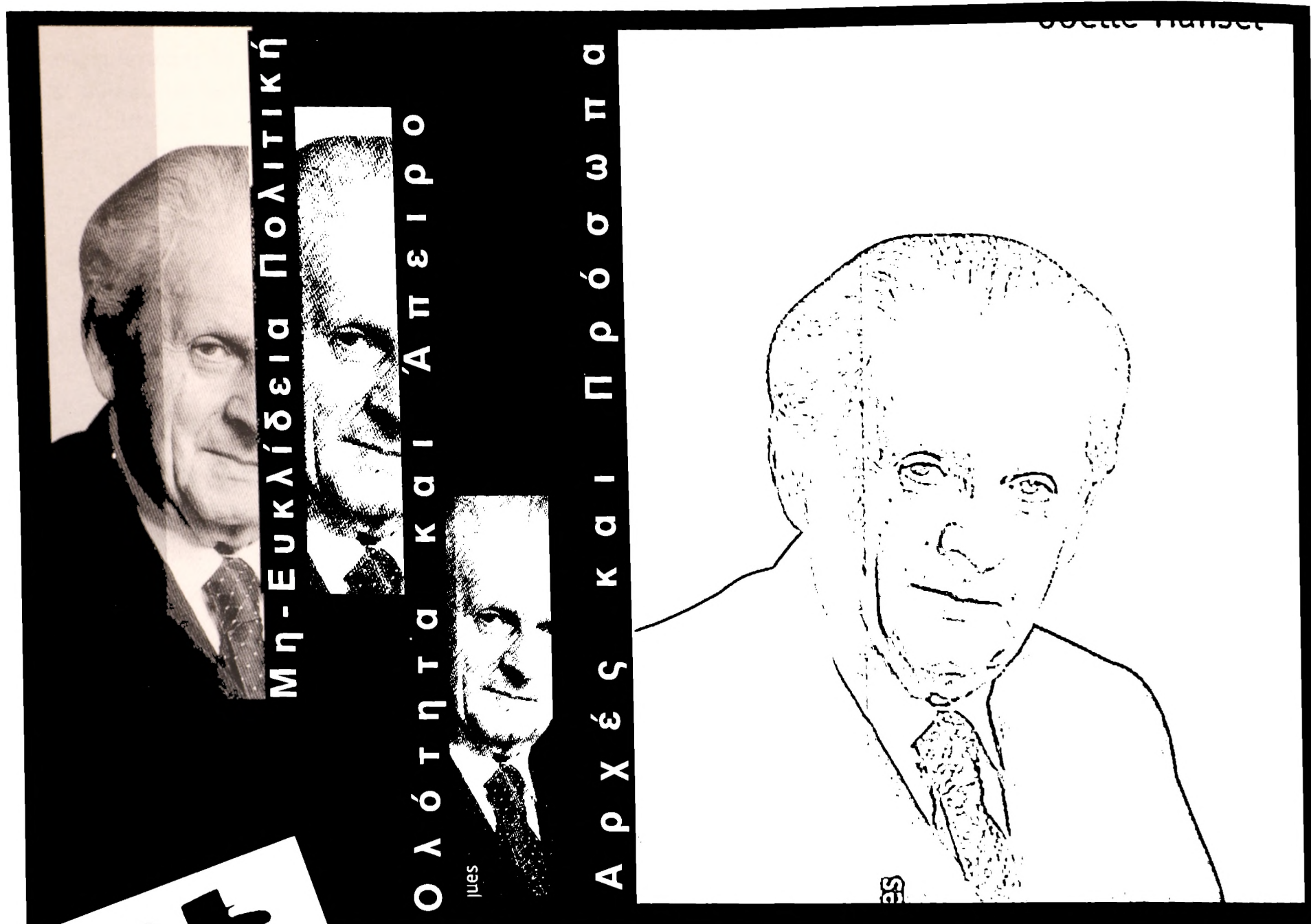


ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΡΙΣΗ ΤΟΥ LEVINAS ΤΑ ΑΡΘΡΑ ΣΤΟ *ESPRIT* 1934-1983

HOWARD CAYGILL



Πρωτοδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Radical Philosophy*, τ. 104, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2000, σ. 6-15.

Ο Howard Caygill διδάσκει πολιτισμική ιστορία στο Goldsmiths College του Πανεπιστημίου του Λονδίνου.

Η παραμέληση από την κριτική της πολιτικής διάστασης της σκέψης του Levinas είναι έκπληξη δεδομένης της κεντρικότητάς της στην ζωή και το έργο του. Από όλους τους φιλοσόφους του 20ού αιώνα, ο Levinas ήταν αυτός που βίωσε πιο άμεσα τα βίαια γεγονότα της πολιτικής ιστορίας του αιώνα. Είδε σαν έφηβος την Οκτωβριανή Επανάσταση στην Λιθουανία, σπούδασε στο Στρασβούργο την δεκαετία του '20 όταν η Αλσατία ήταν ένα από τους τόπους της μεσοπολεμικής γαλλο-γερμανικής έντασης, εργάστηκε στο Παρίσι κατά την διάρκεια των ωδινών της κυβέρνησης του Λαϊκού Μετώπου την δεκαετία του '30 και αποτέλεσε μέλος του γαλλικού στρατού που ηττήθηκε το 1940. Επέζησε του πολέμου σ' ένα ειδικό στρατόπεδο συγκέντρωσης [POW] αλλά έχασε μέλη της οικογένειάς του στο Ολοκαύτωμα. Την δεκαετία του '50 δίδασκε σε μαθητές από την Νότιο Αφρική και την Μέση Ανατολή, στην διάρκεια των αντι-αποικιακών αγώνων και της εγκαθίδρυσης του κράτους του Ισραήλ. Δίδασκε στην Ναντέρ κατά την κορύφωσή του μαθητικού κινήματος του 1968. Εξαιτίας της εγγύτητας με τους σπασμούς της πολιτικής ιστορίας του 20ού αιώνα, ο αναστοχασμός πάνω στην πολιτική και την άσκηση της πολιτικής δικαιοσύνης είναι για τον Levinas περισ-

σότερο το αποτέλεσμα των δυσχερών συνθηκών παρά μία επιλογή και είχε ένα τεράστιο, παρόλο που δεν εκτιμήθηκε η σημασία του, αντίκτυπο στην δική του διατύπωση μιας ηθικής της ετερότητας.

Η υποτίμηση του ρόλου της πολιτικής και της πολιτικής κρίσης στην σκέψη του Levinas διαστρεβλώνει όχι μόνο την ηθική του, αλλά εξίσου την σχέση που πρότεινε μεταξύ της ηθικής και της πολιτικής. Σχηματικά η τελευταία ανάγεται σε μία αριθμητική τυποποίηση η οποία κινείται από την ηθική των δύο σε μία πολιτική σχέση των τριών, από μία ηθική σχέση με τον «άλλο» σε μία νομικο-πολιτική σχέση με τον «τρίτο» [third]. Εν τούτοις αυτή η τυποποίηση απουσιάζει εμφανέστατα στην πολιτική κρίση του Levinas κατά την άσκησή της, κατεξοχήν δε στην ραδιοφωνική συζήτηση με τον Schlomo Malka και τον Alain Finkielkraut στις 28 Σεπτεμβρίου 1982. Σ' αυτήν την συνομιλία, που ακολούθησε τις δολοφονίες της προηγούμενης εβδομάδας των Παλαιστινίων προσφύγων στους καταυλισμούς της Σάμπρα και της Σατίλα από την στρατιωτική Φάλαγγα, στα εδάφη του Λιβάνου που κατείχε το Ισραήλ, ο Levinas φανέρωσε μία ικανότητα για την πολιτική κρίση, η οποία με την πρώτη ματιά φαίνεται απόμακρη από την επικρατούσα εικόνα της λεβινασιακής ηθικής. Ενώ αρνείται την σύνθεση της ρεαλιστικής πολιτικής [realpolitik] με το μυστικισμό, κάτι που είναι χαρακτηριστικό του [συντηρητικού κόμματος] Λικούντ στον χώρο της ισραηλινής πολιτικής, ο Levinas επουδενί δεν ενθάρρυνε έναν δεσμό μεταξύ της ηθικής θεωρίας του και του πολιτικού αγώνα, ανάμεσα στο κράτος του Ισραήλ και τους Παλαιστίνιους εθνικιστές, αξιώνοντας ότι «στην ετερότητα μπορούμε να βρούμε τον εχθρό».¹ Ο άλλος δεν είναι μόνο ο ξένος, ο συμμετοχος σε μία δυαδική σχέση, αλλά επίσης ο «αμίσητος εχθρός» με τον οποίο η σχέση πρέπει να έχει πολεμικό χαρακτήρα.

Ο δεσμός ανάμεσα στην πολιτική κρίση και τον ηθικό αναστοχασμό, έκδηλος στην περίπτωση των δολοφονιών της Σατίλα και της Σάμπρα, δεν είναι ένα ολίσθημα όσον αφορά την συνοχή της σκέψης του Levinas αλλά κάτι που τον χαρακτηρίζει πλήρως και εκφράζει κατά δυσάρεστο τρόπο μία πάγια στάση του που δεν έχει αναγνωριστεί. Η ένταση ανάμεσα στην ηθική και την πολιτική κινητοποιεί την άσκηση της πολιτικής κρίσης του Levinas και του επιτρέπει να παράγει πιο πλούσια συμπεράσματα απ' ότι φαίνεται να υπόσχονται οι αφηρημένες θεωρήσεις σχετικά με την τριαδική μορφή των πολιτικών θεσμών. Παρόλα αυτά το ακριβές περίγραμμα της πολιτικής κρίσης του Levinas είναι δύσκολο να σκιαγραφηθεί, ειδικά στο φώς της αφανούς πανταχού παρουσίας του πολιτικού στα γραπτά του. Γι' αυτό είναι σημαντικά τα άρθρα του στο περιοδικό, στα οποία φαίνεται η ανάπτυξη της σκέψης του πάνω στην ηθική και την πολιτική, στην προσπάθεια του ν' ανταποκριθεί στις ιδιαίτερες απαιτήσεις της πολιτικής κρίσης. Αυτά τα

δοκίμια είναι ανεκτίμητα όχι μόνο για την κατανόηση του τρόπου που αναπτύσσεται η σχέση ανάμεσα στην ηθική και την πολιτική στην ματιά του Levinas, αλλά εξίσου, για να αναδειχτεί η έκταση και η ευελιξία της πολιτικής κρίσης του. Τα κείμενα για το *Esprit* συγκροτούν ένα σώμα που εκτείνεται σ' ένα διάστημα σχεδόν μισού αιώνα –από το 1934 έως το 1983– δείχνοντας κατά αντιπαράθεση τον τρόπο ανάπτυξης της γραφής του Levinas από τα πρώιμα γραπτά του όπως το *Από την ύπαρξη στο υπάρχον* (1947) και ο *Χρόνος και ο άλλος* (1948) στην ώριμη κριτική της οντολογίας στο *Ολότητα και Άπειρο: ένα δοκίμιο για την εξωτερικότητα* (1961) και την διατύπωση μιας ηθικής της ετερότητας στο *Άλλως από το Είναι ή Πέρα από την Ουσία* (1974). Μερικά από τα κείμενα είναι οικεία ανεξάρτητα από το πλαίσιό τους, άλλα είναι εντελώς και αδίκως ξεχασμένα. Σπάνια, όμως, θεωρήθηκαν σαν διακριτό μέρος του έργου του. Αυτό ισχύει δυστυχώς μέχρι να προστεθούν όλα αυτά σ' ένα γοητευτικό και περιεκτικό σώμα το οποίο να οδεύει με τόλμη από την θεώρηση συγκεκριμένων πολιτικών θεμάτων στον ηθικό και πολιτικό αναστοχασμό. Μ' αυτήν την έννοια τα άρθρα του Levinas σέβονται πλήρως την βραχυλογία του περιοδικού στον συνδυασμό της πολιτικής με την φιλοσοφία, στα πλαίσια της κίνησης από μία συγκεκριμένη περίπτωση πολιτικής κρίσης σε έναν αναστοχασμό σχετικά με την ευρύτερη φιλοσοφική σημασία της.

