

τικού και φιλοσόφου A. N. Whitehead,¹³ η αρχή της δημιουργικότητας, η οποία “προκαλεί”- συνεχώς και αδιαλείπτως - την εμφάνιση αυτών που αποκαλεί επίκαιρες οντότητες, οι οποίες αποτελούν την πραγματοποίηση μίας πλειάδας δυνατοτήτων (potentialities). Συντελείται έτσι η δημιουργική εξέλιξη της φύσης, το “moving on” των γεγονότων που από την ίδια τη δομή του αποκλείει την “ακινήτοποίησή” του σε μία χρονική στιγμή και την εξ αυτού “αντικειμενικοποίησή” του ως προς ένα νοούν υποκείμενο.

Ανάδυση λοιπόν ενός “φαινομένου - επικαλύμματος”, μακροσκοπικού, που δεν είναι απλώς το “άθροισμα” των συστατικών στοιχείων του και το οποίο “καλύπτει” μία κάποια χωροχρονική τοπικότητα, το οποίο δεν αναζητείται πίσω παρά ανάμεσα στα στοιχεία του, αυτός είναι ο οργανισμός μέσα στο περιβάλλον που τον νοηματοδοτεί, δηλαδή τη φύση κατά τον Ponty· και είναι ανθρώπινος, εφ’ όσον αναδεικνύει μία ιδιαίτερη “αρχιτεκτονική”, “αρχιτεκτονική” ανάμεσα στο “σώμα” και τον “λόγο” του, και όχι επιβολή ενός ένεκεν έαυτού (pour soi) σε ένα εν έαυτώ (en soi).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Maurice Merleau - Ponty, *La Nature*, Ed. du Seuil, 1995, σ. 13.
2. *E. ά. σ. 14.
3. *E. ά. σ. 14.
4. *E. ά. σ. 19
5. *E. ά. σ. 49.
6. L. Brunschwig, *L' Experience humaine et la causalité physique*, Alcan, 1922, σ. 513.
7. H. Bergson, *L' Evolution créatrice*, Oeuvres, σ. 742.
8. Στ. Τραχανά, *Σχετικιστική κβαντομηχανική*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Κρήτης 1991, σ. 109 - 111 και 116 - 118.
9. Maurice Merleau - Ponty, *La Nature*, σ. 273.
10. Michel Paty, “Formalisme et interpretation physique chez Schrödinger”, στον Τόμο: *Erwin Schrödinger, Colloque*, Paris 1992, Ed. Frontières, 1993, σ. 185.
11. C. von Weizsäcker, *Le Monde vu par la Physique*, trad. F. Mosser Flammarion, 1956.
12. F. London et E. Bauer, *La Théorie de l' observation en mécanique quantique*, Paris, Hermann, 1939, σ. 48, 49.
13. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Γαλλ. μετάφρ. *Procès et Réalité*, Ed. Gallimard, 1995, σ. 73 - 79.

ΣΤΑΘΗΣ ΛΕΙΒΑΔΑΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΜΕΣΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΤΡΑ

Ο ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ ΤΟΥ Ε. LEVINAS

ΕΛΣΗ ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ-ΓΙΑΜΑ

Η φιλοσοφία του Λεβινάς είναι διαποτισμένη από έναν ανθρωπισμό, ο οποίος εκφράζεται ως μέριμνα για τον πλησίον, ως αγώνας για τη βελτίωση της ζωής του άλλου, ως αδελφικότητα, αλλά και ως ευθύνη του καθενός για όσα συμβαίνουν στον κοινωνικό χώρο. Για τον Εβραίο στοχαστή (στο έργο του οποίου η ναζιστική σκιά είναι πανταχού παρούσα) το πολιτικό κακό είναι η γάγγραινα της ανθρωπότητας· συνεπώς οφείλουμε να στοχεύουμε στην ανάπτυξη του πολιτικού αγαθού¹, μέσω της εγγύτητας προς τον συνάνθρωπό μας. Ο στοχασμός του πάνω στο πολιτικό κακό συνδέεται με μια ωρισμένη φιλοσοφία στράτευσης και προσλαμβάνει μία καθαρά ηθική διάσταση: ο καθένας μας έχει χρέος να διερωτάται ποια είναι η δική του ευθύνη μέσα στον κοινωνικό χώρο, διότι μόνον έτσι θα είναι σε θέση ν’ αποτρέψει ή να ελαχιστοποιεί το πολιτικό κακό.

Αυτό που με παραπέμπει, κατά τον Λεβινάς, στην ευθύνη μου απέναντι στον άλλον, είναι το πρόσωπο. Αυτό δεν είναι ένα αντικείμενο, όπως τα άλλα, δεν είναι αυτό που θα μπορούσε ν’ απεικονισθεί σε μια φωτογραφία, ούτε αυτό που θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο περιγραφής, βάσει των εξωτερικών χαρακτηριστικών του. Αντιθέτως μάλιστα, ο καλύτερος τρόπος να συναντήσω τον πλησίον μου είναι να μην παρατηρήσω συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του προσώπου του, αλλά να τον “ενατενίσω”², να προχωρήσω πέρα από ό,τι μου προσφέρει μία ακινήτοποιημένη εικόνα του, αφού το πρόσωπο δεν ταυτίζεται ποτέ μ’ αυτό που προσλαμβάνει η όραση. Το πρόσωπο, πίσω από την εμφάνιση, τίθεται ως έκφραση του *ανυπεράσπιστου* και της *γυμνότητας* του πλησίον. Έτσι, όταν “συναντώ” ένα πρόσωπο, ακούω συγχρόνως ένα αίτημα και μία εντολή που απευθύνεται στην υπευθυνότητά μου: να επιφορτισθώ με τη φροντίδα του άλλου και να μην τον αφήσω μόνο στην τύχη του. Η “συνάντηση” του προσώπου του άλλου αφυπνίζει το εγώ, το ικανοποιημένο μέσα στη γαλήνη του, το συνταράσσει, το αποσπά από τον εφησυχασμό του και το οδηγεί στην εγρήγορση και την επαγρύπνηση. Η συνάντηση του άλλου, του πλησίον, είναι το ίδιο το γεγονός της υπέρβασης, η δοκιμασία της υπέρβασης μέσα στη σχέση με τον άλλον. Αν, κοιτώντας ένα πρόσωπο, δεν αντιλαμβάνομαι να με κυριεύει καμμία απολύτως ευθύνη γι’ αυτό, τότε ασφαλώς δεν πρόκειται για “συνάντηση”, αφού αυτή η τελευταία σχετίζεται με την ιδέα της ηθικής συνείδησης. Συναντώ τον άλλον σημαίνει πως τον αναγνωρίζω μέσα στη μοναδικότητά του και νιώθω υπεύθυνος γι’ αυτόν. Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο,

