

RICHARD KEARNEY

# ΞΕΝΟΙ, ΘΕΟΙ & ΤΕΡΑΤΑ

Μετάφραση: ΝΙΚΟΣ ΚΟΥΦΑΚΗΣ

Πρόλογος: ΝΙΚΟΛΑΣ ΑΛ. ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ

ΙΝΔΙΚΤΟΣ  
ΑΘΗΝΑΙ 2006

### 3. ΟΙ ΞΕΝΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΑΛΛΟΙ

Ἐκ τῆς στιγμῆς πού ἡ Δυτικὴ σκέψη ἐξίσωσε τὸ Ἄγαθόν (Good) μὲ τις ἰδέες τῆς ταυτότητας τοῦ ἐγὼ καὶ τοῦ αὐτοῦ (sameness), ἡ ἐμπειρία τοῦ κακοῦ ἔχει συχρὰ συνδεθεῖ μὲ ὄρους ἐξωτερικότητας. Σχεδὸν ἀδιαφοροποίητα, ἡ ἑτερότητα γινόταν ἀντιληπτὴ ὡς ἀποξένωση, ἡ ὁποία μόλυνε τὴν καθαρὴ ἐνότητα τῆς ψυχῆς. Ἡ ἑτερότητα ἐθεωρεῖτο ὅτι κατέχει τὴν πιὸ μύχια πλευρὰ τοῦ εἶναι μας στὸ βαθμὸ πού, ὅπως τὸ θέτουν οἱ μάγισσες τοῦ Macbeth, «τίποτα δὲν εἶναι παρὰ αὐτὸ πού δὲν εἶναι». Τὸ κακὸ ἦταν ἀποξένωση καὶ ὁ κακὸς ἦταν ὁ ξένος. Μιὰ ἀπ' τὶς παλαιότερες καταγεγραμμένες ἱστορίες.

Ἡ προκατάληψη ἀπέναντι στὴν ἐξωτερικότητα μὲ κανένα τρόπο δὲν ἐξαφανίστηκε στὸ σύγχρονο κόσμο. Πολλὲς ἀπὸ τὶς ἀφηγήσεις τῶν δημοφιλῶν Μ.Μ.Ε. προωθοῦν αὐτὴν τὴν παράνοια ἀναθεματίζοντας τὸ ἀνοίκειο ὡς «κακόν». Τέτοιες ἱστορίες, γιὰ μιὰ ἀκόμη φορά, ἐνισχύουν τὴν ἰδέα πὼς ὁ ἄλλος εἶναι ἀντίπαλος, ὁ ξένος εἶναι ἀποδιομοπαῖος τράγος, ὁ ἀποκλίνων εἶναι διαβολικὸς. Εἶναι αὐτὴ ἡ τάση νὰ δαιμονοποιήσουμε τὴν ἑτερότητα ὡς ἀπειλὴ στὴ συλλογικὴ μας ταυτότητα, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ σὲ δημοσιεύσεις ὑστερικῶν ἱστοριῶν γύρω ἀπὸ εἰσβάλλοντες ἐχθροὺς (ὅ,τι ἡ Elaine Showalter ἀποκάλεσε «ὑστορίες» («hystories»<sup>120</sup>). Κάθε ἀπειλὴ πρὸς τὴν ἐθνικὴ ἀσφάλεια ἀντιμετωπίζεται μὲ ἐχθρότητα. Ἐνα ἐπανεμφανιζόμενο φαινόμενο τῆς σύγχρονης ἱστορίας. Στὸν νοῦ ἔρχονται τὸ Kristallnacht καὶ τὸ Auschwitz, οἱ σοβιετικὲς δίκες-παρωδίες καὶ τὰ γκουλάγκ, ἡ πολιτιστικὴ ἐπανάσταση τοῦ Μάο καὶ ἡ πλατεία Τιενανμέν, οἱ μαῦρες λίστες τοῦ McCarthy καὶ ὁ πόλεμος τῶν ἄστρων τοῦ Reagan, τὸ ἐμπάργκο τῆς

120. [Σ.τ.Μ.]: Ἀπὸ τὴν συνένωση τῶν λέξεων *hysterical* (= ὑστερικές) καὶ *stories* (= ἱστορίες).

Κούβας και ο βομβαρδισμός της Καμπότζης, το Σεράγεβο και το Κόσσοβο, ή Ίερουσαλήμ και η Δυτική όχθη, οι δίδυμοι πύργοι και το Αφγανιστάν. Η λίστα είναι ανεξάντλητη.

Τα περισσότερα έθνη-κράτη προσανατολίζονται στην προφύλαξη της οντότητάς τους από «έξωγενείς ιώσεις», προσπαθώντας να δουν τους αντιπάλους τους ως νοσογόνους παράγοντες. Αντιμέτωπα με έναν απειλητικό ξένο ο καλύτερος τρόπος άμυνας είναι η επίθεση. Ξανά και ξανά, το έθνικό Έμεις προσδιορίζεται ενάντια στο ξένο Αυτόι. Τα σύνορα αστυνομεύονται προκειμένου οι όμοιοι να διατηρηθούν εντός και οι άλλοι εκτός. Μπορείς, ωστόσο, να περάσεις αυτά τα σύνορα με το κατάλληλο διαβατήριο και να γίνεις ένας άλλοδαπός κάτοικος. Αλλά το να γίνεις αληθινό μέλος του έθνους απαιτεί κάτι περισσότερο, κάτι που δεν είναι εύκολα διαθέσιμο αν τυγχάνει να προέρχεται από τή λάθος χώρα. Η έθνική ασφάλεια σχηματίζει μια ζώνη εξυγίανσης γύρω από το έθνος-κράτος, προστατεύοντάς το από τους ανεπιθύμητους. Όπως η γραμμή που είναι χαραγμένη στην άμμο του Άλαμο, ή κατά μήκος της όχθης του Ρίο Γκράντε<sup>121</sup>. Η όπως κάποια σύνορα που χωρίζουν τον βορρά από τον νότο – στο Βιετνάμ, στην Κορέα, στο Λίβανο, στην Ίρλανδία.

Οι περισσότερες ιδέες περί ταυτότητας έχουν κατασκευαστεί σε σχέση με κάποιο σχήμα ετερότητας. Σύγχρονοι στοχαστές όπως ο Levinas και ο Derrida έχουν συνεισφέρει τα μέγιστα στη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι η Δυτική μεταφυσική παράδοση, θεμελιωμένη στην έλληνορωμαϊκή σκέψη, έχει υπονομεύσει το Έτερον (Other) προς όφελος του Ταύτου (Same), που κατανοήθηκε ποικιλοτρόπως ως Λόγος (Logos), Όν (Being), Ουσία (Substance), Νοῦς (Reason) ή Έγώ

121. [Σ.τ.Μ.]: Μέρος του ποταμού συνιστά το σύνορο μεταξύ του Τέξας (Η.Π.Α.) και του Μεξικού.

(Ego). Αυτή ή προκατάληψη αποκαλείται από τον Levinas «όντολογία του Ταυτοῦ» και από τον Derrida «λογοκεντρισμός». Και οι δύο, ωστόσο, μοιράζονται την άποψη —ή όποία και συζητιέται από μεγάλη μερίδα ευρωπαίων στοχαστῶν— ότι ή δικαιοσύνη απαιτεί την επανεξέταση τῶν ισορροπιῶν οὔτως ὥστε νά φτάσουμε σέ μιὰ ἠθικότερη ἐκτίμηση τῆς ἑτερότητας. Μιὰ τέτοια ἐκτίμηση μᾶς ὑπενθυμίζει ὅτι ὁ ξένος πού βρίσκεται ἐνώπιόν μας πάντοτε ὑπερβαίνει τὰ ἐγω-λογικά μας σχήματα και ἀψηφᾷ τίς ἀπόπειρές μας νά τοῦ/τῆς συμπεριφερθοῦμε ὡς αποδιοπομπαῖο «ἔπῃλυ» ἤ, στήν καλύτερη περίπτωση, ὡς ἕνα ἄλλο ἐγώ. Δικαιοσύνη ἀποκαλείται τὸ ἄνοιγμα στοῦ ἕτερον πέρα ἀπό τὸ Ταυτόν. Γιά τὸν Levinas αὐτή ή σχέση μέ τήν ἑτερότητα συνιστᾷ μιὰ διαρκῆ εὐθύνη· γιά τὸν Derrida μιὰ πρόσκληση γιά ἀπόλυτη φιλοξενία.

