

άνθρωπο πρέπει να τον δώ ως μυστήριο κι όχι ως πρόβλημα ή ως πράγμα. Τα προβλήματα λύνονται και τα πράγματα κατέχονται. Τό έχειν δηλώνει μία εξωτερική σχέση του ανθρώπου προς τα πράγματα, τα οποία ποτέ δεν τον ικανοποιούν· ή κατάσταση όμως του έχειν ποτέ δεν εκλείπει· μπορεί όμως να μεταμορφωθεί, αν δούμε τα πράγματα διαφορετικά, δηλαδή αν τα θεωρήσουμε υπό την προοπτική του όντος. Τό όν μās φέρει σε έπαφή με την πραγματικότητα και μās κάνει να υπερβούμε τον κλειστό, τον ατομικό μας χώρο. Τό όν όμως συνάπτεται προς τό μυστήριο. 'Η κοινότης των ανθρώπων έχει τό γνώρισμα του όντος και μέσα σ' αυτή βρίσκουμε τά γνήσια στοιχεία μας. 'Η κύρια άρετή της ανθρώπινης κοινότητος είναι ή έμπιστοσύνη, πού όντολογικά στηρίζεται στην έμπιστοσύνη του ανθρώπου προς τό Θεό. 'Η έμπιστοσύνη του ανθρώπου στο Θεό κάνει τον άνθρωπο να ξεφύγει από τό στενό του χώρο και να αποφύγει την αιχμαλωσία μέσα στον ύποκειμενισμό του.

20. Είναι φανερό (από την προηγηθείσα σύντομη ανάλυση του νοήματος πού διέπει τά άρθρα πού μεταφράζονται εδώ και από τις γενικώτερες αναφορές στο στοχασμό των συγγραφέων τους ως και από τη συνοπτική εξέτασή της όλης σύγχρονης προβληματικής για τη μεταφυσική) ότι ή μεταφυσική είναι μία γόνιμη και πολύ σπουδαία τάση του πνεύματός μας. 'Ο μεταφυσικός στοχασμός, όπως προσδιωρίστηκε εδώ, στενά δηλαδή δεμένος με τη φιλοσοφία, έχει πολλές μορφές και ή συμβολή του στην πνευματική έλευθερία του προσώπου είναι σημαντική. 'Η μεταφυσική είναι πράγματι έν δράσει. 'Η δέ κατανόηση του γεγονότος αυτού μās άπαλλάσσει από πολλές μονομέρειες και επικίνδυνες σχηματοποιήσεις, πού άπειλούν την ανθρώπινη διάνοηση και την έλευθερία του προσώπου. 'Η μεγάλη, ή ύψηλή μεταφυσική, όπως και ή μεγάλη ποίηση, άποτελεί πράγματι τις ρίζες αλλά και τό άνθος ενός πολιτισμού.

"Αν λοιπόν υπό την πίεση των πραγμάτων και ως αποτέλεσμα της μάχης πού διεξήχθη μεταξύ μεταφυσικών και αντιμεταφυσικών και ιδιαίτερα έξ αίτίας της άυστηρής κριτικής πού άσκησε ό λογικός έμπειρισμός κατά της μεταφυσικής είμεθα ύποχρεωμένοι να δεχθούμε μία νέα αντίληψη για την ύφή και τό έργο της μεταφυσικής, όμως μπορούμε ώσαύτως να παρατηρήσουμε ότι ή μεταφυσική ποτέ δεν εξαφανίζεται. "Όπως παρατηρεί ό καθηγητής 'Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος, «είναι χαρακτηριστικόν ότι πāσα κριτική και αναιρέσεις και πāσα καταδίκη της μεταφυσικής εις θάνατον οδηγεί κατ' ευθείαν εις την αναγέννησιν της μεταφυσικής. "Από την τέφραν της παλαιάς μεταφυσικής αναθάλλει πάντοτε μία νέα μεταφυσική» ('Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου, Περί μεταφυσικής, 'Αθήναι 1964, 19).

JACQUES DERRIDA

ΒΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ *

ΔΟΚΙΜΙΟ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ EMMANUEL LEVINAS'

'Ελληνισμός και έβραϊσμός! Μεταξύ των δύο αυτών σημείων έπιρροής κινείται ό κόσμος μας.

"Άλλοτε νοιώθει πολύ ισχυρά την έλξη του ενός και άλλοτε την έλξη του άλλου και πρέπει ό κόσμος να βρiσκει την iσορροπία του, αν και αυτό ποτέ δεν συμβαίνει, όμως και ώραία μεταξύ αυτών των δύο (Matthew Arnold, Culture and anarchy).

Τό ότι ή φιλοσοφία πέθανε χθές, μετά από τον Hegel ή τον Marx, τον Nietzsche ή τον Heidegger (και ή φιλοσοφία θά έπρεπε άκόμη να περιπλανάται γυρεύοντας τό νόημα του θανάτου της) ή τό ότι αυτή έζησε πάντοτε έχοντας γνώση του ότι είναι έτοιμαθάνατη, πράγμα πού όμολογείται σιωπηλά μέσα στη σκιά πού μās έφερε κι' αυτός άκόμη ό λόγος ό οποίος

* Jacques Derrida, L'écriture et la différence. Τό Copyright © Éditions du Seuil, Paris 1967, 117-161.

Τό © της μεταφράσεως στην ελληνική άνήκει στον εκδότη του παρόντος συγγράμματος.

1. Emmanuel Levinas, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl [θεωρία της έννοράσεως στη φαινομενολογία του Husserl] 1re, éd., Alcan 1930 2e éd., Vrin 1963. De l'existence à l'existant ['Από την ύπαρξη στο ύπάρχον] Fontaine 1947 Le temps et l'autre ['Ο χρόνος και τό άλλο], στο 'Le choix, le Monde, l'existence', Cahiers du Collège Philosophique, Arthaud, 1949. En découvrant l'existence. Avec Husserl et Heidegger ['Αποκαλύπτοντας την ύπαρξη. Μέ τον Husserl και τον Heidegger], Vrin 1949. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité [Τό όλο και τό άπειρο. Δοκίμιο για την έξωτερικότητα], M. Nijhoff, La Haye 1961. Difficile liberté, Essais sur le judaisme [Δύσκολη έλευθερία, Δοκίμια επί του 'Ιουδαισμού], Albin Michel, 1963.

διακήρυξε ότι η φιλοσοφία είναι αιώνια (philosophia perennis) [1]· τό ότι ή φιλοσοφία πέθανε μιά μέρα μέσα στην ιστορία ή έζησε πάντοτε ψυχορραγώντας και αρχίζοντας μέ βίαιο τρόπο την ιστορία, αντιθέτοντας τόν έαυτό της πρός τή μή φιλοσοφία, ή όποία είναι τό βάθος της πού αντίτιθεται, τό παρελθόν της ή τό έργο, ό θάνατός της και ή πηγή τής ζωής της. Πέρα δε από αυτό τό θάνατο ή από αυτή τή θνησκουσα φύση τής φιλοσοφίας, ίσως και χάρη σ' αυτή ακόμη, ή σκέψη έχει μέλλον ή ακόμη, όπως συνήθως λέμε σήμερα, είναι καθ' όλοκληρίαν εκείνο πού θά έλθη, έξ αιτίας εκείνου τό όποιο διατηρείται αποθηκευμένο ακόμη μέσα στή φιλοσοφία· ή πιό παράξενα ακόμη, τό ίδιο τό μέλλον έχει κατ' αυτόν τόν τρόπο ένα μέλλον: όλα αυτά έδω πού αναφέραμε είναι έρωτήματα πού δέν υπάρχει δυνατότης νά τύχουν άπαντήσεως. Είναι προβλήματα πού μέ τή γέννησή τους και γιά μιά φορά τουλάχιστον τέθηκαν στή φιλοσοφία ως προβλήματα τά όποια αυτή δέν μπορεί νά λύση.

Ίσως ακόμη και τά έρωτήματα αυτά νά μήν είναι διόλου φιλοσοφικά, νά μήν είναι πιά έρωτήματα τής φιλοσοφίας. Θά έπρεπε έν τούτοις νά είναι τά μόνα πού μπορούν νά στηρίξουν σήμερα τήν κοινότητα αυτού του φαινομένου τό όποιο, μέσα στον κόσμο, αποκαλούμε ακόμη φιλοσόφους (από μιά άνάμνηση τουλάχιστον) έξ αιτίας του γεγονότος ότι θά έπρεπε νά έρωτούν άκατάπαυστα και μάλιστα νά συμβαίνει τουτο παρά τή διασπορά των ιδρυμάτων ή των γλωσσών, των δημοσιεύσεων και των τεχνικών πού ακολουθούν ή μιά τήν άλλη, πού αναπαράγονται και αύξάνονται συνεχώς, όπως τό κεφάλαιο ή ή άθλιότης.

Η κοινότης λοιπόν του έρωτήματος υπάρχει σέ τούτη τήν ευθραυστή στιγμή, όπου τό έρώτημα δέν είναι ακόμη αρκετά καθωρισμένο ούτως ώστε ή ύποκρισία μιάς άπαντήσεως νά ύπάρχη ήδη κάτω από τή μάσκα του έρωτήματος και ή φωνή της νά έχη τήν άνεση νά άποκτήση άρθρωση δολίως μέσα και σ' αυτήν ακόμη τή συντακτική δομή του έρωτήματος. Η κοινότης τής άποφάσεως, τής πρωτοβουλίας, τής άπόλυτης πρωταρχικότητος, αλλά μιά κοινότης ή όποία άπειλείται, εκεί όπου τό έρώτημα δέν έχει

Αναφερόμεθα επίσης σέ διάφορα άρθρα, τά όποια θά υπενθυμίσουμε, όταν έλθη ή στιγμή. Τά κύρια έργα θά δηλώνονται μέ τά αρχικά του τίτλου τους:

Théorie de l' intuition ... (THI).

De l' existence a l' existant (EE).

Le temps et l' autre (TA).

En decouvrant l' existence (EDE).

Totalité et infini (TI).

Difficile liberté (DL).

Αυτό τό δοκίμιο γράφτηκε, όταν παρουσιάσθηκαν δύο σπουδαία κείμενα του Emmanuel Levinas: 'La trace de l' Autre' (Τό ίχνος του Άλλου), στό Tijdschrift voor Filosofie, Sept. 1963.

'La signification et le sens' [Σημασία και τό νόημα], στό Revue de Métaphysique et Morale, 1964, No 2. Δέν μπορούμε δυστυχώς έδω γι' αυτά νά κάνουμε αναφορές εκτός από σύντομους ύπαινημούς.

ακόμη βρεϊ τή γλώσσα τήν όποία άποφάσισε νά αναζητήσει, δέν έχει ακόμη βρῆ τή σιγουριά μέσα σ' αυτήν, επάνω στην έντελώς δική του δυνατότητα. Είναι μιά κοινότης του έρωτήματος επάνω στή δυνατότητα του έρωτήματος. Είναι λίγο ή δέν είναι σχεδόν τίποτε· άλλ' εκεί βρίσκουν καταφύγιο και έμπεριέχονται σήμερα ή αξιοπρέπεια και τό χρέος τής άποφάσεως αδιάρρηκτα συνδεδεμένα. Μιά άκέραιη ύπευθυνότης.

Γιατί όμως άκέραιη; Έπειδή τό άδύνατο έχει ήδη συμβῆ. Τό άδύνατο σύμφωνα μέ τήν όλότητα αυτού γιά τό όποιο γίνεται τό έρώτημα, σύμφωνα μέ τήν όλότητα του όντος, των άντικειμένων και των όρισμών, τό άδύνατο σύμφωνα μέ τήν ιστορία των γεγονότων έχει συμβῆ: ύπάρχει μιά ιστορία του έρωτήματος, μιά καθαρή μνήμη του καθαρού έρωτήματος, ή όποία έπιτρέπει ίσως στή δυνατότητά της κάθε κληρονομιά και κάθε καθαρή μνήμη γενικά και έτσι όπως είναι.

Τό έρώτημα έχει ήδη αρχίσει, τό ξέρουμε ήδη αυτό· και αυτή ή περίεργη βεβαιότης πού αναφέρεται σέ μιά άλλη άπόλυτη αρχή, μιά άλλη άπόλυτη άπόφαση πού επιβεβαιώνεται από τό παρελθόν του έρωτήματος, μάς παρέχει μιά ασύγκριτη διδασκαλία: τή μάθηση του έρωτήματος. Διά μέσου (και διά μέσου σημαίνει ότι πρέπει ήδη νά ξέρουμε πώς νά διαβάζουμε) αυτής τής μαθήσεως, ή όποία όμως δέν είναι ακόμη ή ήδη άκατανόητη παράδοση του άρνητικού (του άρνητικού καθορισμού) και ή όποία μάθηση είναι πολύ προγενέστερη από τήν ειρωνεία, τή μαιευτική, τήν εποχή [2] και τήν άμφιβολία, μιά ρητή, σαφής, παρότρυνση διατυπώνεται: τό έρώτημα πρέπει νά διαφυλαχθῆ, πρέπει νά διαφυλαχθῆ ως έρώτημα. Η έλευθερία του έρωτήματος (διπλή γενική) [3] πρέπει νά δηλωθῆ και νά προστατευθῆ.

Μιά γερά θεμελιωμένη κατοικία, μιά πραγματική και λειτουργική παράδοση του έρωτήματος πού παραμένει έρώτημα. Έάν αυτό τό πρόσταγμα έχη μιά ήθική σημασία, τουτο δέν σημαίνει ότι άνήκει στην περιοχή τής ήθικης, άλλ' ότι έπιτρέπει – άργότερα – κάθε ήθικό νόμο γενικά. Δέν ύπάρχει νόμος πού νά μή λέγεται, δέν ύπάρχει πρόσταγμα πού νά μήν άπευθύνεται στην έλευθερία του λόγου. Δέν ύπάρχει λοιπόν ούτε νόμος ούτε πρόσταγμα πού νά μήν επιβεβαιώνη και νά μήν έγκλειη (δηλαδή πού νά μήν άποκρύπτει προϋποθέτοντας) τή δυνατότητα του έρωτήματος. Τό έρώτημα έτσι είναι πάντοτε κλεισμένο μέσα σέ κάτι, δέν φαίνεται ποτέ άμέσως όπως είναι, αλλά μόνο διά μέσου του έρμητισμού μιάς προτάσεως, μέσα στην όποία ή άπάντηση έχει ήδη αρχίσει νά προσδιορίζη τό έρώτημα. Η καθαρότης του έρωτήματος μπορεί μόνο νά άποκαλυφθῆ και νά έλθη στή μνήμη μας διά μέσου τής διαφορās μιάς έρμηνευτικής προσπάθειας.

Έτσι, αυτοί οι όποιοι έρωτούν γιά τή δυνατότητα τής φιλοσοφίας, γιά τή ζωή και τό θάνατο τής φιλοσοφίας, έχουν ήδη έμπλακή μέσα στό διάλογο και έχουν ξαφνιασθῆ από τό έρώτημα πού ρωτάει περί του έαυτού του και όμιλεί μέ τόν έαυτό του· αυτοί πάντοτε δρούν εις άνάμνηση τής φιλοσοφίας, πάντοτε ένεργούν μέσα στην άναπόκριση του έρωτήματος μέ

τόν ίδιο τον εαυτό του.

Αρμόζει λοιπόν ουσιαστικά στη μοίρα αυτής της ανταποκρίσεως τό ότι (τό ερώτημα) τολμά να κάνει θεωρήσεις, να στοχάζεται τον εαυτό του, να ρωτά τον εαυτό του από μόνο του. Αρχίζει τότε ή άντικειμενικοποίηση, ή δεύτερη έρμηνεία και ό καθορισμός της καθαρής ιστορίας του ερωτήματος μέσα στον κόσμο: αρχίζει λοιπόν τότε μία μάχη, ή όποία έμπλέκεται μέσα στη διαφορά πού υπάρχει μεταξύ του ερωτήματος γενικά και της φιλοσοφίας ως μιάς στιγμής ή ενός τρόπου πού είναι καθωρισμένος (δηλαδή πού είναι πεπερασμένος και θνητός) για τό ίδιο τό ερώτημα. Η διαφορά αυτή υπάρχει μεταξύ της φιλοσοφίας ως δυνατότητας ή ως περιπέτειας του ίδιου του ερωτήματος και της φιλοσοφίας ως καθωρισμένου συμβάντος ή ως καμπής μέσα σ' αυτήν την περιπέτεια.

Αυτή ή διαφορά έχει συλληφθή πολύ καλύτερα σήμερα. Τό ότι αυτή έρχεται στο φώς και ότι έχει άπασχολήσει τή σκέψη, έτσι όπως είναι, είναι άναμφίβολως τό περισσότερο άφανές χαρακτηριστικό για τον ιστορικό των γεγονότων, των τεχνικών ή των ιδεών, είναι τό περισσότερο έπουσιώδες χαρακτηριστικό στα μάτια του. Άλλ' είναι ίσως, συμπεριλαμβανομένων και όλων εκείνων πού συνεπάγεται, τό πιό βαθιά χαραγμένο χαρακτηριστικό της έποχής μας. Τό να σκεφθούμε καλύτερα αυτή τή διαφορά, αυτό δέν σημαίνει τό να ξέρουμε, έν μέρει ιδιαιτέρως, ότι, εάν κάποιο πράγμα όφειλε ακόμη να συμβή, ξεκινώντας από τήν παράδοση μέσα στην όποία οι φιλόσοφοι γνωρίζουν διαρκώς ότι είναι κατακυριευμένοι, τούτο θά συμβή υπό τήν προϋπόθεση του να ζητούμε άκατάπαυστα τή ρίζα αυτής της παραδόσεως και να προσπαθούμε με μεγάλη άυστηρότητα να κρατηθούμε όσο πιό κοντά γίνεται σ' αυτή τήν ίδια. Τούτο δέν ίσοδυναμεί με τό να τραυλίζουμε και να μαζεύομαστε με νωθρότητα στα βάθη της παιδικής ηλικίας, άλλ' άκριβώς τό αντίθετο.

Πολύ κοντά σέ μās και ύστερα από τον Hegel -και κάτω από τήν τεράστια σκιά του-οι δύο μεγάλες φωνές διά των όποιων τούτη ή ολοκληρωτική επανάληψη μās ύπαγορεύθηκε (πού μās θύμισε τόν ίδιο μας τον εαυτό και άναγνωρίσθηκε κατά τον καλύτερο τρόπο ως ή πρώτη επείγουσα φιλοσοφική ανάγκη), αυτές λοιπόν οι δύο φωνές είναι, χωρίς άμφιβολία, ή φωνή του Husserl και του Heidegger. Παρά τίς πιό βαθιές άνομοιότητες, αυτή ή έκκληση στην παράδοση-ή όποία δέν έχει καμμία σχέση με κάποια παραδοσιοκρατία (traditionalisme)-μορφοποιείται από ένα σκοπό πού είναι κοινός στη χουσερλιανή φαινομενολογία και σ' αυτό πού θά άποκαλέσουμε με προχειρότητα, κατά προσέγγιση και για εύχέρεια, χαιντεγκεριανή «όντολογία»²

2. Άφού θέλησε να άνορθώσει τον καθαρά όντολογικό σκοπό, πού κοιμόταν μέσα στη μεταφυσική, άφού άφύπνισε τή «θεμελιώδη όντολογία» κάτω από τή «μεταφυσική όντολογία», ό Heidegger προτείνει τελικά, μπροστά στην έπιμονή της παραδοσιακής άσάφειας, να άρνηθούμε έκτοτε τούς όρους «όντολογία», «όντολογικός» (Εισαγωγή στη μεταφυσική). Τό ερώτημα περί του Είναι δέν υπόκειται σέ καμμία όντολογία.

Έτσι μπορούμε να πούμε πολύ συνοπτικά:

1. Η όλότης της ιστορίας της φιλοσοφίας έχει συλληφθή με τέτοιο τρόπο, ώστε να βασίζεται πάνω στην έλληνική πηγή της. Δέν πρόκειται, τό ξέρουμε, για προσκόλληση και άφοσίωση στο δυτικό στοχασμό, στη δυτικοκρατία (occidentalisme) ή για ιστορικισμό³. Άπλως οι θεμελιώδεις έννοιες της φιλοσοφίας είναι κατ' αρχήν έλληνικές και δέν θά ήταν δυνατόν να φιλοσοφούμε ή να κρίνουμε τή φιλοσοφία ξεχωρα από αυτές.

Τό ότι ό Πλάτων στα μάτια του Husserl είναι ό ίδρυτής του όρθου λόγου (raison) και του έργου της φιλοσοφίας, του όποιου τό τέλος (telos) κοιμόταν μέσα στη σκιά, τό ότι για τον Heidegger άντιθέτως ό Πλάτων σημαδεύει τή στιγμή, όπου ή σκέψη του όντος λησμονείται και προσδιορίζεται πιά ως φιλοσοφία, αυτή ή διαφορά είναι άποφασιστική μόνον γιατί υπάρχει κάτι τό κοινό πού τίς φωτίζει, μία κοινή ρίζα, πού είναι έλληνική. Η διαφορά είναι άδελφική μέσα στην καταγωγή, ή όποία είναι καθ' ολοκληρίαν ύποταγμένη στην ίδια δεσποτεία. Είναι ή κυριαρχία του ίδιου πράγματος, ή όποία δέν θά σβήση ούτε μέσα στη φαινομενολογία ούτε μέσα στην «όντολογία».

2. Η άρχαιολογία, στην όποία από διαφορετικούς δρόμους μās οδηγούν ό Husserl και ό Heidegger, όρίζει κάθε φορά μία ύποταγή ή μία παραβίαση: όπωσδήποτε ζητεί μία άναγωγή της μεταφυσικής. Άκόμη και άν ή κίνηση αυτή έχη σέ κάθε περίπτωση, φαινομενικά τούλάχιστον, ένα νόημα πολύ διαφορετικό.

3. Τέλος, ή κατηγορία του ήθικού είναι έδώ όχι μόνο διαχωρισμένη από τή μεταφυσική, αλλά έχει συνδυασθή με βάση κάτι τό διαφορετικό από τον ίδιο τον εαυτό της, με μία προγενέστερη και πιό πρωταρχική λειτουργία.

3. Δηλαδή δέν πρόκειται για κάποια μορφή σχετικισμού (relativisme): ή αλήθεια της φιλοσοφίας δέν εξαρτάται από τήν πραγματικότητα (actualité) των έλληνικών ή εύρωπαϊκών συμβάντων. Πρέπει άντιθέτως να πλησιάσουμε τό έλληνικό ή εύρωπαϊκό είδος (eidos), ξεκινώντας από μία έκρηξη ή από ένα κάλεσμα, των όποιων ή άφετηρία είναι διαφοροτρόπως καθωρισμένη από τον Husserl και τον Heidegger. Μένει τό ότι και για τούς δύο «ή εισβολή της φιλοσοφίας» («Aufbruch oder Einbruch der Philosophie, Husserl, Κρίσις ...») είναι τό «πρωταρχικό φαινόμενο» (phénomène), πού χαρακτηρίζει τήν Εύρώπη ως «πνευματική μορφή» (Βλέπε άνωτέρω). Και για τούς δύο «ή λέξη» φιλοσοφία μās λέει ότι ή φιλοσοφία είναι κάτι, τό όποιο έξ άρχής και πριν από όλα προσδιορίζει τήν ύπαρξη του έλληνικού κόσμου: Κάτι περισσότερο ή φιλοσοφία καθορίζει επίσης στο βάθος της τή ροή, τήν πιό έσωτερική, της δυτικοευρωπαϊκής ιστορίας μας. Η τετριμμένη έκφραση «δυτικοευρωπαϊκή φιλοσοφία» είναι στην πραγματικότητα μία ταυτολογία (tautologie). Τούτο συμβαίνει, επειδή ή φιλοσοφία είναι έλληνική μέσα στο ίδιο της τό είναι: έλληνικός σημαίνει έδώ τό έξης: ή φιλοσοφία είναι, μέσα στο πρωτογενές είναι της, τέτοιας φύσεως, ώστε είναι κατ' αρχήν ό έλληνικός κόσμος και μόνον αυτός τον όποιο αυτή άδραξε, οικειοποιούμενη αυτόν, ώστε να μπορέσει να έκδιπλωθή αυτή ή ίδια. (Heidegger, Qu' est-ce-que la philosophie [Τι είναι ή φιλοσοφία], μεταφρ. Κ. Άξελός και J. Beaufret. Σχετικά με τον τρόπο με τον όποιο πρέπει να έννοήσουμε, με περισσότερη άκρίβεια, αυτούς τούς ύπαινιγμούς για τήν Ελλάδα, βλ. επίσης Chemins ..., [Δρόμοι], μεταφρ. W. Brokmeier.

“Όταν η ήθική δεν εξετάζεται με αυτόν τον τρόπο, όταν ο νόμος, η ισχύς της απόφασης και η σχέση προς το άλλο συνδέονται με την αρχή [4] χάνουν τον ιδιαίτερο ήθικό χαρακτήρα τους⁴.”

Αυτά τα τρία μοτίβα, διευθετούμενα με βάση τη μοναδική πηγή της μοναδικής φιλοσοφίας, υποδεικνύουν τη μόνη δυνατή κατεύθυνση για κάθε φιλοσοφική πηγή εν γένει. Κάθε δυνατός διάλογος μεταξύ της χουσερλιανής φαινομενολογίας και της χαιντεγκεριανής «όντολογίας», παντού όπου αυτές βρίσκονται περισσότερο ή λιγώτερο άμεσα υποδηλούμενες, φαίνεται πως (ο διάλογος αυτός) είναι δυνατόν να έννοηθῇ μόνο μέσα από την ισχύ της ελληνικής παραδόσεως. Τη στιγμή που το έννοιολογικό σχήμα που δημιουργήθηκε από την ελληνοευρωπαϊκή τόλμη τείνει να κυριαρχήσῃ σέ όλόκληρη την ανθρωπότητα, αυτά τα τρία μοτίβα θα προκαθορίζουν λοιπόν την ολότητα του λόγου (logos) και την ολότητα της παγκόσμιας ιστορικοφιλοσοφικής καταστάσεως. Καμμία φιλοσοφία δεν θα μπορούσε να τὰ απορρίψει, χωρίς να ἀρχίσῃ ἀπὸ τὴν ὑποταγή της σ’ αὐτὰ ἢ χωρίς να τελειώσῃ με τὴν καταστροφή που θὰ προξενούσε στὸν ἑαυτό της ὡς γλώσσα φιλοσοφική. Μέσα σ’ ἓνα ἱστορικό βάθος, τὸ ὁποῖο ἡ ἐπιστήμη καὶ οἱ φιλοσοφίες τῆς ἱστορίας δὲν μποροῦν παρά να προϋποθέτουν, λαμβάνουμε γνώση τοῦ ὅτι ἔχουμε ἐμπιστευθῇ τοὺς ἑαυτοὺς μας στὴν ἀσφάλεια τοῦ ἐλληνικοῦ στοιχείου· γνωρίζουμε αὐτὸ με μιά γνώση καὶ με μιά ἐμπιστοσύνη που δὲν εἶναι οὔτε κάτι τὸ δημιουργημένο ἀπὸ συνήθειες οὔτε ἀπὸ εὐκολίες, ἀλλὰ που ἀντίθετα μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ διανοηθούμε κάθε κίνδυνο καὶ νὰ βιώσουμε κάθε ἀνησυχία καὶ κάθε ἀπόγνωση. Ἐπὶ παραδείγματος, ἡ συνειδηση τῆς κρίσεως δὲν σημαίνει γιὰ τὸν Husserl τίποτε ἄλλο παρά τὴν προκαταρκτική, τὴν σχεδὸν ἀπαραίτητη κάλυψη ἐνὸς υπερβατικοῦ μοτίβου, τὸ ὁποῖο αὐτὸ τὸ ἴδιο στὸν Descartes καὶ στὸν Kant ἀρχίζε νὰ ἐπιτυγχάνῃ τὸν ἐλληνικὸ στόχο, δηλαδὴ τὴ φιλοσοφία ὡς ἐπιστήμη [5]. “Όταν ὁ Heidegger λέῃ, ἐπὶ παραδείγματος, ὅτι «ἐδῶ καὶ πολὺ καιρὸ, ἐδῶ καὶ πάρα πολὺ καιρὸ ἤδη, ἡ σκέψη βρίσκεται σὲ κατάσταση ξηρότητας» [6], μοιάζει σὰν τὸ ψάρι στὴν ξηρά, τὸ στοιχεῖο στὸ ὁποῖο θέλει καὶ πάλι νὰ ὑποχρεώσῃ τὴ σκέψη νὰ ἐπιστρέψῃ εἶναι τὸ ἐλληνικὸ στοιχεῖο, ἡ ἐλληνικὴ σκέψη τοῦ Εἶναι, ἡ σκέψη τοῦ Εἶναι, τοῦ ὁποῖου ἡ ξαφνικὴ εἰσβολὴ ἢ τὸ κάλεσμα εἶχαν γεννήσῃ τὴν Ἑλλάδα. Ἡ γνώση καὶ ἡ ἀσφάλεια, γιὰ τίς ὁποῖες μιλοῦμε, δὲν εἶναι λοιπὸν μέσα στὸν κόσμος· εἶναι μᾶλλον ἡ δυνατότης τῆς γλώσσας μας καὶ τὸ θεμέλιο τοῦ κόσμου μας.

Σ’ αὐτὸ λοιπὸν τὸ ἐπίπεδο ἡ σκέψη τοῦ Emmanuel Levinas μᾶς κάνει

4. Husserl: «Ὁ ὀρθὸς λόγος (raison) δὲν ἀνέχεται νὰ εἶναι διακεκριμένος σὲ «θεωρητικό», «πρακτικό», «αἰσθητικό», κλπ.» (La Philosophie comme Prise de conscience de l’humanité [ἡ φιλοσοφία ὡς συνειδητοποίηση τῆς ἀνθρωπότητος], μεταφρ. P. Ricoeur, Verité et Liberté). Heidegger: «Οἱ ὅροι, ὅπως ‘λογική’, ‘ἠθική’, ‘φυσική’ δὲν ἐμφανίζονται παρά τῇ στιγμῇ, ὅπου ἡ πρωτογενὴς σκέψη χάνεται» (Lettre sur l’humanisme [Γράμμα γιὰ τὸν ἀνθρωπισμό], μεταφρ. R. Munier).

νὰ τρέμουμε.

Στὴν καρδιά τῆς ἐρήμου, μέσα στὴν ἐρημο ποὺ αὐξάνει, αὐτὴ ἡ σκέψη ποὺ ριζικά δὲν θέλει πιά νὰ εἶναι σκέψη τοῦ ὄντος καὶ τῆς φαινομενικότητος, μᾶς κάνει νὰ ὀνειρευθοῦμε μιά ἀσύλληπτη διαδικασία ποὺ ἔχει σχέση με τὴ διάλυση καὶ τὴν παντελὴ ἔλλειψη ὁποιασδήποτε κατοχῆς καὶ ὁποιοῦδήποτε κινήτρου.

1. Στὴν ἐλληνική, μέσα στὴ γλώσσα μας, μέσα σὲ μιά γλώσσα ποὺ εἶναι πλούσια ἀπὸ ὅλες τίς προσχώσεις τῆς ἱστορίας της – καὶ τὸ ἐρώτημά μας ἤδη μορφοποιεῖται – μέσα σὲ μιά γλώσσα ποὺ ὁμολογεῖ τὴν ἐνοχὴ της γιὰ τίς σαγηνευτικές δυνάμεις της, με τίς ὁποῖες παίζει ἀκατάπαυστα, αὐτὴ ἡ σκέψη τοῦ Levinas μᾶς καλεῖ γιὰ νὰ διώξουμε τὸν ἐλληνικὸ λόγο (logos), νὰ ἐξαρθρώσουμε τὴν ταυτότητά μας γενικά· μᾶς καλεῖ νὰ ἐγκαταλείψουμε τὸν ἐλληνικὸ χῶρο, καὶ ἴσως κάθε χῶρο γενικά, καὶ νὰ στραφοῦμε πρὸς αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι ὅμως πιά μιά πηγή, οὔτε ἓνας χῶρος πάρα πολὺ προσηνεῖς στοὺς θεοὺς, ἀλλὰ πρὸς μιά πνοή, πρὸς ἓνα προφητικὸ λόγο (parole), ποὺ ἔχει ἤδη πνεύσει ὄχι μόνο πολὺ κοντὰ στὴν πηγή ποὺ εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἢ ἀπὸ τοὺς προσωκρατικούς, ἀλλὰ εἶναι μέσα στὴν ἐλληνικὴ ἀρχή, εἶναι κοντὰ πρὸς τὸ ἄλλο τοῦ ἐλληνικοῦ (ἀλλὰ τὸ ἄλλο τοῦ ἐλληνικοῦ, εἶναι μὴ – ἐλληνικό; πάνω ἀπὸ ὅλα θὰ μπορῇ πρὸς τούτοις νὰ ὀνομασθῇ τὸ μὴ ἐλληνικό; Καὶ τὸ ἐρώτημά μας πλησιάζει πολὺ κοντὰ). Εἶναι μιά σκέψη γιὰ τὴν ὁποία ἡ ολότης τοῦ ἐλληνικοῦ λόγου (logos) ἔχει ἤδη αἰφνιδίως διαρραγῇ καὶ εἶναι τώρα φυτόχωμα ποὺ ἔχει τοποθετηθῇ ὄχι πάνω σὲ κάποιο ἔδαφος, ἀλλὰ γύρω ἀπὸ κάποιο παλαιὸ ἠφαίστειο. Εἶναι μιά σκέψη, ποὺ ἔχοντας μόνο τὴν πίστη στὴν ἄμεση ἀλλὰ κρυμμένη γυμνότητα τῆς ἴδιας τῆς ἐμπειρίας, θέλει, χωρίς φιλολογία, νὰ ἀπελευθερωθῇ ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ δυναστεία τοῦ Αὐτοῦ καὶ τοῦ ἑνός (αὐτὰ εἶναι ἄλλα ὀνόματα γιὰ τὸ φῶς τοῦ ὄντος καὶ τοῦ φαινομένου), σὰν νὰ ἦταν μιά καταπίεση, ποὺ βεβαίως δὲν εἶναι ὅμοια με καμμία ἄλλη στὸν κόσμος, μιά καταπίεση ὄντολογικὴ ἢ υπερβατικὴ, ἀλλ’ ἐπίσης ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ ἄλλοθι κάθε καταπίεσεως μέσα στὸν κόσμος. Εἶναι μιά σκέψη τελικά ποὺ θέλει νὰ ἀπελευθερωθῇ ἀπὸ μιά φιλοσοφία ποὺ μαγεύεται ἀπὸ τὴν «ἰδέα τοῦ ὄντος ποὺ δείχνει τὸν ἑαυτό του μέσα στὸν πόλεμο» καὶ ποὺ «ἔχει καρφωθῇ γερά μέσα στὴν ἐννοια τῆς ολότητος ποὺ κατεξουσιάζει τὴ δυτικὴ φιλοσοφία» (ΤΙ, Χ).

2. Αὐτὴ ὅμως ἡ σκέψη θέλει νὰ καθορισθῇ, στὴν πρώτη της δυνατότητα, ὡς μεταφυσικὴ (ὡς κάτι ποὺ εἶναι ἐν τούτοις ἐννοια ἐλληνικὴ, ἐὰν ἀκολουθήσουμε τὴ φλέβα τοῦ ἐρωτήματός μας). Ἡ μεταφυσικὴ ποὺ ὁ Levinas θέλει νὰ σηκώσῃ ψηλά καὶ νὰ τὴν ἀπαλλάξῃ ἀπὸ τὴ θέση τῆς ὑποτέλειας καὶ τῆς ὁποίας τὴν ἐννοια ζητεῖ νὰ ἐπαναφέρῃ εἶναι κάτι ποὺ εἶναι ἐναντίον ὅλης τῆς παραδόσεως ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη.

3. Αὐτὴ ἡ σκέψη καταφεύγει στὴν ἠθικὴ σχέση (σὲ μιά βίαιη σχέση

πρός τό ἄπειρο ὡς ἀπείρως ἄλλο, ὡς σχέση πρὸς τὸν Ἄλλο) [7], ἡ ὁποία μόνη τῆς θά μπορούσε νά ἀνοίξῃ τό χώρο τοῦ υπερβατικοῦ καί νά ἀπελευθερώσῃ τή μεταφυσική. Καί πράττει αὐτό χωρίς νά στηρίξῃ τήν ἠθική καί τή μεταφυσική ἐπάνω σέ κάτι πού εἶναι διαφορετικό ἀπό τίς ἴδιες καί χωρίς νά τίς ἀναμείξῃ στό ξεκίνημά τους μέ ἄλλα νερά, μέ ἄλλα ρεύματα.

Πρόκειται λοιπόν γιά μιά ἰσχυρή θέληση πού ἀπαιτεῖ νά λογαριασθῇ μέ τήν ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ λόγου (parole): Εἶναι ἰσχυρή, ἐπειδὴ, ἐάν αὐτή ἡ ἀπόπειρα δέν εἶναι ἡ πρώτη αὐτοῦ τοῦ τύπου, φθάνει σέ ἕνα ὕψος καί σέ μιά διείσδυση μέσα στό διάλογο, ὅπου οἱ Ἕλληνες (καί κατ' ἐξοχήν αὐτοὶ οἱ δύο μεταξὺ τῶν Ἑλλήνων πού εἶναι ἀκόμη ὁ Husserl καί ὁ Heidegger) ἔχουν κληθῇ νά ἀνταποκριθοῦν. Ἡ μεσσιανική ἐσχατολογία ἀπό τήν ὁποία ἐμπνέεται ὁ Levinas, ἐάν δέν ζητῇ οὔτε νά ἐξομοιωθῇ μέ αὐτό τό ὁποῖο καλοῦμε φιλοσοφική κοινοτυπία καί ἀλήθεια, οὔτε ἀκόμη νά «συμπληρώσῃ» (TI, X) τή φιλοσοφική βεβαιότητα, δέν ἀναπτύσσεται ἐν τούτοις οὔτε ὡς θεολογία οὔτε ὡς μυστικισμός πού ἔχουν ἰουδαϊκό χαρακτήρα (μποροῦμε ἀκόμη νά τήν ἐννοήσουμε σάν τή διαδικασία τῆς θεολογίας καί τοῦ μυστικισμοῦ), δέν ἀναπτύσσεται οὔτε ὡς δογματισμός οὔτε σάν μιά θρησκεία οὔτε ἀκόμα σάν μιά ἠθική. Δέν στηρίζεται σέ τελευταία ἀνάλυση πάνω σέ θέσεις ἢ σέ κείμενα ἐβραϊκά. Θέλει νά ἐννοηθῇ ἀπό μέσα ἀπό τήν προσφυγή στήν ἴδια τήν ἐμπειρία καί σ' αὐτό πού ὑπάρχει ἐπὶ πλέον μέσα στήν ἐμπειρία καί πού δέν ἐπιδέχεται ἀναγωγές πρὸς ἀπλούστευσή του: εἶναι τό πέρασμα καί ἡ ἀφειρησία πρὸς τό ἄλλο. Τό ἴδιο τό ἄλλο πού δέν ἀνάγεται ἐσωτερικά σέ κάτι ἄλλο, δηλαδή ὁ Ἄλλος. Μιά προσφυγή, ἡ ὁποία δέν πρέπει νά συγχέεται μέ αὐτό πού πάντοτε ἀποκαλέσαμε φιλοσοφική προσπάθεια, ἀλλά ἡ ὁποία φθάνει σ' ἕνα σημεῖο, ὅπου ἡ ξεπερασμένη φιλοσοφία δέν μπορεῖ νά ἔχῃ πιά ἐνδιαφέρον. Γιά νά ποῦμε τήν ἀλήθεια, ἡ μεσσιανική ἐσχατολογία δέν ἔχει ποτέ πράγματι κατά λέξη μνημονευθῇ. Πρόκειται μόνο γιά ἕνα ἐρώτημα πού ζητεῖ νά ὑποδείξῃ μέσα στή γυμνή ἐμπειρία ἕνα χώρο, ἢ ἕνα κενό, ὅπου αὐτή ἡ ἐσχατολογία νά ἔχῃ τή δυνατότητα νά ἀκουσθῇ καί ὅπου νά μπορῇ νά ἠχηθῇ. Αὐτός ὁ κενός χώρος δέν εἶναι ἕνα ἄνοιγμα μεταξύ πολλῶν ἄλλων. Εἶναι τό ἴδιο τό ἄνοιγμα καθ' ἑαυτό, εἶναι τό ἄνοιγμα τοῦ ἀνοιγματος, αὐτό πού δέν μπορεῖ νά ἐγκλεισθῇ μέσα σέ καμμιά κατηγορία ἢ σέ καμμιά ὁλότητα, δηλαδή κάθε τι μέσα στήν ἐμπειρία, πού δέν ἀφήνεται πλέον νά περιγραφῇ μέ τήν παραδοσιακή ἐννοιολογία καί πού ἀκόμη ἀντιστέκεται σέ κάθε φιλοσοφισμό.

