

Γεράσιμος Κακολύρης*

Η ΗΘΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑΣ:
Ο ΖΑΚ ΝΤΕΡΙΝΤΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΡΟΪΠΟΘΕΤΗ
ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΠΟ ΟΡΟΥΣ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το κείμενο προσφέρει μια κριτική αποτίμηση των απόψεων του Ντεριντά περί φιλοξενίας. Για τον Γάλλο φιλόσοφο, η έννοια της φιλοξενίας διέπεται από μια αντινομία ή απορία. Αφενός, ο «υπερ-ηθικός» νόμος της «αληθινης», «καθαρής» ή «απόλυτης» φιλοξενίας επιτάσσει την άνευ όρων δεξίωση του ξένου. Αφετέρου, υπάρχουν οι υπό προϋποθέσεις νόμοι της φιλοξενίας, όπως αυτοί συνήθως αποτυπώνονται στην πολιτική και το δίκαιο, που, ενώ θεσπίζουν ένα δικαίωμα και ένα καθήκον στη φιλοξενία, ταυτόχρονα θέτουν όρους. Για τον Ντεριντά, η υπεύθυνη πολιτική πράξη και απόφαση συνίσταται στην ανάγκη μιας αδιάλειπτης διαπραγματεύσεως ανάμεσα σε αυτές τις δύο ετερογενείς απαιτήσεις. Εναντία στο προβληματικό καθοδηγητικό ιδεώδες της «απροϋπόθετης» φιλοξενίας, ο Κακολύρης αντιπροτείνει μια συνεχή, ατελείυτη προσπάθεια περιορισμού της βίας απέναντι στον ερχόμενο άλλον.

Λέξεις κλειδιά: Ντεριντά, φιλοξενία, απόφαση

«Ίσως σας ξαφνιάζει που δεν είμαστε
φιλόξενοι», είπε ο άλλος,
«δεν είναι, όμως, στις συνθήκές μας
η φιλοξενία, δεν μας χρειάζονται οι ξένοι»
(Κάφα, 1995: 22)

*Λέκτορας Φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Αν μας προξενεί εντύπωση το παραπάνω παράθεμα από τον *Πύργο* του Κάφκα, είναι επειδή δεν μπορούμε να πιστέψουμε ότι υπάρχει πολιτισμός, κοινωνία ή κοινότητα χωρίς μια αρχή φιλοξενίας. Εντούτοις, τι έχει απομείνει από αυτήν την αρχή φιλοξενίας σήμερα, τι χώρος έχει απομείνει για την ηθική εν γένει, όταν φράχτες υψώνονται στα σύνορα χωρών ή η ίδια η φιλοξενία μετατρέπεται σε έγκλημα; Γράφει ο Ζακ Ντεριντά (Jacques Derrida, 1930-2004) στο «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη! (μα τι λείπει, λοιπόν, στους “χωρίς χαρτιά”);» (1996) σχετικά με τη βίαιη επιβολή των «νόμων Ντεμπρέ»¹ στους μετανάστες και σε εκείνους χωρίς δικαιώμα διαμονής:

«Θυμάμαι, πέρυσι, μια απαίσια ημέρα: ήταν σα να μου είχε κοπεί η ανάσα, όντως μια αναγούλα, όταν άκουσα για πρώτη φορά, αν και μόλις την καταλάβαινα, την έκφραση «αδίκημα φιλοξενίας». Στην πραγματικότητα δεν είμαι βέβαιος ότι την άκουσα, γιατί διερωτώμαι αν κάποιος μπόρεσε ποτέ να την προφέρει και να την βάλει στο στόμα του, αυτήν τη φαρμακερή έκφραση — όχι, δεν την άκουσα, μάλιστα μόλις και μετά βίας μπορώ να την επαναλάβω, τη διάβασα άφωνος σε ένα επίσημο κείμενο. Επρόκειτο για ένα νόμο που επιτρέπει τη δίωξη, και μάλιστα τη φυλάκιση, όσων παρέχουν κατάλυμα και βοηθούν τους ξένους που βρίσκονται σε κατάσταση η οποία κρίνεται παράνομη. Αυτό το “αδίκημα φιλοξενίας” (ακόμη διερωτώμαι ποιος τόλμησε να συνδέσει αυτές τις λέξεις) επισύρει ποινή φυλάκισης. Τι γίνεται μια χώρα, διερωτάται κανείς, τι γίνεται μια κουλτούρα, τι γίνεται μια γλώσσα, όταν εδώ μπορεί κανείς να κάνει λόγο για “αδίκημα φιλοξενίας”, όταν η φιλοξενία μπορεί να γίνει, ενώπιον του νόμου και των εκπροσώπων του, έγκλημα;» (Derrida, 2003: 130-1).

Κατά τη δεκαετία του 1990 και μέχρι το θάνατό του τον Οκτώβριο του 2004 ο Γάλλος φιλόσοφος Ζακ Ντεριντά γράφει εκτεταμένα για την ηθική της φιλοξενίας. Όπως συμβαίνει συχνά στο ύστε-

1. Το νομοσχέδιο του υπουργού Εσωτερικών της Γαλλίας, Ζαν-Λουί Ντεμπρέ (Jean-Louis Debré), σχετικά με την είσοδο και την παραμονή των ξένων και των αιτούντων άσυλο, προέβλεπε, μεταξύ άλλων, την υποχρέωση των ιδιοκτητών ενός ακινήτου να δηλώνουν την άφιξη ή την αναχώρηση οποιουδήποτε ξένου («πιστοποιητικά παροχής καταλύματος», [«certificats d'hébergement»]). Η μη συμμόρφωση με αυτήν την υποχρέωση θα εκλαμβάνόταν ως «αδίκημα φιλοξενίας». Τελικά, ο «νόμος Ντεμπρέ» ψηφίστηκε την 24η Απριλίου 1997 τροποποιημένος όμως ως προς τη διάταξη για τα «πιστοποιητικά παροχής καταλύματος».

