

# Η ηθική και η πολιτική της φιλοξενίας

**Γεράσιμος Κακολύρης**

Σε μια συνέντευξή του στην εφημερίδα *Le Monde* (2 Δεκεμβρίου 1997), ο Ζακ Ντερριντά (Jacques Derrida) αναφέρει emphaticά ότι «[...] δεν υπάρχει ούτε πολιτισμός ούτε κοινωνικός δεσμός χωρίς μια αρχή φιλοξενίας».<sup>1</sup> Όπως πλήθος ιστοριών και πληροφοριών μαρτυρούν, η φιλοξενία έχει αποτελέσει, διά μέσου των αιώνων, σημαντική παράμετρο του ανθρώπινου βίου, απλώνοντας την επιρροή της σχεδόν σε κάθε γωνιά του πλανήτη, έτσι που συχνά η έλλειψή της εκλαμβάνεται ως απώλεια μιας (όχι αναγκαστικά μόνο ανθρώπινης) αρετής, που μπορεί εύκολα να μας μετατρέψει σε «απάνθρωπα τέρατα».

Εντούτοις, όπως επισημαίνει η Τζούντιθ Στιλ (Judith Still), ενώ θεωρείται αρετή εν γένει, η φιλοξενία παραδοσιακά προσφέρεται και λαμβάνεται από άνδρες και, εντός κάποιων πλαισίων, είναι αποκαλυπτική της αρετής τους, ως «σπουδαίων» ανδρών, όπως αποτελεί η περίπτωση του Αβραάμ, πατριάρχη του Ισραήλ.<sup>2</sup> Οι γυναίκες

1. Ζακ Ντερριντά, «Η αρχή της φιλοξενίας», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Ένεκεν*, παρόν τεύχος, σσ. 78-79 (γαλλική έκδοση: Jacques Derrida, «Le principe d'hospitalité», στον ίδιο, *Papier Machine*, Παρίσι: Galilée, 2001, σ. 273).

2. Judith Still, *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*, Εδιμβούργο: Edinburgh University

συνήθως φροντίζουν τις ασχολίες της φιλοξενίας, όπως η Σάρρα που πρέπει, κατόπιν παρότρυνσης του συζύγου της, του «κυρίου του οίκου», να «[π]άρει γρήγορα τρεις γαβάθες αλεύρι εκλεκτό, να το ζυμώσει και να κάνει πίτες» για να φάνε οι απρόσμενοι φιλοξενοούμενοί τους, ή όπως εξακολουθεί να συμβαίνει ακόμη και σήμερα, όπου εκείνες φτιάχνουν τον καφέ ή σερβίρουν το γλυκό στον επισκέπτη. Άλλες φορές, όπως συμβαίνει με τις ατυχείς υπηρέτριες της Πηνελόπης στην *Οδύσσεια*, «βάνουσα σέρνονται στα κρεβάτια [δμῶησιν δὲ γυναιξὶ παρενιάζεσθε βιαιῶς]»<sup>3</sup> των κακῶν φιλοξενομένων (των μνηστήρων), ενώ κάποιες άλλες, όπως συμβαίνει με τις κόρες του Λωτ, αυτές προσφέρονται από τον οικοδεσπότη πατέρα τους στους Σοδομίτες, προκειμένου να τις «διαπεράσουν», ως υποκατάστατα των «ιερών» φιλοξενομένων του. Γενικά, όπως επισημαίνει η Στιλ, ανά τους αιώνες, «Οι γυναίκες αποτελούν [...] το υλικό θεμέλιο της φιλοξενίας: αυτές που εκτελούν ένα μεγάλο μέρος του φυσικού έργου της φιλοξενίας (μαγειρεύουν και σερβίρουν το φαγητό, καθαρίζουν το σπίτι, κ.ο.κ.), και επίσης παρέχουν ψυχαγωγία [...]. Όταν οι γυναίκες δεν αγνοούνται (το έργο τους είναι αναγκαίο, εντούτοις παραγνωρισμένο), κάποιες φορές γίνονται ακόμη και αντικείμενο κακοποίησης [abuse]».<sup>4</sup> Ο ρόλος τους συνίσταται στην προαγωγή των ανδρικών δεσμών φιλίας εντός του πλαισίου της φιλοξενίας.

Διαφορετικές κοινωνίες έχουν διαφορετικούς κώδικες φιλοξενίας που σχετίζονται με την ενσώματη πρακτική και απαρτίζονται από μια σειρά συμβολικών χειρονομιών. Αυτές ποικίλλουν, ανάλογα με τον πολιτισμό και την εποχή, τόσο στις λεπτομέρειες όσο και στην αυστηρότητα (για παράδειγμα, στην αρχαία Ελλάδα, το τελετουργικό της φιλοξενίας μπορούσε να περιλαμβάνει την παροχή λουτρού και πολυτελών ενδυμάτων, γεύματος, ψυχαγωγίας, ύπνου αλλά και δώρων κυρίως κατά την αναχώρηση του ξένου). Επίσης, οι κώδικες της φιλοξενίας συχνά θέτουν αρκετά συγκεκριμένα δι-

Press, 2010, σ. 78.

3. **Ομηρος**, *Οδύσσεια*, χ, 37. Η μετάφραση όλων των αποσπασμάτων της *Οδύσσειας* που παρατίθενται στο παρόν κείμενο προέρχεται από την έκδοση: **Ομήρου Οδύσσεια**, μτφρ. Δ. Ν. Μαζωνίτης (οριστική έκδοση), Θεσ/νίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2009.

4. **Judith Still**, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 122.

καιώματα και υποχρεώσεις, που οφείλουν να σέβονται τόσο ο οικοδεσπότης όσο και ο φιλοξενούμενος, προκειμένου, κατ' αυτόν τον τρόπο, να αποτρέπονται συμπεριφορές βίας που θα μπορούσαν να προκύψουν μεταξύ δύο πιθανόν εντελώς ξένων. Υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να μιλάμε για μια «οικονομία», η οποία ρυθμίζει τη φιλοξενία και ορίζει τόσο τη σχέση μεταξύ δούνη και λαβείν όταν αυτά διέπονται από μια αρχή αμοιβαιότητας, όσο και τις περιπτώσεις δούνη ή λαβείν οι οποίες δεν προϋποθέτουν κάποια ανταπόδοση ή αμοιβαιότητα. Εντούτοις, η φιλοξενία, σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται από πλευράς οικοδεσπότη στη γνώση και πιστή εφαρμογή αυτών των λεπτομερών καθηκόντων κατά έναν τεχνητό τρόπο. Ίσως κατά έναν τρόπο που τον φέρνει σε διάσταση με τον ίδιο του τον εαυτό, συχνά ο άγραφος κώδικας της φιλοξενίας αναφέρεται στην ανάγκη αυτές οι χειρονομίες να γίνονται «από καρδιάς», και όχι απλώς επειδή τις επιβάλλει ένας κώδικας. Επειδή, αυτό το «από καρδιάς» εμπλέκει το συναίσθημα, την υπερβολή και την ευαισθησία, δεν μπορεί παρά να πηγαιίνει πέρα από την ορθολογική εφαρμογή αυτού που η μετριοπάθεια των νόμων, των δικαιωμάτων και των καθηκόντων επιτάσσει.

Η πρόσφατη θεωρητική αναβίωση του ενδιαφέροντος για τη φιλοξενία συχνά προστρέχει σε δύο σημαντικά κείμενα τα οποία βρίσκονται στην απαρχή αυτού που ο Ντερριντά ονομάζει «ελληνο-ρωμαιο-αβρααμική κληρονομιά», στην *Οδύσσεια* και στη *Βίβλο*. Αναφορικά με την *Οδύσσεια*, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ακόμη και η ευφυΐα και η ανδρεία του πρωταγωνιστή Οδυσσέα επισκιάζονται από τις αναρίθμητες σκηνές φιλοξενίας, συμπεριλαμβανομένων και των περιπτώσεων αφιλοξενίας (περίπτωση Κύκλωπα) ή κατάχρησης της φιλοξενίας (περίπτωση μνηστήρων).<sup>5</sup> Επιπλέον, ο κοινωνικός

---

5. Χαρακτηριστικά θα μπορούσαν να αναφερθούν οι εξής κομβικές σκηνές φιλοξενίας στην *Οδύσσεια*: Η φιλόξενη υποδοχή από τον Τηλέμαχο ενός αγνώστου, του Μέντη (που στην πραγματικότητα ήταν η θεά Αθηνά μεταμορφωμένη) (α, 123-150)· η ένθερμη υποδοχή του Τηλέμαχου και του Μέντορα από τον βασιλιά Νέστορα, όταν φτάνουν στο λιμάνι της μακρινής Πύλου (γ, 35-43)· η υποδοχή του Τηλέμαχου και του γιου τού Νέστορα, Πεισίστρατου, από τον Μενέλαο κατά την άφιξή τους στη Σπάρτη (δ, 21-63)· η υποδοχή του θαλασσοδαρμένου Οδυσσέα από τη Ναυσικά στο νησί των Φαιάκων

και ηθικός κώδικας της φιλοξενίας συνιστά στην *Οδύσσεια* το κύριο μέσο ηθικού διαχωρισμού των ανθρώπων· οι ενάρετοι και συνετοί ακολουθούν τον κώδικα της φιλοξενίας, κυρίως ως οικοδεσπότες, αλλά και ως φιλοξενούμενοι, ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης.<sup>6</sup> Για παράδειγμα, η ηθική αχρειότητα των μνηστήρων συνίσταται κυρίως στο ότι είναι τόσο δεσποτικοί και εκμεταλλευτικοί ως φιλοξενούμενοι, όσο και φρικτοί ως οικοδεσπότες, παρά στο ότι παρενοχλούν ερωτικά την Πηνελόπη (αν και η βίαη παρενόχληση της οικοδέσποινας από τον φιλοξενούμενο αποτελεί εξίσου καταπάτηση της φιλοξενίας).<sup>7</sup>

---

(ζ, 187-210)· η φιλοξενία του Οδυσσέα από τον πατέρα της Ναυσικάς, Αλκίνοο, βασιλιά των Φαίακων (η, 164-186)· η πρόσκληση του βασιλιά Αλκίνοου προς τους άλλους εξέχοντες Φαίακες, προκειμένου να φέρουν και να δώσουν δώρα στον φιλοξενούμενό τους, Οδυσσέα (θ, 405-411)· η απλόχερη υποδοχή του Οδυσσέα από τον φτωχό χοιροβοσκό Εύμαιο (ξ, 53-60)· η φιλόξενη υποδοχή του Τηλέμαχου και του Πεισίστρατου στις Φηρές (σημερινή Καλαμάτα) από τον Διοκλή (ο, 185-187)· η φιλοξενία του Θεοκλύμενου από τον Ιθακιώτη Πείραιο, κατόπιν παράκλησης του Τηλέμαχου (ο, 546-550). Ο Όμηρος χαρακτηρίζει τον ημίθεο Ηρακλή «σχέτλιο», δηλαδή άθλιο, διότι σκότωσε τον φιλοξενούμενό του Ίφιτο, για να του πάρει τα δώδεκα περήφανα άλογά του (φ, 24-29). Αναφορικά με το έτερο έργο του μεγάλου επικού ποιητή, την *Ιλιάδα*, στη ραψωδία Ζ' βλέπουμε τον άρρηκτο δεσμό φιλίας μεταξύ οικοδεσπότη και φιλοξενούμενου, να μεταβιβάζεται στα παιδιά τους και στα παιδιά των παιδιών τους. Έτσι, όταν κατά τη διάρκεια του Τρωικού Πολέμου, ενώ βρίσκονται αντιμέτωποι ως εχθροί, ο Διομήδης από το στρατόπεδο των Ελλήνων και ο Γλαύκος από το στρατόπεδο των Τρώων και είναι έτοιμοι να αλληλοσκοτωθούν, ανακαλύπτουν ότι ο παππούς του ενός είχε κάποτε φιλοξενήσει τον παππού του άλλου. Τότε, αντί να μονομαχήσουν, αγκαλιάζονται και φιλιούνται, και ανταλλάσσουν ως δώρα τα ίδια τους τα όπλα (Ζ, 215-236). Σχετικά με την ομηρική φιλοξενία, βλ. **Steve Reece**, *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ανν Αρμπορ, Μίσιγκαν: University of Michigan Press, 1993· **René Schérer**, *Zeus hospitalier*, ό.π.· **Judith Still**, «Patriarchs and their women, some inaugural intertexts of hospitality: the *Odyssey*, Abraham, Lot and the Levite of Ephraim», στις *ιδίαις*, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σσ. 51-67.