Ἀπό τή στιγμὴ ὅμως πού, σύμφωνα μ' αὐτή τήν ἀνάγνωση, οἱ ἄλλοι ὑπερβαίνουν ὅλες μας τίς κατηγορίες ἐρμηνείας και ἀναπαράστασης, μένουμε μέ ἕνα ἀνοιχτὸ πρόβλημα — τὸ πρόβλημα τῆς διαλογῆς (discernment). Πῶς μπορούμε νά διαλέξουμε τοὺς καλοήθεις ἀπό τοὺς κακόβουλους ἄλλους; Πῶς θὰ διασαφηνίσουμε τὰ ἐρωτήματα τῆς παρούσας μελέτης ὅταν ὁ ἄλλος εἶναι ἕνας ἀληθινὸς ἐχθρὸς πού ἐπιζητᾷ τήν καταστροφή μας ἢ ἕνας ἀθῶος αποδιοπομπαῖος, δημιουργημάτων φοβιῶν μας; Ἡ ἕνα ἀμάλγαμα αὐτῶν τῶν δύο; Πῶς θὰ ἀπαντήσουμε στοῦ γεγονὸς ὅτι κάθε ἄλλος δὲν εἶναι ἀθῶος, οὔτε κάθε ἐγώ ἕνας φίλαντρος αὐτοκράτορας; Τὸ διαφορούμενο τοῦ θέματος, κληροδοτημένο ἀπό τὸν Levinas και τοὺς αποδομιστές, απαιτεῖ, πιστεύω, τήν συμπλήρωσή του μέ κάποιο εἶδος κριτικῆς ἐρμηνευτικῆς, ἱκανῆς νά διαλέξει —ὄχι, ὡστόσο, ὀριστικά— ἀνάμεσα σέ λειτουργικὲς και μὴ λειτουργικὲς μορφές ἑτερότητας. Θὰ ξεκινήσω μέ τίς πρόσφατες προσπάθειες τοῦ Derrida νά συνδιαλεχθεῖ μέ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, πρὶν περάσω σέ κάποιες ἄλλες ἐναλλακτικὲς ἀπαντήσεις πάνω στοῦ πρόβλημα τοῦ ἄλλου, και συγκεκριμένα στίς ἀπαντήσεις τῆς ψυχανάλυσης και τῆς φαινομενολογικῆς ἐρμηνευτικῆς.

Πρῶτα, ὅμως, δυὸ λόγια γιὰ τὴν ὀρολογία καὶ τὸ πλαίσιο ἀναφορᾶς. Χρησιμοποιῶ τὸν ὄρο “ἄλλος” (other) ἐδῶ, πού συχνά ἐπικαλεῖται ἡ σύγχρονη Continental θεωρία, γιὰ νὰ ἀναφερθῶ σὲ μιὰ ἐτερότητα πού ἀξίζει σεβασμὸ καὶ φιλοξενία, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὸν ὄρο “ἐπῆλυς” (alien) τὸν ὁποῖο καὶ χρησιμοποιῶ γιὰ νὰ ἀναφερθῶ στὴν ἐμπειρία τῶν ξένων (strangers) πού συνδέεται μὲ: (α) διάκριση (discrimination) (ὅπως αὐτὴ ἀπαντᾶται σὲ μιὰ ὀρισμένη μεταναστευτικὴ πολιτικὴ ἢ σὲ πράξεις διαχωρισμοῦ τῶν γηγενῶν ἀπὸ τοὺς ἀλλοδαπούς)· (β) καχυποψία (ὅπως μὲ τὰ ΑΤΙΑ, τοὺς ἐξωγῆινους ἢ ἄλλους ἀνεπιθύμητους εἰσβολεῖς)· καὶ (γ) ἀποδιοπόμπηση (πού ἀναφέρεται σὲ πρακτικὲς ξενοφοβίας, ρατσισμοῦ ἢ ἀντισημιτισμοῦ). Θὰ ὑποστηρίξω ὅτι αὐτὸ πού χρειάζεται – ἂν πρόκειται νὰ ἀσχοληθῶμε διεξοδικὰ μὲ τὴν ἀνθρώπινη ἐμμόνη γιὰ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἐχθρούς – εἶναι μιὰ κριτικὴ ἐρμηνευτικὴ ἱκανὴ νὰ κατευθύνει τὴ διαλεκτικὴ ἀνάμεσα στοὺς ἄλλους καὶ στοὺς ἐπῆλυδες. Τὸ καθῆκον μιᾶς τέτοιας ἐρμηνευτικῆς θὰ ἦταν ἡ ἐπίμονη ἀναζήτηση ἠθικῶν ἀποφάσεων, χωρὶς νὰ σπεύδει στὴν κατάκριση, δηλαδή, χωρὶς νὰ ἐνδίδει σὲ ἐσπευσμένες ἐνέργειες δυαδικοῦ ἀποκλεισμοῦ. Κοντολογίς, προτείνω ὅτι χρειάζεται ἡ ἱκανότητα νὰ διακρίνουμε (discriminate) κριτικὰ μεταξὺ τῶν διαφορετικῶν εἰδῶν ἐτερότητας, ἐνῶ παραμένουμε σὲ ἐπαγρύπνηση ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀποδομητικὴ ἀντίσταση στὶς κρίσεις ἄσπρου/μαύρου, ὅπου Ἐμεῖς βρισκόμαστε ἀντιμέτωποι μὲ Αὐτούς. Χρειαζόμαστε, σὲ ὀριακὲς στιγμὲς, νὰ διαλέξουμε (discern) τὸν ἄλλο μέσα στὸν ἐπῆλυ καὶ τὸν ἐπῆλυ μέσα στὸν ἄλλο.

#### ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΕ ΕΧΘΡΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ:

#### ΑΠΟΔΟΜΗΣΗ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

Ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῶν γενικῶν πρακτικῶν τῆς πόλωσης θὰ τοπο-

θετούσαμε τὸ ἀποδομητικὸ ἐγχείρημα τῶν Derrida, Caputo, Lacoue-Labarthe, Nancy καὶ ἄλλων, νὰ ἐρευνήσουν τὸ ζήτημα τῆς δικαιοσύνης στὴν τρέχουσα συγκυρία. Κάθε ἔθνος-κράτος εἶναι λογοκεντρικὸ στὸ βαθμὸ πὺ ἀποκλείει ἐκείνους πὺ δὲν συμμορφώνονται (ὄχι-α) μὲ τὶς ταυτολογικὲς προτάσεις (identity logic) (τὸ α εἶναι α). Πράγμα ἀπαραίτητο ὡς ἕναν βαθμὸ, ὅπως ἀναγνώρισε καὶ ὁ κοσμοπολίτης Kant ὅταν δέχτηκε τὴν ἀνάγκη νὰ διατυπωθοῦν συνθήκες γιὰ τοὺς ἐπισκέπτες-πρόσφυγες σὲ μιὰ χώρα – π.χ. ὅτι ἡ διαμονή τους χαρακτηρίζεται ἀπὸ προσωρινότητα, ὑπακοή πρὸς τοὺς κανόνες χωρὶς τάσεις διχασμοῦ<sup>122</sup>. Ὁ κόσμος ἀνήκει στὸν καθένα. Ἄλλὰ μέσα στὰ σύνορα τοῦ ἔθνους-κράτους, ἀνήκει περισσότερο σὲ κάποιους σὲ σχέση μὲ ἄλλους. Θεωροῦμε δεδομένο ὅτι μιὰ ὀρισμένη μορφή μεταναστευτικῆς νομοθεσίας εἶναι ἀναπόφευκτη. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τοῦ νόμου καὶ οἱ ἀποδομιστὲς τὸ ἀποδέχονται. Θεωροῦν, ἐντούτοις, πὺς ὑπάρχει κάτι πὺ ὑπερβαίνει τὸν νόμο. Ἦτοι, ἡ δικαιοσύνη. Καὶ ἡ δικαιοσύνη ἀπαιτεῖ περισσότερα: δηλαδή, τὴν ἄνευ ὄρων φιλοξενία στὸν ἔπηλυ.