Ο персонаλισμός στην πολιτική

Η σειρά συνεργασιών του Levinas στο *Esprit* άρχισε το 1934 μ' ένα δοκίμιο του οποίου η σπουδαιότητα για την ανάπτυξη της σκέψης του αναγνωρίζεται ολοένα και περισσότερο. Οι «Στοχασμοί σχετικά με την Φιλοσοφία του Χιτλερισμού»² γράφτηκαν σε άμεση απάντηση στην πολιτική κρίση που ακολούθησε την Εθνικο-Σοσιαλιστική «κατάληψη της εξουσίας» στην Γερμανία. Η επόμενη συνεργασία του, το δοκίμιο «Πάνω στο Πνεύμα της Γενεύης» ήταν απάντηση στην Σύνοδο της Γενεύης το 1955 για την μείωση της έντασης ανάμεσα στην Ανατολή και την Δύση και την διαπραγμάτευση οριοθετήσεων για την ανάπτυξη και την χρήση των πυρηνικών όπλων. Αυτό συνεχίστηκε το 1960 με δύο συνεργασίες: «Αρχές και Πρόσωπα» για την σημασία του Khrushchev και της μετασταλινικής εποχής στην Σοβιετική Ένωση και «Η Σινο-Σοβιετική Διαμάχη και η Διαλεκτική», φαινομενικά πάνω στην επιδείνωση των σχέσεων ανάμεσα στις δύο σοσιαλιστικές υπερδυνάμεις. Το καλύτερο, ίσως, δοκίμιο του Levinas για το *Esprit* –«Ο χώρος δεν είναι μονοδιάστατος»–³ δημοσιεύτηκε το 1968 σε απάντηση του Πολέμου των έξι ημερών ανάμεσα στο Ισραήλ και τα Αραβικά κράτη και περιέχει κάποιους από τους πιο θεμελιώδεις στοχασμούς του για την πολιτική σημασία του κράτους του Ισραήλ. Η σειρά των άρθρων που δημοσιεύτηκαν στο *Esprit* σταμάτησε με την ανατύπωση

δύο κομματιών, ένα για τον Franz Rosenzweig το 1982 και με μία τελευταία συνεργασία, μία συνέντευξη σχετικά με το θέμα «Φιλοσοφία, δικαιοσύνη και αγάπη».

Πριν εστιάσουμε σ'αυτά τα άρθρα είναι σημαντικό να τα εξετάσουμε στο πλαίσιο τους –το περιοδικό *Esprit* και το «περσοναλιστικό» κίνημα στο πλαίσιο της Καθολικής σκέψης που αντιπροσώπευε. Ο Levinas περιέγραψε το περιοδικό στην εισαγωγή της μετάφρασης του άρθρου του «Στοχασμοί σχετικά με την φιλοσοφία του Χιτλερισμού» το 1990 ως κάτι που αντιπροσώπευε τον «προοδευτικό, πρωτοποριακό Καθολικισμό» ο οποίος, αν και όχι έτσι ακριβώς, υπονόμει την σημασία του περσοναλιστικού κινήματος. Θεμελιωμένος από τον Emmanuel Mounier μετά το κραχ της Wall Street το 1929, ο περσοναλισμός μέσα από το περιοδικό του (*Esprit*), αποτέλεσε ένα σημαντικό ρεύμα στην μεταπολεμική πολιτική κουλτούρα, το οποίο καθοδήγησε την ριζοσπαστική πτέρυγα της ευρωπαϊκής Χριστιανοδημοκρατίας. Ανάμεσα στους υποστηρικτές του στον χώρο της πολιτικής συναντάμε ονόματα όπως ο Aldo Moro και σε κάποιο βαθμό ο Πάπας Ιωάννης Παύλος Β΄ (Karol Wojtyla). Το κύριο φιλοσοφικό έργο του τελευταίου, *Πρόσωπο και Δράση* (1969), μπορεί να διαβαστεί σαν μία προσπάθεια να χρησιμοποιήσει την φαινομενολογία του Max Scheler για να εκτρέψει τον περσοναλισμό από τον ριζοσπαστικό πολιτικό προσανατολισμό του προς κάτι πιο υποκειμενικό/ηθικό, αρνούμενος έτσι την ριζοσπαστική φιλοσοφική και πολιτική ατζέντα, κεντρική στον τρόπο που ο Mounier έβλεπε τον προσανατολισμό.⁴

Ίσως εξαιτίας της οφειλής στον Χριστιανισμό, ο περσοναλισμός είναι ένα σώμα σκέψης, στο οποίο ελάχιστα έστρεψε την προσοχή της η σύγχρονη ηπειρωτική φιλοσοφία, η οποία παραμένει σχεδόν ιακωβίνικη μέσα στις κοσμικές προκαταλήψεις της.⁵ Μολονότι οι ρίζες της περσοναλιστικής θεωρίας μπορούν να βρεθούν στον Kant και στους νέο-Καντιανούς η ανάπτυξη της, με την μορφή ενός κοινωνικού και πολιτικού κινήματος, ήταν αρχικά, αποκλειστικά σχεδόν, έργο του Mounier. Στα σύντομα κείμενά του *Τι είναι ο περσοναλισμός* (1947) και *Περσοναλισμός* (1949) ο Mounier τοποθέτησε την απαρχή του κινήματος στο κραχ της Wall Street και την αίσθηση της επικείμενης κατάρρευσης του καπιταλισμού. Απάντησε σ' αυτήν την κρίση [crisis] με μία πολιτική, θρησκευτική και φιλοσοφική ανάλυση, η οποία, σύμφωνα με τα λόγια του, φιλοδοξούσε να συνδυάσει τις ενοράσεις του Marx και του Kierkegaard. Στον πυρήνα αυτής της ανάλυσης υπήρχε μία έννοια της προσωπικότητας ταυτόχρονα ως ηθικό και ως κοινωνικό γεγονός, μία ισορροπία που στην θεωρία και την πρακτική του Wojtyla θα έγερνε αργότερα αποφασιστικά προς την μεριά του ηθικού. Ο Mounier εξαιτίας της επιμονής του στην ηθική και κοινωνική βάση της προσωπικότητας, μπόρεσε να υποστηρίξει ενιαία έναν ηθικό και έναν πολιτικό αντι-καπιταλισμό χωρίς να υποχωρήσει στον

συντηρητικό ηθικό αντι-καπιταλισμό που υποστηρίχθηκε αργότερα από τον Wojtyla.

Ο Mounier ήταν πεπεισμένος από την αρχή ότι ο περσοναλισμός δεν ήταν απλά μία ακόμη φιλοσοφική θέση εντός του γαλλικού πανεπιστημίου αλλά ότι θα μπορούσε ν' απευθυνθεί σε μία πλατύτερη κοινωνική βάση. Συνεπώς το περιοδικό *Esprit*, που πρωτοεκδόθηκε το 1932, σκόπευε να μεταφέρει τις αντιλογίες [debates] πάνω στην φιλοσοφία, την πολιτική και την θεολογία από το πανεπιστήμιο στην πολιτική κοινωνία και όπου ήταν δυνατό να τις συσχετίσει με τις τρέχουσες κρίσεις στην οικονομία και την πολιτική. Από την αρχή, το περιοδικό *Esprit* ήταν στρατευμένο πολιτικά, παίρνοντας θέσεις και συζητώντας την σημασία τους στις σελίδες του. Στα πρώιμα χρόνια του πήρε μία θέση αρχής ενάντια στον αντισημιτισμό και τον «Χιτλερισμό» και υποστήριξε τους Δημοκρατικούς στον ισπανικό εμφύλιο πόλεμο. Μετά από έναν αρχικό δισταγμό σχετικά με την κυβέρνηση του Vichy – ο οποίος δεν ήταν καθόλου ασυνήθιστος το 1940 –⁶ ο Mounier τάχθηκε υπέρ της αντίστασης και το περιοδικό *Esprit* σιώπησε για τα χρόνια του πολέμου. Στα μεταπολεμικά χρόνια το περιοδικό *Esprit* πήρε σημαντική θέση ενάντια στην γαλλική παρουσία στην Αλγερία και υπέρ της Ουγγρικής Επανάστασης του 1956. Ακόμη και μετά τον πρώιμο θάνατο του Mounier το 1950, το περιοδικό *Esprit* συνέχισε να είναι τόσο ένα φιλοσοφικό περιοδικό, διαθέτοντας τις σελίδες του για διαλόγους, όπως για παράδειγμα Μαρξισμός και υπαρξισμός, όσο και ένα πολιτικό έντυπο ταγμένο να διατυπώνει κρίσεις από θέση αρχής πάνω στα σύγχρονα πολιτικά ζητήματα.

