουδαϊσμός*, Ελληνικά Γράφα, Αθήνα 1995.

ΡΑΚΟΤΣΑΡΩΝ, *ΕΠΙΛΟΓΕΣ ΤΗΣ ΝΕΟΤΕΡΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΡΩΣΕΝΙΩΝ*, 1998.