“το να είμαι πρόσωπο -με- πρόσωπο με τον άλλον, σημαίνει ότι δεν μπορώ να τον φονεύσω”³. Η ηθική αδυναμία μου να φονεύσω είναι μία αντίσταση που δημιουργήθηκε μέσα μου, μία αντίσταση όχι βίαιη, αλλά νοητική⁴. Όταν ασκείται βία εναντίον ελευθέρων όντων, όταν γίνεται πόλεμος, αναγνωρίζεται ο αντίπαλος ως ελευθερία, η οποία όμως είναι απρόσωπη και ζωώδης. Όταν δεν αντικρύζω το πρόσωπο του εχθρού μου, γίγνομαι εναντίον του στα τυφλά. Αυτό είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της βίαιας πράξης και της τυραννίας: ότι ο ένας δεν βλέπει το πρόσωπο στον άλλον, αλλά μόνο “την άλλη ελευθερία ως άγρια δύναμη”. Η βία αγνοεί το πρόσωπο του θύματός της και αποφεύγει το βλέμμα του, διότι μόνο με τον τρόπο αυτό μπορεί να ασκηθεί. Το on που την υφίσταται δεν είναι γι’ αυτήν παρά ένα “αριθμητικό στοιχείο”, ένα πράγμα χωρίς υποκειμενικότητα. Το πρόσωπο σημαίνει με την έκφρασή του και μόνον, καλώντας σε συνομιλία, σε κοινωνία. “Η έκφραση είναι περισσότερο άμεση από τη διαίσθηση. Είναι το αρχέτυπο της άμεσης σχέσης”⁵.

Το πρόσωπο δεν συνδέεται με κάποια συγκεκριμένη γνώση, δεν παραπέμπει σε μια συνέχεια, σε μια αλληλουχία (εμφάνιση, επάγγελμα, θέση, αξίωμα κ.τ.λ.), αλλά σημαίνει *αφ’ εαυτού*, είναι μία *signification sans contexte*⁶ (σημασία χωρίς αλληλουχία), κατά τη διατύπωση του στοχαστή. Κατά συνέπεια, ο σεβασμός προς ένα πρόσωπο ή η αξιοπρέπεια ενός προσώπου δεν έχει καμμία σχέση με την κοινωνική του ταυτότητα, αφού το πρόσωπο δεν σχετίζεται με μια εμπειρική πραγματικότητα, αλλά με αυτό που είναι συγχρόνως *απογύμνωση και υπέρβαση*⁷. Άρα ο πλησίον βρίσκεται πάντα πέραν της εικόνας που κατασκευάζω για εκείνον και, γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο, δεν ομιλούμε για γνώση του πλησίον, αλλά για *αναγνώριση*. Το πρόσωπο του πλησίον είναι, κατά τον Λεβινάς, “το ίχνος του Απείρου”⁸: δεν είμαι σε θέση να το συλλάβω, να το κάνω κατανοητό (όπως ακριβώς και το άπειρο). Προσεγγίζοντας το πρόσωπο, προσεγγίζω την ιδέα της *υπέρβασης*: αυτού που με υπερβαίνει, του “μη συνάψιμου”, του Θεού. Το πρόσωπο αποκαλύπτεται ως εμφάνιση του Απείρου (*l’Épiphanie de l’Infini*)⁹, που συνεχώς μου διαφεύγει. Μέσα απ’ αυτό ακούω τη φωνή του Θεού που μου υπενθυμίζει ότι η ευθύνη μου απέναντι στον πλησίον δεν έχει τέλος, είναι άπειρη.

Κατά τον Εβραίο φιλόσοφο, η συνάντησή μου με τον Θεό προϋποθέτει οπωσδήποτε τη συνάντησή μου με τους ανθρώπους, ιδιαίτερα τους πιο αδύναμους και εύθραυστους. Υπάρχει πάντοτε “ασυμμετρία”¹⁰ στις σχέσεις μου με το άλλο πρόσωπο και αυτό σημαίνει πως δίνω συνεχώς προτεραιότητα στον άλλον και στις ανάγκες του. Ο άλλος στέκει υψηλότερα από εμένα, τον αναγνωρίζω και του προσφέρω τη φροντίδα μου ανυστερόβουλα, προσφέροντας έτσι στον Κύριο –αφού στον πλησίον υπάρχει πραγματική παρουσία του Θεού¹¹. Αγνοώντας τον συνάνθρωπό μου, στερώ από τον εαυτό μου τη δυνατότητα να ολοκληρώσει τη σχέση του με τον Θεό. Το πρόσωπο του πλησίον μου δεν έχει συγκεκριμένη μορφή, ούτε ταυτότητα και μπορεί να είναι ο πρώτος τυχών. Ο *ανθρωπισμός του άλλου αν-*