Τί λοιπόν σημαίνουν αὐτή ἡ ἐξήγηση καί αὐτή ἡ ἀμοιβαία ὑπέρβαση τῶν δύο ἀρχῶν καί τῶν δύο ἱστορικῶν λόγων, δηλαδή τοῦ ἐβραϊκοῦ καί τοῦ ἑλληνικοῦ;

Δηλώνεται ἔτσι ἐδῶ ὅτι μιά καινούργια ὁρμή καί κάποια περίεργη κοινότης ἀρχίζει νά λαβαίνει κάποιο σχῆμα, μιά κοινότης πού δέν εἶναι ἡ σπειροειδῆς ἐπιστροφή τῆς ἀλεξανδρινῆς συμμίξεως. Ἐάν σκεφθοῦμε ὅτι ὁ Heidegger θέλει ἐπίσης ν' ἀνοίξῃ τό πέρασμα σ' ἕνα ἀρχαῖο λόγο (parole), ὁ ὁποῖος, στηριζόμενος πάνω στή φιλοσοφία, μᾶς ὁδηγεῖ στά

ἐσώτερα ἢ καί στά πιό μακρινά ὅρια τῆς φιλοσοφίας, τί σημαίνουν λοιπόν αὐτό τό ἄλλο πέρασμα καί αὐτός ὁ ἄλλος λόγος στήν προκειμένη περίπτωση; Καί ἐπὶ πλέον τί σημαίνει αὐτό τό ζητούμενο στήριγμα τῆς φιλοσοφίας, πού οἱ δύο αὐτές ἀρχές ζητοῦν ἀκόμη; Αὐτός εἶναι ὁ χώρος ἀναζητήσεως τὸν ὁποῖο διαλέξαμε γιά μιά ἀνάγνωση – πολὺ μερική⁵ – τοῦ ἔργου τοῦ Levinas. Βεβαίως δέν ἔχουμε τή φιλοδοξία νά ἀνιχνεύσουμε αὐτό τό χώρο, ἔστω καί ὑπὸ μορφῇ ἐνός δειλοῦ ξεκινήματος. Μόλις καί ἀπό μακριά θά ἀποπειραθοῦμε νά τὸν δείξουμε. Θά ἤθελα κατ' ἀρχήν, κινούμενος μέσα στό ὕψος τοῦ σχολίου (καί παρά μερικές παρενθέσεις καί σημειώσεις ὅπου θά ἐκφρασθῇ κυρίως ἡ περιπλοκή μου) νά μείνω πιστός στά θέματα καί στά τολμήματα τῆς σκέψεώς του. Θά ἤθελα νά μείνω πιστός στήν ἱστορία τῆς σκέψεως αὐτῆς, τῆς ὁποίας ἡ ὑπομονή καί ἡ ἀνησυχία συγκεφαλαιώνουν καί φέρουν μέσα τους τήν ἀμοιβαία ἀναζήτηση καί γιά τίς ὁποῖες θέλουμε νά μιλήσουμε⁶. Κατόπιν θά δοκιμάσουμε νά θέσουμε διάφορα ἐρωτήματα. Ἐάν ἐπιτύχουν νά πλησιάσουν τήν ψυχὴ αὐτῆς τῆς ἐξηγήσεως, δέν θά εἶναι τίποτε λιγώτερο ἀπὸ ἀντιρρήσεις· θά εἶναι μᾶλλον ἐρωτήματα πού ἔχουν τεθῇ σέ μᾶς ἀπὸ τὸν Levinas.

Μόλις τώρα χρησιμοποίησαμε τίς λέξεις: «θέματα» «thèmes» καί «ἱστορία τῆς σκέψεως» («histoire d' une pensée»). Ἡ δυσκολία εἶναι κλασσική καί δέν εἶναι μόνο μεθοδολογική. Ἡ συντομία αὐτῶν τῶν σελίδων ἀπλῶς θά τήν ἐπιδεινώσῃ. Δέν θά ἐπιλέξουμε. Θά ἀρνηθοῦμε νά θυσιάσουμε τήν ἱστορία τῆς σκέψεως καί τῶν ἔργων τοῦ Levinas στή διάταξη ἢ στό σύνολο τῶν θεμάτων (πού δέν πρέπει νά ἀποκληθοῦν σύστημα), τὰ

5. Εἶναι μερική ὄχι μόνο ἐξ αἰτίας τῆς προοπτικῆς πού ἔχει ἐπιλεγῇ γιά νά παρουσιασθῇ τό ἔργο του, τῆς εὐρύτητος τοῦ ἔργου τοῦ Levinas, καί τῶν ὁρίων, τῶν ὑλικῶν καί ἄλλων, πού ἔχει αὐτό τό δοκίμιο. Ἀλλά ἀκόμα, ἐπειδὴ ἡ γραφὴ τοῦ Levinas, ἡ ὁποία θά ἀξίωνε μόνο γι' αὐτὴν μιά ὁλόκληρη μελέτη, καί ὅπου τό ὑφολογικὸ νεῦμα (geste stylistique), κυρίως στό ἔργο Totalité et Infini, ἀφίνεται λιγώτερο ἀπὸ κάθε ἄλλη φορά νά διακριθῇ ἀπὸ τό σκοπὸ, ἀπαγορεύει (ἡ γραφὴ) αὐτὴ τὴν πεζογραφικὴ ἀποσάρκωση μέσα στό ἐννοιολογικὸ σχῆμα (schéma), τό ὁποῖο εἶναι ἡ πρώτη βιαιότης κάθε σχολίου. Ὁ Levinas συνιστᾷ βεβαίως τήν καλὴ χρῆση τοῦ πεζοῦ λόγου (prose), ὁ ὁποῖος διακόπτει τὴ διονυσιακὴ γοητεία καί σφοδρότητα καί ἀπαγορεύει τήν ποιητικὴ ὑποταγή, ἀλλά αὐτό δέν ἀλλάζει τίποτε ἐδῶ.

Στό ἔργο Totalité et Infini ἡ χρῆση τῆς μεταφορᾶς, γιά νά εἶναι ἐκεῖ θαυμαστὴ καί ὅσο γίνεται συχνότερα, ἀν ὄχι πάντα, μακρύτερα ἀπὸ τὴ ρητορικὴ κατάχρηση, προστατεύει ἀπὸ τό πάθος πού ἐγκλείει τοὺς πιό ἀποφασιστικούς ἐλιγμούς τοῦ λόγου. Ἀρνούμενος πολὺ συχνά νά τοὺς ἀναπαραγάγῃ μέσα στό στερούμενο μαγείας πεζὸ λόγο μου θά εἶμαι πιστὸς ἢ μὴ πιστὸς; Ἐπὶ πλέον ἡ ἀνάπτυξη τῶν θεμάτων στό Totalité et Infini δέν εἶναι οὔτε καθαρὰ περιγραφικὴ οὔτε καθαρὰ παραγωγικὴ. Ξετυλίγεται μέ τήν ἀτέλειωτη ἐπιμονή τοῦ νεροῦ ἐνάντια σέ μιά παραλία: ἐπιστροφή καί ἐπανάληψη πάντοτε τοῦ ἴδιου κύματος ἐνάντια στήν ἴδια ἀκτὴ, ὅπου ἐν τούτοις κάθε ἐπιστροφή ἀνακεφαλαιώνει τὸν ἑαυτὸ τῆς καί ὁμοίως ἀπείρως ἀνανεώνει καί πλουτίζει τὸν ἑαυτὸ τῆς. Ἐξ αἰτίας ὧν αὐτῶν τῶν προκλήσεων στό σχολιαστὴ καί στὸν κριτικὸ τό ἔργο Totalité et Infini εἶναι ἕνα ἔργο τέχνης καί ὄχι ἕνα δοκίμιο.

6. Βρίσκουμε στό τέλος τοῦ ἔργου Difficile Liberté (Δύσκολη ἐλευθερία) μέ τὸν τίτλο Signature (Ὑπογραφή) τὰ στοιχεῖα μιᾶς φιλοσοφικῆς βιογραφίας τοῦ Levinas.

όποια συγκεντρώνονται και εμπλουτίζονται μέσα στο μεγάλο βιβλίο: Totalité et Infini. Γιατί, αν πρέπει για μία στιγμή να πιστέψουμε αυτόν που κατηγορείται στη δίκη που γίνεται σχετικά με τη διαδικασία που υπάρχει μέσα σ' αυτό το βιβλίο, το αποτέλεσμα δεν είναι τίποτε χωρίς το γίγνεσθαι. Αλλά την έσωτερική και συνεπή ενότητα του σκοπού δεν θα την θυσιάσουμε περισσότερο στο γίγνεσθαι, το οποίο δεν θα ήταν τότε παρά μία καθαρή αταξία. Δεν θα επιλέξουμε μεταξύ του ανοίγματος και της ολότητας. Θα είμαι λοιπόν όχι συνεπής, αλλά χωρίς να χαθώ συστηματικά στην έλλειψη συνοχής και συνεπείας. Το γεγονός ότι δεν υπάρχει δυνατότης να κατασκευασθώ ένα σύστημα θα υπάρχει στον ορίζοντα για να μās προφυλάξει από τον έμπειρισμό. Χωρίς να στοχαστούμε τη φιλοσοφία αυτού του δισταγμού, ως σημειώσουμε εδώ μεταξύ παρενθέσεων ότι από την απλή της διάρθρωση έχουμε ήδη πλησιάσει την ιδιαίτερη προβληματική του Levinas.

Η ΒΙΑ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ

Η απομάκρυνση από την Ελλάδα είχε σιωπηλά προμελετηθεί μέσα στο έργο του *Η θεωρία της ενοράσεως μέσα στη φαινομενολογία του Husserl* (Théorie de l' intuition dans la Phénoménologie de Husserl). Στη Γαλλία το 1930 ήταν το πρώτο μεγάλο έργο αφιερωμένο στο σύνολο της χουσερλιανής σκέψεως. Εκθέτοντας με τρόπο αξιοσημείωτο τις εξελίξεις της φαινομενολογίας, έτσι όπως ήταν προσιτές σέ μās από τα δημοσιευμένα έργα και από τη διδασκαλία του διδασκάλου, και διά μέσου των προφυλάξεων, που ήδη αναγνώριζαν τις «έκπληξεις» που περιείχαν οι διαλογισμοί και τα ανέκδοτα έργα του Husserl, ένας δισταγμός είχε εκδηλωθεί. Ο ιμπεριαλισμός της θεωρίας [8] ήδη ένοχλούσε τον Levinas. Περισσότερο από κάθε άλλη φιλοσοφία, η φαινομενολογία, ακολουθώντας τα ίχνη του Πλάτωνα, επρόκειτο να χτυπηθεί από το φώς. Μήν ξέροντας (ή φαινομενολογία) να μειώσει την τελευταία άπλοϊκότητα, την άπλοϊκότητα του βλέμματος, προκαθώριζε το Όν ως αντικείμενο.

Στο σημείο αυτό η κατηγορία παραμένει δειλή και δεν είναι ακόμη πλήρης.

α) Κατά πρώτον είναι δύσκολο να κρατήσουμε μία φιλοσοφική συζήτηση ενάντια στο φώς. Καί τριάντα χρόνια αργότερα, όταν οι διαμαρτυρίες εναντίον του θεωρητικισμού (théorétisme) και της (χουσερλιανής) φαινομενολογίας έγιναν τα ουσιαστικά μοτίβα της ρήξεως με την παράδοση, ή γυμνότης του προσώπου του άλλου, αυτά τα «επιφάνια» (épiphanie) κάποιου μη-φωτός μπροστά στην οποία θα πρέπει κάθε βία να ήσυχάζει και να άφοπλίζεται, πρέπει ακόμη να εκτεθεί σέ κάποιο φωτισμό. Ιδιαίτερως αυτό πρέπει να συμβεί σχετικά με τη βία που συνδέεται με τη φαινομενολογία.

β) Κατόπιν, είναι δύσκολο να παραβλέψουμε το γεγονός ότι ο Husserl

τόσο λίγο προκαθορίζει το Όν ως αντικείμενο ώστε, στο έργο του *Ιδέες I*, η απόλυτη ύπαρξη αποδίδεται μόνο στην καθαρή συνείδηση. Έχει συχνά υποτεθεί, είναι αλήθεια, ότι η διαφορά δεν υπολογίζεται διόλου και ότι μία φιλοσοφία της συνειδήσεως είναι πάντοτε φιλοσοφία του αντικείμενου. Η ανάγνωση του Husserl από τον Levinas υπήρξε σ' αυτό το σημείο πάντοτε ευέλικτη, με αποχρώσεις και με αντιθέσεις. Ήδη στο έργο του *Η θεωρία της ενοράσεως...* (Théorie de l' intuition...) η θεωρία σωστά διακρίνεται από την αντικειμενικότητα εν γένει. Όπως θα δούμε αργότερα: η πρακτική συνείδηση, ή αξιολογική συνείδηση κλπ. είναι επίσης, για τον Husserl, συνείδηση του αντικείμενου. Ο Levinas αναγνωρίζει αυτό ρητά. Για τουτό η κατηγορία θα κατευθυνόταν λοιπόν πράγματι εναντίον της μή επιδεχομένης απλουστεύσεις πρωταρχής που αναφέρεται στη σχέση μεταξύ ύποκειμένου και αντικείμενου. Αλλά αργότερα ο Levinas θα επιμείνει όλο και περισσότερο σ' αυτό, το οποίο μέσα στη χουσερλιανή φαινομενολογία μās οδηγεί στα έσωτερικά ή έξωτερικά όρια αυτής της «συσχετίσεως ύποκειμένου-αντικείμενου». Είναι παραδείγματος χάριν «ή προθετικότητας (intentionnalité) – ως σχέση με την ετερότητα (altérité)», ως «έξωτερικότητας – ή οποία δεν είναι αντικειμενική», είναι ή αισθητικότητας, ή παθητική γένεση, ή κίνηση της χρονικοποίησης κλπ.⁷

γ) Κατόπιν, ο ήλιος του *επέκεινα της ουσίας* [9] θα φωτίζει πάντοτε, για τον Levinas, το καθαρό ξύπνημα και την άστειρευτη πηγή της σκέψεως. Δεν είναι μόνο ή ελληνική καταγωγή του άπειρου που υπερβαίνει την ολότητα (την ολότητα του όντος ή του νοήματος, την ολότητα του ίδιου ή του εγώ), αλλά είναι επίσης το έργο της καταστροφής της οντολογίας και της φαινομενολογίας, που είναι ύποταγμένες στην ουδέτερη ολότητα του ίδιου (Même) ως Όντος (Être) ή ως εγώ (Moi)⁸. Όλα τα δοκίμια τα συγκεντρωμένα το 1947 κάτω από τον τίτλο: (De l' existence a l' existant) θα τοποθετηθούν κάτω από το σημείο της «πλατωνικής διατυπώσεως που τοποθετεί το Άγαθό πέραν του Όντος» (στο έργο Totalité et Infini, ή «φαινομενολογία του Έρωτος» περιγράφει την κίνηση του *επέκεινα της ουσίας* [10] μέσα σ' αυτή την ίδια την έμπειρία που μās παρέχει το χάδι).

7. Βλ. Technique Phénoménologique in Husserl (Φαινομενολογική τεχνική στον Husserl), Cahiers de Royaumont και Intentionnalité et Métaphysique (Προθετικότητας και μεταφυσική), Revue Philosophique, 1959.

8. Η άλλη καταγωγή του άπειρου, ή λατινική, θα είναι καρτεσιανή: ιδέα του άπειρου, που αναγγέλλεται στη σκέψη σαν αυτό που την ξεπερνά διαρκώς. Αναφέραμε μόλις τώρα τις δύο μόνο φιλοσοφικές κινήσεις, οι οποίες, εξαιρέσει των δημιουργών τους, έχουν συνολικά θεωρηθεί ως μη ένοχες από τον Levinas, αναγνωρίστηκαν απ' αυτόν και θεωρήθηκαν άθωες. Έξω από τις δύο αυτές θεωρίες, που έχουν την προτεραιότητα, η παράδοση είχε αναγνωρίσει πάντοτε, κάτω από το όνομα του άπειρου, μόνον το «ψευδές - άπειρο» ('faux - infini'), που δεν είχε τη δύναμη να ξεπεράσει απόλυτως το ίδιο: Το άπειρο σαν ορίζοντα απροσδιόριστος ή σαν υπέρβαση της ολότητας κατά μέρος.

Τό 1947, αυτήν την κίνηση πού δέν εἶναι θεολογική, πού δέν εἶναι υπέρβαση πρὸς «μιά ἀνώτερη ὑπαρξη», ὁ Levinas τὴν καλεῖ «ἐκβαση» (ex-cendence). Ἐχοντας τό πόδι τῆς μέσα στό ὄν, ἡ ἐκβαση εἶναι μιά «ἐξοδος ἀπό τό ὄν καί ἀπό τίς κατηγορίες πού τό περιγράφουν». Αὐτή ἡ ἠθική ἐκβαση σημειώνει ἤδη τόν τόπο – μάλλον τόν μή τόπο – τῆς μεταφυσικῆς ὡς μεταθεολογίας, ὡς μεταοντολογίας, ὡς μεταφαινομενολογίας. Θά πρέπει νά ἐπανέλθουμε σ' αὐτή τὴν ἀνάγνωση τοῦ *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* [11] καί τῶν σχέσεων του μέ τὴν ὄντολογία. Ἄς σημειώσουμε γιὰ τὴν ὥρα, ἐφ' ὅσον πρόκειται γιὰ φῶς, ὅτι ἡ πλατωνική κίνηση ἔχει ἐρμηνευθῇ μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε δέν ὁδηγεῖ πλεον στόν ἥλιο, ἀλλά πέρα ἀπό τό φῶς καί ἀπό τό ὄν, πέρα ἀπό τό φῶς τοῦ ὄντος. «Συναντᾶμε μέ τόν τρόπο μας τὴν ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ πέρα ἀπό τό ὄν», διαβάζουμε στό τέλος τοῦ ἔργου. *Τό ὄλο καί τό ἄπειρο* (Totalité et Infini) σχετικά μέ τὴ δημιουργία καί μέ τὴ γονιμότητα. (Ἡ ὑπογράμμιση εἶναι δική μου). *Μέ τόν τρόπο μας* σημαίνει ὅτι ἡ ἠθική ἐκβαση δέν κάνει προβολή πρὸς τὴν οὐδετερότητα τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλά πρὸς τό Ἄλλο, καί ὅτι ἐκεῖνο πού εἶναι *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* [12] δέν εἶναι οὐσιαστικά φῶς, ἀλλά γονιμότης ἢ γενναιοδωρία. Ἡ δημιουργία εἶναι μόνο δημιουργία τοῦ ἄλλου· μπορεῖ νά εἶναι δυνατή μόνο ὡς πατρότης [13], οἱ δέ σχέσεις τοῦ πατέρα πρὸς τό γιου διαφεύγουν ὅλες τίς κατηγορίες τῆς λογικῆς, τῆς ὄντολογίας καί τῆς φαινομενολογίας, στίς ὁποῖες τό ἀπόλυτο τοῦ ἄλλου εἶναι κατ' ἀνάγκην τό ἴδιο. (Ἄλλα μήπως ὁ πλατωνικός ἥλιος ἤδη δέν φωτίζει τόν ὁρατό ἥλιο καί ἡ ἐκβαση δέν ἐπαιζε μέ τὴ μετα-φορά τῶν δύο τούτων ἡλίων; Τό ἀγαθὸ δέν ἦταν ἡ πηγή – κατ' ἀνάγκην σκοτεινὴ ὅπως ἡ νύχτα – κάθε φωτός; φῶς (πέρα ἀπό) τό φῶς. Ἡ καρδιά τοῦ φωτός εἶναι σκοτεινὴ, ὅπως συχνά ἔχουν παρατηρήσει⁹. Κατόπιν ὁ ἥλιος τοῦ Πλάτωνα δέν φωτίζει μόνον: Γεννᾷ. Τό ἀγαθὸ εἶναι ὁ πατέρας τοῦ ὁρατοῦ ἡλίου, ὁ ὁποῖος παρέχει στά ὄντα «τὴν γένεσιν καί αὔξην καί τροφήν» (Πολιτ. 508a – 509b).

δ) Ἀναμφιβόλως ὁ Levinas εἶναι πολύ προσεκτικός σέ κάθε τί πού ὑπάρχει στίς ἀναλύσεις τοῦ Husserl καί πού μετριάζει ἢ μειώνει τό πρωτογενές καί τὰ πρωτεῖα τῆς θεωρητικῆς συνειδήσεως. Σέ μιά παράγραφό του ἀφιερωμένη στή *μὴ θεωρητικὴ συνείδηση*, ἀναγνωρίζει ὅτι *τὰ πρωτεῖα τῆς ἀντικειμενικότητος ἐν γένει δέν συγχέονται κατ' ἀνάγκην, μέσα στίς Ἰδέες I*, μέ τὰ πρωτεῖα τῆς θεωρητικῆς στάσεως. Ὑπάρχουν μὴ θεωρητικές πράξεις καί μὴ θεωρητικὰ ἀντικείμενα «μιάς νέας ὄντολογικῆς δομῆς πού δέν ἐπιδέχεται ἀναγωγή σέ ἀπλούστερους ὅρους». «Παραδείγματος χάριν», λέει ὁ Husserl, «ἡ πράξη τοῦ ἀξιολογεῖν συγκροτεῖ ἓνα ἀξιολογικὸ ἀντικείμενο (Gegenständlichkeit), πού εἶναι ἐξειδικευμένο ὡς

πρὸς τόν κόσμον τῶν πραγμάτων, συγκροτεῖ ἓνα ὄν ἀπὸ μὴ νέας περιοχῆς...». Ὁ Levinas δέχεται ἐπίσης πολλές φορές ὅτι ἡ σπουδαιότης πού ἔχει δοθῇ στή θεωρητικὴ ἀντικειμενικότητα ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ὑπερβατικὸ ὁδηγό, πού ἐκλέγεται ὅσο γίνεται συχνότερα στό ἔργο τοῦ Husserl *Ἰδέες I*, δηλαδή τὴν ἀντίληψη τῶν ἐκτατῶν πραγμάτων. (Γνωρίζουμε ἐν τούτοις ἤδη ὅτι αὐτός ὁ ὁδηγητικός μίτος μπορεῖ νά εἶναι μόνο ἓνα προσωρινό παράδειγμα).

Παρ' ὅλες αὐτές τίς προφυλάξεις, παρά τὴ σταθερὴ ταλάντευση μεταξὺ τοῦ γράμματος καί τοῦ πνεύματος τῆς χουσερλιανῆς σκέψεως (τίς πιὸ πολλές φορές τό γράμμα ἀμφισβητήθηκε στό ὄνομα τοῦ πνεύματος)¹⁰, παρά τὴν ἐπιμονή σ' αὐτό τό ὁποῖο ὀνομάσθηκε «ρευστότης στή σκέψη τοῦ Husserl», μιά ρήξη, τὴν ὁποία δέν θά ξαναεξετάσουμε, ἐκδηλώθηκε. Ἡ φαινομενολογικὴ ἀναγωγή, τῆς ὁποίας «ὁ ἱστορικός ρόλος... δέν εἶναι ἓνα πρόβλημα» γιὰ τὸν Husserl, μένει φυλακισμένη μέσα στή φυσικὴ στάση (τοῦ ἀνθρώπου), πού εἶναι κάτι τό δυνατό στό μέτρο ὅπου αὐτὴ ἐδῶ εἶναι θεωρητικὴ¹¹ [14].

10. Αὐτό τό σχῆμα διαφεντεύει πάντοτε τὴ σχέση τοῦ Levinas πρὸς τὸν Husserl. Ὁ θεωρητικισμός καί ὁ ἀντικειμενισμός εἶναι ἡ κατάληξή του· δηλαδή τό γράμμα τῆς χουσερλιανῆς φιλοσοφίας προδίδει τό πνεῦμα τῆς προθετικῆς ἀναλύσεως καί τῆς φαινομενολογίας. Πρβλ. ἐπὶ παραδείγματος, *Intentionalité et Métaphysique*: «Ἡ μεγάλη εἰσφορά τῆς χουσερλιανῆς φαινομενολογίας βρίσκεται στήν ἰδέα ὅτι ἡ προθετικότης ἢ ἡ σχέση μέ τὴν ἑτερότητα δέν ἀκίνητοποιεῖται, ὑφισταμένη πόλωση σάν σχέση «ὑποκείμενο - ἀντικείμενο». Βεβαίως ὁ τρόπος μέ τὸν ὁποῖο ὁ ἴδιος ὁ Husserl ἐρμηνεύει καί ἀναλύει ὅ ὅτι ἡ ὑπερβατικὴ προθετικότης ξεπερνᾷ τὴν ἀντικειμενικοποιούσα προθετικότητα συνίσταται στό νά ὁδηγήσῃ ξανά αὐτὴν ἐδῶ (δηλαδή τὴν ὑπερβατικὴ προθετικότητα) σέ ἄλλες ἐνοράσεις καί σέ «μικρές ἀντιλήψεις». (Θά ἐπεδοκίμαζε ὁ Husserl αὐτὴ τὴν ἐρμηνεία τῆς «ἐρμηνείας» του; Βρίσκομαι μακριά ἀπὸ τοῦ νά εἶμαι βέβαιος γι' αὐτό, ἀλλά δέν εἶναι ἡ στιγμή ἐδῶ γιὰ νά θέσουμε αὐτό τό ζήτημα). Ἀκολουθεῖ μιά περιγραφή τῆς προαντικειμενικῆς σφαίρας, μὲς προθετικῆς ἐμπειρίας, καθώς ἐξέρχεται ἀπολύτως τοῦ ἑαυτοῦ τῆς καί πηγαίνει πρὸς τό ἄλλο (εἶναι μιά περιγραφή, ἡ ὁποία ποτὲ δέν μοῦ φάνηκε ὅτι ξεπέρασε μιά ὠριστημένη προσκόλληση στό γράμμα τοῦ Husserl). Ἰδιο σχῆμα συναντᾶμε στό ἔργο *La Technique de l'épénologie* καί στό *Totalité et Infini*: στήν «οὐσιαστικὴ διδασκαλία» τοῦ Husserl ἀντιτίθεται «τό γράμμα». «Τί σημασία ἔχει, ἐάν μέσα στή χουσερλιανὴ φαινομενολογία, λαμβανομένη κατὰ γράμμα, αὐτοὶ οἱ ἀνύποπτοι ὀρίζοντες ἐρμηνεύωνται, μέ τὴ σειρά τους, σάν σκέψεις πού ἔχουν ὡς στόχο τους ἀντικείμενα;».

11. Αὐτό εἶναι μιά πρόταση πού ὁ Husserl ἀναμφιβόλως δέν θά δεχόταν εὐκόλα. Ὁμοίως ὅλη ἡ ἀνάλυση πού ἔχει ἀφιερωθῇ στή δοξολογικὴ θέση καί στήν παράγραφο 117 τῶν *Ἰδεῶν* (THI, σ. 192) λαμβάνει μήπως ὑπ' ὀψη τῆς τὴν ἀσυνήθιστη διεύρυνση τῶν ἐννοιῶν τῆς θέσης καί τῆς δόξας, ἡ ὁποία (διεύρυνση) ἔχει πραγματοποιηθῇ ἀπὸ τὸν Husserl, πού φαίνεται ὅτι ἐνδιαφέρεται τόσο πολὺ νά σεβασθῇ τὴν πρωτοτυπία τοῦ πρακτικοῦ, τοῦ ἀξιολογικοῦ καί τοῦ αἰσθητικοῦ; Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἱστορικὴ σημασία τῆς ἀναγωγῆς εἶναι ἀλήθεια ὅτι τό 1930 καί μέσα στά ἐκδοθέντα ἔργα του ὁ Husserl δέν εἶχε ἀκόμη κάνει λόγο γι' αὐτήν. Θά ἐπανέλθουμε. Γιὰ τὴν ὥρα δέν ἐνδιαφερόμεθα γιὰ τὴ χουσερλιανὴ ἀλήθεια, ἀλλά γιὰ τὴν πορεία τοῦ Levinas.

9. Πρβλ. τὰ φιλοσοφικά καί ποιητικά παραδείγματα πού μᾶς δίνει γι' αὐτό ὁ G. Bachelard στό ἔργο του *La terre et les rêveries du repos* (Ἡ γῆ καί οἱ ρεμβασμοὶ τῆς ηρεμίας), σελ. 22 καί ἐξῆς.

Ο Husserl παραδίδεται στην ελευθερία της θεωρίας, όπως παραδίδεται στην ίδια τη θεωρία. Τό κεφάλαιο IV του έργου *Ἡ θεωρητική συνείδηση* υποδεικνύει, στο έσωτερικό μιας συμπυκνωμένης ανάλυσεως και με πολλές αποχρώσεις, τό σημείο του αποχωρισμού: δέν μπορούμε νά διατηρήσουμε συγχρόνως τά πρωτεία της αντικειμενικοποιούσας πράξεως (acte objectivant) και της μή επιδεχομένης αναγωγικές απλουστεύσεις πρωταρχικότητος της μή-θεωρητικής συνειδήσεως. Καί εάν «ή αντίληψη περί της συνειδήσεως στην 5η Έρευνα (Untersuchung) μᾶς φαίνεται ὄχι μόνο ὅτι ἐπιβεβαιώνει τά πρωτεία της θεωρητικής συνειδήσεως, ἀλλά ὅτι δέν βλέπει σ' αὐτήν παρά τήν προσέγγιση σ' αὐτό πού δημιουργεῖ τό εἶναι τοῦ ἀντικειμένου», εάν «ὁ ὑπάρχων κόσμος, ὁ ὁποῖος μᾶς φανερώνεται, ἔχει τόν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀντικειμένου πού προσφέρεται στό θεωρητικό βλέμμα», εάν «ὁ πραγματικός κόσμος εἶναι ὁ κόσμος τῆς γνώσεως», εάν «μέσα στή φιλοσοφία του (δηλαδή αὐτή τοῦ Husserl)..., ἡ γνώση, ἡ ἀναπαράσταση¹² (représentation), δέν εἶναι ἕνας τρόπος ζωῆς τοῦ ἰδίου βαθμοῦ μέ τούς ἄλλους, οὔτε ἕνας τρόπος δευτερεύων», τότε «δέν ἔχουμε παρά νά ἀποχωρισθοῦμε».

Προβλέπουμε ἤδη σέ ποιές δύσκολες καταστάσεις θά πρέπει ἀργότερα νά παραδοθῇ μία σκέψη, ἡ ὁποία, ἀρνούμενη τήν ὑπεροχή της θεωρητικής ὀρθολογικότητος, δέν θά παύσει ἐν τούτοις ποτέ νά καταφεύγει στόν ἐκριζωμένο ὀρθολογισμό (rationalisme) καί στή γενική σκέψη (universalisme) γιά νά τά χρησιμοποιῇ ἐναντίον της βίας τοῦ μυστικισμοῦ καί της ιστορίας, ἐναντίον τοῦ μανιακοῦ ἐνθουσιασμοῦ καί της ἐκστάσεως. Προβλέπουμε ἐπίσης τίς δυσκολίες μιᾶς πορείας, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ σέ μία μεταφυσική τοῦ χωρισμοῦ διά μέσου μιᾶς ἀναγωγῆς τοῦ θεωρητικισμοῦ. Γιατί ὁ χωρισμός, ἡ ἀπόσταση ἢ ἡ ἀπάθεια ἦσαν οἱ στόχοι τούς ὁποίους σκόπευαν οἱ κλασσικές ἀντιρρήσεις ἐναντίον τοῦ θεωρητικισμοῦ καί τοῦ ἀντικειμενισμοῦ. Ἀντιθέτως θά ὑπάρχει περισσότερη βία—καί κίνδυνος—στό νά καταγγείλουμε τήν τυφλότητα τοῦ θεωρητικισμοῦ, τήν ἀνικανότητά του νά ἐξέρχεται ἀπό τόν ἑαυτό του καί νά κατευθύνεται πρὸς τήν ἀπόλυτη ἐξωτερικότητα, πρὸς τό ἐξ ὁλοκλήρου ἄλλο, πρὸς τό ἀπείρως ἄλλο, «πού εἶναι περισσότερο ἀντικειμενικό ἀπὸ τήν ἀντικειμενικότητα» (TI). Ἡ συνειδητή της θεωρητικῆς ἀντικειμενικότητος καί της μυστικιστικῆς κοινωνίας θά εἶναι ὁ ἀληθινός στόχος τοῦ Levinas. Ἡ προμεταφυσική ἐνότης μιᾶς καί της αὐτῆς βίας. Μία ἐναλλαγή πού τροποποιεῖ διαρκῶς τόν ἴδιο

περιορισμό τοῦ ἄλλου.

Στά 1930, ὁ Levinas στρέφεται πρὸς τόν Heidegger καί ἐναντίον τοῦ Husserl. Τό *Εἶναι καί χρόνος* (Sein und Zeit) ἔχει τότε δημοσιευθῇ καί ἡ διδασκαλία τοῦ Heidegger ἀρχίζει νά ἀκτινοβολῇ. Κάθε τι πού ξεπερνᾷ τό σχόλιο καί τό «γράμμα» τοῦ χουσερλιανοῦ κειμένου προσανατολίζεται πρὸς τήν «ὄντολογία», «μέ τήν πολύ εἰδική σημασία πού δίνει ὁ Heidegger σ' αὐτό τόν ὄρο» (THI). Στήν κριτική του γιά τόν Husserl, ὁ Levinas κρατεῖ ἐδῶ δύο χαϊντεγκεριανά θέματα:

1) Παρά «τήν ἰδέα, τήν τόσο βαθειά, ὅτι μέσα στήν ὄντολογική τάξη, ὁ κόσμος τῆς ἐπιστήμης εἶναι μεταγενέστερος ἀπὸ τόν συγκεκριμένο καί ἀβέβαιο κόσμο τῆς ἀντιλήψεως καί ἐξαρτᾶται ἀπ' αὐτόν», ὁ Husserl «εἶχε ἴσως ἄδικο πού εἶδε, μέσα σ' αὐτόν, τό συγκεκριμένο κόσμο, ἕνα κόσμο ἀπὸ ἀντικείμενα πού ἔχουν γίνεῖ ἀντιληπτά πρὶν ἀπὸ κάθε τι» (THI). Ὁ Heidegger πηγαίνει μακρύτερα, ἐφ' ὅσον γι' αὐτόν αὐτός ὁ κόσμος δέν εἶναι ἐξ ἀρχῆς δεδομένος στό βλέμμα μας, ἀλλά μάλλον εἶναι (καί διερωτώμεθα εάν ὁ Heidegger εἶχε δεχθῇ αὐτή τήν διατύπωση) «μέσα στό ἴδιο του τό Εἶναι, σάν ἕνα κέντρο δράσεως, σάν ἕνα πεδίο ἐνεργητικότητος ἢ μέριμνας» (ibid.).

2) Ἐάν ὁ Husserl εἶχε δίκιο στρεφόμενος ἐναντίον τοῦ ιστορικισμοῦ καί της φυσιοκρατικῆς ιστορίας, ὅμως ἀμέλησε «τήν ιστορική κατάσταση (situation) τοῦ ἀνθρώπου... νοούμενη μέ ἕνα ἄλλο νόημα¹³». Ὑπάρχει μία ιστορικότης καί μία χρονικότης τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖες δέν εἶναι μόνο τά κατηγορούμενά του, ἀλλά «ἡ ἴδια ἡ οὐσιαστικότης (substantialité) τῆς οὐσίας του (substance)». Εἶναι «αὐτή ἡ δομή... ἡ ὁποία καταλαμβάνει μία θέση τόσο σπουδαία μέσα στή σκέψη ἐνός Heidegger...» (ibid.).

Προβλέπουμε ἤδη σέ ποιές δυσχερεῖς καταστάσεις θά ἀφεθῇ ἀργότερα μία σκέψη, ἡ ὁποία, ἀρνούμενη τήν ὑπεροχή μιᾶς «φιλοσοφίας» πού «φαίνεται... τόσο ἀνεξάρτητη ἀπὸ τήν ιστορική κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ὅσο καί ἡ θεωρία πού ἀναζητεῖ νά θεωρήσῃ τά πάντα sub specie aeternitatis» (THI), δέν θά παύσει ἀργότερα νά προστρέχῃ στήν «ἐσχατολογία», ἡ ὁποία, «ἐφ' ὅσον ἀποτελεῖ τό «πέραν» (au-delà) τῆς ιστορίας, ἀποσύρει τά ὄντα ἀπὸ τήν δικαιοδοσία τῆς ιστορίας...» (TI). Δέν ὑπάρχει ἐδῶ ἀντίφαση, ἀλλά μία μετάθεση ἐννοιῶν—σ' αὐτή τήν περίπτωση τῆς ἐννοίας τῆς ιστορίας—τήν ὁποία (μετάθεση) ὀφείλουμε νά ἀκολουθήσουμε. Ἰσως τότε ἡ φαινομενική ἀντίφαση θά χαθῇ, ὅπως τό φάντασμα μιᾶς φιλοσοφίας φυλακισμένης μέσα στή δική της «στοιχειωμένη» [15] ἐννοιολογία. Εἶναι μία

12. Ὅσον ἀφορᾷ τήν ἀναπαράσταση, πού εἶναι σπουδαῖο μοτίβο τῆς διαφωνίας, σχετικά μέ τήν ἀξία της καί τό status της μέσα στή χουσερλιανή φαινομενολογία, ὁ Levinas φαίνεται ἐν τούτοις ὅτι δέν ἔπαψε ποτέ νά διστάζῃ. Ἀλλά πρόκειται ἀκόμη, σχεδὸν πάντοτε, γιά ἕνα διαταγμὸν μεταξὺ τοῦ πνεύματος καί τοῦ γράμματος. Καμμιά φορά ἐπίσης μεταξὺ τοῦ δέοντος καί τοῦ νόμου. Θά ἀκολουθήσουμε αὐτή τήν κίνηση διά μέσου τῶν ἀκολουθῶν χωρίων: THI σελ. 90 καί ἐξῆς· EDE σελ. 22-23 καί κυρίως σ. 52· La technique Phénoménologique σελ. 98-99, TI σ. 95 καί ἐξῆς.

13. Στό EDE, σέ μία ἐποχή (1940-1949) ὅπου δέν ὑπῆρχε πλέον ὡς πρὸς τοῦτο ἐπιφύλαξη γιά τίς ἐκπλήξεις, τό θέμα αὐτῆς τῆς κριτικῆς θά εἶναι ἀκόμη κεντρικό: «Στόν Husserl τό φαινόμενο τοῦ νοήματος ποτέ δέν καθωρίσθηκε ἀπὸ τήν ιστορία». (Δέν θέλουμε νά πούμε ἐδῶ ὅτι αὐτή ἡ φράση ἀντιφάσκει τελικὰ πρὸς τίς γνωστές τότε προθέσεις τοῦ Husserl: Ἄλλ' αὐτές οἱ προθέσεις, ὅποιαδήποτε κι ἂν ἦταν ἡ οὐσία τοῦ ζητήματος, δέν εἶναι ἤδη περισσότερο προβληματικές ἀπ' ὅσο φαίνεται νά πιστεύῃ ὁ Levinas;).

αντίφαση, πού ακολουθεί αυτό πού ο Levinas θά αποκαλέση συχνά «τυπική λογική» (logique formelle).

Ἄς ακολουθήσουμε αὐτή τή μετάθεση. Αὐτό γιά τό ὁποῖο μέ σεβασμό καί μέ μετριοπάθεια ἔψεξε ὁ Levinas τόν Husserl μέ ὕφος χαϊντεγκεριανό δέν θά ἀργήσῃ διόλου νά γίνη ἡ κυρία κατηγορία μέσα σ' ἓνα κατηγορητήριο στραμμένο αὐτή τή φορά ἐναντίον τοῦ Heidegger καί μάλιστα θά γίνη μέ βία, ἡ ὁποία δέν θά παύσῃ νά αὐξάνῃ. Δέν πρόκειται βεβαίως νά καταγγείλουμε ὡς μαχητικό θεωρητικισμό μιά σκέψη, ἡ ὁποία, ἀπό τήν πρώτη πράξη της, ἀρνήθηκε νά ἀντιμετωπίσῃ τή βεβαιότητα τοῦ ἀντικειμένου ὡς τό ἔσχατο καταφύγιό της· μιά σκέψη γιά τήν ὁποία ἡ ἱστορικότης τοῦ νοήματος, συμφώνως πρὸς τοὺς ὅρους τοῦ Levinas, πού εἶναι ἀπολύτως δικοί του, «καταστρέφει τή φωτεινότητα καί τή συγκρότηση (constitution), καθ' ὅσον αὐτές ἀποτελοῦν αὐθεντικούς τρόπους ὑπάρξεως τοῦ πνεύματος» (EDE)· μιά σκέψη γιά τήν ὁποία τέλος «ἡ προφάνεια δέν εἶναι πιά ὁ θεμελιώδης τρόπος τῆς νοήσεως», γιά τήν ὁποία «ἡ ὑπαρξὴ δέν ἀνάγεται στὸ φῶς τῆς προφάνειας» καί «τὸ δρᾶμα τῆς ὑπάρξεως» παίζεται «πρὶν ἀπὸ τὸ φῶς» [16] (ibid).