ρο έργο του, βλέπουμε τον Ντεριντά να ανασύρει μια έννοια –εδώ αυτήν της φιλοξενίας– από αυτό που αποκαλεί ευρωπαϊκή ή ελληνο-ρωμαιο-αβρααμική «κληρονομιά», για να αναφερθεί κριτικά σε συγκεκριμένα πολιτικοκοινωνικά πλαίσια. Σε αυτήν την περίπτωση είναι η αυξανόμενη εχθρότητα των ευρωπαϊκών κυβερνήσεων προς τους μετανάστες. Μέσω μιας ανάλυσης ταυτόχρονα ιστορικής, εννοιολογικής και θεματικής, ο Ντεριντά αποβλέπει στην εξαγωγή της λογικής που διέπει την έννοια της φιλοξενίας. Η λογική που κατ' αυτόν λαμβάνει η έννοια της φιλοξενίας στη δυτική παράδοση έχει τη μορφή μιας έντασης ή μιας αντιφατικής διπλής προσταγής. Αφενός, υπάρχει ο απροϋπόθετος νόμος της απεριορίστης φιλοξενίας που μας ζητά, που μας επιτάσσει την άνευ όρων δεξίωση του άλλου, όποιος κι αν είναι αυτός, δηλαδή την παροχή φιλοξενίας στον ξένο χωρίς προϋποθέσεις, περιορισμούς ή ανταλλάγματα. Ο νόμος της απόλυτης, *απροϋπόθετης*, υπερβολικής φιλοξενίας, μας ζητά να πούμε «ναι» στον ερχόμενο ξένο, πριν από τον οποιοδήποτε προσδιορισμό της ταυτότητάς του, πριν από τη λήψη του οποιοδήποτε μέτρου που θα επιβάλει όρους στην άφιξη και την παραμονή του, ανεξαρτήτως του αν πρόκειται για ξένο, μετανάστη, προσκεκλημένο ή για απρόσμενο επισκέπτη. Αφετέρου, υπάρχουν οι υπό προϋποθέσεις νόμοι της φιλοξενίας (στον πληθυντικό), που, ενώ θεσπίζουν ένα δικαίωμα κι ένα καθήκον στη φιλοξενία, ταυτόχρονα θέτουν όρους και προϋποθέσεις, πολιτικές, δικαιοκές ή ηθικές. Αυτοί οι όροι επιτάσσουν ότι το δικαίωμα πρέπει να δίνεται με προϋποθέσεις, όπως, για παράδειγμα, ότι πρέπει να υπάρχει κάποιος περιορισμός στο δικαίωμα εισόδου και διαμονής του ξένου. Το «δικαίωμα στη φιλοξενία» υπάγει τη φιλοξενία, την υποδοχή, το καλωσόρισμα που δίνεται στον ξένο σε ένα αυστηρό και περιοριστικό πλαίσιο. Ας μην ξεχνάμε ότι η αμοιβαιότητα του χρέους που διέπει αυτήν την έννοια της φιλοξενίας συνεπάγεται ότι ο φιλοξενούμενος δεν έχει μόνο δικαιώματα αλλά έχει, επίσης, υποχρεώσεις, πράγμα που καθίσταται εμφανές, όταν, για παράδειγμα, κάποιος τον μέμφεται για κακή ή αγνώμονα συμπεριφορά. Άλλωστε, ο ξένος διασφαλίζει, από την άποψη του δικαίου, τη θέση (status) του φιλοξενούμενου ή του επισκέπτη, με το να είναι πρωτίστως και να παραμένει ένας ξένος. Παρόλα αυτά, το δικαίωμα στη φιλοξενία δεν είναι ένα απόλυτο δικαίωμα που αναγνωρίζεται ή παραχωρείται αυτοδικαίως ή απροϋπόθετα σε κάθε ερχόμενο, σε κάθε ξένο. Δεν είναι ο κάθε ξένος ευπρόσδεκτος, καλοδεχούμενος. Χωρίς το δικαίωμα στη φιλοξενία ή το δικαίωμα του ασύλου ο ξέ-

νος μπορεί να εισέλθει σε μια χώρα ή στον «οίκο» κάποιου μόνο σαν «παράσιτο», μόνο παράνομα ή λαθραία, πράγμα για το οποίο μπορεί να συλληφθεί και να απελαθεί. Παράδειγμα ενός τέτοιου υπό προϋποθέσεις δικαιώματος στη φιλοξενία, είναι αυτό που αναγνωρίζει ο Ιμμάνουελ Καντ στο «Τρίτο οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη» (*Προς την αιώνια ειρήνη*, 1795), όπου ορίζει την «καθολική φιλοξενία» ως «το δικαίωμα ενός ξένου, εξ αιτίας της άφιξής του στο έδαφος ενός άλλου, να μην τυγχάνει εχθρικής μεταχείρισης από αυτόν». Ο Καντ θα θελήσει αμέσως να διευκρινίσει ότι «[δ]εν είναι ένα δικαίωμα μόνιμου επισκέπτη αυτό για το οποίο ο ξένος μπορεί να εγείρει απαίτηση» αλλά «ένα δικαίωμα επίσκεψης, ένα δικαίωμα κοινωνικής συναναστροφής που έχουν όλοι οι άνθρωποι, δυνάμει του δικαιώματος της κοινής κατοχής της επιφάνειας της γης» (Καντ, 2006: 81).² Ένα δικαίωμα διαμονής θα απαιτούσε μια ειδική συνθήκη μεταξύ κρατών, πράγμα που θα προϋπέθετε ότι ο ξένος είναι πολίτης ενός άλλου κράτους. Στην «υπό όρους» φιλοξενία του Καντ, ο Ντεριντά θα αντιτάξει την «απροϋπόθετη» ή «καθαρή» φιλοξενία, η οποία δεν αποβλέπει να προσδιορίσει την ταυτότητα του νεοεισερχόμενου, ακόμη κι αν αυτός δεν είναι πολίτης.

Για τον Ντεριντά, η απόλυτη ή απροϋπόθετη φιλοξενία προϋποθέτει μια ρήξη με τη φιλοξενία με την τρέχουσα σημασία, δηλαδή με την υπό όρους φιλοξενία, με το δικαίωμα στη φιλοξενία ή τη συνθήκη φιλοξενίας. Όπως υπογραμμίζει στο *Περί Φιλοξενίας*: «Η απόλυτη φιλοξενία απαιτεί να ανοίξω το σπίτι μου και να προσφέρω, όχι μόνο στον ξένο (εφοδιασμένο με ένα επώνυμο, με το νομικό καθεστώς του ξένου, κ.λπ.) αλλά και στον απόλυτα άγνωστο, ανώνυμο “άλλο”, έναν τόπο “χωρίς να του ζητήσω αμοιβαιότητα (την ένταξή του σε μια συνθήκη)” ή χωρίς να ζητήσω να μάθω ακόμη και το όνομά του» (Ντεριντά, 2006: 33-35).

2. Παρόλο που ο περιορισμός από τον Καντ του «δικαιώματος φιλοξενίας» σε «δικαίωμα επίσκεψης» και όχι σε «δικαίωμα εγκατάστασης» αποτελεί σήμερα συνηθισμένη πρακτική των κρατών, εντούτοις δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου γράφει ο Καντ, το οποίο δεν είναι άλλο από αυτό της βίαιης κατάκτησης από τους Ευρωπαίους των λαών των Νέων Χωρών, και το οποίο έχει κατά νου όταν περιορίζει αυτό το δικαίωμα. Γράφει, για παράδειγμα: «Αν με τούτο συγκρίνει κανείς την *αφιλόξενη* συμπεριφορά των εκλεπτυσμένων, κατά βάση εμπορικών, κρατών της ηπείρου μας, τότε η αδικία που διαπράττουν αποδεδειγμένα κατά την *επίσκεψή* τους σε ξένες χώρες και λαούς (η οποία γι' αυτούς ισοδυναμεί με την κατάκτηση των τελευταίων) φτάνει μέχρι τα όρια του τρόμου» (Καντ, 2006: 82-3).

Ο Ντεριντά μας υπενθυμίζει ότι, παρόλο που η φιλοξενία αρχίζει με το ερώτημα που απευθύνει ο οικοδεσπότης στον ερχόμενο («κάτι που φαίνεται πολύ ανθρώπινο κι ενίοτε εκφράζει αγάπη [...] πες μου το όνομά σου, πώς πρέπει να σε αποκαλώ εγώ που σε καλώ, εγώ που έχω την επιθυμία να σε καλέσω με το όνομά σου;») (Ντεριντά, 2006: 37), εντούτοις, προκειμένου να δεξιωθούμε κάποιον ξένο, σύμφωνα με τους νόμους της υπό όρους φιλοξενίας, αρχίζουμε ρωτώντας το όνομά του, επιβάλλοντάς του κατά αυτόν τον τρόπο να δηλώσει την ταυτότητά του και να δώσει εγγυήσεις για τον εαυτό του, κάτι που μπορεί να συνοψιστεί στην εξής φράση: «Πρόσεχε, πώς θα συμπεριφερθείς, γιατί τώρα ξέρω το όνομά σου». Το να ρωτώ, όμως, να μάθω ποιος είναι ο άλλος προτού αποδεχθώ ή απορρίψω την υποχρέωσή μου να τον δεξιωθώ, σημαίνει, σύμφωνα με τον Ντεριντά, να καθιστώ την ηθική μου υποχρέωση εξαρτώμενη από εμένα και τη γνώση που εγώ έχω για τον άλλο. Η φιλοξενία, εντούτοις, για να είναι «πραγματική» φιλοξενία, δεν πρέπει να κάνει διακρίσεις, πρέπει να υποδέχεται τον οποιοδήποτε, πράγμα που σημαίνει ότι έτσι διακινδυνεύει πάντα να ανοίγει την πόρτα στην ίδια της την κατάλυση, εφόσον ο ερχόμενος άλλος μπορεί ακόμη και να καταστρέψει τον οίκο που θα τον δεξιωθεί. Για τον Ντεριντά, η «καθαρή» φιλοξενία είναι ένα ρίσκο, επειδή δεν μπορούμε να καθορίσουμε ποιος θα είναι ο φιλοξενούμενός μας ή πώς θα συμπεριφερθεί ως φιλοξενούμενος.