θρώπου –ο οποίος κατά τη διατύπωση του Λεβινάς, εκφράζεται με τις λέξεις: “Νάμαι”, “μετά από σας”– εκδηλώνεται ως συνεχής μέριμνα εξόδου απ’ τον εαυτό μας, προκειμένου να δώσουμε προτεραιότητα στον άλλον¹². Η ανθρωπιστική του θεωρία λοιπόν θα μπορούσε να συνοψισθεί στη φράση “είμαι - για - τον - άλλον”¹³, αφού το πρώτιστο καθήκον μου είναι η μέριμνα για τον άλλον, ανεξάρτητα από τη στάση του άλλου απέναντί μου: καθίσταται σαφές ότι τα καθήκοντα του άλλου προς εμένα αφορούν αποκλειστικά τον άλλον. Η προσφορά και η έκθεσή μου στον άλλον έχει την έννοια της “μέριμνάς μου για την ανάγκη του άλλου”. Αυτό σημαίνει πως αποσπώμαι άθελά μου από την ευχαριστήσή μου, από την απόλαυση της ζωής μου, για χάρη του άλλου. Ο στοχαστής επισημαίνει με παραστατικό τρόπο ότι η “αιμορραγία” τού *είναι – για – τον – άλλον* σημαίνει “βγάζω τη μπουνιά απ’ το στόμα μου που την απολαμβάνει”¹⁴.

Σ’ ότι αφορά στην ευθύνη μου για τον άλλον, είμαι μοναδικός και αναντικατάστατος, δηλαδή επαγρυπνώ ο ίδιος προσωπικά για το καλό του άλλου, είμαι στην υπηρεσία του πλησίον μου, υπερβαίνω τον εαυτό μου για χάρη του άλλου. Για τον φιλόσοφο, γίνομαι ο εαυτός μου, μόνον πλησιάζοντας τον άλλο, μόνον όταν αίρω το φορτίο που επιβάλλει ο πόνος των άλλων. “Η ανακάλυψη ενός τέτοιου προσανατολισμού στο *εγώ* σημαίνει ταύτιση του *εγώ* με την ηθικότητα. Το *εγώ*, πριν από τον άλλον, είναι άπειρα υπεύθυνο...”. Και επειδή ακριβώς το υποκείμενο επωμίζεται τα βάρη των άλλων, όπως ο Θεός, κάθε πρόσωπο είναι Μεσσίας κατά κάποιον τρόπο, αφού μόνο του αναλαμβάνει αυτό το ρόλο. Άρα ο καθένας θα πρέπει να ενεργεί και να μεριμνά για τους άλλους σαν να ήταν ο Μεσσίας¹⁵, σαν να έφερε πάνω στους ώμους του όλο το οικοδόμημα της δημιουργίας¹⁶.

Στον Λεβινάς η ευθύνη συνδέεται με παθητικότητα, από την άποψη ότι δεν σχετίζεται με μια επιλογή, ούτε στηρίζεται σε καμμία ελεύθερη στροφή¹⁷. Η ευθύνη συνιστά μια κλήση (vocation) η οποία εντεινόμενη καταλήγει σε κλήση (appel). Η κλήση δεν εκδηλώνεται άμεσα, αλλά μόνον υποδεικνύει την προέλευσή της, διότι το πρόσωπο παραμένει συνεσταλμένο. “Δέχομαι το άλλο πρόσωπο δεν σημαίνει τόσο ότι το βλέπω, όσο ότι υφίσταμαι τη σύγκρουση, ή αισθάνομαι την έφοδό του”. Το *εγώ* δεν ανακαλύπτει το πρόσωπο ως ένα νέο φαινόμενο προσιτό και δυνάμενο να προσδιορισθεί: το ανακαλύπτει απ’ τη συγκίνηση και την ταραχή που του προκαλεί¹⁸. Η κλήση αυτή κινητοποιεί τον άνθρωπο και τον ωθεί στην υπέρβαση του δικού του περιορισμένου πεπρωμένου, προκειμένου να επωμισθεί και την ευθύνη για τον συνάνθρωπό του. Βασικό χαρακτηριστικό στοιχείο της ευθύνης είναι η *εγγύτητα*¹⁹, δηλαδή η μη απομάκρυνση απ’ τον άλλον, όπως και η ομοιότητα με τη μητρική ευθύνη, η οποία είναι σταθερή και μόνιμη. Το υποκείμενο συνδέεται με την αδυναμία του άλλου, θυσιάζεται γι’ αυτόν χωρίς εγωισμό, για να κάνει τη ζωή του καλύτερη. Το πιο σημαντικό όμως είναι ότι “προλαμβάνει” το κάλεσμα του πλησίον, δηλαδή σπεύδει ν’ απαντήσει, χωρίς κανείς να του το έχει ζητήσει. Αυτή η αξιοπρέπεια που περιβάλλει το υποκείμενο συνιστά και το θε-

μέλιο του ανθρωπισμού του, ο οποίος κινδυνεύει να χάσει τη σημασία του, όταν το υποκείμενο φθάσει στο σημείο να εύχεται την απαλλαγή του απ' τις ευθύνες για τους άλλους ή την αμοιβαιότητα στις σχέσεις του με τους συνανθρώπους του.