Η σημασία του περιοδικού για την ανάπτυξη της σκέψης του Levinas βρίσκεται λιγότερο στην υιοθέτηση των συγκεκριμένων περσοναλιστικών θέσεων απ' ό,τι στο αίτημα του να συνδυάσει την ηθική και την πολιτική κρίση προς απάντηση συγκεκριμένων πολιτικών ζητημάτων.⁷ Αυτό είναι ήδη φανερό στο άρθρο για τον Χιτλερισμό το 1934 το οποίο είναι ταυτόχρονα μία απάντηση στον πρώτο χρόνο κυβέρνησης του Εθνικοσοσιαλισμού στην Γερμανία καθώς και μία αποτίμηση της συνεισφοράς της φιλοσοφίας στην νίκη του. Γραμμένο μόλις τρία χρόνια ύστερα από το άρθρο του Levinas «Freiburg, Husserl και Φαινομενολογία» στο οποίο ο Heidegger περιγράφεται με σχεδόν μεσσιανικούς όρους, –«Στο σεμινάριο ... αντιπροσωπεύτηκαν όλα τα έθνη»–⁸ και λιγότερο από ένα χρόνο από την είσοδο του Heidegger στο Εθνικοσοσιαλιστικό Κόμμα, το δοκίμιο προσπαθεί να συμβιβαστεί με την χαϊντεγκεριανή φιλοσοφική κληρονομιά ενώ παράλληλα συγκροτούσε ένα πλαίσιο πολιτικής κρίσης του Εθνικοσοσιαλιστικού ρατσισμού. Το άρθρο «Στοχασμοί σχετικά με την φιλοσοφία του Χιτλερισμού» προσπάθησε να επαναπροσανατολίσει την πολιτική και φιλοσοφική κρίση του Ναζισμού δείχνοντας όχι μόνο ότι ο ρατσισμός ήταν ουσιώδης για την ταυτό-

τητα του, αλλά επίσης ότι ο ρατσισμός δεν ήταν τοπικιστικός και μερικός αλλά καθολικός και λανθάνων στο εσωτερικό μιας καθολικής φιλοσοφίας της ιστορίας. Η προγνωστική δύναμη του άρθρου του Levinas είναι εντυπωσιακή, δεδομένης ιδιαίτερα της διαδεδομένης πίστης κατά την δεκαετία του '30 και σε κάποιες περιπτώσεις την δεκαετία του '40 (και ακόμη μετα!) ότι ο ρατσισμός των Ναζί δεν ήταν ουσιώδης για την έννοια του πολιτικού στο Ναζισμό. Η εσφαλμένη πολιτική και φιλοσοφική κρίση του χαρακτήρα του ναζιστικού ρατσισμού μπορούσε να οδηγήσει σε αρκετές περιπτώσεις σε τραγικές προσωπικές, πολιτικές και στρατηγικές αποφάσεις.

Η κεντρικότητα του ρατσισμού για την έννοια του πολιτικού των Ναζί ήταν ήδη φανερή στον Levinas το 1934. Οι στοχασμοί του ξεκίνησαν από την αξίωση ότι ο Χιτλερισμός δεν είναι μόνο μία φιλοσοφία αλλά και ότι ο ρατσισμός του δεν έπρεπε να κατανοηθεί ως μία συγκεκριμένη απάντηση στην καθολικότητα του Διαφωτισμού. Ο Levinas έδειξε με οξυδέρκεια ότι ο ρατσισμός των Ναζί δεν ήταν μία συγκεκριμένη αντι-Διαφωτιστική θέση αλλά μέρος μιας καθολικής ιστορίας σύμφωνα με την οποία η ιστορία των μέχρι τώρα κοινωνιών είναι η ιστορία των φυλετικών αγώνων. Ο Levinas τοποθετεί τον ρατσισμό στο εσωτερικό ενός νέο-παγανιστικού και αντί-μονοθεϊστικού ρεύματος σκέψης το οποίο πότισε κάθε ιδέα ελευθερίας με το πεπρωμένο και κάθε ιδέα ταυτότητας με την μοίρα. Για τους Εθνικοσοσιαλιστές τα «γεγονότα» [facts] του καθολικού πολέμου των φυλών και της αδιαπραγμάτευτης φυλετικής ταυτότητας είναι αναπόφευκτα και ο Levinas ορθά έκρινε ότι αυτές οι θεωρήσεις θα έπαιζαν καθοριστικό ρόλο στην ναζιστική πολιτική δράση. Επιπλέον ο Levinas προέβλεψε ότι από την ώρα που η ναζιστική φυλετική ιδεολογία ήταν μέρος μιας έννοιας καθολικής ιστορίας, θα αποδεικνυόταν επίσης επεκτατική και θα χρησιμοποιούνταν για να δικαιολογήσει την χωρίς οίκτο αποικιοκρατική και στρατιωτική επέκταση.⁹

Ο Levinas αντιτάσσει ενάντια στην καθολικότητα του ναζιστικού ρατσισμού μία καθολική φιλοσοφία της ελευθερίας ριζωμένη στον μονοθεϊσμό και στις εύθραυστες κοσμικές εκδοχές του φιλελευθερισμού και του Μαρξισμού. Στο πλαίσιο αυτής της καθολικότητας είναι κυρίαρχη μία θρησκευτικά θεμελιωμένη ελευθερία διότι η χάρη και η συγχώρεση έχουν την ικανότητα να ακυρώσουν το παρελθόν και να συμφιλιώσουν την τωρινή και την μελλοντική ταυτότητα. Ο Levinas υπαινίσσεται ότι, εξαιτίας της αποκοπής των δεσμών τους με την μονοθεϊστική κληρονομιά, οι κοσμικές θεωρίες όπως ο φιλελευθερισμός και ο Μαρξισμός είναι αναγκασμένες να βασίζονται σε εύθραυστες αναλογίες με θεολογικές έννοιες, αντικαθιστώντας την χάρη για παράδειγμα με την αυτονομία, πράγμα που τις καθιστά αφηρημένες και τρωτές μπροστά στο παγανιστικό, θρησκευτικό πάθος

του Ναζισμού. Το συμπέρασμα ότι ένας φιλελεύθερος ή μαρξιστικός αντί-Ναζισμός δεν θα μπορούσε ν' αποδειχθεί αρκετός χωρίς την επιστροφή στις θρησκευτικές απαρχές του συνετέλεσε ρητά σ' ένα κάλεσμα για ένα μονοθεϊστικό «λαϊκό μέτωπο» Εβραίων και Χριστιανών. Ενώ αυτό ήταν συνεπές με την θέση του *Esprit*, ο Levinas ωστόσο δοκίμασε να εξερευνήσει τις επιπτώσεις αυτής της θέσης σε μία σειρά άρθρων στο περιοδικό *Pain et Droit*, που κορυφώθηκε το 1939 στο δοκίμιο του για τον θάνατο του Πάπα Pius XI με την ακόμη περισσότερο προκλητική αντιπαράθεση του σταυρού με την σβάστικα.

Κοσμοπολιτική και μη-ανθρώπινο

Κατά την μεταπολεμική περίοδο, πριν από την δημοσίευση του *Ολότητα και Άπειρο* το 1961, ο Levinas δημοσίευσε τρία δοκίμια στο *Esprit* που αποτελούν θεματική συνέχεια του άρθρου «Στοχασμοί σχετικά με την φιλοσοφία του Ναζισμού». Αυτά αποτελούν ένα παράδειγμα για το τί εννοούσε ο Levinas με την επαναλαμβανόμενη παρατήρησή του πως η ζωή του ήταν «κατειλημμένη από το προαίσθημα και την μνήμη της ναζιστικής φρίκης».¹⁰ Το προαίσθημα επιβεβαιώθηκε και η ελπίδα για προστασία κάτω από τον σταυρό, με αξιοσημείωτες ατομικές εξάρσεις, διαψεύστηκε εξαιτίας της πολιτικής του Pius XII. Το αποτέλεσμα ήταν μία υποψία απέναντι σε όλες τις καθολικές ιστορίες και η συνεπαγόμενη απόρριψη της επίκλησής του, κατά την διάρκεια της δεκαετίας του 1930, μιας αντί-ναζιστικής καθολικής ιστορίας της ελευθερίας. Η κριτική της καθολικής ιστορίας, ενισχυμένη από την εμπειρία της φυλακής και από την ανάγνωση του Hegel ως αιχμάλωτος πολέμου [POW] καθώς και από την ακόλουθη ανάγνωση της κριτικής του Hegel από τον Rosenzweig, οδήγησε τον Levinas να κριτικάρει οποιαδήποτε αξίωση για πρόοδο, ακόμη και στην περίπτωση που πλαισιώθηκε με πολιτικούς, τεχνολογικούς ή πολιτισμικούς όρους. Η κρίση που προκλήθηκε από την ακραία δυσπιστία έγινε ιδιαίτερα φανερή στις κρίσεις του των πράξεων και της σημασίας του νέου κράτους του Ισραήλ. Η περιστασιακή απόδοση μιας καθολικής ιστορικής σημασίας στην θεμελίωση του Κράτους του Ισραήλ με όρους «των παθών» του Ολοκαυτώματος μετριάζεται διαρκώς από την υποψία μιας πρακτικής που ο Levinas περιέγραψε ως «μία ιδιαίτερη αναμονή –ο Ιουδαϊσμός– όλων των πρώιμων μεσσιανικών αξιώσεων».¹¹ Η δυσκολία υποστήριξης κάτι διαφορετικού από την καθολική ιστορία έγινε φανερή με πολύ συγκεκριμένο τρόπο στην περίπτωση του κράτους του Ισραήλ όπου η διαμάχη [debate] γύρω από τον μεσσιανικό ρόλο του κράτους ήταν ιδιαίτερα σφοδρή.

Ο τίτλος του δοκιμίου του 1956 είναι μία ειρωνική αναφορά στο τότε πολυεπικροτημένο «Πνέυμα της Γενεύης» ή στην σύνοδο κορυφής που φάνηκε αρχικά

να υπόσχεται ένα τέλος στον Ψυχρό Πόλεμο. Ο Levinas με αφορμή τις διαπραγματεύσεις της Γενεύης σχετικά με τον έλεγχο των πυρηνικών όπλων αναστοχάζεται πάνω στον Ψυχρό Πόλεμο και για μία ακόμη φορά η πολιτική κρίση του αποδείχτηκε περισσότερο οξυδερκής από αρκετούς συγχρόνους του. Το δοκίμιο συνεχίζει την κριτική στον παγανισμό που εγκαινιάστηκε με τους «Στοχασμούς σχετικά με την φιλοσοφία του Χιτλερισμού» αλλά εισάγει τώρα ένα σαφή δεσμό ανάμεσα στον παγανισμό και την τεχνολογία και πιο συγκεκριμένα την τεχνολογία του πυρηνικού πολέμου. Στο δοκίμιο για τον «Χιτλερισμό» ο Levinas περιέγραψε τον παγανισμό με όρους υποταγής στις επεκτατικές φυσικές δυνάμεις, ορίζοντας αυτές τις δυνάμεις το 1934 με όρους ενός βιολογικού καθορισμού της φυλής. Ο δεσμός ανάμεσα στον παγανισμό και την επεκτατική δύναμη υποστηρίχθηκε το 1956, μα τώρα οι δυνάμεις είναι πυρηνικές και ορίζονται με όρους πυρηνικών οπλοστασίων των υπερδυνάμεων.