Καί ὅμως, σέ ἓνα ἰδιαίτερο βάθος – ἀλλὰ τό γεγονός καί ἡ κατηγορία ἀποκτοῦν λόγῳ αὐτοῦ περισσότερη σημασία – ὁ Heidegger θά εἶχε ἀκόμη ἐξετάσει καί ἀναγάγει τό θεωρητικισμό στὸ ὄνομα καί στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς (ἐλληνικῆς) πλατωνικῆς παραδόσεως ὑπὸ τὴν ἐποπτεία καί τὴν ἐνέργεια τοῦ βλέμματος καί τή μεταφορά τοῦ φωτός. Δηλαδή ἀπὸ τό χωρικό ζεῦγος τοῦ ἀπὸ μέσα-ἀπ' ἔξω (ἀλλ' εἶναι αὐτὸ πέρα γιά πέρα μιά χωρική δυάδα;), διὰ τοῦ ὁποίου ζῇ ἡ ἀντίθεση ὑποκείμενο-ἀντικείμενο. Ζητώντας ὁ Heidegger νά μειώσῃ αὐτὸ τό τελευταῖο σχῆμα, θά μπορούσε νά κρατήσῃ αὐτὸ πού τό καθιστοῦσε δυνατό καί ἀναγκαῖο: τὸ φῶς, τὴν ἀποκάλυψη, τὴν κατανόηση ἢ τὴν προκατανόηση. Μᾶς ἔχει λεχθῇ τό ἐξῆς στὰ κείμενα πού γράφτηκαν ὕστερα ἀπὸ τὸ *En découvrant l'existence*: «Ἡ χαϊντεγκεριανὴ μέριμνα, ἐντελῶς φωτισμένη ἀπὸ τὴν κατανόηση (ἀκόμη καί ἂν ἡ ἴδια ἡ κατανόηση δίδεται ὡς μέριμνα), εἶναι ἤδη καθωρισμένη ἀπὸ τὴ δομὴ «ἀπὸ μέσα-ἀπ' ἔξω», ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τὸ φῶς». Κλονίζοντας τὴ δομὴ «ἀπὸ μέσα-ἀπ' ἔξω» σέ τοῦτο τό σημεῖο, ὅπου αὐτὴ θά εἶχε ἀντισταθῇ στὸν Heidegger, ὁ Levinas οὐδόλως ζητεῖ νά τὴν ἐξαλείψῃ ἢ νά ἀρνηθῇ τό νόημα καί τὴν ὑπαρξὴ της. Ἀκόμη περισσότερο ἐξ ἄλλου, ὅταν πρόκειται γιά τὴν ἀντίθεση ὑποκείμενο-ἀντικείμενο ἢ *Cogito-cogitatum* [17]. Μὲ ἓνα ὕφος, στὸ ὁποῖο ἀναγνωρίζεται ἡ ἰσχυρὴ καί πιστὴ σκέψη (αὐτὸ εἶναι ἐπίσης καί τὸ ὕφος τοῦ Heidegger), ὁ Levinas σέβεται τὴ ζωὴ ἢ τὸ χρῶμα τῆς παραδοσιακῆς ἀλήθειας· καί οἱ φιλοσοφίες τῶν ὁποίων τίς προϋποθέσεις περιγράφει δέν ἔχουν ἐν γένει ἀνασκευασθῇ οὔτε ἔχουν ὑποστῇ κριτικὴ. Ἐδῶ, ἐπὶ παραδείγματός, πρόκειται ἀπλῶς νά καταστήσῃ φανερὴ μιά κατάστασις κάτω ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀλήθεια, πού τὴ θεμελιώνει καί πού εἶναι κρυμμένη μέσα σ' αὐτή, «μιά κατάσταση ἡ ὁποία προηγεῖται τοῦ διχασμοῦ τοῦ ὄντος σέ ἀπ' ἔξω καί ἀπὸ μέσα». Καί πρόκειται ἐπίσης γιά μιά ἀρχή,

γιά τὰ ἐγκαίνια, μέ τρόπο πού εἶναι νέος, μιᾶς μεταφυσικῆς τοῦ ριζικοῦ χωρισμοῦ καί τῆς ἐξωτερικότητος. Προαισθανόμεθα ὅτι αὐτὴ ἡ μεταφυσικὴ θά ταλαιπωρηθῇ γιά νά βρῇ τὴ γλῶσσα της μέσα στὸ στοιχεῖο ἐνός παραδοσιακοῦ λόγου (logos), πού ὁλόκληρος ἐλέγχεται ἀπὸ τὴ δομὴ «ἀπὸ μέσα-ἀπ' ἔξω», «ἐσωτερικότης-ἐξωτερικότης».

Ἔτσι «χωρὶς νά εἶναι γνώσις, ἡ χρονικότης τοῦ Heidegger εἶναι μιὰ ἔκστασις, τὸ ὄν ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του». Ὅχι ὑπερβασίς τῆς θεωρίας, ἀλλ' ἡδη ἔξοδος ἀπὸ μιὰ ἐσωτερικότητα πρὸς μιὰ ἐξωτερικότητα». Ἡ δομὴ τοῦ *Mitsein* [18] θά εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια ἐρμηνευμένη ὡς πλατωνικὴ κληρονομία καί ὡς κάτι πού ἀνήκει στὸν κόσμον τοῦ φωτός. Πράγματι διὰ μέσου τῆς ἐμπειρίας τοῦ ἔρωτος (eros) καί τῆς πατρότητος, διὰ μέσου τῆς ἀναμονῆς τοῦ θανάτου, θά πρέπει νά ἀναδυθῇ μιά σχέση πρὸς τό ἄλλο, τό ὁποῖο δέν ἐπιτρέπεται νά κατανοηθῇ ὡς τροποποίησις τῆς «ἐλεατικῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος» (TA). Αὐτὴ ἐδῶ ἡ δευτέρη θά ἀπαιτοῦσε ὅπως ἡ πολλαπλότης γίνη κατανοητὴ καί εἶναι ὑποταγμένη στὴν κυριαρχία τῆς ἐνότητος. Θά ἐξουσίαζε ἀκόμη τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, σύμφωνα μέ τὸν Levinas, μέχρι καί τῆς ἐννοίας του γιά τὴ θηλυκότητα [19] (πού ἐννοεῖται μέσα ἀπὸ τίς κατηγορίες τῆς ἐνεργητικότητος καί τῆς παθητικότητος) καί μέχρι τῆς ἐννοίας του γιά τὴν πολιτεία, ἡ ὁποία «ὀφείλει νά μιμῆται τὸν κόσμον τῶν Ἰδεῶν [20]» (TA) «...ὡς πρὸς ἓνα πλουραλισμό, ὁ ὁποῖος δέν συγχωνεύεται σέ ἐνότητα, ἐκεῖ ὅπου θέλουμε νά κατευθυνθοῦμε· καί ἐάν αὐτὸ ἴσως τό τολμήσουμε, θά ἔλθουμε σέ διάστασις μέ τὸν Παρμενίδην» (TA). Ἔτσι ὁ Levinas μᾶς προτρέπει πρὸς μιὰ δευτέρη πατροκτονία. Πρέπει νά σκοτώσουμε τὸν πατέρα, ὁ ὁποῖος μᾶς κρατεῖ ἀκόμη κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιρροή του· εἶναι αὐτὸ πού ἓνας Ἕλληνας – ὁ Πλάτων – ποτὲ δέν ἀποφάσισε νά τό πράξῃ εἰλικρινά, μεταθέτοντας τὴν πράξιν σ' ἓνα φανταστικὸ φόνον. Μιά ψευδαισθησία μέσα στὴν ψευδαισθησία πού εἶναι ἡδη λόγος. Ἀλλὰ αὐτὸ τό ὁποῖο ἓνας Ἕλληνας ἐδῶ δέν μπόρεσε νά κάνῃ, μήπως ἓνας μὴ Ἕλληνας θά τό ἐπιτύχῃ μέ ἴσως διαφορετικὸ τρόπο, ἐκτός ἀπὸ τό νά μεταμφιεσθῇ σέ Ἕλληνα, ἀπὸ τό νά *μιλήσῃ* ἐλληνικά, ἀπὸ τό νά προσποιηθῇ ὅτι μιᾶ ἐλληνικά γιά νά πλησιάσῃ τό βασιλιά [21]; Καί καθὼς πρόκειται νά σκοτώσῃ ἓνα λόγο (parole), θά μάθουμε ποτὲ πῶς εἶναι τό τελευταῖον θῦμα αὐτοῦ τοῦ στρατηγῆματος; Μποροῦμε νά προσποιηθοῦμε ὅτι μιλοῦμε μιὰ γλῶσσα; Ὁ Ἐλεάτης ξένος καί μαθητὴς τοῦ Παρμενίδου ὤφειλε νά δώσῃ στὴ γλῶσσα δίκιο, ἐπειδὴ εἶχε ὑποτάξῃ αὐτόν: μορφοποιώντας τό μὴ ὄν σύμφωνα μέ τό ὄν, τοῦ ἦταν ἀναγκαῖον «νά πῇ ἀντίον δέν ξέρω κι' ἐγὼ σέ ποῖο ἀντίθετο τοῦ ὄντος» καί νά περιορίσῃ τό μὴ ὄν μέσα στὴ σχετικότητά του ὡς πρὸς τό ὄν, δηλαδή μέσα στὴν κίνησιν τῆς ἐτερότητος [22].

Γιατί, σύμφωνα μέ τὸν Levinas, ἡ ἐπανάληψις τοῦ φόνου ἦταν ἀναγκαία; Ἐπειδὴ ἡ πλατωνικὴ χειρονομία θά εἶναι χωρὶς ἀποτέλεσμα ὅσο ἡ πολλαπλότης καί ἡ ἐτερότης δέν θά νοοῦνται ὡς ἀπόλυτη *μοναξιά* τοῦ *ὑπάρχοντος* μέσα στὴν *ὑπαρξὴ* του. Ἡ μετάφρασις λοιπὸν πού διάλεξε ὁ Levinas γιά τοὺς ὅρους «*Seiendes*» καί «*Sein*» ὀφείλεται σέ «λόγους

εὐφωνίας» (TA). Αὐτή ἡ ἐκλογή δὲν θά παύσῃ νά διατηρῇ μιά ὠρισμένη ἀσάφεια: Μὲ τὸ *ὑπάρχον* ὁ Levinas ἐννοεῖ πράγματι σχεδὸν πάντοτε, γιὰ νά μὴ ποῦμε πάντοτε, τὸν ἄνθρωπο ὡς ὄν, τὸ ὄν μὲ τὴ μορφή τοῦ Dasein [23]. Τὸ *ὑπάρχον*, λοιπόν, ἐφ' ὅσον κατανοεῖται μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, δὲν εἶναι τὸ ὄν (Seiendes) ἐν γένει, ἀλλὰ ἀναφέρεται καὶ πάλι σ' αὐτὸ πού ὁ Heidegger ὀνομάζει Existenz – ἐπειδὴ εἶναι ἡ ἴδια ρίζα – δηλαδὴ «τρόπος τοῦ ὄντος καὶ ἀκριβῶς τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, πού κρατεῖ τὸν ἑαυτὸ του ἀνοικτὸ στὸ ἀνοιγμα τοῦ ὄντος καὶ μέσα σ' αὐτό». Was bedeutet Existenz in Sein und Zeit? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht [εἰσαγωγή στὸ Was ist Metaphysik (τί εἶναι Μεταφυσική)].

Αὐτὴ ἡ μοναξιά ἐπομένως τοῦ «ὑπάρχοντος» μέσα στὴν «*ὑπαρξή*» του θά ἦταν πρωτογενής, δὲν θά μπορούσε νά γίνῃ ἀντιληπτή, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν οὐδέτερη ἐνότητα τοῦ *ὑπάρχειν* (exister), τὸ ὁποῖο ὁ Levinas περιγράφει συχνὰ καὶ μὲ τόση βαθύτητα κάτω ἀπὸ τὴν ὀνομασία τοῦ *ὑπάρχει* (il y a). Ἀλλὰ τὸ «ὑπάρχει» δὲν εἶναι μᾶλλον ἡ ὁλότης τῶν ἀκαθορίστων, οὐδετέρων, ἀνωνύμων κλπ. ὄντων παρὰ τὸ ἴδιο τὸ ὄν; Θά ἔπρεπε νά ἀντιπαραβάλλουμε συστηματικὰ αὐτὸ τὸ θέμα τοῦ «ὑπάρχει» μὲ τοὺς ὑπαινιγμούς, τοὺς ὁποίους κάνει ὁ Heidegger γιὰ τὸ «es gibt» [24] (Sein und Zeit, Lettre sur l' humanisme). Νά ἀντιπαραβάλλουμε ἐπίσης τὴ φρίκη ἢ τὸν τρόπο, πού ὁ Levinas ἀντιθέτει στὴ χαίντεγκεριανὴ ἀγωνία [25] μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ τρόμου γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Heidegger λέει, μέσα στὸ Nachwort ('Επίλογο) τοῦ ἔργου *Τί εἶναι μεταφυσική* (Was ist Metaphysik), ὅτι «κατοικεῖ δίπλα στὴν οὐσιαστικὴ ἀγωνία». Ἀπὸ τὸ βάθος αὐτῆς τῆς μοναξιάς ἀναδύεται ἡ σχέση πρὸς τὸ ἄλλο. Χωρὶς αὐτὴν (τὴ μοναξιά), χωρὶς αὐτὸ τὸ πρῶτο μυστικόν, ἡ πατροκτονία εἶναι ἓνας θεατρικὸς μῦθος τῆς φιλοσοφίας. Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἐνότητα τοῦ «ὑπάρχειν» γιὰ νά κατανοήσουμε τὸ μυστικόν, μὲ τὴν πρόφαση ὅτι αὐτὸ *ὑπάρχει* ἢ ὅτι *εἶναι* τὸ μυστικόν τοῦ ὑπάρχοντος (existant), «σημαίνει νά ἐγκλεισθοῦμε μέσα στὴν ἐνότητα καὶ νά ἀφήσουμε τὸν Παρμενίδη νά διαφύγῃ ἀπὸ κάθε πατροκτονία» (TA). Εἶναι λοιπόν πρὸς μιά σκέψη τῆς πρωταρχικῆς διαφορᾶς πρὸς τὴν ὁποία προσανατολίζεται ἕκτοτε ὁ Levinas. Εἶναι αὕτὴ ἡ σκέψη ἀντιφατικὴ πρὸς τοὺς σκοποὺς τοῦ Heidegger; Ὑπάρχει διαφορὰ μεταξὺ αὐτῆς τῆς διαφορᾶς καὶ τῆς διαφορᾶς [26] γιὰ τὴν ὁποία μιλᾷ ὁ Heidegger; Εἶναι ἡ διπλά-δίπλα τοποθέτησή τους κάτι καὶ ὄχι ἀπλῶς λεκτικὴ διαφορὰ; Ποιὰ εἶναι ἡ διαφορὰ ἢ περισσότερο πρωταρχικὴ; Αὐτὰ εἶναι ἐρωτήματα πού θά θίξουμε ἀργότερα.

Κόσμος φωτὸς καὶ ἐνότητος, «φιλοσοφία ἐνός κόσμου τοῦ φωτός, ἐνός κόσμου χωρὶς χρόνον». Μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἡλιοπολιτικὴ (héliopolitique), «τὸ ἰδεῶδες τοῦ κοινωνικοῦ θά ἀναζητηθῇ μέσα σ' ἓνα ἰδεῶδες συγχωνεύσεως ... τὸ ὑποκείμενο ... χάνει τὸν ἑαυτὸ του μέσα σέ μιά συλλογικὴ ἀναπαράσταση, μέσα σέ ἓνα κοινὸ ἰδεῶδες ... Εἶναι ἡ συλλογικότης, ἡ ὁποία λέει 'ἐμεῖς' καί, ἡ ὁποία, στραμμένη πρὸς τὸ νοητὸ ἥλιο, πρὸς τὴν ἀλήθεια,

αἰσθάνεται τὸ ἄλλο δίπλα στὸν ἑαυτὸ της, καὶ ὄχι ἀπέναντι τοῦ ἑαυτοῦ της» ... Ὁ ὅρος Miteinandersein [27] φανερῶναι κάτι πού παραμένει ἐπίσης στὴ συλλογικότητα τοῦ μέ κάποιον (avec) καὶ εἶναι γύρω ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, ὅπου φανερῶνεται μέσα στὴν αὐθεντικὴ μορφή του». Ἀρα, «ἐλπίζουμε νά δεῖξουμε, ἀπὸ τὴ δική μας πλευρά, ὅτι δὲν εἶναι ἡ πρόθεση mit, ἡ ὁποία ὀφείλει νά περιγράψῃ τὴν πρωταρχικὴ σχέση μὲ τὸν ἄλλο». Κάτω ἀπὸ τὴν ἀλληλεγγύη, κάτω ἀπὸ τὴ συντροφικότητα, πρὶν ἀπὸ τὸ Mitsein, τὸ ὁποῖο δὲν θά ἦταν παρὰ μιά μορφή προκύπτουσα καὶ τροποποιημένη ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ σχέση πρὸς τὸν ἄλλο, ὁ Levinas σκοπεύει ἤδη στὸ πρόσωπο-μέ-πρόσωπο (face-à-face) καὶ στὴ συνάντηση τοῦ προσώπου. «Πρόσωπο μὲ πρόσωπο χωρὶς ἐνδιάμεσο» καὶ χωρὶς «κοινωνία». Χωρὶς ἐνδιάμεσο καὶ χωρὶς κοινωνία, οὔτε ἐμμεσότητα οὔτε ἀμεσότητα, αὕτὴ εἶναι ἡ ἀλήθεια τῆς σχέσεώς μας πρὸς τὸ ἄλλο, ἡ ἀλήθεια στὴν ὁποία ὁ παραδοσιακὸς λόγος (logos) εἶναι ἀφιλόξενος γιὰ πάντα. Ἀλήθεια πού εἶναι ἀδιανόητη γιὰ τὴν ζωντανὴ ἐμπειρία στὴν ὁποία ἐπανέρχεται ἀκατάπαυστα ὁ Levinas καὶ τὴν ὁποία ὁ φιλοσοφικὸς λόγος (parole) δὲν μπορεῖ νά ἀποπειραθῇ νά προστατεύσῃ, χωρὶς ἀμέσως νά φανερώσῃ μέσα στὸ ἀποκλειστικὸ δικό του φῶς, ἄθλιες ρωγμές καὶ τὴν ἀκαμψία του, τὴν ὁποία εἶχε ἐκλάβει ὡς σταθερότητα. Θά μπορούσαμε ἀναμφιβόλως νά δεῖξουμε ὅτι ἡ φύση τῆς γραφῆς τοῦ Levinas – μέσα στίς ἀποφασιστικὲς στιγμὲς της – εἶναι νά κινῆται κατὰ μῆκος αὐτῶν τῶν ρωγμῶν, προχωρώντας μὲ δεξιτεχνία διὰ ἀρνήσεων καὶ μὲ ἀρνηση ἐναντίον τῆς ἀρνήσεως. Ἡ ἀποκλειστικὴ δική του γραμμὴ δὲν εἶναι ἐκείνη ἐνός «εἶτε αὐτὸ ... εἶτε ἐκεῖνο», ἀλλὰ ἐνός «οὔτε αὐτὸ ... οὔτε ἐκεῖνο». Ἡ ποιητικὴ δύναμη τῆς μεταφορᾶς εἶναι συχνὰ τὸ ἴχνη αὐτῆς τῆς ἐναλλαγῆς, ἡ ὁποία ἔχει ἀπορριφθῇ καὶ αὐτῆς τῆς πληγῆς μέσα στὴ γλῶσσα. Διὰ μέσου αὐτῆς, μέσα στὸ ἀνοιγμά της, ἡ ἐμπειρία ἡ ἴδια δειχνεῖται σιωπηλά.

Χωρὶς ἐνδιάμεσο καὶ χωρὶς κοινωνία, ἀπόλυτη προσέγγιση καὶ ἀπόλυτη ἀπόσταση εἶναι «... ὁ ἔρως, (eros), ὅπου μέσα στὴν προσέγγιση τοῦ ἄλλου ἔχει καθ' ὅλοκληριαν διατηρηθῇ ἡ ἀπόσταση, ὁ ἔρως τοῦ ὁποίου τὸ πάθος προκύπτει συγχρόνως ἀπ' αὐτὴ τὴν προσέγγιση καὶ ἀπ' αὐτὴ τὴν δυαδικότητα». Εἶναι κοινότης ἢ μὴ παρουσίας, καὶ ἐπομένως τῆς μὴ φαινομενικότητος (phénoménalité). Δέν εἶναι κοινότης χωρὶς φῶς, δέν εἶναι συναγωγὴ ὅπου οἱ ἄνθρωποι ἔχουν δεμένα μάτια, ἀλλὰ κοινότης ἡ ὁποία προηγεῖται τοῦ πλατωνικοῦ φωτός. Φῶς πρὶν ἀπὸ τὸ οὐδέτερο φῶς, πρὶν ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, ἡ ὁποία ἔρχεται τρίτῃ στή σειρά, στὴν ἀλήθεια «πρὸς τὴν ὁποία κοιτάζουμε μαζί», ἀλήθεια κρίσεως καὶ ἐλεύθερης διαιτησίας. Μόνον ὁ ἄλλος, ὁ ὅλως ἄλλος, μπορεῖ νά φανερωθῇ σάν αὐτὸ πού εἶναι, πρὶν ἀπὸ τὴν κοινὴ ἀλήθεια, μέσα σέ μιά ὠρισμένη μὴ φανέρωση καὶ μέσα σέ μιά ὠρισμένη ἀπουσία. Γι' αὐτὸν τὸν ἄλλο μόνον μπορούμε νά ποῦμε ὅτι τὸ φαινόμενό του εἶναι μιά κάποια μὴ φαινομενικότητα, ὅτι ἡ παρουσία του (εἶναι) μιά κάποια ἀπουσία. Εἶναι ὄχι ἀπουσία καθαρὴ καὶ ἀπλῆ, γιατί ἡ λογικὴ θά τελείωνε μὲ τὸ νά βρῇ ξανὰ ἐκεῖ αὐτὸ πού τὴ συμφέρει, ἀλλὰ μιά

ώρισμένη απουσία. Μιά τέτοια διατύπωση τό δείχνει καθαρά: μέσα σ' αυτή την έμπειρία του άλλου, ή λογική της μή αντίφάσεως, κάθε τι πού ό Levinas θά τό χαρακτηρίση μέ τό όνομα «τυπική λογική» (logique formelle), άμφισβητείται στη ρίζα του. Αυτή ή ρίζα θά ήταν όχι μόνο εκείνη της γλώσσας μας, αλλά και ή ρίζα του συνόλου της δυτικής φιλοσοφίας¹⁴, ιδιαίτερος της φαινομενολογίας και της όντολογίας. Αυτή ή άπλοϊκότης θά τις έμπόδιζε από τό νά σκεφθούν τόν άλλο (δηλαδή από τό νά σκεφθούν και αυτό άκριβώς θά ήταν ό λόγος, γιατί ό Levinas «ό έχθρός της σκέψεως» δέν λέγει αυτό) και θά τις έμπόδιζε από τό νά συμπαρατάξουν τό λόγο τους γιά τό άλλο. Η συνέπεια αυτού θά ήταν διπλή: α) Μή σκεπτόμενες τόν άλλον δέν έχουν τό χρόνο· μή έχοντας τό χρόνο, δέν έχουν ιστορία. Η άπόλυτη έτερότης των στιγμών, άνευ της όποίας δέν θά υπήρχε χρόνος, δέν μπορεί νά παραχθί - νά συγκροτηθί - μέσα στην ταυτότητα του ύποκειμένου ή του ύπάρχοντος. Αυτή έρχεται στό χρόνο διά του 'Αλλου' ό Bergson και ό Heidegger άγνόησαν αυτό (ΕΕ) και ό Husserl άκόμη περισσότερο. β) 'Ακόμη σοβαρώτερα (ή συνέπεια θά ήταν) νά άποκηρύξουν τό άλλο (όχι έχοντας άπογαλακτισθί άπ' αυτό, άλλ' άπομακρύνοντας τόν έαυτό τους άπ' αυτό, πράγμα πού ίσοδυναμεί άκριβώς μέ τό νά έχουν σχέση μέ αυτό, νά σέβονται αυτό, ένώ παρ' όλα αυτά τό άγνοούν, δηλαδή γνωρίζοντάς το, ταυτίζοντάς το και έξομοιώνοντάς το)· νά άποκηρύξης τό άλλο είναι ταυτόσημο μέ τό νά έγκλεισης τόν έαυτό σου μέσα στη μοναξιά (άσχημη μοναξιά σταθερότητας και ταυτίσεως μέ τόν έαυτό σου) και μέ τό νά καταστείλης την ήθική υπέρβαση. Πράγματι, εάν ή παρμενίδεια παράδοση - γνωρίζουμε τώρα τί σημαίνει αυτό γιά τόν Levinas - άγνοή την μοναξιά του «ύπάρχοντος» πού δέν επιδέχεται άναγωγές, γιά τόν ίδιο άκριβώς λόγο άγνοεί τή σχέση προς τόν άλλο. Δέν σκέπτεται τή μοναξιά, δέν έμφανίζεται ως μοναξιά, έπειδή είναι ή μοναξιά της όλότητας και της σκοτεινότητας. «Η αύτοκρατία (solipsisme) δέν είναι ούτε πλάνη ούτε σόφισμα: είναι όμοίως ή δομή του όρθου λόγου». Υπάρχει λοιπόν ένας μονόλογος του όρθου λόγου και μία μοναξιά του φωτός. Άνίκανες νά σεβασθούν τό είναι του άλλου και τό νόημα του άλλου ή φαινομενολογία και ή όντολογία θά ήσαν έπομένως φιλοσοφίες της βίας. Διά μέσου αυτών όλόκληρη ή φιλοσοφική παράδοση θά είχε ως προς τό νόημά της και στό βάθος συνδεθί μέ την καταπίεση και τόν όλοκληρωτισμό (totalitarisme) του ίδιου. Η παλιά κρυφή φιλία μεταξύ του φωτός και της δυνάμεως, παλιά συνειδητή μεταξύ της θεωρητικής άντικειμενικότητας και της τεχνικοπολιτικής κυριαρχίας¹⁵. «Εάν μπορούσαμε νά κατέχουμε, νά συλλαμβάνουμε,

νά γνωρίζουμε τό άλλο, τότε δέν θά υπήρχε τό άλλο. Τό κατέχειν, τό γνωρίζειν, τό συλλαμβάνειν είναι συνώνυμα του δύνασθαι» (ΤΑ). Τό βλέπειν και τό γνωρίζειν, τό έχειν και τό δύνασθαι, δέν εκδιπλώνονται παρά μέσα στην καταπιεστική και φεγγοβόλα ταυτότητα του ίδιου και παραμένουν, στά μάτια του Levinas, οι θεμελιώδεις κατηγορίες της φαινομενολογίας και της όντολογίας. Κάθε τί πού μου έχει δοθί μέσα στό φώς φαίνεται ότι είναι δοσμένο στον έαυτό μου από τόν έαυτό μου. Έκτοτε ή ήλιολογική (héliologie) μεταφορά τό μόνο πού κάνει είναι νά αλλάζή την κατεύθυνση του βλέμματός μας και νά παρέχη ένα άλλοθι στην ιστορική βία του φωτός: Μετάθεση της τεχνικοπολιτικής καταπίεσεως προς την ψευδή άθωότητα του φιλοσοφικού λόγου (discours). Διότι είχαν πάντοτε πιστέψει ότι οι μεταφορές άθώνων, σήκωναν τό βάρος των πραγμάτων και των πράξεων. Εάν δέν ύπάρχη ιστορία παρά διά της γλώσσας και εάν ή γλώσσα (έκτός από την περίπτωση, όπου όνομάζει τό ίδιο τό 'Ον, ή τό τίποτε: δηλαδή σχεδόν ποτέ) είναι στοιχειωδώς μεταφορική, ό Borges [28] έχει δίκιο όταν λέγει πώς: «ίσως ή παγκόσμια ιστορία δέν είναι παρά ή ιστορία πολλών μεταφορών». Άπ' αυτές τις «πολλές μεταφορές» πού είναι θεμελιώδεις, τό φώς δέν είναι παρά ένα παράδειγμα, αλλά τί παράδειγμα! ποιος θά τό έξουσιάση και ποιος θά πη τό νόημά του, χωρίς νά άφεθί νά μιλήση στον έαυτό του δι' αυτού; Ποιά γλώσσα του ξεφυγε ποτέ; πώς θά άπελευθερωθί, επί παραδείγματος, ή μεταφυσική του προσώπου ως τό φανέρωμα (épiphanie) του άλλου; Τό φώς δέν έχει ίσως αντίθετο, κυρίως δέν έχει ως αντίθετό του τή νύχτα. Εάν όλες οι γλώσσες μάχονται μέσα σ' αυτό, τροποποιώντας μόνον την ίδια μεταφορά και εκλέγοντας τό καλύτερο φώς, ό Borges, λίγες σελίδες πιό κάτω, έχει άκόμη δίκιο λέγοντας τά εξής: «Ίσως ή παγκόσμια ιστορία δέν είναι παρά ή ιστορία των ποικίλων τονισμών (intonations) πολλών μεταφορών» [La sphère de Pascal ('Η σφαίρα του Pascal)]. Η ύπογράμμιση είναι δική μου].

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ, ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

Αυτές οι πορείες του Levinas ήταν κριτικές, αλλά υπάκουαν στη φωνή πλήρων βεβαιοτήτων. Αυτές φανερώθηκαν (διά μέσου δοκιμών, διά μέσου συγκεκριμένων και λεπτών αναλύσεων σχετικά μέ τόν έξωτισμό, τό χάδι,

14. Ο ίδιος ό Hegel δέν θά διέφευγε από τόν κανόνα. Η αντίφαση άκατάπαυστα και στό τέλος των όρίων υπερέβαλλε. Η έσχατη τόλη θά ήταν νά στρέψουμε ξανά έδώ έναντίον του Hegel την κατηγορία του φορμαλισμού και νά καταγγείλουμε τό θεωρητικό διαλογισμό σαν λογική της νοήσεως, σαν κάτι τό ταυτολογικό. Φανταζόμαστε τή δυσκολία (αυτού) του έργου.

15. Άλλη δυσκολία: Η τεχνική δέν υπήρξε ποτέ καταδικασμένη άπλως από τόν Levinas. Αυτή

μπορεί νά σώση από τή χειρότερη μορφή βίας, από την «άντιδραστική» βία, αυτήν της ιερής εκστάσεως, του ριζώματος, της φυσικής γεινιάσεως μέ τό τοπίο. «Η τεχνική μάς γλυτώνει από τόν χαϊντεγκεριανό κόσμο και από τις δεισιδαιμονίες γιά τόν τόπο». Αυτή προσφέρει την πιθανότητα νά «άφήσουμε νά λάμψη τό ανθρώπινο πρόσωπο μέσα στη γυμνότητά του» (DL). Θά επανέλθουμε σ' αυτό τό θέμα. Τό μόνο πού θέλουμε έδώ είναι ν' αφήσουμε νά προαισθανθούμε ότι όλη ή φιλοσοφία της μή βίας τό μόνο πού μπορεί νά κάνει πάντοτε, μέσα στην ιστορία - όμως θά είχε κάποιο νόημα άλλο; - είναι νά εκλέγη τή λιγώτερη βία σέ μία οίκονομία της βίας.

τήν αγρύπνια, τή γονιμότητα, τήν εργασία, τή στιγμή, τήν κόπωση) σέ τοῦτο τό σημείο, σέ τούτη τήν αἰχμή τοῦ ἀπερίγραπτου, πού δέν καταστρέφεται, πού τέμνει τήν κλασσική ἐννοιολογία καί ἀναζητεῖ τή δική του μεταξύ τῶν ἀπαρνήσεων. Τό ἔργο του *Totalité et Infini* (Τό ὅλο καί τό ἀπειρο), τό μεγάλο αὐτό ἔργο, δέν ἐμπλουτίζει μόνο αὐτές τίς συγκεκριμένες ἀναλύσεις. Τίς ὀργανώνει στό ἐσωτερικό μιᾶς δυναμικῆς ἀρχιτεκτονικῆς.

Τή θετική κίνηση, ἡ ὁποία φέρεται μακριά ἀπό τήν περιφρόνηση ἢ ἀπό τήν παραγνώριση τοῦ ἄλλου, δηλαδή πέρα ἀπό τήν ἀξιολογική ἐκτίμηση ἢ ἀπό τήν κατοχή, ἀπό τήν κατανόηση ἢ τή γνώση τοῦ ἄλλου, ὁ Levinas τήν ἀποκαλεῖ *μεταφυσική* ἢ *ἠθική*. Ἡ μεταφυσική ὑπέρβαση εἶναι ἡμερος (désir).

Αὕτη ἡ ἐννοια τοῦ ἡμερου εἶναι τόσο ἀντιεγελιανή ὅσο εἶναι τοῦτο δυνατόν. Δέν ὑποδηλώνει τήν κίνηση τῆς ἀρνήσεως καί τῆς ἀφομοιώσεως, τήν ἀρνηση τῆς ἐτερότητας πού εἶναι ἐξ ἀρχῆς ἀναγκαία γιά νά γίνη «αὐτοσυνειδησία», «βέβαιη γιά τόν ἑαυτό της» (*Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος* καί *Ἐγκυκλοπαίδεια*). Ὁ ἡμερος εἶναι ἀντιθέτως γιά τόν Levinas ὁ σεβασμός καί ἡ γνώση τοῦ ἄλλου ὡς ἄλλου, στιγμή ἠθικομεταφυσική, τήν ὁποία ἡ συνειδηση ὀφείλει νά μὴν ἐπιτρέψη στόν ἑαυτό της νά τήν παραβιάσῃ. Αὕτη ἡ χειρονομία τῆς παραβιάσεως καί ἀφομοιώσεως θά ἦταν ἀντιθέτως μία οὐσιαστική ἀναγκαιότητα σύμφωνα μέ τόν Hegel. Ὁ Levinas βλέπει μέσα σ' αὐτή μία φυσική ἀναγκαιότητα, μία προμεταφυσική καί διαχωρίζει, μέ ὥραιες ἀναλύσεις, τόν ἡμερο ἀπό τήν ἀπόλαυση, πρᾶγμα πού δέν φαίνεται νά κάνει ὁ Hegel. Ἡ ἀπόλαυση ἀναβάλλεται μόνο μέσα στήν εργασία: Ὁ ἐγελιανός ἡμερος δέν θά ἦταν ἐπομένως τίποτε ἄλλο παρά ἀνάγκη [29] μέ τή σημασία πού δίνει ὁ Levinas. Ἀλλά τά πράγματα θά φαινόνταν περισσότερο περιπλεγμένα, τό μαντεύουμε, ἐάν ἀκολουθοῦσαμε καταλείπῳς τήν κίνηση τῆς βεβαιότητος καί τῆς ἀλήθειας τοῦ ἡμερου μέσα στή *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος*. Παρά τίς ἀντικριγκεγκερδιανές διαμαρτυρίες του ὁ Levinas συναντᾷ ξανά ἐδῶ τά θέματα πού ὑπάρχουν στό *Φόβος καί ὁ τρόμος* (τοῦ Kierkegaard): Ἡ κίνηση τοῦ ἡμερου δέν μπορεῖ νά εἶναι αὐτό πού εἶναι παρά σάν παράδοξο, σάν ἀρνηση τοῦ ποθομένου.

Οὔτε ἡ θεωρητική προθετικότης οὔτε ὁ συγκινησιακός χαρακτήρας τῆς ἀνάγκης δέν ἐξαντλοῦν τήν κίνηση τοῦ ἡμερου: ἔχουν γιά νόημα καί γιά τέλος τό νά ὀλοκληρωθοῦν, νά ὑπερπληρωθοῦν, νά ικανοποιηθοῦν μέσα στήν ὁλότητα καί στήν ταυτότητα τοῦ ἴδιου. Ὁ ἡμερος ἀντιθέτως κάνει ἐκκλήση στήν ἀπολύτως μὴ ἀναγώγιμη ἐξωτερικότητα τοῦ ἄλλου πρὸς τόν ὁποῖο ὀφείλει νά παραμείνῃ ἀπείρως ἀνεπαρκής. Ὁ ἡμερος δέν ἐξισοῦται παρά μόνο πρὸς τό υπερβολικό. Καμιά ὁλότης δέν θά κλείσῃ μέσα στόν ἑαυτό της αὐτόν τόν ἡμερο. Ἡ μεταφυσική τοῦ ἡμερου εἶναι λοιπόν μεταφυσική τοῦ ἀπειρου ἀποχωρισμοῦ. Δέν εἶναι μία συνειδηση τοῦ ἀποχωρισμοῦ, σάν τήν ἰουδαϊκή συνειδηση, σάν μία δυστυχισμένη συνειδηση: μέσα στήν ἐγελιανή Ὀδύσσεια ἢ δυστυχία τοῦ Ἀβραάμ [30] καθορίζε-

ται ὡς πρόβλεψη, ὡς προσωρινή ἀναγκαιότης μιᾶς φυσιογνωμίας καί ἐνός περάσματος μέσα στό συμφιλωτικό ὀρίζοντα τῆς ἐπιστροφῆς εἰς ἑαυτόν καί τῆς ἀπολύτου γνώσεως.

Ἐδῶ δέν ὑπάρχει διόλου ἐπιστροφή. Γιατί ὁ ἡμερος δέν εἶναι δυστυχισμένος. Εἶναι ἀνοιγμα καί ἐλευθερία. Παραπέρα, τό ποθούμενο ἀπειρο μπορεῖ νά ἐξουσιάζῃ τήν ἴδια τήν ἐπιθυμία, ἀλλά δέν μπορεῖ ποτέ νά κορέσῃ τήν ἐπιθυμία μέ τήν παρουσία του:

«Καί ἂν ὤφειλε ὁ ἡμερος μέ τό Θεό νά καταπαύσῃ ὦ! Ἐσένα θά ποθοῦσα κόλαση».

(Εἶναι ἐπιτρεπτό νά ἀναφερθοῦμε στόν Claudel [31] γιά νά σχολιάσου- με τόν Levinas, ἐνῶ αὐτός ἐδῶ κάνει ἐπίσης πολεμική ἐναντίον αὐτοῦ τοῦ «πνεύματος πού θαυμάσαμε ἀπό τή νεανική (μας) ἡλικία»; (DL)).

Τό ἀπείρως ἄλλο εἶναι τό ἄορατο, ἀφοῦ τό βλέπειν δέν ἀνοίγει παρά τήν οὐτοπική ἐξωτερικότητα, πού σχετίζεται μέ τή θεωρία καί τήν ἀνάγκη. Προσωρινή ἐξωτερικότης, στής ὁποίας τή θέα προσφερόμαστε γιά νά τήν φθεῖρουμε, νά τήν ἀναλώσουμε. Ἀπροσπλάστο ὄντας τό ἄορατο εἶναι τό κατ' ἐξοχήν ὑψηλό (très-haut). Αὕτη ἡ ἔκφραση – πού ἴσως μέσα της ὑπάρχουν ἀπηχήσεις τοῦ Πλάτωνα καθῶς τόν ἀνακαλεῖ ὁ Levinas, ἀλλά κυρίως ἀπηχεῖ ἄλλους πού θά τοὺς ἀναγνωρίσουμε πῶς γρήγορα – κατακερματίζει, μέ τήν ὑπερβολή σέ ὑπερθετικό βαθμό, τό χωρικό γράμμα τῆς μεταφορᾶς. Ὅσο ὑψηλό κι ἂν εἶναι τό ὕψος, ὅμως εἶναι πάντοτε προσιτό· ὅμως τό κατ' ἐξοχήν ὑψηλό εἶναι πῶς ὑψηλό ἀπό τό ὕψος. Καμιά αὔξησιν τοῦ ὕψους δέν θά μπορούσε νά τό μετρήσῃ. Δέν ἀνήκει στό χῶρο, δέν εἶναι αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Ἀλλά ποιά εἶναι ἡ ἀναγκαιότης αὐτῆς τῆς ἐγγραφῆς τῆς γλώσσας μέσα στό χῶρο, τή στιγμή κυρίως πού αὕτη τόν ξεπερνᾷ; Καί ἐάν ὁ πόλος τῆς μεταφυσικῆς ὑπερβάσεως εἶναι χωρικό ὕψος, τί νομιμοποιεῖ τήν τελευταία στιγμή τήν ἔκφραση τῆς ὑπερ-αναβάσεως [32] (trans-ascendance), πού εἶναι ὅρος δανεισμένος ἀπό τόν J. Wahl; Τό θέμα τοῦ προσώπου θά μᾶς βοηθήσῃ ἴσως νά τήν κατανοήσουμε.

Τό ἐγώ εἶναι τό ἴδιο. Ἡ ἐτερότης ἢ ἡ ἀρνητικότης, πού εἶναι κάτι τό ἐσωτερικό γιά τό ἐγώ, ἡ ἐσωτερική διαφορά δέν εἶναι παρά μία φαινομενικότης: εἶναι μία ψευδαἰσθηση, ἓνα «παιχνίδι τοῦ ἴδιου», ὁ «τρόπος ταυτίσεως» ἐνός ἐγώ, τοῦ ὁποίου οἱ οὐσιαστικές στιγμές ἀποκαλοῦνται τό σῶμα, ἡ κατοχή, τό σπῆτι, ἡ οἰκονομία κλπ. Ὁ Levinas τοὺς ἀφιερώνει ὥραιες περιγραφές. Ἀλλ' αὐτό τό παιχνίδι τοῦ ἴδιου δέν εἶναι μονότονο, δέν ἐπαναλαμβάνεται μέσα στό μονόλογο καί στήν τυπική ταυτολογία. Ὡς τό ἔργο τῆς ταυτίσεως καί τῆς συγκεκριμένης παραγωγῆς τοῦ ἐγωισμοῦ ἐπιτρέπει μία ὀρισμένη ἀρνητικότητα. Ἀρνητικότης πεπερασμένη, τροποποίηση ἐσωτερική καί σχετική, διά τῆς ὁποίας πάσχει αὐτό τό ἴδιο τό ἐγώ μέσα στήν κίνηση τῆς ταυτίσεώς του. Μεταβάλλει ἔτσι τόν ἑαυτό του πρὸς ἑαυτό καί μέσα στόν ἑαυτό του.