Το γεγονός ότι δεν μπορεί κανείς να με αντικαταστήσει στην ευθύνη μου για τον άλλον έχει σχέση με τη μοναδικότητά μου, μια μοναδικότητα που δεν έχω επιδιώξει ή επιλέξει, αλλά έχω επιλεγεί γι' αυτήν. Αυτή η παθητικότητα πρέπει να νοηθεί εντεύθεν της ελευθερίας και της μη – ελευθερίας, άρα έχει την έννοια μιας “αθέλητης καλωσύνης” (*bonité malgré elle*), μιας καλωσύνης που είναι προγενέστερη της επιλογής : “ το Καλό έχει πάντα ήδη ορίσει και απαιτήσει τον μοναδικό ”. Έτσι η ευθύνη του ενός δεν έχει ως αφετηρία τη συνείδηση, αφού η επιρροή του Καλού επ' αυτού συντελείται εντεύθεν της συνείδησης²⁰. “ Η καλωσύνη βρίσκεται μέσα στο υποκείμενο... Ως ευθύνη για την ελευθερία του άλλου είναι προγενέστερη κάθε ελευθερίας μέσα μου, κι ακόμη, προηγείται της βίας (μέσα μου), η οποία θα ήταν το αντίθετο της ελευθερίας, διότι, αν απολύτως κανείς δεν είναι καλός εθελοντικά, κανείς επίσης δεν είναι δούλος του Καλού... Το εγώ (*je*) προσεγγιζόμενο, αρχίζοντας από την ευθύνη, είναι *για – τον – άλλον*, είναι *απογύμνωση*, έκθεση στη στοργή, καθαρή υπερευαισθησία... Αναλώνεται και παραδίδεται, εκτοπίζεται, *χάνει τη θέση του*, εξορίζεται...”²¹.

Ο Λεβινάς τηρεί αποστάσεις από την καντιανή αυτονομία του ανθρώπινου λόγου, κατά την οποία ενεργώ ηθικά, όταν σκέπτομαι αφ'εαυτού, με τη λογική μου και τους δικούς μου νόμους. Απέχει από τον “κλασικό ανθρωπισμό”, αφού, κατά τον στοχαστή, το ανθρώπινο δεν είναι η ελευθερία, αλλά η Υπακοή. Η *υποκειμενικότητα*²², θεωρούμενη ως υπακοή και σημαδεμένη από τη σφραγίδα της ετερονομίας, πηγάζει από την ιουδαϊκή παράδοση. Υπακοή που προηγείται της κρίσης. Αυτή είναι η δομή μιας υποκειμενικότητας “αγκιστρωμένης” στο απόλυτο. Πριν από τον εγωισμό και τον αλτρουισμό, υπάρχει η αδυνατότητα να ξεφύγω από το Θεό (αυτό δηλώνει τη θρησκευτικότητα του υποκειμένου)²³. Αυτή η ηθική της ετερονομίας δεν με καθιστά δούλο, σκλάβο, απλώς με θέτει στην υπηρεσία του Θεού μέσω της ευθύνης μου για τον άλλον. Αποσπώμαι από τον εαυτό μου – επιδεικνύοντας πιστότητα, υπακοή, αφιλοκέρδεια, ανυστεροβουλία- προκειμένου ν' ανακουφίσω τον πλησίον μου, να καταστώ διαθέσιμος σ' εκείνον. Η ευθύνη και η μέριμνα για τον άλλον, η οποία δεν στηρίζεται σε μια λογική επιλογή, ούτε προϋποθέτει μια νοητική διεργασία, φαίνεται αντίστοιχη της μαρσελιανής *διαθεσιμότητας*, η οποία συνιστά ένα ανυστερόβουλο άνοιγμα στον πλησίον, μια διαρκή παρουσία, μια εγγύτητα. Παρατηρούμε εξ' άλλου ότι τόσο στον Εβραίο στοχαστή, όσο και στον χριστιανό υπαρκτιστή Γκ. Μαρσέλ, αυτή η προσφορά στον άλλον έχει αξία μόνον, όταν πραγματοποιείται μέσω μιας φυσικής κλίσης και όχι κατόπιν μιας οιασδήποτε εκλογίκευσης²⁴.

Η έννοια της “ασυμμετρίας” είναι βασικώτατη στη φιλοσοφία του Λεβινάς: έχω την ευθύνη του άλλου, προσφέρω τον εαυτό μου, χωρίς να στοχεύω σε κά-

ποια ανταπόδοση, ευγνωμοσύνη ή αναγνώριση, δηλαδή χωρίς να τίθεται κανενός είδους σχέση αμοιβαιότητας. Η ασυμμετρία αυτή, σε διαπροσωπικό επίπεδο, με καθιστά πλουσιότερο ως άνθρωπο, με προάγει ηθικά, με ολοκληρώνει και δομεί τη σχέση μου με τους άλλους σε βάση πιο ανθρώπινη, “ανθρωπιστική” θα μπορούσαμε να πούμε²⁵. Σε κοινωνικό επίπεδο όμως αυτή η ασυμμετρία μπορεί να επιφέρει αρνητικά αποτελέσματα (και αυτό ακριβώς έχει προσαφθεί στον στοχαστή από τους Tsongo Luutu, J. Derfida, T. Todogon κ.ά) και συνδέεται με μια ιδεολογία “θυματοποίησης”, με μία στέρηση της ανθρώπινης ελευθερίας. Διότι, όταν μία ομάδα ή ένα πλήθος ανθρώπων δέχεται προσφορές κατ' εξακολούθηση (χωρίς ανταπόδοση) το πιθανότερο είναι πως, έχοντας μόνο δικαιώματα και καμμία υποχρέωση, θα επαναπαυθεί σε μία κατάσταση παγιωμένη και θα καταστεί ανεύθυνο. Άρα η ασυμμετρία στον κοινωνικό χώρο είναι μάλλον προβληματική.