Ἡ φιλοξενία εἶναι ἀληθινὰ δίκαιη, σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴ θέση, ὅταν ἀντιστέκεται στὸν πειρασμὸ νὰ διακρίνει ἀνάμεσα σὲ καλοὺς καὶ κακοὺς ἄλλους, δηλαδή, ἀνάμεσα στὸν ἀφιλο ἐχθρό (*hostis*) καὶ στὸν καλόγητη οἰκοδεσπότη (*hostis*). Ἡ λατινικὴ ρίζα τόσο γιὰ τὴν ἐχθρότητα ὅσο καὶ γιὰ τὴ φιλοξενία εἶναι ἡ ἴδια. Καὶ ὁ ὄρος «host» μπορεῖ, πρᾶγματι, νὰ δηλώνει ἐκεῖνον πὺ ὑποδέχεται κι ἐκεῖνον πὺ εἰσβάλλει<sup>123</sup>.

122. I. KANT, *Perpetual Peace and Other Essays*, μτφρ. Hackett, Cambridge, 1983.

123. EMILE BENVENISTE, *Indo-European Language and Society*, μτφρ. J Lallot, Faber, 1973, σσ. 71-82. Βλ. γιὰ παράδειγμα, σελ. 71: «Τὸ πρωτόγονο φορτίο πὺ μεταφέρει ἡ ἔννοια τοῦ *hostis* εἶναι: αὐτὸ τῆς ἐξισορρόπησης μέσῳ ἀντισταθμίσης: *hostis* εἶναι ἐκεῖνος πὺ ἀνισταθμίζει τὸ δῶρο μου μὲ ἕνα ἀντίδωρο. Ἔτσι, ὅπως

Αυτό τὸ παράδοξο διασαφηνίζεται, ὅπως ἀναφέρθηκε στὸ πρῶτο κεφάλαιο, στὴ σειρά τῶν Ἑλληνιστῶν ἢ ἡρώϊδα, ἢ Ripley, εἶναι ταυτόχρονα ἢ μητέρα ἐμβρύου-ἄλιεν μέσα στὴ μήτρα τῆς καὶ ὁ ἐχθρὸς τοῦ τέρατος-ἄλιεν πού εἰσέβαλε μέσα τῆς. Ἐνα παράδοξο πού στ' ἀλήθεια προκαλεῖ ἀνάμικτα συναισθήματα.

\* \* \*

Ὁ Derrida ἔχει νὰ πει πολλὰ πάνω στὸ ζήτημα τοῦ ξένου, στὸ *Περὶ φιλοξενίας*<sup>124</sup>. Σὲ γενικὲς γραμμές, τὸ ὑποκείμενο τῆς φιλοξενίας εἶναι ἕνας γενναιόδωρος οἰκοδεσπότης πού ἀποφασίζει, ὡς κύριος τοῦ οἴκου του (*chez lui*), ποιὸν θὰ προσκαλέσει στὸ σπίτι του. Ἀκριβῶς, ὅμως, ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς δεσποτείας ἐπὶ τοῦ οἴκου του, ὁ οἰκοδεσπότης φοβᾶται ὀρισμένους ἄλλους, οἱ ὅποιοι ἀπειλοῦν νὰ εἰσβάλουν στὸν οἶκο του, γεγονός πού τὸν μετατρέπει ἀπὸ οἰκοδεσπότη (*host*) σὲ ὄμηρο (*hostage*). Οἱ νόμοι τῆς φιλοξενίας διασφαλίζουν τὸ δικαίωμα κάθε οἰκοδεσπότη νὰ ἀξιολογεῖ, νὰ διαλέγει καὶ νὰ ἐπιλέγει ἐκεῖνον/ἐκεῖνή πού ἐπιθυμεῖ νὰ συμπεριλάβει ἢ νὰ ἀποβάλει – δηλαδή τὸ δικαίωμά του νὰ διακρίνει. Μιὰ τέτοια διάκριση ἀπαιτεῖ ἀπὸ κάθε ἐπισκέπτη νὰ γνωστοποιεῖ τὴν ταυτότητά του/τῆς πρὶν εἰσελθεῖ στὸν οἶκο κάποιου. Καὶ αὐτὴ ἡ διαδικασία ταυτοποίησης –ἀπολύτως ἀναγκαῖα ἀπὸ τὸ «νόμο τῆς φιλοξενίας» (*hospitalité en*

τὸ Γοτθικὸ ἰσοδύναμο *gasts*, τὸ λατινικὸ *hostis* σὲ μιὰ περίοδο σήμαινε τὸν ἐπισκέπτη. Ἡ κλασικὴ ἔννοια τοῦ “ἐχθροῦ” θὰ πρέπει νὰ ἀναπτύχθηκε ὅταν οἱ ἀμοιβαῖες σχέσεις μεταξύ τῶν φυλῶν ἀντικαταστάθηκαν, ἀποκλειστικά, ἀπὸ τὶς σχέσεις τοῦ πολίτη πρὸς πολίτη [σύγκρινε μὲ τὸ ἐλληνικὸ *xenos* “ἐπισκέπτης” + “ξένος” (“*guest*” + “*stranger*”)]».

Εἶμαι, ἐπίσης, εὐγνώμων στὸν Aidan O'Malley γιὰ τὶς πραγματεύσεις του πάνω στὸ θέμα.

124. J. DERRIDA, *De L' hospitalité*, Calmann-Levy, Paris, 1997.



*droit*)— ἐνέχει, τουλάχιστον, κάποιο βαθμὸ βίας. Ὁ Derrida σχολιάζει διεισδυτικὰ πάνω σ' αὐτὸ τὸ παράδοξο:

«Δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει κυριαρχία μὲ τὴν κλασικὴ ἔννοια, δίχως κυριαρχία τοῦ ἐγὼ ἐπὶ τοῦ οἴκου του, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ στιγμή πού δὲν ὑπάρχει φιλοξενία χωρὶς ὄρια, ἡ κυριαρχία μπορεῖ μονάχα νὰ ἐννοηθεῖ ὡς διύλιση, ἐπιλογή καὶ ἐπομένως ὡς ἀποκλεισμὸ διὰ τῆς βίας. Μιὰ ὀρισμένη ἀδικία... εἶναι παρούσα εὐθύς ἐξαρχῆς, στὴ βάση τοῦ δικαιώματος τῆς φιλοξενίας. Αὐτὴ ἡ συνωμοσία ἀνάμεσα στὴ βία τῆς δύναμης ἢ τῆς ἰσχύος τοῦ νόμου (*Gewalt*) ἀπὸ τὴ μία καὶ στὴ φιλοξενία ἀπὸ τὴν ἄλλη, μοιάζει νὰ εἶναι ριζικὰ δλοκληρωτικὴ στὴ χάραξη τῆς ἔννοιας τῆς φιλοξενίας, ὡς δικαίωμα...».<sup>125</sup>

Ὁ Derrida προχωρεῖ στὴ σύνδεση αὐτοῦ τοῦ νόμου συμπερίληψης/ἀποκλεισμοῦ τῆς φιλοξενίας μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια τῆς ἠθικῆς. Τὸ παράδοξο τοῦ ξένου (*xenos/hostis/gast*), γράφει, ὡς εἰσβολέα-ἐπηλυ ἢ ὡς εὐπρόσδεκτου-ἄλλου:

«ἐκτείνεται ἀπὸ τὸ περιγεγραμμένο πεδίο τοῦ ἦθους ἢ τῆς ἠθικῆς, τῆς διαμονῆς ἢ τῆς ἐπίσκεψης ὡς ἦθος (*ethos*), τῆς ἠθικῆς (*Sittlichkeit*), τῆς ἀντικειμενικῆς ἠθικῆς ὅπως συγκεκριμένα ἀντικατοπτρίζεται στὸν Hegel καὶ στὴν τριαδικὴ διάκριση τοῦ δικαιώματος καὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαιώματος: οἰκογένεια, κοινωνία (ἀστικὴ ἢ καπιταλιστικὴ) καὶ κράτος (ἢ κράτος-ἔθνος)».<sup>126</sup>

Ὁ Derrida συνοψίζει ὡς ἀκολούθως τὸ περίπλοκο θέμα τοῦ ἐπηλυ-

125. Ὁ.π., σελ. 53.

126. Ὁ.π., σελ. 44.