6. Όπως παρατηρεί η Τζούντιθ Στιλ, το να ακολουθεί κάποιος τον κώδικα της φιλοξενίας «δεν αποτελεί απλό θέμα καθότι [αυτός] δεν ορίζει την υπακοή στο γράμμα, αλλά αντίθετα ένα πνεύμα γενναιοδωρίας» (**Judith Still**, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 57).

7. Η ύπαρξη των μνηστήρων στην *Οδύσσεια* δεν εξαντλείται αποκλειστικά στο γεγονός ότι πολιορκούν ερωτικά την απρόθυμη Πηνελόπη, αλλά και σχετίζεται με την καταπάτηση των νόμων της φιλοξενίας. Αν ο Κύκλωπας, ο οποίος τρώει τους «φιλοξενούμενους» του, αντιπροσωπεύει την καταπάτηση της ιερότητας της φιλοξενίας από την πλευρά του οικοδεσπότη, οι μνηστήρες εκπροσωπούν την καταπάτησή της από την πλευρά των φιλοξενούμενων.

Έτσι, δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι η Οδύσσεια αποτελεί τη «βίβλο της φιλοξενίας» (ο Ρενέ Σερέρ την αποκαλεί «βιβλίο της φιλοξενίας») (ΖΗ, 159), ενώ η Τζούντιθ Στιλ, «το κατ' εξοχήν κλασικό κείμενο της φιλοξενίας».<sup>8</sup>

Αντίστοιχα, η φιλοξενία στην Παλαιά Διαθήκη μοιράζεται πολλά κοινά στοιχεία με τη μορφή που αυτή λαμβάνει στον Όμηρο, όπως για παράδειγμα η τελετουργία της προσφοράς λουτρού στον φιλοξενούμενο, καθώς επίσης τροφής και καταφυγίου χωρίς καν την απαίτηση γνωστοποίησης του ονόματός του. Επίσης, η χωρίς περιορισμούς προσφορά φιλοξενίας χρησιμοποιείται ως μέτρο αρετής στην Παλαιά Διαθήκη όπως και στην Οδύσσεια. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά σε πολλές σκηνές φιλοξενίας είναι ότι ο οικοδεσπότης παρέχει στον φιλοξενούμενο περισσότερο από αυτά που έχει τη δυνατότητα να παρέχει (φιλοξενία της περισσειας). Η υπέρμετρη αυτή γενναιοδωρία έχει κάποια τυπικά χαρακτηριστικά: προσφορά πλούσιων γευμάτων, γιορτές προς τιμήν του άγνωστου φιλοξενούμενου, παραχώρηση στον φιλοξενούμενο της κλίνης του οικοδεσπότη, κ.ά. Η περίπτωση της φιλοξενίας των τριών ξένων από τον Αβραάμ παραμένει χαρακτηριστική μιας τέτοιας γενναιοδωρίας.<sup>9</sup>

8. Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 57.

9. Αυτό που χαρακτηρίζει τη φιλοξενία του Αβραάμ προς τους τρεις ξένους είναι ο «απροϋπόθετος» και «υπερβολικός» χαρακτήρας της. Ο Αβραάμ δεν θέτει απολύτως καμία ερώτηση προς τους ξένους του, κάτι που ίσως θα καθιστούσε λιγότερο ριψοκίνδυνη την υποδοχή τους, ενώ τους προσφέρει περισσότερο από όσα μπορεί. Το βιβλίο της Γένεσεως περιγράφει την απλόχερη φιλοξενία του Αβραάμ ως εξής: «Ο Κύριος παρουσιάστηκε στον Αβραάμ, κοντά στη Δρυ Μαμβρή, ενώ αυτός καθόταν στο άνοιγμα της σκηνής του κατά το μεσημέρι. Σήκωσε τα μάτια του και είδε τρεις άντρες να στέκονται απέναντί του. Αμέσως έτρεξε να τους προϋπαντήσει και τους προσκίνησε ως τη γη. “Κύριε μου”, είπε, “αν έχω την εύνοια σου, μην προσπεράσεις το δούλο σου. Ας φέρουν λίγο νερό να πλύνετε τα πόδια σας, και μετά μπορείτε ν’ αναπαυθείτε κάτω από το δέντρο. Θα φέρω και λίγο ψωμί να πάρετε δύναμη, και μετά μπορείτε να πηγαίνετε. Πέραστε λοιπόν από το δούλο σας”. Εκείνοι απάντησαν: “Κάνε όπως είπες”. Τότε ο Αβραάμ έτρεξε στη σκηνή και είπε στη Σάρρα: “Πάρε γρήγορα τρεις γαβάθες αλεύρι εκλεκτό, ζύμωσε το και κάνε πίτες”. Μετά έτρεξε στα βόδια, πήρε ένα μοσχάρι τρυφερό και καλό, το έδωσε στον υπηρέτη, κι εκείνος το ετοίμασε στα γρήγορα. Πήρε ακόμα βούτυρο, γάλα και το μοσχάρι που είχε ετοιμάσει και τα έβαλε μπροστά στους άντρες. Αυτός στεκόταν απέναντί τους κάτω από τα δέντρα κι εκείνοι έτρωγαν» (Γένεσις, 18:1-8 - η μετάφραση του αποσπάσματος, όπως και όλων των υπολοίπων εφεξής, προέρχεται από την έκδοση Η Αγία Γραφή. Παλαιά και Καινή Διαθήκη, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 1997).

Βέβαια, στην *Οδύσεια*, διά στόματος Μενελάου, εξυμνείται η ορθολογική διαχείριση της φιλοξενίας. Ο Μενέλαος εξηγεί στον Τηλέμαχο πως οι νόμοι της φιλοξενίας υπαγορεύουν τη μετριοπάθεια, αποτρέποντας τις υπερβολές, κάτι όμως που φαίνεται ανίκανος να ακολουθήσει ακόμη και ο ίδιος.<sup>10</sup> Αντίθετα, στην *Παλαιά Διαθήκη*, ειδικά στην ιστορία της φιλοξενίας των δύο ξένων από τον Λωτ, όπως και σ' αυτή του Λευίτη της φυλής Εφραΐμ, η φιλοξενία λαμβάνει την πλέον υπερβολική της μορφή· το καθήκον της προστασίας του φιλοξενούμενου υπερέρχει της αγάπης και της ευθύνης του οικοδεσπότη απέναντι στα μέλη της οικογένειάς του.

Σύμφωνα με τη βιβλική ιστορία, όταν ο Λωτ προσφέρει φιλοξενία σε δύο ξένους (που είναι στην πραγματικότητα άγγελοι) στις πύλες της πόλης των Σοδομών (στη σημερινή Ιορδανία), αρνείται να τους παραδώσει στους Σοδομίτες που επιθυμούν να συνουσιαστούν μαζί τους, και τους προσφέρει αντ' αυτών τις δύο παρθένες κόρες του.<sup>11</sup> Οι Σοδομίτες δεν αποδέχονται την προσφορά του, απειλούν τον ίδιο και τους φιλοξενούμενούς του, και ενώ είναι έτοιμοι να παραβιάσουν την πόρτα του, οι άγγελοι-φιλοξενούμενοι τους τυφλώνουν. Όταν ο Κύριος καταστρέφει ολοσχερώς τα Σόδομα, ρίχνοντας

10. Λέει χαρακτηριστικά ο Μενέλαος: «Εγώ θυμώνω πάντα με όσους γι' αυτόν που φιλοκόνεψαν περίσσια αγάπη δείχνουν για κι όχτρα περισσή· καλύτερα το μέτρο να κρατούμε» («νεμεσσωμαι δὲ καὶ ἄλλω ἀνδρὶ ξεινοδόκῳ, ὅς κ' ἔξοχα μὲν φιλήσιν, ἔξοχα δ' ἐχθαίρησιν· ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα») (*Οδύσεια*, ο, 69-72· μτφρ. Καζατζάκη-Κακριδῆ).

11. Το κείμενο στη μετάφραση των Εβδομήκοντα: «Ἦλθον δὲ οἱ δύο ἄγγελοι εἰς Σόδομα ἑσπέρας· Λῶτ δὲ ἐκάθητο παρὰ τὴν πύλην Σοδόμων. ἰδὼν δὲ Λῶτ, ἐξάνεστη εἰς συνάντησιν αὐτοῖς καὶ προσεκύνησε τῷ προσώπῳ ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ εἶπεν· ἰδοὺ κύριοι, ἐκκλίνατε εἰς τὸν οἶκον τοῦ παιδὸς ὑμῶν καὶ καταλύσατε καὶ νύψασθε τοὺς πόδας ὑμῶν, καὶ ὀρθρίσαντες ἀπελεύσεσθε εἰς τὴν ὁδὸν ὑμῶν. καὶ εἶπαν· οὐχί, ἀλλ' ἐν τῇ πλατείᾳ καταλύσομεν. καὶ κατεβιάζετο αὐτούς, καὶ ἐξέκλιναν πρὸς αὐτὸν καὶ εἰσῆλθον εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. καὶ ἐποίησεν αὐτοῖς πότον, καὶ ἄζυμους ἔπεψεν αὐτοῖς, καὶ ἔφαγον. πρὸ τοῦ κοιμηθῆναι δέ, οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως οἱ Σοδομίται περικύκλωσαν τὴν οἰκίαν ἀπὸ νεανίσκου ἕως πρεσβυτέρου, ἅπας ὁ λαὸς ἅμα. καὶ ἐξεκαλοῦντο τὸν Λῶτ καὶ ἔλεγον πρὸς αὐτὸν· ποῦ εἰσιν οἱ ἄνδρες οἱ εἰσελθόντες πρὸς σὲ τὴν νύκτα; ἐξάγαγε αὐτούς πρὸς ἡμᾶς, ἵνα συγγενώμεθα αὐτοῖς. ἐξῆλθε δὲ Λῶτ πρὸς αὐτούς πρὸς τὸ πρόθυρον, τὴν δὲ θύραν προσέωξεν ὀπίσω αὐτοῦ. εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς· μηδαμῶς ἀδελφοί, μὴ πονηρέυσηθε. εἰσὶ δέ μοι δύο θυγατέρες, αἱ οὐκ ἔγνωσαν ἄνδρα· ἐξάξω αὐτάς πρὸς ὑμᾶς, καὶ χρᾶσθε αὐταῖς, καθὰ ἂν ἀρέσκη ὑμῖν· μόνον εἰς τοὺς ἀνδρας τούτους μὴ ποιήσητε ἄδικον, οὐ εἶνεκεν εἰσῆλθον ὑπὸ τὴν σκέπην τῶν δοκῶν μου» (*Γένεσις*, 19: 1-9).

από τον ουρανό φωτιά και θειάφι, μόνο ο Λωτ και οι δύο κόρες του σώζονται, ενώ η σύζυγός του μετατρέπεται σε στήλη άλατος επειδή παρακούει την εντολή του Θεού και κοιτάζει πίσω (Γένεσις, 19: 1-26).