Το δοκίμιο αρχίζει με μια πρόταση, παραδειγματική για την δυσπιστία του Levinas για μια καθολική ιστορία: «Η ανθρώπινη σύγκρουση έχει χάσει όλο το νόημά της, χωρίς να έχει περιέλθει σε ένα τέλος».¹² Ο καθολικός ιστορικός αγώνας, σε αυτή την περίπτωση, ανάμεσα στον σοσιαλισμό και τον καπιταλισμό ή ανάμεσα στην ελευθερία και την τυραννία αποκαλύφθηκε κούφια ρητορική από τις απάνθρωπες δυνάμεις που απελευθέρωσε η πυρηνική ενέργεια, η οποία τώρα ξέφυγε από τον ανθρώπινο έλεγχο. Για τον Levinas, αυτό το γεγονός σηματοδοτεί το τέλος κάθε καθολικής ιστορίας «Η απελευθέρωση της ατομικής ενέργειας έχει αναλάβει τον έλεγχο του πραγματικού, μακριά από την ανθρώπινη βούληση. Αυτό είναι κυρίως ότι εννοούμε με την αναστολή της ιστορίας».¹³ Δεν είναι μόνο ότι ο αγώνας στερείται νοήματος ή κατεύθυνσης (*sens*), αλλά ότι αυτή η έλλειψη προσανατολισμού σηματοδοτεί έναν θεμελιακό μετασχηματισμό του πολιτικού, αν όχι της πολιτικής.

Ο Levinas επεξηγεί τον δεσμό ανάμεσα στην αναστολή της ιστορίας και τον μετασχηματισμό του πολιτικού μέσω του «τρίτου» [third], μιας έννοιας που εδώ κάνει μία από τις πρώτες εμφανίσεις στο έργο του. Με γοητευτικό τρόπο ο τρίτος εμφανίζεται εδώ σε ένα ασυνήθιστο πλαίσιο· κανονικά αποδίδει τον απρόσωπο θεσμό της νομικής και της πολιτικής κρίσης αλλά εδώ το απρόσωπο του τρίτου σηματοδοτεί το τέλος της εποχής του ανθρώπινου πολιτικού. Ο Levinas γράφει για τις διαπραγματεύσεις της συνόδου κορυφής ότι «το τρίτο μέλος εδώ δεν είναι ο τρίτος άνθρωπος. Δεν είναι ένας άνθρωπος, είναι δυνάμεις χωρίς πρόσωπα. Παράξενη επιστροφή των φυσικών δυνάμεων...».¹⁴ Οι δυνάμεις χωρίς πρόσωπα θα ξαναεπιστρέψουν στο δοκίμιο του 1960, «Αρχές και πρόσωπα». Εδώ σημαίνουν μια ανάπτυξη των ίδιων δυνάμεων του πεπρωμένου που εισήγαγε στο δοκίμιο για το «Χιτλερισμό». Στο πρώιμο δοκί-

μίο του ο αγώνας διεξαγόταν με όρους δυνάμεων της φυλής· εκεί οι βιολογικές δυνάμεις έπαιζαν τον ρόλο «του τρίτου». Εδώ η σημασία του ανθρώπινου αγώνα είναι τελικώς εκκενωμένη εξαιτίας της μη-ανθρώπινης κλίμακας των καταστροφικών δυνάμεων που απελευθερώθηκαν από την πυρηνική ενέργεια.

Ο εντοπισμός της στιγμής του πολιτικού ή του «τρίτου» [third] στις πυρηνικές δυνάμεις οδηγεί τον Levinas σ' έναν επαναπροσδιορισμό του πολιτικού. Προτείνει μία αντίθεση ανάμεσα στο ανθρώπινο πολιτικό και σ' ένα «κοσμο-πολιτικό», θεωρώντας τον Ψυχρό Πόλεμο σαν μία τεχνολογικά ανεπτυγμένη επιστροφή στην προϊστορία. Κάτω από την βασιλεία του μη-ανθρώπινου.

Το μη-ανθρώπινο το οποίο στους αιώνες που πέρασαν ήταν τεράστιο, μας ήρθε εν τούτοις διαμέσου του ανθρώπου. Οι ανθρώπινες σχέσεις που συγκροτούσαν την κοινωνική τάξη και οι δυνάμεις που καθοδηγούσαν εκείνη την τάξη ξεπέρασαν σε δύναμη, αποτελεσματικότητα και ύπαρξη εκείνες τις δυνάμεις της φύσης. Τα στοιχεία μας αναπαρίστανται μέσω της κοινωνίας και του κράτους, το οποίο εντυπώνει τα νοήματα πάνω σ' αυτά

Σ' αυτή την διαπραγμάτευση του ανθρώπινου και του μη-ανθρώπινου, η αντιπαράθεση του ανθρώπινου και των στοιχείων κυβερνιέται από τον τρίτο [third] της ανθρώπινης κοινωνικής τάξης. Αυτός ο ανθρωποποιημένος «κόσμος» είναι η συνθήκη για ανθρώπινη δράση πλήρους νοήματος, ακόμη και για σύγκρουση· περιέχει ακόμη, αν και σε περιορισμό, το αίσθημα της ευθύνης για τον άλλο άνθρωπο. Καταστατικά μία τέτοια κυριαρχία του πολιτικού πάνω στο φυσικό λειτουργεί ως «μία πρόσκληση να δουλέψεις για έναν καλύτερο κόσμο, να πιστέψεις στην ικανότητα μετασχηματισμού του κόσμου και στην ανθρώπινη διάσταση του».¹⁵

Στο δοκίμιο του «Το Πνεύμα της Γενεύης» ο Levinas τείνει να αναγνωρίσει ότι η στιγμή μιας τέτοιας πολιτικής έχει πια παρέλθει. Γράφει ότι:

«Για πρώτη φορά τα κοινωνικά προβλήματα και οι αγώνες ανάμεσα στους ανθρώπους δεν αποκαλύπτουν το έσχατο νόημα του πραγματικού. Αυτό το τέλος του κόσμου θα στερηθεί την έσχατη κρίση. Τα στοιχεία υπερβαίνουν τα κράτη στα οποία ήταν εγκλεισμένα. Ο Λόγος δεν είναι πλέον ορατός στην πολιτική φρόνηση αλλά στις ιστορικά απροϋπόθετες αλήθειες που αναγγέλλουν κοσμικούς κινδύνους. Διότι η πολιτική αντικαθίσταται από μία κοσμο-πολιτική που είναι μία φυσική.»¹⁶

Η αναγωγή της πολιτικής στην φυσική αντιστοιχεί σε μία παραίτηση ευθύνης «στις δύο άκρες του σιδερένιου παραπετάσματος» προς χάριν της ισορροπίας των μη-ανεξέλεγκτων δυνάμεων. Ο παραλληλισμός ανάμεσα στις προπολεμικές και τις μεταπολεμικές συνθήκες είναι ολοφάνερος: η βιοπολιτική των Ναζί και η κοσμοπολιτική του Ψυχρού Πολέμου μοιράζονται την παράδοση του πολιτικού που βρισκόταν εντός του ανθρώπινου ορί-

ζοντα στον υπολογισμό των αδυσώπητων απάνθρωπων δυνάμεων που αποστερεί τους ανθρώπους από την φρόνησή τους, την δράση τους και τελικά από την ευθύνη τους.

Ενικότητες

Στο άρθρο του 1960 «Αρχές και Πρόσωπα» ο Levinas αναπτύσσει τα θέματα του «Πνεύματος της Γενεύης» αλλά εισάγει ένα επιπλέον στοιχείο το οποίο είναι κυρίαρχο στο δοκίμιο για τον «Χιτλερισμό». Η κρίση του για την έννοια της πολιτικής την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου τώρα είναι ρητά συνδεδεμένη μ' ένα επιχείρημα για την συνενοχή της «Δυτικής Φιλοσοφίας». Η αποκάλυψη των οντολογικών οφειλών της «Δυτικής Φιλοσοφίας» και το επιχείρημα για την «ηθική ως πρώτη φιλοσοφία» στα φιλοσοφικά γραπτά της δεκαετίας του 1950, που κορυφώθηκαν στο *Ολότητα και Άπειρο*, συνδέονται εδώ με το θέμα της παραίτησης από την πολιτική ευθύνη την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου. Ο Levinas με αφορμή μία ομιλία του τότε γενικού γραμματέα του Κομμουνιστικού κόμματος της Σοβιετικής Ένωσης Χρουστσώφ [Khrushchev], η οποία καταδικάστηκε από αρκετούς δημοσιογράφους ως «προπαγάνδα», έδειξε ότι η ομιλία μπορεί να τοποθετηθεί «εντός της ρητής ή άρρητης μεταφυσικής από την οποία εξαρτάται η πολιτική σκέψη της Δύσης».¹⁷ Συνεπώς με την πολιτική θέση του του 1956 και την φιλοσοφική θέση του, αναπτυγμένη κατά την διάρκεια της δεκαετίας του 1940, ο Levinas υποστηρίζει ότι «η μοίρα της Δύσης» «εξαρτάται από την διαρκή αναβολή των συνεπειών που απορρέουν από τις αρχές της».¹⁸ Ο αποκαλυπτικός τόνος του δοκιμίου του «Για το πνεύμα της Γενεύης» επιτυγχάνεται από την παραδοχή ότι κάτι πολιτικό μπορεί να είναι ακόμη εφικτό, αλλά οργανωμένο ως αναβολή των συνεπειών των θεμελιακών οντολογικών αρχών του. Βασισμένος στα παραπάνω ο Levinas αρχίζει να αρθρώνει την έννοιά του της προφητικής πολιτικής ή μιας πολιτικής στην οποία η ολότητα του πολιτικού και των θεσμισμένων δομών της Δύσης διακόπτεται και εκτρέπεται από μία προφητική φωνή, που ακούγεται από την ηθική ευθύνη για τον άλλο.