Αν και αυτά τα δύο καθεστώτα νόμου, του νόμου της απροϋπόθετης φιλοξενίας και των νόμων της υπό όρους φιλοξενίας είναι «ετερογενή», αντιφατικά και δεν ανάγονται το ένα στο άλλο, εντούτοις ανακαλούν το ένα το άλλο. Αυτό διότι, αφενός, οι υπό προϋπόθεση νόμοι της φιλοξενίας θα έπαιναν να είναι νόμοι της φιλοξενίας, αν δεν καθοδηγούνταν από το νόμο της απροϋπόθετης φιλοξενίας, «αν δεν εμπνέονταν από αυτόν, αν δεν προσέβλεπαν σ' αυτόν, αν μάλιστα δεν τον απαιτούσαν». Για τον Ντεριντά, η ηθική και πολιτική δράση χρειάζεται να σχετίζεται με μια στιγμή απροϋπόθετης ή άπειρης ευθύνης, προκειμένου να μην αναχθεί στις απαιτήσεις της στιγμής, δηλαδή πρέπει να βασίζεται σε μια στιγμή καθολικότητας που υπερβαίνει τις πραγματιστικές απαιτήσεις του συγκεκριμένου πλαισίου. Συνεπώς, οι νόμοι της φιλοξενίας χρειάζονται το νόμο της απόλυτης φιλοξενίας για να τους θέτει και να τους διατηρεί σε μια ακατάπαυστη προοδευτική κίνηση, να τους βελτιώνει.

Αφετέρου, χωρίς τους υπό προϋπόθεση νόμους ενός δικαιώματος κι ενός καθήκοντος στη φιλοξενία, ο νόμος της απροϋπόθετης

φιλοξενίας θα κινδύνευε να παραμείνει αφηρημένος, αναποτελεσματικός, ευσεβής πόθος, ουτοπία. Για να μπορέσει να μετατραπεί από δέον-είναι σε είναι, ο νόμος της απροϋπόθετης φιλοξενίας πρέπει να γίνει ενύπαρκτος, αποτελεσματικός, συγκεκριμένος, καθορισμένος. Ως εκ τούτου, χρειάζεται τους νόμους, οι οποίοι εντούτοις, μέσω του προσδιορισμού ορίων, εξουσιών, δικαιωμάτων και καθηκόντων, τον παραβιάζουν, τον απειλούν, τον διαφθείρουν ή τον «διαστρέφουν».

Για τον Ντεριντά, η διαστρεψιμότητα (pervertibilité) του νόμου της φιλοξενίας απορρέει από τη σταθερή συνεργία μεταξύ της παραδοσιακής φιλοξενίας, φιλοξενίας με την τρέχουσα σημασία, και της δύναμης-εξουσίας (pouvoir) αυτού που φιλοξενεί. Δεν υπάρχει φιλοξενία –με την κλασική σημασία του όρου– χωρίς την κυριαρχία αυτού που δεξιώνεται πάνω στο σπίτι του, πάνω σε αυτό που θεωρεί «χώρα του». Ως εκ τούτου, υπάρχει ένας ουσιώδης «αυτοπεριορισμός» ενσωματωμένος στην ιδέα της φιλοξενίας που διατηρεί την απόσταση ανάμεσα σε αυτό που ανήκει στον οικοδεσπότη και τον ξένο, ανάμεσα στη δύναμη-εξουσία του οικοδεσπότη να παραμένει κύριος του οίκου του και της πρόσκλησης του άλλου σε αυτό.

Όπως παρατηρεί ο John Caputo στο *Deconstruction in a Nutshell*:

«όταν ο οικοδεσπότης λέει στον φιλοξενούμενο, “σα στο σπίτι σου!”, αυτό [...] σημαίνει: παρακαλώ νιώσε σα στο σπίτι σου, πράξε σα στο σπίτι σου, αλλά, να θυμάσαι, αυτό δεν είναι αλήθεια, αυτό δεν είναι το δικό σου σπίτι, αλλά το δικό μου, και αναμένεται από εσένα να σεβαστείς την ιδιοκτησία μου» (Caputo, 1997: 111).

Η κατοχή ή κυριότητα ενός χώρου, είτε πρόκειται για ένα σπίτι είτε για μια χώρα, αποτελεί το εκ των ων ουκ άνευ της φιλοξενίας. Θα έλεγε κανείς ότι υπάρχουν μόνον ελάχιστα ψήγματα φιλοξενίας έως και καθόλου φιλοξενία στο να προσκαλεί κάποιος μια μεγάλη παρέα φιλοξενουμένων σε ένα δημόσιο χώρο, π.χ. σε μια παραλία. Εν τούτοις, ενώ η κατοχή ή κυριότητα ενός χώρου αποτελεί βασικό όρο δυνατότητας της φιλοξενίας, ταυτόχρονα περιορίζει τη φιλοξενία. Κάθε φορά που λέω στον άλλον «έλα, κόπιασε!» δεν κάνω τίποτ' άλλο από το να επιβεβαιώνω τη δύναμη-εξουσία μου πάνω στον φιλοξενούμενό μου, πράγμα που απορρέει από την κατοχή ή την κυριότητα του χώρου του οποίου προσκαλώ τον άλλο να διαβεί την πόρτα. Η δυνατότητα της φιλοξενίας εδράζεται σε μια ασύμμετρη, άνιση σχέση ανάμεσα στον οικοδεσπότη και τον φιλοξενούμε-

νο: ο πρώτος είναι ο κύριος του οίκου του, ενώ ο δεύτερος προσέρχεται σε αυτόν απλώς με την ιδιότητα του επισκέπτη.

Επομένως, η φιλοξενία αρχίζει με μια *προϋπόθεση*, που είναι η κυριότητα ενός οίκου εκ μέρους του οικοδεσπότη (όπως, άλλωστε, μαρτυρεί και η λέξη «οικοδεσπότης»). Αυτή είναι μια «προϋπόθεση» που, σύμφωνα με τον Ντεριντά, βαρύνει την υπό όρους φιλοξενία. Η δική μας αντίρρηση είναι ότι όχι μόνο η υπό όρους φιλοξενία αλλά η φιλοξενία εν γένει δεν μπορεί ποτέ να είναι απροϋπόθετη, ακριβώς γιατί προϋποθέτει την κατοχή ή την κυριότητα ενός οίκου από την πλευρά του οικοδεσπότη. Η ιδέα της απροϋπόθετης φιλοξενίας, η οποία από την ίδια τη φύση της αποκλείει κάθε προϋπόθεση, δεν είναι μόνο «αδύνατη» (όπως θα δούμε να υποστηρίζει ο ίδιος ο Ντεριντά) αλλά είναι και άτοπη, άσκεπτη, εφόσον δεν μπορούμε να σκεφτούμε μια φιλοξενία η οποία να μην προϋποθέτει την κατοχή ή την κυριότητα ενός οίκου, δηλαδή την ύπαρξη ενός οικοδεσπότη με όλη εκείνη τη δύναμη που τον περιβάλλει και τον καθιστά ικανό να φιλοξενεί.