Η δεύτερη αιματηρή και βίαιη ιστορία φιλοξενίας προέρχεται από το βιβλίο των Κριτών. Ένας Λευίτης που ζούσε στα απομακρυσμένα μέρη της ορεινής περιοχής της φυλής Εφραΐμ, είχε πάρει για παλλακίδα του μια γυναίκα από τη Βηθλεέμ, στην περιοχή της φυλής Ιούδα. Ύστερα από κάποιον διαπληκτισμό μεταξύ τους, η παλλακίδα του τον άφησε και γύρισε στο πατρικό της. Ο Λευίτης πήγε στο σπίτι του πεθερού του, όπου τον καλοδέχτηκαν και μετά από πέντε μέρες πήρε τη γυναίκα του κι έφυγαν. Κατά την επιστροφή τους, διανυκτέρευσαν στη Γαβαά, πόλη που ανήκε στη φυλή Βενιαμίν. Εκεί κανείς δεν τους φιλοξένησε, παρά μόνο ένας γέροντας που καταγόταν από τη φυλή Εφραΐμ (Κριταί, 19:1-21). Ενώ απολάμβαναν τη φιλοξενία του γέροντα, οι άνδρες της πόλης, άνθρωποι ανήθικοι και διεφθαρμένοι, περικύκλωσαν το σπίτι, χτυπούσαν την πόρτα και φώναζαν στον οικοδεσπότη να τους δώσει τον άνδρα που μπήκε στο σπίτι του για να ασελήσουν πάνω του. Ο οικοδεσπότης βγήκε και τους είπε: «Όχι φίλοι μου, μην κάνετε σας παρακαλώ αυτό το κακό. Αφού αυτός ο άνθρωπος μπήκε να μείνει στο σπίτι μου, μην κάνετε αυτή την αισχρή πράξη. Ακούστε, έχω την κόρη μου, που είναι παρθένα και αυτός έχει μια παλλακίδα· θα σας τις φέρω έξω κι εσείς ατιμάστε τες και κάνετε τους ό,τι σας αρέσει. Αλλά σ' αυτόν τον άνθρωπο μην κάνετε αυτή την αισχρή πράξη». Αυτοί όμως δεν ήθελαν ν' ακούσουν. Τότε πήρε ο Λευίτης την παλλακίδα του και την έβγαλε έξω από το σπίτι. Εκείνοι τη βίαζαν και ασελούσαν πάνω της καθ' όλη τη διάρκεια της νύχτας, ως το πρωί. Με την αυγή, την άφησαν ελεύθερη. Εκείνη έπεσε στην πόρτα του σπιτιού, όπου το πρωί ο άνδρας της τη βρήκε νεκρή. Ο Λευίτης φόρτωσε το σώμα της σ' ένα γαϊδούρι κι έφυγε για τον τόπο του. Όταν έφτασε στο σπίτι του, πήρε ένα μαχαίρι και διαμέλισε τη νεκρή γυναίκα σε δώδεκα κομμάτια και τα έστειλε σε όλες τις φυλές του Ισραήλ (Κριταί, 19:22-30).

Μία από τις πτυχές των δύο βιβλικών ιστοριών που ενδιαφέρει τον Ντερριντά —τον απασχολεί λιγότερο ο εκθειασμός ή η επίκρισή τους— αφορά το ζήτημα των ανταγωνιστικών ηθικών κωδί-

κων, δηλαδή, κατά πόσο μπορεί να υπερισχύει το καθήκον να προσφέρουμε καταφύγιο σε έναν φιλοξενούμενο έναντι όλων των άλλων καθηκόντων μας, συμπεριλαμβανομένης και της ευθύνης για την ασφάλεια της οικογένειάς μας. Με άλλα λόγια, τα δύο επεισόδια φιλοξενίας εγείρουν το ερώτημα σχετικά με το πόσο μακριά οφείλει να φτάνει η φιλοξενία, κάτι που αναπόφευκτα συνεπιφέρει την αθέτηση ή «προδοσία» άλλων ηθικών υποχρεώσεων. Παρ' όλα αυτά, με αφορμή τα παραπάνω παραδείγματα, ο Ντερριντά δεν θα διστάσει να αναφερθεί επικριτικά στην «επικράτηση, εντός της δομής του δικαιώματος στη φιλοξενία και της σχέσης προς τον ξένο», ενός «συζυγικού, πατρικού και φαλλογοκεντρικού προτύπου»: «Αυτός πού δημιουργεί τους νόμους της φιλοξενίας είναι ακριβώς ο οικογενειακός δεσπότης, ο πατέρας, ο σύζυγος και το αφεντικό, ο κύριος του οίκου. Τους εκπροσωπεί και υποτάσσεται σ' αυτούς, για να υποτάξει τους άλλους στους ίδιους νόμους μέσω της βίας της δύναμης-εξουσίας [pouvoir] της φιλοξενίας, μέσω της δύναμης της αυτότητας»<sup>12</sup> Όπως υπογραμμίζει η Τζούντιθ Στιλ, «[...] στην Παλαιά Διαθήκη ο ομοκοινωνικός [homosocial] δεσμός της φιλοξενίας υπερβαίνει τον Όμηρο στη ρητή προθυμία του να θυσιάσει τις γυναίκες. Στις ιστορίες προς τις οποίες ο Ντερριντά κατευθύνει την προσοχή μας, ο πατριάρχης δεν προστατεύει τις γυναίκες του· τις εγκαταλείπει στη σεξουαλική αρπαγή για να σώσει τον εαυτό του ή τον αρσενικό φιλοξενούμενό του.»<sup>12α</sup>

Αν όμως στην Οδύσσεια οι γυναίκες δεν θυσιάζονται στον βωμό της απόλυτης φιλοξενίας, ποιος ακριβώς είναι ο ρόλος τους στις πρακτικές της φιλοξενίας, όταν αυτός δεν είναι απλώς επικουρικός; Οι οικοδέσποινες, δηλαδή αυτές που είναι οι ίδιες κυρίες του οίκου τους, παρουσιάζονται από τον Όμηρο ως ερωτικά δοτικές προς τον φιλοξενούμενό τους, ενώ ταυτόχρονα είναι απρόθυμες να επιτρέψουν την αναχώρησή του, μετατρέποντάς τον σε όμηρό

12. Ζακ Ντερριντά, «Βήμα φιλοξενίας/Όχι φιλοξενία», στο Ζακ Ντερριντά-Αν Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006, σσ. 187-189.

12α. Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 72. Επίσης, βλ. τη διαπραγμάτευση των δύο βιβλικών ιστοριών στο Μίνα Καραβαντά, «Το απροϊπόθετο και η φιλοξενία, το απροϊπόθετο της φιλοξενίας: "ιώ πόλις», ιδού ο άνθρωπος», *Ενεκεν*, παρόν τεύχος, σσ. 125-127.



τους. Τα δύο κατ' εξοχήν παραδείγματα είναι οι νύμφες Κίρκη και Καλυψώ. Επίσης, οι Σειρήνες, γυναικείες θεότητες που σχετίζονταν με το νερό, τον έρωτα και τον θάνατο, είναι αυτές που με το γοητευτικό τους τραγούδι παγίδευαν τους ανυποψίαστους ταξιδιώτες. Οι σειρήνες και οι νύμφες φέρνουν στον νου του αναγνώστη την ανδρική φαντασίωση της ξελογιάστρας «γυναίκας-αράχνης» που παγιδεύει τα θύματά της, οδηγώντας τα στον χαμό ή απλώς φυλακίζοντάς τα.<sup>13</sup> Ακόμη και η Ναυσικά παρουσιάζεται να βλέπει τον φιλοξενούμενό της ως επίδοξο σύζυγό της: «Μακάρι τέτοιος να βρεθεί γαμπρός κι εμένα να με πάρει — αν κατοικούσε εδώ, αν ήθελε να μείνει εδώ».<sup>14</sup> Πάντως η Ναυσικά, καθώς και οι άλλες γυναίκες που σχετίζονται με τη φιλοξενία στην *Οδύσσεια*, όπως η Ελένη και η Πηνελόπη, ενώ παρουσιάζονται ως σοφότερες και πιο γενναϊόδωρες —άρα λιγότερο απειλητικές— από τις νύμφες, διατηρούν μικρότερο βαθμό αυτονομίας· περισσότερο ασχολούνται με τη φροντίδα των ξένων, παρά είναι οι ίδιες κυρίες του οίκου τους.<sup>15</sup>

Αφηγήσεις περιηγητών, τουριστικοί οδηγοί, ντοκιμαντέρ ή λογοτεχνικά κείμενα στρέφουν συχνά την προσοχή μας σε μια ποικιλία εντυπωσιακών, πολλές φορές εξωτικών, εθίμων ή πρακτικών φιλοξενίας που προέρχονται από διάφορες εποχές, λαούς και πολιτισμούς. Ο θαυμασμός μας γι' αυτές τις πρακτικές φιλοξενίας συχνά μας οδηγεί στη σύγκριση και στη συνέχεια στην απόφαση ότι οι δικές μας κοινωνίες σήμερα έχουν απολέσει σε σημαντικό βαθμό αυτή την «πανανθρώπινη αξία». Έτσι, για πολλούς, αυτές οι χρυσές εποχές της φιλοξενίας έχουν παρέλθει ανεπιστρεπτί, ενώ για κάποιους άλλους μπορούν να αποτελέσουν ένα «καλό μάθημα» για το σήμερα. Όμως αυτό που αποτυγχάνει να λάβει υπ' όψιν μια τέτοια προσέγγιση είναι οι κοινωνικοπολιτικές και οικονομικές συγκυρίες που ίσως καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή και ασκείται η φιλοξενία στον χώρο και τον χρόνο. Μια τέτοια προσέγγιση αντιμετωπίζει τη φιλοξενία ως ένα ιστο-

13. Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 60.

14. «[...] αἱ γὰρ ἐμοὶ τοιοῦδε πόσις κεκλημένος εἶη ἐνθάδε καιετῶν, καὶ οἱ ἄδοι ἀντόθι μίμναι» (*Οδύσσεια*, ζ, 244-245).

15. Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σσ. 57-58.

ρικά αδιαφοροποίητο συνεχές, το οποίο ξαφνικά διακόπτεται από το «απάνθρωπο» σήμερα. Από αυτή την άποψη, οι ιστορικές, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές συγκυρίες ή ιδιαιτερότητες φαίνεται να μην έχουν καμία επιρροή ή επίδραση πάνω σε αυτό που καλείται φιλοξενία, σαν αυτή να ονομάζει πάντα το ίδιο πράγμα, το οποίο παραμένει διά παντός ταυτόσημο με τον εαυτό του. Η βία που συνοδεύει τόσες πολλές αρχαίες ιστορίες φιλοξενίας (βιασμοί, σφαγές, πυρ και θείον εξ ουρανού) ή η θέση της γυναίκας εντός της φιλοξενίας (ο αποκλεισμός της, ο υποδεέστερος ρόλος της ή η θυματοποίησή της) σχεδόν δεν λαμβάνονται υπ' όψιν από αυτό το μεγάλο αφήγημα μιας ιδεατοποιημένης φιλοξενίας που έχει παρέλθει. Επιπλέον, μια τέτοια ανιστόρητη προσέγγιση που εξυψώνει το παρελθόν σε ένα *desideratum* δεν μπορεί παρά να παραμένει δογματικά τυφλή στις πρακτικές της φιλοξενίας τού σήμερα. Για παράδειγμα, οι περιορισμοί στο δικαίωμα ασύλου και η ραγδαία αύξηση των ξενοφοβικών νόμων για την ιθαγένεια και τη μετανάστευση τόσο στη Γαλλία όσο και σχεδόν σε όλον τον κόσμο, οδήγησαν τον Ρενέ Σερέρ να γράψει: «Η αδιαλλαξία προς τους ξένους δεν χρονολογείται στο χθες, αλλά στο παρόν [...]. Ναι, η φιλοξενία δεν είναι πλέον της μόδας!» (ΖΗ 11). Κι ενώ ο Σερέρ έχει δίκιο αναφορικά με τον τρόπο που περιγράφει την αυξανόμενη εχθρότητα των κρατών απέναντι σε συγκεκριμένες κατηγορίες ξένων, δεν μπορούμε να μην εντοπίσουμε στα λεγόμενά του μια ορισμένη νοσταλγία για ένα περισσότερο φιλόξενο παρελθόν, όπου οι πόρτες, τα σύνορα και οι καρδιές των ανθρώπων παρέμεναν σχεδόν διάπλατα ανοικτά. Αντίστοιχα, ο μαροκινός συγγραφέας Ταχάρ Μπεν Ζελλούν (Tahar Ben Jelloun), ο οποίος από το 1971 κατοικεί στο Παρίσι, στο βιβλίο του *Hospitalité française: Racisme et immigration maghrébine*<sup>16</sup> επικρίνει τη γαλλική αφιλοξενία απέναντι στους Άραβες, αντιπαραθέτοντας τη μαροκινή φιλοξενία, η οποία όμως παρουσιάζεται με έναν «μονολιθικό και γενικευμένο» τρόπο σαν να αποτελεί μέρος της παράδοσης και της πολιτιστικής ταυτότητας όλων των Μαροκινών, χωρίς να χαρα-

16. **Tahar Ben Jelloun**, *Hospitalité française: Racisme et immigration maghrébine*, Παρίσι: Seuil, 1997, <sup>1</sup>1984 (αγγλική έκδοση: *French Hospitality: Racism and North African Immigrants*, μτφρ. Barbara Bray, Ν. Υόρκη: Columbia University Press, 1999).