Ο τίτλος του «Αρχές και Πρόσωπα» υπόσχεται μία αντιπαράθεση ανάμεσα στις οντολογικές αρχές και το ηθικό πρόσωπο-με-πρόσωπο· και πράγματι αυτό συμβαίνει στο δοκίμιο. Οι πολιτικές «συνέπειες» των οντολογικών αρχών της Δύσης ήδη προβλέπονταν στο «στοχασμοί σχετικά με την φιλοσοφία του Χιτλερισμού». Μία σημαντική συνέπεια είναι η οντολογική αναγωγή του όντος στο παιχνίδι των δυνάμεων· άλλη [συνέπεια] είναι ο δεσμός ανάμεσα στον λόγο και την καθολικότητα. Ήδη στο δοκίμιο του 1934 ο Levinas είχε δείξει ότι ο συνδυασμός δύναμης και καθολικότητας ήταν δυνητικά εκρηκτικός· τώρα, το 1960, υπογραμμίζει την αναγκαιότητα μιας αναβολής της συγχώνευσής τους με το παράδειγμα της ομιλίας του Χρουστσώφ. Ο φασισμός παρα-

τίθεται σαν ένα παράδειγμα μιας ατελούς συγχώνευσης των αρχών της δύναμης και της καθολικότητας με την δύναμη του έθνους να παραμένει μερική· αντίθετα ο Εθνικοσοσιαλισμός συνδύασε δύναμη και καθολικότητα στην έννοια της φυλής. Ο Levinas υποστηρίζει τώρα ότι ο Σοβιετικός σοσιαλισμός αποτελεί έκφραση άλλης μία δυνατής συγχώνευσης δύναμης και καθολικότητας. Στην ομιλία του Χρουστσώφ ο εργάτης είναι εξίσου η πηγή της έσχατης δύναμης –παραγωγικότητα– και της καθολικότητας· ο συνδυασμός τους στην καθολική ιστορία των ταξικών αγώνων σηματοδοτεί μια διαφορετική πολιτική πραγματοποίηση της επιθυμίας για ολότητα που εμψυχώνει τις αρχές της Δυτικής Φιλοσοφίας.

Αναστοχαζόμενος την ιδέα της αναβολής ο Levinas θέτει πάλι το θέμα της εκλογής ανάμεσα στην ενικότητα [particularism] και την καθολικότητα [universalism] που είχε θέσει στην αρχή του δοκιμίου «Μερικοί Στοχασμοί σχετικά με την φιλοσοφία του Χιτλερισμού». Αρνείται να προτιμήσει «τις ενικότητες της παράδοσης, της οικογένειας, της Χώρας, των κορπορατίστικων ομάδων», προς χάριν της «χιλιαστικής αναζήτησης της καθολικότητας» και δεν προτιμά πια, όπως το 1934, να αντιπαραθέσει την μία αξίωση για καθολικότητα με την άλλη. Προκειμένου να ξανασκεφτεί το πολιτικό είναι αναγκαίο να επανεξετάσει συνολικά την αντίθεση της καθολικότητας με την ενικότητα και ν' αναρωτηθεί «Υπάρχει καθολικότητα άλλη από εκείνη του κράτους και ελευθερία άλλη από την αντικειμενική;» Δύσκολοι αναστοχασμοί διότι πρέπει να οδηγηθούν πιο μακριά απ' ότι μπορούμε να φανταστούμε. Πέρα και από τον Marx και τον Hegel. Αυτοί τον οδήγησαν ίσως στην αμφισβήτηση των πιο βαθιών θεμελίων της Δυτικής Μεταφυσικής.¹⁹ Αυτό πρόκειται να είναι το πρόγραμμα του Levinas στο *Ολότητα και Άπειρο* και στο *Άλλως από το Είναι*. Αυτό που το απόσπασμα δείχνει με σαφήνεια είναι ότι το κίνητρο για να θέσουμε υπό ερώτηση την οντολογία και για να διατυπώσουμε μια ηθική της ετερότητας είναι πρωταρχικά και κατεξοχήν πολιτικό. Το ηθικό πρόσωπο-με-πρόσωπο στο «Αρχές και Πρόσωπα» αναδεικνύεται στην σημασία που ο Levinas απέδωσε στις επισκέψεις του Χρουστσώφ στην Δύση, οι οποίες ικανοποίησαν την ηθική «αναγκαιότητα των ανθρώπων να δουν πίσω από τις ανώνυμες αρχές το πρόσωπο του άλλου ανθρώπου».²⁰

Η προγραμματική δήλωση της δυνατότητας για την υποστήριξη μιας έννοιας του πολιτικού, η οποία θα είναι διαφορετική και πέρα από την εξίσωση, στον Marx και τον Hegel, της καθολικότητας και της ελευθερίας διαψεύδεται παραδόξως από το δοκίμιο του ίδιου χρόνου στο *Esprit*, «Η Σινο-Σοβιετική Διαμάχη και η διαλεκτική». Δεδομένης της δυσπιστίας του για τις αρχές στα θεμέλια της Δυτικής Μεταφυσικής ήταν αναμενόμενη η πρόταση του Levinas προς την Ασία να βγεί έξω από την ενική κατασκευή της Ευρώπης και να ψάξει νέες πηγές καθολικότητας και ελευθερίας. Το ότι όμως αυτός δεν

έκανε το βήμα αυτό δεν είναι παρά ένα από τα μυστήρια αυτού του πολύπαθου δοκιμίου του οποίου το ακριβές πολιτικό αντικείμενο γίνεται καθαρό μόνο στο τέλος. Η συγκεκριμένη αφορμή του άρθρου ήταν η αναπτυσσόμενη Σινο-Σοβιετική ένταση στην οποία ο Levinas απάντησε με μερικές παράξενες προτάσεις σχετικά με την γεωπολιτική της Σοβιετικής Ένωσης, της Ευρώπης και της Ασίας. Για να είμαστε ακριβείς ο Levinas ποτέ δεν μίλησε για «Σοβιετική Ένωση» αλλά πάντα για «Ρωσία» κι αυτό το ολίσθημα είναι σημαντικό για την σύνδεση που επικαλείται ανάμεσα στην «Ρωσία» και την Ευρώπη ενάντια στην Ασία. Σε μία ασυνήθιστη επανεκτίμηση της χειρότερης καθολικής ιστορίας ο Levinas γράφει:

«Η αποκλειστική συνύπαρξη με τον ασιατικό κόσμο, ο οποίος είναι ξένος στην ευρωπαϊκή ιστορία, στην οποία όμως η Ρωσία παρ' όλες τις στρατηγικές και τακτικές αρνήσεις της, ανήκει για περίπου χίλια χρόνια, θα μπορούσε να μην είναι ενοχλητική ακόμα και σε μία κοινωνία χωρίς τάξεις.

Εγκαταλείποντας την Δύση, η Ρωσία δεν φοβάται το βύθισμα της στον ασιατικό πολιτισμό...»²¹

Αυτή η επίκληση μιας ουσιώδους εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας που πρέπει να προστατευτεί ενάντια σε μία κουλτούρα η οποία είναι ξένη στην ιστορία της θα μπορούσε να είναι αυτό για το οποίο ο Levinas επιχειρηματολογούσε πάντα εναντίον.

Η συνέχεια του επιχειρήματος δεν είναι περισσότερο ενθαρρυντική με ένα σοκαριστικό απόσπασμα το οποίο αρχίζει ως εξής:

«Ο κίτρινος κίνδυνος! Δεν είναι φυλετικός είναι πνευματικός. Δεν περιέχει κατώτερες αξίες· περιέχει μία ριζοσπαστική ξενότητα, κάτι ξένο για το βάρος του παρελθόντος της, απ' την οποία δεν φιλτράρεται οποιαδήποτε οικεία φωνή ή φθόγγος. Ένα σεληνιακό ή Αρειανό παρελθόν».²²

Ακόμη κι όταν δεν είναι ρητά μετριάσμενη είναι δύσκολο να πιστέψεις ότι μία φράση όπως «ο κίτρινος κίνδυνος» δεν μπορεί να είναι ρατσιστική αλλά εξίσου ενοχλητικό είναι το φάντασμα του ασιατικού παρελθόντος ως μέρος της ιστορίας ενός άλλου πλανήτη. Δίνεται η εντύπωση πως ο Levinas ανέλαβε να υψώσει ένα μονιστικό επιχείρημα ενάντια στις καθολικές αξιώσεις της εγγελιανής-μαρξιστικής φιλοσοφίας. Αυτό σίγουρα υποστηρίζει το προσωρινό του συμπέρασμα που αξιώνει ότι «η πρόοδος προς μία καθολική κοινωνία θα περάσει μέσα από μονοπάτια όπου οι ποικίλες ανθρώπινες ομάδες δεν θα χρειάζεται να υπερβούν τις ιστορίες τους. Σ' αυτές υπάρχουν ενικότητες [particularisms] διαλεκτικά απαραίτητες».²³ Αυτή η κίνηση προς την ενικότητα [particularism] δεν ήταν βέβαια η μετα-εγγελιανή ή μαρξιστική σκέψη του καθολικού και της ελευθερίας που ο Levinas υπαινισσόταν στο «Αρχές και Πρόσωπα».

Στο φως των αναφορών της επίκλησης ενός πνευματικού «κίτρινου κινδύνου» το πνεύμα της καθολικής

ελευθερίας, που ο Levinas αντέταξε στον ρατσισμό των Ναζί το 1934, αρχίζει να φαίνεται ενοχλητικά στενό. Με τις αναφορές του στην «Ελληνική, Ιουδαϊκή, Χριστιανική Δύση», το δοκίμιο του 1960 φαίνεται να έχει μεταστρέψει το μονοθεϊστικό λαϊκό μέτωπο ενάντια στον ναζισμό του 1930 σ' ένα ψυχροπολεμικό πνευματικό και γεωπολιτικό συνασπισμό, παράδοξα όμοιο, στις απλοποιήσεις του, με την χαϊντεγκεριανή γεωπολιτική «ανάλυσή» του της θέσης της Γερμανίας ανάμεσα στις Η.Π.Α. και την Σοβιετική Ένωση.