Αλλά ας επιστρέψουμε στον Ντεριντά και στη σχέση φιλοξενίας και δύναμης-εξουσίας. Επειδή δεν υπάρχει, επίσης, φιλοξενία χωρίς χρονικούς περιορισμούς (δεν μπορεί, για παράδειγμα, να επισκεφθεί κάποιος ως φιλοξενούμενος το σπίτι κάποιου άλλου και να εγκατασταθεί εκεί για πάντα), όπως δεν υπάρχει φιλοξενία χωρίς αριθμητικούς περιορισμούς (δεν μπορεί, για παράδειγμα, κάποιος να είναι προσκεκλημένος σε ένα σπίτι και να φέρει μαζί του όλους τους συγγενείς και όλους τους φίλους του), ο οικοδεσπότης ασκεί την κυριαρχία του με το να επιλέγει, να φιλτράρει, να διαλέγει τους καλεσμένους του, τους επισκέπτες του ή τους φιλοξενούμενούς του, εκείνους στους οποίους αποφασίζει να προσφέρει το δικαίωμα επίσκεψης ή φιλοξενίας, αλλά και με το να ορίζει το διάστημα για το οποίο μπορούν να παραμείνουν.

Συνεπώς, υπάρχει πάντα κάποια μορφή εχθρότητας, έστω και ελάχιστης, σε κάθε πράξη φιλοξενίας, δηλαδή η φιλοξενία φέρει πάντα εντός της το αντίθετό της, με αποτέλεσμα να αποτελεί μια ορισμένη «φιλοεχθροξενία» («hostipitalité»), πράγμα που αντανακλάται, άλλωστε, και στην ετυμολογία της. Η γαλλική και η αγγλική λέξη για τη «φιλοξενία» είναι «hospitalité» και «hospitality» αντίστοιχα ενώ και οι δύο προέρχονται από τη λατινική λέξη *hospes*, που σχηματίζεται από το *hostis*, που αρχικά σήμαινε τον «ξένο» και στη συνέχεια έλαβε την έννοια του εχθρού ή του «εχθρικού» ξένου (*hostilis*), και τη λέξη *pets* (*potis*,

potes, potentia), το να έχει κάποιος δύναμη.³ Συνεπώς, ο αποκλεισμός, η αδικία, μια ορισμένη βία, και δη μια ορισμένη «επιτορμία» απέναντι στον απόλυτο νόμο της φιλοξενίας αρχίζει αμέσως, από το κατώφλι του δικαιώματος στη φιλοξενία. Παρόλα αυτά, ο Ντεριντά υπογραμμίζει ότι χωρίς την ύπαρξη ενός οικείου χώρου, ο οποίος από τη φύση του θέτει όρια στη φιλοξενία, ενώ κάποιες φορές δίνει την εικόνα μιας εγωιστικής κι εξαντλητικής κλειστότητας ή απομόνωσης δεν υπάρχει, στην πραγματικότητα, πύλη φιλοξενίας, δηλαδή δεν υπάρχει δικαίωμα και χρέος φιλοξενίας. Εδώ θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί γιατί είναι πολύ εύκολο, διαβάζοντας το έργο του Ντεριντά, να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι η αποδόμηση των εννοιακών διχοτομιών καθιστά κάθε μορφή συνόρων ή ορίων εξ ολοκλήρου αμφισβητήσιμη. Η ολοκληρωτική εξάλειψη των ορίων θα εξάλειφε το κατώφλι διαμέσου του οποίου η συσχέτιση με τον άλλο καθίσταται δυνατή, όπως και κάθε έννοια ευθύνης προς τον άλλο που απορρέει από μια τέτοια συσχέτιση. Για τον Ντεριντά, η δυνατότητα της υπεύθυνης πράξης εδράζεται στη διαπερατότητα, τη διέλευση των ορίων, αλλά όχι στην εξάλειψή τους. Δεν είναι παρά το κάλεσμα του άλλου που έρχεται απέξω και που ζητά να διαβεί την πόρτα του οίκου μας – μια πόρτα, η οποία συγκροτεί το όριο ανάμεσα στο μέσα και το έξω και της οποίας το άνοιγμα υπόκειται στη δύναμη-εξουσία μας – που μας τοποθετεί σε μια θέση ευθύνης. Συνεπώς, για τον Ντεριντά, το κατώφλι, η πόρτα του οίκου, είναι η σκηνή στην οποία λαμβάνει χώρα το «δράμα» της ανταπόκρισης στο κάλεσμα του άλλου, της φιλοξενίας και της ευθύνης.

Μέσα σε αυτό το πνεύμα, ο Ντεριντά αναφέρεται στην «παρείσδυση» του «ελεγχόμενου ιδιοκτησιακού και περιοροθετημένου» χώρου του σπιτιού από τις συνεχώς αναπτυσσόμενες τεχνολογίες, αλλά και από τη «μοιραία διαστροφή» της κρατικής βίας ή του δικαίου, που έχει ως αποτέλεσμα την «εξάλειψη του ορίου μεταξύ του ιδιωτικού και του δημοσίου, του μυστικού και του φαινομενικού, του σπιτιού (που καθιστά δυνατή τη φιλοξενία) και της παραβίασης ή της αδυνατότητας του σπιτιού». Αυτή η «παρείσδυση» έχει ως αποτέλεσμα να «απαγορεύει τη φιλοξενία, το δικαίωμα στη φιλοξενία» (Ντεριντά, 2006: 83).

Ως εκ τούτου, η επιθυμία του οικείου χώρου, η οποία, σύμφωνα με τον Ντεριντά, «δεν συνδέεται κατ' ανάγκη με αυτά τα σχήματα και

3. Ο Ντεριντά ακολουθεί την ετυμολογία που δίνει ο Emil Benveniste, στο *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, 1969, Παρίσι, Minuit, 1969, κεφ. 7, «L'hospitalité».

τα συνθήματα που λέγονται εθνικισμός, συντηρητισμός» (Ντεριντά, 1998: 103), δεν είναι, τελικά, αρνητική, αφού συνιστά όρο δυνατότητας της φιλοξενίας, αλλά και συνάμα όρο αδυνατότητάς της στην απόλυτη, προϋπόθετη μορφή της. Αυτό που απαιτείται, συνεπώς, είναι μια συνεχής, αδιάλειπτη «διαπραγμάτευση», ένας «συμβιβασμός», μια «συναλλαγή», που είναι, όμως, προς επινόηση ανάμεσα, αφενός, στην επιθυμία κατοχής και διατήρησης αυτού που καλούμε σπίτι μας ή χώρα μας, αφετέρου, στην άρση της δύναμης-εξουσίας μας επάνω τους. Όπως γράφει ο Ντεριντά στα *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης* (1996):

«Απαιτείται μια συναλλαγή, στο όνομα του δυσμεταχείριστου, στο όνομα του προϋπόθετου, στο όνομα αυτού που δεν ανέχεται τη συναλλαγή, και αυτή είναι η δυσκολία. Η δυσκολία της σκέψης ως δυσκολία “πολιτική”» (Ντεριντά, 1998: 103).