κτηρίζεται από οποιαδήποτε εσωτερική ένταση ή αντίφαση.<sup>17</sup> Η Μιρέιγ Ροσελλό (Mireille Rosello) γράφει σχετικά: «Όταν λέει ότι “η μαροκινή φιλοξενία αποτελεί μια παράδοση, μέρος του μαροκινού χαρακτήρα, κληρονομιά ενός πολιτισμού που συνδυάζει αραβο-βερβερίνικα, μουσουλμανικά και εβραϊκά στοιχεία” (Ben Jelloun 1999, 2), αναρωτιέμαι εάν ο Μπεν Ζελλούν δεν αναπαράγει έναν τύπο εθνογραφικού λόγου που αποσιωπά τις υπάρχουσες εσωτερικές εντάσεις, με σκοπό την εξιδανίκευση ενός τύπου μαροκινής φιλοξενίας που θα μπορούσε να αντικαταστήσει το μοντέλο της γαλλικής φιλοξενίας».<sup>18</sup>

Τα τελευταία χρόνια η φιλοξενία έχει αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής έρευνας και μελέτης από φιλοσόφους, πολιτικούς επιστήμονες, κοινωνιολόγους, λογοτέχνες αλλά και καλλιτέχνες. Ποιοι είναι όμως οι λόγοι αυτής της έξαρσης του ενδιαφέροντος; Η αύξηση των ξενοφοβικών πρακτικών των δυτικών κυβερνήσεων, το κλείσιμο των συνόρων στους μετανάστες, δηλαδή η άρνηση παροχής φιλοξενίας από τα δυτικά κράτη σε συγκεκριμένες κατηγορίες ξένων, έχει οδηγήσει σε μια συνεχώς διευρυνόμενη ενασχόληση με το ζήτημα της φιλοξενίας. Λόγω αυτού του αυξημένου ενδιαφέροντος, είτε «ανακαλύπτονται» είτε διαβάζονται εκ νέου, μέσα από αυτό το πρίσμα, σημαντικά κείμενα του παρελθόντος, όπως, για παράδειγμα, η *Οδύσσεια*, η *Βίβλος*, ή πιο σύγχρονα, όπως το *Προς την αιώνια ειρήνη* (1795) του Ιμμάνουελ Καντ. Ένας ακόμη λόγος για το αυξανόμενο ενδιαφέρον για το θέμα της φιλοξενίας, αποτελεί η συνεχής ανάπτυξη της «τουριστικής βιομηχανίας» σε παγκόσμιο επίπεδο, η οποία εκλαμβάνεται σαν κάτι που καταστρέφει την παραδοσιακή φιλοξενία, μετατρέποντας την υποδοχή του ξένου σε

17. Αναρωτιέται κανείς για την πολιτική δυναμική ενός τέτοιου «αυτο-καταφατικού» λόγου εξιδανικευμένης φιλοξενίας, όταν βρίσκεται αντιμέτωπος με πιθανά συμβάντα αφιλοξενίας εντός της δικής του επικράτειας, όπως στην περίπτωση του Μπεν Ζελλούν, εντός του ίδιου του μαροκινού κράτους. Πόσο αποτελεσματική μπορεί να είναι, για παράδειγμα, η επίκληση μιας αδιαφοροποίητης, ανιστορικής έννοιας της «ελληνικής φιλοξενίας», όχι για τουριστικούς λόγους, αλλά για την κριτική ξενοφοβικών πρακτικών;

18. **Mireille Rosello**, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press, 2001, σ. 27.

μια αμιγώς οικονομική δοσοληψία, ακόμη κι όταν πρόκειται για τα πιο απομακρυσμένα μέρη του πλανήτη.

Ο όρος «φιλοξενία» καλύπτει ένα μεγάλο εύρος σχέσεων. Στην καθημερινή πρακτική, η φιλοξενία φαίνεται να αφορά κατά κύριο λόγο την πρόσκληση συγγενών, φίλων ή γνωστών στο σπίτι μας. Αφορά όμως παραδοσιακά και τον παντελώς ξένο. Πέρα όμως από ηθικές και κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ατόμων, η φιλοξενία μπορεί να αναφέρεται σε σχέσεις μεταξύ κρατών ή μεταξύ κρατών και ατόμων που δεν είναι πολίτες τους. Στην τελευταία περίπτωση εμπίπτει η κοσμοπολιτική φιλοξενία, όπως αυτή αναλύεται από τον Ιμμάνουελ Καντ στο *Προς την αιώνια ειρήνη*.<sup>19</sup> Σήμερα, η φιλοξενία—ή, ορθότερα, η αφιλοξενία—όπως ασκείται από πολλά κυρίαρχα κράτη ή ενώσεις κρατών (π.χ. Ευρωπαϊκή Ένωση) αποτελεί για εκατομμύρια ανθρώπους ζήτημα ζωής και θανάτου. Εντούτοις, αν και η φιλοξενία φαίνεται όλο και περισσότερο αναγκαία σήμερα, οι προσπάθειες των κυρίαρχων εθνικών κρατών αναλώνονται κατά κύριο λόγο στη βίαιη αποτροπή της έλευσης των ανθρώπων που αποτελούν θύματα δεκάδων πολεμικών συρράξεων, εμφυλίων πολέμων, καταπάτησης βασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά και λιμού, παρά στη στοιχειώδη μέριμνα γι' αυτούς.<sup>20</sup> Στο *Adieu à*

19. **Immanuel Kant**, «Τρίτο οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη: Το κοσμοπολιτικό δίκαιο οφείλει να περιορίζεται σε όρους της καθολικής φιλοξενίας», στον ίδιο, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιο*, μτφρ.-εισαγωγή-σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστημ. θεώρηση Γιώργος Ξηροπαΐδης, Αθήνα: Πόλις 2006, σσ. 81-86. Βλ. σχετικά: **Στέργιος Μήτσας**, «Immanuel Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη*: Πρόσφυγες, μετανάστες και το καντιανό “δίκαιο της φιλοξενίας”», *Η Αυγή της Κυριακής*, ένθετο «Αναγνώσεις», 18 Απριλίου 2014, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://avg-i-anagnoseis.blogspot.gr/2014/04/immanuel-kant.html#more>. Επίσης, **Φίλιππος Βασιλόγιαννης**, «Αλληλεγγύη και φιλοξενία στον πολιτικό φιλελευθερισμό», *Ενεκεν*, παρόν τεύχος, σσ. 216-217.

20. Βλ., ενδεικτικά, **Βάσια Λέκκα & Γρηγόρης Πανουτσόπουλος**, «Ανάμεσα στα σύνορα: μετασχηματισμοί των μηχανισμών ελέγχου και διαχείρισης της μετανάστευσης», στο *Θανάσης Λάγιος, Βάσια Λέκκα, Γρηγόρης Πανουτσόπουλος, Διάχυση συνόρων, χάραξη σωμάτων, σημεία καταγραφής*, Αθήνα: Futura, 2016, σσ. 9-80. **Μίνα Καραβαντά**, «Για ποιους χτυπά η καμπάνα της δημοκρατίας; Ο άνθρωπος χωρίς χαρτιά και το “δικαίωμα στα δικαιώματα”», στο Τζούντιθ Μπάτλερ & Γκαγιάτρι Τσακραβόρτι Σπίβακ, *Τραγουδώντας τον Εθνικό Ύμνο. Γλώσσα, πολιτική και το δικαίωμα του ανήκειν*, επιμ. Μίνα Καραβαντά, μτφρ. Β. Κάση, Α. Μαγγίνα, Α. Παπαδοπούλου, Β. Τζανακάρη, Ο.

*Emmanuel Lévinas*, και πιο συγκεκριμένα στο κεφάλαιο «Le mot d'accueil», ο Ντερριντά αναφέρεται σε μια «βανανυσότητα χωρίς προηγούμενο» απέναντι στους σύγχρονους «Ικέτες»,<sup>21</sup> της γης τους νέους κολασμένους: [...] η δίωξη όλων αυτών των ομήρων, που είναι ο ξένος, ο μετανάστης —με ή χωρίς χαρτιά—, ο εξόριστος, ο πρό-

---

Τσιάκαλου, Αθήνα: Τόπος, 2015, σσ. 7-30· **Hannah Arendt, Georgio Agamben, Enzo Traverso**, *Εμείς οι πρόσφυγες. Τρία κείμενα*, μτφρ. Κώστας Δεσποινιάδης, Άκης Γαβριηλίδης, Νίκος Κούρκουλος Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2015· **Αθηνά Αθανασίου, Γιώργος Τσιμουρής** (επιμ.), *Μετανάστευση, φύλο και επισφάλειες σε συνθήκες κρίσεις*, ειδικό τεύχος, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 140-141 Β'- Γ', 2013, σσ. 3-37 (διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/ekke/issue/view/440>).  
 21. Ικέτες (θηλ. Ικέτιδες) στην αρχαία Ελλάδα καλούνταν όσοι προσέτρεχαν στον βωμό ενός ναού ή σε μια ξένη πόλη ή στην εστία της οικίας ενός ισχυρού άνδρα (π.χ. ενός άρχοντα) ζητώντας προστασία (άσυλο) και υπεράσπιση από αυτούς που τους καταδίωκαν (κάποιες φορές, λόγω του ότι είχαν παραβιάσει κάποιον πολιτικό ή ηθικό νόμο). Στο χέρι τους κρατούσαν την «ικετηρία», ένα κλαδί ελιάς περιτυλιγμένο με άσπρο μαλλί προβάτου. Προστάτης του άγραφου θεσμού της ικεσίας ήταν ο Ικέσιος Δίας (βλ. **Αισχύλου, Ικέτιδες**, 615-616), ο οποίος θεωρείτο άλλωστε προστάτης κάθε ξένου: «Ολοι οι φτωχοί και οι ξένοι είναι του Δία απεσταλμένοι [πρός γάρ Διός εισιν ἄπαντες ξεινοί τε πτωχοί τε]» (*Οδύσεια*, ζ, 207-208). Ο αρχαίος θεσμός της ικεσίας θεωρείται προπομπός του σημερινού διεθνούς νομικού θεσμού του δικαιώματος ασύλου. Στην τραγωδία του *Αισχύλου Ικέτιδες*, οι πενήντα κόρες του Δαναού, συνοδευόμενες από τον πατέρα τους, καταφεύγουν στο Άργος ως ικέτισσες, για να αποφύγουν τον αιμομικτικό γάμο τους με τους ισάριθμους ξαδέρφους τους, γιους του Αιγύπτου. Όταν εκείνες εξηγούν την κατάσταση τους στον βασιλιά του Άργους Πελασγό, αυτός βρίσκεται σε δίλημμα: αν τις διώξει, κινδυνεύει από την τιμωρία του Δία που προστατεύει τους ικέτες, αλλά αν τις δεχτεί, κινδυνεύει από ενδεχόμενη επιδρομή των Αιγυπτίων. Ενώ δείχνει να φοβάται την απειλή των Αιγυπτίων, οι Δαναΐδες επεμβαίνουν δραματικά, απειλώντας να μιάνουν την πόλη του Άργους με αυτοχειρία. Τελικά πείθεται να τις δεχτεί και συμβουλεύει τον Δαναό να γεμίσει τους ναούς με κλαδιά ελιάς, έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η συγκατάθεση των Αργεϊτών. Έτσι και γίνεται, οπότε οι πολίτες συγκατατίθενται να προσφέρουν άσυλο στις Δαναΐδες, και εκείνες εκφράζουν την ευγνωμοσύνη τους. Όπως επισημαίνει η Ίνγκριντ Ντ. Ρόουλαντ (Ingrid D. Rowland), «[μ]ια αντίστοιχη δοκιμασία λαμβάνει χώρα και σήμερα, καθημερινά, στα κέντρα υποδοχής προσφύγων στις ακτές της Ιταλίας, της μικροσκοπικής Μάλτας και της Ελλάδας» (**Ίνγκριντ Ντ. Ρόουλαντ**, «Ο Αισχύλος στις Συρακούσες του 2015», μτφρ. Μαρία Κаланτζοπούλου, *Η Αυγή της Κυριακής* / «Ενθέματα», 9 Αυγούστου 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://en-themata.wordpress.com/2015/08/09/rowland/#more-20050>) (αγγλική έκδοση: «From Aeschylus to the EU», *The New York Review of Books Daily*, 7 Ιουλίου 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2015/jul/07/greek-tragedy-aeschylus-migrants-debt/>).