Η εντυπωσιακή διαστροφή (ακόμη και ανατροπή) των θέσεων του Levinas σ' αυτό το δοκίμιο αποσαφηνίζεται εν μέρει στην τελευταία παράγραφο, στην οποία φαίνεται να υποστηρίζει ότι το αντικείμενό του δεν είναι διαμάχη [debate] ανάμεσα στην Σοβιετική Ένωση και την Κίνα. Το δοκίμιο τελειώνει με την πρόταση «θα έπρεπε να είναι [κανείς] ένας μικρός Κινέζος για ν' αποκαλεί κανείς μία γάτα γάτα και ν' αναγνωρίζει στους αντικαπιταλιστικούς εθνικισμούς την σκιά του Εθνικοσοσιαλισμού».²⁴ Απέχοντας πολύ από το ν' ανακαλύψει πάλι μία ανοιχτότητα προς τον ασιατικό άλλο, το συμπέρασμα του δοκιμίου μεταμφιέζει μία διακριτή πολιτική κρίση. Στην τελευταία παράγραφο ο Levinas περιγράφει ένα από τα κυριότερα σημεία έντασης ανάμεσα στην «Ρωσία» και την Κίνα, όπως την υποστήριξη της πρώτης στα ριζοσπαστικά εθνικιστικά κινήματα: οι Κινέζοι άσκησαν κριτική στην Σοβιετική Ένωση για την υποστήριξή της στα εθνικιστικά κινήματα χωρίς να εξετάσουν την δέσμευσή τους στις σοσιαλιστικές ή κομμουνιστικές αρχές. Ο Levinas κάνει κριτική στην Σοβιετική πίστη στην διαλεκτική που της επιτρέπει να εμφανίζεται ως λογική όταν «υποστηρίζει αντι-κομμουνιστές εάν αντιπροσωπεύαν ένα στάδιο προς τον σοσιαλισμό και να δείχνει συμπάθεια σ' εκείνους που βασανίζουν κομμουνιστές στις φυλακές τους. Της φαίνεται λογικό να παίρνει στα σοβαρά σοσιαλιστικές αξιώσεις και αντι-ιμπεριαλιστικά συνθήματα φιαγμένα από άπληστους εθνικιστές».²⁵

Αυτό δεν θα έπρεπε πιθανόν να διαβαστεί ούτε ως μαοϊκή στροφή στην πολιτική του Levinas ούτε ως μία άμεση ηθική έκφραση συμπάθειας προς κομμουνιστές φυλακισμένους στα ριζοσπαστικά εθνικιστικά καθεστώτα. Είναι πιο πιθανό ότι ο Levinas έχει ένα συγκεκριμένο εθνικισμό στο μυαλό του αυτή την στιγμή –τον αραβικό εθνικισμό– και ειδικότερα το καθεστώς του Νάσερ στην Αίγυπτο και τα νεογέννητα μπάαθικά καθεστώτα στην Συρία και το Ιράκ, τα οποία υποστηρίχθηκαν διπλωματικά, οικονομικά και στρατιωτικά από την Σοβιετική Ένωση και τα οποία ενώθηκαν στην βάση της «εχθρότητας προς τον ιμπεριαλισμό» ενάντια στην ύπαρξη του κράτους του Ισραήλ. Αυτή η ανάγνωση επιβεβαιώνεται από την θέση σχετικά με την «σκιά του Εθνικοσοσιαλισμού» που έπεφτε πάνω σ' αυτά τα καθεστώτα: αυτό είναι συνεπές με έναν πολιτικό και πολιτισμικό λόγο, ευρέως διαδεδομένος εκείνη την στιγμή, που έδινε

έμφαση στους επικαλούμενους ιστορικούς δεσμούς και ομοιότητες ανάμεσα στον αραβικό εθνικισμό και τον γερμανικό εθνικοσοσιαλισμό. Όποια κι αν είναι η ιστορική κρίση για το αληθές αυτής της θέσης, είναι αδιαμφισβήτητο ότι ο λόγος υπήρξε και είναι εξαιρετικά πιθανό ότι ο Levinas τότε τον προσυπέγραψε.²⁶ Αν είναι αλήθεια, τότε η «Ασία» για την οποία ο Levinas προειδοποιεί την Ρωσία, δεν είναι μόνο η Κίνα αλλά επίσης και ο αραβικός εθνικισμός που προετοιμαζόταν για πόλεμο με το κράτος του Ισραήλ. Οι εντάσεις, έκδηλες στο δοκίμιο σχετικά με την καθολική ιστορία και την ενικότητα, είναι χαρακτηριστικές στα γραπτά του Levinas για το κράτος του Ισραήλ, κατεξοχήν δε στο επόμενο δοκίμιο του στο *Esprit*. Όποια κι αν είναι η εξήγηση αυτών των διασπρεβλώσεων, «Η Σινο-Σοβιετική Διαμάχη και η Διαλεκτική» είναι ένα εξαιρετικά πολύπαθο και μη-κατατάξιμο δοκίμιο που πρέπει να ληφθεί υπ' όψη σε κάθε υπεύθυνη ερμηνεία του Levinas.

Μη-Ευκλίδεια Πολιτική

Η επόμενη συμβολή του Levinas στο περιοδικό *Esprit* ήταν ο έξοχος αναστοχασμός του πάνω στην εβραϊκή ταυτότητα, την διασπορά και το κράτος του Ισραήλ που προκλήθηκε από τον Πόλεμο των Έξι ημερών, «Ο Χώρος δεν είναι Μονοδιάστατος». Με τον πόλεμο σημειώθηκε το υψηλότερο σημείο αλληλεγγύης ανάμεσα στην διασπορά και το κράτος του Ισραήλ σε τέτοιο σημείο ώστε να προκληθεί μία άνοδος του αντισημιτισμού στην Γαλλία. Σ' αυτόν τον ανανεωμένο αντισημιτισμό είναι που απαντά ο Levinas με το δοκίμιό του, στο οποίο έγραψε πεπεισμένος ότι «μία μορφή πνεύματος κατοικεί ακόμα στο περιοδικό *Esprit*».²⁷ Το δοκίμιο αρχίζει με την επίκληση της Γαλλικής Επανάστασης και την ένταση που προκάλεσε ανάμεσα στα πολιτικά δικαιώματα και την κληροδοτημένη εθνικότητα (αυτή η ένταση συζητήθηκε επίσης σε μάκρος από την Arendt στο *Οι Αρχές του Ολοκληρωτισμού*). Ο Levinas είχε δείξει ενδιαφέρον γι' αυτήν την ένταση από τις αρχές της δεκαετίας του 1920, εν σχέσει προς τον αντισημιτισμό που αποκαλύφθηκε στην υπόθεση Dreyfus και τώρα επέστρεψε πάλι σ' αυτή ως τον όρο αναβίωσης του αντισημιτικού λόγου της «διπλής υπηκοότητας», αυτήν την φορά εν σχέσει προς την Γαλλία και το Ισραήλ.

Η σημασία της Γαλλικής Επανάστασης επαναβεβαιώθηκε στην σκέψη του Levinas μ' αυτό το δοκίμιο, κυρίως με την δήλωση ότι «το να είσαι αφοσιωμένος στην Γαλλία είναι προφανώς μία μεταφυσική πράξη, έπρεπε να είναι η Γαλλία, μία χώρα η οποία εκφράζει την πολιτική υπηκοότητα με το τριαδικό έμβλημα, το οποίο είναι ηθικό και φιλοσοφικό και βρίσκεται αναγραμμένο στα δημόσια κτίρια της».²⁸ Παρόλα αυτά η ελευθερία, η ισότητα και η αδελφότητα, όπως ο Πατέρας, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα, παραμένουν ένας ασαφής τύπος, επιδεχτικός ενός πλήθους ερμηνειών. Η

επαναστατική τριάδα, όπως η χριστιανική τριάδα προηγουμένως, μας προκαλεί να διαλέξουμε ποιο πρόσωπο της τριάδας φαίνεται να είναι πιο σημαντικό. Η μαρξιστική θεωρία, καιρό πριν, έκανε σαφή την αντίφαση που αναδύθηκε στις αστικές κοινωνίες, ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα –οικονομική ελευθερία που παράγει ανισότητα– και της αντέταξε την «αδελφοσύνη» της διεθνούς εργατικής τάξης. Υπήρχαν, όμως, και άλλες δυνατές εκδοχές της αδελφοσύνης που θα μπορούσαν να παίξουν το χαρτί της ελευθερίας και της ισότητας με τον ίδιο τρόπο που ο «Υιός» παίζει το χαρτί του Πατέρα και του Αγίου Πνεύματος στην αίρεση του Άρειου –μία από αυτές είναι το αδελφό έθνος των αδελφών-σε-πόλεμο (η ιακωβίνικη εκδοχή), μία άλλη η αδελφική εξομολόγηση (η Γαλλο-καθολική εκδοχή) και μία τρίτη η αδελφική «φυλή». Οι Εβραίοι πολίτες εξ ορισμού θ' αποκλείονται πάντα από την δεύτερη και την τρίτη εκδοχή της επαναστατικής τριάδος και οι αξιώσεις τους να είναι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες θα βρίσκονται πάντα κάτω από την απειλή του ισχυρού χαρτιού της εξομολογητικής ή φυλετικής αδελφότητας.

Ο Levinas απαντά στην ύψωση αυτής της απειλής το 1967 με το επιχείρημα ότι οι τρεις διαστάσεις, της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας, δεν μπορούν ν' αναχθούν στην απλή διάσταση της αδελφότητας –«το να είμαστε Γάλλοι, μία εκδοχή του Ευκλείδειου χώρου, σημαίνει ότι κινούμαστε μονοδιάστατα;»²⁹ Το ερώτημα είναι ιδιαίτερα εκφραστικό εάν λάβουμε υπ' όψη μας «τι συνέβη στην Ευρώπη ανάμεσα στο 1933-1945 και το οποίο εξάλειψε ακόμη και την «διέξοδο» του τρισδιάστατου ευκλείδειου χώρου.

Ο Levinas περιγράφει το Ολοκαύτωμα [Shoah] με όρους μιας τοπολογικής αναλογίας: υπάρχουν ανθρώπινες καταστάσεις που βγάζουν από πάνω τους την ίδια τους την επικάλυψη –σ' αυτή την περίπτωση την τρισδιάστατη επικάλυψη της νεωτερικής πολιτικής τριάδος. Η υπέρβαση της πολιτικής διάστασης που ακολούθησε το Ολοκαύτωμα [Shoah] θέτει υπό ερώτηση την ελευθερία, την ισότητα και την αδελφότητα και οποιαδήποτε προσπάθεια αναγωγής των τριών διαστάσεων σε μία. Και κυρίως η μη-Ευκλείδεια πολιτική την οποία υπαινίσσεται ο Levinas συνοψίζεται στην ακραία θρησκευτική διάσταση της πολιτικής, η οποία έχει θεματοποιηθεί στην επαναστατική τριάδα. Ήταν αυτή ακριβώς η έλλειψη θεματοποίησης της θρησκευτικότητας η οποία προκάλεσε μία σειρά θεμάτων που στεγάστηκαν κάτω από τον ψυχρό τίτλο «Το εβραϊκό ζήτημα».

Ο επαναστοχασμός της σχέσης ενός Γάλλο-Εβραίου πολίτη με την Γαλλία και το Ισραήλ πρέπει ύστερα από αυτά να λάβει υπ' όψη του την τέταρτη, την θρησκευτική διάσταση του πολιτικού. Σ' αυτήν, η εστίαση βρίσκεται στην φύση του Ισραήλ και μέσω αυτής ο Levinas θέτει το ζήτημα της θρησκευτικοπολιτικής διάστασης του Ισραήλ κι όχι της πολιτικής του κράτους του Ισραήλ.