Σύμφωνα με τον Ντεριντά, η ασυμμετρία μεταξύ της προϋπόθετης και της υπό όρους φιλοξενίας διατηρεί τη φιλοξενία ως ένα διαρκές διακύβευμα, αφού κάθε συγκεκριμένο συμβάν δεξίωσης του άλλου δεν μπορεί παρά να υπολείπεται των απαιτήσεων του προϋπόθετου νόμου της απεριόριστης φιλοξενίας. Όποια απόφαση κι αν πάρουμε σχετικά με τον ερχομό και την άφιξη του ξένου, η άπειρη υποχρέωση να καλωσορίσουμε τον άλλο, όποιος κι αν είναι αυτός, θα υπάρχει πάντα, και θα υπερβαίνει όλους τους φαινομενικά δικαιολογημένους περιορισμούς και τις προϋποθέσεις που θέτουμε στην άφιξή του και την παραμονή του. Η υπεύθυνη πολιτική δράση και απόφαση συνίσταται στην αναγκαιότητα μιας αδιάλειπτης «διαπραγμάτευσης» ανάμεσα στο νόμο της προϋπόθετης φιλοξενίας που υπερβαίνει το δίκαιο, το καθήκον ή ακόμη και την πολιτική κι επιτάσσει να υποδεχτούμε τον ερχόμενο άλλον πέρα από όρους και προϋποθέσεις, και στους νόμους της φιλοξενίας, οι οποίοι μέσω του προσδιορισμού ορίων, εξουσιών, δικαιωμάτων και καθηκόντων, αψηφούν, καταστρατηγούν, μολύνουν το νόμο της προϋπόθετης φιλοξενίας.

Για τον Ντεριντά δεν υπάρχουν κανόνες βάσει των οποίων θα μπορούσε να αποφασίζει κάποιος κάθε φορά για το τι επιτάσσει η συγκυρία να πράξει χωρίς να πάψει να είναι φιλόξενος. Άλλωστε, οι κανόνες και οι γνώμονες, οι οποίοι έτσι κι αλλιώς ανήκουν αποκλειστικά στην περιοχή του «υπό όρους», θα μας εγκλωβίζουν διαπαντός στο ήδη υπάρχον. Η απόφαση της φιλοξενίας μού ζητά κάθε φορά

να εφευρίσκω το δικό μου κανόνα. Προϋπόθεση κάθε ηθικής ευθύνης, σύμφωνα με τον Ντεριντά, είναι η συμπεριφορά κάποιου να μη υπαγορεύεται, προγραμματίζεται ή κανονίζεται από *τίποτα* που να της χρησιμεύει ως κανόνας που εφαρμόζεται μηχανικά. Διαφορετικά, μπορεί κάποιος να φαίνεται φιλόξενος, αλλά δεν έχει αποφασίσει γι' αυτό. Διότι, όπως υπογραμμίζει ο Ντεριντά στο «Responsabilité et hospitalité»: «Μόνο στο μέτρο που κάποιος εκκινεί από το *τίποτα*», δηλαδή, από κανέναν προηγούμενο κανόνα, «το εφευρετικό ή ποιητικό συμβάν της φιλοξενίας έχει κάποια πιθανότητα να συμβεί» (Derrida, 1999:112). Προκειμένου να υπάρξει «πραγματικό» συμβάν φιλοξενίας, χρειάζεται να προσπαθήσουμε να καταστήσουμε αυτό που μας φαίνεται «αδύνατο» –δηλαδή την απροϋπόθετη φιλοξενία– δυνατό. Γράφει ο Ντεριντά στο «Comme si c'était possible, "within such limits" ...»:

«Όταν το αδύνατον γίνεται δυνατόν, το συμβάν λαμβάνει χώρα (δυνατότητα του αδυνάτου). Μάλιστα, εδώ ακριβώς βρίσκεται, αδιαμφισβήτητα, η παράδοξη μορφή του συμβάντος: αν ένα συμβάν είναι μόνο δυνατόν, με την κλασική σημασία του όρου, αν εγγράφεται στους όρους δυνατότητας, αν προκαλεί μόνο την επεξήγηση, την εκκάλυψη, την αποκάλυψη, την επιτέλεση του πράγματος που ήταν ήδη δυνατόν, τότε δεν είναι πια συμβάν. Για να λάβει χώρα ένα συμβάν, για να είναι δυνατόν, πρέπει να είναι, ως συμβάν, ως επινόηση, η έλευση του αδυνάτου. Ιδού το πενιχρό προφανές, ένα προφανές που δεν είναι τίποτε λιγότερο από προφανές. Αυτό ακριβώς το προφανές ποτέ δεν έπαυσε να με οδηγεί ανάμεσα στο δυνατόν και το αδύνατον. Αυτό ακριβώς το προφανές με έχει ωθήσει τόσο συχνά να μιλώ περί του *όρου αδυνατότητας*» (Derrida, 2001: 307).

Μέχρι στιγμής επιχειρήσαμε να δώσουμε μια ευμενή παρουσίαση της κατανόησης της φιλοξενίας από τον Ντεριντά. Στη συνέχεια θα θέλαμε να εστιάσουμε σε ορισμένα προβλήματα που θεωρούμε ότι υφίστανται με αυτήν την κατανόηση. Ένα πρόβλημα (ή για κάποιους άλλους «πλεονέκτημα») με την «υπερβολική» ηθική της φιλοξενίας του Ντεριντά είναι ότι μας αφήνει σε μια διαρκή κατάσταση «ένοχης συνείδησης» ή «ενοχής». Ο «απόλυτος», «υπερβολικός» νόμος της φιλοξενίας καθιστά κάποιον ανίκανο να είναι κάποτε αρκετά φιλόξενος καθιστώντας τον, ως εκ τούτου, πάντα ένοχο λόγω αυτής της ανεπάρκειας της φιλοξενίας του. Αλλά είναι, επίσης, ένοχος για το ότι η φιλοξενία που παρέχει μπορεί να καταστεί μέσο επιβεβαίωσης

της κυριαρχίας του ή τρόπος θετικής αναγνώρισής του από τους άλλους, εφόσον «κάποιος πάντα παίρνει δίνοντας». Επομένως, οφείλει κάποιος να ζητά, a priori, συγχώρεση για το πάντα «ελλιπές» δώρο της φιλοξενίας που προσφέρει, όπως οφείλει να ζητά συγχώρεση για την κυριαρχία ή την επιθυμία κυριαρχίας του μέσω του δώρου της φιλοξενίας. Σαν αποτέλεσμα, βλέπουμε ότι μια τέτοια ηθική όχι μόνο διατρέχεται από ένα καντιανισμό που βλέπει το ηθικό ως καθαρότητα της βούλησης, αλλά μας αφήνει διαρκώς με ένα αίσθημα ενοχής. Όπως ο Ντεριντά δηλώνει στο «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida»: «...δεν μπορείτε να με αποτρέψετε από το να έχω ένοχη συνείδηση, και αυτό είναι το κύριο κίνητρο της ηθικής μου και της πολιτικής μου» (Caputo et al, 2001:69). Εντούτοις, δεν γνωρίζουμε αν η ορθή απόκριση σε μια ηθική της «ήσυχης συνείδησης», σε μια ηθική που θέτει ευκρινή όρια στην ευθύνη μας έτσι ώστε να μας επιτρέπεται να κοιμόμαστε ήσυχα τα βράδια και να ζούμε έχοντας καθαρή συνείδηση, συνίσταται στο να την υποκαταστήσουμε με μια ηθική άπειρης ευθύνης, η οποία μας αφήνει πάντα σε μια κατάσταση «ένοχης συνείδησης». Είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχουν a priori όρια στην ευθύνη μας. Παρόλα αυτά, υπάρχουν όρια (για παράδειγμα, δεν μπορώ να ταΐσω όλα τα πεινασμένα παιδιά του κόσμου). Δεν είμαι μια θεϊκή οντότητα, αλλά ένας θνητός που έχει ενσυναίσθηση της ευθραυστότητας κάθε έννοιας σχετικά με το ποιες ακριβώς είναι οι ευθύνες του. Αλλά έχω εξίσου ενσυναίσθηση ότι η κάθε μου ανταπόκριση στις ανάγκες των άλλων δεν παύει να καθορίζεται από την περατότητά μου και από την τρέχουσα κατάστασή μου, όπως επίσης ότι έχω τις δικές μου ανάγκες και περιορισμούς. Η έκθεσή μου στις ανάγκες των άλλων δεν αποτελεί μια τεράστια, υπερβολική υποχρέωση, αλλά μάλλον μια πολυσύνθετη ανοιχτότητα σε αιτήματα ή εκκλήσεις, που απαιτούν όχι μόνο αναγνώριση των υποχρεώσεών μου αλλά, επίσης, εξέταση, διαπραγμάτευση, ερμηνεία καθώς και αναγνώριση τόσο των ευκαιριών όσων και των περιορισμών για ανταπόκριση. Συνεπώς, το γεγονός ότι δεν υπάρχουν a priori όρια στην ευθύνη μου δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι η ευθύνη μου είναι άπειρη και ότι, ως αποτέλεσμα, πρέπει να αισθάνομαι διαρκώς «ένοχος» ή να έχω «κακή συνείδηση». Επιπλέον, μια τέτοια «υπερβολική» ηθική μάλλον καταλήγει να λέει ότι ποτέ κανείς δεν κάνει τίποτα το ηθικό.