σφυγας, ο χωρίς πατρίδα, ο χωρίς κράτος, το εκτοπισμένο άτομο ή ο [εκτοπισμένος] πληθυσμός (τόσες έννοιες που χρειάζεται να διακρίνουμε προσεκτικά) φαίνεται, σε όλες τις ηπείρους, εκτεθειμένη σε μια βαναυσότητα άνευ προηγουμένου.<sup>22</sup>

Στην εξάωρη διάρκειας θεατρική παράσταση *Το τελευταίο καραβανσαράι. Οδύσσειες (Le dernier Caravansérail. Odyssées)* του Θεάτρου του Ήλιου (Théâtre du Soleil), που πρωτοανέβηκε το 2003 και βασίστηκε σε γράμματα και συνεντεύξεις προσφύγων από το Αφγανιστάν, το Ιράν, το Ιράκ, το Κουρδιστάν και τη Ρωσία, η γαλλίδα φιλόσοφος και συγγραφέας Ελέν Σιξού (Hélène Cixous), σε συνεργασία με τη σκηνοθέτιδα Αριάν Μνουσκίν (Ariane Mnouchkine), συνδέει την ομηρική *Οδύσσεια* με τις οδύσσειες εκατομμυρίων προσφύγων σήμερα. Με τη διαφορά όμως, όπως παρατηρεί η Ε. Τερέζα Τσόατ (E. Teresa Choate), ότι οι πρόσφυγες δεν αγωνίζονται να επιστρέψουν στο σπίτι τους, όπως ο Οδυσσεύς, αλλά να δραπετεύσουν από αυτό, που έχει πάψει να τους είναι φιλόξενο, προς αναζήτηση ενός άλλου.<sup>23</sup> Γράφει η Σιξού στο πρόγραμμα της παράστασης: «Σήμερα, νέοι πόλεμοι πετούν πάνω στον πλανήτη μας εκατοντάδες χιλιάδες, εκατομμύρια νέων προσφύγων, θραύσματα κατακερματισμένων κόσμων, τρεμάμενα υπολείμματα ρημαγμένων χωρών, των οποίων τα ονόματα δεν δηλώνουν πλέον το γενέθλιο καταφύγιο αλλά ερείπια ή φυλακές: Αφγανιστάν, Ιράν, Ιράκ, Κουρδιστάν..., ο κατάλογος των δηλητηριασμένων χωρών αυξάνει κάθε χρόνο.»<sup>24</sup>

Έχει υποστηριχτεί ότι οι άγραφοι νόμοι που διέπουν τη φιλοξενία μεταξύ των ατόμων και εντός των κοινωνιών μπορεί, και πρέπει, να διαπνέουν τη διαμόρφωση νόμων και πρακτικών της φιλοξενίας σε εθνικό ή διεθνές επίπεδο. Τουτέστιν, η ατομική ή κοινωνική πρακτική της φιλοξενίας δεν μπορεί να είναι απύουσα από τη συζήτηση περί μετανάστευσης, από τη στιγμή που αυτή αφορά ανθρώπινες

22. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Παρίσι: Galilée, 1997, σσ. 117-118 (εφεξής: *Adieu à...*) (αγγλική έκδοση: *Adieu to Emmanuel Levinas*, μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press, 1999, σ. 64, εφεξής: *Adieu to...*).

23. E. Teresa Choate, «Le dernier Caravansérail (Odyssées) (review)», *Theatre Journal*, τόμ. 58, αρ. 1, Μάρτιος 2006, σ. 95.

24. Hélène Cixous, *Le dernier Caravansérail. Odyssées*, Πρόγραμμα παράστασης, χ.σ.

ζωές. Για παράδειγμα, σε κείμενα όπως το «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη (μα τι λείπει λοιπόν στους “χωρίς χαρτιά”;)» (1996), ο Ντερριντά επιλέγει να αναλύσει το ζήτημα της θέσης των «χωρίς χαρτιά» εντός της γαλλικής επικράτειας σύμφωνα με τους νόμους της φιλοξενίας, κάτι που του επιτρέπει να συνυψάνει την τρέχουσα πολιτική συζήτηση με μια ορισμένη ηθική θέση.<sup>25</sup> Ο Ρενέ Σερέρ, ένας άλλος στοχαστής που επιχειρεί να εισαγάγει στην παρούσα συζήτηση περί μετανάστευσης την έννοια της «φιλοξενίας», θεωρεί ότι το λεξιλόγιο της φιλοξενίας κερδίζει συνεχώς ορμή, επιφέροντας «[...] μια νόθευση του πολιτικού, δεδομένου ότι το πολιτικό αναγκάζεται συνεχώς να χρησιμοποιεί αυτό το λεξιλόγιο, ακόμη και όταν υποβάλλει τη φιλοξενία σε μια διαδικασία που την περιορίζει και την παραμορφώνει. Γιατί πραγματικά είναι η φιλοξενία που βρίσκεται εν λόγω όταν χρειάζεται να καθορίσουμε ποιος θα ωφεληθεί από το δικαίωμα στο άσυλο, την υποδοχή των προσφύγων και των μεταναστών. Είναι η φιλοξενία που, όπως μια κριτική ζύμωση, επιτρέπει στις αντιφάσεις του πολιτικού λόγου να εκραγούν, όταν σχηματίζει εκφράσεις όπως “ανεπιθύμητοι επισκέπτες”, ή όταν θέτει τη φιλοξενία κάτω από το σημείο του περιορισμού του ασύλου ή της απέλασης. Πράττει το αντίστροφο της φιλοξενίας, αλλά χρησιμοποιεί τη γλώσσα της. Η φιλοξενία, ακολουθώντας συνεχώς την κίνηση της λέξης, επαναφέρει στη σκηνή το ίδιο το πράγμα που αποσύρεται» (ΖΗ 22).

Σύμφωνα με τον Σερέρ, το λεξιλόγιο της φιλοξενίας μπορεί και προκαλεί μια συνεχώς αυξανόμενη «νόθευση» του πολιτικού. Τέτοια παραμένει ακόμη η δύναμη της φιλοξενίας! Εντούτοις, όπως είναι αναμενόμενο, η επίκληση της φιλοξενίας σε συγκεκριμένα κοινωνικοπολιτικά και οικονομικά συγκείμενα δεν σημαίνει πάντα την αποδοχή της έλευσης του ξένου. Συχνά κυβερνήσεις και ΜΜΕ αρέσκονται να μιλούν για «κατάχρηση» της φιλοξενίας μιας ορι-

25. Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη! (μα τι λείπει, λοιπόν, στους “χωρίς-χαρτιά”;)», στον ίδιο, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Κριτική, 2003, σσ. 130-157 (γαλλική έκδοση: «Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux « sans-papiers»?», στο Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Paul Vincent, *Marx en jeu*, Παρίσι: Descartes & Cie, 1997, σσ. 73-91).

σμένης χώρας και των κατοίκων της από ορδές αφικνούμενων ξένων ή από κάποιους «αγνώμονες», ήδη εγκατεστημένους εντός της χώρας, πρόσφυγες ή μετανάστες. Επίσης, από μια συγκεκριμένη ξενοφοβική πολιτική θέση, το να αποκαλεί κάποιος τους μετανάστες «φιλοξενούμενους», υπενθυμίζει τόσο σ' εκείνους όσο και σ' εμάς ότι η θέση τους είναι πιο επισφαλής σε σχέση, για παράδειγμα, με αυτή των «πολιτών» της χώρας. Μπορεί να τους ζητηθεί να φύγουν, να «επιστρέψουν στα σπίτια» τους, εξ ου και η ύπαρξη στις μέρες μας διαφόρων προγραμμάτων «εθελοντικού» επαναπατρισμού. Μια τέτοια πολιτική θέση μπορεί να επικαλείται ακόμη και τον παραδοσιακό κώδικα της φιλοξενίας, ο οποίος συνήθως ορίζει χρονικά όρια σ' αυτή. Επιπλέον, όπως θυμίζει ο Σερέρ στο παραπάνω απόσπασμα, η χρήση της γλώσσας της φιλοξενίας από την πολιτική συχνά καταλήγει σε λεκτικά εκτρώματα όπως η αντίφαση της έκφρασης «ανεπιθύμητοι φιλοξενούμενοι», ως αποτέλεσμα της προσπάθειας να τεθεί η φιλοξενία εντός συγκεκριμένων ορίων. Αυτό, για τον Σερέρ, αποτελεί ένδειξη της δυσκολίας χειραγώγησης της γλώσσας της φιλοξενίας από ξενοφοβικές πολιτικές πρακτικές. Η χρήση του όρου «φιλοξενούμενος» φέρει ένα ισχυρό ηθικό φορτίο. Αυτό καθίσταται άλλωστε εμφανές από ένα «σκίρτημα αγανάκτησης» που συνήθως προκαλείται από την «άρνηση υποδοχής ή την απόφαση απέλασης» ή τη «σχεδόν ιερή φρίκη που συνοδεύει τις εκδόσεις, ακόμη και όταν φαίνονται να δικαιολογούνται από αδικήματα ή εγκλήματα» (ZH 41-42).