Υπάρχει μία σχέση ανάμεσα σ' αυτά τα δύο αλλά δεν είναι μία σχέση που μπορεί ν' αναχθεί σε μία απλή ταυτότητα. Εν συντομία υπάρχει μία ένταση ανάμεσα στο Ισραήλ σαν ένα συμβάν στην «ιερή ιστορία» και το κράτος του Ισραήλ σαν ένα συμβάν στην «καθολική ιστορία». Αυτή η ένταση είναι πανταχού παρούσα στις αναλύσεις του Levinas για το Ισραήλ και το κράτος του Ισραήλ, όπως όταν γράφει «ο διωγμός από τους Ναζί και οι εξολοθρεύσεις που ακολούθησαν, η αναπάντεχη εκπλήρωση του σιωνιστικού ονείρου, είναι θρησκευτικά συμβάντα πέρα από κάθε αποκάλυψη, εκκλησία, κλήρο, θαύμα, δόγμα ή πίστη».³⁰ Εδώ τα ιστορικά συμβάντα του Ολοκαυτώματος και της ίδρυσης του κράτους του Ισραήλ τοποθετούνται στην τάξη των θρησκευτικών συμβάντων πέρα από τις εγκαθιδρυμένες κατηγορίες του θρησκευτικού, αυτού εν ολίγοις που αποκαλούμε μέρος μιας ιερής ιστορίας.

Η αναφορά στην ιερή ιστορία του Ισραήλ είναι ουσιώδης για την μεσσιανική αντίληψη του Ισραήλ από τον Levinas, η οποία δεν είναι το ίδιο με το κράτος του Ισραήλ. Η αντίληψη της ιερής ιστορίας –την οποία ανέπτυξε βασισμένος στο έργο του Rosenzweig– είναι αντίθετη με την εγγελιανή καθολική ιστορία που τοποθετεί όλα τα ιστορικά συμβάντα εντός της προοδευτικής πραγματοποίησης της ιδέας της ελευθερίας στο κράτος. Μία αποτίμηση της ίδρυσης του κράτους του Ισραήλ, σύμφωνα με την καθολική ιστορία, θα μπορούσε να θεωρήσει αυτή την στιγμή σαν ιστορικό αποτέλεσμα μιας θυσίας. Ο Levinas φαίνεται σε κάποιες περιπτώσεις να κλείνει προς αυτήν την θέση, αλλά πάντοτε την στρέφει στην κατεύθυνση της ιερής ιστορίας. Στο ακόλουθο απόσπασμα, το κράτος του Ισραήλ δεν θεμελιώνεται πάνω στην θυσία αλλά παράγει την θυσία η οποία είναι συνεπής με την προφητική κλήση του Ισραήλ:

«Δεν έρχεται η βασιλεία του Μεσσία πιο κοντά επειδή η Ιερή Γη παίρνει την μορφή ενός κράτους, αλλά γιατί οι άνθρωποι που την κατοικούν προσπαθούν ν' αντισταθούν στον πειρασμό της πολιτικής· γιατί το κράτος που ανακηρύχθηκε ως συνέπεια του Άουσβιτς αγκάλιασε την διδασκαλία των προφητών· γιατί αυτή παράγει απάρνηση και αυτοθυσία.»³¹

Οι διδασκαλίες των προφητών δεν συγχωνεύονται με την πολιτική του κράτους για να παράξουν μία μεσσιανική ηθικότητα [Sittlichkeit] αλλά μάλλον διαταράσσουν το κράτος αφυπνίζοντας μια «απαίτηση για το απόλυτο» η οποία δεν μπορεί να ικανοποιηθεί από ένα κράτος. Οι «μεσσιανικοί θεσμοί» του Ισραήλ για τους οποίους μιλά εδώ ο Levinas δεν είναι οι πραγματικά υπάρχοντες θεσμοί του κράτους του Ισραήλ, αλλά ούτε είναι μορφές ενός ιδεατού κράτους με την έννοια της Πολιτείας του Πλάτωνα –μάλλον πρέπει να κατανοηθούν σαν αναβολές ή διορθώσεις υπαρχόντων θεσμικών δομών. Ένας τρόπος να διαλευκάνουμε την θέση του Levinas είναι να την

τοποθετήσουμε σε μία διαμάχη-κλειδί μέσα στην ιστορία του Σιωνισμού η οποία επανερχόταν σ' όλη την διάρκεια της ιστορίας του κράτους του Ισραήλ. Ιδωμένο από την σκοπιά [viewpoint] της καθολικής ιστορίας, το κράτος του Ισραήλ είναι πρωταρχικά ένα πολιτικό συμβάν τοποθετημένο μέσα σε μία μοναδική πολιτική ιστορία· αυτή η σκοπιά θα μπορούσε να είναι συνεπής με την σιωνιστική θέση που είδε το κράτος του Ισραήλ σαν την πραγματοποίηση μιας πολιτικής ελευθερίας, η οποία δεν ήταν εγγυημένη στους Εβραίους της διασποράς. Μία αντιτιθέμενη σκοπιά θα ήταν να ιδωθεί το «κράτος» του Ισραήλ, οι πόλεμοί του και η πολιτική του, ως δευτερεύον σε σχέση με την μεσσιανική αποστολή του Ισραήλ στην εβραϊκή ιερή ιστορία. Η πολιτική λογική που καθορίζει τις πράξεις του πραγματικά υπάρχοντος Κράτους του Ισραήλ φαίνεται να ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο θέσεις –να αρνηθεί τις ακρότητες της θυσίας της μεσσιανικής αποστολής του Ισραήλ, με σκοπό να εξασφαλίσει την ασφάλεια και την υλική ευημερία του κράτους του Ισραήλ, ή να θυσιάσει το κράτος του Ισραήλ με σκοπό την εκπλήρωση της μεσσιανικής αποστολής του Ισραήλ στην ιερή ιστορία. Αυτή είναι μία διαμάχη η οποία, στην ιστορία του κράτους του Ισραήλ έχει διεξαχθεί με όρους εδαφικότητας: μέχρι ποιου σημείου οι προσπάθειες για να πραγματοποιηθούν οι θρησκευτικές αξιώσεις για την Ιερή Γη, πρέπει ν' αμβλυνθούν για την προστασία της ύπαρξης του κράτους του Ισραήλ εντός των σημερινών συνόρων; Αυτό δηλαδή σημαίνει μέχρι πού η εδαφική επέκταση πρέπει να περιοριστεί ή ακόμη και να αναστραφεί με σκοπό να προστατέψει την ύπαρξη του κράτους;

Ο Levinas προσπαθεί να υποστηρίξει την αντιφατικότητα ανάμεσα στην ιερή και την καθολική ιστορία υποστηρίζοντας ότι η «ιερή ιστορία» περιέχει μία «αλήθεια και ένα πεπρωμένο» «που δεν περιέχεται στις πολιτικές και εθνικές κατηγορίες»,³² ενώ αναφέρεται σε «ένα πεπρωμένο βιωμένο με συγκεχυμένο τρόπο» σχετικά με τα γεγονότα του Μαΐου-Ιουνίου 1967, τα οποία αφορούν την ίδια την επιβίωση του κράτους και έτσι υπάγονταν στις πολιτικές κατηγορίες της καθολικής ιστορίας. Περιγράφει αυτήν την αντιφατικότητα με όρους μιας «παράξενης θέσης εντός του όντος»·³³ αυτή η θέση δεν μπορεί να κατανοηθεί μόνο με όρους της καθολικής ιστορίας αλλά αμφισβητεί την ίδια την διάσταση της έννοιας της του πολιτικού, υποδεικνύοντας μία ανάγκη για επιπλέον διαστάσεις της πολιτικής εμπειρίας που θα μπορούσαν να περιέχουν το ηθικό και το θρησκευτικό [στοιχείο]. Η «παράξενη θέση στο ον» χαρακτηρίζει επίσης το κράτος του Ισραήλ το οποίο «διάγει μία επικίνδυνη και καθαρή ζωή» σαν υβριδικό παράγωγο της ιερής και καθολικής ιστορίας –«μία Ιερή Γη που αναβίωσε μέσω του κράτους σε πείσμα των βέβηλων μορφών που προσλαμβάνει», πάντα με κίνδυνο η μία από τις όψεις του –ιερή ή κοσμική– να καταστρέψει την άλλη.

Σ' αυτά τα πλαίσια ο Levinas ορθά επιμένει στην αύξηση του αριθμού των διαστάσεων σύμφωνα με τις οποίες κατασκευάζονται πολιτικές κρίσεις, ειδικότερα εκείνες που αφορούν το Ισραήλ. Ακόμα και το συμπέρασμα του δοκιμίου στο *Esprit* φαίνεται να κλίνει προς την μεριά της κρίσης των πράξεων του κράτους του Ισραήλ σύμφωνα με τα κριτήρια της καθολικής ιστορίας. Μετά από μία αναφορά στον «Μουσουλμάνο φίλο μου, τον αμίσητο εχθρό του Πολέμου των Έξι ημερών», ο Levinas καταλήγει με την σκέψη [reflection], αντηχώντας τον Kant για την Γαλλική Επανάσταση, ότι «από τέτοιες περιπέτειες των πολιτών του αποκτά το μεγαλείο του ένα μεγάλο Μοντέρνο κράτος –εκείνο που θα λέγαμε ότι υπηρετεί την ανθρωπότητα– αυτό που η προσοχή του ξοδεύεται στο παρόν και στην παρουσία του στον κόσμο».³⁴ Αν εξαιρέσουμε την αναφορά στην υπηρεσία της ανθρωπότητας όλα εκείνα τα επίθετα αφορούν την κοσμική-καθολική ιστορική σημασία του κράτους του Ισραήλ περισσότερο απ' την ιερή ιστορική σημασία της προφητικής αποστολής του Ισραήλ.

Το ζήτημα της ιερής και της καθολικής ιστορίας απασχόλησε τον Levinas για το υπόλοιπο της ζωής του, για λόγους που τώρα είναι καταφανείς. Φαίνονται ιδιαίτερα πάνω στα σχόλια του στον Sartre και πιο συγκεκριμένα στα λόγια του Sartre «Αν υπάρχει μία εβραϊκή ιστορία, ο Hegel λαθεύει. Τώρα υπάρχει μία εβραϊκή ιστορία». Η κριτική του Levinas στον Hegel είναι σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένη από τον Rosenzweig, ένα συγγραφέα κεντρικό στο *Ολότητα και Άπειρο*, για τον οποίο ο Levinas έγραψε μία σειρά γοητευτικών άρθρων, μεταξύ άλλων κι ένα που αναδημοσιεύτηκε στο *Esprit* το 1982. Μ' αυτό το δοκίμιο ο Levinas έκλεισε με τρόπο αποτελεσματικό την σειρά των άρθρων στο περιοδικό αναφερόμενος στον συγγραφέα εκείνο που ήταν η πολιτική και θρησκευτική έμπνευσή τους. Η τελευταία δουλειά που εμφανίζεται με την υπογραφή του ήταν η μετάφραση μιας συνέντευξης που δημοσιεύθηκε στα ισπανικά και συνέδεε τα θέματα του «Φιλοσοφία, Δικαιοσύνη και Αγάπη», διαμέσου της έννοιας της προφητείας και του προσανατολισμού της μέσα στο μέλλον.