Ἡ ἀντίσταση πού προσφέρεται στήν εργασία, προκαλώντας το, παραμένει μία στιγμή τοῦ ἴδιου, στιγμή πεπερασμένη, σχηματίζοντας σύστημα

καί ολότητα μαζί με τή δράση. Είναι αυτόνότητο ότι ο Levinas περιγράφει τήν *ιστορία* σάν τύφλωση σχετικά με τό άλλο και σάν κοπιαστική πορεία του ίδιου. Μπορούμε νά διερωτηθούμε, εάν ή ιστορία μπορεί νά είναι ιστορία, *εάν υπάρχει ιστορία*, όταν ή αρνητικότητα είναι ἐγκλεισμένη μέσα στον κύκλο του ίδιου και όταν ή εργασία δέν προσκρούει στην ἐτερότητα, αλλά προσφέρει τον ίδιο τον εαυτό της με τήν αντίστασή της. Διερωτώμεθα, εάν ή ίδια ή ιστορία δέν αρχίζει με αυτή τή σχέση προς τό άλλο, τήν οποία ο Levinas τοποθετεί πέρα από τήν ιστορία. Τό σχήμα αυτού του ἐρωτήματος θά μπορούσε νά δεσπόσει σέ όλη τήν ἀνάγνωση του έργου (*Τό όλο και τό άπειρο* (Totalité et Infini)). Παριστάμεθα έτσι, σέ κάθε περίπτωση, σ' αυτή τή μετάθεση τής έννοιας τής ιστορικότητας, γιά τήν οποία κάναμε λόγο πιο πάνω. Πρέπει νά αναγνωρίσουμε ότι χωρίς αυτή τή μετάθεση, κανένας ἀντιεγελανισμός δέν θά μπορούσε νά είναι συνεπής από άκρου σέ άκρο. Η *άναγκαία* προϋπόθεση αυτού του ἀντιεγελανισμού έχει έπομένως πληρωθή.

Πρέπει εδω νά προσέξουμε: Αυτό τό θέμα τής συγκεκριμένης (μή τυπικής) ταυτολογίας ή τής ψευδοϋς πεπερασμένης έτερολογίας, αυτό τό δύσκολο θέμα έχει προταθή αρκετά εύκρινως στην αρχή του έργου *Τό όλο και τό άπειρο* (Totalité et Infini), αλλά αποτελεί προϋπόθεση γιά όλες τις βεβαιότητες αυτού του βιβλίου. Εάν ή αρνητικότητα (έργασία, ιστορία κλπ.) δέν έχει ποτέ σχέση προς τό άλλο, εάν τό άλλο δέν είναι ή άπλη άρνηση του ίδιου, τότε ούτε τον άποχωρισμό ούτε τή μεταφυσική υπέρβαση τήν σκεπτόμεθα κάτω από τήν κατηγορία τής αρνητικότητας.

Όπως τό είχαμε δεί πιο πάνω, ή άπλη έσωτερική συνείδηση δέν θά μπορούσε, χωρίς τήν εισβολή του απόλυτως άλλου, νά δοθί στο χρόνο και στην απόλυτη έτερότητα των στιγμών· όμοίως τό εγώ δέν μπορεί νά δημιουργήσει καθ' εαυτό τήν έτερότητα, χωρίς τή συνάντηση του άλλου.

Εάν δέν έχουμε πεισθή από αυτές τις αρχικές προτάσεις, οι οποίες επιτρέπουν τήν εξίσωση του εγώ προς τό ίδιο, δέν θά πεισθούμε πιά. Εάν δέν ακολουθούμε τον Levinas, όταν καταφάσκει ότι τά πράγματα που έχουν προσφερθή στην εργασία ή στην επιθυμία – με τήν εγγελιανή σημασία του όρου αυτού, επί παραδείγματος, ή φυσική αντικειμενικότητας – ανήκουν στο εγώ, στην οικονομία του (στο ίδιο), δέν του προσφέρουν τήν απόλυτη αντίσταση που φυλάσσεται και διατηρείται στο "Άλλο (στούς "Άλλους)" εάν έχουμε αποπειραθή νά σκεφθούμε ότι αυτή ή τελευταία αντίσταση υποθέτει (μέσα στο νόημά της που είναι αποκλειστικά δικό της, αλλά χωρίς νά συγχέεται μ' αυτήν) τή δυνατότητα τής αντίστασής των πραγμάτων (ή ύπαρξη του κόσμου, ή οποία δέν είναι εγώ, και μέσα στον όποιο (κόσμο) είμαι, με τρόπο τόσο πρωταρχικό, όσο θά ήθελε κανείς, επί παραδείγματος, σάν πρωταρχή του κόσμου μέσα στον κόσμο ...), εάν δέν ακολουθούμε τον Levinas, όταν αποδέχεται ότι ή άληθινή αντίσταση στο ίδιο δέν είναι αυτή των πραγμάτων, δέν είναι *πραγματική* αλλά *νοητή*¹⁶, εάν επαναστατούμε

έναντια στην έννοια τής καθαρά νοητής αντίστασής, δέν θά ακολουθήσουμε πιά τον Levinas. Καί δέν θά ακολουθήσουμε, χωρίς μιά άπροσδιόριστη άρρώστια, τις έννοιολογικές διεργασίες τής λειτουργίας, που αποδεδειγμένα από τήν κλασσική άσυμμετρία του ίδιου και του άλλου, καθώς αυτή ανατρέπεται, ή (όπως θά έλεγε ένας κλασσικός νοϋς) *ένω προσποιείται* ότι αποδέχεται τήν ανατροπή, παραμένει έντελως ή ίδια, άπαθής κάτω από μιά άλγεβρική υποκατάσταση.

Ποιά λοιπόν είναι αυτή ή συνάντηση με τό απόλυτως άλλο; Αυτή δέν είναι ούτε αναπαράσταση, ούτε περιορισμός, ούτε έννοιολογική σχέση προς τό ίδιο. Τό εγώ και τό άλλο δέν αφήνουν νά κυριαρχηθούν, δέν αφήνουν νά άθροισθούν από μιά έννοια που δηλώνει σχέση. Καί τουτο συμβαίνει κατ' αρχάς, επειδή ή έννοια που είναι ή ύλη τής γλώσσας, όντας πάντοτε *δοσμένη στον άλλο*, δέν μπορεί νά κλείσει μέσα της τό άλλο. Η *δοτική* ή *κλητική* διάσταση, ανοίγοντας τήν αρχική κατεύθυνση τής γλώσσας, δέν θά μπορούσε νά αφήσει, χωρίς βία, νά κατανοηθή και νά τροποποιηθή μέσα στην αιτιατική ή στην κατηγορηματική διάσταση του αντικειμένου. Η γλώσσα έπομένως δέν μπορεί νά κάμη τήν αποκλειστικά δική της δυνατότητα μιά ολότητα και νά *περιλάβει* μέσα στον εαυτό της και νά κατανοήσει τήν καθαρή αρχή της ή τό καθαρό τέλος της.

Γιά νά πούμε τήν αλήθεια, δέν μπορούμε νά διερωτηθούμε ποιά είναι αυτή ή συνάντηση. Είναι ή συνάντηση, ή μόνη διέξοδος, ή μόνη περιπέτεια έξω από τον εαυτό μας και προς τό άπρόβλεπτα άλλο. *Χωρίς έλπίδα επιστροφής*. Όποιαδήποτε σημασία κι αν δώσουμε σ' αυτήν τήν έκφραση, συμβαίνει αυτό ακριβώς, πράγμα που έξηγει, γιατί αυτή ή έσχατολογία ή όποια δέν περιμένει *τίποτε*, φαίνεται καμμία φορά άπειρα άπεγνωσμένη. Πράγματι μέσα στο έργο *Τό ίχνος του Άλλου* (La Trace de l' Autre), ή έσχατολογία δέν «φαίνεται» μόνο άπεγνωσμένη. Δίδεται ακριβώς ως τέτοια και με βάση τήν απάρνηση που ανήκει στο ουσιώδες νόημά της. Περιγράφοντας τή λειτουργία (liturgie) [33], τον ήμερο και τό έργο [34] τέχνης (oeuvre) σάν διατάξεις τής Οικονομίας και τής Όδύσσειας, σάν έλλειψη δυνατότητας επιστροφής στο ίδιο, ο Levinas μιλάει γιά μιά «έσχατολογία χωρίς έλπίδα γιά τό ίδιο τό εγώ ή χωρίς άπελευθέρωση κατά τό διάστημα του βίου μου».

Δέν υπάρχει λοιπόν καμμία δυνατότης έννοιολογίας τής συναντήσεως: αυτή καθίσταται δυνατή από τον άλλο, από τήν άπρόβλεπτη «άντίσταση προς όλες τις κατηγορίες». Οι έννοιες υποθέτουν κάποια *πρόληψη* (anticipation), ένα όρίζοντα, όπου ή έτερότης *έκμηδενίζεται* αναγγελλόμεν, επειδή ακριβώς άφησε τον εαυτό της νά προβλεφθή. Τό άπείρως άλλο δέν περιορίζεται από κάποια έννοια, δέν γίνεται αντικείμενο σκέψης ξεκινώντας από ένα όρίζοντα, ο όποιος είναι πάντοτε όρίζοντας του ίδιου, είναι ή στοιχειώδης ένότης μέσα στην όποια οι έκρήξεις και οι έκπληξεις γίνονται πάντοτε δεκτές με μιά ολική κατανόηση και πάντοτε τυγχάνουν αναγνώρισεως. Οφείλουμε έτσι νά σκεφθούμε έναντίον μιάς βεβαιότητας

16. 'Liberté et commandement' [έλευθερία και προσταγή], στο Revue de Métaphysique et de Morale, 1953.

γιά την οποία μπορούσαμε να πιστεύουμε – και για την οποία δεν μπορούμε να μην πιστεύουμε ακόμη – ότι είναι ο ίδιος ο αιθέρας της σκέψεώς μας και της γλώσσας μας. Η προσπάθεια να σκεφθούμε το αντίθετο κόβει την αναπνοή μας. Καί δεν πρόκειται μόνο να σκεφθούμε το αντίθετο, το οποίο είναι ακόμη συνένοχο με τις κλασσικές εναλλακτικές λύσεις, αλλά πρόκειται για την απελευθέρωση της σκέψεώς μας και της γλώσσας μας εξ αιτίας της συναντήσεως, που λαμβάνει χώρα πέρα από αυτές τις κλασσικές εναλλακτικές λύσεις. Αναμφιβόλως αυτή η συνάντηση, ή οποία για πρώτη φορά δεν έχει τη μορφή της ένορατικής επαφής (στην ήθική, με το νόημα που της δίνει ο Levinas, ή κυρίαρχη, ή κεντρική απαγόρευση είναι αυτή της επαφής), αλλά έχει τη μορφή του αποχωρισμού (συνάντηση σάν αποχωρισμός, άλλο ρήγμα της «τυπικής λογικής»)¹⁷, αναμφιβόλως αυτή η συνάντηση του ίδιου του απροσδόκητου είναι το μόνο δυνατό άνοιγμα του χρόνου, το μόνο καθαρό μέλλον, το μόνο γνήσιο έξοδο πέρα από την ιστορία σάν οικονομία. Αλλά αυτό το μέλλον, αυτό το πέραν δεν είναι ένας άλλος χρόνος, μια αურიανή ημέρα της ιστορίας. Είναι παρόν μέσα στην καρδιά της έμπειρίας. Παρόν όχι μιās όλικης παρουσίας, αλλά ενός ίχνους. Η ίδια ή έμπειρία είναι λοιπόν έσχατολογική από τη γέννηση και πέρα για πέρα, πριν από κάθε δόγμα, κάθε αλλαγή πεποιθήσεως, κάθε άρθρο πίστεως ή φιλοσοφίας. Όντας πρόσωπο-μέ-πρόσωπο με τον άλλο μέσα στον όριζοντα ενός βλέμματος και ενός λόγου (parole), που συγκρατούν την απόσταση και διακόπτουν όλες τις ολότητες, αυτό το συνείναι σάν αποχωρισμός προηγείται ή ξεπερνά την κοινωνία, τη συλλογικότητα, την κοινότητα. Ο Levinas αποκαλεί αυτό θρησκεία. Αυτή ανοίγει την ήθική. Η ήθική σχέση είναι μιὰ θρησκευτική σχέση (DL). Όχι μιὰ θρησκεία, αλλά ή θρησκεία, ή θρησκευτικότητα του θρησκευτικού. Αυτή ή υπέρβαση πέρα από την άρνητικότητα δεν επιτυγχάνεται με την ενόραση μιās θετικής παρουσίας, αυτή «μόνο καθιερώνει τη γλώσσα, εκεί όπου ούτε το όχι ούτε το ναι δεν είναι ή πρώτη λέξη» (TI), αλλά ή έρώτηση. Έρώτηση όχι βέβαια θεωρητική, αλλά ένα έρώτημα όλικό, άπορία και ένδεια, ικεσία, παράκληση άπαιτητική, άπειθυνόμενη σέ μιὰ ελευθερία, δηλαδή έπιταγή: Η μόνη δυνατή ήθική προσταγή, ή μόνη ένσαρκωμένη μή βία, έπειδή άκριβώς είναι σεβασμός του άλλου. Σεβασμός άμεσος του ίδιου του άλλου, άφου δεν περνά, θά μπορούσαμε ίσως να πούμε, χωρίς να άκολουθήσουμε κάτι που το λέει κατά λέξη ο Levinas, μέσα από το ούδέτερο στοιχείο του καθολικού

17. Μεταξύ των πολυαριθμών χωρίων, τα οποία καταγγέλλουν την άδυναμία της καλουμένης «τυπικής λογικής», όταν έρχεται αντίμετωπη με τη γυμνή έμπειρία, σημειώνουμε ιδιαίτερως τις έξης σελίδες TI: 168, 237, 253, 345, όπου ή περιγραφή της γονιμότητας όφειλει να άναγνωρίσει «μια δυαδικότητα του ταυτοσήμου». (Ένα σέ δύο, ένα σέ τρία ... Ο έλληνικός Λόγος (Logos) δεν είχε ήδη έπιζήσει των σεισμών αυτής της φύσεως; Δεν τούς είχε μάλλον δεχθή μέσα του:).

και μέσα από το σεβασμό – με την καντιανή σημασία¹⁸ – του νόμου. Αυτή ή επανόρθωση της μεταφυσικής έπιτρέπει λοιπόν να κάνουμε περισσότερο ριζικές και να συστηματοποιήσουμε τις προγενέστερες άναγωγές της φαινομενολογίας και της όντολογίας. Η ένέργεια του βλέπειν είναι αναμφιβόλως έξ άρχής μιὰ σεβαστή γνώση και το φώς περνά σάν μέσο, το οποίο, όσο γίνεται πιό πιστά, με τον πιό ούδέτερο τρόπο και ως κάτι το τρίτο κατά σειρά, άφήνει το γνωστό να ύπάρχει. Η θεωρητική σχέση δεν ύπήρξε κατά τύχη το σχήμα που προτίμησε ή μεταφυσική σχέση (Πρβλ. TI). Όταν ο τρίτος όρος είναι, μέσα στην πιό ούδέτερη άπροσδιοριστία του, το φώς του Είναι – το οποίο δεν είναι ούτε ένα όν ούτε ένα μή όν, ένω το ίδιο και το άλλο είναι – ή θεωρητική σχέση είναι ή όντολογία. Αυτή έδώ, σύμφωνα με τον Levinas, ξαναφέρνει πάντοτε το άλλο στον κόλπο του ίδιου προς χάριν της ένότητος του Είναι. Καί ή θεωρητική ελευθερία, ή οποία προχωρεί προς τη σκέψη του Είναι, δεν είναι παρά διαδικασία ταυτίσεως του ίδιου, το φώς όπου προσφέρω στον έαυτό μου, αυτό που ίσχυρίζομαι ότι συναντώ, δηλαδή μιὰ ελευθερία οικονομική, με το ιδιαίτερο νόημα που δίνει ο Levinas σ' αυτή τη λέξη. Έλευθερία μέσα στην έμμονή, ελευθερία προμεταφυσική, θά μπορούσαμε σχεδόν να πούμε φυσική, ελευθερία έμπειρική, άκόμη και άν μέσα στην ιστορία άποκαλείται όρθός λόγος (raison). Ο όρθός λόγος θά ήταν φύση. Η μεταφυσική άνοίγεται, όταν ή θεωρία κριτικάρεται σάν όντολογία, σάν δογματισμός και άυθορμητισμός του ίδιου, όταν, όντας έκτός έαυτού, αυτή άφήνει να τεθή υπό συζήτηση από τον άλλο, μέσα στην ήθική κίνηση. Μεταγενέστερη πράγματι ή μεταφυσική, σάν κριτική της όντολογίας, είναι δεοντολογικά και φιλοσοφικά πρώτη. Έάν είναι άλήθεια ότι «ή δυτική φιλοσοφία τις περισσότερες φορές είναι μιὰ όντολογία», έξουσιαζόμενη από το Σωκράτη και ύστερα από ένα καθαρό Λόγο (Raison), ό οποίος δεν λαμβάνει παρά αυτό το οποίο αυτός

18. Μιὰ βεβαίωση που είναι συγχρόνως βαθειά πίστη στον Κάντ («ό σεβασμός ισχύει πάντοτε μοναδικά για πρόσωπα», Πρακτικός Λόγος) και παράλληλα και ύπονοούμενα είναι καθαρά άντικαντιανή θέση, άφου, χωρίς το τυπικό στοιχείο της καθολικότητας, χωρίς την καθαρή τάξη του νόμου, ό σεβασμός του άλλου, ό σεβασμός και ό άλλος δεν διαφεύγουν πιά στην έμπειρική και παθολογική άμεσότητα. Καί όμως πώς ξεφεύγουν άπ' αυτήν σύμφωνα με τον Levinas; Θά έκφράσουμε έδώ μάλλον τη λύπη μας για το ότι καμμιά συστηματική και ύπομονετική σύγκριση δεν έχει έπιχειρηθή σχετικά με τον Κάντ.

Πρός γνώση μας, έγινε μόνο ύπαινιγμός, με πολύ μεγάλη βραχύτητα, σ' ένα άρθρο, για τις «Καντιανές άπήχησεις» ('echos Kantiens') και «την πρακτική φιλοσοφία του Κάντ σχετικά με την όποια νοιώθουμε ότι είμαστε πολύ κοντά» (à la Philosophie pratique de Kant dont nous nous sentons particulièrement près'). («Η όντολογία είναι θεμελιώδης;» ['L'ontologie est-elle fondamentale'], R.M.M., 1951. Δημοσιευμένο έκ νέου το άρθρο αυτό στο Phénoménologie, existence). Αυτή ή σύγκριση έπρεπε να είχε γίνει όχι μόνο για ήθικά θέματα, αλλά για την ύπάρχουσα διαφορά ήδη μεταξύ της ολότητος και του άπειρου, για την όποια ό Κάντ, μεταξύ άλλων και ίσως περισσότερο από τούς άλλους, είχε επίσης κάνει κάποιες σκέψεις.

δίνει στον Έαυτό του¹⁹ ο οποίος τό μόνο πού κάνει είναι πάντοτε νά θυμάται τόν έαυτό του, εάν ή όντολογία είναι μιά ταυτολογία καί μιά έγωλογία (égoologie), τότε έχει ούδετεροποιήσει πάντοτε τό άλλο μέ όλες τις σημασίες αυτής της λέξεως. Η φαινομενολογική ούδετεροποίηση, άποπειρώμεθα νά πούμε, ίσως δίνει σ' αυτή τήν ιστορική, πολιτική άπολυταρχική ούδετεροποίηση τή μορφή της τήν πιό λεπτή καί τήν πιό σύγχρονη. Μόνο ή μεταφυσική θά μπορούσε νά άπελευθερώση τόν άλλο από αυτό τό φώς του Όντος ή του φαινομένου, τό όποιο «άφαιρεί από τό Όν τήν αντίστασή του». Η χαϊντεγκεριανή «όντολογία», παρά τή θελκτική της εμφάνιση, δέν θά διέφευγε από αυτό τό σχήμα. Θά παρέμενε «έγωλογία» καί ακόμη καί «έγωισμός» (égoïsme): «Τό έργο Είναι καί χρόνος (Sein und Zeit) δέν έχει ίσως ύποστηρίξει παρά μία μόνο θέση: Τό Όν δέν χωρίζεται από τήν κατανόηση του Όντος (ή όποια κατανόηση ξετιλιγεται σάν χρόνος) τό Όν είναι ήδη ένα κάλεσμα πρός τήν ύποκειμενικότητα. Τά πρωτεία της χαϊντεγκεριανής όντολογίας δέν στηρίζονται πάνω στήν άληθοφανή πρόταση (truisme) [35]: «Γιά νά γνωρίσουμε τό όν, πρέπει νά έχουμε κατανόηση τό είναι του όντος». Τό νά βεβαιώσουμε τήν προτεραιότητα του Όντος έν σχέσει πρός τό επί μέρους όν ίσοδυναμεί ήδη μέ τό νά άποφανθούμε γιά τήν ουσία της φιλοσοφίας, μέ τό νά ύποτάξουμε τή σχέση μέ κάποιον, ο οποίος είναι όν (ή ήθική σχέση), σέ μία σχέση μέ τό Είναι του όντος, τό όποιο, όντας άπρόσωπο, έπιτρέπει τή σύλληψη, τήν καταδυνάστευση του όντος (σέ μία σχέση γνώσεως), ύποτάσσει τή δικαιοσύνη στήν έλευθερία [36] ... τόν τρόπο του νά παραμένη τό ίδιο στόν κόλπο του άλλου. Παρ' όλες τις παρανοήσεις, οι όποιες μπορούν νά έμπλέκονται μέσα σ' αυτή τήν αντιμετώπιση της χαϊντεγκεριανής σκέψεως – θά μελετήσουμε αυτές τις ίδιες πιό κάτω – ή πρόθεση του Levinas έν πάση περιπτώσει φαίνεται νά είναι σαφής. Η ούδέτερη σκέψη του Είναι ούδετεροποιεί τό Άλλο ως ένα όν: «Η όντολογία, ως πρώτη φιλοσοφία, είναι μιά φιλοσοφία της δυνάμεως», φιλοσοφία του ούδετέρου, τυραννία του κράτους ως καθολικότητας άνώνυμης καί μη ανθρώπινης. Έδω βρίσκουμε τις προκειμένες μιας κριτικής της κρατικής άπαλλοτριώσεως, της όποιας ο άντιεγελιανισμός δέν θά ήταν ούτε ύποκειμενικός ούτε μαρξιστικός' ούτε άναρχικός, γιατί είναι μία φιλοσοφία της «άρχης, πού δέν

έχει άλλη δυνατότητα παρά σάν έντολή». Οι χαϊντεγκεριανές «δυνατότητες» παραμένουν δυνάμεις. Άν καί είναι προτεχνικές καί προαντικειμενικές, όμως είναι παρ' όλα αυτά καταπιεστικές καί πολύ κατακτητικές. Από κάποια άλλη παραδοξότητα, ή φιλοσοφία του ούδετέρου έπικοινωνεί μέ τή φιλοσοφία μιας ώρισμένης περιοχής, του ριζώματος, της παγανιστικής βίας, της άρπαγής, του ένθουσιασμού, μέ μία φιλοσοφία πού έχει προσφερθή στο ιερό, δηλαδή στο άνώνυμο θείο, στο θείο χωρίς Θεότητα (DL). Είναι ένας «χυδαίος ύλισμός» κατά τό ότι είναι πλήρης, γιατί στο βάθος του ο ύλισμός δέν είναι πρωταρχικά μιά αισθησιοκρατία (sensualisme), αλλά ή άναγνωρισμένη πρωταρχικότητας του ούδετέρου (TI). Η έννοια της πρωταρχικότητας (primauté), της όποιας κάνει τόσο συχνά χρήση ο Levinas, έρμηνεύει καλά τό πνεύμα όλης της κριτικής του. Σύμφωνα μέ τήν ένδειξη, πού ύπάρχει μέσα στήν έννοια της άρχης[37], ή άφετηρία της φιλοσοφίας έχει άμεσα μετατεθί σέ ήθική ή πολιτική έπιταγή. Η πρωταρχικότητας εύθύς έξ άρχης φανερώνει άρχή καί άρχηγία. Όλες οι κλασσικές σκέψεις, άφου ύποβλήθηκαν σέ έρευνα από τόν Levinas, έχουν συρθή έτσι πρός τήν άγορά (agora), προσκαλεσμένες εκεί γιά νά ύπερασπίσουν τόν έαυτό τους καί νά έκφρασθούν σέ μιά ήθικοπολιτική γλώσσα, τήν όποια δέν θέλησαν πάντοτε νά βρουν ή πίστεψαν ότι βρήκαν, προσκαλεσμένες κατόπιν διαταγής νά αλλάξουν θέση καί νά βάλουν τούς έαυτούς τους μέσα σ' αυτή τή γλώσσα, όμολογώντας τούς βίαιους σκοπούς τους' όμως αυτές έχουν ήδη μιλήσει τή γλώσσα αυτή μέσα στήν πόλη καί τήν έχουν μιλήσει καλά μέ τά μέσα, τούς έλιγμούς καί τις περιστροφές της φιλοσοφίας καί μάλιστα παρά τή φαινομενική άδιαφορία της φιλοσοφίας γιά τό ποιός έπρεπε νά ξαναπάρη τήν έξουσία. Έδω λοιπόν βρίσκουμε τις προκειμένες μιας μη μαρξιστικής μελέτης της φιλοσοφίας ως ιδεολογίας. Οι όρόμοι πού διαλέγει ο Levinas είναι άναμφιβόλως δύσκολοι: άρνούμενος τόν ιδεαλισμό καί τις φιλοσοφίες της ύποκειμενικότητας, όφείλει έπίσης νά καταγγείλη τήν ούδετερότητα ενός «Λόγου (Logos) πού δέν είναι όμιλία κανενός» (TI) (θά μπορούσαμε άναμφιβόλως νά δείξουμε ότι ο Levinas, όντας χωρίς καμία άνεση έγκατεστημένος – έξ αίτίας της ιστορίας ήδη της σκέψεως του – άνάμεσα στή διαφορά του Husserl καί του Heidegger, κριτικάρει πάντοτε τόν ένα μέ τό ύφος καί σύμφωνα πρός κάποιο σχήμα πού έχει δανεισθή από τόν άλλο, καί τελειώνει δίνοντας σ' αυτούς ξανά μαζί φτερούγες γιά κοινή πορεία ως συνεργούς στο «παιχνίδι του ίδιου» καί ως συνένoχους γιά τό ίδιο ιστορικοφιλοσοφικό χτύπημα. Τό ρήμα πρέπει όχι μόνο νά είναι ή όμιλία κάποιου όφείλει, ρέοντας όρμητικά, νά εκβάλει πρός τόν άλλο, πρός αυτό πού άποκαλούμε όμιλούν ύποκείμενο. Ούτε οι φιλοσοφίες του ούδετέρου ούτε οι φιλοσοφίες της ύποκειμενικότητας δέν μπορούν νά άναγνωρίσουν αυτή τήν πορεία του όμιλουμένου λόγου (parole), πού κανείς λόγος δέν μπορεί νά τήν κάνη όλόκληρη. Έξ όρισμού, εάν ο άλλος είναι ο άλλος καί εάν προφορικά ο λόγος (parole) είναι γιά τόν άλλο, κανένας λόγος (logos) ως άπόλυτη γνώση δέν μπορεί νά κατανόηση

19. Ο Levinas κατηγορεί συχνά τή σωκρατική τέχνη, ή όποια δέν διδάσκει τίποτε, ή όποια δέν διδάσκει παρά τό ήδη γνωστό, κάνει ώστε τό κάθε τι νά βγί από τόν έαυτό μας, δηλαδή από τό Έγώ ή από Όλο σάν μνήμη. Η άνάμνηση θά ήταν έπίσης μιά πορεία του Όλου. (Σ' αυτό τό σημείο τουλάχιστον ο Levinas δέν θά μπορούσε νά άντιπαχθή στον Kierkegaard Πρβλ. επί παραδείγματός, J. Wahl, Etudes Kierkegaardienes [Κιρκεγκαρδιανές μελέτες] σελ. 308-309): Η κριτική τήν όποια άσκει στον πλατωνισμό είναι έδω κατά γράμμα κιρκεγκαρδιανή. Είναι άλήθεια ότι ο Kierkegaard έθετε τό Σωκράτη σέ αντίθεση μέ τόν Πλάτωνα κάθε φορά πού ύπήρχε ζήτημα άνάμνησεως. Αυτή άνήκει στήν πλατωνική «θεωρία» (spéculation) από τήν όποια ο Σωκράτης «διαχωρίζεται» (Post-scriptum).

συνολικά τό διάλογο καί τήν τροχιά πρός τόν ἄλλο. Αὐτή ἡ μή δυνατή συνολική κατανόηση, αὐτό τό ρήγμα τοῦ λόγου δέν ἀποτελεῖ τήν ἀφετηρία τοῦ ἀνορθολογισμοῦ, ἀλλά τήν πληγή ἢ τήν ἐμπνευση πού προκαλεῖ τήν ἀρχή, ἀνοίγει τήν ἀνθρώπινη λαλιά καί καθιστᾷ κατόπιν δυνατό κάθε λόγο (logos) ἢ κάθε ὀρθολογισμό. Ἐνας ὁλοκληρωτικός λόγος, θά ἔπρεπε ἀκόμη, γιά νά εἶναι λόγος, νά προσφέρεται πρός τόν ἄλλο πέρα ἀπό κάθε ἀποκλειστικά δική του ὁλότητα. Ἐάν ὑπάρχη, ἐπὶ παραδείγματος, μία ὄντολογία ἢ ἕνας λόγος (logos) τῆς συνολικῆς κατανοήσεως τοῦ ὄντος (ἢ τῶν ὄντων), αὐτό συμβαίνει διότι «ἤδη ἡ κατανόηση τοῦ ὄντος λέγεται ἤδη πρός τό ὑπάρχον ὄν, τό ὁποῖο ἀναδύεται πάλι πίσω ἀπό τό θέμα, ὅπου αὐτό τό ὑπάρχον ὄν, ὁ ἄνθρωπος, εἶναι παρόν. Αὐτό τό «λέγειν στό Ἄλλο» – αὐτή ἡ σχέση μέ τό Ἄλλο ὡς συνομιλητή, αὐτή ἡ σχέση μέ ἕνα ὄν πού ὑπάρχει – μπορούμε νά πούμε ὅτι προηγείται κάθε ὄντολογίας. Εἶναι ἡ ἐσχάτη σχέση μέσα στό ὄν. Ἡ ὄντολογία ὑποθέτει τή μεταφυσική (ΤΙ). «Στήν ἀποκάλυψη τοῦ ὄντος ἐν γένει, ὡς βάση τῆς γνώσεως καί ὡς νόημα τοῦ ὄντος, προϋπάρχει ἡ σχέση μέ τό ὄν, ἡ ὁποία ἐκφράζεται στό πλάνο τῆς ὄντολογίας, τό ἠθικό πλάνο». Ἡ ἠθική εἶναι λοιπόν ἡ μεταφυσική. «Ἡ ἠθική δέν εἶναι ἕνας κλάδος τῆς φιλοσοφίας, ἀλλά ἡ πρώτη φιλοσοφία».

Ἡ ἀπόλυτη ὑπέρβαση τῆς ὄντολογίας – ὡς ὁλότητος καί ἐνότητος τοῦ ἴδιου: δηλαδή τοῦ ὄντος – ἀπό τόν ἄλλο, προκύπτει ὡς ἀπειρο, ἀφοῦ καμμιά ὁλότης δέν μπορεῖ νά τήν περιορίσῃ. Τό ἀπειρο, μή ἀναγόμενο στήν ἀναπαράσταση τοῦ ἀπείρου, ὑπερβάλλοντας τήν ἰδεατότητα μέσα στήν ὁποία ἐγίνε ἀντικείμενο στοχασμοῦ, ἀντικείμενο στοχασμοῦ ὡς κάτι περισσότερο ἀπό ὅσο μπορῶ νά σκεφθῶ, σάν αὐτό τό ὁποῖο δέν μπορεῖ νά εἶναι ἀντικείμενο ἢ ἀπλή «ἀντικειμενική πραγματικότητα» τῆς ἰδέας, τέτοιος συμβαίνει νά εἶναι ὁ πόλος τῆς μεταφυσικῆς ὑπερβάσεως. Μετά τό *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* θά ἔκανε νά ἀναφανῇ γιά δεύτερη φορά ἡ μεταφυσική μέσα στή δυτική ὄντολογία. Ἄλλ' αὐτό πού δέν ἀναγνώρισαν οὔτε ὁ Πλάτων οὔτε ὁ Descartes (μαζί μέ μερικούς ἄλλους, ἀν ἐπιτρέπεται σέ μᾶς νά μήν πιστέψουμε ὅσο πιστεύει ὁ Levinas στό ὅτι εἶναι οἱ μόνοι πού ὑπάρχουν ἐν μέσω ἐνός πλήθους φιλοσόφων πού δέν ἐννοοῦσαν οὔτε τήν ἀληθινή ὑπέρβαση οὔτε τήν παράδοση ἰδέας τοῦ ἀπείρου) εἶναι ὅτι ἡ ἐκφραση τοῦ ἀπείρου αὐτοῦ εἶναι τό *πρόσωπο*.

Τό πρόσωπο δέν εἶναι μόνον ἡ ἐξωτερική μορφή, ἡ ὁποία μπορεῖ νά εἶναι ἐπιφάνεια τῶν πραγμάτων ἢ φυσιολογία τοῦ ζώου, ἡ ὄψη ἢ τό εἶδος. Δέν εἶναι μόνο, ὅπως τό θέλει ἡ καταγωγή τῆς λέξεως, αὐτό πού ἔχει ὁραθῇ (νυ), ἔχει ὁραθῇ, ἐπειδὴ ἔχει γυμνωθῇ. Εἶναι ἐπίσης τό πρόσωπο αὐτό τό ὁποῖο βλέπει. Ὅχι τόσο αὐτό πού βλέπει τά πράγματα – πού εἶναι θεωρητική σχέση – ἀλλά αὐτό πού ἀνταλλάσσει τή ματιά του. Ἡ ἐξωτερική μορφή δέν εἶναι πρόσωπο παρά μέσα στή σχέση, ὅπου ἡ μία μορφή βρίσκεται ἀπέναντι στήν ἄλλη (ὡς πρόσωπο μέ πρόσωπο: face-à-face). Ὅπως ἔλεγε ὁ Scheler (ἀλλ' ἡ παραπομπή μας δέν πρέπει νά μᾶς κάνῃ νά

λησμονοῦμε ὅτι ὁ Levinas δέν εἶναι διόλου ὁπαδός τοῦ Scheler): «Δέν βλέπω μόνο τά μάτια ἐνός ἄλλου, βλέπω ἐπίσης ὅτι αὐτός μέ κοιτάζει».

Μήπως ὁ Ἑγελος δέν τό ἔλεγε ἤδη αὐτό; «Ἀλλά ἐάν διερωτηθοῦμε μέσα σέ ποιό ἀπό αὐτά τά ὄργανα κάθε ψυχῇ παρουσιάζεται, καθ' ὅσον ψυχῇ, στήν ὁλότητά της, σκεπτόμεθα ἀμέσως τό μάτι, γιατί εἶναι μέσα στό μάτι, ὅπου ἡ ψυχῇ βρίσκεται συγκεντρωμένη· αὐτή δέν βλέπει μόνο διά μέσου τοῦ ματιοῦ, ἀλλά ἀφήνει νά τήν βλέπουν μέ τή σειρά της. Ὅμοιως, μιλώντας γιά τό ἐξωτερικό κάλυμμα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος, εἶπαμε ὅτι ὅλη ἡ ἐπιφάνειά του, ἀντιθέτως πρός αὐτήν τοῦ ζώου, φανερώνει τήν παρουσία καί τοὺς παλμούς τῆς καρδιάς. Μέ τόν ἴδιο τρόπο θά πούμε γιά τήν τέχνη ὅτι σάν ἔργο της ἔχει νά κάνῃ ὥστε σέ ὅλα τά σημεία τῆς ἐπιφανείας τό φαινομενικό νά γίνεται τό μάτι, δηλαδή ἡ ἔδρα τῆς ἐσωτερικότητος τῆς ψυχῆς καί αὐτό πού καθιστᾷ τό πνεῦμα ὁρατό» (Αἰσθητική) (Γιά τό μάτι καί τήν ἐσωτερικότητα τῆς ψυχῆς βλέπε ἐπίσης τίς μεγάλες καί ὠραίες σελίδες, τίς ὁποῖες δέν μπορούμε νά ἀναφέρουμε ἐδῶ, III, 1ο μέρος).

Εἶναι ἴσως ἐδῶ εὐκαιρία νά ὑπογραμμίσουμε τήν κύρια πλευρά ἐνός θέματος, τό ὁποῖο θά ἀναπτύξουμε εὐρύτερα πῶς κάτω. Ὁ Levinas εἶναι πολύ κοντά στόν Ἑγέλο, πολύ περισσότερο κοντά ἀπό ὅσο θά ἠθελε νά παραδεχθῇ ὁ ἴδιος καί αὐτό συμβαίνει τή στιγμή πού ἀντιτίθεται σ' αὐτόν μέ τόν τρόπο τόν πῶς ριζοσπαστικό φαινομενικά. Βρίσκεται ἐδῶ μία κατάσταση στήν ὁποία ὀφείλει νά συμμετέχη μαζί μέ ὅλους τοὺς ἀντιεγελιανούς στοχαστές καί τῆς ὁποίας θά ἔπρεπε νά ἐξετάσουμε τήν τελευταία σημασία. Ἐδῶ, ἰδιαίτερος ὅσον ἀφορᾷ στή σχέση μεταξύ τοῦ ἴμερου καί τοῦ ματιοῦ, τοῦ ἤχου καί τῆς θεωρίας, ἡ σύμπτωση τῶν ἀπόψεων εἶναι τόσο βαθιά ὅσο εἶναι κι ἡ διαφορά καί δέν προστίθεται οὔτε παρατίθεται ἀπλῶς σ' αὐτήν. Πράγματι, ὅπως ὁ Levinas, ὁ Ἑγελος νόμιζε ὅτι τό μάτι, μή σκοπεύοντας στήν «κατανάλωση», ἀναστέλλει τόν ἴμερο. Εἶναι ἀκόμη αὐτό τοῦτο τό ὄριο τοῦ ἴμερου (καί ἴσως γι' αὐτό εἶναι ἡ πηγή τῆς ζωῆς του) καί ἡ πρώτη θεωρητική αἴσθηση. Δέν πρέπει νά σκεφθοῦμε τό φῶς καί τό ἀνοιγμα τοῦ ματιοῦ, ξεκινώντας ἀπό κάποια φυσιολογία, ἀλλά βασιζόμενοι πάνω στή σχέση μεταξύ θανάτου καί ἴμερου. Ἀφοῦ μίλησε γιά τή γεύση, τήν ἀφή καί τήν ὄσφρηση, ὁ Ἑγελος γράφει ἀκόμη στό ἔργο του *Αἰσθητική*: «Ἡ ὄραση ἀντιθέτως βρίσκεται μέ τά ἀντικείμενα σέ μία σχέση καθαρὰ θεωρητική μέ τή μεσολάβηση τοῦ φωτός, ἕνα ὑλικό πού εἶναι συγχρόνως κάτι τό αἰὺλο καί τό ὁποῖο ἀφήνει πλήρως τά ἀντικείμενα στήν ἐλευθερία τους, κάνοντάς τα εὐκρινῇ καί φωτίζοντάς τα, χωρίς ὅμως νά τά καταναλῶν, ὅπως τό κάνουν ὁ ἀέρας καί ἡ φωτιά μέ ἕνα τρόπο ἀνεπαίσθητο ἢ καί ἐνεργητικά φανερό. Ἡ ὄραση, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἐπιθυμίες, φέρεται λοιπόν πάνω σέ κάθε τι πού ὑπάρχει ὑλικά μέσα στό χῶρο, ἀλλά τό ὁποῖο, διαφυλάσσοντας τήν ἀκεραιότητά του, δέν ἐκδηλώνεται παρά μέ τή μορφή καί τό χρῶμα».