Παρό' όλα αυτά, η Μιρέιγ Ροσελλό θεωρεί ότι ο προσδιορισμός των προσφύγων και των μεταναστών ως φιλοξενούμενων ή του κράτους ως οικοδεσπότη αποτελεί «μεταφορά που έχει ξεχάσει ότι αποτελεί μεταφορά».<sup>26</sup> Με ποια όμως κριτήρια θα μπορούσαμε να προϋποθέσουμε μια ορθή χρήση του όρου «φιλοξενία» έτσι που εύκολα θα τη διακρίναμε από τις μεταφορικές του χρήσεις; Το γεγονός ότι η συλλογική έννοια και πρακτική της φιλοξενίας δεν είχε στο παρελθόν την ίδια σπουδαιότητα —κάτι που συμβαίνει σήμερα ένεκα του σημαντικού ρόλου που διαδραματίζει το νεωτερικό κυρίαρχο

26. Mireille Rosello, *Postcolonial Hospitality*, ό.π., σ. 3.



κράτος στην υποδοχή των ξένων— δεν την καθιστά παράγωγη, μεταφορά μιας διατομικής έννοιας και πρακτικής. Υπό αυτή την έννοια, δύσκολα θα συμφωνούσαμε ότι η πολιτική χρήση της φιλοξενίας αποτελεί απλώς ρητορικό σχήμα που χρησιμοποιείται στρατηγικά.<sup>27</sup>

Όταν αναφερόμαστε στη φιλοξενία προς τους ξένους ως πολιτική ερώτηση, σε αντιδιαστολή με αυτήν που παρέχουμε στην οικογένεια ή στους φίλους μας, στρέφουμε συχνά την προσοχή μας στα σύνορα του έθνους-κράτους. Εντούτοις, υπάρχουν πολλά σύνορα και εντός του κράτους και εντός των πόλεων, και είναι εξαιρετικά σημαντικό να εξετάσουμε κι αυτά επίσης. Η θέση του φιλοξενούμενου μπορεί να εξακολουθεί να είναι αβέβαιη ακόμη και μετά τη χορήγηση της πολυπόθητης άδειας παραμονής ή της υπηκοότητας, και μπορεί, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Τζούντιθ Στιλ, «να αποτελέσει πράγματι μια διεστραμμένη κληρονομιά που διαβιβάζεται μέσω των γενεών».<sup>28</sup> Εντούτοις, η αναπαραγωγή και η διατήρηση συνόρων ή ορίων εντός του κράτους ή της κοινωνίας δεν είναι κάτι που αφορά αποκλειστικά τον ξένο (τον πρόσφυγα ή τον μετανάστη), αλλά κάθε ετερότητα, η οποία πολλάκις συγκροτείται ως τέτοια διά του αποκλεισμού της. Ως εκ τούτου, η φιλοξενία ως υποδοχή του άλλου ως άλλου δεν μπορεί παρά να αφορά επίσης τις εσωτερικές διαιρέσεις που συντελούνται εντός των κρατών, των κοινωνιών, των πολιτισμών ή άλλων κατηγοριών κοινωνικής συνένωσης ή ομαδοποίησης. Όπως αναφέρει σχετικά ο Ντερριντά σε μια συνομιλία του με τον γάλλο κοινωνιολόγο Μισέλ Βιεβιορκά (Michel Wieviorka) με τον τίτλο «Accueil, éthique, droit et politique» («Υποδοχή, ηθική, δίκαιο και πολιτική»): «Εάν εγκαταλείψουμε τη λέξη μετανάστευση και εσωτερικεύσουμε εκ νέου [réintérioriser] το ζήτημα των διαφορών, αυτό οφείλει να μας οδηγήσει στο να επανεξετάσουμε ή στο να δούμε να επανεμφανίζεται το ζήτημα των ορίων [seuils], όχι με την έννοια των συνόρων από όπου

27. Στην εισαγωγή της στη συλλογή κειμένων με τίτλο *Villes et hospitalité: Les municipalités et leurs «étrangers»*, η γαλλίδα κοινωνιολόγος Αν Γκοτμάν (Anne Gotman) γράφει ότι η φιλοξενία δεν είναι μια μεταφορά για τη δημόσια υποδοχή ξένων αλλά το «γενικό σχήμα» της (Anne Gotman (επιμ.), *Villes et hospitalité: Les municipalités et leurs «étrangers»*, Παρίσι: Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 2004, σ. 6).

28. Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 188.

φτάνουν οι ξένοι αλλά με αυτή της ετερότητας που παράγεται και αναπαράγεται στο εσωτερικό ενός έθνους, μιας κοινωνίας ή μιας κουλτούρας. Η φιλοξενία δεν αφορά μόνο τον ξένο.<sup>29</sup>

Εντούτοις, ακόμη κι όταν σχετίζουμε τη φιλοξενία κυρίως με τον ξένο, όπως συμβαίνει στην ετυμολογία του όρου («φιλώ = αγαπώ» και «ξένος»), ο όρος «ξένος» λόγω της γενικότητάς του αποσιωπά σημαντικά χαρακτηριστικά όπως είναι το φύλο, η εθνικότητα, το επάγγελμα, η οικονομική κατάσταση ή η ηλικία, που συνήθως παρεμβαίνουν και καθορίζουν το είδος της υποδοχής που παρέχεται. Ο ξένος μπορεί να είναι γυναίκα ή άνδρας, πλούσιος ή φτωχός, άγαμος ή έγγαμος, μονογονέας, παιδί ή υπερήλικας, εγκληματίας ή άγιος. Ως εκ τούτου δεν πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι όλοι οι ξένοι δεν αντιμετωπίζονται κατά τον ίδιο τρόπο.<sup>30</sup> Διαφορετικά αντιμετωπίζεται ένας πλούσιος τουρίστας σε ένα ελληνικό νησί και διαφορετικά ένας ασιάτης μετανάστης. Εντούτοις, όπως υπογραμμίζει η Τζούντιθ Στιλ, αν και δεν βρίσκονται όλοι οι ξένοι στην ίδια θέση, «[...] όλοι έχουν κάτι κοινό λόγω του ότι είναι ξένοι. Όλοι θα μπορούσαν να θέσουν την κοινότητα υποδοχής υπό αμφισβήτηση με κάποιον τρόπο (για παράδειγμα, γλωσσικά, οικονομικά, πολιτισμικά, σεξουαλικά) κάτι που μπορεί να εκληφθεί ως θετικό ή απειλητικό από τους οικοδεσπότες τους. Η κοινότητα υποδοχής μπορεί να καλοδεχτεί ή μπορεί να αποκριθεί βίαια στους παρείσακτους, χωρίς η μια απόκριση να αποκλείει την άλλη».<sup>31</sup>

29. Jacques Derrida & Michel Wieviorka, «Accueil, éthique, droit et politique», στο Mohammed Seffahi (επιμ.), *Autour de Jacques Derrida: Manifeste pour l'hospitalité*, Γκρινβ: Parole d'aube, 1999, σ. 143.

30. Όπως επισημαίνει η Νέλλη Καμπούρη: «Η κουλτούρα, η καταγωγή, η μόρφωση, το φύλο, η ηλικία δεν αποτελούν απλώς ουδέτερες κατηγορίες ταξινόμησης στις σχετικές στατιστικές, αλλά και διακριτά σημάδια που καθορίζουν το βαθμό υποδοχής ή αποκλεισμού. Η προσωρινότητα των ταυτοτήτων που αποδίδονται στους μετανάστες αποτελεί συνθήκη απαραίτητη για το στρατηγικό άνοιγμα και κλείσιμο απέναντι στους ξένους» (Νέλλη Καμπούρη, «Φιλοξενία και πρακτικές υποδοχής του ξένου», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 96, Ιανουάριος-Μάρτιος 2007, σ. 20).

31. Judith Still, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 6. Επίσης, όπως εύστοχα παρατηρεί η Στιλ, «το να γίνεται κανείς ξένος μπορεί να κλονίσει πολλές από τις βεβαιότητες ή τα προνόμιά του που απορρέουν από την τάξη του, με αποτέλεσμα αυτό να μας αναγάγει στα ορατά σημάδια του φύλου ή της φυλής» (Στο ίδιο). Για παράδειγμα, χιλιάδες Σύρων προ-

Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι, σύμφωνα με τον Γιώργο Μπαμπινιώτη, το ρήμα *ξενίζω* είχε στην αρχαιότητα δύο σημασίες: «φιλοξενώ» και «θεωρώ κάτι μη οικείο, ύποπτο, κάτι που με παραξενεύει», ενώ η λέξη *παράξενος* εξελίχθηκε αρνητικά: «Ξεκινώντας από τη δήλωση “του μη γνήσιου πολίτη”, του λογιζόμενου ως ξένου, έφτασε ήδη στην αρχαιότητα να σημαίνει “τον αλλόκοτο, τον περιεργο, τον προκαλούντα απορίες ή επιφυλάξεις”».<sup>32</sup>

Ο ξενοφοβικός πολιτικός και μιντιακός λόγος σήμερα οργανώνεται και αναπαράγεται γύρω από τρεις κυρίως άξονες. Σε κάποιες χώρες, όπως είναι για παράδειγμα η Ελλάδα, πολλοί είναι αυτοί που εκμεταλλεύονται τα υψηλά ποσοστά ανεργίας, προκειμένου να παρουσιάσουν την έλευση των ξένων ως απειλή για την εύρεση εργασίας ή τη διατήρησή της από τους πολίτες των χωρών αυτών. Έτσι, η φιλόξενη υποδοχή μεταναστών ή προσφύγων γίνεται συχνά αντιληπτή ως δυνάμει επικίνδυνη για την οικονομία, επειδή υπονοεί το μοίρασμα περιορισμένων πόρων, ενώ στην πραγματικότητα οι φιλοξενούμενοι αποτελούν συνήθως βασική παραγωγική δύναμη, προσφέροντας σημαντικά με τις υπηρεσίες τους στην τοπική οικονομία. Οι ξένοι είναι ευπρόσδεκτοι ως τουρίστες, αλλά όχι ως μετανάστες ή πρόσφυγες που ζητούν στέγη και εργασία.

Κάποιοι άλλοι προτιμούν να εστιάζουν στην πολιτισμική αλλαγή ή «αλλοίωση» που μπορεί να επέλθει επί του εθνικού κορμού, αλλά και της εθνικής παράδοσης και κληρονομιάς, από τους αναρίθμητους «άλλους», που καθημερινά κατακλύζουν ως πρόσφυγες ή μετανάστες τις «πατρίδες» μας. Γι' αυτή τη φοβική αντιμετώπιση του μέλλοντος, τα πράγματα δεν θα είναι ποτέ πάλι ίδια μετά την έλευση (που ισοδυναμεί με εισβολή) των «βαρβάρων», οι οποίοι, δεν γνωρίζουν τη γλώσσα που μιλά, δεν μοιράζονται την ίδια θρησκεία

---

σφύγων που απολάμβαναν μια ασφαλή οικονομική, κοινωνική και πολιτική θέση στην πατρίδα τους στο παρελθόν, την αποστερούνται παντελώς σήμερα, μετακινούμενοι σε έναν άλλο, ξένο τόπο. Όταν η θάλασσα ξεβράζει τον βασιλιά Οδυσσέα στο νησί το Φαίακων, αυτός δεν μοιάζει παρά με ζητιάνο: «Όμως τους φάνηκε φρικτός, από την αλμύρα φαγωμένος [σμερδαλέος δ' αὐτῆσι φάνη κεκακωμένος ἄλμη]» (Οδύσσεια, ζ, 137).

32. Βλ. την ιστοσελίδα: **Γιώργος Μπαμπινιώτης** «Ετυμολογικά - ξένος ξενίζω παράξενος πρόσξενος φιλόξενος ξενοδόχος ξενιτεύομαι ξενιστής»: <http://www.babinio-tis.gr/wmt/webpages/index.php?lid=1&pid=22&catid=1&apprec=14>.

μ' εμένα, τα ίδια ήθη και έθιμα, τους ίδιους κώδικες και νόμους. Ευρωπαίοι, αλλά και αμερικανοί πολιτικοί, όχι απαραίτητα προερχόμενοι αποκλειστικά από την ακροδεξιά, έχουν βρει μια νέα μαγική συνταγή εκλογικής επιτυχίας και επιβίωσης, εκμεταλλεύόμενοι τον φόβο για τους ξένους —κυρίως για το Ισλάμ— τον οποίο οι ίδιοι καλλιεργούν επιμελώς, καθώς αφήνουν να εννοηθεί ότι η μετανάστευση αποτελεί τη ρίζα της κοινωνικής και οικονομικής παρακμής διαφόρων ευρωπαϊκών κρατών.

Αν όμως υπάρχει μια πλευρά της φιλοξενίας από την οποία ο ξενοφοβικός λόγος —κυρίως με την αμέριστη συμπαράσταση του μιντιακού λόγου— αλιεύει συστηματικά τα τελευταία χρόνια, αυτή είναι η πλευρά της βίας απέναντι στην οποία παραμένει έκθετη η φιλοξενία, δηλαδή ο κίνδυνος βιαιοπραγίας, βιασμού ή ακόμη και φόνου που αυτή μπορεί να εγκυμονεί. Σήμερα, ίσως περισσότερο από κάθε άλλη φορά, και επειδή, ως είθισται, «ο δυνατός πάντα έχει δίκιο<sup>33</sup>», η βία ταυτίζεται με τον ξένο σε τέτοιο βαθμό, ώστε αποτρόπαιες πράξεις βίας που διαπράττει ο οικοδεσπότης σε βάρος του φιλοξενούμενου αποκρύπτονται.<sup>34</sup> Ως ο αδύναμος κρικός της σχέσης, εφόσον βρίσκεται εντός της επικράτειας του οικοδεσπότη, ο φιλοξενούμενος, κυρίως ο μετανάστης, εύκολα πέφτει θύμα κοινωνικής, οικονομικής και σεξουαλικής εκμετάλλευσης. Δεν χρειάζεται παρά να σκεφτούμε τις χιλιάδες αλλοδαπών γυναικών που πέφτουν θύματα σωματεμπορίας (trafficking), όχι μόνο στην Ελλάδα, αλλά σε ολόκληρο τον κόσμο.