Και ενώ ο άλλος και ο πλησίον είναι αυτός που συναντώ στην καθημερινή ζωή, ο τρίτος είναι αυτός που δεν γνωρίζω, αλλά με αφορά. “Η συνείδηση γεννιέται ως παρουσία του τρίτου”. Η ύπαρξή του παραπέμπει στην έννοια της δικαιοσύνης: παρεμβαίνει μεταξύ εμού και του άλλου μέσω του νόμου. “Η σχέση με τον τρίτο είναι μια ακατάπανστη διόρθωση της “ασυμμετρίας” της εγγύτητας, κατά την οποία το πρόσωπο αποπροσωποποιείται. Υπάρχει ζυγοστάθμιση, σκέψη, εξαντικειμενίση...”. Κατά τον φιλόσοφο η δικαιοσύνη κάνει να παρεμβαίνει μια μορφή ισότητας και μέτρου, ένα σύνολο κοινωνικών κανόνων που επιβάλλονται από το Κράτος. Έτσι η σχέση μου με τον πλησίον αφήνει χώρο και για έναν τρίτο, έναν ανώτερο δικαστή, ο οποίος αποφασίζει μεταξύ των ίσων μερών. Η δικαιοσύνη δεν αποτελεί κατ' ουδένα τρόπο υποβάθμιση ή εξασθένιση τού *είναι – για – τον – άλλον*, ούτε και περιορισμό της άπειρης ευθύνης μου για τον πλησίον. “Η δικαιοσύνη δεν παραμένει δικαιοσύνη παρά μόνο μέσα σε μια κοινωνία, στην οποία δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ πλησιέστερων και μακρινών, αλλά υπάρχει αδυναμία να περάσει κανείς δίπλα στον πλησιέστερο. Σε μια κοινωνία στην οποία η ισότητα όλων υποστηρίζεται από τη δική μου ανισότητα, από το πλεόνασμα των καθηκόντων μου έναντι των δικαιωμάτων μου”²⁶. Είναι προφανές ότι η δικαιοσύνη είναι καθαρή και ανθρώπινη μόνον, όταν πηγάζει από τη φιλανθρωπία, όταν “διαμορφώνεται απ' αυτήν και γι' αυτήν”. Η ακολουθία είναι: *φιλανθρωπία – δικαιοσύνη – φιλανθρωπία* (αυτή η ερμηνευτική διατύπωση είναι του Ζ. Ρολλάν και έβρισκε σύμφωνο τον Λεβινάς)²⁷.

Το γεγονός που επέδρασε αποφασιστικά στον προσανατολισμό της φιλοσοφίας του Λεβινάς ήταν ο πόλεμος και η τρομακτική –για τον εβραϊκό λαό και όχι μόνον γι' αυτόν– εμπειρία του ολοκαυτώματος. Ο ναζιστικός μηχανισμός εξευτέλιζε και συνέτριψε την ανθρώπινη ζωή και αξιοπρέπεια²⁸. Το ανθρώπινο ον έχασε κάθε αξία και αντιμετωπίστηκε ως *πράγμα* ανεπιθύμητο που θα έπρεπε να καταστραφεί. Ο Μιγκέλ Αμπενσούρ παρατηρεί ότι η θεωρία πως το “ανθρώπινο” αποκτά νόημα στη σχέση του ανθρώπου με τον πλησίον του, ίσως ακούγεται ειρω-

νική ή ουτοπική την επαύριο των τρομερών γεγονότων του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. “Η ουτοπία τρομάζει πολύ λιγότερο τον Λεβινάς, ο οποίος μας καλεί να αναζητήσουμε το ανθρώπινο όχι μέσα στο πραγματικό, όπου καθιζάνει και καθίσταται πολιτική ιστορία του κόσμου, αλλά μέσα στις ρωγμές αυτής της ιστορίας, στις πράξεις αντίστασης, ωσάν να αναδύονταν, μέσα από τις ρωγμές αυτές, λησμονημένες σημασίες που επιτρέπουν στο ανθρώπινο να εκδηλώνεται...”²⁹.

Ο στοχαστής κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας του στη Γαλλία και τη Γερμανία έγραψε το έργο *De l'existence à l'existant* (Από την ύπαρξη στο υπάρχον). Στη μελέτη αυτή επανέρχεται συνεχώς στην έννοια του *Il y a*³⁰, το οποίο δεν μπορεί ν' αποδοθεί μονολεκτικά, αλλά μπορούμε να πούμε πως περιλαμβάνει ωρισμένα χαρακτηριστικά που στιγματίζονται απ' τον ερημωτικό, ενοχλητικό και τρομερό χαρακτήρα του *είναι*. Το βασικό γνώρισμα του *Il y a* είναι η απάνθρωπη ουδετερότητά του, η αδιαφορία του, η έλλειψη σεβασμού για τον άλλον. Η έννοια αυτή, την οποία συνδέει ο στοχαστής με την εμπειρία της νύχτας (κατά την οποία η μορφή των αντικειμένων -και κάθε πραγματικότητας- και τα χρώματα εξαφανίζονται μέσα στο συγκεχυμένο, το ακαθόριστο και το απρόσωπο), αντιτίθεται προς το “υπάρχον”, αφού στο *Il y a* το υποκείμενο είναι στην πραγματικότητα αποπροσωποποιημένο. Κατ' αυτήν την έννοια με το ναζισμό το ανθρώπινο βρίσκεται προσκολλημένο μέσα στο σκοτάδι του *Il y a* (αυτή ήταν εξ άλλου και η επιδίωξη των ναζί στα στρατόπεδα: να δημιουργήσουν όντα αποπροσωποποιημένα, αρνούμενοι κάθε ατομικότητα και κάθε ετερότητα). Το ζητούμενο είναι λοιπόν ν' αποσπασθεί το υποκείμενο, να βγει απ' το πρόσωπο είναι και να καταστεί υπεύθυνο για τον άλλον. Μόνον με τον τρόπο αυτό εισάγεται ένα νόημα στον παραλογισμό του *Il y a*, το οποίο, όντας πρόσωπο, είναι “το είναι γενικώς”³¹. Θα τολμούσαμε να πούμε πως το *Il y a* μάς παραπέμπει στο σαρκικό “γλοιώδες”, τον παχύρρευστο όγκο του “είναι – καθ' – εαυτό” από τον οποίο η απαλλαγή δεν είναι εύκολη, αφού το “δι’ – εαυτό” κινδυνεύει να βουλιάξει σ' αυτό, όπως το έντομο στο μέλι (κατά το παράδειγμα του Σαρτρ)³². Ο Εβραϊός στοχαστής δηλώνει ότι “η επαφή με το *Il y a* σημαίνει φρίκη, τρόμο, απειλή”. Η φρίκη συνίσταται κατά κάποιον τρόπο σε μία κίνηση που “απογυμνώνει τη συνείδηση από την ίδια της την υποκειμενικότητα. Είμαι συνείδηση σημαίνει αποσπώμαι από το *Il y a* δεδομένου ότι η ύπαρξη μιας συνείδησης συνιστά μια υποκειμενικότητα, αφού είναι υποκείμενο ύπαρξης δηλαδή σ' ένα ωρισμένο μέτρο κυρία του *είναι*. : πώνυμη μέσα στην ανωνυμία της νύχτας”³³. Είναι προφανές ότι μόνον αποστασιοποιούμενος από το *Il y a* μπορώ να καταστώ ον διαθέσιμο στον πλησίον και να μερμνήσω γι' αυτόν. Ο Λεβινάς κάνει σαφή διάκριση μεταξύ του τρόμου που προκαλεί η νύχτα του *Il y a* και της χαϊντεγκεριανής αγωνίας επισημαίνοντας ότι η δεύτερη συμπληρώνει το “είναι – για – τον – θάνατο”, ενώ ο πρώτος είναι “η ασυγχώρητη ύπαρξη”, η συνέχιση του δράματος της ύπαρξης³⁴.