ἄλλου: «ὁ ἄλλοδαπός (*hostis*) ἐκλαμβάνεται ὡς οἰκοδεσπότης ἢ ὡς ἐχθρός. Φιλοξενία, ἀφιλία, ἀφιλοξενία (*Hospitality, hostility, hostipitality*)»<sup>127</sup>. Ἐχοντας πλήρη ἐπίγνωση τοῦ τρόπου πού αὐτὴ ἢ ἀμφισβητούμενη διαλεκτικὴ περιπλέκει τίς ἠθικές μας συμβάσεις, ὁ Derrida θεωρεῖ δεδομένη τὴν προτεραιότητα μιᾶς φιλοξενίας πού ἀπορρέει ἀπὸ τὴν δικαιοσύνη – ἀνοικτῆς στὸν ἀπόλυτο ἄλλο ὡς ἐκεῖνον πού δὲν ἔχει κὰν ὄνομα. Ἐδῶ, ὁ νόμος τῆς φιλοξενίας παραμερίζεται. Ἐκεῖνο πού χαρακτηρίζει τὸν ἀπόλυτο ἄλλο εἶναι ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ διακριθεῖ, δηλαδή, νὰ ἔχει ὄνομα ἢ κύριο ὄνομα. Καὶ ἡ ἀπόλυτη, ἄνευ ὄρων φιλοξενία πού ἀξίζει αὐτὸς ὁ ἄλλος σηματοδοτεῖ μιὰ ρωγμὴ στὶς τρέχουσες συμβάσεις τῆς φιλοξενίας, οἱ ὁποῖες ρυθμίζονται ἀπὸ δικαιώματα, διακανονισμούς, καθήκοντα καὶ συμφωνίες. Ἡ ἀπόλυτη φιλοξενία, ὑποστηρίζει ὁ Derrida:

127. Ὁ.π., σελ. 45. Ὁ JOSHUA MILLS-KNUTSEN προσφέρει μιὰ διαφωτιστικὴ ἀποσαφήνιση αὐτῆς τῆς ντεριντιανῆς θέσης στὸ «Kearney Contra Derrida: A Reading of "Aliens and Others" Both With and Against Of Hospitality» (ἀδημοσίευτο). Μιλώντας γιὰ τὸ ἐρώτημα τοῦ Derrida «Ποῖός εἶναι ὁ ἔπηλυσ;», γράφει: «Διατείνομαι πῶς γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς ἠθικῆς αὐτὸ τὸ ἐρώτημα δὲν μπορεῖ νὰ ἀπαντηθεῖ στὸ πλαίσιο μιᾶς ἀπλοϊκῆς ὀντολογικῆς ἀποψφης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ Ἄλλος, ἀπλῶς, δὲν εἶναι, "ἐγώ". Ὅπως ἀκριβῶς μπορεῖ ἐγὼ νὰ εἶμαι ὁ ἔπηλυσ ὅταν ταξιδεύω, ἔτσι μπορῶ νὰ βρεθῶ στὴν πολιτικὴ θέση τοῦ Ἄλλου ἂν αὐτὴ ἰδωθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς ἐνὸς πολιτικῶς ἰσχυρότερου Ἐγῶ. Ἄς ἀναλογιστοῦμε τὴν ἐθνικὴ ἀφήγηση τῶν Η.Π.Α., ὅπου οἱ Pilgrims φτάνουν στὶς ἀκτὲς τοῦ νέου κόσμου καὶ συναντοῦν τὴν φυλὴ τῶν Pequot. Ποῖός εἶναι ὁ Ἄλλος; Ποῖός εἶναι ὁ Ξένος; Ποῖός εἶναι ὁ Ἐπηλυσ; Ὁ κοινὸς νοῦς θὰ μποροῦσε νὰ ὑπαγορεύσει ὅτι ὁ Pilgrim εἶναι ὁ ξένος σὲ μιὰ ξένη χώρα, πού βασίζεται στὴ φιλοξενία τοῦ Pequot ἐξἄλλου πρόκειται γιὰ τὴ γῆ τῶν Pequot (μὲ τὴ δυτικὴ/καπιταλιστικὴ ἔννοια). Ὡστόσο, ὅταν διαβάζω τὴν ἀφήγηση τῶν διατρεξάντων (ὡς ἓνας Εὐρωπαῖος ἄρρεν) εἶναι ὁ Pequot πού εἶναι ὁ διαφορετικὸς καί, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Kearney, εἶναι ὁ Pequot πού γίνεται ὁ ἀποδιοπομπαῖος ἄλλος γύρω ἀπὸ τὸν ὁποῖο καθορί-

«ἀπαιτεῖ νὰ ἀνοίγω τὸ σπίτι μου ὄχι μόνον στὸν ξένο (ἐφοδιασμένο μὲ ἓνα οἰκογενειακὸ ὄνομα, τὴν κοινωνικὴ θέση ἑνὸς ξένου, κ.ο.κ.) ἀλλὰ καὶ στὸν ἀπόλυτο ἄλλο, ἄγνωστο καὶ ἀνώνυμο· καὶ νὰ παρέχω χῶρο (*donne lieu*), νὰ ἐπιτρέψω νὰ ἔρθει, νὰ φθάσει, νὰ πάρει τὴ θέση του στὸ μέρος ποῦ τοῦ προσφέρω, δίχως τὴν ἀξίωσή νὰ μοῦ δώσει τὸ ὄνομά του ἢ κάποιο ἀντάλλαγμα ἐν γένει». <sup>128</sup>

Ἐὰν ἡ ἀπόλυτη φιλοξενία ἀπαιτεῖ τὴν διάρρηξη τῆς κοινὰ ἀποδεκτῆς ἔννοιας τῆς φιλοξενίας, ὅπως ὀρίζεται ἀπὸ τὸ δίκαιο, αὐτὸ δὲν σημαίνει τὴν ἀνεξέλεγκτη ἀπόρριψη τοῦ τελευταίου. Μερικὲς φορές μπορεῖ νὰ σημαίνει τὴ διαφύλαξή της σὲ ἓνα καθεστῶς ἀνοικτῆς διακύβευσης καὶ ἀμοιβαιότητος. Μὲ τὸν ἓναν ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, γιὰ τὸν Derrida, ἡ ἀπόλυτη φιλοξενία εἶναι τόσο ἑτερογενὴς πρὸς

ζεταὶ ἡ ἐθνικὴ ταυτότητα. Ἐπομένως, ὁ Requot εἶναι ὁ ἄλλος, πιθανὸν ἐπειδὴ εἶμαι περισσότερο Pilgrim παρὰ Requot ἢ, τὸ πλέον πιθανόν, ἐπειδὴ ὁ Requot δὲν ὑπάρχει πιά. Σὲ αὐτὴν τὴν πολιτικὴ ἐμπλοκὴ μεταξὺ Requot καὶ Pilgrim, ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ προηγουμένου ὀπλοστασίου, τῆς ἀνοσίας στὴν εὐλογία, καθὼς καὶ σὲ σχέση μὲ ἄλλους κοινωνικοὺς καὶ οἰκονομικοὺς παράγοντες ποῦ εὐνοοῦσαν τοὺς Pilgrims, ὁ Requot εἶναι ὁ ἄλλος». Ὁ Mills-Knutsen συνεχίζει γιὰ νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι αὐτὸ ποῦ ὀδήγησε στὴν ἐξόντωση τῶν Requot, ἀκολουθώντας τὴν ντεριντιανὴ λογικὴ, εἶναι ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴ δύναμη τῆς φιλοξενίας.

Ἡ φιλοξενία εἶναι πάντοτε προσδεμένη σὲ μιὰ δύναμη καλωσορίσματος καὶ ἀποφυγῆς. Ἡ μάχη ἀνάμεσα στὸν Requot καὶ στὸν Pilgrim, θὰ μπορούσε νὰ ἰδωθεῖ μὲ ὅρους φιλοξενίας ὡς μιὰ μάχη γύρω ἀπὸ τὸ ἐρώτημα «Τίνος οἶκος εἶναι αὐτός, τέλος πάντων;» Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποῦ θὰ πάrouμε αὐτὸ τὸ μονοπάτι τῆς σκιαγράφησης ἀνάμεσα στὸ ἐγὼ καὶ στὸν ἄλλο, στὸν οἰκοδεσπότη καὶ στὸν ἐπισκέπτη, στὸ ταῦτὸν καὶ στὸ ἕτερον, εἴμαστε καταδικασμένοι στὴν τυραννία, εἴτε τοῦ ἄλλου εἴτε τῆς δικῆς μας. Τὸ κείμενο τοῦ Derrida προσφέρει, ἀποφαίνεται ὁ Mills-Knutsen, μιὰ διέξοδο σὲ αὐτὸν τὸν «κύκλο τοῦ διμελοῦς ἀποκλεισμοῦ».