33. Βλ. **Jean de la Fontaine**, «Ο Λύκος και το αρνί», στον ίδιο, *Μύθοι*, εισ.-σημ.-απόδοση Αρσένης Γεροντικός, Ιωάννινα: Εκδόσεις Εταιρείας Ηπειρωτικών Μελετών, 1987, σ. 27.

34. Το θεατρικό έργο του Καμύ *Η παρεξήγηση*, το οποίο γράφτηκε στη Γαλλία το 1943 αλλά η τελική του εκδοχή χρονολογείται το 1958, αναφέρεται σε μια μητέρα και μια κόρη, ιδιοκτήτριες μιας πανσιόν, που κάνουν περιουσία δολοφονώντας ασυντρόφους, εύπορους επισκέπτες. Η τελευταία τους δολοφονία είναι αυτή του από καιρό χαμένου γιού/αδελφού, ο οποίος περίμενε την κατάλληλη στιγμή για να αναγγείλει την ταυτότητά του. Όταν ανακαλύπτουν το λάθος τους, η μητέρα κρεμιέται και στη συνέχεια η κόρη/αδελφή πέφτει σε ένα πηγάδι. Η παρεξήγηση αποτελεί ένα σκοτεινό παράδειγμα αφιλοξενίας (**Αλμπέρ Καμύ**, *Η παρεξήγηση*, μτφρ. Γιάννης Θηβαίος, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1998). Επίσης, βλ. **Judith Still**, *Derrida and Hospitality*, ό.π., σ. 141, υποσ. 48.

Οι κώδικες της φιλοξενίας αποβλέπουν, μεταξύ άλλων, στη διασφάλισή της από τη βίαιη καταστρατήγηση, είτε εκ μέρους του φιλοξενούμενου είτε εκ μέρους του οικοδεσπότη. Βέβαια, κανένας κώδικας δεν είναι άτρωτος στις ιδιομορφίες των προσωπικών, σεξουαλικών και κοινωνικών απρόβλεπτων περιστάσεων, με αποτέλεσμα, ακόμη και στην περίπτωση που υπάρχουν έγγραφοι κανόνες αλλά και νόμοι, συχνά να καταστρατηγούνται. Θα αναφέρουμε χαρακτηριστικά ότι η βίαιη καταπάτηση των νόμων της φιλοξενίας στην *Οδύσσεια*, τόσο εκ μέρους των φιλοξενούμενων μνηστήρων όσο και εκ μέρους του οικοδεσπότη Κύκλωπα, θα οδηγήσει στον θάνατό τους. Ακριβώς όπως συνέβη στην περίπτωση των Σοδομιτών και των Βενιαμιτών στη *Βίβλο*. Στα συγκεκριμένα κείμενα, η βίαιη καταστρατήγηση των νόμων της φιλοξενίας καταλήγει στην *εκδίκηση*, που είναι ακόμη πιο βίαιη, αιμοσταγής και αδυσώπητη.

Η κατοχή ή κυριότητα ενός χώρου, είτε πρόκειται για ένα σπίτι είτε για μια χώρα, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση της φιλοξενίας. Η φιλοξενία προϋποθέτει την ύπαρξη ενός οικοδεσπότη, με όλη εκείνη τη δύναμη-εξουσία που τον περιβάλλει, και τον καθιστά ικανό να φιλοξενεί. Έτσι, ενώ η κατοχή ή κυριότητα ενός χώρου αποτελεί όρο δυνατότητας της φιλοξενίας, ταυτόχρονα την περιορίζει ή τη διαστρέφει. Κάθε φορά που λέω στον άλλο «έλα!» δεν κάνω τίποτα άλλο από το να επιβεβαιώνω τη δύναμη-εξουσία μου πάνω του, η οποία απορρέει από την κατοχή ή κυριότητα του χώρου στον οποίο προσκαλώ τον άλλο να έλθει. Η δυνατότητα της φιλοξενίας εδράζεται σε μια ασύμμετρη, άνιση σχέση ανάμεσα στον οικοδεσπότη και τον φιλοξενούμενο· ο πρώτος είναι κύριος ενός οίκου, ενώ ο δεύτερος προσέρχεται σε αυτόν απλώς με την ιδιότητα του επισκέπτη.

Εντούτοις, από τη στιγμή που ένας χώρος διανοίγεται στο(ν) άλλο —μέσω της φιλοξενίας— αυτός ο χώρος μπορεί να αποσταθεροποιηθεί και να τεθεί υπό αμφισβήτηση, όπως άλλωστε και η ίδια η θέση του οικοδεσπότη ή του φιλοξενούμενου. Η φιλοξενία έχει τη δύναμη να διασειεί ή να μεταθέτει τα όρια, να μετασχηματίζει τον οίκο που την καθιστά δυνατή. Ενώ, αφ' ενός, το έργο της καταφάσκει το μέσα, το εντός ενός οριοθετημένου χώρου, την κυριαρχία του οικοδεσπότη πάνω στον οίκο του, ταυτόχρονα το εξαρθρώνει ή το δια-

ταράσσει με το να επιτρέπει στο έξω, στο εκτός να εισέρχεται εντός. Η φιλοξενία απαιτεί τη χωρική σχέση μεταξύ εντός και εκτός, καθώς και τη δύναμη-εξουσία του οικοδεσπότη πάνω στον χώρο του —κάτι που στερείται ο δυνάμει φιλοξενούμενος— τις οποίες όμως μπορεί να διαταράξει και να ανατρέψει. Η φιλοξενία απαιτεί χωρικά όρια και σχέσεις εξουσίας που ταυτόχρονα η ίδια μετατοπίζει μέσω μιας πράξης διέλευσης.

Συνήθως όταν μιλάμε για φιλοξενία, ελάχιστος λόγος γίνεται για φιλοξενία προς άλλα έμβια όντα πλην του ανθρώπου, για παράδειγμα, προς τα ζώα ή τα φυτά. Ο ρόλος των ζώων ή των φυτών περιορίζεται μάλλον στο να αποτελούν μέρος των γευμάτων φιλοξενίας. Όμως, φιλοξενία προς τα άλλα έμβια όντα δεν θα σημαίνει μόνο ότι τους επιτρέπουμε να έρθουν ή να φυτρώσουν στον χώρο μας. Αν «φιλοξενία» σημαίνει τη διέλευση των συνόρων, τότε αυτή επιτάσσει να αφήσουμε το άλλο του ανθρώπου, το ζώο, ή ακόμη και το φυτό, να διέλθει το σύνορο που έχει τεθεί παραδοσιακά μεταξύ των δύο. Χωρίς όμως να χρειάζεται να αποδείξουμε πρώτα ότι το ζώο ή το φυτό είναι «σαν τον άνθρωπο», δηλαδή αφομοιώνοντας την ετερότητα του ζώου ή του φυτού από το ανθρώπινο. Η φιλοξενία επαναθέτει το ζήτημα της διέλευσης των ορίων μεταξύ των ειδών. Διότι, ο προσδιορισμός ενός ορίου-συνόρου μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου (π.χ. Λόγος, ομιλία, γέλιο, υπόσχεση) στοιχειώνει θεμελιωδώς τη φιλοσοφία ως προς τον τρόπο που αυτή καθορίζει το ίδιο (*propre*) του ανθρώπου.

Στο *Adieu à Emmanuel Lévinas* ο Ντερριντά υπογραμμίζει ότι η φιλοξενία δεν αποτελεί απλώς μια «περιοχή της ηθικής», αλλά είναι «η ίδια η ηθικότητα [*éthicité*], το όλον και η αρχή της ηθικής» (*Adieu à... 94 / Adieu to... 50*). Η φιλοξενία ονομάζει εν γένει τη διάνοιξη του εαυτού προς το(ν) άλλο, κάτι που δεν μπορεί παρά να είναι θεμελιώδες για την εκάστοτε ηθική. Η φιλοξενία περιγράφει το ήθος μας, τον τρόπο ύπαρξής μας εντός του οίκου μας, το πνεύμα και τον χαρακτήρα μας, τις αξίες και τις αρχές μας, τον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζουμε και διαχειριζόμαστε τα όρια και τα ανοίγματά μας, τη χωρική και συναισθηματική αίσθηση του ανήκειν και του μη ανήκειν, την ταυτότητά μας, και κατ' επέκταση, τη σχέση μας με το(ν) άλλο,

την ετερότητα, αυτό που έρχεται από έξω. Κατά συνέπεια, το καλωσόρισμα, ως ζήτημα συσχέτισης και σχέσεων με τους άλλους ανθρώπους ή τα άλλα έμβια όντα εν γένει δεν αποτελεί απλώς περιφερειακό ζήτημα της ηθικής, αλλά βρίσκεται στον ίδιο τον πυρήνα της.

Το ερώτημα που εγείρεται σήμερα επιτακτικό στη σκιά της διαρκώς αυξανόμενης εχθρότητας των κυβερνήσεων των ανεπτυγμένων κρατών προς τους πρόσφυγες και μετανάστες, αφορά το κατά πόσο φέρουμε ηθική ευθύνη φιλοξενίας απέναντί τους. Αν ναι, από πού μπορεί να απορρέει μια τέτοια ευθύνη; Προκειμένου να απαντήσουμε σε ένα τέτοιο ερώτημα, θα προστρέξουμε στο φιλοσοφικό έργο του Εμμανουέλ Λεβινάς, το οποίο έχει επιφέρει ένα είδος κοπερνίκειας επανάστασης στον τρόπο στοχασμού της ευθύνης. Αντί η ευθύνη να αφορά τις πράξεις ενός δρώντος υποκειμένου και να θεμελιώνεται στην ελευθερία της βούλησής του, για τον Λεβινάς, αυτή δεν συνιστά επιλογή του υποκειμένου. Για τον Λεβινάς, η ευθύνη δεν είναι κάτι που εγώ επιλέγω, αλλά είναι ο άλλος που με καθιστά υπεύθυνο. Για παράδειγμα, η παρουσία του άλλου μπροστά στην πόρτα του οίκου μου ή των συνόρων της χώρας μου με καθιστά αυθωρεί υπεύθυνο απέναντί του. Ο άλλος μού θέτει ένα αίτημα, το οποίο δεν είναι απαραίτητο να αρθρωθεί σε λέξεις. Αυτό το αίτημα με δεσμεύει σε μια παθητική ευθύνη, δηλαδή μια ευθύνη την οποία δεν έχω επιλέξει. Αν θέλαμε να χρησιμοποιήσουμε την χαιντεγκεριανή ορολογία, θα λέγαμε ότι είμαστε «ερριμμένοι» σε αυτήν την ευθύνη. Όπως πολλάκις υπογραμμίζει ο Λεβινάς, «το υποκείμενο είναι όμηρος»<sup>35</sup> του άλλου, δηλαδή είναι υπεύθυνος για τον άλλο χωρίς να έχει επιλέξει κάτι τέτοιο και χωρίς να έχει απολύτως καμιά δυνατότητα απόδρασης από αυτήν την ευθύνη: «Εγώ είμαι σημαίνει εφεξής δεν μπορώ να ξεφύγω από την ευθύνη».<sup>36</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο άλλος μού επιτρέπει να υπάρχω ως ουσιαδώς υπεύθυνος. Όπως υπογραμμίζει ο Τζέφρυ Μπέννινγκτον (Geoffrey Bennington): «Δεν υπάρχω πρώτα και κατόπιν συναντώ τον άλλο:

35. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche (Collection «biblio essais»), Παρίσι 1990, 1974, σ. 177.