Ο Λεβινάς, μαθητής του Χούσερελ και θαυμαστής του Χαϊντεγκερ (τον οποίο

όμως δεν συγχώρησε ποτέ για την προσχώρησή του στο ναζιστικό κόμμα) θεωρεί την ηθική ως πρώτη φιλοσοφία και όχι την οντολογία. Κι αν ο Χαϊντεγκερ δίνει προτεραιότητα στο *είναι*, ο γάλλος φιλόσοφος παραχωρεί την πρώτη θέση στο πρόβλημα του άλλου. Πιστεύει ότι ο άνθρωπος πρέπει να μάθει να υπερβαίνει το *είναι*, να προσπαθεί να δρατετεύει απ' αυτό. Την κίνηση αυτή δεν την συναρτά ο στοχαστής με μία κλίση προς το θάνατο, αλλά μ' έναν ουσιωδώς ηθικό προσορισμό του ανθρώπου. Το πρόσωπο του άλλου με τοποθετεί ενώπιον της ευθύνης μου απέναντί του, της ευθύνης που ίσως λησμονώ, ιδίως όταν είμαι ευτυχής. Όμως “η ευτυχία που είναι τυφλή μπροστά στον πόνο και τη δυστυχία είναι τιμωρήτεια ακόμα κι αν πρόκειται για την απλή ευτυχία μιας ήρεμης πνευματικής ζωής. Διότι ακόμα και η προσωπική τελείωση και η ευτυχία της γνώσης είναι, παρά την ευγένειά τους, μια μορφή εγωισμού”³⁵.

Ο Εβραϊός φιλόσοφος, αφού δέχτηκε τις επιρροές της φαινομενολογίας και του χαϊντεγκεριανού στοχασμού (τηρώντας τις αποστάσεις, που εκείνος ήθελε, από τον υπαρξισμό) χάραξε τη δική του πορεία, διατηρώντας ζωντανή την ιουδαϊκή παράδοση, οραματιζόμενος ένα νέο δρόμο που οδηγεί (μέσα από την υποκειμενικότητα, την εγγύτητα και την ευθύνη για τον άλλον) σ' ένα κόσμο μη κυριαρχούμενο απ' το Κακό και το πρωτείο του εγώ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Για τον Ε. LEVINAS βλέπε Κωνσταντίνου ΒΟΥΔΟΥΡΗ, *Μεταφυσική*, Αθήνα, 1989, σσ. 241-269, *Μεταφυσική και Υπέρβαση* (μετάφραση και σχολιασμός κεφαλαίου του έργου του Εμ. LEVINAS *Totalité et Infini* υπό Ν. Νασοφίδη).

** Η μετάφραση φράσεων ή χωριών από το γαλλικό ή το αγγλικό κείμενο έγινε από τη συγγραφέα του άρθρου.

1. Βλ. Fred POCHE, *Penser avec Arendt et Lévinas (Du mal politique au respect de l'autre)*, Lyon, Chronique Sociale, 1998, σ. 121.
2. Βλ. Ε. LEVINAS, *Ethique et Infini*, Fayard Radio-France, 1982, σ. 80.
3. Βλ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht, M. Nijhoff, σ. 55.
4. *Αυτ.*, σ. 22.
5. *Αυτ.*, σσ. 19 – 23.
6. Πβ. St. MOSES, *Rosenzweig et Lévinas: Au-delà de la guerre*, στο *Rue Descartes / 19. Emmanuel Lévinas*, Paris, P.U.F., 1998, σ. 97.
7. Βλ. *Collected Philosophical Papers*, σσ. 102-103.
8. Βλ. Ε. LEVINAS, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, σσ. 118-119.
9. Βλ. Ε. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, σ. 186 και *Collected Philosophical Papers*, σσ. 54-55.
10. Βλ. Ε. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, σσ. 163-165. Πβ. Και St. MOSES *Rosenzweig et Lévinas*, σ. 94.