128. Ὁ.π., σελ. 29.

τὴν ὑπὸ προϋποθέσεις φιλοξενία, ὅσο καὶ ἡ δικαιοσύνη πρὸς τὸ καθεστῶς τοῦ δικαίου, μὲ τὸ ὅποιο εἶναι συνδεδεμένη.

Ἄλλὰ ὁ Derrida προσθέτει ἕναν ἐντυπωσιακὸ ἐπίλογο σὲ αὐτὴ τὴν προσέγγιση τοῦ δικαιώματος τῆς φιλοξενίας. Ὁ ἄλλος δὲν εἶναι μόνο ὁ ἔπηλυς-ξένος, ἐντελῶς ἐξωτερικὸς ὡς πρὸς τὸν οἶκο μας, τὴν οἰκογένεια ἢ τὸ κράτος. Αὐτὸ θὰ ἰσοδυναμοῦσε μὲ ἐξοβελισμό τοῦ ἄλλου σὲ κάτι ἀπολύτως ἐξωτερικό – στὴν κατάσταση τῆς βαρβαρότητας καὶ τῆς ἀγριότητος, τὴν πρὶν ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὸν νόμο. Ὅχι, προκειμένου αὐτὴ ἡ φιλοξενία νὰ εἶναι δίκαιη πρέπει νὰ ἐπιτρέψουμε κάποιες διόδους, ὥστε ὁ ἀπόλυτος ἄλλος νὰ εἰσέλθει στὸν «οἶκο» μας. Κι αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πού ἡ δικαιοσύνη δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἐξαιρεθεῖ ἀπὸ τὸ καθεστῶς τοῦ δικαίου: Ἡ σχέση μὲ τὸν ἔπηλυ/ξένο (*l'étranger*) ρυθμίζεται ἀπὸ τὸ καθεστῶς τοῦ δικαίου (*le droit*), ἀπὸ τὸ ἐν τῷ γίγνεσθαι δίκαιο τῆς δικαιοσύνης»<sup>129</sup>.

\* \* \*

Τὸ πρόβλημα μ' αὐτὴ τὴν ἀνάλυση τῆς φιλοξενίας εἶναι, φοβᾶμαι, ὅτι ὑποτιμᾶ τὴν ἀνάγκη νὰ διακρίνουμε ὄχι μόνον νομικά, ἀλλὰ καὶ ἠθικά ἀνάμεσα στοὺς καλοὺς καὶ στοὺς κακοὺς ἐπήλυδες. Ὑποβαθμίζει, πέραν πάσης ἀμφισβήτησης, τὸ εὐλόγο καθῆκον μας νὰ ξεχωρίσουμε τοὺς καλοήθεις ἀπὸ τοὺς κακόβουλους ξένους, τοὺς ἀγίους ἀπὸ τοὺς ψυχοπαθεῖς (ἂν καὶ εἶναι εὐρέως ἀποδεκτὸ ὅτι ὅλοι μας διατρίβουμε σὲ μιὰ ἐνδιάμεση κατάσταση). Καὶ τὸ πράττει, ἐν τέλει, ἀνάγοντας τὸ ζητούμενο γιὰ μιὰ ἠθικὴ κριτικὴ σὲ θέμα ἐπιλεκτικῆς καὶ ὑπολογιστικῆς νομοθεσίας ἢ ὅποια, μάλιστα, ρυθμίζεται συλλήβδην ἀπὸ καθεστῶς βίας καὶ ἀπουσίας δικαιοσύνης. Σὲ τελικὴ ἀνάλυση, γιὰ νὰ εἶναι ἡ φιλοξενία ἀπολύτως δίκαιη, κάθε εἰσερχόμενος

129. Ὁ.π., σελ. 69.

ἄλλος θὰ ἔπρεπε νὰ γινόταν δεκτὸς ἀναντίρρητα – κι ὡς ἐκ τούτου νὰ εἶναι καλοδεχούμενος. Ὁ Derrida φαίνεται νὰ ἀποδέχεται κάτι τέτοιο ὅταν λέει ὅτι «στὴν εἰλικρινῆ φιλοξενία ἢ στὸ εἰλικρινὲς δῶρο πρέπει νὰ κυριαρχεῖ ἡ ἀπόλυτη ἐκπληξή... ἓνα ἄνοιγμα, χωρὶς κανέναν ὀρίζοντα προσδοκίας... πρὸς τὸν νεοεισερχόμενο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ποιὸς εἶναι». Καὶ προχωρεῖ ἀκόμα παραπέρα: «Ὁ νεοεισερχόμενος μπορεῖ νὰ καλὸς ἢ κακὸς, ἀλλὰ ἂν ἀποκλείσεις τὴν πιθανότητα ὅτι ἔρχεται γιὰ νὰ καταστρέψει τὸν οἶκο σου, ἂν θελήσεις νὰ ἐλέγξεις ἓνα τέτοιο ἐνδεχόμενο καὶ νὰ ἀποκλείσεις προκαταβολικὰ μιὰ τέτοια φρικτὴ πιθανότητα, τότε χάνεται ἡ ἔννοια τῆς φιλοξενίας». Ὁ ἄλλος, καταλήγει, «ὅπως ὁ Μεσσίας, πρέπει νὰ φτάσει ὅποτε ἐκεῖνος/ἐκεῖνη θελήσει»<sup>130</sup>.

130. J. DERRIDA, «Hospitality, Justice and Responsibility», *Questioning Ethics*, Routledge, London, 1998, σσ. 66-83. Τὸ πρόβλημα μὲ αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς ἀποδομητικῆς μὴ ἐπίκρισης εἶναι ὅτι υποβαθμίζει τὴν οὐσιώδη ἀπροσδιοριστία τῆς ἑτερότητας (πού προστίθεται στὴν ἀπροσδιοριστία τοῦ ἐγώ, τὴν ὁποία πρόθυμα ἐκθέτει) – δηλαδή, τὸ γεγονός πὼς στὴν πράξη ὁ ἄλλος μπορεῖ ἐξίσου νὰ εἶναι μοχθηρὸς ἢ ἀγαθός, μιὰ ριζικὴ ὑπέρβαση ἢ προβολὴ τῶν ἀσυνειδήτων ἐπιθυμιῶν ἢ τῶν φόβων μου, ἢ μιὰ ταυτόχρονη ἀνάμιξη καὶ τῶν δύο. Ὁ «ἄλλος» ὡς διώκτης πού μὲ βασανίζει δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸν καλοκάγαθο «ἄλλο» πού μὲ διασώζει ἀπὸ ἓναν τέτοιο βασανισμό καὶ μὲ νοιάζεται. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ ἀνάλυση τοῦ Derrida γύρω ἀπὸ τὴ φιλοξενία προσφέρεται ὡς ὑπενθύμιση τῆς κριτικῆς σημαντικῆς «Ἐρώτησης γιὰ τὸν Ἕλληνα», πού προείπαμε. Διότι ἡ ἐρώτηση «ποιὸς εἶναι ὁ ἐπῆλυς;», δὲν τίθεται μονάχα ἀπὸ τὸ ἐγώ ἀπέναντι στὸν ξένο, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν ξένο ἀπέναντι στὸ ἐγώ! Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ ἐρώτημα ἐπὶ τοῦ ξένου εἶναι καὶ ἐρώτημα τοῦ ξένου: τὸ ἐρώτημα τοῦ Οἰδίποδα πρὸς τὸ Βασιλιά, τοῦ Ἐλεάτη ξένου στὸν Παρμενίδη, τοῦ Παύλου στοὺς Πρεσβύτερους. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν ἐπῆλυ ἔρχεται, ἔτσι, νὰ ἀναστατώσει τὴν τυποποιημένη ταυτότητα οἰκοδεσπότη καὶ προσκεκλημένου, ὅπου ἀντὶ τῆς ἐρώτησης ποιὸς εἶναι ποιός;, ἔχουμε τὴν ἐρώτηση *Τίνος οἶκος εἶναι αὐτός, τέλος πάντων*: Ἀντιλαμβανόμεστε, γιὰ νὰ ἐπαναφέρουμε τὴ συζήτησή μας στὴν παραπομπὴ ἀρ. 127, πὼς γιὰ