Αὐτή ἡ οὐδετεροποίηση τοῦ ἴμερου εἶναι ἡ ὑπεροχή τῆς ὁράσεως γιά

τόν "Εγέλο. 'Αλλ' αυτή επί πλέον είναι, για τόν Levinas, και για τούς ίδιους λόγους, ή πρώτη βία, μολονότι τό πρόσωπο δέν είναι αυτό πού είναι, όταν τό βλέμμα άπουσιάζη. 'Η βία θά ήταν έπομένως ή μόναξιά ενός βουβού βλέμματος, ενός προσώπου χωρίς λόγο (parole), ή *αφαίρεση* του βλέπειν. Σύμφωνα μέ τόν Levinas, τό ίδιο τό βλέμμα, αντίθετα πρός αυτό πού θά μπορούσαμε νά πιστέψουμε, δέν σέβεται τόν άλλο. 'Ο σεβασμός, πέρα από τή σύλληψη και τήν έπαφή, από τό άγγιγμα, τήν όσφρηση και τή γεύση, δέν έχει δυνατότητα παρά σάν ήμερος και ό μεταφυσικός ήμερος δέν ζητεί, όπως ό έγγελιανός ή όπως ή ανάγκη, νά καταναλώση. Γι' αυτό ό Levinas τοποθετεί τόν ήχο πάνω από τό φώς. [*«'Η σκέψη είναι γλώσσα και στοχάζεται τόν έαυτό της μέσα σ' ένα στοιχείο ανάλογο πρός τόν ήχο και όχι πρός τό φώς»*. Τί θέλει νά πη έδω αυτή ή *αναλογία*, διαφορά και όμοιότης, σχέση μεταξύ του αισθητού ήχου και του ήχου τής σκέψεως ως λόγου νοητού, μεταξύ τής αισθητικότητας και τής σημασίας, των αισθήσεων και του νοήματος; Είναι ένα έρώτημα τό όποίο θέτει επίσης ό "Εγελος, θαυμάζοντας τή λέξη Sinn (νόημα)].

Στό έργο *Τό όλο και τό άπειρο* (Totalité et Infini) ή κίνηση τής μεταφυσικής είναι λοιπόν ή υπέρβαση του άκούειν έν σχέσει πρός τό βλέπειν. 'Αλλά στήν *Αίσθητική* του 'Εγέλου συμβαίνει τό ίδιο: «'Η άκοή είναι ή άλλη 'θεωρητική' αίσθηση. 'Εδω άκριβώς συμβαίνει τά αντίθετο από αυτό πού συμβαίνει μέ τήν όραση. 'Η άκοή έχει σχέση όχι μέ τό χρώμα, τή μορφή, κλπ. ... αλλά μέ τούς ήχους, τίς δονήσεις του σώματος, καθώς αυτές οι δονήσεις δέν είναι μιά διαδικασία διαλύσεως ή έξατμίσεως, όπως συμβαίνει μέ τά αντικείμενα πού γίνονται αντιληπτά διά τής όσφρήσεως, αλλά ένα άπλό τρεμούλιασμα του αντικειμένου, πού τό ίδιο παραμένει άθικτο. Αύτή τήν ιδεώδη κίνηση διά τής όποιας, θά έλεγε κανείς, εκδηλώνεται ή άπλη ύποκειμενικότης, καθώς άντηχεί ή ψυχή του σώματος, τό αυτί τήν αντιλαμβάνεται μέ τόν ίδιο ιδεώδη τρόπο μέ τόν όποίο τό μάτι αντιλαμβάνεται τό χρώμα ή τή μορφή, τήν έσωτερικότητα του αντικειμένου πού γίνεται έτσι ή έσωτερικότης του ύποκειμένου». 'Αλλά «... ή άκοή ή όποια, όπως κι ή όραση δέν άνήκει στίς πρακτικές αλλά στίς θεωρητικές αισθήσεις ... είναι άκόμη πιό ιδεατή από τήν όραση. Γιατί δεδομένου όντος ότι ό άτάραχος και άφιλοκερδής [38] θεωρητικός θαυμασμός των έργων τέχνης, χωρίς διόλου νά ζητή νά ζημιώσει τά αντικείμενα, τά άφήνει άντιθέτως νά ύφίστανται έτσι όπως είναι και εκεί όπου είναι, αυτό τό όποίο έχει συλληφθί από τήν όραση δέν είναι ιδεατό καθ' έαυτό, αλλά άντιθέτως εκείνο πού μένει μέσα στήν αισθητή του ύπαρξη. Τό αυτί, αντίθετα, χωρίς νά στρέφεται πρακτικά πρός τά αντικείμενα, αντιλαμβάνεται τό άποτέλεσμα αυτού του έσωτερικού κραδασμού του σώματος, διά του όποίου εκδηλώνεται και φανερώνεται όχι μιά ύλική μορφή, αλλά μιά πρώτη ιδεατή δραστηριότης, πού έρχεται από τήν ψυχή [39]».

Τό ζήτημα τής *αναλογίας* θά μάς ώδηγούσε έτσι ξανά σ' αυτή τήν έννοια του *κραδασμού*, ή όποια μάς φαίνεται άποφασιστική μέσα στήν

Αίσθητική του 'Εγέλου, λόγω του ότι αυτή άνοίγει τό πέρασμα στήν ιδεατότητα. 'Από τήν άλλη πλευρά, για νά παραβάλουμε συστηματικά τίς σκέψεις του 'Εγέλου και του Levinas πάνω στό θέμα του προσώπου, θά έπρεπε νά συμβουλευθούμε όχι μόνο εκείνες τίς σελίδες τίς όποιες στή *Φαινομενολογία του πνεύματος* άφιερώνει στή φυσιογνωμική, αλλά και τήν παράγραφο 411 τής *Εγκυκλοπαίδειας* σχετικά μέ τό πνεύμα, τό πρόσωπο και τή γλώσσα.

Γιά λόγους οι όποιοι μάς είναι τώρα οικείοι, τό πρόσωπο-μέ-πρόσωπο διαφεύγει έπομένως από κάθε κατηγορία σκέψεως. Γιατί τό πρόσωπο δίδεται έδω συγχρόνως σάν έκφραση και σάν προφορικός λόγος. "Οχι μόνο ως βλέμμα, αλλά ως πρωταρχική ένότης του βλέμματος και του λόγου, των ματιών και του στόματος, τό όποίο μιλά, αλλά λέει επίσης και τήν πείνα του. Είναι επίσης λοιπόν αυτό πού άκούει και κατανοεί τό άθέατο, γιατί ή «σκέψη είναι λόγος» και «είναι σκέψη μέσα σέ ένα στοιχείο ανάλογο πρός τόν ήχο και όχι πρός τό φώς». Αύτή ή ένότης του προσώπου προηγείται, κατά τή σημασία της, του διασκορπισμού των αισθήσεων και των αισθητηριακών όργάνων. 'Η σημασία της έπομένως δέν άνάγεται σέ κάτι άλλο. 'Εξ άλλου τό πρόσωπο δέν *σημαίνει* κάτι. Δέν ένσαρκώνει, δέν περικλείει, δέν δείχνει άλλο πράγμα εκτός από τόν έαυτό του, τήν ψυχή, τήν ύποκειμενικότητα κλπ. 'Η σκέψη είναι λόγος, είναι έπομένως μέ άμεσο τρόπο πρόσωπο. Σέ αυτό τό σημείο, ή θεματική του προσώπου άνήκει στήν πιό νέα φιλοσοφία τής γλώσσας και του ίδιου του σώματος. 'Ο άλλος δέν φανερώνεται από τό πρόσωπό του, είναι αυτό τό πρόσωπο: «... άπολύτως παρών, μέσα στό πρόσωπό του, ό "Άλλος - χωρίς καμμία μεταφορά - μέ άντιμετωπίζει²⁰». 'Ο άλλος δίδεται λοιπόν 'αυτοπροσώπως' και χωρίς άλληγορία μόνο μέσα στό πρόσωπο. "Ας θυμηθούμε αυτό πού έλεγε γι' αυτό τό θέμα ό Feuerbach, ό όποιος επίσης συσχέτιζε τά θέματα του ύψους, τής ουσίας και του προσώπου. «Τό ύψηλότερο τοποθετημένο στό χώρο είναι επίσης αυτό πού είναι ως πρός τήν ποιότητα τό ύψηλότερο στον άνθρωπο, αυτό τό όποίο είναι τό πλησιέστερο σ' αυτόν, αυτό τό όποίο δέν μπορούμε πλέον νά χωρίσουμε άπ' αυτόν - και τοϋτο είναι τό κεφάλι. 'Εάν βλέπω τό κεφάλι ενός ανθρώπου, σημαίνει ότι βλέπω αυτόν τόν ίδιο' αλλά, εάν δέν βλέπω παρά τό κορμί αυτού, δέν βλέπω τίποτε περισσότερο από τό κορμί του²¹». Αυτό από τό όποίο δέν μπορούμε πλέον νά χωρίσουμε ... είναι ή ουσία μέσα στά ουσιώδη κατηγορούμενά της και «καθ' έαυτήν». 'Ο Levinas χρησιμοποιεί επίσης συχνά τή φράση *καθ' αύτό* [40] και «ουσία», μιλώντας για τόν άλλο ως πρόσωπο. Τό πρόσωπο είναι παρουσία, ουσία [41].

20. 'A priori et subjectivité' [A priori και ύποκειμενικότης], στό Revue de Métaphysique et de Morale, 1962.

21. Manifestes philosophiques (φιλοσοφικά μανιφέστα), μετ. L. Althusser.

Τό πρόσωπο δέν εἶναι μιά μεταφορά, τό πρόσωπο δέν εἶναι μιά μορφή. Ὁ λόγος γιά τό πρόσωπο δέν εἶναι μιά ἀλληγορία, οὔτε, ὅπως θέλουμε νά πιστεύουμε, μιά προσωποῖα καί, κατά συνέπεια, τό ὕψος τοῦ προσώπου (ἐν σχέσει πρὸς τό υπόλοιπο τοῦ σώματος) καθορίζει ἴσως ἐν μέρει (ἐν μέρει μόνον, θά τό δοῦμε πιο κάτω) τήν ἐκφραση τοῦ κατ' ἐξοχήν ὑψηλοῦ (très-haut), τήν ὁποία ἐξετάσαμε πιο πάνω. Ἐάν τό ὕψος τοῦ κατ' ἐξοχήν ὑψηλοῦ, θά μπορούσαμε νά ποῦμε, δέν ἀνήκει στό χῶρο (καί γι' αὐτό ὁ ὑπερθετικός βαθμός πρέπει νά καταστρέφῃ τό χῶρο, κατασκευάζοντας τή μεταφορά) δέν σημαίνει ὅτι εἶναι ξένο πρὸς τό χῶρο, ἀλλά ὅτι εἶναι (μέσα) στό χῶρο, ἡ πρωταρχή τοῦ χώρου, ὅτι προσανατολίζει τό χῶρο ξεκινώντας ἀπό τό λόγο (parole) καί ἀπό τό βλέμμα τοῦ προσώπου, τοῦ ἀρχηγοῦ, ὁ ὁποῖος διατάσσει ἀπό ψηλά τό σῶμα καί τό χῶρο. (Ὁ Ἀριστοτέλης βεβαίως συγκρίνει τήν ὑπερβατική ἀρχή τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς τόν ἀρχιστράτηγο· ἀγνοεῖ ἐν τούτοις τό πρόσωπο καί ὅτι ὁ θεός τῶν στρατιῶν εἶναι ἡ Ὅψη (La Face). Τό πρόσωπο δέν σημαίνει, δέν παρουσιάζεται σάν ἓνα σημεῖο, ἀλλά ἐκφράζεται, προσφέροντας τόν ἑαυτό του αὐτοπροσώπως, καθ' αὐτό [42]: «Τό πρᾶγμα καθ' ἑαυτό ἐκφράζει τόν ἑαυτό του». Ὅ,τι ἐκφράζεται σημαίνει ὅτι εἶναι πίσω ἀπό τό σημεῖο. Ὅ,τι εἶναι πίσω ἀπό τό σημεῖο, δέν σημαίνει κατ' ἀρχήν ὅτι εἶναι σέ θέση νά παρακολουθήσῃ τό λόγο του, νά τόν βοηθήσῃ [43], σύμφωνα μέ τή λέξη τοῦ Φαίδρου πού ἀντιδικεῖ ἐναντίον τοῦ Θῶθ [44] (ἢ τοῦ Ἑρμῆ) καί τήν ὁποία λέξη οἰκαιοποιεῖται ὁ Levinas πολλές φορές στό ἔργο του. Μόνο ὁ ζωντανός λόγος (parole) μέσα στή δεξιότητά του καί στήν αὐθεντικότητά του μπορεί νά βοηθήσῃ τόν ἑαυτό του, μόνον αὐτός εἶναι ἐκφραση καί ὄχι σημεῖο, τό ὁποῖο εἶναι ὑπέρτης. Ἀρκεῖ αὐτός νά εἶναι ἀληθινά λόγος (parole), «ἡ δημιουργική φωνή, ὄχι ἡ φωνή ἡ βοηθητική πού εἶναι μιά ὑπέρητρα» [45] (E. Jabès). Καί γνωρίζουμε ὅτι ὅλοι οἱ θεοί τῆς γραφῆς (Ἑλλάδα, Αἴγυπτος, Ἀσσυρία, Βαβυλωνία) ἔχουν καί τό ἐπίπεδο (statut) τῶν βοηθητικῶν θεῶν, τῶν γραμματέων πού εἶναι δοῦλοι τοῦ μεγάλου θεοῦ, σεληνιακοί καί πανοῦργοι περαματάρηδες, οἱ ὁποῖοι ἐνίοτε ἐκθρονίζουν τό βασιλεῖα τῶν θεῶν μέ ἀτιμες ἐνέργειες. Τό γραπτό καί τό ἔργο δέν εἶναι ἐκφράσεις, ἀλλά σημεία γιά τόν Levinas.

Μέ τήν ἀναφορά στό ἐπέκεινα τῆς οὐσίας συμβαίνει ἐδῶ τοῦλάχιστον νά βρίσκεται τό δεύτερο πλατωνικό θέμα τοῦ ἔργου Τό ὅλο καί τό ἀπειρο (Totalité et Infini). Τό ξαναβρίσκουμε ἐπίσης στόν Νικόλαο Κουζανό (Nicolas de Cues). «Ἐνῶ ὁ ἐργάτης ἐγκαταλείπει τό ἔργο του, τό ὁποῖο ἀκολουθεῖ τό ἀνεξάρτητο πεπρωμένο του, ὁ λόγος τοῦ καθηγητῆ εἶναι ἀχώριστος ἀπό αὐτό τοῦτο τό πρόσωπο πού τόν ἐκστομίζει»²². Ἡ κριτική τοῦ ἔργου, πού ἔτσι ὑποδηλώνεται, χωρίζει, γιά μιά φορά τοῦλάχιστον, τόν

Ἐγέλο [46] ἀπό τόν Νικόλαο Κουζανό (de Cues). Θά ἔπρεπε νά πλησιάσουμε αὐτή τήν προβληματική χωριστά καί ἀποβλέποντας εἰδικά σ' αὐτήν. «Ὁ προφορικός λόγος» εἶναι ἡ «ὀλότης καί ἡ πλήρωση τοῦ λόγου». Τό γραπτό εἶναι μόνο «γλώσσα πού ἐγίνε ξανά σημεῖο». Ἡ, μέ διαφορετικό νόημα, εἶναι «ἡ δραστηριότης τοῦ λόγου», ὅπου «ἀπουσιάζω καί λείπω ἀπό τά προϊόντα μου», τά ὁποῖα μέ προδίδουν μᾶλλον παρά μέ ἐκφράζουν; Ἡ «εἰλικρίνεια» τῆς ἐκφράσεως εἶναι οὐσιαστικά ἀπό τήν πλευρά τοῦ ζωντανοῦ λόγου, γιά ὁποῖον δέν εἶναι Θεός; Αὐτή ἡ ἐρώτηση ἀναμφιβόλως δέν ἔχει νόημα γιά τόν Levinas, ὁ ὁποῖος συλλογίζεται τό πρόσωπο «καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ Θεοῦ. Τό ὕψος καί ἡ αὐθεντικότης τῆς διδασκαλίας δέν βρίσκονται ἀπό τήν πλευρά τῆς γραφῆς; Δέν μπορούμε σ' αὐτό τό σημεῖο νά ἀντιστρέψουμε ὅλες τίς προτάσεις τοῦ Levinas; Δείχνοντας, ἐπὶ παραδείγματος, ὅτι ἡ γραφή μπορεί νά βοηθήσῃ τόν ἑαυτό της, γιατί ἔχει τό χρόνο καί τήν ἐλευθερία, διαφεύγοντας ἀπό τήν πιεστική ἀνάγκη τῆς ἐμπειρίας καλύτερα ἀπό τόν προφορικό λόγο; Ὅτι οὐδετεροποιώντας τίς ζητήσεις τῆς ἐμπειρικής «οἰκονομίας» εἶναι ὡς πρὸς τήν οὐσία τῆς περισσότερο «μεταφυσική» (μέ τή σημασία τοῦ Levinas) ἀπό ὅσο εἶναι ὁ προφορικός λόγος; Ὅτι ὁ συγγραφεύς ἀπουσιάζει μέ καλύτερο τρόπο, δηλαδή ἐκφράζεται καλύτερα σάν ἄλλος, ἀπευθύνεται καλύτερα στόν ἄλλο ἀπό ὅ,τι ὁ ἄνθρωπος τοῦ προφορικοῦ λόγου; Καί ὅτι στερούμενος τῶν ἀπολαύσεων καί τῶν ἀποτελεσμάτων τῶν σημείων του ἀρνεῖται μέ καλύτερο τρόπο τή βία;

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι δέν σκοπεύει ἴσως παρά νά πολλαπλασιάσῃ τά σημεία του, λησμονώντας ἔτσι – τοῦλάχιστον – τό ἄλλο, τό ἀπείρως ἄλλο σάν θάνατο, καί ἔτσι ἀσκώντας κατ' αὐτόν τόν τρόπο τῆ γραφῆς σάν οἰκονομία τοῦ θανάτου καί σάν δυνατότητά του (τοῦ θανάτου) νά διαφοροποιεῖται ἀπό τήν ταυτότητά του ἀναβαλλόμενος διαρκῶς (différance); Τό ὄριο μεταξύ τῆς βίας καί τῆς μὴ βίας ἴσως δέν βρίσκεται ἐπομένως μεταξύ τοῦ λόγου καί τῆς γραφῆς, ἀλλά στό ἐσωτερικό κάθε μᾶς ἀπ' αὐτές. Ἡ θεματική τοῦ ἴχνους (πού ὁ Levinas διακρίνει ἀπό τό ἀποτέλεσμα, τό μονοπάτι ἢ τό σημεῖο τά ὁποῖα δέν ἀναφέρονται στόν ἄλλο ὡς ἀπολύτως ἀόρατο), θά ἔπρεπε νά ὀδηγήσῃ σέ μιά ὠρισμένη ἐπανόρθωση τῆς γραφῆς. Ὁ «ΑΥΤΟΣ» (IL), τοῦ ὁποῖου ἡ ὑπέρβαση καί ἡ γενναιόδωρη ἀπουσία ἀναγγέλλονται χωρίς ἐπιστροφή μέσα στό ἴχνος, δέν εἶναι πιο εὐκόλα ὁ δημιουργός τῆς γραφῆς παρά αὐτός τοῦ προφορικοῦ λόγου; Τό ἔργο, ἡ ὑπεροικονομία, ἡ καθαρὴ δαπάνη, ἔτσι ὅπως ὁ Levinas τήν καθορίζει, δέν εἶναι οὔτε τό παιχνίδι, οὔτε ὁ θάνατος. Δέν συγχέεται ἀπλῶς οὔτε μέ τό γράμμα οὔτε μέ τό λόγο. Δέν εἶναι ἓνα σημεῖο καί ἡ ἐννοία τῆς δέν θά μπορούσε νά συγκαλύψῃ τήν ἐννοία τοῦ ἔργου πού συναντᾶμε στό ἔργο Τό ὅλο καί τό ἀπειρο (Totalité et Infini). Ὁ Levinas εἶναι λοιπόν συγχρόνως πολὺ κοντά στόν Nietzsche καί στόν Bataille [47] καί πολὺ μακριά ἀπ' αὐτούς.

Ὁ M. Blanchot μιλάει γιά τή διαφωνία του σχετικά μέ τό ζήτημα αὐτῆς

22. M. de Candillac, Introduction aux oeuvres choisies de Nicolas de Cues (Εἰσαγωγή στά ἐπιλεγμένα ἔργα τοῦ Nicolas de Cues), σελ. 35.

της ύπεροχής του προφορικού λόγου, ο οποίος μοιάζει με «τόν ήσυχο λόγο, τόν ανθρωπιστικό και σωκρατικό, ο οποίος μάς φέρνει κοντά αυτόν που μιλάει»²³. Πώς θα μπορούσε ο έβραϊσμός έξ' αλλου να υποτιμήσει το γράμμα, για τόν οποίο ο Levinas ξέρει τόσο καλά να γράφει εγκώμια; 'Επί παραδείγματος «τό να δεχθής την επίδραση της λογοτεχνίας πάνω στους ανθρώπους – είναι ίσως η έσχατη σοφία της Δύσεως, όπου ο λαός της Βίβλου θα αναγνωρισθής» (DL), και «τό πνεύμα είναι ελεύθερο μέσα στο γράμμα και είναι δεσμευμένο μέσα στη ρίζα». 'Επειτα «τό να αγαπάς την Πεντάτευχο περισσότερο από το Θεό» είναι «προφύλαξη έναντιον της τρέλλας μιας άμεσης έπαφής με το ιερό ...» (DL). Βλέπουμε καλά αυτό που ο Levinas θέλει να σώσει από τόν ίδιο τό λόγο, τόν πρώτιστο και τόν ζωντανό. Χωρίς τή δυνατότητά του, έξω από τόν ορίζοντά του, η γραφή δεν είναι τίποτε. Μ' αυτή την έννοια θα είναι πάντοτε δεύτερη. Τό να την απαλλάξουμε απ' αυτή τή δυνατότητα και από αυτό τόν ορίζοντα, από αυτό τόν ουσιώδη χαρακτήρα της ως δεύτερης ισοδυναμεί με τό να την άρνηθούμε σαν γραφή και να παραχωρήσουμε σαφώς θέση στη γραμματική ή στο λεξιλόγιο χωρίς γλώσσα, στην κυβερνητική ή στην ηλεκτρονική. Όμως μονάχα στο Θεό ο προφορικός λόγος, σαν παρουσία, σαν αρχή και ορίζοντας της γραφής, ολοκληρώνεται χωρίς έλλειψη. Θα έπρεπε να είχαμε τή δυνατότητα να δείξουμε ότι μόνο αυτή η αναφορά στο λόγο του Θεού διακρίνει τις προθέσεις του Levinas από εκείνη του Σωκράτη στο Φαίδρο – ότι για μία σκέψη που είναι πρωταρχικά όριακή, αυτή η διάκριση δεν είναι πλέον δυνατή. Και ότι, εάν η γραφή είναι δεύτερη, τίποτέ εν τούτοις δεν έχει θέση πριν απ' αυτήν.

Όσον αφορά στις σχέσεις του με τόν Blanchot, μάς φαίνεται ότι παρά τις συχνές προσεγγίσεις προς αυτόν, τις οποίες προτείνει ο Levinas, οι ομοιότητες, οι βαθειές και αναμφισβήτητες, ανήκουν όλες στη στιγμή της κριτικής και της άρνητικότητας, μέσα σ' αυτό τόν κενό χώρο του πεπερασμένου, όπου η μεσσιανική έσχατολογία έρχεται να άντηχήσει, μέσα σ' αυτή την άναμονή της άναμονής, όπου ο Levinas άρχισε να άκούη μία άπάντηση. Αυτή η άπάντηση άποκαλείται άκόμη άναμονή βεβαιώς, αλλά ο Levinas δεν γίνεται πιά να περιμένη γι' αυτήν. Η συγγένεια παύει να ύπαρξη, μου φαίνεται, τή στιγμή που η έσχατολογική θετικότητα έρχεται να φωτίσει έπιστρέφοντας τόν κοινό δρόμο, να άρη τό περιορισμένο και τήν καθαρή άρνητικότητα του έρωτήματος, όταν τό ούδέτερο καθορίζεται. Ο Blanchot θα μπορούσε αναμφιβόλως να έπεκτείνη σέ όλες τις προτάσεις του Levinas αυτό που λέει για τήν άσυμμετρία μέσα στο χώρο της επικοινωνίας: «'Εδω, πιστεύω, εύρίσκεται εκείνο που είναι άποφασιστικό μέσα στη βεβαιότητα, τήν οποία όφείλουμε να έννοήσουμε και τήν οποία θα πρέπει να συγκρατήσουμε ανεξάρτητα από τό θεολογικό, γλωσσικό περι-

βάλλον μέσα στο όποιο αυτή η βεβαιότης παρουσιάζεται». 'Αλλά είναι αυτό δυνατόν; Καθιστάμενος ανεξάρτητος από τό «θεολογικό γλωσσικό περιβάλλον» του (έκφραση που ο Levinas θα άρνεϊτο αναμφιβόλως), όλος αυτός ο λόγος δεν θα συντριβόταν;

Τό να είναι (τό πρόσωπο) πίσω από τό σημείο, τό όποιο βρίσκεται μέσα στον κόσμο, σημαίνει κατόπιν τό να κατοική άόρατο στον κόσμο μέσα στην επιφάνεια. Μέσα στο πρόσωπο ο άλλος άφίνεται αυτοπροσώπως σαν άλλος, δηλαδή σαν αυτό τό όποιο δεν φανερώνει τόν εαυτό του, σαν αυτό που δεν αφήνει να έρευνηθής. Δεν θα μπορούσα να μιλήσω για τόν Άλλον, να τόν κάνω θέμα, να τόν αναφέρω σαν άντικείμενο, στην αίτιατική. Μπορώ μόνον και όφείλω μόνον να μιλήσω στον άλλο, να τόν καλέσω, χρησιμοποιώντας τήν κλητική, που δεν είναι μία κατηγορία, μία περίπτωση, του λόγου, αλλά μάλλον ένα ξεσπασμα ή ίδια η άνύψωση του λόγου. Οι κατηγορίες πρέπει να λείπουν σχετικά με τόν Άλλο, για να μή χαθής ο Άλλος' αλλά, για να μήν παροράται ο Άλλος, πρέπει να παρουσιασθής σαν άπουσία και να φανής όχι σαν κάτι τό φαινομενικό. Πάντοτε πίσω από τά σημεία του και τά έργα του, μέσα στην έσωτερικότητά του, τή μυστική και δυσδιάκριτη για πάντα, διακόποντας με τήν έλευθερία του λόγου του όλες τις όλότητες της ιστορίας, τό πρόσωπο δεν είναι «άπό τόν κόσμο αυτό». Είναι η αρχή του κόσμου. Δεν μπορώ να μιλήσω περί αυτού παρά μόνο μιλώντας σ' αυτό, και μπορώ να τό φθάσω μόνο με τόν τρόπο που όφείλω να τό φθάσω. 'Αλλά δεν όφείλω να τό φθάσω παρά σαν τό άπρόσιτο, τό άόρατο, τό άψαυστο. Τό μυστικό, ο χωρισμός, η μή ορατότης του Γύγης («αυτός ο ίδιος ο όρος και η προϋπόθεση του ανθρώπου») είναι η ίδια η κατάσταση, τό status αυτού που άποκαλούμε ψυχή (psyché). Αυτός ο άπόλυτος άποχωρισμός, αυτή η φυσική άθεΐα, αυτή η έλευθερία του ψεύδους, όπου ριζώνονται η άλήθεια και ο λόγος, όλα αυτά είναι «μία μεγάλη δόξα για τό δημιουργό». Είναι μία βεβαιότης, η όποια, για μία φορά τουλάχιστον, είναι δύσκολο να άποπροσανατολισθής.

Για να παρουσίαση τό πρόσωπο τό άλλο χωρίς μεταφορά, ο λόγος δεν πρέπει μόνον να μεταφράζη τή σκέψη. Πρέπει, χωρίς άμφιβολία, η σκέψη να είναι ήδη λόγος, αλλά κυρίως πρέπει τό σώμα να παραμένη επίσης γλώσσα. Πρέπει η όρθολογική γνώση να μήν είναι η πρώτη λέξη των λέξεων. Τήν κλασσική ύποταγή της γλώσσας στη σκέψη και του σώματος στη γλώσσα, ο Husserl και ο Heidegger τήν είχαν βαθιά, εάν πιστεύσουμε πάνω σ' αυτό τόν Levinas, άποδεχθής. 'Αντιθέτως ο Merleau-Ponty [48] «καλύτερα από άλλους» έδειξε «ότι η μή ένσαρκωμένη σκέψη, που σκέπτεται τό λόγο πριν να τόν πής, η σκέψη που συγκροτεί τόν κόσμο του λόγου ήταν ένας μύθος». 'Αλλά ο Levinas, κάτω από τήν πίεση μιας κινήσεως, η όποια σχετίζεται άποκλειστικά με αυτόν, άποδέχεται τήν έσχατη «σύγχρονη» τόλμη μόνο για να της δώση νέα κατεύθυνση προς τό άπειρο, τό όποιο αυτή η ίδια η τόλμη πρέπει να υποθέσει' και η μορφή αυτής της κατευθύνσεως προς τό άπειρο είναι συχνά πολύ κλασσική,

23. N.R.F., Δεκ. 1961 'Connaissance de l' inconnu' (Γνώση του άγνώστου).

προκαντιανή περισσότερο, παρά έγγελιανή. "Ετσι τά θέματα του ίδιου του σώματός μας σάν γλώσσα και προθετικότητας δέν μπορούν νά παρακάμψουν τούς κλασσικούς σκοπέλους και ή σκέψη δέν μπορεί έξ άρχής νά είναι γλώσσα, παρά μόνο εάν άναγνωρισθί ότι είναι κατά πρώτον, και χωρίς τή δυνατότητα άναγωγής, μιά σχέση πρός τό άλλο (πράγμα πού, όπως μου φαίνεται, δέν είχε διαφύγει τήν προσοχή του Merleau-Ponty)²⁴, είναι μιά σχέση πρός κάτι άλλο πού δέν δέχεται άναγωγή, πού μέ καλεί χωρίς τή δυνατότητα έπιστροφής πρός τά έξω, γιατί σ' αυτό παρουσιάζεται τό άπειρο, τό όποιο καμμία σκέψη δέν μπορεί νά περικλείση και τό όποιο άπαγορεύει τό μονόλογο «άκόμη κι άν έχη τήν προθετική σωματικότητα» του Merleau-Ponty. Έναντίον όλων αυτών των φαινομενικοτήτων και όλων των συνηθειών, θά έπρεπε λοιπόν νά άναγνωρίσουμε έδω ότι ό διαχωρισμός μεταξύ σκέψεως και γλώσσας και ότι ύποταγή της γλώσσας στή σκέψη αποτελούν τό άποκλειστικό γνώρισμα μιάς φιλοσοφίας του πεπερασμένου. Και αυτή ή απόδειξη θά μάς έστελνε πάλι στό καρτεσιανό *cogito* πού ύπάρχει στόν τρίτο *Διαλογισμό* (του Descartes), δηλαδή πέρα από τόν Merleau-Ponty, τόν Heidegger και τόν Husserl. Και αυτό θά συνέβαινε σύμφωνα μέ ένα σχήμα πού μου φαίνεται ότι ύποστηρίζει τό σύνολο της σκέψεως του Levinas: ό άλλος είναι άλλος, μόνο εάν ή έτερότης του είναι κάτι τό άπολύτως αδύνατο νά άναχθί σέ κάτι άλλο, δηλαδή εάν είναι άπείρως μή άναγώγιμη και τό άπείρως "Άλλο δέν μπορεί νά είναι παρά τό "Άπειρο.

Ός λαλιά και βλέμμα τό πρόσωπο δέν μπορεί νά είναι λοιπόν μέσα στόν κόσμο, άφού άνοίγει και ύπερβαίνει τήν όλότητα. Γι' αυτό τό λόγο όρίζει τό όριο κάθε έξουσιαστικής δυνάμεως, κάθε βίας και τήν καταγωγή του ήθικού. Μέ μιά έννοια ό φόνος άπευθύνεται πάντοτε πρός τό πρόσωπο, αλλά γι' αυτό πάντοτε τό πρόσωπο ξεφεύγει. «Ό φόνος άσκει έξουσία πάνω σ' αυτό πού ξεφεύγει από τή δύναμή του. Πρόκειται άκόμη γιά δύναμη, γιατί τό πρόσωπο έκφράζει τόν έαυτό του μέσα από τό άισθητό' αλλά πρόκειται ήδη γιά άδυναμία, έπειδή τό πρόσωπο διαρρηγνύει τό άισθητό». Ό "Άλλος είναι τό μόνο όν πού μπορώ, πού νά θέλω νά σκοτώσω, αλλά και τό μόνο όν πού έπίσης μου προστάζει τό «ού φονεύσεις» και έτσι περιορίζει άπολύτως τήν ισχύ μου. Αυτό τό κάνει όχι άντιθέτοντας σέ μένα μιά άλλη βίαία δύναμη μέσα στόν κόσμο, αλλά μιλώντας μου και κοιτάζοντάς με, ξεκινώντας από μιά άλλη άρχή του κόσμου, ξεκινώντας απ' αυτό πού καμμία πεπερασμένη δύναμη δέν μπορεί νά περιορίση. Πρόκειται δηλαδή γιά τήν παράδοξη, άδιανόγη αντίληψη της μή πραγματικής άντιστάσεως [49]. Μετά από τό άρθρο του 1953 (πού έχουμε ήδη άναφέρει) ό Levinas δέν μιλάει ξανά, καθ' όσον γνωρίζω, γιά

«νοητή αντίσταση», δηλαδή δέν χρησιμοποιεί τήν έκφραση αυτή, της όποιας τό νόημα άνήκει άκόμη, τουλάχιστον μέ τήν κατά λέξη μετάφρασή της, στή σφαίρα του ίδιου και ή όποια προφανώς χρησιμοποιήθηκε μόνο γιά νά σημάνη μιά μή πραγματική αντίσταση. Μέσα στό έργο *Τό όλο και τό άπειρο* (*Totalité et Infini*) ό Levinas μιλάει γιά «ήθική αντίσταση».

Αυτό λοιπόν πού διαφεύγει από τά όρια, από τή δύναμη και τήν έξουσία της έννοιας δέν είναι ή ύπαρξη έν γενει, αλλά ή ύπαρξη του "Άλλου. Και κατ' άρχήν συμβαίνει τοϋτο, έπειδή δέν ύπάρχει, παρά τά φαινόμενα, ή έννοια του "Άλλου. Θά έπρεπε νά σκεφθούμε σάν τεχνίτες μέσα στήν κατεύθυνση, όπου φιλοσοφία και φιλολογία περιορίζουν ή μιά τήν άλλη, ένώνουν τίς άνησυχίες τους και τήν άυστηρότητά τους, γι' αυτή τή λέξη «"Άλλος» (*Autrui*), θεωρουμένη σιωπηλά από τό κεφαλαίο γράμμα πού μεγεθύνει τήν ουδετερότητα του άλλου, και τήν όποια χρησιμοποιούμε μέ τόση οικειότητα, άν και άποτελεί τήν πιό βαθιά διατάραξη της έννοιολογίας μας. Είναι μόνον ένα κοινό όνομα χωρίς έννοια; Άλλά πρώτα από όλα είναι ένα όνομα; Δέν είναι έπίθετο ή άντωνυμία, είναι έπομένως οϋσιαστικό – και σ' αυτήν τήν κατηγορία τήν κατατάσσουν τά λεξικά – αλλά είναι οϋσιαστικό, τό όποιο δέν είναι, ως συνήθως, ένα είδος όνόματος: οϋτε προσηγορικό όνομα, γιατί δέν δέχεται, όπως συμβαίνει στήν κατηγορία του άλλου έν γενει, του *έτέρου* [50], τό όριστικό άρθρο. Οϋτε δέχεται τόν πληθυντικό. «Στόν ιδιωτισμό της καγγελαρίας 'ό *έτερος*' ('*l'* *autrui*) δέν πρέπει νά έκλαμβάνουμε τό ό (*le*) ως άρθρο του *έτέρου* (*d'* *autrui*): και τοϋτο γιατί ύπονοείται ή *ιδιοκτησία, τά δικαιώματα: τά αγαθά, τά δικαιώματα του έτέρου* (*le bien, le droit d' autrui*), σημειώνει ό Litré [51], ό όποιος είχε άρχίσει έτσι: «ό "Άλλος (*Autrui*) παράγεται από τό *alter-huic*, αυτός ό άλλος, πού είναι μιά περίπτωση συντακτικής έξαρτήσεως της μίας λέξεως από τήν άλλη: Νά γιατί ό όρος άλλος συναντάται πάντοτε στή σχέση αυτή της συντακτικής άλληλεξαρτήσεως και νά γιατί ό άλλος είναι λιγώτερο γενικός από ό,τι οί άλλοι». Θά έπρεπε έπομένως, χωρίς νά καταστήσουμε τή γλώσσα τό συμβεβηκός της σκέψεως, νά λάβουμε ύπ' όψη τό έξής: ότι αυτό τό όποιο βρίσκεται μέσα στή γλώσσα «σέ σχέση συντακτικής άλληλεξαρτήσεως» και έκφράζει τό λιγώτερο γενικό, θά είναι, ως πρός τό νόημά του, άκλιτο και κάτι πού είναι πέρα από τό γένος. Ποιά είναι ή καταγωγή αυτής της περιπτώσεως του νοήματος μέσα στή γλώσσα, αυτής της σχέσεως της συντακτικής άλληλεξαρτήσεως, όπου ή γλώσσα διδει τό νόημα; Ό άλλος (*autrui*) δέν είναι επί πλέον ένα κύριο όνομα, άν και ή άνωνυμία δέν σημαίνει παρά τή μή δυναμένη νά όνομασθί πηγή ζωής κάθε κυρίου όνόματος. Θά έπρεπε νά εξετάσουμε ύπομονετικά αυτό πού συμβαίνει στή γλώσσα, όταν ή έλληνική αντίληψη γιά τό *έτερον* [52] φαίνεται νά άσθμαίνει μπροστά στό *alter-huic*, φαίνεται νά γίνεται άνίσχυρη νά κυριαρχή σ' αυτό πού μόνον αυτή δύναται νά προκατανόηση άποκρύπτοντάς το ως *έτερότητα* (ως άλλο έν γενει), αυτό πού επανερχόμενο θά της φανέρωση τό *έτερον* ως μή έπιδεχόμενο άναγωγές κέντρο

24. Είναι αλήθεια ότι γιά τόν Merleau-Ponty (πού διαφέρει από τόν Levinas) τό φαινόμενο της έτερότητας ήταν άρχέγονο, άν όχι άποκλειστικό, αυτό της κινήσεως πρός χρονικοποίηση.