11. Βλ. *Collected Philosophical Papers*, σ. 56.
12. Βλ. *Autrement qu' être...*, σσ. 180-181.
13. *Αυτ.*, σ. 224.
14. *Αυτ.*, σ. 93.
15. Βλ. Fred ROCHE, *μνημ. έργ.*, σ. 95.
16. Βλ. *Collected Philosophical Papers*, σ. 97.
17. Βλ. *Autrement qu' être...*, σσ. 159-160.
18. J.-L. MARION, *La voix sans nom*, στο *Rue Descartes / 19, Emmanuel Lévinas*, σ. 13.
19. *Αυτ.*, σσ. 109-110.
20. *Αυτ.*, σ. 73.
21. *Αυτ.*, σ. 176.
22. Ο Ζακ Ρολλάν γράφει ότι "η υποκειμενικότητα, η οποία πρέπει να βοηθεί ως τεχνικός όρος, υποδηλώνει το βαθύ στρώμα, όπου, παθητικά, μέσα στην κλήση ή, μάλλον, στην εκλογή υπό του πλησίον και για τον πλησίον, το εγώ βρίσκει την αρχή του". Βλ. J. ROLLAND, *Un chemin de pensée*, στο *Rue Descartes / 19, Emmanuel Lévinas*, σ. 47.
23. Βλ. Fred ROCHE, *μνημ. έργ.*, σ. 99. Ο Εβραϊός στοχαστής, μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, επιδιέδεται στη μελέτη των μεταφυσικών θεμελιών της ηθικής τα οποία συνδέονται μ' ένα αίτημα θρησκευτικής φύσεως: "Κατ' αυτόν η έσχατη αλήθεια, που μας δίδεται απ' την ανάλυση του *Dasein* αποτελεί ένα με την "αποκάλυψη" μιας απόλυτης υπέρβασης, από την οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί παρά (ν' αφήνεται) να κατακλύζεται". Βλ. Christian DELACAMPAGNE, *Histoire de la Philosophie aux XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995, σ. 337.
24. Βλ. G. MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier – Montaigne, 1963, σ. 30, *Du refus à l' invocation*, Paris, Gallimard, 1940, σσ. 67 – 69, *Etre et avoir*, Paris, Aubier – Montaigne, 1935, σ. 105.
25. Βλ. *De l'existence à l'existant*, σ. 165: "Η ασύμμετρη διυποκειμενικότητα είναι ο τόπος μιας υπέρβασης όπου το υποκείμενο, διατηρώντας τη δομή του υποκειμένου, έχει τη δυνατότητα να μην επανέρχεται μοιραία στον ίδιο του τον εαυτό, αλλά να είναι γόνιμος".
26. Βλ. *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, σσ. 201-4.
27. Βλ. J. ROLLAND, *Un chemin de pensée*, 48.
28. Βλ. *Collected Philosophical Papers*, σ. 126.
29. Βλ. Miguel ABENSOUR, *L' extravagante hypothèse*, στο *Rue Descartes / 19, Emmanuel Lévinas*, σ. 58.
30. Στην κυριολεξία σημαίνει "υπάρχει". Βλ. αναφορές στο *Il y a* στα: *De l'existence à l'existant*, σσ. 93 κ.ε., *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, σσ. 207-210, *Collected Philosophical Papers*, σσ. XXVII, *Totalité et Infini*, σ. 89, κ.ά.
31. Βλ. *De l'existence à l'existant*, σ. 94.
32. Βλ. J.-P. SARTRE, *L' être et le néant*, Paris, Gallimard / Tel, 1986, σσ. 666-678 (περί του γλοιώδους).
33. *De l'existence à l'existant*, σ. 98.
34. *Αυτ.*, σσ. 102 – 103.
35. Βλ. Cath. CHALIER, *Le bonheur ajourné*, στο *Rue Descartes / 19, Emmanuel Lévinas*, σσ. 32-33.

ΔΡ. ΕΛΣΗ ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ —ΓΙΑΜΑ
 ΛΕΚΤΩΡ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
 ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
 ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

Η ΣΥΣΧΕΤΙΣΗ ΣΚΕΨΗΣ ΚΑΙ ΥΠΑΡΕΞΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΟΥ "COGITO"

ΕΛΕΝΗΣ ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ-ΠΑΣΠΑΛΙΔΗ

Είναι γνωστή η αυστηρή κριτική που ο Kant ασκεί στην καρτεσιανή πρόταση "Cogito, ergo sum"¹: στην πρόταση αυτή, η οποία αποτελεί το μοναδικό θεμέλιο μίας ολόκληρης επιστήμης βασισμένης στην πραγματικότητα σε "παραλογισμούς"².

Το "Cogito" αποτελεί ωστόσο σταθμό στην ιστορία της φιλοσοφίας και ο ίδιος ο Descartes αναγνωρίζεται αναμφίβολα ως ο πατέρας της νεώτερης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας. Αυτό που συνεπώς θα είχε ενδιαφέρον θα ήταν μία προσπάθεια εντοπισμού των ορίων της "επανάστασης" που το "Cogito" επέφερε στον τομέα της φιλοσοφίας και καθορισμού των ορίων αυτών μέσα στα πλαίσια μίας πλατύτερης έρευνας του κατεξοχήν θέματος στο οποίο το ίδιο το "Cogito" παραπέμπει και που είναι το γενικό θεμελιώδες θέμα της σχέσης μεταξύ σκέψης και ύπαρξης.

Με στόχο την απαρχή μίας τέτοιας προσπάθειας, αυτό που θα πρέπει καταρχήν να τονισθεί είναι ότι ο εντοπισμός των ορίων της επαναστατικής σημασίας του "Cogito" στον τομέα της φιλοσοφίας δεν μπορεί να γίνει κατορθωτός παρά μόνο εάν το "Cogito" εξετασθεί σε σύγκριση με τη φιλοσοφική εκείνη θεώρηση του κόσμου, η οποία δεν είναι αυτή που του προηγείται άμεσα. Σύγκριση με τη μεσαιωνική φιλοσοφία θα ήταν σίγουρα μία λανθασμένη τακτική, δεδομένου ότι η εναντίωση στη δογματική φιλοσοφία των σχολαστικών και η ριζοσπαστική τοποθέτηση νέων θεμελιών, ορθολογικών θεμελιών, στο οικοδόμημα της επιστήμης και της φιλοσοφίας αποτελεί τον ίδιο το διακηρυγμένο σκοπό της όλης προσπάθειας του καρτεσιανού έργου³. Η σύγκριση πρέπει να ανατρέξει σε προγενέστερες ακόμη εποχές και συγκεκριμένα στην απαρχή της ίδιας της ιστορίας της φιλοσοφίας, αφού σίγουρα το νόημα της πρότασης "Cogito, ergo sum", το οποίο έγκειται στη σχέση, την αιωνίως αδιαχώριστη, μεταξύ της σκέψης και της ύπαρξης, του νοείν και του Είναι, δεν το συνέλαβε πρώτος ο Καρτέσιος. Το είχε ήδη συλλάβει και διατυπώσει ο προσοκρατικός Παρμενίδης στο "Ποίημα" του:

"...τό γάρ αυτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι"⁴

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ – ΠΡΟΕΔΡΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ
 ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ – ΠΡΩΘΥΠΟΥΡΓΟΣ
 ΙΩΑΝΝΗΣ ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ – ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ
 ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ – ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ – ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ
 ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ – ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ

ΤΟ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ ΤΗΣ ΕΦΕ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, ΠΡΟΕΔΡΟΣ
 ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ, ΑΝΤΙΠΡΟΕΔΡΟΣ
 ΘΕΟΔΟΣΗΣ ΤΑΣΙΟΣ, ΓΕΝΙΚΟΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΑΣ
 Κ. ΚΑΘΗΓ. ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ, ΤΑΜΙΑΣ
 ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, ΜΕΛΟΣ
 ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ, ΜΕΛΟΣ
 Π. ΚΑΘΗΓ. ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΛΑΜΠΡΕΛΛΗΣ, ΜΕΛΟΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ

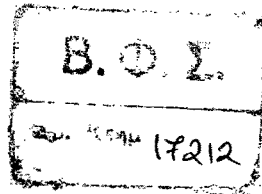
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
 ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
 ΓΕΩΡΓΙΑ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
 ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣ/ΝΙΚΗΣ
 ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
 ΑΘΗΝΩΝ
 ΝΕΝΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ
 ΝΙΚΟΛΙΤΣΑ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΧΡΗΣΤΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
 ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣ/ΝΙΚΗΣ
 ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ
 ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΜΥΡΤΩ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝ/ΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ
 ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ
 ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΜΙΧΑΗΛ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ
 ΑΙΜΙΛΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
 ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΠΑΤΡΩΝ
 ΛΕΩΝΙΔΑΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΕΥΤΥΧΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
 ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΕΘΝΙΚΟΥ ΜΕΤΣΟΒΙΟΥ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟΥ
 ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
 ΕΥΘΥΜΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
 ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΘΕΟΔΟΣΙΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΒΑΛΑΛΑ ΤΕΡΕΖΑ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
 ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
 ΜΕΝΤΖΟΥ ΔΗΜΗΤΡΑ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
 ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ
 ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ
 ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΚΑΘΗΓ. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΣΥΝΤΑΞΗΣ: ΚΑΘΗΓ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΥΔΟΥΡΗΣ

ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΟΛΗΣ ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ

ΒΩΡΟΣ (ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ)
 ΕΥΑΓΓ. ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ (ΠΑΝ/ΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ)
 ΧΡ. ΤΕΡΕΖΗΣ (ΠΑΝ. ΠΑΤΡΩΝ)
 ΦΙΛΗ (ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ)
 ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ

ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ (ΚΕΕΦ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ)
 ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΚΑΤΣΙΜΑΝΗΣ (ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ)
 Θ. ΠΑΡΙΣΑΚΗ-ΓΙΑΝΝΑΡΑΚΗ (ΠΑΝ/ΜΙΟ ΘΕΣ/ΝΙΚΗΣ)
 ΚΟΥΤΣΑΚΟΣ (ΠΡΟΕΔΡΟΣ ΦΙΛΟΣ. ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ)
 ΑΘΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ (ΕΘΝ. ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ)



ΜΕΛΕΤΕΣ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΔΟΪΚΟΣ:	Βούληση και φαντασία στο Spinoza.	195
ΣΤΑΘΗΣ ΛΕΙΒΑΔΑΣ:	Η φύση και ο άνθρωπος στη διάνοηση του Maurice Merleau-Ponty.	200
ΕΛΣΗ ΜΠΑΚΟΝΙΚΟΛΑ - ΓΙΑΜΑ:	Ο ανθρωπισμός του E. Levinas.	207
ΕΛΕΝΗ ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ-ΠΑΣΠΑΛΙΔΗ:	Η συσχέτιση σκέψης και ύπαρξης και οι έννοιες του Είναι και του υποκειμένου στην ιστορία της φιλοσοφίας μέσα από μία κριτική προσέγγιση του καρτεσιανού Cogito.	215

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ ΒΙΒΛΙΩΝ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ:	Κυριάκου Κατσιμάνη και Στέλιου Βιρβιδάκη. Προβλήματα φιλοσοφίας	231
ΓΕΩΡΓΙΟΣ Κ. ΜΥΑΡΗΣ:	Δύο εκδόσεις φιλοσοφικού ενδιαφέροντος από την Κύπρο	233
ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΖΩΡΤΖΟΠΟΥΛΟΣ:	Γιάννη Τζαβάρα, Προβλήματα φιλοσοφίας της παιδείας	236
ΠΕΤΡΟΣ ΦΑΡΑΝΤΑΚΗΣ:	Μ. Μαρκάκη, Επιτομή. Δοκιμές φιλοσοφίας	241

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΗ ΖΩΗ: ΔΙΑΤΡΙΒΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ

1. ΔΕΛΤΙΟ ΔΙΑΤΡΙΒΩΝ	245
2. ΔΕΛΤΙΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΩΝ	246
3. ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΜΑΡΙΑΣ ΒΕΝΕΤΗ: "Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ"	247