Για τὴν ἀποδόμηση, συνοπτικά, οἱ ἐπήλυδες ἐμφανίζονται μονάχα στὰ σκοτεινά· καὶ πάντα στὰ σκοτεινά τοὺς ὑποδεχόμαστε. Δὲν εἴμαστε ποτὲ σίγουροι γιὰ τὸ ποιοὶ ἢ τί εἶναι· δὲν εἴμαστε κὰν σίγουροι γιὰ τὸ ὅτι ἡ ὕπαρξή τους δὲν ὀφείλεται παρὰ στίς ψευδαισθήσεις μας. Ὁ ἀπόλυτος ἄλλος εἶναι δίχως ὄνομα καὶ πρόσωπο. Εἶναι, ὅπως ἐπιμένει ὁ Jack Caputo, μιὰ «ἀπίθανη, ἀφάνταστη, ἀπρόβλεπτη, ἀπί-

τοὺς αὐτόχθονες Pequot τῆς Μασαχουσέτης, τὸ 1620, ἡ ἐρώτηση πὺ ἀκολουθεῖ ἦταν ἐξαιρετικά πραγματική: οἱ Pilgrims τοῦ Πλύμουθ τοὺς προσέγγισαν ὡς «ἐπισκέπτες» ἢ τοὺς ἀντικαθιστοῦσαν ὡς «οἰκοδεσπότες»; Τίνος ἦταν αὐτὴ ἡ γῆ ὥστε νὰ εἶναι φιλόξενοι; Ποιὸς ἦταν ὁ πραγματικὸς ξένος ἐδῶ; Καὶ γιὰ ποιόν; Μπορεῖ ὁ γηγενὴς στὴν πατρίδα του νὰ γίνεῖ ἕνας ἐπῆλυς σὲ μιὰ ἄλλῃ; Αὐτὴ, ἀκριβῶς, ἡ ἀντιστρεπτότητα οἰκοδεσπότη καὶ ἐπισκέπτη, πολίτη καὶ ξένου, ἐγὼ καὶ ἄλλου, ἀμφισβητεῖ τίς τυποποιημένες διμελεῖς σχέσεις τῶν ὄντολογικῶν ὑποστάσεων καὶ προσκαλεῖ κάθε πολίτη νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴ δική του (τῆς) κυριαρχία. Οἱ ἐπήλυδες ὀνομάζονται ἔτσι ἀπὸ ἕνα κυρίαρχο κράτος σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους καὶ τὴ λογικὴ αὐτοῦ τοῦ κράτους. Ὁ πολίτης οἰκοδεσπότης ἐπιβάλλει στὸν ἐπῆλυ τὴ «μετάφραση στὴ δική του γλῶσσα καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ πρώτη πράξι βίας» (DERRIDA, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, μτφρ. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000, σσ. 4-21). Πράγματι, εἶναι ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς ἐγγενοῦς βίας πὺ ἀπαντᾶται στοὺς νόμους καὶ στίς πρακτικὲς τῆς κοινῆς φιλοξενίας πὺ κάνει τὸν Derrida νὰ ἔρχεται ὅλο καὶ ἐγγύτερα σὲ μιὰ ἔννοια ἀπόλυτης ἢ «ὑπερβολικῆς» φιλοξενίας, τύπου Levinas, ὅπου τὸ ἐγὼ ζητᾶ νὰ ὑπερβῆ ὅλους τοὺς νόμους τῆς φιλοξενίας (κατονομασία, ταυτοποίηση, πιστοποίηση, νομοθετικὴ ἔνταξι τοῦ ἄλλου ὡς ἐπισκέπτη) στὸ ὄνομα μιᾶς ἄνευ προϋποθέσεων καὶ ὀριστικῆς ἀνέρικτης φιλοξενίας. Καὶ αὐτὸ εἶναι ὁ λόγος πὺ τὸ βῆμα (*pas*) πρὸς τὴν ἀπόλυτη φιλοξενία εἶναι στὴν πραγματικότητα μιὰ καταστροφὴ τῶν νόμων τῆς φιλοξενίας – ἕνα παράδοξο πὺ ἔχει συλληφθεῖ στὴ ρήση τοῦ Derrida, *pas d'Hospitalité!* Στὴν ἀπόλυτη φιλοξενία ἡ δυνατότητα, ἀκριβῶς, νὰ πεῖς «αὐτὸς εἶναι ὁ οἶκος μου», «ἐσὺ εἶσαι ὁ ἐπισκέπτης μου», διαγράφεται. Ἡ ἀπόλυτη φιλοξενία ἐπιτάσσει μιὰ ρῆξι μὲ τὴ φιλοξενία ὡς δικαίωμα, μὲ τὸ νόμο ἢ τὴ δικαιοσύνη ὡς δικαιώματα» (ὁ.π., σελ. 25). Καὶ πάλι αἰσθάνομαι ὑπόχρεος ἀπέναντι στὸ δο-



στευτη, απόλυτη ἔκπληξη»<sup>131</sup>. Τὸ καλύτερο πὺν μπορεῖ νὰ γίνεῖ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσῃ εἶναι νὰ κρίνουμε ἀπὸ τὰ συμφοραζόμενα καὶ νὰ πραγματοποιήσουμε ἕνα ἄλμα πίστεως, ἕνα ἀπίθανο ἄλμα πίστεως, ὅπως ὁ Ἀβραάμ, ὅπως ὁ Kierkegaard. Ἀλλὰ γιατί νὰ μὴν προσθέσουμε –καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ δυσκολία μου μὲ τὸ διφορούμενο– τὸν Jim Jones<sup>132</sup>, τὸν David Koresh<sup>133</sup> ἢ ἄλλες φηγούρες μυστικιστικῶν ψυχώσεων, οἱ ὁποῖες πιστεύουν πὺν εἶναι ἀποδέκτες μεσσιανικῶν μηνυμάτων ἀπὸ κάποιον ἸἌλλο, πὺν ἀποκαλοῦν Θεός; ἸἘν ὀλίγοις, ἂν αὐτὴ ἡ ἀνάγνωσῃ γίνεται στὸ σκοτάδι, πὺν θὰ μπορούσαμε νὰ διακρίνουμε, ἀπαρχῆς, ἀνάμεσα σὲ ἱερά καὶ ἀνίερα πνεύματα, ἀνάμεσα σὲ φορεῖς εἰρήνης καὶ σὲ φορεῖς καταστροφῆς;

κίμιο τοῦ Joshua Mills-Knutsen «Kearney contra Derrida» γιὰ ἀρκετὲς ἀπὸ τὶς παροῦσες ἀναφορὲς καὶ παρατηρήσεις. Τὸ πιὸ σημαντικό μάθημα, πιστεύω, πὺν μπορούμε νὰ πάρουμε ἀπὸ τὴν ντεριντιανὴ ἀνάλυσῃ εἶναι ὅτι οἱ ἀποκλειστικὲς διμελεῖς ἀντιθέσεις τοῦ «ἐμεῖς» (ταυτότητα) καὶ τοῦ «αὐτοῖς» (ετερότητα) χρειάζεται νὰ ἀμφισβητηθοῦν οὔτως ὥστε τὸ «Ἐρώτημα τοῦ ἸἘπὴλυδος» νὰ διατυπωθεῖ ὅχι μόνο ὡς «Ποῖός εἶναι αὐτός ὁ ἔπηλυς;», ἀλλὰ καὶ ὡς «Ποῖός εἶμαι ἐγὼ γιὰ αὐτὸν τὸν ἔπηλυ;» Καὶ κατ' ἐπέκτασῃ «Τίνος οἶκος εἶναι αὐτός, τέλος πάντων;» Τέτοιες ριζικὲς ἐρωτήσεις θὰ μπορούσαν νὰ μᾶς ἐνθαρρύνουν ὥστε νὰ διερευνήσουμε τὶς ἀτεγχετες καὶ αὐστηρὲς κατηγοριοποιήσεις γύρω ἀπὸ τὰ πιστεύω, τὴν κοινωνικὴ τάξῃ, τὴν ἐθνικότητα, τὸ γένος καὶ τὴν ἐθνικὴ κυριαρχία, πηγὲς τὸσης ἀδικίας καὶ διάκρισης.