του νοήματός της (τό άλλο ως "Άλλο). Θά έπρεπε νά σκεφθοῦμε τή συνωμοσία αὐτῆς τῆς ἀποκρύψεως καί αὐτῆς τῆς προκατανοήσεως πού δέν συμβαίνει μέσα στό ἐσωτερικό μιᾶς ἐννοιολογικῆς κινήσεως, γιατί ἡ γαλλική λέξη *autrui* δέν ὑποδηλώνει ἓνα εἶδος τοῦ γένους ἄλλο (*autre*). Θά έπρεπε νά σκεφθοῦμε αὐτή τή σκέψη τοῦ ἄλλου ἐν γένει (πού δέν εἶναι ἓνα γένος), τήν ἐλληνική σκέψη, στό ἐσωτερικό τῆς ὁποίας αὐτή ἡ μή εἰδική *διαφορά* (*différence*) πραγματώνει (τόν ἑαυτό της) (μέσα) στήν ἱστορία μας. "Ἡ μάλλον: τί σημαίνει ἄλλο (*autre*) πρὶν ἀπὸ τὸν ἐλληνικό καθορισμό του ὡς *ἐτέρου* [53] καί τὸν ἰουδαϊκό, χριστιανικό καθορισμό του ὡς "Ἄλλου (*autrui*); Αὐτό εἶναι τὸ ἐρώτημα πού ὁ Levinas φαίνεται νά ἀντικρούη σέ βάθος: σύμφωνα μέ αὐτόν, μόνον ἡ εἰσβολή τοῦ "Ἄλλου μᾶς ἐπιτρέπει νά προσεγγίσουμε τήν ἀπόλυτη καί μή ἐπιδεχόμενη ἀναγωγές ἐτερότητα τοῦ ἄλλου. Θά έπρεπε λοιπὸν νά ἐξετάσουμε αὐτὸ τὸ *ἦν* τοῦ ἄλλου, τοῦ ὁποίου ἡ ὑπέρβαση δέν εἶναι ἀκόμη ἐκείνη τοῦ ἐσύ. Σ' αὐτὸ ἐδῶ τὸ σημεῖο ἡ ἀντίθεση τοῦ Levinas πρὸς τὸν Buber [54] ἢ πρὸς τὸν G. Marcel ἀποκτᾷ νόημα. "Αφοῦ ἔδειξε τήν ἀντίθεση πού ὑπάρχει μεταξύ τοῦ ἐπιβλητικοῦ ὕψους τοῦ ἐσεῖς καί τῆς ἐσωτερικῆς ἀμοιβαιότητος τοῦ "Εγώ - "Εσύ (ΤΙ), ὁ Levinas φαίνεται μέσα στοὺς διαλογισμούς του γιὰ τὸ "Ἰχνος νά προσανατολίζεται πρὸς μιὰ φιλοσοφία τοῦ *Ille*, τοῦ «Αὐτός» (il) [55] (δηλαδή τοῦ πλησίον σάν μακρινοῦ ξένου, σύμφωνα μέ τήν πρωταρχική ἀμφισημία τῆς λέξεως πού τήν μεταφράζουμε ὡς «πλησίον» πού πρέπει νά ἀγαπᾶται). Μιὰ φιλοσοφία τοῦ Αὐτός, πού δέν εἶναι τὸ ἀπρόσωπο ἀντικείμενο, τὸ ἀντιτιθέμενο στό ἐσύ, ἀλλά ἡ ἀθέατη ὑπέρβαση τοῦ "Ἄλλου²⁵. "Εάν μέσα στό πρόσωπο ἡ ἐκφραση δέν εἶναι ἀποκάλυψη, τότε τὸ μὴ δυνάμενο

25. Προφυλάσσοντας τελείως τὸν ἑαυτό του ἀπὸ τοῦ νά ἔχη «τὴ γελοία ὀξίωση» νά «διορθώσῃ» τὸν Buber (ΤΙ), ὁ Levinas στήν πραγματικότητα κατηγορεῖ τὴ σχέση «"Εγώ - "Εσύ» μέ τὰ ἐξῆς ἐπιχειρήματα: Πρῶτον, ὅτι εἶναι ἀμοιβαία καί συμμετρική, παραβιάζοντας καί διαστρέφοντας ἔτσι τὸ ὕψος καί κυρίως τὸν ἀποχωρισμό καί τὸ μυστικό· δεῦτερον ὅτι εἶναι τυπική, ἔχοντας τὴ δυνατότητα «νά συνάψῃ τὸν ἄνθρωπο μέ τὰ πράγματα ὅσο καί τὸν "Ἀνθρώπο μέ τὸν ἄνθρωπο» (ΤΙ)· καί τρίτον ὅτι προτιμᾷ τὴν προτίμηση, τὴν «ἰδιωτική σχέση», «τὴν κρυφὴ φύση» τοῦ Ζεύγους, «πού ἀρκεῖται στὸν ἑαυτό του καί λησμονεῖ τὸ σῦμπαν» (ΤΙ). Γιατί ὑπάρχει ἐπίσης μέσα στὴ σκέψη τοῦ Levinas, παρὰ τὴ διαμαρτυρία ἐναντίον τῆς οὐδετερότητας, ἓνα κάλεσμα τοῦ τρίτου, τοῦ καθολικοῦ μάρτυρα, τῆς ὁψεως τοῦ κόσμου, πού μᾶς προστατεύει ἐναντί τῆς «ὑπεροπτικῆς πνευματοκρατίας» τῆς σχέσεως "Εγώ - "Εσύ. "Ἄλλοι ἴσως θὰ καθορίσουν τὸ ἐάν θὰ ἦταν δυνατόν νά ἀναγνωρίσῃ ὁ Buber τὸν ἑαυτό του μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἐρμηνεία. Μποροῦμε ἤδη στὰ γρήγορα νά σημειώσουμε ὅτι ὁ Buber φαίνεται ὅτι ἔχει προσδίδει αὐτές τὶς ἐπιφυλάξεις. Δέν εἶχε ὀρίσει μέ ἀκρίβεια ὅτι ἡ σχέση "Εγώ - "Εσύ δέν ἦταν οὔτε ἀναφορική οὔτε ἀποκλειστική, ὄντας προγενέστερη ὧν αὐτῶν τῶν ἐμπειρικῶν καί περιπτωσιακῶν τροποποιήσεων; Θεμελιωμένη ἡ σχέση αὐτὴ πάντα στό ἀπόλυτο "Εγώ - "Εσύ, πού μᾶς στρέφει πρὸς τὸ Θεό, δημιουργεῖ ἀντιθέτως τὴ δυνατότητα κάθε σχέσεως πρὸς τοὺς "Ἄλλους. "Όταν κατανοῖται μέσα στήν ἀρχική αὐθεντικότητα του δέν μᾶς μεταστρέφει οὔτε μᾶς παραπλανᾷ. "Όπως πολλές ἀντιφάσεις, πού χρησιμοποιήθηκαν γιὰ νά δυσκολέψουν τὸν Buber, αὐτὴ ἐδῶ προχωρεῖ, ὅπως μᾶς λέει στό ἔργο του "Υστερόγραφο στό "Εγώ - "Εσύ, «σέ ἓνα ἀνώτερο ἐπίπεδο κρίσεως» καί στήν «παράδοξη περιγραφή τοῦ Θεοῦ ὡς

νά ἀποκαλυφθῇ ἐκφράζεται πέρα ἀπὸ κάθε θεματολογία, κάθε δομική ἀνάλυση, κάθε φαινομενολογία. Στὰ διάφορα ἐπίπεδά της ἡ ὑπερβατικὴ συγκρότηση τοῦ *alter ego*, θεωρουμένη ἔτσι ὅπως ὁ Husserl ἐπιχειρεῖ νά δώσῃ τὴ συνολικὴ περιγραφή της μέσα στὸν πέμπτο διαλογισμό στό ἔργο του *Καρτεσιανοὶ διαλογισμοί*, θὰ προϋπέθετε αὐτὸ τοῦ ὁποίου τὴ γένεση (σύμφωνα μέ τὸν Levinas) ἔχει τὴν ἀξίωση νά ἀνιχνεύσῃ. "Ο "Ἄλλος δέν συγκροτεῖται σάν ἓνα *alter ego*, σάν φαινόμενο τοῦ *ego*, ἀπὸ ἓνα μοναδικὸ ὑποκείμενο καί γιὰ χάρι τοῦ ὑποκειμένου αὐτοῦ πού προχωρεῖ σύμφωνα μέ μιὰ κατ' ἀναλογία κατανόηση (*apréssentation*) [56]. "Όλες οἱ δυσκολίες πού συνάντησε ὁ Husserl θὰ εἶχαν «ὑπερβληθῇ», ἐάν εἶχε ἀναγνωρισθῇ ἡ ἠθικὴ σχέση σάν ἡ πρωταρχὴ τοῦ «πρόσωπο-μέ-πρόσωπο», σάν ἡ ἀνάδυση τῆς ἀπόλυτης ἐτερότητας, ἀνάδυση μιᾶς ἐξωτερικότητας πού δέν μπορεῖ νά προκύψῃ οὔτε νά γεννηθῇ οὔτε νά συγκροτηθῇ βασισμένη σέ κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἴδια. Εἶναι ἓνα ἀπόλυτο ἐξω, μιὰ ἐξωτερικότης πού ξεπερνᾷ ἀπείρως τὴ μονάδα τοῦ *ego cogito*. "Εδῶ πάλι ὁ Descartes εἶναι ἐναντίον τοῦ Husserl, ὁ Descartes τοῦ τρίτου ἀπὸ τοὺς *Διαλογισμούς*, πού ὑποτίθεται ὅτι ὁ Husserl ἔχει παραγνωρίσει. "Ενῶ ὁ Descartes στὶς σκέψεις του γιὰ τὸ *cogito* συνειδητοποιεῖ ὅτι τὸ ἄπειρο ὄχι μόνον δέν μπορεῖ νά εἶναι συγκροτημένο ὡς ἓνα (ἀμφισβητούμενο) ἀντικείμενο, ἀλλά ἔχει τὸ ἄπειρο ἤδη καταστήσει δυνατό τὸ *cogito*, ξεπερνώντας το (ἐδῶ πρόκειται γιὰ μιὰ ὑπέρβαση ὁρίων πού δέν πραγματοποιεῖται στό χωρὸ καί γιὰ τὴν ὁποία συντρίβεται ἡ μεταφορὰ)· ὁ Husserl ἐξ ἄλλου «βλέπει μέσα στό *cogito* μιὰ ὑποκειμενικότητα χωρὶς κανένα στήριγμα ἐξω ἀπ' αὐτήν, μιὰ ὑποκειμενικότητα πού συγκροτεῖ τὴν ἴδια τὴν ἰδέα τοῦ ἀπείρου καί τὴν παρέχει στὸν ἑαυτό του σάν ἀντικείμενο» (ΤΙ). Καμμιά φαινομενολογία δέν μπορεῖ λοιπὸν νά ἐξηγήσῃ τὴν ἠθικὴ, τὸ λόγο (*parole*) καί τὴ δικαιοσύνη.

Τὸ πρόσωπο-μέ-πρόσωπο δέν εἶναι λοιπὸν πρωταρχικὰ καθωρισμένο γιὰ τὸν Levinas σάν ἀντικρουστὴ σχέση δύο ἀνθρώπων ἴσων καί ὁρθίων. Αὐτός ὑποθέτει τὴ σχέση «πρόσωπο-μέ-πρόσωπο» τοῦ ἀνθρώπου πού ἔχει σκυμμένο τὸ κεφάλι καί τὰ μάτια ὑψωμένα πρὸς τὸ ὕψος τοῦ Θεοῦ. "Ἡ γλώσσα εἶναι βεβαίως ἡ δυνατότητος τοῦ νά εἶσαι πρόσωπο - μέ πρόσωπο καί τοῦ νά εἶσαι ὀρθιος, ἀλλά δέν ἀποκλείει τὴν κατωτερότητα, τὴν ταπεινότητα τοῦ βλέμματος πρὸς τὸν πατέρα, ὅπως τὸ βλέμμα τοῦ παιδιοῦ, καθὼς θυμᾶται ὅτι ἐκδιώχθηκε προτοῦ νά μάθῃ νά βαδίζει, ὅτι γεννήθηκε, παραδόθηκε, πλαγιασμένο καί βρέφος, στὰ χέρια τῶν ὠρίμων κυρίων του.

"Ο ἄνθρωπος, θὰ μπορούσαμε νά ποῦμε, εἶναι ἓνας Θεός πού ἦλθε πάρα πολὺ νωρίς, δηλαδή ἓνα Θεός πού γνωρίζει ὅτι ἔχει γιὰ πάντα

ἀπολύτου προσώπου. Εἶναι τὸ ἀπόλυτο Πρόσωπο μέ τὸ ὁποῖο ὁ Θεός εἰσέρχεται στὴ σχέση μέ ἡμᾶς ... "Ο ἄνθρωπος, πού στρέφεται πρὸς αὐτόν, δέν ἔχει ἐπομένως ἀνάγκη νά ἐγκαταλείψῃ καμμιά ἄλλη σχέση τοῦ "Εγώ - "Εσύ. "Αλλά τίς ὁδηγεῖ πρὸς αὐτόν κατὰλληλα καί προσφέρει σ' αὐτὴν τὴ δυνατότητα νά μεταμορφωθοῦν στό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ».

καθυστερήσει ως προς τό είναι ήδη – εκεί του "Οντος. 'Αλλά μαντεύουμε σωστά πώς αυτές οι τελευταίες παρατηρήσεις δέν ανήκουν, είναι τό λιγώτερο πού μπορούμε νά πούμε, στό είδος του σχολίου. Καί δέν κάνουμε ἐδῶ ἀναφορά στά θέματα πού είναι γνωστά κάτω ἀπό τό ὄνομα τῆς ψυχαναλύσεως οὔτε σέ ὑποθέσεις τῆς ἐμβρυολογίας ἢ τῆς ἀνθρωπολογίας γιά τήν πρόωρη δομολογικά γέννηση τοῦ νεογνοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Μᾶς ἀρκεῖ νά ξέρουμε ὅτι ὁ ἀνθρώπος γεννιέται²⁶.

Τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ προφέρεται συχνά· ἀλλά αὐτή ἡ ἐπιστροφή στήν ἐμπειρία καί «στά πράγματα καθ' ἑαυτά» σάν σχέση πρὸς τό ἀπειρο ἢ πρὸς τό ἀπείρως ἄλλο δέν εἶναι θεολογική, ἀκόμη καί ἂν αὐτή μόνο ἔχει τή δυνατότητα νά θεμελιώσῃ ἐν συνεχείᾳ τό θεολογικό λόγο, ὁ ὁποῖος μέχρις ἐδῶ ἔχει «ἐξετάσει χωρὶς φρόνηση μέ ὄντολογικούς ὅρους τήν ἰδέα τῆς σχέσεως μεταξύ τοῦ Θεοῦ καί τῆς δημιουργίας» (ΤΙ). Στήν ἐπιστροφή μας πρὸς τά πράγματα καθ' ἑαυτά βρίσκεται ἴσως τό θεμέλιο τῆς μεταφυσικῆς – μέ τή σημασία τοῦ Levinas – ἐκεῖ δηλαδή ὅπου βρίσκουμε τήν κοινὴ ρίζα τοῦ ἀνθρωπισμοῦ καί τῆς θεολογίας· ἡ ὁμοιότης μεταξύ τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ Θεοῦ, τό πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ Ὀψη τοῦ Θεοῦ. «'Ο "Ἄλλος μοιάζει στό Θεό» (ibid). Διά μέσου τοῦ περάσματος διὰ τῆς ὁμοιότητος αὐτῆς ὁ λόγος (parole) τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νά ἀνέλθῃ ξανά πρὸς τό Θεό· αὐτό εἶναι μία ἀναλογία σχεδόν ἀνήκουστη, ἡ ὁποία εἶναι αὐτή ἡ ἴδια ἡ μεταβολή τοῦ λόγου τοῦ Levinas σχετικά μέ τό λόγο. Εἶναι ἡ ἀναλογία ὡς διάλογος μέ τό Θεό. «'Ο λόγος (discours) εἶναι λόγος μέ τό Θεό ... 'Ἡ μεταφυσική εἶναι ἡ οὐσία αὐτῆς τῆς γλώσσας μέ τό Θεό». 'Ο λόγος μέ τό Θεό καί ὄχι ὁ λόγος στό θεό σάν συμμετοχή. Λόγος μέ τό Θεό καί ὄχι γιά τό Θεό καί τά κατηγορούμενά του, δηλαδή σάν θεολογία. Καί ἡ ἀσυμμετρία τῆς σχέσεώς μου πρὸς τό ἄλλο, αὐτή ἡ «καμπή τοῦ διυποκειμενικοῦ χώρου σημαίνει τό θεῖο σκοπὸ κάθε ἀλήθειας». Αὐτή «εἶναι ἴσως ἡ ἴδια ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ». Παρουσία σάν ἀποχωρισμός, παρουσία-ἀπουσία (εἶναι δηλαδή ρήγμα ἀκόμη μέ τόν Παρμενίδη, τόν Spinoza καί τόν Hegel), τήν ὁποία μόνον «ἡ ἰδέα τῆς δημιουργίας ex nihilo» μπορεῖ νά ἀναλώσῃ. Παρουσία σάν ἀποχωρισμός, παρουσία-ἀπουσία σάν ὁμοιότης, ἀλλά ὁμοιότης πού δέν εἶναι «τό ὄντολογικό ἀποτύπωμα» τοῦ ἐργάτη, τό ὁποῖο ἔχει ἀποτυπωθῇ πάνω στό ἔργο ἢ πάνω σέ «ὄντα δημιουργημένα κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν» (Malebranche)²⁷, ὁμοιότης πού δέν ἀφήνει νά κατανοηθῇ οὔτε μέ ὅρους πνευματικῆς κοινωνίας ἢ γνώσεως οὔτε μέ ὅρους μεθέξεως ἢ ἐνσαρκώσεως. 'Ομοιότης πού δέν εἶναι οὔτε τό σημεῖο οὔτε τό ἀποτέ-

λεσμα μιᾶς πράξεως τοῦ Θεοῦ. Οὔτε τό σημεῖο οὔτε τό ἀποτέλεσμα ὑπερβαίνουν τό ἴδιο. Εἴμαστε «μέσα στό ἴχνος τοῦ Θεοῦ». Αὐτό εἶναι μία πρόταση πού κινδυνεύει νά εἶναι ἀσυμβίβαστη μέ κάθε ὑπαινιγμό, σχετικό μέ τήν «ἴδια τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ». Πρόταση καθ' ὅλα ἐτοιμῇ νά μεταγραφῇ σέ ἀθεΐα: Καί ἐάν ὁ Θεός ἦταν ἓνα ἀποτέλεσμα τοῦ ἴχνους; 'Εάν ἡ ἰδέα τῆς θείας παρουσίας (ζωή, ὕπαρξη, παρουσία κλπ.), ἐάν τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ δέν ἦταν παρά ἡ κίνηση τῆς ἀποσβέσεως τοῦ ἴχνους μέσα στήν παρουσία; 'Εδῶ πρόκειται γιά τή γνώση περὶ τοῦ ἐάν τό ἴχνος ἐπιτρέπει νά σκεφθοῦμε τήν παρουσία μέσα στό σύστημά της ἢ ἐάν ἡ ἀντίστροφη τάξη εἶναι ἀληθινή. Αὐτή ἀναμφιβόλως εἶναι ἡ ἀληθινὴ τάξη. 'Αλλά εἶναι βεβαίως ἡ τάξη τῆς ἀλήθειας πού τίθεται σέ συζήτηση. 'Ἡ σκέψη τοῦ Levinas κρατεῖται μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν αἰτημάτων.

Τό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ κρύβεται γιά πάντα καθὼς δεικνύεται. 'Ετσι βρίσκονται συγκεντρωμένες μέσα στήν ἐνότητα τῆς μεταφυσικῆς σημασίας τους, στήν καρδιά τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀπογυμνωμένης ἀπὸ τόν Levinas, οἱ διάφορες ἐπικλήσεις τοῦ προσώπου τοῦ 'Ιεχωβά, ὁ ὁποῖος βεβαίως δέν ὀνομάζεται μέσα στό ἔργο *Τό ὅλο καί τό ἀπειρο* (Totalité et Infini). 'Ἡ ὄψη τοῦ 'Ιεχωβά εἶναι ἡ ὁλότης τοῦ προσώπου καί ἡ ὁλότης τοῦ «Ἀιωνίου πού μιᾶ πρόσωπο-μέ πρόσωπο μέ τό Μωυσή», ἀλλ' ὁ ὁποῖος τοῦ λέει ἐπίσης: «Δέν θά μπορέσης νά δῇς τό πρόσωπό μου, γιατί ὁ ἀνθρώπος δέν μπορεῖ νά μέ δῇ καί νά ζήσῃ ... θά κρατηθῇς πάνω στό βράχο. 'Όταν ἡ δόξα μου θά περάσῃ, θά σέ τοποθετήσω μέσα σέ μιὰ κοιλότητα τοῦ βράχου καί θά σέ σκεπάσω μέ τό χέρι μου, μέχρις ὅτου νά περάσω. Καί ὅταν θά πάρω ξανά τό χέρι μου, θά μέ δῇς ἀπὸ πίσω, ἀλλά τό πρόσωπό μου δέν εἶναι δυνατόν νά θεαθῇ» ('Εξοδος) [58]. 'Ἡ ὄψη τοῦ Θεοῦ, πού προστάζει καθὼς κρύβεται, εἶναι συγχρόνως περισσότερο καί λιγώτερο πρόσωπο ἀπὸ τά πρόσωπα. 'Απ' αὐτό ἴσως, παρά τίς προφυλάξεις πού λαμβάνει ὁ Levinas, προέρχεται αὐτή ἡ συνωμοσία μεταξύ θεολογίας καί μεταφυσικῆς στό ἔργο του *Τό ὅλο καί τό ἀπειρο* (Totalité et Infini). 'Ο Levinas θά ἐπεδοκίμαζε αὐτή τήν ἀπείρως ἀμφίσημη φράση τοῦ *Βιβλίου τῶν ἐρωτημάτων* (Livre des Questions) τοῦ E. Jabès:

«'Όλα τά πρόσωπα εἶναι τό Δικό Του· Γι' αὐτό ΑΥΤΟΣ δέν ἔχει πρόσωπο;».

Τό πρόσωπο δέν εἶναι οὔτε ἡ ὄψη τοῦ Θεοῦ οὔτε ἡ μορφή τοῦ ἀνθρώπου: Εἶναι ἡ ὁμοιότης τους. Μία ὁμοιότης τήν ὁποία θά ἔπρεπε ἐν τούτοις νά σκεφθοῦμε πρὶν ἢ χωρὶς τῆ βοήθεια τοῦ 'Ιδιου²⁸.

26. Γιά τό θέμα τοῦ ὕψους τοῦ Θεοῦ στίς σχέσεις του μέ τήν πλαιγιασθῇ θέση τοῦ παιδιοῦ ἢ τοῦ ἀνθρώπου (ἐπὶ παραδείγματός στο κρεβάτι τοῦ ἀρρώστου ἢ τοῦ νεκροῦ) στίς σχέσεις τῆς κλινικῆς καί τῆς θεολογίας, βλ. ἐπὶ παραδείγματός, Feuerbach, op. cit., σελ. 233.

27. Θά ἔπρεπε νά ἐρευνήσουμε ἐδῶ τόν Malebranche, καθὼς ἀντιπαλαίει ἐπίσης μέ τό πρόβλημα τοῦ φωτός καί τῆς ὁψεως τοῦ Θεοῦ. (Πρβλ. κυρίως xe Eclaircissement).

28. Δέν θά πᾶμε πέρα ἀπ' αὐτό τό σχῆμα. Θά ἦταν μάταιο νά ἀξιῶσουμε νά εἰσελθούμε ἐδῶ στίς περιγραφές πού ἔχουν ἀφιερωθῇ στήν ἐσωτερικότητα, στήν οἰκονομία, στήν ἀπόλαυση, στήν κατοικία, στό θηλυκό, στὸν Ἔρωτα, σέ κάθε τι, πού κρύβεται κάτω ἀπὸ τὸν τίτλο, πέρα ἀπὸ τό πρόσωπο καί τοῦ ὁποίου ἡ θέση θά ἀξίωνε χωρὶς ἀμφιβολία πολλὰ ἐρωτήματα. Αὐτές οἱ ἀναλύσεις δέν εἶναι μόνο μία ἀκαταπόνητη καί ἀτελεῦτητη ἀποσύνθεση τῆς «τυπικῆς

‘Αλλά, εάν κάθε δικαιοσύνη αρχίζει με τό λόγο (parole), κάθε λόγος δεν είναι δίκαιος. ‘Η ρητορική [57] μπορεί να ισοδυναμεί με τη βία της θεωρίας, ή οποία *έλαττώνει* τό άλλο, όταν *όδηγεί* τό άλλο, είτε με την ψυχολογία είτε με τη δημαγωγία ή κι ακόμη με την παιδαγωγική, πού δεν είναι διδασκαλία. ‘Ο παιδαγωγός κατέρχεται από τά ύψη του δασκάλου, του οποίου ή απόλυτη έξωτερικότης δεν πληγώνει την έλευθερία του μαθητή. Πέρα από τη ρητορική, ό λόγος (parole) αποκαλύπτει τη γυμνότητα του προσώπου, χωρίς την οποία καμιά γυμνότης δεν θά είχε νόημα. Κάθε είδους γυμνότης, «ακόμη και ή γυμνότης του σώματος πού τη συναισθανόμεθα μέσα στην αιδώ», είναι «ένα σχήμα λόγου» έν σχέσει με τη χωρίς μεταφορές γυμνότητα του προσώπου. Τό θέμα αυτό είναι ήδη πολύ σαφές στο έργο του *Είναι ή όντολογία θεμελιώδης*; «‘Η γυμνότης του προσώπου δεν είναι ένα σχήμα μέσα στο ύφος (style)». Καί πάντοτε μέσα στή μορφή της άρνητικής θεολογίας έχει δειχθεί ότι αυτή ή γυμνότης δεν είναι ούτε ένα άνοιγμα, γιατί τό άνοιγμα είναι σχετικό πρός μία «περιβαλλοντική πληρότητα». ‘Ετσι ή λέξη «γυμνότης» καταστρέφει τόν έαυτό της, άφου χρησιμοποιήθηκε γιά νά δείξη κάτι πού είναι πέρα άπ’ αυτή την ίδια. Μία πλήρης μελέτη και έρευνα του έργου *Τό όλο και τό άπειρο* (Totalité et Infini) θά μπορούσε νά έχη αναπτυχθεί γύρω άπ’ αυτή την άποδοχή της θέσεως αυτής. Γιατί αυτή έδώ ή άποδοχή μου φαίνεται ότι υποστηρίζει άφανώς – ίσως υπερβολικά άφανώς – τόν άποφασιστικό διχασμό μεταξύ αυτού πού ό Levinas αποκαλεί τό πρόσωπο και εκείνου πού είναι *πέρα από τό Πρόσωπο*, είναι μία τομή, την οποία έξετάζει ξεχωρα και πέρα από τη *Φαινομενολογία του Έρωτα*, της ‘Αγάπης, της Γονιμότητος, του Χρόνου. Αυτή ή γυμνότης του προσώπου, ό λόγος (parole) και τό βλέμμα, καθώς δεν είναι ούτε θεωρία ούτε θεώρημα, προσφέρεται και εκτίθεται σάν απογύμνωση, σάν άπαιτητική ίκεσία, σάν ένότητα πού δεν γίνεται άντικείμενο της σκέψεως ενός λόγου, ό οποίος μπορεί νά βοηθήση τόν Έαυτό του και ενός βλέμματος πού καλεί σέ βοήθεια.

‘Η άσυμμετρία, τό μή φώς, ή έντολή θά ήσαν αυτές οι ίδιες ή βία και ή άδικία – και είναι ακριβώς έτσι πού συνήθως άντιλαμβανόμεθα τά πράγματα – εάν αυτές καθιέρωναν σχέσεις μεταξύ των πεπερασμένων όντων ή εάν τό άλλο δεν ήταν παρά ένας άρνητικός καθορισμός του (πεπερασμένου ή άπειρου) ίδιου. ‘Αλλά είδαμε ότι δεν είναι τίποτε άπ’ αυτά. Τό άπειρο (ως άπειρος άλλο) δεν μπορεί νά είναι βίαιο, όπως είναι ή όλότης (ή οποία είναι πάντοτε ώρισμένη από τόν Levinas, πάντοτε καθωρισμένη από μία έκλογή, μία άρχική άπόφαση του λόγου, σάν *πεπερασμένη όλότης*: όλότης γιά τόν

Levinas είναι πεπερασμένη όλότης. Αυτός ό καθορισμός είναι ένα σιωπηλό άξίωμα). Γι’ αυτό μόνο ό Θεός είναι εκείνος πού έμποδίζει τόν κόσμο του Levinas νά είναι κόσμος της πιά ώμης και καθαρής βίας, ό κόσμος αυτής της ίδιας της άνηθικότητος. Οι δομές της ζωντανής και γυμνής έμπειρίας πού περιγράφει ό Levinas είναι εκείνες οι ίδιες ενός κόσμου, όπου ό πόλεμος θά συντάραζε τά πάντα· αυτή είναι μία παράδοξη υπόθεση, εάν τό άπειρος άλλο δεν ήταν τό άπειρο, εάν ήταν κατά τύχη ένας άνθρωπος γυμνός, πεπερασμένος και μόνος. ‘Αλλά σ’ αυτή την περίπτωση, θά έλεγε χωρίς άμφιβολία ό Levinas, δεν θά υπήρχε πλέον πόλεμος, γιατί δεν θά υπήρχε ούτε πρόσωπο ούτε άληθινή άσυμμετρία. Δεν θά έπρόκειτο έπομένως πιά γιά τη γυμνή και ζωντανή έμπειρία, μέσα στην οποία ό Θεός έχει ήδη αρχίσει νά μιλά. Μέ άλλα λόγια, μέσα σ’ ένα κόσμο, όπου τό πρόσωπο θά ήταν πλήρως σεβαστό (όπως συμβαίνει με αυτό πού δεν είναι έκ του κόσμου τούτου), δεν θά υπήρχε πιά πόλεμος. Μέσα σ’ ένα κόσμο, όπου τό πρόσωπο δεν θά ήταν άπολύτως πλέον σεβαστό, όπου δεν θά υπήρχε πιά πρόσωπο, δεν θά υπήρχε πλέον αίτία γιά πόλεμο. ‘Ο Θεός λοιπόν έχει έμπλακει στον πόλεμο. Τό όνομά του, όπως και τό όνομα της ειρήνης, έχει μία λειτουργικότητα μέσα στο σύστημα του πολέμου, είναι τό μόνο από τό όποιο ξεκινώντας έχουμε τη δυνατότητα νά μιλήσουμε, τό μόνο γιά τό όποιο ή γλώσσα μπορεί ποτέ νά μιλήση. Χωρίς τό Θεό ή με τό Θεό, δεν θά υπήρχε ό πόλεμος. ‘Ο πόλεμος προϋποθέτει και άποκλείει τό Θεό. Δεν μπορούμε νά έχουμε σχέση με τό Θεό παρά μέσα σ’ ένα τέτοιο σύστημα. ‘Επομένως ό πόλεμος – *γιατί υπάρχει ό πόλεμος* – είναι ή διαφορά μεταξύ του προσώπου και του πεπερασμένου κόσμου χωρίς πρόσωπο. ‘Αλλ’ αυτή ή διαφορά μήπως δεν είναι αυτό πού αποκαλούν πάντοτε ό κόσμος, μέσα στον όποιο παιχνιδίζει ή άπουσία-παρουσία του Θεού; Μόνο τό παιχνίδι του κόσμου έπιτρέπει νά *σκεφθούμε* την ουσία του Θεού. Μέ ένα νόημα πού ή γλώσσα μας θά δεχόταν άσχημα – όπως βέβαια και ό Levinas – τό παιχνίδι του κόσμου προηγείται του Θεού.

λογικής»: Είναι τόσο λεπτές και τόσο έλεύθερες ως πρός την παραδοσιακή έννοιολογία, ώστε ένα σχόλιο μερικών σελίδων θά τις πρόδιδε υπερμέτρως. Μας άρκει νά ξέρουμε ότι αυτές έξαρτώνται (χωρίς νά έξάγονται άπ’ αυτήν, άλλ’ αναγεννώντας την άκατάπαυστα) από την έννοιολογική μήτρα της όποιας μόλις δώσαμε τό διάγραμμα.

A. ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ

1. Βιογραφικά στοιχεία

Ο σύγχρονος Γάλλος φιλόσοφος Jacques Derrida είναι καθηγητής της ιστορίας της φιλοσοφίας στην École Normale Supérieure. Έχει διδάξει σε διάφορα αμερικανικά Πανεπιστήμια ως επισκέπτης καθηγητής, όπως στο Johns Hopkins University και Yale University. Ώρισμένα δέ από τα έργα του έχουν μεταφραστεί στην αγγλική, όπως το *L'écriture et la différence* (ως *Writing and difference*), *La voix et le phénomène* (ως *Speech and phenomena*) και το *De la grammatologie* (ως *Of grammatology*).

2. Βιβλιογραφικά στοιχεία

Τά κυριώτερα από τά δημοσιεύματα του J. Derrida είναι τά ακόλουθα:

1. *L'origine de la géométrie de Husserl* (Η καταγωγή της γεωμετρίας του Husserl), εισαγωγή και μετάφραση υπό J. Derrida, éd. P.U.F., Paris 1962.
2. *L'écriture et la différence* (Η γραφή και η διαφορά), éd. du Seuil, Paris 1967.
3. *De la grammatologie* (περί της γραμματολογίας), éd. de Minuit, Paris 1967.
4. *la voix et le phénomène* (Η φωνή και τό φαινόμενο), éd. P.U.F., 1967.
5. *La dissémination* (Η διασπορά), éd. du Seuil, Paris 1972.
6. *Marges - de la philosophie* (πλαίσια της φιλοσοφίας), éd. de Minuit, Paris 1972.
7. *Positions* (Θέσεις), éd. de Minuit, Paris 1972.

8. *L'archéologie du frivole* (Η αρχαιολογία της ελαφρότητας), éd. Galilée, 1973, Denoël - Gonthier, Paris 1976.

9. *Glass* (πένθιμη κωδωνοκρουσία), éd. Galilée, Paris 1974.

10. *Mimesis* (Μίμηση), σε συνεργασία με άλλους, éd., Flammarion, Paris 1975.

11. *La carte postale* (Η κάρτ ποστάλ), Aubier - Flammarion, Paris 1980.

B. ΓΛΩΣΣΑ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ JACQUES DERRIDA

Η δυτική φιλοσοφία στηρίζεται και οικοδομείται πάνω στην αντίθεση μεταξύ του αναγκαιού και του καθολικά ισχύοντος (*a priori*) και του μερικού ή συμπτωματικού (*a posteriori*), μεταξύ του νοητού και του αισθητού, του πνεύματος και του σώματος, του σημαινομένου και του σημαίνοντος, του μέσα και του έξω. Πρόκειται για ένα πλέγμα αντιθέσεων που συγκροτούν τη φιλοσοφική γλώσσα, καθώς υπάρχουν και λειτουργούν στην περιοχή του λόγου (*raison*). Όποιαδήποτε επομένως προσπάθεια υπερβάσεώς τους (έφ' όσον κάθε πολεμική οργανώνεται αναπόφευκτα βάσει των νόμων που διέπουν τη λογική της φιλοσοφικής γλώσσας) οδηγεί και πάλι στην ύποταγή σ' αυτές: «Δέν μπορούμε νά ζητήσουμε βοήθεια έναντίον του [Σ.τ.μ.- του λόγου] παρά απ' αυτόν τόν ίδιο, δέν μπορούμε νά διαμαρτυρηθούμε έναντίον του παρά μέσα στην περιοχή του, δέν μᾶς μένει επομένως, ως πρός τό αποκλειστικά δικό του πεδίο, παρά ή προσφυγή στό στρατήγημα και στή στρατηγική» τονίζει ό Derrida (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, éd. du Seuil, Paris, 1967, σ. 59).

Η γλώσσα (τό γραπτό κείμενο) της μεταφυσικής διέπεται από ένα δυισμό, τόν όποιο αυτή προσπαθεί μέ βίαιο τρόπο νά αποκρύψει, καθώς προβάλλει πάντοτε τό ένα από τά δύο νοήματα που συνιστούν τη σημασία των λέξεών της. Για τοῦτο εκείνο που ισχύει για τη μεταφυσική γλώσσα είναι τό ότι «τό καλό δέν είναι παρά καλό, τό ἀληθές είναι έντελώς ἀληθές» (V. Descombes, *Le même et l'autre*, éd. Minuit, Paris, 1979, σ. 165). Ο Derrida λοιπόν τονίζει πώς: «πρέπει ίσως ή φιλοσοφία νά αποδεχθῇ αυτή τήν ασάφεια ... αυτό τό δυισμό και τη διαφορά μέσα στή θεωρία, μέσα στην καθαρότητα ακόμη του φιλοσοφικού νοήματος» (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, σ. 167).

Τή δυνατότητα αυτής της άμφισημίας της φιλοσοφικής γλώσσας την κατανοούμε και συγχρόνως την προϋποθέτουμε με τη δυνατότητα που έχουμε να χρησιμοποιούμε το τέχνασμα, το στρατήγημα έναντι του κυρίαρχου λόγου. Ο Levinas, π.χ., για να δολοφονήσει τον παρμενίδειο μονισμό θά πρέπει να μεταμφιεσθεί σε Έλληνα, να μιλήσει ελληνικά, να προσποιηθεί ότι μιλάει ελληνικά (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, σ. 133). Αυτό σημαίνει ότι κατά την ώρα που αυτός θα συμμορφώνεται με τους κανόνες του παιχνιδιού του τυράννου (της παρμενίδειας σκέψεως) θά καταστρώνει συγχρόνως το δολοφονικό του σχέδιο· ο λόγος του δηλαδή μπορεί να είναι συγχρόνως αληθής και ψευδής: Κατά την έκφραση του J. Derrida «Δύο κείμενα, δύο χέρια, δύο άκοές. Μαζί και συγχρόνως χωριστά» (J. Derrida, *Marges*, éd. Minuit, 1972, σ. 75).

Ο μόνος τρόπος λοιπόν για να πολεμήσει αυτή την κυριαρχία του Ένός, αφού όλα τα μέσα είναι με το μέρος του αντιπάλου, είναι το στρατήγημα, το τέχνασμα, ή απάτη· χρησιμοποιώντας τη γλώσσα, την έννοιολογία, τους κανόνες του αντιπάλου, στρέφεται συγχρόνως έναντιον του αποκαλύπτοντας τη μη ταυτότητα του ενός και τη θεμελιώδη άμφισημία του λόγου, αποδομώντας έτσι αυτό το λογοκεντρισμό που παράλληλα «είναι μία μεταφυσική έθνοκεντρική», έφ' όσον «είναι δεμένος με την ιστορία της Δύσεως» (J. Derrida, *De la grammatologie*, éd. Minuit, 1967, σ. 117).

Ο λογοκεντρισμός «είναι αλληλέγγυος με τον όρισμό του είναι του όντος ως παρουσίας (παρουσία του αντικειμένου στο βλέμμα σάν είδος, παρουσία σάν ύλη - ούσία - ύπαρξη, παρουσία χρονική σάν αιχμή του τώρα (stigmé) ή σάν αιχμή μιάς πολύ σύντομης στιγμής (nun), παρουσία του cogito στον έαυτό του, συνείδηση, ύποκειμενικότητα, ... διυποκειμενικότητα σάν προθετικό φαινόμενο του έγώ κ.λ.π.)» (J. Derrida, *De la grammatologie*, σ. 23). Πρόκειται γι' αυτή την υπεροχή του παρόντος (της παρουσίας και του τώρα) που συνεπάγεται την «απόρριψη κάθε αναπαράστασεως, κάθε σημείου» (F. Walh, *Qu' est - ce - que le structuralisme*, τόμ. 5ος, éd. du Seuil, Points, Paris 1973, σ. 147) και οικοδομεί όλο το σύστημα έννοιών της δυτικής σκέψεως: είναι ένα έννοιολογικό σχήμα βάσει του οποίου ή έννοια της έτερότητας συλλαμβάνεται και κατανοείται κατ' αναλογία προς το έγώ (π.χ. ή σημασία του όρου *appréhension* του Husserl) ή προς το ζωντανό παρόν (π.χ. το παρελθόν και το μέλλον κατανοούνται ως τροποποιήσεις του παρόντος).

Μέσα σ' αυτό το σύστημα ή βεβαιότητα και ή αλήθεια τοποθετούνται μέσα στον κόλπο κάποιου σημαινομένου υπερβατικού, που είναι ουσιαστικά ανεξάρτητο από κάθε σημαινόν και που διατηρείται μέσα στην ιδεατότητά του όντας σάν άμεση παρουσία στον έαυτό του.

Αυτή την άρνηση της απόλυτης άμφισημίας, αυτή την προσφυγή στην απόλυτη Αρχή (υπερβατικό σημαινόμενο) από την όποία ξεκινά το παιχνίδι των αντιθέσεων και των διαφορών, για να εξαλειφθεί μέσα σε μία τελολογική διαδικασία, ζητεί ο Derrida να καταγγείλει χρησιμοποιώντας τη

μέθοδο της αποδομήσεως (*déconstruction*). «Η αποδόμηση της φιλοσοφίας κατά τον Derrida συνίσταται στο να καταγγείλει το υπερβατικό σημαινόμενο, που κρύβεται πίσω από όλες τις κρίσεις, τους σκοπούς και τις έφέςεις (*aspirations*). Είτε το αποκαλέσω Θεό είτε φυσικό Φώς είτε υπερβατικό Υποκείμενο το νόημα είναι προγενέστερο και απολυτοποιημένο, είναι δηλαδή «περισσότερο έσωτερικό σε μάς από όσο έμείς οι ίδιοι»» (A. Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, éd. Gallimard, 1976, σ. 326).

Η λογοκεντρική βάση της δυτικής μεταφυσικής λειτουργεί στο επίπεδο της γλώσσας σάν φωνοκεντρισμός, σάν ύποτιμηση της γραφής σε σύγκριση με τον προφορικό λόγο· σύγκριση που ο Derrida (άν και ή προτεραιότητα της μιάς συγκριτικής σχέσεως έναντι της άλλης παραμένει άπροσδιόριστη. Βλ. J. Derrida, *De la grammatologie*, σ. 52) ανάγει στην όντοθεολογική θέση, ή όποια δέχεται την υπεροχή της ψυχής έναντι του σώματος, του πνεύματος έναντι της ύλης. «Η φωνή είναι το τελευταίο όχυρό του όμιλούντος ύποκειμένου, δηλαδή της άνθρωποθεολογικής έστιάσεως της γλώσσας. Αντιμέτωπος σ' αυτή τη σύλληψη του ανθρώπου και της γλώσσας, ο Derrida ζητεί να αποδομήσει τη φιλοσοφία» (A. Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, σ. 325). Η άμεση άλληλεξάρτηση του φωνοκεντρισμού και του λογοκεντρισμού (σχέση λανθάνουσα που δέσμευσε τη δυτική σκέψη από τον Πλάτωνα (βλ. *Φαίδρον*) και τον Άριστοτέλη (βλ. *Περί έρμηνείας* 16a) μέχρι και αυτών των θεμελιωτών της δομολογικής θεωρίας) στηρίζεται στο ότι «ή φωνή σε όλες τις περιπτώσεις βρίσκεται περισσότερο κοντά στο σημαινόμενο είτε αυτό το όρίσουμε με άυστηρό τρόπο σάν νόημα (που είναι ή αντικείμενο της σκέψεως ή βίωμα) είτε το όρίσουμε με πιό χαλαρό τρόπο σάν πράγμα» (δηλαδή ως *res*, *eidos* ή αυτό που άπεικονίζεται από τις καταστάσεις της ψυχής. Βλ. J. Derrida, *De la grammatologie*, σ. 22). Έχουμε λοιπόν μία φιλοσοφική παράδοση, που, δεσμευμένη από την όντοθεολογική θεώρηση του κόσμου (δηλαδή που θέτει σε λειτουργία τις έννοιες: λόγος, ένα, αρχή, είδος, τέλος, ούσία), παγίδεψε μέσα στον περιφραγμένο χώρο της τους δριμύτερους άρνητές της.