Επίσης, αυτό που φαίνεται να παραβλέπει ο Ντεριντά είναι ότι, όσο περισσότερο καθίσταται «απόλυτη» ή «υπερβολική» η ηθική της

φιλοξενίας, τόσο περισσότερο μη ηθική γίνεται. Με το να επιτάσσει το απροϋπόθετο καλωσόρισμα του ξένου πέρα από κάθε διάκριση, η καθαρή ή απόλυτη φιλοξενία μπορεί να οδηγήσει όχι μόνο στην εξάλειψη ή την καταστροφή του οίκου αλλά ακόμα και στο θάνατο του οικοδεσπότη καθώς και των άλλων που μοιράζονται τον ίδιο οίκο μαζί του,⁴ εφόσον ο ερχόμενος άλλος μπορεί να είναι ένας δολοφόνος ή ένας εισβολέας. Αυτό είναι ένα ενδεχόμενο που αναγνωρίζει ο ίδιος ο Ντεριντά, αλλά που θεωρεί ως κάτι αναπόφευκτο και σίγουρα όχι αρκετό για να τον καταστήσει καχύποπτο απέναντι στην ιδέα της απροϋπόθετης φιλοξενίας που προκρίνει. Υποστηρίζει λοιπόν στο «Hospitality, justice and responsibility»:

«Εάν, εντούτοις, υπάρχει καθαρή φιλοξενία ή καθαρό δώρο, οφείλει να συνίσταται σε αυτό το άνοιγμα χωρίς ορίζοντα, χωρίς ορίζοντα προσδοκίας, ένα άνοιγμα στο νεοφερμένο όποιος κι αν είναι [...] Για να μπορέσει η απεριόριστη φιλοξενία να λάβει χώρα, πρέπει να αποδεχτείτε τον κίνδυνο να έρθει ο άλλος και να καταστρέψει τον χώρο [place], ξεκινώντας μια επανάσταση, κλέβοντας τα πάντα, ή δολοφονώντας τους πάντες. Αυτός είναι ο κίνδυνος της καθαρής φιλοξενίας» (Derrida, 2001: 70-1).

Εντούτοις, εάν «για να μπορέσει η απεριόριστη φιλοξενία να λάβει χώρα πρέπει να αποδεχτούμε τον κίνδυνο να έρθει ο άλλος και να καταστρέψει τα πάντα ή να δολοφονήσει τους πάντες», τότε ίσως χρειάζεται να αναρωτηθούμε εάν μια τέτοια (υπερ)ηθική της φιλοξενίας είναι πραγματικά ηθική!

Επιπλέον, το να μην προβαίνει κάποιος σε κανένα διαχωρισμό ή διάκριση ανάμεσα σε αυτό που καλωσορίζει και αυτό που δεν καλωσορίζει, αυτό που βρίσκει αποδεκτό κι αυτό που βρίσκει απαράδεκτο, όχι μόνο σημαίνει ότι έχει ενδώσει χωρίς επιφυλάξεις σε οτιδήποτε του αντιτάσσεται βίαια και μπορεί να εξαφανίσει όλα αυτά που είναι δικά του, συμπεριλαμβανομένης της δυνατότητάς του να παρέχει φιλοξενία, αλλά ότι έχει επίσης αποποιηθεί ολοσχερώς κάθε δυνατότητα να καθίσταται υπεύθυνος, ως αποτέλεσμα των αποφάσεων που λαμβάνει, και να προβαίνει σε κρίσεις ή σε κριτικό στοχασμό.

Φυσικά, δεν είναι πάντα εύκολο να πούμε εκ των προτέρων ποιος είναι ο καλός και ποιος ο κακός νεοεισερχόμενος, κάτι που περι-

4. Άλλωστε, ο οικοδεσπότης δεν έχει ευθύνη μόνο για τον ερχόμενο άλλο αλλά και για εκείνους τους άλλους με τους οποίους μοιράζεται τον οίκο του.

πλέκει αρκετά την προτροπή του Richard Kearny ότι είναι «ανάγκη να διακρίνουμε όχι μόνο νομικά, αλλά και ηθικά ανάμεσα στους καλούς και τους κακούς επήλυδες [aliens]» (Kearny, 2006: 138). Ας θυμηθούμε τον Σωκράτη στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου αντιτάσσεται στο επιχείρημα του Πολέμαρχου ότι δικαιοσύνη είναι να ωφελείς τους φίλους σου και να βλάπτεις τους εχθρούς (334b) λέγοντας: «Άραγε οι άνθρωποι δεν λαθεύουν σε τούτο, έτσι ώστε πολλούς να τους νομίζουν καλούς ενώ δεν είναι και πολλούς το αντίθετο;» (334c). Δεν θα υπήρχε ανάγκη για απόφαση αν ήταν σαφές τι οφείλουμε να πράξουμε, ποιο είναι το καλό και ποιο το κακό ή ποιος είναι ο καλόβουλος και ποιος ο κακόβουλος ξένος, ποιος ο άγιος και ποιος ο κακούργος. Κάθε απόφαση στοιχειώνεται από μια σκιά αμφιβολίας, από ένα ρίσκο. Με αυτή την έννοια, δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ξενοφοβία είναι, μεταξύ άλλων πραγμάτων, η αστόχαστη αλλά επικίνδυνη προσπάθεια εξάλειψης κάθε αγωνίας, κάθε ρίσκου από την απόφαση;

Εντούτοις, εάν η ηθική αφορά την ευθύνη, η ηθική της προϋπόθετης φιλοξενίας δεν μας αποκλείει από το να πάρουμε την οποιαδήποτε απόφαση, και κατ'επέκταση την οποιαδήποτε ευθύνη για τις αποφάσεις που παίρνουμε; Διότι η προϋπόθετη φιλοξενία απαιτεί να μην αντιδρώ με έναν αρνητικό ή προστατευτικό τρόπο αλλά αυτόματα πρέπει να καλωσορίζω τους πάντες και τα πάντα. Ως αποτέλεσμα, μια ηθική της προϋπόθετης φιλοξενίας θα απέκλειε κάθε μορφή απόφασης και θα ισοδυναμούσε με μια απόλυτη αδιαφορία μπροστά σε αυτό που συμβαίνει.