131. J. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, σελ. 73· ἔλ. ἐπίσης, M. DOOLEY, «The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard and Levinas on “Hospitality”», *International Kierkegaard Commentary: Works of Love*, ἔκδ. R. Perkins, Mercer University Press, Macon 1999.

132. [Σ.τ.Μ.]: ἸἘννιακόσια μέλη τῆς θρησκευτικῆς σέχτας πὺν διηύθυνε δηλητηριάσθηκαν, αὐτοκτονώντας μαζικά, κατόπιν ἐντολῶν του, τὸ 1978.

133. [Σ.τ.Μ.]: Ἀρχηγὸς θρησκευτικῆς αἵρεσης. Μετὰ ἀπὸ ἐπιδρομὴ τῆς ἀστυνομίας στὸ οἶκῃμα τῆς αἵρεσης στὸ κεντρικὸ Τέξας, τὸ 1993, ἔβδομῃντα τέσσερεις ἄνθρωποι ἀπανθρακώθηκαν μετὰ τὸ ξέσπασμα πυρκαγιᾶς.

Στόν Levinas, ένα μέντορα που άσκησε μέγιστη έπιρροή στόν Derrida, συναντοῦμε ἤδη τήν τάση σύντηξης τῶν ἀνείπωτων φόβων τοῦ «ὑπάρχειν» (*il ya*) μέ τήν ἐξίσου ἀνείπωτη ἀποξένωση τοῦ ἀπόλυτου Ἰλλοῦ (*illéité*). Καί στίς δύο περιπτώσεις, τὸ ἐγὼ ὑφίσταται μιὰ τραυματική δίωξη. Πράγματι, σέ συγκεκριμένα ἀποσπάσματα ἀπό τὸ τελευταῖο του ἔργο, Διαφορετικά ἀπό τὸ εἶναι, ὁ Levinas θά προχωρήσει σέ βαθμὸ τέτοιο πού νὰ ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ εὐθύνη μου ἔναντι τοῦ ἄλλου εἶναι τόσο ἀπεριόριστη, ὥστε εἶμαι ὑπεύθυνος ἀκόμα καὶ «γιά τὴ δίωξη πού ἀσχεῖ ὁ ἐκάστοτε κατήγορος»<sup>134</sup>. Ἐνώπιον τοῦ ὑψηλότερου δυνατοῦ (*illeity*) καὶ τοῦ χαμηλότερου δυνατοῦ (*il ya*)<sup>135</sup>, τὸ ἐγὼ, ὡς ἐάν νὰ ἔπασχε ἀπὸ ἀκατάσχετη αἱμορραγία, ἀνίκανο νὰ τὴν σταματήσει, ἀδειάζει ἀπὸ τὰ τοῦ ἑαυτοῦ του. Ὁ πόνος καὶ τὸ ὀλοκαῦτωμα, μέσα στὰ ὁποῖα συντελεῖται τὸ ἄδειασμα τοῦ ἐγὼ –καὶ συνοψίζεται στὴ φράση «Δὲν εἶμαι παρὰ στάχτη καὶ σκόνη»– τείνει, πέρα ἀπὸ τὴν ταπεινοφροσύνη, σέ μιὰ μορφὴ ἐπαίσχυντης ταπεινώσεως: ὅ,τι ὁ Levinas ἀποκαλεῖ «παθητικότητα κατώτερη κάθε παθητικότητας». Πράγμα πού, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἀντικατοπτρίζει τὴν ὑπερβολὴ τῶν γλωσσικῶν ὀρίων πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ μαζοχισμοῦ καὶ τῆς παράνοιας: «κάποιος εἶναι ἐκτεθειμένος ἔναντι τοῦ ἄλλου μέ τὸν ἴδιο τρόπο πού τὸ δέρμα ἐκτίθεται σὲ ὅ,τι τὸ πληγώνει...»<sup>136</sup>. Ἄν, ἐν γένει, μπορούμε νὰ μιλάμε γιά τὸ ἐγὼ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ὀριακὸ σημεῖο πόνου, αὐτὸ μπορεῖ νὰ γίνεῖ μόνο μέ ὄρους μιᾶς ὑποκειμενικότητας ἢ ὁποῖα εἶναι «βασανισμένη», «διωκόμενη», «ἀπόβλητη» καὶ «ὑπὸ ὀμηρία». Ὁ Levinas

134. EMMANUEL LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, μτφρ. A. Lingis, Kluwer, Dordrecht and London, 1991, σελ. 75.

135. [Σ.τ.Μ.]: Γιά τοὺς ὄρους *il ya*, *illeity*, βλ. σημ. 17 καὶ 18.

136. Ὁ.π., σσ. 49, 92, καὶ E. LEVINAS, *Of God Who Comes to Mind*, μτφρ. B. Bergo, Stanford University Press, Stanford, 1998, σελ. 72.



μιλᾷ ἀναφορικά μὲ τὸ «ρίγος τῆς ὑποκειμενικότητας» καθὼς ἡ ὑπόστασή μου ἐξεγείρεται καὶ ἀντιλαμβάνομαι τὸν ἑαυτό μου ὡς «τὴν ἐγκατάλειψη ὄλων τῶν καταφυγίων καὶ τὴν ἔκθεση στὰ τραύματα»<sup>137</sup>.

Αὐτὴ ἡ αὐτοπεριφρόνηση μπροστὰ στὸν ἄλλο-φορέα πληγῶν γίνε-  
νεται μερικές φορές τόσο ἀκραῖα, ὥστε ἀναγκάζομαι νὰ συμμεριστῶ  
τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ Simon Critchley ὅτι τὸ Διαφορετικὰ ἀπὸ τὸ εἶναι  
θὰ μπορούσε νὰ καταταγεῖ στὸν κατάλογο τῆς λογοτεχνίας τῆς φρί-  
κης. Ἡ ἀναγωγή, ἀπὸ τὸν Levinas, τοῦ ἐγὼ σὲ μιὰ ὑποκειμενικό-  
τητα-ὑποκατάστατο –μιὰ δομὴ τοῦ εἶναι στοιχειωμένη ἀπὸ ἓνα εἶδος  
ἐτερότητας πού δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ κατανοηθεῖ οὔτε νὰ ἀπορριφθεῖ–  
καθιστᾷ, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, τὸ κακὸ ὡς ἐγκυρότερη βάση γιὰ τὸ

137. LEVINAS, *Otherwise than Being*, σσ. 82, 48, 101. εἶμαι εὐγνώμων στὸν διδα-  
κτορικὸ φοιτητὴ μου THOMAS CASEY, πού μοῦ ὑπέδειξε ἀρκετὰ ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἀπο-  
σπάσματα. Ὁ Casey προσφέρει τὴν παρακάτω εὐστοχη κριτικὴ: «Δὲν εἶναι καὶ  
πολὺ λογικὸ γιὰ ἐμᾶς ὅτι ἓνα ἄτομο θὰ ἔπρεπε νὰ διακινδυνεύσει νὰ ἐκτεθεῖ τόσο  
πολὺ χωρὶς, τουλάχιστον, μιὰ ἀχνὴ ἐλπίδα πὼς τὸ στοίχημά του μπορεῖ νὰ φέ-  
ρει κάποια ἀνταμοιβή. Ἄν τὸ ἄτομο δὲν λαμβάνει κάποιο σημάδι πὼς τὸ νὰ ἐκθέ-  
τει τὸ ἐγὼ του θὰ ὀδηγήσει σὲ κάποια ὑποστήριξη καὶ ἀναγνώριση, τότε ἡ ἐπαφὴ  
του μὲ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους γίνεται, ἀπλῶς, μιὰ βασανιστικὴ μαθητεία στὸν  
πόνο. Ἔτσι, ἡ ὑποκειμενικότητα ὄχι μόνο πλατειάζει, ἀλλὰ καὶ διαστρεβλῶνε-  
ται πέραν τῶν ὁρίων τῆς ἀναγνώρισής της, σὲ βαθμὸ ἐκμηδένισης. Ἄν αὐτὸ εἶναι  
πού προϋποθέτει τὸ ἄδειασμα τοῦ ἐγὼ, τότε λίγα, μόνον, ἀπομένουν πίσω ἀπὸ  
τις σχέσεις πρόσωπο μὲ πρόσωπο, ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα βαθὺ καὶ ἀνηλεές τραῦμα. Καί,  
ἐντούτοις, ἡ ἀντίληψη τοῦ Levinas γιὰ τὴν ὑποκειμενικότητα προωθεῖ αὐτὴ τὴν  
ἄκριτη συναίνεση τοῦ νὰ μεταβληθεῖ σὲ ἀντικείμενο μιᾶς τέτοιας καταστροφικῆς  
σκληρότητας καὶ βαρβαρότητας».