Τα άρθρα του Levinas για το περιοδικό *Esprit* εκτείνονται στο ιστορικό διάστημα ανάμεσα στην έλευση του Εθνικοσοσιαλισμού και την παγίωση του κράτους του Ισραήλ. Δείχνουν τον δεσμό ανάμεσα στην άσκηση της πολιτικής κρίσης του και την ευρύτερη ανάπτυξη της φιλοσοφίας του, ξεκινώντας με τον ρατσιστικό χαρακτήρα της έννοιας του πολιτικού στον Εθνικοσοσιαλισμό, έπειτα με την έννοια του πολιτικού στον Ψυχρό Πόλεμο και τελικά με την προφητική πολιτική του Ισραήλ και της παράξενης σχέσης της με το κράτος του Ισραήλ. Σ' όλες σχεδόν τις αναλύσεις του ο Levinas τάσσεται υπέρ μιας πολυπλοκότητας στην πολιτική κρίση, η οποία κατά πολύ υπερβαίνει τον φορμαλισμό αρκετών συζητήσεών του για την σχέση κρίσης και πολιτικής με

όρους του «τρίτου» [the third]. Αυτή η πολυπλοκότητα της κρίσης προάγει επίσης και υπογραμμίζει την διατύπωση της ηθικής του, παρέχοντάς μας την πολιτική του τοποθέτηση μέσα στην οποία ανέπτυξε την κριτική του των οντολογικών αρχών και την ηθική της ετερότητας. Ίσως, πριν προσπαθήσουμε να βρούμε ένα πέρασμα ανάμεσα στην ηθική του Levinas και την πολιτική του, είναι αναγκαίο αρχικά να ξαναβρούμε τις συγκεκριμένες πολιτικές συνθήκες στις οποίες απάντησε η ηθική του;

Μετάφραση: Μπάμπης Μπαλτάς Βασίλης Νικάκης

Επιμέλεια: Βαγγέλης Μπιτσώρης

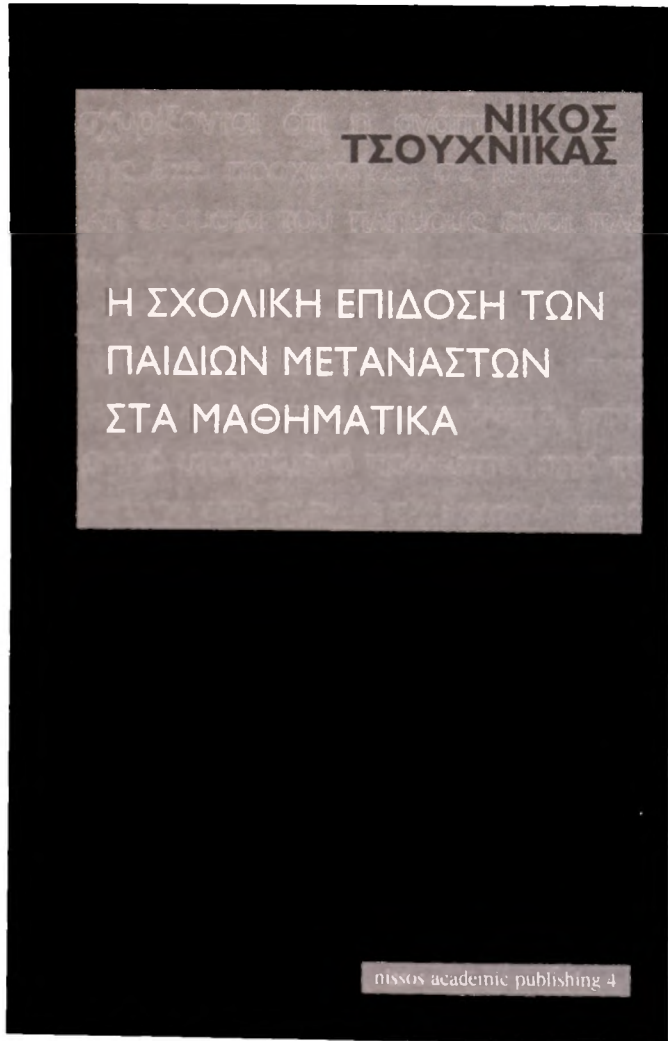
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 "Ethics and Politics", Sean Hand εκδ., *The Levinas Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- 2 Μεταφρασμένο από τον Sean Hand στο *Critical Inquiry* 17, Φθινόπωρο 1990, σ. 64-71.
- 3 Μεταφρασμένο στο *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, μετ. Sean Hand, Athlone Press, London 1990, σ. 259-264.
- 4 Η διαφορά στον προσανατολισμό είναι περισσότερο φανερή στην σύγκριση ανάμεσα στο *Πρόσωπο και Δράση* του Wojtyla και την *Πραγματεία για τον Χαρακτήρα* του Mounier (1947), τα οποία παρότι μοιράζονται ένα κοινό πρόγραμμα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας καταλήγουν σε εντελώς διαφορετικά συμπεράσματα.
- 5 Για την διερεύνηση πάνω στα κοσμικά όρια του κανόνα της ηπειρωτικής φιλοσοφίας βλ. P. Blond, *Post-Secular Philosophy*, Routledge, London, 1998 και Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
- 6 Καθώς ήταν φανερό στην θέση του Ricoeur το 1941: «έως το 1941 ένιωθα μία έλξη, όπως και πολλοί άλλοι –η προπαγάνδα ήταν έντονη– προς κάποιες πλευρές του Πετρινισμού. Επρόκειτο ίσως για το ότι καταλόγιζα στην πολιτεία την αίσθηση ότι είχα συμμετάσχει στην αδυναμία της, το αίσθημα ότι μία νέα, ισχυρότερη, Γαλλία έπρεπε να φιαχτεί», *Critique and Conviction*, μτφ. Kathleen Blamey, Polity Press, Cambridge 1998, σ.16.
- 7 Παρότι υπάρχουν φανεροί δεσμοί ανάμεσα σε κάποιες από τις θέσεις του Levinas και σε αυτές του περσοναλισμού, όπως η έμφαση στην ετερότητα και η κριτική στην μορφή του χρήματος, οι ουσιώδεις δεσμοί ανάμεσά τους είναι λιγότερο φανεροί απ' ότι στην περίπτωση του Ricoeur, τον οποίο ορθά μπορούμε να περιγράψουμε ως έναν περσοναλιστή φιλόσοφο.
- 8 *Discovering Existence with Husserl*, μτφ. Richard A. Cohen και Michael B. Smith, Northwestern University Press, Evanston IL 1998.
- 9 Στο τέλος του δοκιμίου ο Levinas μαχητικά συνδέει αυτό το επεκτατικό χαρακτηριστικό του Ναζισμού με την σκέψη του Nietzsche (πρώτη εκδήλωση της κριτικής του στον Nietzsche, η οποία δεν είχε επουδενί κατηγορηματικό χαρακτήρα).
- 10 "Signature", *Difficult Freedom*, σ.291
- 11 "Judaism and the Present", ό.π., σ.214

- 12 "Sur l' esprit de Geneve", *Les Imprevus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, σ. 161
- 13 Ό.π.
- 14 Ό.π., σ.162.
- 15 Ό.π., σ.163.
- 16 Ό.π., σ.164.
- 17 "Principes et Visages", ό.π., σ.166
- 18 Ό.π., σ.167.
- 19 Ό.π., σ.168.
- 20 Ό.π., σ.169.
- 21 "Le Debat Russo-Chinois et la dialectique", ό.π., σ.171.
- 22 Ό.π., σ.172.
- 23 Ό.π.
- 24 Ό.π., σ.173.
- 25 Ό.π., σ.172.
- 26 Για μία ιστορική υπεράσπιση της θέσης αυτού του λόγου (discourse), βλ. Howard Sacher, *A History of*

Israel from the Rise of Zionism to Our Time, Alfred A. Knopf, New York, 1996· για μία κριτική βλ. Albert Houriani, *A History of the Arab People*, Faber, London, 1991.

- 27 "Space is Not One-Dimensional", *Difficult Freedom*, σ.259
- 28 Ό.π., σ. 260-61. Η διερεύνηση της αδιάσπαστης πολιτικής, ηθικής και φιλοσοφικής σημασίας της τριάδας «ελευθερία, ισότητα, αδελφότητα» διαπερνά το σύνολο του έργου του Levinas.
- 29 Ό.π., σ. 259.
- 30 Ό.π., σ.263.
- 31 Ό.π.
- 32 Ό.π., σ.264.
- 33 Ό.π.
- 34 Ό.π.



ΜΟΛΙΣ ΚΥΚΛΟΦΟΡΗΣΕ

Ο συγγραφέας επιδιώκει στη διαμόρφωση ενός πλαισίου ανάλυσης της επίδρασης του κοινωνικο-πολιτισμικού περιβάλλοντος στη μάθηση των Μαθηματικών και στην αξιοποίησή του στη μελέτη της επίδοσης των μαθητών στο συγκεκριμένο μάθημα. Συγκεκριμένα, στο εμπειρικό μέρος του εξετάζεται, με τη βοήθεια ενός διαγνωστικού τεστ και ενός ερωτηματολογίου, η μαθησιακή κατάσταση και η σχολική πορεία μίας κατηγορίας μαθητών με κοινά χαρακτηριστικά την ελληνική εθνικότητα, τη μεταναστευτική καταγωγή, την ηλικία των δεκαπέντε χρόνων, και τη φοίτηση σε γερμανικά σχολεία. Επιδιώκεται μια ολοκληρωμένη θεώρηση της σχολικής επίδοσης στα Μαθηματικά και σε σύνδεση με τις εκπαιδευτικές και επαγγελματικές ευκαιρίες των μαθητών.

εκδόσεις νήσος
Κεντρική διάθεση: Σαρρή 14, Αθήνα, τηλ. 210 3250058
Βιβλιοπωλείο: Πεσμαζόγλου 5 (Στοά του Βιβλίου)

 www.nissos.gr