Ας δούμε με έναν πιο κριτικό τρόπο τώρα τη διάκριση στην οποία προβαίνει ο Ντεριντά μεταξύ προϋπόθετης και υπό όρους φιλοξενίας. Ακόμα κι αν λέει ότι οι δύο αυτές έννοιες της φιλοξενίας είναι «αδιαχώριστες», δεν αποφεύγει –πριν δηλώσει το αδιαχώριστό τους– να τις διαχωρίσει σε δύο απολύτως διακριτές δυνατότητες. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος, που έχει ταυτίσει τον εαυτό του με την αποκάλυψη και την αποδόμηση της ιεραρχικής δυαδικής αντιθετικής λογικής της δυτικής μεταφυσικής, φαίνεται να εγκαθιστά μια δυαδική αντίθεση από μόνος του, αντίθεση άλλωστε που αναπαράγει την κλασική ιεραρχική δυαδική αντίθεση μεταξύ εμπειρικού και υπερβατολογικού. Διότι πριν διακηρύξει ότι μεταξύ την προϋπόθετης και της υπό όρους φιλοξενίας «υπάρχει διάκριση, ριζική ετερογένεια, αλλά επίσης αδυνατότητα διαχωρισμού» (Ντεριντά, 2006: 185) ο Ντεριντά έχει ήδη διαχωρίσει τη φιλοξενία σε αυτές τις δύο αντι-

τιθέμενες δυνατότητες, όπου η πρώτη ταυτίζεται με την «καθαρότητα» («καθαρή φιλοξενία»), την «αλήθεια» («αληθινή φιλοξενία») και το «απόλυτο» («απόλυτη φιλοξενία»), ενώ η δεύτερη ταυτίζεται με όλα εκείνα τα στοιχεία που απειλούν ή μολύνουν την «καθαρότητα» της πρώτης. Επιπλέον, όσο αναγκαία ή αναπόφευκτη κι αν θεωρεί ο Ντεριντά την ανάμειξη των δύο, είναι εμφανής η προτεραιότητα που αποδίδεται στην πρώτη, την «απροϋπόθετη» φιλοξενία, εφόσον είναι αυτή η οποία θα πρέπει να καθοδηγεί κάθε πράξη φιλοξενίας, ενώ η δεύτερη υποβιβάζεται στο επίπεδο της απλής αναγκαιότητας.

Μια επιπλέον ένσταση που θα θέλαμε να εγείρουμε αφορά την ισοπεδωτική και ομοιογενοποιητική γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Ντεριντά όταν αναφέρεται στην υπό όρους φιλοξενία. Άποψή μας είναι ότι η μεγάλη συνεισφορά του Ντεριντά στα όσα λέει για τη φιλοξενία βρίσκεται στην κατάδειξη της ύπαρξης μιας ορισμένης εχθρότητας σε κάθε πράξη φιλοξενίας. Παρόλα αυτά, η ολοσχερής αναγωγή της υπό όρους φιλοξενίας σε μια αδιαφοροποίητη οικονομία εχθρότητας και κυριαρχίας αποτυγχάνει να αναγνωρίσει το τεράστιο εύρος μορφών που έχει λάβει ή μπορεί να λάβει η φιλοξενία μέσα στην ιστορία, κινούμενη από την υπερβολή μέχρι τον ακραίο υπολογισμό και την ανεξέλεγκτη εχθρότητα απέναντι σε ορισμένες «κατηγορίες» ξένων. Το να «στοιβάξει» κάποιος όλα αυτά που εκλαμβάνει ως εμπειρικές εκφάνσεις της φιλοξενίας σε μια ενιαία έννοια, αυτήν της υπό όρους φιλοξενίας, για να της αντιπαραθέσει στη συνέχεια την έννοια της «απροϋπόθετης» φιλοξενίας, αδικεί τη μεγάλη ποικιλομορφία και τις λεπτές διαφορές μεταξύ των διαφορετικών εκφάνσεων της κατ' ανάγκην υπό όρους φιλοξενίας. Διότι, αυτό που τελικά διαφοροποιεί μια πράξη φιλοξενίας από μια άλλη είναι το κατά πόσο φιλικό ή εχθρικό είμαστε απέναντί του, και λιγότερο το κατά πόσο αυτή υπακούει σε ένα αφηρημένο ιδεώδες φιλοξενίας.

Και κάτι ακόμη. Είναι πραγματικά παράδοξο να βλέπουμε τον Ντεριντά να μιλά για «καθαρή» φιλοξενία, «πραγματική» ή «αληθινή» φιλοξενία, όταν είναι ο κατεξοχήν φιλόσοφος που έχει θέσει υπό αμφισβήτηση τις έννοιες της «καθαρότητας» ή της «αλήθειας». Για τον Ντεριντά, έννοιες όπως ουσία, αλήθεια, καθαρότητα, συνδέονται και θεμελιώνονται στην αντίληψη μιας άμεσης παρουσίας (αυτό που αποκαλεί, ακολουθώντας τον Χάιντεγκερ, «μεταφυσική της παρουσίας»). Μέσω των αποδομητικών αναγνώσεων που ανέλαβε στις δεκαετίες του 1960 και 1970, επιχείρησε να δείξει ότι η απουσία και η διαφορά δεν είναι απλώς παρεκκλίσεις από την πα-

ρουσία και την ταυτότητα αλλά όροι δυνατότητάς τους (όπως επίσης όροι αδυνατότητας μιας *απόλυτης* παρουσίας ή ταυτότητας). Αυτό αποκρυσταλλώνεται στη σκέψη του της *différance*, η οποία σημαίνει συνάμα *διαφορά* και *αναβολή*.⁵

Στο «Signature Événement, Contexte», ο Ντεριντά επιτίθεται στην ιδέα της «καθαρότητας» ισχυριζόμενος ότι υπάρχει μια «γενική επαναληψιμότητα [itérabilité] που διαρρηγνύει την υποτιθέμενη αυστηρή καθαρότητα κάθε συμβάντος λόγου ή κάθε *ομιλιακού ενεργήματος*» (Derrida, 1990: 45). Ο ισχυρισμός του είναι ότι, ενώ δεν μπορεί να υπάρξει ταυτότητα χωρίς επανάληψη, αυτή η ίδια η επανάληψη θέτει υπό αμφισβήτηση την καθαρότητα της ταυτότητας που προάγει, εφόσον δεν μπορεί να υπάρξει επανάληψη χωρίς διαφορά.

Από αυτά που έχουν ειπωθεί, ο Ντεριντά θα έπρεπε να είχε συναγάγει την αδυνατότητα της ύπαρξης μιας «καθαρής» έννοιας φιλοξενίας· ότι η έννοια της φιλοξενίας, όπως η έννοια της παρουσίας, είναι προσβεβλημένη από την αρχή από μια ουσιώδη διάρρηξη, διαφθορά, νόθευση ή παρέκκλιση. Με αυτήν την έννοια, η «μη καθαρότητα», υπό τη μορφή όρων και προϋποθέσεων, δεν αποτελεί «συμπλήρωμα» («supplement») το οποίο έρχεται έξωθεν να προστεθεί σε μια αρχική, αμόλυντη, καθαρή φιλοξενία. Όπως ο Ντεριντά έχει δείξει στην αποδόμηση του Ρουσό, το συμπλήρωμα βρίσκεται στην καταγωγή, καθιστώντας την ιδέα της καταγωγής άτοπη. Η «μη καθαρότητα» είναι ήδη πάντα εγγεγραμμένη σε κάθε πράξη φιλοξενίας ως όρος δυνατότητας και αδυνατότητάς της (η φιλοξενία ως αδύνατη υπό μια καθαρή, απόλυτη, απροϋπόθετη μορφή). Ως αποτέλεσμα, ο Ντεριντά ορθά συμπεραίνει ότι κάθε πράξη φιλοξενίας διέπεται από το αντίθετό της, δηλαδή, μια ορισμένη εχθρότητα (πράγμα, άλλωστε, στο οποίο, κατά τη γνώμη μας, συνίσταται η μεγάλη διορατικότητα του Ντεριντά), αλλά κακώς ισχυρίζεται ότι μπορούμε να υποθέσουμε κάτι σαν την «καθαρή», «πραγματική» ή «αληθινή» φιλοξενία.