Πρὸς τὴν ὁποία ὁ Casey ἀντίκειται: «Τὸ γεγονὸς, ἀκριβῶς, πὼς ἐνίσταμαι  
στὸν πόνο... μπορεῖ νὰ εἶναι μιὰ προσπάθεια νὰ ἀνέλθω πρὸς τὴν ἀγαθότητα, κρί-  
νοντας ὅτι ὁ πόνος εἶναι κάτι πού ἀποτυγχάνει τρομερὰ νὰ κυριαρχήσει ἐπὶ τοῦ  
ἀγαθοῦ πέραν τοῦ εἶναι» («The Humble and Humiliated Subject in Levinas' Philosophy»,  
ἀδημοσίευτη διδακτορικὴ διατριβή, University College Dublin, 2001, σσ. 235-6).

ἠθικὸ βίωμα ἀπ' ὅ,τι τὸ καλὸ. «Δὲν εἶναι τὸ τραῦμα ποὺ προκαλεῖται στὸ ὑποκείμενο, τὸ ὁποῖο κυριαρχεῖται ἀπὸ τὸ κακὸ, καθοριστικότερο στὴν περιγραφή του ὡς ἠθικὸ ὑποκείμενο ἀπὸ ὁποιαδήποτε καλὴ προδιάθεση τοῦ ἴδιου αὐτοῦ ὑποκειμένου;» διερωτᾶται ὁ Critchley.

«Δὲν εἶναι τὸ πλεονάζον βίωμα τῆς φρίκης καὶ τοῦ κακοῦ... ποὺ καταρχὰς σχηματοποιεῖ τὸ ἠθικὸ ὑποκείμενο; Αὐτὸ δὲν ἀρχίζει νὰ ἐρμηνεύει τὸ γιατί ἡ βασιλικὴ ὁδὸς πρὸς τὴν ἠθικὴ μεταφυσικὴ πρέπει νὰ ξεκινήσει μὲ τὴν ἀνακήρυξη τοῦ Levinas σὲ διδάσκαλο τῆς λογοτεχνίας τῆς φρίκης; Ἄν ἔτσι ἔχουν ὅμως τὰ πράγματα, γιατί ἡ ριζικὴ ἑτερότητα σχετίζεται μὲ τὴν καλοσύνη; Γιατί ἡ ἑτερότητα ἔχει ἠθικὸ χαρακτήρα; Γιατί νὰ μὴ σχετίζεται, μπορούμε νὰ ἀναρωτηθοῦμε, “μᾶλλον μὲ τὸ κακὸ ἀπ' ὅ,τι μὲ τὴν ἠθικὴ ἢ τὴν οὐδετερότητα”»;<sup>138</sup>

Ἡ παροχὴ ἀπόλυτης φιλοξενίας στὸν ἄλλο μοιάζει νὰ ἀναστέλλει ὅλα τὰ κριτήρια ἠθικῆς διάκρισης. Καὶ σ' αὐτὸ τὸ χωρὶς διάκριση ἄνοιγμα στὴν ἑτερότητα βρίσκουμε τὸν ἑαυτὸ μας ἀνίκανο νὰ ξεχωρίσει τὸ καλὸ ἀπὸ τὸ κακὸ. Πρόκειται, ἀσφαλῶς, γιὰ ἓνα ἐξάισιο μάθημα ἀνοχῆς, ὄχι ὅμως ἀπαραίτητα καὶ ἠθικῆς διάκρισης. Ἄν ὑπάρχει διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν Ἰησοῦ καὶ στὸν Jim Jones, στὸν Ἅγιο Φραγκίσκο τῆς Ἀσίζης καὶ στὸν Στάλιν, στὸν Moulin καὶ στὸν Mengele, στὸν Σιντάρτα<sup>139</sup> καὶ στὸν de Sade—καὶ πιστεύω ὅτι οἱ περισσότεροι ἀπὸ ἐμᾶς θὰ λέγαμε πὼς ὑπάρχει— τότε κάποιος ἐπιπλέον φιλοσοφικὸς ἀναστοχασμὸς κρίνεται ὡς ἀπαραίτητο συμπλήρωμα γιὰ τὴν ἀποδομητικὴ ἠθικὴ τῆς ἀπόλυτης φιλοξενίας. Ἡ ἀποδομητικὴ

138. SIMON CRITCHLEY, *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, Routledge, London, 1997, σελ. 80.

139. [Σ.τ.Μ.]: Ὁ Βούδας.

τάση τῆς μὴ κατάκρισης χρειάζεται νὰ συμπληρωθεῖ, προτείνω, μὲ μιὰ ἐρμηνευτικὴ τῆς πρακτικῆς σοφίας, πού ἐνδεχομένως θὰ μᾶς βοηθήσει νὰ διακρίνουμε καλύτερα ἀνάμεσα στὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἀδικία. Γιατὶ ἂν μιὰ λογικὴ ἀβεβαιότητα εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ νὰ εἴμαστε ἀνεκτικοί—ἐμποδίζοντάς μας νὰ συμπεριφερθοῦμε ὡς ἀρχιεκτελεστές— χρειάζομαστε μιὰν ἠθικὴ τῆς διάκρισης πού νὰ μᾶς δεσμεύει, κατὰ τὸ δυνατόν, στὴ σωστὴ πράξη.

Ἄλλὰ πρὶν προχωρήσουμε στὴ σκιαγράφηση μιᾶς τέτοιας ἐρμηνευτικῆς προσέγγισης, θὰ ἐπιθυμοῦσα νὰ διερευνήσω, ἐν συντομίᾳ, μιὰ ἄλλη σημαντικὴ συνεισφορά στὴν τρέχουσα κατανόηση τῆς ἐτερότητας, αὐτὴν τῆς ψυχαναλυτικῆς κριτικῆς.

ΞΕΝΟΙ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟΝ ΕΑΥΤΟ ΜΑΣ:  
ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

Οἱ περισσότερες Δυτικὲς θεωρήσεις περὶ ταυτότητας βασίζονται, καθὼς ἐπισημάνθηκε, σὲ κάποια ἀσυνείδητη προβολὴ ἐνὸς "Ἄλλου, πού δὲν εἶναι «ἐμεῖς». Στὸ συλλογικὸ ἐπίπεδο τῆς πολιτικῆς, αὐτὸ προϋποθέτει τὸ προσωπεῖο ἐνὸς ἐκλεκτοῦ «ἔθνους» ἢ «λαοῦ», τὸ ὁποῖο αὐτοπροσδιορίζεται ἐνάντια σὲ ἓναν ξένο ἀντίπαλο. Γεγονὸς πού μαρτυρεῖται ἀπὸ τίς παλιὲς ἐκεῖνες ἀντιπαλότητες ἀνάμεσα σὲ "Ἕλληνες καὶ βαρβάρους, Ἑβραίους καὶ μὴ Ἰουδαίους, σταυροφόρους καὶ ἀπίστους, Ἀρείους καὶ μὴ Ἀρείους. Ἀκόμα καὶ τὰ μοντέρνα, «πολιτισμένα» ἔθνη δὲν μένουν ἀπρόσβλητα ἀπὸ τέτοιες πρακτικὲς στιγματισμοῦ. Γιὰ παράδειγμα οἱ Ἄγγλοι αὐτοπροσδιορίζονται, πρὸς ἐπίρρωση τῶν ἀποικιοκρατικῶν τους σκοπῶν, ὡς καταγόμενοι ἀπὸ εὐγενῆ φυλὴ (gens), σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Ἰρλανδοὺς πού θεωρεῖται ὅτι ἀνήκουν σὲ μὴ εὐγενῆ φυλὴ (de-gens). Καὶ αὕτῃ ἡ στρατηγικὴ διαχωρισμοῦ τοῦ ἀγνοῦ ἀπὸ τὸ μιὰρὸ υἱοθετήθηκε διαδοχικὰ σὲ σχέση μὲ τὴν κατωτερότητα τῶν φυλῶν τῶν ὑπερόντιων ἀποικιῶν στὴν