Αντιμετωπίζοντας ο Derrida το πρόβλημα της δυτικής μεταφυσικής (σύμφωνα με την όποια ή γραφή, θεωρούμενη ως σημείο του σημείου, ύποτιμάται για να αναδειχθεί έτσι ή υπεροχή του προφορικού λόγου, που, όντας άμεσα και ουσιαστικά έγγύτερος στην ψυχή, δέν είναι άπλως ένα σημείο μεταξύ των άλλων) ανατρέπει τη δυνατότητα ύπάρξεως θεμελίων, σημείων και αξιωματών και, ενώ υπερβαίνει τη δομολογία, άναποκρίνεται συγχρόνως στις άπαιτήσεις της, που είναι οι πιό σύμφωνες προς τις αρχές της (*principes*).

Όπως μάς έδειξε ή δομολογική θεωρία μέσα σ' ένα σύστημα σημείων (όπως είναι, π.χ., ή γλώσσα) δέν έχουμε παρά ένα διαρκές παιχνίδι διαφορών. Υπάρχει διαφορά «μεταξύ σημαινόντος και σημαινομένου,

σημαίνοντος και σημαίνοντος, σημαυομένου και σημαυομένου, και κάθε ένας απ' αυτούς τούς όρους (σημείο, φώνημα ή γράφημα, σήμημα) δέν έχει γλωσσική «άξία» παρά λόγω αυτού πού τυπικά τόν διακρίνει και τόν διαφεντεύει μέσα στό πεδίο αντιθέσεών του» (F. Wahl, Qu' est-ce-que le structuralisme, σ. 169). "Ετσι κάθε στοιχείο συγκροτείται διά μόνης τής διαφοροποιήσεώς του από τά άλλα στοιχεία· καθώς δέ αυτό λειτουργεί μέσα στό σύστημα τών αλληλοεξαρτωμένων αντιθέσεων, ό διαφοροποιητικός του χαρακτήρας έν σχέσει μέ τά στοιχεία του συστήματος *συμπληρώνει* τά άλλα στοιχεία και έτσι «κάθε στοιχείο συγκροτείται ξεκινώντας από τό ίχνος τών άλλων στοιχείων τής άλυσίδας ή του συστήματος πού υπάρχει μέσα σ' αυτό» (J. Derrida, Sémiologie et grammatologie, άναδημοσιευμένο στό Positions, éd. Minuit, Paris, 1972, σ. 42).

Μέσα σ' αυτόν τόν όρίζοντα λειτουργεί ή διαφορά μεταξύ σημαίνοντος και σημαυομένου πού δομεί τήν έσωτερική όργάνωση κάθε σημείου. Πρόκειται γιά μία διαφορά, ή όποία δέν προσδιορίζεται σημασιολογικά μόνο από τό έλληνικό ρήμα *διαφέρειν* (είμαι διαφορετικός), αλλά και από τό λατινικό ρήμα *differre* (άναβάλλω, αφήνω γιά άργότερα, επιφυλάσσομαι). "Ετσι τό σημείο, ως σημαίνον, λειτουργεί σάν ύποκατάστατο τής παρουσίας του πράγματος πού είναι «μέ σάρκα και όστά» (όπως θά έλεγε ό Husserl). Τό σημείο λοιπόν σημαίνει τήν παρουσία, τής όποιας ή έμφάνιση άναμενόμενη άναβάλλεται «προσωρινά», δυνάμει τής άναπαραστατικής λειτουργίας του σημείου.

Πρόκειται γι' αυτή τή μή σύμπτωση του όντος και του νοήματός του, πού στή φαινομενολογία τής ιστορίας έξαλείφεται δεοντολογικά μέσα στήν «πορεία του άπολύτου (δηλαδή του έγώ πού είναι πηγή του νοήματος) πρós ένα τέλος τοποθετημένο «στό άπειρο», τό όποιο ό Husserl άποκαλεί άλλοτε Θεό, άλλοτε «Λόγο» και γιά τό όποιο λέει ότι είναι ή 'Ιδέα «μέ τήν καντιανή σημασία» μιας τέλειας κοινωνίας» (V. Descombes, Le même et l' autre, σ. 169). "Ετσι «τό σημείο άναπαριστά τό παρόν έν τή άπουσία του» (J. Derrida, Marges, σ. 9). "Η παρουσία άναβάλλεται, διαφοροποιούμενη από τόν έαυτό της, άφού τό παρόν - έδω συγκροτούμενο διασπάται στό παρελθόν (ή άναφορά του σημείου στό όν - παρόν πού ήταν και τώρα δέν είναι) και στό μέλλον (ή άναφορά του σημείου στό όν - παρόν πού πρόκειται νά παρουσιασθί). Σχετικά μέ τήν άποψη αυτή ένδιαφέρον θά ήταν νά μελετήσουμε τό παράδειγμα τής 'Αλικής στόν Deleuze (Bl. G. Deleuze, Logique du sens, éd. Minuit, Paris, 1969, σ. 9 κ.έ.).

Στό σημείο αυτό συναντάμε τό θεμελιώδη όρο τής σκέψης του derrida, τόν όρο τής «différance». "Ο,τι ό Derrida άποκαλεί *différance* προκύπτει από τή σύζευξη τής σημασίας του έλληνικού ρήματος *διαφέρειν* και του λατινικού *differre*. Τό α πού υπάρχει στόν όρο *différance* ('Η λέξη διαφορά στά γαλλικά γράφεται *différence*) ύποδηλώνει κατά πρώτον ότι ή μεταξύ δύο φωνημάτων διαφορά (όπως τήν άντιλαμβάνεται ό F. de Saussure) δέν άκούγεται καθ' έαυτήν και ότι ή διαφορά μεταξύ δύο

γραφημάτων καθ' έαυτήν δέν είναι όρατή. Γραφόμενος έτσι ό όρος «différance» δηλώνει άκριβώς τή διαφορά καθ' έαυτήν και έπομένως δέν άνήκει ούτε στό γραπτό ούτε στόν προφορικό λόγο. Κατ' αυτόν τόν τρόπο συνάπτεται μέ μία «τάξη (ordre), ή όποία άνθίσταται πρós τή θεμελιώδη αντίθεση πού στηρίζει τή φιλοσοφία μεταξύ του αισθητού και του νοητού» (J. Derrida, Marges, σ. 5). Τό α του όρου «différance» έξ άλλου στηρίζεται λειτουργικά στό ότι «μέσα στή χρήση τής γλώσσας μας (Στμ.- δηλαδή τής γαλλικής) ή κατάληξη -ance παραμένει άναποφάσιστη μεταξύ του ένεργητικού και του παθητικού» (J. Derrida, Marges, σ.9). "Ετσι λοιπόν αυτό πού έννοούμε ως *différance* προηγείται τών θεμελιωδών αντιθέσεων (άν μπορούμε πιά νά μιλάμε γιά καθαρές αντιθέσεις) τής δυτικής φιλοσοφίας ή μάλλον «δημιουργεί αυτές τίς διαφορές, αυτά τά άποτελέσματα τής διαφοράς» (J. Derrida, Marges, σ. 12). Τουτό δέν σημαίνει ότι πρόκειται γιά μία άρχή, έξω από τό σύστημα τών διαφορών, γιά μία άρχή ρυθμιστική, άμετάβλητη και *ά-διάφορη*. "Η έννοια τής άρχής και του θεμελίου δέν άρμόζει στή δυναμική του όρου αυτού. *Différance* είναι ή προϋπόθεση τής μη παρουσίας. "Εκείνο πού τή δομεί είναι ή δυνατότητά της νά διαφοροποιηται από κάθε επί μέρους διαφορά και νά τήν προϋποθέτη στό χρόνο, καθώς τή δηλώνει δυναμικά. "Η *différance* έρχεται *δεύτερη* ύστερα από μία παρουσία πρωταρχική και χαμένη, τήν όποία άναπαράγει τό σημείο, καθώς τήν άντικαθιστά. "Ομοίως είναι *προβλεπτική* ένώπιον τής τελικής και έλλείπουσας παρουσίας, τήν άναβολή τής όποιας άναπληρώνει τό σημείο. Τό σύστημα τής σκέψης και έπομένως τής γλώσσας μας, ώργανωμένο κατ' αυτόν τόν τρόπο, διαρθρώνεται πάνω σ' ένα παιχνίδι ύποκαταστάσεων, σ' ένα παιχνίδι ίχνών, πού δηλώνουν ένα παρελθόν άνεπανάληπτο και ένα μέλλον διαρκώς άναβαλλόμενο, χωρίς προθεσμίες. «Τό ίχνος δηλώνει τό παρόν σημείο ενός άπόντος πράγματος». "Επομένως «κάθε παρόν φέρει τό ίχνος ενός άπόντος πού τό προσδιορίζει (και μ' αυτό τό νόημα τό συγκροτεί, τό παράγει, τό κάνει νά είναι αυτό πού είναι). Μέ πιό γενικό τρόπο τό παρόν δέν είναι παρόν παρά ύπό τήν προϋπόθεση ότι άναφέρεται στό άπόν γιά νά διακρίνεται απ' αυτό (σ' ένα άπόν πού είναι τό παρελθόν ή τό μέλλον)» (Bl. V. Descombes, Le même et l' autre, σ. 173). "Η *différance*, άποτελώντας τήν «προϋπόθεση» τής συγκροτήσεως του «παρόντος», είναι ό χρόνος πού γίνεται χώρος και ό χώρος πού γίνεται χρόνος. Τό ίχνος, όπως άναφέραμε, συγκροτεί τό παρόν, άναφερόμενο σέ κάτι άπολύτως διαφορετικό απ' αυτό τό ίδιο (τό παρελθόν και τό μέλλον, πού δέν είναι άπλώς τροποποιήσεις του παρόντος). Γιά νά παραμείνη έπομένως τό ίχνος εκείνο πού είναι χρειάζεται νά μεσολαβήσει κάποιο διάστημα γιά νά τό διαχωρίση από εκείνο πού δέν είναι. Τό διάστημα αυτό πού συγκροτεί τό ίχνος σέ παρόν χωρίζει συγχρόνως έσωτερικά τό παρόν, διαιρώντας έτσι «κάθε τι πού μπορούμε νά σκεφθούμε έχοντας σάν άφετηρία (τό παρόν), δηλαδή κάθε όν μέσα στή μεταφυσική γλώσσα μας, ιδιαίτερα τήν ούσία (substance) ή τό ύποκείμενο» (J. Derrida, Marges, σ. 13). "Εχουμε

επομένως ένα διάστημα που συγκροτείται σέ παρόν [«γίνεσθαι - χώρος του χρόνου» (espacement)] και συγχρόνως διαιρείται δυναμικά [«γίνεσθαι - χρόνος του χώρου» (temporalisation)]. Αυτή η συγκρότηση του παρόντος, «ή μη αρχική» και ή «μή απλή», χωρίς καμιά δυνατότητα αναγωγής και απλοποιήσεως, μάς τοποθετεί μπροστά σ' ένα διαλεκτικό σχήμα, όπου το πρώτο δεν είναι πρώτο παρά εξ αιτίας του δευτέρου, επομένως το δεύτερο είναι εκείνο που καθορίζει την προτεραιότητα του πρώτου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το δεύτερο είναι το πρώτο (βλ. V. Descombes, *Le même et l'autre*, σ. 170). Για τουτό το πρώτο φέρει μέσα του το ἔχνος του δευτέρου. Είναι η διαρκής διαφοροποίηση από τον έαυτό του και η προϋπόθεση της αναβολής του δευτέρου. Απολύτως πρώτο επομένως δεν υπάρχει. Η αρχή δεν είναι παρά η επανάληψη της αρχής, είναι η υποκατάστασή της (ίσως τώρα γίνεται περισσότερο σαφής η «μή αρχική» σύνθεση του παρόντος). Μέσα σ' αυτό το παιχνίδι των υποκαταστάσεων δεν είναι δυνατή η αναγωγή σέ κάποιο κέντρο (centre), σέ κάποια έστια, σέ κάποια αρχή αμετάβλητη, ακίνητη και αδιαφοροποιητή, που θά μπορούσε να ρυθμίσει το παιχνίδι αυτό: "Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Derrida (*L'écriture et la différence*, σ. 411): «Τό υποκατάστατο δεν υποκαθίσταται ποτέ μέ κάτι άλλο που κατά κάποιο τρόπο προϋπήρξε αυτού ... θά μπορούσαμε νά δείξουμε ότι όλα τά όνόματα, που χρησιμοποιούνται για νά δηλώσουν τό θεμέλιο, την αρχή ή τό κέντρο, υποδηλώνουν πάντοτε τό αμετάβλητο μιάς παρουσίας [είδος (eidos), αρχή (arché), τέλος (telos), ένέργεια (energeia), ούσία (ousia), (ούσία (essence), ύπαρξη, υπόσταση, υποκείμενο), αλήθεια (aletheia), υπερβατικότητας, συνείδηση, θεός, άνθρωπος κ.λ.π.]. Σ' αυτό τό σημείο ο Derrida οδηγεί τή δομολογική θεωρία πέρα από τά όριά της. Γι' αυτόν η έλλειψη του κέντρου συνάπτεται άμεσα μέ «τή ντισεική βεβαίωση, τή χαρούμενη βεβαίωση του παιχνιδιού του κόσμου και της άθωότητας του γίνεσθαι, τή βεβαίωση ενός κόσμου σημείων, χωρίς αλήθεια, χωρίς αρχή, που προσφέρεται σέ μιά ένεργητική έρμηνεία» (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, σ. 427). Αντίθετα για τον Lévi - Strauss, άν και αυτός «καλύτερα από κάθε άλλον πέτυχε νά φανερώσει τό παιχνίδι της επαναλήψεως και την επανάληψη του παιχνιδιού» (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, σ. 426), η άπουσία του κέντρου ισοδυναμεί μέ την άπώλεια του κέντρου και άποτελεί «τή θλιβερή, άρνητική, νοσταλγική, ένοχη, ρουσσική όψη της σκέψεως του παιχνιδιού» (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, σ. 427). Τά πάντα βρίσκονται μέσα στον όρίζοντα της différence. Η λειτουργία άκριβώς της γλώσσας φανέρωσε ότι «έν αρχή ήν τό σημείον». Ακόμη και αυτός ο έμπειρισμός, ο όποιος, αναφερόμενος πάντοτε στη γνώση κάποιου πράγματος διαφορετικού από τό έγώ, «θεμελιώνει» την αρχή (princípium) της διαφοράς, «είναι τό όνειρο μιάς σκέψεως καθαρά έτερολογικής στην πηγή της. Είναι γνήσια σκέψη μιάς καθαρής διαφοράς. Λέμε ότι είναι τό όνειρο, γιατί έξαμιζεται την ήμέρα και άμέσως μέ την άνατολή της γλώσσας» (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, σ. 224). Η διαφορά

μεταξύ του a priori και του έμπειρικού έγγράφεται μέσα στο σύστημα της différence και γι' αυτό η διάκριση αυτή μεταξύ τους δεν πρόκειται ποτέ νά σταματήσει μέ την έξάλειψη του ενός από τους δύο αντίτιθέμενους όρους.

Τό υποκείμενο έξ άλλου γίνεται σημαίνον (μιλώντας ή χρησιμοποιώντας κάποιο άλλο σύστημα σημείων) έγγραφόμενο μέσα στο σύστημα των διαφορών (βλ. J. Derrida, *Marges*, σ. 16). Έναντίον αυτής της άνατροπής της σχέσεως μεταξύ της συνειδήσεως - παρουσίας και του σημείου (έχουμε έδώ την αντίστροφη της χουσερλιανής αρχής) θά μπορούσαμε νά φέρουμε σάν αντίρρηση τό έπιχείρημα της σιωπηλής συνειδήσεως. Θά μπορούσαμε νά «διαφυλάξουμε τό υποκείμενο έξω από τό χωρίς αρχή και χωρίς τέλος παιχνίδι των διαφορών στο όνομα της ένορατικής συνειδήσεως, που προηγείται του λόγου ή του σημείου. Η βεβαιότης αυτή της συνειδήσεως για τον έαυτό της, σάν παρουσία του υποκειμένου στον έαυτό του, κλονίσθηκε (πρίν από τον Heidegger άκόμη) από τον Nietzsche και τον Freud (βλ. *Marges*, σ. 17 κ.έ., έπίσης βλέπε στο *L'écriture et la différence*, τό κεφάλαιο *Freud et la scène de l'écriture*). «Κανένα όν», επομένως, «παρόν και ά-διάφορο δεν προηγείται ... της différence και του διαστήματος (espacement)» (J. Derrida, *Sémiologie et grammatologie*, σ. 143). Η λογική της φιλοσοφίας του Derrida είναι η λογική του συμπληρώματος, του υποκαταστάτου (supplément). Κάθε στοιχείο «όλοκληρώνεται» και συγκροτείται από τά ἔχνη των άλλων στοιχείων που φέρει μέσα του. Αυτή η άλληλοσυμπλήρωση άποδομεί την έννοια της όλότητας, έφ' όσον τό συμπλήρωμα, που είναι πάντα εκ των έξω, προστιθέμενο στο στοιχείο τό όποιο ολοκληρώνει, υποδηλώνει μία έσωτερική έλλειψη του στοιχείου αυτού.

Έτσι λοιπόν η κλασσική αντίθεση του μέσα και του έξω, η όποια κυριαρχεί στη δυτική φιλοσοφία, διαλύεται, άφου η ολοκλήρωση - συγκρότηση της παρουσίας κάθε στοιχείου από τό ἔχνος της άπουσίας των άλλων άποδομεί αυτό που έννοούμε ως όλότητα (Πόσο κοινός είναι έδώ οί στόχοι του Derrida και του Levinas; Βλέπε J. Derrida, *Marges*, σ. 15).

Η σκέψη της μή παρουσίας, η όποία διαφέρει από τή δυτική μεταφυσική της παρουσίας, προσδιορίζει, όπως είδαμε, κάθε σημαίνόμενο σάν ένα άλλο σημαίνον· «έτσι τό ζωντανό παρόν άναδύεται ξεκινώντας από την έλλειψη δυνατότητας ταύτισεως μέ τον έαυτό του ... είναι πρωταρχικά ένα ἔχνος» (J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967, σ. 95). Η υποβίβαση της γραφής ως πρός τον προφορικό λόγο, άν και είναι κάτι που καταιγίζει τή λογοκεντρική βάση της δυτικής μεταφυσικής, δεν έχει πιά νόημα. Ο όρισμός που έχει άποδοθί στο γραφικό σημείο είναι ο όρισμός κάθε σημείου. Η όντοθεολογία της δυτικής μεταφυσικής άποδομείται. Έν αρχή δεν είναι η παρουσία, αλλά τό ἔχνος και η γραφή. Έτσι οδηγούμεθα στην αρχι-γραφή (archi-écriture) και στο αρχι-ἔχνος (archi-trace), άν οί έννοιες που δηλώνουν προτεραιότητα μπορούν πιά νά έχουν κάποια σημασία. Ο A. Jacob σημειώνει πώς καμιά σύγχρονη έννοια δεν είναι

ίσως τόσο άσχετη πρός τή θεολογία όσο ή *différance*. Θά μπορούσαμε νά συμπληρώσουμε, χρησιμοποιώντας τά ίδια τά λόγια του Derrida, καθώς αυτός αναφέρεται στόν Bataille, πώς ή μή θεολογία του Derrida «είναι επίσης μιά μή τελεολογία και μιά μή έσχατολογία» (J. Derrida, *L'écriture et la différence*, σ. 398).

Οι άντιθέσεις πάνω στίς όποιες στηρίζεται ή δυτική μεταφυσική, έγγραφόμενες στόν όρίζοντα τής άλληλοσυμπληρώσεως, άλληλούποκαταστάσεως, στό σύστημα δηλαδή τών διαφορών, χάνουν τήν άρχική τους λειτουργικότητα. Κάθε μιά συγκροτείται από τήν άπουσία τής άλλης και αύτή ή «μή-άρχική» σύνθεση τής παρουσίας της αναβάλλει τήν παρουσία τής άλλης. [«Σέ μιά κλασσική φιλοσοφική άντίθεση, δέν αναφερόμαστε στήν ειρηνική συνύπαρξη μιάς *αντικρουστής* σχέσεως (*vis-à-vis*), αλλά αναφερόμαστε σέ μιά βίαιη ιεραρχία. Ό ένας από τούς δύο όρους προστάζει τόν άλλο (άξιολογικά, λογικά κ.λ.π.), κατέχει τό ύψος. Τό νά άποδομήσουμε τήν άντίθεση σημαίνει κατ' άρχήν τό νά ανατρέψουμε σέ μιά δεδομένη στιγμή τήν ιεραρχία» (J. Derrida, *Positions*, σ. 56-57)].

Η άποδόμηση του λογοκεντρισμού συνάπτεται ή μάλλον συνιστά τήν έξάλειψη τής προθεσμιακής άναβολής τής παρουσίας. Στόν όρίζοντα τής άρχιγραφής τό παρόν διαφοροποιείται διαρκώς από τόν έαυτό του, καθώς ή έμφάνισή του αναβάλλεται, χωρίς τέλος «διαφέρειν» (*differer*) δέν σημαίνει «καθυστερώ ένα δυνατό παρόν ...». (*L'écriture et la différence*, σ. 302).

Ό Derrida ζητεί νά όδηγηθί μέχρι και τής προϋποθέσεως τής όντικο-όντολογικής διαφοράς του Heidegger: «ό έσχατος όρισμός τής διαφοράς ως διαφοράς όντικο-όντολογικής (όσο άναγκαίο και άποφασιστικό κι άν είναι τό στάδιο της) μου φαίνεται άκόμη, μ' ένα περίεργο τρόπο, ότι έχει κρατηθί μέσα στή μεταφυσική» (J. Derrida, *Positions*, σ. 19). Επίσης σημειώνει ότι: «Η σκέψη περί του νοήματος ή περί τής άληθείας του Όντος, ό καθορισμός τής *différance* σέ διαφορά όντικο-όντολογική, ή διαφορά ως άντικείμενο σκέψεως μέσα στόν όρίζοντα του έρωτήματος περί του Όντος, δέν είναι άκόμη ένα άποτέλεσμα μέσα στή μεταφυσική τής *différance*;» (J. Derrida, *Marges*, σ. 23).

[Είναι πολύ σημαντικό πάντως νά μελετήσουμε τή σχέση μεταξύ του χρόνου, όπως προσδιορίζει τήν χαιντεγκεριανή «όντολογία» και τής *différance* νοουμένης ως χρονώσεως (*temporalisation*)].

Ό Derrida, προσεγγίζοντας τό πρόβλημα του Όντος στόν Heidegger καταλήγει, κατόπιν μιάς πολύ ένδιαφέρουσας και λεπτής αναλύσεως, (βλέπε κυρίως στό *De la grammatologie* τό κεφάλαιο *La fin du livre et le commencement de l'écriture* σ. 33 κ.έ.), στό νά δεχθί ότι «τό νόημα του Όντος δέν είναι ποτέ άπλώς και μέ αύστηρότητα ένα «σημαινόμενο» γιά τόν Heidegger» (*De la grammatologie*, σ. 36) και παρακάτω γράφει πάλι: «... τό νόημα του Όντος δέν είναι ένα ύπερβατικό σημαινόμενο ή κάτι ύπερεποχικό, αλλά ήδη, μέ μιά σημασία καθαρά άνήκουστη, (είναι) ένα ίχνος σημαίνον, καθωρισμένο ...» (J. Derrida, *De la grammatologie*, σ. 38).

Όταν ό Heidegger αναφέρεται στή «Σκέψη πού ύπακούει στή Φωνή του Όντος» (Τί είναι ή μεταφυσική) ύποδηλώνει τή δέσμευσή του στή λογοκεντρική παράδοση. Τό Όν όμως μιλάει παντού και πάντοτε μέσα από τήν ολότητα κάθε γλώσσας. Τό Όν προ-κατανοείται. «Η φωνή του Όντος είναι σιωπηλή, βουβή, χωρίς ήχο, χωρίς λέξη, πρωταρχικά άφωνη» (J. Derrida, *De la grammatologie*, σ. 36). Έχουμε, επομένως, μιά «ρήξη μεταξύ του πρωταρχικού νοήματος του Όντος και τής λέξεως, μεταξύ του νοήματος και τής φωνής, μεταξύ τής «φωνής του Όντος» και του φωνουμένου λόγου (*phoné*)» (J. Derrida, *De la grammatologie*, σ. 36). Υπάρχει μιά ρήξη πού φανερώνει τήν «άμφισημία τής χαιντεγκεριανής θέσεως ως πρός τή μεταφυσική τής παρουσίας και του λογοκεντρισμού» (J. Derrida, *De la grammatologie*, σ. 36).

Μέσα άπ' αύτή τήν έξαιρετικά σύντομη άναφορά στή σκέψη του φιλοσόφου τής καθαρής δαπάνης, όπως θά μπορούσε νά άποκαλέση τόν Derrida ό Levinas, διαπιστώνουμε τήν ένταξή του στήν παράδοση τών στοχαστών πού ζήτησαν νά κλονίσουν τά θεμέλια τής ιστορίας τής δυτικής φιλοσοφίας και ιδιαίτερα τής μεταφυσικής. Άνήκει δηλαδή στήν παράδοση του Nietzsche και του Heidegger. Ό Heidegger ζήτησε νά φανερώση μέσα από τήν ιστορία τής δυτικής μεταφυσικής τό συγκεκριμένο έρώτημα περί του Είναί. Η «όντολογία» (άν και ένας τέτοιος όρος δέν είναι όρθό νά χρησιμοποιηθεί γιά τή χαιντεγκεριανή φιλοσοφία) στηρίζεται στήν άποδόμηση τής όντολογίας τής δυτικής φιλοσοφίας. Τουτό βγαίνει μέσα από τήν άνάλυση πού κάνει γιά τό τί έννοεί ως όντικο-όντολογική διαφορά. «Τό έρώτημα περί του Είναί» σημαίνει, κατά τήν τρέχουσα άντίληψη, τό έρωτάν περί τών όντων καθ' έαυτών (Μεταφυσική). «Έρώτημα περί του Είναί» ωστόσο σημαίνει σύμφωνα μέ τή βασική σκέψη του Είναί και χρόνος, τό έρωτάν περί του Είναί ως τοιούτου ... τό Είναί ως τοιούτο κρύβεται από τή μεταφυσική, παραμένει στή λησμονιά και τουτό γίνεται τόσο ριζικά, ώστε ή λησμονιά του Είναί, όπου και αύτή ή ίδια πέφτει στή λησμονιά, νά είναι τό άγνωστο αλλά διαρκές κίνητρο πρός τή μεταφυσική διερώτηση» (Βλέπε M. Heidegger, Εισαγωγή στή μεταφυσική, μεταφρ. X. Μαλεβίση, έκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1973, σ. 48-49). Η άποδόμηση, κατά τόν Derrida, τής όντολογίας τής δυτικής φιλοσοφίας βρίσκεται ίσως περισσότερο κοντά στόν Nietzsche παρά στόν Heidegger. Μιά τέτοια συσχέτιση θά μπορούσε νά γίνη περισσότερο κατανοητή, άν θυμηθούμε ότι κατά τόν Heidegger «τό Είναί» γιά τόν Nietzsche είναι μιά άπάτη ή όποία δέν θά έπρεπε νά έχη συμβή» (M. Heidegger, Εισαγωγή στή μεταφυσική, σ. 69). Ό Derrida κλονίζει τήν όντολογία (ας θυμηθούμε έδώ τό ρήμα *solliciter*, τό όποίο χρησιμοποιεί, έχοντας ως βάση τή σημασία του λατινικού *sollicitare*, πού έσήμαινε άρχικά: κλονίζω καθ' ολοκληρίαν κάτι πού άποτελεϊ ολότητα). Η άποδόμηση ίσοδυναμεί μέ τήν έπισήμανση και τή διάλυση κάθε κεντρομόλου, όντοθεολογικής τάσεως τής μεταφυσικής. Παρά τά φαινόμενα ή άποδόμηση του λογοκεντρισμού δέν είναι ψυχανάλυση τής φιλοσοφίας. Αύτά τά φαινόμενα

είναι τά ἐξῆς: ἀνάλυση μιᾶς ἀπωθήσεως καί μιᾶς ἱστορικής καταπιέσεως τῆς γραφῆς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καί μετὰ. Αὐτὴ ἡ ἀπώθηση συγκροτεῖ τὴν ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐπιστήμης (épistémè) τῆς ἀλήθειας ὡς ἐνότητος, τοῦ λόγου (logos) καί τῆς φωνῆς (phoné)» (J. Derrida, L'écriture et la différence, σ. 293). Πρόκειται γιὰ μιὰ «πολεμική», ἡ ὁποία δὲν ζητεῖ νὰ φανερώσῃ λησμονημένες, πρωταρχικές ἀλήθειες καί νοήματα, πού ἄλλοι-τροιώθηκαν (μέ τὴν κυριολεκτική σημασία) μέσα στὰ ἐννοιολογικά σχήματα τὰ ὁποῖα ἀκολούθησαν. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀναγωγή στὰ δομικά σχήματα πού προϋποθέτουν τὴ λογικὴ δυνατότητα ὑπάρξεως ἐνὸς συστήματος ἐννοιῶν, σὲ σημεῖο πού κι αὐτὴ ἡ πτώση, ἡ λησμονιά, ὅπως καί ἡ βίαιη καταπάτηση τῶν ὄρων τοῦ παιχνιδιοῦ, νὰ προϋποτίθεται ἀπ' αὐτὴν ἀκριβῶς τῇ δομῇ τοῦ συστήματος: «Ἡ ἱστορία τοῦ ὄντος, τοῦ ὁποῖου ἡ σκέψη δεσμεύει τὸν ἐλληνοδυτικὸ λόγον (logos), δὲν εἶναι ἡ ἴδια, ἔτσι ὅπως παράγεται διὰ τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς, παρὰ μιὰ ἐποχὴ τοῦ διαφέρειν (diapherein)» (J. Derrida, Marges, σ. 23).

Ἡ σκέψη τοῦ Derrida βρίσκεται μέσα στοῦ «παιχνίδι τοῦ κόσμου», πέρα ἀπ' τὸ καλὸ κι ἀπ' τὸ κακό, ἀπὸ τὴν ἀλήθεια καί τὸ ψέμα. Εἶναι «ἐξορία ἢ ἐκτροχιασμός τῆς γνώσεως πέρα ἀπὸ τὸ σκεπτικισμό, πού παρέμεινε ἐρωτευμένος μέ τὴν ἀλήθεια, ἔστω κι ἂν αἰσθανόταν ἀνίκανος νὰ τὴν ἀγκαλιάσῃ» (E. Levinas, Noms Propres, éd. Fata Morgana, 1976, σ. 84). Ὁ Descombes, διαλογιζόμενος πάνω στὴν ἀποδόμηση καί παραμένοντας πάντοτε μέσα στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφίας τοῦ Derrida, σημειώνει: «Ἡ ἀποδόμηση στὸ Derrida εἶναι μήπως μιὰ τυραννοκτονία (σοβαρὴ πράξη, δικαιωμένη ἀπὸ ἀνώτερες ὑποχρεώσεις, λόγους περισσότερο ὑψηλοῦς) ἢ μήπως εἶναι ἓνα παιχνίδι; Εἶναι «καί τὸ ἓνα καί τὸ ἄλλο» καί «οὔτε τὸ ἓνα οὔτε τὸ ἄλλο». Εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀποφασίσουμε γι' αὐτό» (V. Descombes, Le même et l'autre, σ. 177). Παρ' ὅλα αὐτὰ «τό νὰ μιλάμε γιὰ ἐνεργητικότητα, γιὰ μέσα καί γιὰ ἔξω, γιὰ ὑποκείμενο καί γιὰ ἀντικείμενο κ.λ.π. σάν παράγωγα τῆς différence, τὴν ἀντιμετωπίζουμε σάν μιὰ μορφὴ σπερματική καί τὸ ἐρώτημα ἐπομένως κεῖται, τὸ πολὺ γνωστὸ ἐρώτημα τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, τὸ ἐρώτημα περὶ μιᾶς ἀρχῆς (principe), πού θὰ περιέκλειε μέσα σ' αὐτὴν ἀρκετὲς ἀρχές (principes), ὥστε ὅλη ἡ πραγματικότητα νὰ ἀποτελῇ ὀριστικά τὴν ἐκδιπλωμένη ἀντανάκλασή της: ἡ différence, ὅπως κάθε σχέδιο ὑπερβάσεως τῆς μεταφυσικῆς, κινδυνεύει σὲ κάθε στιγμή νὰ ξαναγίνῃ ἡ ἀρχὴ μιᾶς μεταφυσικῆς» (F. Wahl, Qu'est-ce-que le structuralisme, σ. 186. Πολὺ ἐνδιαφέρον εἶναι νὰ διαβάσῃ κανεὶς ὅλη τὴν κριτικὴ τοῦ F. Wahl στίς σελίδες 183-189). Τὸ πρόβλημα πού τέθηκε παραμένει ἀνοικτὸ (ἴσως χωρὶς προθεσμίες). Ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὁ Derrida θὰ ἀναγνώριζε πὼς πρόκειται γιὰ ἓνα παιχνίδι πού «ὅποιος χάνει κερδίζει» (J. Derrida, Marges, σ. 21). Γιὰ τὸ ἂν ὁ Derrida τέμνῃ τὴ δυτικὴ φιλοσοφία, προκαλώντας σ' αὐτὴν μιὰ ἀνατροπὴ ἀνάλογη πρὸς ἐκείνη τῆς καντιανῆς ἐπαναστάσεως (ἐρώτημα πού ἔθεσε ὁ Levinas. Βλέπε E. Levinas, Noms Propres, σ. 81) μπορούμε, εἶναι ἀλήθεια, νὰ ποῦμε πὼς «σ' ἓνα τέτοιο ἐρώτημα δὲν ὑπάρχει ἀπλὴ ἀπάντηση» (J. Derrida, Marges, σ. 22).

Γ. ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ

[1]. Ἡ ἔκφραση philosophia perennis συναντᾶται γιὰ πρώτη φορά ὡς τίτλος βιβλίου τοῦ Agostino Steuco de Gubbio (Augustinus Steuchus, ὁ λεγόμενος Eugubinus): De perenni philosophia. Τὸ νόημα αὐτῆς τῆς ἐκφράσεως σημαίνει ὅτι ἡ φιλοσοφία ὡς πρὸς τὴν οὐσία της παραμένει ἀμετάβλητη, παρὰ τίς φαινομενικὲς ἀντιθέσεις καί μεταλλαγές τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν.

[2]. ἐποχὴ· ἑλληνικά στό κείμενο.

[3]. Σχετικά μέ τὴν διπλὴ γενική βλ. Heidegger, Identität und Differenz. GNP, 1957⁴. Ἐπίσης βλέπε Jean Beaufret, Dialogue avec Heidegger, τόμ. 3ος, éd. Minuit, Paris 1974, σελ. 188 κ.έ. Βλέπε ἐπίσης M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, μεταφρ. στή γαλλικὴ ἀπὸ τὸν Roger Munier, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1964, σ.29, καθὼς καί J. Derrida, Marges de la Philosophie, éd. Minuit, Paris, 1972, σ.24.

[4]. ἀρχή· ἑλληνικά στό κείμενο.

[5]. Περί τῶν θέσεων τοῦ Husserl γιὰ τὴ φιλοσοφία ὡς ἐπιστήμη βλ. κυρίως τὸ ἄρθρο «Philosophie als strenge wissenschaft» [περιοδ. Logos (1911)]. Τὸ ἄρθρο μεταφράσθηκε στὴν ἑλληνικὴ ἀπὸ τὸν Ν. Σκουτερόπουλο, «Ἡ φιλοσοφία ὡς αὐστηρὴ ἐπιστήμη» καί δημοσιεύθηκε στὸ περιοδικὸ Δευκαλίων, 12, 1974. Βλ. κυρίως σ. 412.

[6]. Γιὰ τὴν ἔκφραση αὐτὴ τοῦ Heidegger, καθὼς καί γιὰ τὸ νόημά της βλ. κυρίως Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, μεταφρ. R. Munier, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1964, σ.33.

[7]. Ὁ μεταφραστής τοῦ ἔργου Totalité et Infini στὴν ἀγγλικὴ A. Lingis γράφει: «Μέ τὴν ἄδεια τοῦ συγγραφέως μεταφράζουμε τὸν ὄρο «autrui» (τὸ προσωπικὸ ἄλλο, τὸ ἐσύ) μέ τὸ «Ἄλλος» («Other»), τὸν ὄρο «autre» μέ τὸ «ἄλλος» («other»)» (Totality and Infinity, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1966, σ.24).

Ἐπίσης γιὰ τὴν ἐννοια τοῦ «Ἄλλος» στὸν Levinas ὁ Derrida σημειώνει: «Ἐνα παρελθόν πού δὲν ὑπῆρξε ποτέ παρόν, αὐτὴ ἡ διατύπωση εἶναι ἐκείνη μέ τὴν ὁποία ὁ Levinas, σύμφωνα μέ μεθόδους πού δὲν εἶναι βεβαίως ἐκείνες τῆς ψυχανάλυσεως, χαρακτηρίζει τὸ ἴχνος καί τὸ αἰνίγμα τῆς ἀπόλυτης ἐτερότητας: τὸν Ἄλλο» (J. Derrida, Marges de la philosophie, éd. Minuit, Paris, 1972, σ.22).

[8]. θεωρία· ἑλληνικά στό κείμενο.

[9]. *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ἑλληνικά στό κείμενο. Βλέπε Πλάτωνος *Πολιτεία*, 509b. Τό χωρίο αὐτό τῆς *Πολιτείας* ἔχει ὡς ἐξῆς: «Καί τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μή μόνον τό γινώσκεισθαι φάναι ὑπό τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλά καί τό εἶναι τε καί τήν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καί δυνάμει ὑπερέχοντος».

[10]. *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ἑλληνικά στό κείμενο.

[11]. *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ἑλληνικά στό κείμενο.

[12]. *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ἑλληνικά στό κείμενο.

[13]. Γιά τόν Levinas ἡ μόνη δυνατότης πού ἔχουμε γιά νά μείνουμε ὡς ἐγώ στήν ἑτερότητα ἐνός ἐσύ, χωρίς νά ἀπορροφηθοῦμε ἢ νά χαθοῦμε μέσα σ' αὐτήν, εἶναι ἡ πατρότης. Λέγει σχετικά τά ἐξῆς:

«Ἡ πατρότης εἶναι μιά σχέση μέ ἕνα ξένο, πού, ὄντας ἐντελῶς ἄλλος ἄνθρωπος, εἶναι ἐγώ. Ὁ γιός πράγματι δέν εἶναι ἀπλῶς τό ἔργο μου, ὅπως, ἕνα ποίημα ἢ ἕνα κατασκευασμένο ἀντικείμενο, πολύ περισσότερο δέ δέν εἶναι ἰδιοκτησία μου ... Ἡ πατρότης εἶναι ἡ ἐξωτερικότης τοῦ πατέρα ἐν σχέσει πρός τό γιό, τό πολλαπλῶς ὑπάρχειν» (ΤΑ, σ.85 καί ἐξῆς).

[14]. Γιά τίς φράσεις αὐτές πού παραθέτει ὁ Derrida βλέπε E. Levinas, TH1, σ.222.

[15]. Ἡ λέξη «élémentale», πού μεταφράζω ὡς «στοιχειωμένη», προέρχεται ἀπό τόν ὅρο «elementals», πού σύμφωνα μέ τίς πνευματικές καί θεοσοφικές ἀντιλήψεις ἀναφέρεται στά ὑπολείμματα τῶν ἀνθρωπίνων μορφῶν, πού διατηροῦνται μετά τό θάνατο μέσα στήν καθολική ἀστρική ροή. Ἡ ἀπόδοση τῆς λέξεως στήν ἑλληνική μέ τό ἐπίθετο στοιχειωμένος θεωρήθηκε ἡ περισσότερο πιθανή ἐξ αἰτίας τοῦ ὅτι ἡ λέξη στοιχειωμένος προέρχεται καί αὐτή ἀπό τή λέξη στοιχεῖο, ὅπως καί ἡ λέξη élémentale (elementum), καί ἐκφράζει τό ἴδιο σχεδόν νόημα.

[16]. Γιά τίς φράσεις αὐτές τοῦ Levinas βλ. EDE, σ. 52.

[17]. Ἡ ἔκφραση cogito - cogitatum ἀναφέρεται στή σκέψη σάν ἐνότητα τοῦ ἑαυτοῦ της, τῶν πράξεών της καί τῶν περιεχομένων της. Ἡ μετοχή cogitatum δηλώνει τό ἀντικείμενο τῆς σκέψεως, δηλαδή μιά ἰδέα, μιά ἀνάμνηση, ἕνα συναίσθημα κ.λ.π.

Ὁ P. Thévenaz, μελετώντας τή φαινομενολογία τοῦ Husserl, σημειώνει ὅτι «αὐτό τό ὁποῖο ἡ ἀναγωγή (réduction) φανερώνει, δέν εἶναι τό cogito ἐντελῶς μόνο, ἀλλά τό ego - cogito - cogitatum, δηλαδή ἡ συνείδηση - αὐτοῦ - τοῦ - κόσμου, ἡ συνείδηση πού συγκροτεῖ τό νόημα τοῦ κόσμου» (P. Thévenaz, De Husserl à Merleau - Ponty, éd. de la Baconnière, Neuchâtel,

1966, σ.47).