Όπως έχουμε δει, ο Ντεριντά καθορίζει την ιδέα της απροϋπόθετης φιλοξενίας αποκλείοντας από την ταυτότητά της το εμπειρικό της αντίθετο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, ενδίδει σε μια ακραιφνή πλατωνικής φύσης πραγματοκρατία βάσει της οποίας είναι δυνατό

5. Για τη «différance», βλέπε το J. Derrida, «Η différance», μτφρ. Γ. Κακολύρης, περιοδικό *Ποίηση*, τεύχ. 27, Άνοιξη-Καλοκαίρι 2006, σ. 61-78 (α' μέρος) και τεύχ. 28, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2006, σ. 201-216 (β' μέρος).

να υποθέσουμε ή να συλλάβουμε την ύπαρξη μιας απόλυτης φιλοξενίας (υποθέτοντας ότι αυτό είναι εφικτό χωρίς να πέφτουμε σε αντίφαση) χωρίς τη βοήθεια ή τη συνδρομή του εμπειρικού ή του «υπό όρους», δηλαδή, των επιμέρους εμπειρικών εκδηλώσεων φιλοξενίας. Συνεπώς, το ερώτημα που τίθεται από την «οιονεί υπερβατολογική» έννοια της απροϋπόθετης φιλοξενίας είναι κατά πόσο μπορούμε να συλλάβουμε το υπερβατολογικό ή οιονεί υπερβατολογικό χωρίς τη μεσολάβηση του εμπειρικού, δηλαδή χωρίς την ανέκαθεν «μόλυνση» του υπερβατολογικού από το εμπειρικό.

Το ενδιαφέρον του Ντεριντά να εξερευνήσει τις εντάσεις εντός της έννοιας της φιλοξενίας δεν στοχεύει να αποκαλύψει απλώς τη φιλοξενία ως εχθρότητα, κυριότητα και δύναμη-εξουσία. Αντίθετα, θέλει να δείξει ότι η φιλοξενία διέπεται και συνάμα διαταράσσεται εσωτερικά από εντάσεις ή ανεπίλυτες αντιφάσεις. Το κάνει όμως προκειμένου να την περιφρουρήσει ενάντια στον εαυτό της, να την ωθήσει ή να τη (δι)ανοίξει *πέρα από τον εαυτό της*, διατηρώντας την έτσι ζωντανή, ανοικτή στο μέλλον, διαρκώς επανεπινοήσιμη. Χρειαζόμαστε άραγε για το σκοπό αυτόν ένα μάλλον προβληματικό ιδεώδες φιλοξενίας –αυτό της απόλυτης φιλοξενίας– το οποίο (υποτίθεται) νοσηματοδοτεί τις επιμέρους πράξεις φιλοξενίας μας, ενώ, συνάμα, μας κατευθύνει, ως ιδεώδες, κατά την επώδυνη διαδικασία λήψης αποφάσεων φιλοξενίας; Χρειαζόμαστε, άραγε, ένα τέτοιο αφηρημένο ιδεώδες προκειμένου να αποφαινόμαστε πότε η εχθρότητα εντός της φιλοξενίας παίρνει το πάνω χέρι ή πότε γινόμαστε πάρα πολύ κυρίαρχοι στη φιλοξενία που προσφέρουμε ή πότε η φιλοξενία μετατρέπεται σε εμπόρευμα, έτσι ώστε να μπορούμε να επικρίνουμε τον περιορισμό ή την έλλειψή της; Είναι πραγματικά αναγκαίο ένα τέτοιο ιδεώδες, προκειμένου να προσπαθήσουμε να περιορίσουμε αυτήν την εχθρότητα ή κυριαρχία, που κατ' ανάγκην ενδημεί σε κάθε πράξη φιλοξενίας, για να γίνουμε περισσότερο φιλόξενοι; Πραγματικά αμφιβάλλουμε αν όλα αυτά προϋποθέτουν την ύπαρξη ενός απόλυτου ιδεώδους φιλοξενίας κατά τον τρόπο του Πλάτωνα, για τον οποίο η ύπαρξη κριτηρίων για να κρίνει κάποιος κάτι ως ωραίο προϋποθέτει την αιώνια, απόλυτη, αντικειμενική Ιδέα του Ωραίου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Ντεριντά Ζ., Σπιγκλέρ Μπ., 1998, *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης: Μαγνητοσκοπημένες συνομιλίες*, μτφρ. Μ. Ακτύπη, Αθήνα, Εκκρεμές.
- Ντεριντά Ζ., Ντυφουρμαντέλ Α., 2006, *Περί φιλοξενίας*, μτφρ. Β. Μπισώρης, Αθήνα, Εκκρεμές.
- Derrida J., 2003, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ. Β. Μπισώρης, Αθήνα, Κριτική.
- Derrida J., 2006a, «Η différence», μτφρ. Γ. Κακολύρης, περιοδικό *Ποίηση*, τεύχ. 27 και 28, σ. 61-78 (α' μέρος) και σ. 201-216 (β' μέρος).
- Kant I., 2006, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιο*, μτφρ. Κ. Σαργέντης, Αθήνα, Πόλις.
- Κάφα Φ., 1995, *Ο Πύργος*, μτφρ. Α. Κοτζιάς, Αθήνα, Κέδρος.
- Kearny R., 2006, *Ξένοι, θεοί και τέρατα*, μτφρ. Νίκος Κουφάκης, Αθήνα, Ίνδικτος.
- Πλάτων, 2002, *Πολιτεία*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, Πόλις.

Ξενόγλωσση

- Benveniste E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, Paris, Minuit.
- Caputo J., 1997, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, N. York, Fordham University Press.
- Caputo J., Dooley M., Scanlon M. J. (eds), 2001, *Questioning God*, Bloomington, Indiana University Press.
- Derrida J., 1990, *Limited Inc*. Présentation et traduction par Elisabeth Weber, Paris, Galilée.
- Derrida J., 1999, *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité* (sous la direction de Mohammed Seffahi), Paris, Paroles l'Aube.
- Derrida J., 2001, *Papier machine*, Paris, Galilée.
- Kearny R., Dooley M. (eds), 1999, *Questioning ethics: Contemporary debates in Philosophy*, London and New York, Routledge.

επιθεώρηση κοινωνικών ερευνών

**B'-Γ'/2013
140-141**

the greek review
of social research

**B'-C'/2013
140-141**

Η Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών
στο διαδίκτυο
www.grsr.gr

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
NATIONAL CENTER FOR SOCIAL RESEARCH

ΕΙΔΙΚΟ ΤΕΥΧΟΣ

ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ, ΦΥΛΟ ΚΑΙ
ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΕΣ ΣΕ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΚΡΙΣΗΣ

Επιμέλεια: Αθηνά Αθανασίου, Γιώργος Τσιμούρης

SPECIAL ISSUE

MIGRATION, GENDER AND
PRECARIOUS SUBJECTIVITIES
IN THE ERA OF CRISIS

Editors: Athina Athanasiou, Giorgos Tsimouris

- ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΣΙΜΟΥΡΗΣ
- ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ
- ΕΦΤΗΛΙΑ ΒΟΥΤΙΡΑ
- ΝΤΙΝΑ ΒΑΪΟΥ
- ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΖΑΒΒΟΥ
- ΝΕΛΛΙ ΚΑΜΒΟΥΡΙ
- ΙΡΕΝΕ ΡΕΑΝΟ
- ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ
- ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΜΑΚΡΗΣ
- ΕΛΕΝΑ ΤΖΕΛΕΡΙΣ
- ANNA M. AGATHANGELOU
- JULIA EDTHOFER, ASSIMINA GOUMA
- ΑΛΙΚΙ ΑΝΓΕΛΙΔΟΥ
- ΕΙΡΙΝΙ ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΥ
- ΙΟΑΝΝΑ ΛΑΛΙΟΤΟΥ
- PENELOPE PAPAILIAS