Βλ. ἐπίσης E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, μετάφραση ὑπό F. Peiffer καί E. Levinas, éd. Vrin, Paris, 1969, σ.28.

[18]. Ὁ ὅρος «Mitsein» στήν ἑλληνική ἔχει ἀποδοθῇ ἀπό τόν Γ. Τζαβάρα καί ἄλλους ὡς «συνεῖναι». Βλ. M. Heidegger, *Εἶναι καί χρόνος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, ἐκδ., Δωδώνη, Ἀθήνα 1978, παράγ. 25-27.

[19]. Σύμφωνα μέ τόν Levinas «ὁ Πλάτων δέν συνέλαβε τό θηλυκό μέ τήν εἰδικά ἐρωτική του ἐννοια. Ὁ μόνος ρόλος τόν ὁποῖο ἔδωσε στό θηλυκό μέσα στή φιλοσοφία του γιά τόν ἐρωτα εἶναι ἐκεῖνος τοῦ νά παρέχῃ ἕνα παράδειγμα τῆς Ἰδέας, ἡ ὁποία μόνο αὐτή μπορεῖ νά γίνῃ ἀντικείμενο τοῦ ἐρωτα» (ΤΑ, σ. 88).

[20]. Κατά τόν Levinas ἡ ἐννοια τῆς συλλογικότητος στήν πλατωνική *Πολιτεία* δέν εἶναι ἡ σχέση τοῦ «πρόσωπο - μέ - πρόσωπο». Εἶναι μιά σχέση ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται γύρω ἀπό ἕνα τρίτο κοινό ὄρο (ὁ νοητός ἥλιος, ἡ ἀλήθεια) πού καταστρέφει τήν ἀμεσότητα τῆς συναντήσεως τῶν προσώπων, ἀφήνοντας «ὅλη τήν ἰδιαιτερότητα τῆς σχέσεως τοῦ ἐνός πρός τό ἄλλο νά περάσῃ ἀπαράτηρητη» (ΤΑ, σ.88).

[21]. Γιά περισσότερη ἀνάλυση ὡς πρός αὐτό τό θέμα βλ. V. Descombes, *Le même et l' autre*, éd. Minuit, 1979, σ. 163 - 164.

[22]. Γιά περισσότερη κατανόηση τοῦ θέματος βλ. τό *Σοφιστή* τοῦ Πλάτωνος. Ὁ *Σοφιστής*, στόν ὁποῖο γίνεται ἐδῶ ἀναφορά, ἀποτελεῖ τήν πρώτη προσπάθεια, σύμφωνα μέ τίς ἀπόψεις πού ἐκτίθενται σ' αὐτό τό σημεῖο τοῦ δοκιμίου, ἀποδυναμώσεως τοῦ παρμενιδείου μονισμού.

[23]. Ὁ ὅρος «Dasein» ἔχει ἀποδοθῇ στήν ἑλληνική ἀπό τόν ἱ.Ν. Θεοδωρακόπουλο ὡς ἄνθρωπος ἡ παρουσία (Βλ. ἱ.Ν. Θεοδωρακοπούλου, *Σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα*, Ἀθήναι, 1972, σ. 80).

Ὁ Χ. Μαλεβίτης ἀποδίδει τόν ἴδιο ὅρο μέ τή λέξη *πάρειμι*. Παρέχοντας δέ μιά περισσότερο ἀναλυτική ἐρμηνεία τοῦ ὅρου γράφει: «Τό ἐκεῖ τοῦ εἶναι = πάρειμι = ἄνθρωπος» (βλ. Χ. Μαλεβίτης, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χαίντεγκερ*, ἐκδ., Δωδώνη, Ἀθήνα 1974, σ. 57).

Τόν ὅρο «Dasein» ὁ Γ. Τζαβάρας ἀποδίδει μέ τήν ἔκφραση «ἐδωνά - εἶναι» (βλ. M. Heidegger, *Εἶναι καί χρόνος*, ἑλλ. μετφρ. Γ. Τζαβάρα, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα 1978).

Ὁ Χ. Θεοδωρίδης ἀποδίδει τόν αὐτό ὅρο στήν ἑλληνική ὡς «παρεῖναι», «παρουσία» (βλ. Χ. Θεοδωρίδης, *Εἰσαγωγή στή φιλοσοφία*, Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, Ἀθήναι, ἀ.ἐ., σ. 272-273).

Ὁ ὅρος «Dasein» εἶναι μιά θεμελιώδης ἐννοια στή χαίντεγκεριανή φιλοσοφία. Ὁ ἴδιος ὁ Heidegger, ἀναφερόμενος στόν ὅρο αὐτό καί στίς δυνατότητες πού ἔχει ὥστε νά ἐρμηνευθῇ ὀρθά γράφει: ««Dasein» εἶναι

μία λέξη κλειδί για τη σκέψη μου, παρέχει δε επίσης τη δυνατότητα για σοβαρές παρερμηνείες. «Dasein» δέν σημαίνει απολύτως για μένα «me voilà!», αλλά ... σημαίνει: être - le - la και le - la είναι ακριβώς Ἀλήθεια (σημ. μεταφρ.: Ἀλήθεια ἑλληνικά στο κείμενο): ἀποκάλυψη - ἀνοιγμα». Βλ. M. Heidegger, «Γράμμα στον κύριο Beaufret» (Freiburg, 23 Νοεμβρίου 1945) δημοσιευμένο και μεταφρασμένο από τον R. Munier στο Martin Heidegger, Aubier, éd. Montaigne, Paris 1964, σ. 183.

Στό έργο του *Εἶναι* και χρόνος γράφει ο Heidegger τά εξής:

«Dasein είναι ένα όν που μέσα στο είναι του σχετίζεται με αυτό το είναι κατανοώντας το. Τό Dasein υπάρχει (existiert). Ἐπί πλέον τό Dasein είναι τό όν που ἐκάστοτε εἶμαι ἐγώ ὁ ἴδιος. Στό υπάρχον Dasein ἰδιάζει τό ότι εἶναι ἐκάστοτε δικό μου, ὡς συνθήκη τῆς δυνατότητος περί τῆς αὐθεντικότητος και ἀναυθεντικότητος» (ἑλληνική μετάφραση Γ. Τζαβάρα, ἐκδ. Δωδώνη, σ. 12).

Τό ότι τό Dasein υπάρχει, ἐξ-ίσταται (ek - sistenz), τοῦτο σημαίνει ότι «Τό Dasein εἶναι ἐξοδος από τόν ἑαυτό του, διάχυση στό ἄλλο ἐκτίθεται στό ἄλλο, ὅπως ἐκτιθέμεθα στή ζέση του ἡλίου, ἀλλά και στήν ἀπειλή επίσης του κινδύνου» (A. de Waelhens, Phénoménologie et vérité, éd. Nauwela-verst, Louvain 1969, σ. 94).

Μελετώντας ὁ Gérard Granel τήν προβληματική του *Εἶναι* και χρόνος ἀναλύει τό Dasein ὡς ἐξής: 1) Τό εἶναι εἶναι πρωταρχική ἐκδίπλωση του ἑαυτοῦ του μέσα σέ ἕνα ἐκεῖ (τό Dasein) που εἴμαστε ἐμεῖς και τό όποιο ἐν τούτοις δέν εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ἀλλά τό *Εἶναι* του ἀνθρώπου. 2) Τό Dasein δηλώνει τήν ἔννοια του πεπερασμένου, «τήν ἔννοια του πεπερασμένου μέσα στον ἄνθρωπο» – καθ' ὅσον *εἶναι* κατανόηση του *εἶναι*» (La philosophie au xxe siècle, sous la direction de F. Châtelet, Collection Marabout Université, 1979, σ. 176). Βλέπε ὁμοίως Jean Beaufret, Dialogue avec Heidegger, τόμ. 3ος, éd. Minuit, Paris 1974, σ. 228.

[24]. Για τήν ἔκφραση «es gibt» και τίς δυνατότητες ἐρμηνείας της βλ. M. Heidegger, «Lettre sur l' humanisme», Μεταφρ. R. Munier, Aubier, éd. Montaigne», Paris, 1964, σ. 87-89, καθώς και τό *Εἶναι* και χρόνος, ἑλλ. μεταφρ. Γ. Τζαβάρα, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα 1978, σ. 334.

[25]. Ἡ χαίντεγκεριανή ἀγωνία προέρχεται από τό γεγονός ότι ὁ ἄνθρωπος ὡς a priori «εἶναι - ἐν - τῷ - κόσμῳ» φέρει μέσα του συγχρόνως τήν πραγματικότητα τῆς πτώσεώς του, τῆς ἀπώλειας του ἑαυτοῦ του μέσα στήν ἀνωνυμία του «κάποιος» (mann).

Ἀκριβῶς μέσα σ' αὐτή τή λησμονιά που προκαλεῖται από τόν κόσμο τῆς καθημερινότητος και τῆς ρουτίνας ὁ ἄνθρωπος ἐφησυχάζει και γίνεται «ἀναυθεντικός». Ἔργο τώρα τῆς ἀγωνίας εἶναι νά του στερήση τήν ἀσφάλεια τῆς πτώσεως του: «Ἔργο της, δίχως ἄλλο, εἶναι νά ὀδηγήση ἐνεργητικά τόν ἄνθρωπο στήν ἀναγνώριση του ἑαυτοῦ του» (J. Beaufret, Introduction aux philosophies de l' existence, éd. Denoël - Gonthier, Paris

1971, σ. 29). Ἡ ἀγωνία λοιπόν στον Heidegger, ξεκινώντας πρωταρχικά από τίς θρησκευτικές καταβολές του φιλοσόφου (ή πτώση σάν στοιχεῖο θεμελιώδες τῆς ἀνθρώπινης καταστάσεως), ἀποτελεῖ στοιχεῖο τῆς χαίντεγκεριανῆς «όντολογίας», ἔχοντας ὡς ἔργο της νά ὀδηγήση τήν ὑπαρξη στον ἑαυτό της, διασώζοντάς την από τό διασκορπισμό της μέσα στά πράγματα και φανερώνοντας σ' αὐτήν τή δυνατότητα που ἔχει νά ὑπάρχη μέ ἕνα ἰδιαίτερα ὀξύ τρόπο ὡς «εἶναι - ἐν - τῷ - κόσμῳ» (Levinas, EDE, σ. 74). «Ἔτσι ἡ ἀγωνία ἀφαιρεῖ από τό ἔδωνά - εἶναι (Dasein) τή δυνατότητα νά κατανοῇ καταπτωτικά τόν ἑαυτό του μέ βάση τόν «κόσμο» και τή δημόσια ἐγκαθιδρυμένη ἐρμῆνευση. Ἡ ἀγωνία ξαναρίχνει τό ἔδωνά - εἶναι σέ ἐκεῖνο για τό όποιο τοῦτο ἀγωνιᾷ, στή δυνατότητά του για αὐθεντικό μέσ - στον - κόσμο - *Εἶναι*» (*Εἶναι* και χρόνος, ἑλλ. μτφρ. Γ. Τζαβάρα, ἐκδ. Δωδώνη, παράγ. 40). Για τήν ἔννοια τῆς ἀγωνίας στον Heidegger βλέπε επίσης τό μεταφραζόμενο στον παρόντα τόμο ἄρθρο του Heidegger «*Τί εἶναι μεταφυσική*».

[26]. Για τήν ἔννοια τῆς διαφορᾶς στή χαίντεγκεριανή φιλοσοφία βλέπε Gérard Granel, «Remarques sur l' accès à la pensée de Martin Heidegger 'Sein und Zeit'», στο συλλογικό ἔργο La Philosophie au xxe siècle, collection Marabout université, Paris 1979, σ. 208-211.

[27]. Για τήν ἐρμηνεία του ὅρου «Miteinandersein» από τόν Levinas βλέπε TA, σ. 88-89.

[28]. Borges (1899). Ἀργεντινός συγγραφέας, ἔγραψε ποιήματα, νουβέλλες και δοκίμια (*Ἱστορία τῆς ἀτιμίας*, *Ἱστορία τῆς αἰωνιότητος* κ.τ.λ.).

[29]. Στό ἔργο του Totalité et infini ὁ Levinas, συγκρίνοντας τήν ἀνάγκη (besoin) μέ τόν ἥμερο (désir), γράφει, χρησιμοποιώντας τίς ἐκφράσεις του πλατωνικοῦ *Συμποσίου*, τά εξής: «Ἡ ἀνάγκη – ὁ πάνδημος ἔρως – εἶναι επίσης, μέ μία ὀρισμένη σημασία, παιδί του πόρου και τῆς πενίας. Εἶναι ἡ πενία σάν πηγή του πόρου ἀντίθετα από τόν ἥμερο που εἶναι ἡ πενία του πόρου» (σ. 87).

Ἡ ἀπόλαυση (jouissance) στον Levinas συνδέεται ἀποτελεσματικά μέ τήν ἀνάγκη. Εἶναι ἡ «ἐκμετάλλευση του ἄλλου» (TI, σ. 88). Ἡ ἀνάγκη ἐξαρτᾶ τόν ἄνθρωπο από τόν κόσμο και συγχρόνως εἶναι ἡ αἰτία που κάνει ὥστε ὁ ἄνθρωπος νά ὑποτάσση τόν κόσμο ἀνεξαρτητοποιούμενος από αὐτόν (ἐργασία, οἰκονομία): «Οἱ ἀνάγκες εἶναι στήν ἐξουσία μου, μέ συγκροτοῦν καθό ἴδιο και ὄχι καθό ἐξαρτώμενον από τό ἄλλο» (TI, σ. 89).

Ἀντίθετα ὁ ἥμερος εἶναι ἀκόρεστος: «ὁ ἀληθινός ἥμερος εἶναι ἐκεῖνος ὅπου τό ἐπιθυμούμενο δέν πληροῖ, ἀλλά ἐπιτείνει τήν ἐπιθυμία» (La Philosophie et l' idée de l' infini, δημοσιευμένο στο Revue de Métaphysique et de Morale, Colin, 1957, No 3 και στο EDE, βλ. σ. 175). Ὁ ἥμερος

βρίσκεται πέρα από τις ανάγκες (πείνα, δίψα κ.λ.π.) που ικανοποιούνται, γιατί αναφέρεται άμεσα στο "Άλλο που δεν μπορεί με την εργασία να εξομοιωθῇ πρὸς τὸ ἴδιο καὶ πού θέτει σέ κίνδυνο τὴν ἡγεμονικὴ ταύτιση τοῦ ἐγὼ μὲ τὸν ἑαυτὸ του. «Ὁ ἥμερος δὲν συμπίπτει μὲ μιά ἀνικανοποίητη ἀνάγκη, τοποθετεῖται πέρα ἀπὸ τὴν ικανοποίηση καὶ τὴν μὴ ικανοποίηση (ΤΙ, σ. 154).

Σχετικά με τὴν ἔννοια τῆς ἐπιθυμίας (Désir) στὸν Hegel ὁ Châtelet μελετώντας τὴ *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος*, λέει τὰ ἑξῆς: «Ἀλλὰ ἀκριβῶς αὐτὸ πού διακρίνει τὴν ἀνθρώπινη ἐπιθυμία ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τοῦ ζώου εἶναι τὸ ὅτι αὐτὴ ὁδηγεῖ, ὄχι μόνον στὸ «ἀντικείμενό της» χάρις στὸ ὁποῖο θὰ μπορέσει νὰ ικανοποιηθῇ, ἀλλὰ τὸ ὅτι ὁδηγεῖ ἀκριβῶς σὲ μιά ἄλλη ἐπιθυμία. Ἀγαπῶ σημαίνει ὅτι τείνω τὸ σῶμα μου πρὸς ἓνα ἄλλο σῶμα· ἀλλὰ σημαίνει ἐπίσης, περισσότερο θεμελιωδῶς, ὅτι ἀπαιτῶ αὐτὸ τὸ σῶμα νὰ τείνῃ ἐπίσης τὸν ἑαυτὸ του, νὰ ἐπιθυμήσῃ· δηλαδὴ, ἐπιθυμῶ τὴν ἐπιθυμία τοῦ ἄλλου» (βλ. F. Châtelet, G.W.F. Hegel, στὸ συλλογικὸ ἔργο *La philosophie et l'histoire* (1780 à 1880), sous la direction de F. Châtelet, éd. Hachette, 1973, σ. 196). Γιά τὴν ἀνάγκη καὶ τὸν ἥμερο στὸν Levinas βλέπε καὶ τὸ μεταφραζόμενο κείμενο τοῦ Levinas στὸν παρόντα τόμο.

[30]. Στὸν Hegel ὁ Ἀβραάμ ἀποτελεῖ τὸ πρότυπο τῆς διχασμένης συνειδήσεως. Εἶναι τὸ πρόσωπο πού ἀναγκάζεται νὰ διαλέξῃ μεταξὺ τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ νὰ θυσιάσῃ τὸν Ἰσαάκ καὶ τῆς ἀγάπης του γιὰ τὸ γυιὸ του.

Βλ. ἐπίσης J. Derrida «Cogito et l'histoire de la folie» στὸ ἔργο του *L'écriture et la différence*, éd. Seuil, Paris, 1967, κυρίως σ. 62.

[31]. Paul Claudel (1868-1955). Γάλλος διπλωμάτης καὶ συγγραφέας. Ἡ ποίηση καὶ τὰ δράματά του διαπνέονται ἀπὸ τὸ μυστικισμό του. Κυριώτερα ἔργα του εἶναι: *Cinq grandes Odes*, *L'otage*, *L'Annonce faite à Marie*, *Le soulier de Satin*. Στὴν ἐλληνικὴ ὑπάρχει μετάφραση τμημάτων ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Claudel ἀπὸ τὸν Ἀρη Δικταῖο, (Βλέπε Ἀρης Δικταῖος, *Μεγάλες στιγμές τῆς ποιήσεως*, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα, 1967, σ. 107-111).

[32]. Ὁ ὅρος «Transascendance» (ὑπερανάβαση ἢ ὑπέρβαση πρὸς τὰ ἄνω) ὅπως καὶ ὁ ἀκριβῶς ἀντίθετος αὐτοῦ ὅρος «Transdescendance» (ὑπέρβαση πρὸς τὰ κάτω) καθιερώθηκε ἀπὸ τὸν J. Wahl ὁ J. Wahl διὰ τῶν ὁρῶν αὐτῶν προσπάθησε νὰ ἀποδώσῃ τὶς δύο κατευθύνσεις τῆς ὑπερβάσεως (transcendance), ἐφ' ὅσον βεβαίως ἡ ὑπέρβαση ὀρίζεται «ὡς κίνηση μὲ τὴν ὁποία τὸ ἀτομικὸ ἐγὼ διαλογιζόμενο πάνω στὴν ὑπαρξή του ἢ δοκιμάζοντας ἓνα συναίσθημα ἀγωνίας μπροστὰ σ' αὐτὴν τὴν ὑπαρξή, πλησιάζει τὴν ὑπαρξή ἑνὸς ὄντος διαφορετικοῦ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἴδιο καὶ μιᾶς δυνάμεως ἀνώτερης ἀπὸ τὴ δική του» (βλ. τὴ σημασία τοῦ ὅρου (transcendance) στὸ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 1976¹²).

Ἡ ὑπέρβαση λοιπὸν ὡς ὑπέρβαση πρὸς τὰ ἄνω μὲν ἀνέρχεται πρὸς μίαν ἀνώτερη, ὑπερβαίνουσα, θεία δύναμη· ὡς ὑπέρβαση δὲ πρὸς τὰ κάτω κατέρχεται πρὸς μίαν δαιμονικὴ δύναμη τοῦ κακοῦ, ἐνῶ καὶ τὶς δύο αὐτὲς μορφές ὑπερβάσεως, μπορεῖ νὰ πλησιάσῃ ἓνας στοχασμός, πού ἔχει σχέση μὲ αὐτὸ πού εἵμαστε καθὸ «ὑπαρξή», μὲ τὴν κερκεγαρδιανὴ σημασία τοῦ ὅρου, καὶ μ' αὐτὸ πού μπορούμε νὰ βιώσουμε καὶ νὰ συνειδητοποιήσουμε. (βλ. J. Wahl, «Subjektivité et transcendance» (ὑποκειμενικότης καὶ ὑπέρβαση), *Bulletin τῆς γαλλικῆς φιλοσοφικῆς ἐταιρείας*, συνεδρίαση τῆς 4ης Δεκεμβρίου 1937).

Γιά τὸν ὅρο «ὑπερανάβαση» βλέπε καὶ τὸ μεταφραζόμενο κείμενο τοῦ Levinas στὸν παρόντα τόμο.

[33]. Ὁ ὅρος «liturgie» προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ λέξη λειτουργία (ἐκ τοῦ λείτος ἢ λείτος πού σημαίνει δημόσιος καὶ ἐκ τῆς λέξεως ἔργο). Ὁ ὅρος αὐτός δήλωνε τὴν ὑποχρέωση τῶν πλουσιωτέρων ἀπὸ τοὺς Ἀθηναίους πολῖτες νὰ ἐπιτελέσουν κάποιο ἐξαιρετικὰ βαρὺ δημόσιο ἔργο ἢ καθήκον (χορηγία, γυμνασιαρχία, ἀρχιθεωρία, ἐστίαση, τριηραρχία) μὲ δικές τους δαπάνες.

Ὁ Levinas σχετικά μὲ τὴ λειτουργικότητα τοῦ ὅρου μέσα στὴ φιλοσοφία του λέει τὰ ἀκόλουθα: «Τὸ ἔργο τοῦ ἴδιου, καθ' ὅσον εἶναι κίνηση χωρὶς ἐπιστροφή τοῦ ἴδιου πρὸς τὸ ἄλλο, θὰ ἤθελα νὰ τὸ προσδιορίσω μὲ ἓνα ἐλληνικὸ ὅρο πού στὴν πρώτη του σημασία σημαίνει τὴν ἀσκήσιν ἑνὸς εἰδικοῦ καθήκοντος, τὸ ὁποῖο ἀνατίθεται σ' αὐτόν πού τὸ ἀναλαμβάνει ὄχι μόνον ἀνευ οὐδεμιᾶς ἀμοιβῆς ἀλλ' ἀντιθέτως ἀπαιτεῖται ἀπὸ μέρους του δαπάνη χρημάτων, τὰ ὁποῖα οὔτε θὰ ἐπιστραφῶν ποτέ σ' αὐτόν οὔτε θὰ τοῦ ἀποφέρουν κανένα κέρδος. Θὰ ἤθελα νὰ τὸ προσδιορίσω (τὸ ἔργο τοῦ ἴδιου), χρησιμοποιώντας τὸν ὅρο «λειτουργία». Πρέπει, γιὰ τὴν ὥρα, νὰ ἀπομακρύνω κάθε θρησκευτικὴ σημασία, ἀκόμη καὶ ἂν μία ὠρισμένη ἰδέα περὶ τοῦ Θεοῦ ὤφειλε νὰ ὑποδηλωθῇ σὰν ἵχνος στὸ τέλος τῆς ἀναλύσεώς μου ... Ἡ λειτουργία εἶναι ἡ ἠθικὴ ἢ ἴδια». («La trace et l'autre», δημοσιευμένο στὸ *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, No 3 καὶ στὸ EDE, βλ. σ. 192).

[34]. Ὁ Levinas στὸ «La trace et l'autre», ἀναφερόμενος στὴν ἔννοια τοῦ ὅρου «Ἔργο» (Oeuvre) γράφει: «Τὸ Ἔργο, ὅταν τὸ σκεπτόμεθα μὲ ριζικὸ τρόπο, εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς κινήσεως τοῦ ἴδιου πρὸς τὸ ἄλλο πού δὲν ἐπιστρέφει ποτέ στὸ ἴδιο ... Αὐτὸ ἀπαιτεῖ κατὰ συνέπεια τὴν ἀγνωμοσύνη τοῦ ἄλλου. Ἡ εὐγνωμοσύνη θὰ ἦταν ἀκριβῶς ἡ Ἐπιστροφή τῆς κινήσεως στὴν πρωταρχὴ της» (EDE, σ. 191).

[35]. Truisme (προέρχεται ἀπὸ τὴ λέξη true (ἀληθής))· εἶναι ἡ πρόταση τὴν ὁποία δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ ἀνακοινώσουμε, γιατί ἐκφράζει μίαν ἀπόλυτη βεβαιότητα ἢ κοινοτοπία ἢ ἀποτελεῖ μίαν ταυτολογία χωρὶς χρησιμότητα (περίπτωση δηλαδὴ κατὰ τὴν ὁποία τὸ κατηγορούμενο τῆς προτάσεως δὲν

λέει τίποτε περισσότερο από ό,τι τό ύποκείμενο).

[36]. Γιά τήν έννοια τής έλευθερίας καί τής δικαιοσύνης στόν Levinas, καθώς καί γιά τή μεταξύ τους σχέση, βλέπε τό κεφάλαιο «Le primat du Meme ou le narcissisme» στό «La philosophie et l' idée de l' Infini» πού έχει δημοσιευθή στό *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, No 3.

[37]. *άρχή* ή λέξη είναι έλληνικά στό κείμενο. Η έννοια τής αρχής εδώ είναι πολυδιάστατη σημασιολογικά, καθώς λειτουργεί μέ όλες τίς σημασίες συγχρόνως τής αρχαιοελληνικής της προελεύσεως: α) *άρχή* έναρξη, β) *άρχή* έξουσία, κυριαρχία, κράτος, γ) *άρχή* αξίωμα (Ηθική, Λογική), δ) *άρχή* «πρώτη αρχή» (Οντολογία). Ακριβώς μέ αυτή τήν πολυσημία λειτουργούν στό κείμενο οι λέξεις *primauté* καί *primat* πού προέρχονται από τήν αντίστοιχη πρὸς τήν αρχή λατινική ρίζα καί εκφράζουν εδώ παρόμοια νοήματα.

[38]. Πρόκειται γιά ένα σημείο, όπου ή αισθητική του Hegel πλησιάζει τήν καντιανή αισθητική. Κατά τόν Hegel ή αισθητική θεώρηση του έργου τέχνης δέν αναλύει τόν έργο τέχνης κατακερματίζοντάς το, όπως συμβαίνει στή γνωστική σχέση, ούτε τό φθείρει χρησιμοποιώντας το, όπως συμβαίνει στήν επιθυμητική στάση: «Η επιθυμία καταβροχθίζει τά αντικείμενα» (Έγελου, Αισθητική Ι, σ. 61). Σ' αυτό τό σημείο πρέπει νά πούμε ότι τό νόημα πού αποκτά στόν Hegel ή έννοια τής επιθυμίας, καθώς καί ή αρνητική σχέση αυτής πρὸς τή θεώρηση του έργου τέχνης, αποτελούν τή βάση τής «συμμετρικής αντιθέσεως» μεταξύ του Hegel καί του Levinas, τήν οποία μέ μεγάλη λεπτότητα διαπιστώνει ό J. Derrida.

Έτσι λοιπόν, καθώς συνάγεται ότι τό έργο τέχνης είναι αυτοσκοπός, είναι εύκολο νά διαπιστώσουμε τή σχέση πού υπάρχει μέ τόν Kant, όταν ό τελευταίος στήν *Κριτική τής κρίσεως*, αναλύοντας τό ώραίο, διαπιστώνει πώς αυτό δέν γίνεται αντικείμενο επιθυμίας ούτε, ενώ μάς άρέσει, ζητούμε νά τό αποκτήσουμε κατ' αυτόν τόν τρόπο, τό ώραίο διακρίνεται από τό εύχάριστο ή τό αγαθό, πού συνδέονται μέ κάποιο ένδιαφέρον ή μέ κάποιο έξωτερικό σκοπό.

[39]. Σχετικά μέ τίς απόψεις αυτές του Hegel καί ως πρὸς τήν σκοπιά από τήν οποία τίς έρμηνεύει ό Derrida βλ. J. Derrida, *De la grammatologie*, éd. Minuit, Paris, 1967, Chap. I, κυρίως σ. 23.

[40]. *καθ' αυτό* έλληνικά στό κείμενο.

[41]. *οὐσία* έλληνικά στό κείμενο.

[42]. *Καθ' αυτό* έλληνικά στό κείμενο.

[43]. Στό σημείο αυτό ό Derrida υπαινίσσεται τά χωρία του πλατωνικού *Φαίδρου*, τά οποία αναφέρονται στήν ύπεροχή πού έχει έναντι του γραπτού

λόγου ό προφορικός λόγος, «ὅς μετ' έπιστήμης γράφεται έν τή του μανθάνοντος ψυχῇ δυνατός μέν άμύναι έαυτῶ, έπιστήμων δέ λέγειν τε καί σιγάν πρὸς οὐς δεῖ» (276b) τοῦτο συμβαίνει, έφ' όσον οι λόγοι πού άπευθύνονται προφορικά στόν άλλο «έαυτοῖς τε τῶ φυτεύσαντι βοηθεῖν ικανοί καί οὐχί άκαρποί» (277) κατ' αντίθεση, όπως έλέχθη, πρὸς τόν γραπτό λόγο πού «αὐτός γάρ οὐτ' άμύνασθαι ούτε βοηθῆσαι δυνατός αὐτῶ» (275d).

Βλ. επίσης J. Derrida, *De la grammatologie*, éd. Minuit, Paris, 1967, σ. 58-59.

[44]. Θῶρ ή Θῶθ. (Στόν *Φαῖδρο* (274c) καί στόν *Φίληθο* (18b) του Πλάτωνος άποκαλεῖται Θεούθ) είναι ή έλληνική όνομασία τής αἰγυπτιακής θεότητας Djehaiti. Σεληνιακός θεός, δημιουργός τῶν πραγμάτων καί ό πρώτος πού δίδαξε τή γραφή, δικαστής επίσης τῶν ψυχῶν καί μάγος. Οι Έλληνες τόν ταύτιζαν μέ τόν Έρμη.

[45]. Συναφῶς πρὸς τή φράση αυτή του E. Jabès βλέπε τή μελέτη του Derrida «Edmond Jabès et la question du livre», στό έργο του L' *écriture et la différence*, κυρίως σ. 110.

[46]. Κατά τόν Hegel τά ανθρώπινα έργα δέν ακολουθούν τό ανεξάρτητο πεπρωμένο τους: «ό θησαυρός τής συνειδητοποιημένης λογικής πού μάς ανήκει, πού ανήκει στή σύγχρονη εποχή, δέν δημιουργήθηκε μέ άμεσο τρόπο, δέν ξεφύτρωσε από τό έδαφος του ένεστώτα χρόνου, αλλά γι' αυτόν είναι οὐσιαστικά μιά κληρονομιά, ακριβέστερα, ένα αποτέλεσμα τής εργασίας, καί γιά νά πούμε τήν αλήθεια, τής εργασίας όλων τῶν προγενέστερων γενεῶν του ανθρώπινου είδους» (Έγελος, *Ιστορία τής φιλοσοφίας*, σ. 20, στό έργο του R. Garaudy, Hegel, έλληνική μετάφραση, Ντ. Γαρουφαλιά, εκδ., Άπειρο, Άθήνα, 1979, σ. 228).

[47]. Γιά καλύτερη κατανόηση τής συγκρίσεως αυτής, τήν οποία κάνει ό Derrida βλ. «De l' économie restreinte à l' économie générale» στό J. Derrida, *L' écriture et la différence*, éd. du seuil, Paris, 1967.

[48]. Σχετικά μέ τήν έρμηνεία του Merleau - Ponty από τό Levinas βλέπε καί τά άκόλουθα δημοσιεύματα E. Levinas, «A priori et subjectivité», στό *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1962, No 4, καθώς καί τό κεφάλαιο «Signification, totalité et geste culturel» από τό έργο του Levinas, *Humanisme de l' autre homme*, εκδ. Fata morgana, 1972.

[49]. Σχετικά πρὸς τό νόημα τής ήθικής αντίστάσεως στόν Levinas βλ. τό κεφάλαιο «L' idée de l' infini et le visage d' Autrui» στό «La Philosophie et l' idée de l' Infini», δημοσιευμένο στό *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, No 3.

[50]. *Έτερον* έλληνικά στό κείμενο.

[51]. E. Littré (1801-1881) Γάλλος λεξικογράφος, θετικιστής, όπαδός του Α. Comte. Γνωστός κυρίως από τό μνημειώδες έργο του Dictionnaire de la langue française

[52]. "Ετερον" ελληνικά στό κείμενο.

[53]. "Ετερον" ελληνικά στό κείμενο.

[54]. M. Buber (1878-1965) Ίσραηλινός φιλόσοφος, αΰστριακής καταγωγής. Ασχολήθηκε μέ τήν ανάπτυξη μιās κοινωνικής φιλοσοφίας, πού θεμελιώνεται πάνω στίς διαπροσωπικές σχέσεις, οι όποιες αναπτύσσονται μέσα στήν κοινότητα. Ανανέωσε επίσης τή μελέτη τής ιουδαϊκής παραδόσεως. Έργα του είναι: Τό Έγώ και τό Έσύ (1923), Gog και Magog (1949). (Γιά περισσότερη κατανόηση τής σχέσεως πού υπάρχει μεταξύ του Buber και του Levinas βλέπε επίσης ΤΑ, σ. 89 καθώς και «Dialogue avec Martin Buber» και «Martin Buber et la théorie de la connaissance», πού υπάρχουν δημοσιευμένα στό E. Levinas, Noms propres, éd. fata morgana, 1967).

[55]. Γιά πληρέστερη διασάφηση του νοήματος του όρου «il» (αΰτός) στόν Levinas βλέπε και τό κεφάλαιο «La trace et l' Illeité», στό «La trace de l' autre», πού έχει δημοσιευθί στό Tijdschrift voor Filosofie, 1963, No 3.

[56]. Ο Husserl χρησιμοποιεί τόν όρο «appréhension» γιά νά δηλώση τήν κατ' αναλογία αντίληψη και κατανόηση, πού άποτελεί τή μόνη δυνατότητα, τήν όποία έχουμε, ώστε νά αποκτήσουμε τήν έμπειρία του άλλου ανθρώπου.

Γιά περισσότερη διασάφηση του όρου αΰτου βλέπε τόν πέμπτο διαλογισμό στό έργο του Méditations Cartésiennes, έ. ά, κυρίως σ. 91-94.

[57]. Γιά τό νόημα τό όποιο προσδίδει ό Levinas στή ρητορική, καθώς και γιά τή σχέση της μέ τή βία, βλέπε κυρίως τό κεφάλαιο «Rhétorique et injustice» στό Totalité et Infini.

[58]. Τό χωριό αΰτό της Π. Διαθήκης από τό βιβλίο της Έξόδου, τό όποιο ό Derrida παραθέτει μεταφρασμένο, στό πρωτότυπο έχει ως έξής: «Και είπεν ου δυνήση ιδείν τό πρόσωπόν μου ου γάρ μή Ίδη άνθρωπος τό πρόσωπόν μου και ζήσεται. Και είπε Κύριος Ίδού τόπος πάρ' έμοί, στήση επί της πέτρας ήνίκα δ' αν παρέλθη ή δόξα μου και θήσω σε εις όπην της πέτρας και σκεπάσω τη χειρί μου επί σέ, έως αν παρέλθω. Και άφελώ τήν χείρα, και τότε όψει τά όπίσω μου, τό δέ πρόσωπόν μου ουκ όφθήσεται σοι» (Έξοδος ΑΓ, 20 και έξής).

F. ENGELS

ANTI - DÜHRING*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ : 1. ΓΕΝΙΚΑ

Γιά νά δημιουργηθεί μιá έπιστήμη του σοσιαλισμού πρέπει πρώτα νά τοποθετηθεί πάνω σέ μιá πραγματική βάση.

Έν τώ μεταξύ παράλληλα πρός τή γαλλική φιλοσοφία του δεκάτου όγδόου αιώνα και κυρίως μετά άπ' αΰτή είχε φανεί ή νέα γερμανική φιλοσοφία, ή όποία μεσουράνησε στό πρόσωπο του Hegel. Η μεγαλύτερή της άξια ύπήρξε τό ότι καταπάστηκε ξανά μέ τή διαλεκτική, νοούμενη ως ύψιστη μορφή του διαλογίζεσθαι. Οι άρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι [1] είχαν όλοι γεννηθεί διαλεκτικοί και ό Αριστοτέλης, ό περισσότερο έγκυκλοπαιδικός νοΰς ανάμεσά τους, είχε ήδη αναλύσει τίς πιό οΰσιαστικές μορφές τής διαλεκτικής σκέψεως.

Η νεώτερη φιλοσοφία, άπ' τήν άλλη πλευρά, παρ' όλο πού και σ' αΰτην ή διαλεκτική είχε λαμπρούς εκπροσώπους (π.χ. τόν Descartes και τόν Spinoza)[2] είχε, ιδιαίτερα κάτω από τήν άγγλική έπίδραση, παρά πολύ προσκολληθεί στό μεταφυσικό λεγόμενο τρόπο του σκέπτεσθαι, ό όποιος είχε σχεδόν έντελώς έπικρατήσει και στους Γάλλους του δεκάτου όγδόου αιώνα αΰτό τουλάχιστον ισχύει όπωσδήποτε γιά τό ειδικό φιλοσοφικό έργο τους. Έξω όμως από τό χώρο της φιλοσοφίας μέ τή στενή έννοια, οι Γάλλοι δημιούργησαν άριστουργήματα διαλεκτικής. Ας θυμηθούμε μόνο τό έργο του Diderot [3]. Ο άνηψιός του Ραμώ (Le neveu de Rameau) και τό έργο Διαλογισμοί περί τής καταγωγής και των θεμελίων τής ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων (Discours sur l' origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes) του Rousseau [4]. Παραθέτουμε έδω μέ συντομία τόν

* Frederick Engels, Anti-Dühring, Herr Eugen Dühring's revolution in science, Progress Publishers, Moscow 1975, σελ. 27-34.

Τό © τής μεταφράσεως στήν ελληνική άνήκει στόν έκδότη του παρόντος τόμου.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

I. ΠΡΟΛΟΓΟΣ	17
II. ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ	21
ΥΠΟ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΒΟΥΔΟΥΡΗ	
III. JACQUES DERRIDA ΒΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ	
ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	57
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	102
ΓΛΩΣΣΑ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ J. DERRIDA	103
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	113
ΥΠΟ ΕΥΓΕΝΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ	
IV. FRIEDRICH ENGELS ANTI-DÜHRING	
ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	123
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	141
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	143
ΥΠΟ ΑΛΕΞΑΝΔΡΑΣ ΜΟΥΡΙΚΗ	

**V. MARTIN HEIDEGGER
ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	153
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	169

ΥΠΟ ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΔΟΥ

**VI. P.V. KORNIN
ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΥΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	175
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	187
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	187

ΥΠΟ ΑΝΝΑΣ ΛΑΖΟΥ

**VII. MORRIS LAZEROWITZ
Η ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	199
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	222
Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ Μ. LAZEROWITZ ΓΙΑ ΤΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΚΑΙ ΤΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ	223
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	229

ΥΠΟ ΜΑΡΙΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΟΥ

**VIII. EM. LEVINAS
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΥΠΕΡΒΑΣΗ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	241
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	261

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ LEVINAS	262
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	264

ΥΠΟ ΝΙΚΟΥ ΝΑΣΟΦΙΔΗ

**IX. GABRIEL MARCEL
Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΩΣ ΜΥΣΤΗΡΙΟ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	271
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	288
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ G. MARCEL	291
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	297

ΥΠΟ ΜΑΡΙΑΣ ΘΕΟΔΩΡΟΥ

**X. MAURICE MERLEAU-PONTY
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	309
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	327
ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ MERLEAU-PONTY ΣΧΕΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ	329
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	336

ΥΠΟ ΕΥΓΕΝΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ

**XI. STANISA NOVAKOVIĆ
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΜΑΡΕΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	341
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	353
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	354

ΥΠΟ ΑΝΝΑΣ ΛΑΖΟΥ

XII. KARL R. POPPER
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	365
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	387
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	388

ΥΠΟ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΒΟΥΔΟΥΡΗ

XIII. W.V.O. QUINE
ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙ ΥΠΑΡΧΕΙ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	393
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	410
Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ QUINE ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ	414
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	458

ΥΠΟ ΤΙΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ

XIV. P.F. STRAWSON
ΠΡΟΣΩΠΑ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	485
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	513
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΕΡΙΓΡΑΦΙΚΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ	
ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ P.F. STRAWSON	514
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	526

ΥΠΟ ΠΑΝΤΑΖΗ ΤΣΕΛΕΜΑΝΗ

XV. JOHN WISDOM
Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ	579
ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ	604
ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΜΕΝΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	605

ΥΠΟ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΒΟΥΔΟΥΡΗ

XVI. ΠΙΝΑΚΕΣ

ΠΙΝΑΚΕΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ	611
ΠΙΝΑΚΕΣ ΕΝΝΟΙΩΝ ΚΑΙ ΟΡΩΝ	621

CONSTANTINE BOUDOURIS
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
UNIVERSITY OF ATHENS

READINGS

IN CONTEMPORARY METAPHYSICS

ATHENS 1984

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Ι. ΒΟΥΔΟΥΡΗ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

ΑΠΟΨΕΙΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

*
ΑΘΗΝΑΪΚΟΣ ΚΥΚΛΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
*

ΑΘΗΝΑ 1984