36. Εμμανουήλ Λεβινάς, «Το υπερβατικό και το υψηλό», στον ίδιο, *Ελευθερία και εντολή*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007, σ. 59.

απεναντίας ο (πάντα ενικός) άλλος με καλεί στο είναι ως ανέκαθεν ήδη υπεύθυνο για εκείνον». <sup>37</sup> Η ευθύνη είναι τόσο ακραία στον Λεβινάς που αποτελεί τον ίδιο τον ορισμό της υποκειμενικότητας: το υποκείμενο υπό-κειται στον άλλο. Για τον Λεβινάς, «Το Εγώ δεν αντιλαμβάνεται απλώς αυτή την ανάγκη απόκρισης, σαν να επρόκειτο για μια υποχρέωση ή ένα καθήκον για τα οποία μπορεί να αποφασίσει», αλλά, αντίθετα, το Εγώ είναι αφ' εαυτού, ευθύνη πέρα ως πέρα. <sup>38</sup> Η ευθύνη μου απέναντι στον άλλο, σύμφωνα με τον Λεβινάς, είναι άπειρη. Το Εγώ δεν μπορεί βολικά να απαλλαγεί από αυτή την ευθύνη. Δεν μπορεί ποτέ να πει: «έκανα όλο το καθήκον μου. Εκτός κι αν είναι υποκριτής...». Αντιθέτως, «[...] όσο πιο δίκαιος είμαι τόσο μεγαλύτερη είναι η ευθύνη μου. Ουδέποτε αποσιεύουμε τα χρέη μας έναντι του άλλου». <sup>39</sup>

Αυτό που διακρίνει το σύνολο των έμβιων όντων, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου, είναι ο σχεσιακός και αλληλοεξαρτώμενος χαρακτήρας της ύπαρξής τους. Κανένα έμβιο ον, κανένας άνθρωπος, δεν είναι αυτόρκτης ή αυτοσυντηρούμενος. Όλοι ανεξαιρέτως εξαρτιόμαστε τόσο για την επιβίωσή μας όσο και για την ευζωία μας από τους άλλους. <sup>40</sup> Όπως επισημαίνει η Τζούντιθ Μπάτλερ (Judith Butler), «είμαστε εξαρτώμενα όντα, η χαρά και η οδύνη των οποίων εξαρτώνται εξ αρχής από έναν κοινωνικό κόσμο [...], από ένα περιβάλλον που μας συντηρεί». <sup>41</sup> Για τον Πλάτωνα, η ύπαρξη της πόλης θεμελιώνεται πάνω στο γεγονός ότι «κανένας μας δεν είναι αυτόρκτης, αλλά όλοι μας χρειαζόμαστε πολλά πράγ-

37. **Geoffrey Benington**, «Αποδόμηση και ηθική», μτφρ. Ευτύχης Πυροβολάκης, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σ. 272

38. **Εμμανουήλ Λεβινάς**, «Το υπερβατικό και το υψηλό», ό.π., σσ. 58-59.

39. **Εμμανουήλ Λεβινάς**, *Ηθική & άπειρο. Διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ινδικτος, 2007, σ. 69.

40. Γράφει ο μεγάλος γερμανός ποιητής Φρήντριχ Χαίντερλιν (Friedrich Hölderlin) στο ποίημά του «Τιτάνες»: «Κι είναι καλό κοντά σε άλλους να κρατιέσαι. Γιατί κανένας δεν αντέχει τη ζωή μονάχος» («Gut ist es, an andern sich Zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein») (**Φρήντριχ Χαίντερλιν**, *Ποιήματα. Μεγάλη εκλογή σε τρία μέρη*, μτφρ. Δημήτρης Θ. Γκότσης, Αθήνα: Αρμός, 2002, σ. 181).

41. **Τζούντιθ Μπάτλερ-Αθηνά Αθανασίου**, *Απ-αλλοτρίωση. Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Αθήνα: Τόπος, 2016, σ. 18.



ματα» («ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ὄντων ἐνδεής»).<sup>42</sup> Οι ζωές μας είναι σχεσιακές, αλληλένδετες και αλληλοεξαρτώμενες. Οι υπάρξεις μας είναι «από-κοινού» υπάρξεις. Όπως υποστηρίζει ο Μάρτιν Χάιντεγκερ (Martin Heidegger) στο *Είναι και χρόνος*, εναντιωνόμενος στο αφηρημένο και καθαρό «εγώ» της καρτεσιανής μεταφυσικής, το είναι του εδωνά-Είναι (Dasein) είναι Συνείναι (Mitsein),<sup>43</sup> αν και για τον ίδιο, η οντολογική εξάρτηση του ενός από τον άλλον στερείται ηθικών συνεπειών. Ο εξαρτησιακός και σχεσιακός τρόπος ύπαρξής μας υποδηλώνει μια καταστατική απομάκρυνση από τον εαυτό, μια πρωταρχική «απαλλοτρίωση» (dispossession) του εαυτού από το(ν) άλλο.<sup>44</sup> Όπως σημειώνει η Αθηνά

---

42. Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ. σημειώμα-μτφρ.-ερμ. σημειώματα Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Πόλις, 2002, 369b5, σ. 132, 133. Το πλατωνικό κείμενο συνεχίζει ως εξής: «Κι επειδή οι άνθρωποι χρειάζονται πολλά πράγματα, κι ο ένας παίρνει μαζί του κάποιον για να καλύψει μιαν ανάγκη του κι ο άλλος έναν άλλο, τον έναν για τη μια, τον άλλο για την άλλη ανάγκη, μαζεύονται πολλοί σύντροφοι και συντρέχτες να μείνουν μαζί σε έναν τόπο, και τη συνοίκηση αυτή την ονομάζουμε 'πόλη'. [...] Δίνει λοιπόν ο ένας στον άλλο κάτι από τα δικά του, αν συμβαίνει να τον δίνει, ή παίρνει από αυτόν, πιστεύοντας ότι έτσι είναι καλύτερα για τον εαυτό του» («Ὅτ'ω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ' ἄλλον, τὸν δ' ἐπ' ἄλλον χρεία, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτῃ τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα· [...] Μεταδίδωσι δὴ ἄλλος ἄλλω, εἴ τι μεταδίδωσιν, ἢ μεταλαμβάνει, οἰόμενος αὐτῷ ἄμεινον εἶναι;») (Στο ίδιο, 369c) (Ευχαριστώ την Αντιγόνη-Αγγελική Κωτισιοπούλου για την υπόδειξη του συγκεκριμένου πλατωνικού χωρίου).

43. Γράφει ο ίδιος ο Χάιντεγκερ σχετικά: «Επειδή το μες-στον-κόσμο-Είναι είναι μες-στον-κόσμο-Συνείναι, ο κόσμος είναι εκάστοτε πάντα ήδη ένας κόσμος, τον οποίο συμμερίζομαι με τους Άλλους. Ο κόσμος του εδωνά-Είναι είναι κοινός κόσμος [Mitwelt]. Το Ενείναι είναι Συνείναι [Mitsein] με Άλλους. Το ενδόκοσμο καθ' εαυτό-Είναι των Άλλων είναι εδωνά-Συνείναι [Mitdasein]» (**Μάρτιν Χάιντεγκερ**, *Είναι και χρόνος*, τόμος Α', πρόλ.-μτφρ.-σχόλια Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη, 1978, σ. 201).

44. Για τις Αθανασίου και Μπάτλερ, η έννοια της «απ-αλλοτρίωσης» σηματοδοτεί δύο ετερογενείς διαδικασίες. Αφ' ενός περιγράφει την κίνηση του εαυτού προς το(ν) άλλο ή την άλλη υπό την έννοια της έκθεσής του στην τρωτότητα του άλλου ή της άλλης και του επηρεασμού του από αυτήν. Αφ' ετέρου, προσδιορίζει την καταναγκαστική κατάσταση αποστέρησης βασικών αγαθών και δικαιωμάτων που μπορεί να υφίσταται ένα υποκείμενο ένεκα μιας αλλότριας δύναμης-εξουσίας. Για τις συγγραφείς, η δεύτερη έννοια απ-αλλοτρίωσης συνδέεται με την πρώτη, διότι «αν είμαστε όντα που μπορούμε να αποστρεθούμε έναν τόπο, τους τρόπους επιβιώσής μας, τη στέγη, την τροφή και την προστασία, αν μπορούμε να χάσουμε τα δικαιώματα του πολίτη, το σπίτι μας, και τα δικαιώματά μας», αυτό συμβαίνει επειδή είμαστε αλληλεξαρτώμενα όντα και ως

Αθανασίου, είμαστε πάντα «εκτός εαυτού, πέρα από τον εαυτό μας, παραδομένοι, δεμένοι με τους άλλους και δεσμευμένοι από αιτήματα που εγείρονται έξω από εμάς ή βαθιά μέσα μας».<sup>45</sup> Υπό αυτή την έννοια, ο εαυτός μας δεν ανήκει πλήρως σ' εμάς.<sup>46</sup> Αυτή η ζωτικής σημασίας αλληλεξάρτηση καθιστά τον καθένα μας πάντα ήδη υπεύθυνο για τη ζωή του άλλου. Η αναπόδραστη σχεσιακότητα της ύπαρξής μας στο πλέον πρωταρχικό της επίπεδο ως απόλυτη αλληλεξάρτηση του ενός από τον άλλο αποτελεί τον τόπο ανάληψης της ευθύνης και αδυνατότητα διαφυγής από αυτήν. Ο καθένας μας είναι υπεύθυνος για όλα και για όλους χωρίς δυνατότητα απόδρασης από αυτή την ευθύνη. Υπεύθυνοι, όχι μόνο γι' αυτούς με τους οποίους μοιραζόμαστε τον κόσμο στο παρόν, αλλά και για όλους αυτούς ή αυτές που έχουν υπάρξει (και των οποίων τα ίχνη ύπαρξης έχουμε κληρονομήσει) ή πρόκειται να υπάρξουν στο μέλλον. Ο άλλος άνθρωπος ή το άλλο έμβιο ον μάς καλεί στην ευθύνη μέσω των υλικών, πνευματικών ή συναισθηματικών αναγκών του. Οι ανάγκες του άλλου μάς καθιστούν αλληλέγγυους προς αυτόν: «*Το Εγώ είναι αλληλέγγυο με το μη-εγώ σαν η ευθύνη για τη μοίρα του να ήταν εξ ολοκλήρου δική του υπόθεση*».<sup>47</sup> Υπό αυτή την έννοια, δεν θα ήταν υπερβολή αν λέγαμε, μαζί με τον Λεβινάς, ότι η σχέση του ενός με το(ν) άλλο σημαίνει υποταγή του ενός στο(ν) άλλο.<sup>48</sup> Εγώ είμαι σημαίνει εγώ είμαι για το(ν) άλλο. Ωστόσο, η περατότητα των δυνάμεών μας και των δυνατοτήτων μας δεν μας επιτρέπουν να εκπληρώνουμε τις ανάγκες των πάντων, έτσι χρειάζεται να επιλέγουμε στις ανάγκες ποιανού ή ποιανής θα ανταποκρινόμαστε κάθε φορά κατά προτεραιότητα. Εντούτοις, αυτό δεν σημαίνει ότι εναπόκειται σ' εμάς να αποφασίζουμε για ποιον ή για ποια θα είμαστε υπεύθυνοι ή όχι. Συνεπώς, όταν κάποιος ανταποκρίνεται στο κάλεσμα των άλλων για βοήθεια, μια τέτοια απόκριση δεν

τέτοια είμαστε έκ-θετα το ένα στο άλλο (Τζούντιθ Μπάτλερ-Αθηνά Αθανασίου, *Απαλλοτριώση*, ό.π., σσ. 17-18).

45. Στο ίδιο, σ. 155.

46. Στο ίδιο, σ. 159.

47. Εμμανουήλ Λεβινάς, «Το υπερβατικό και το υψηλό», ό.π., σ. 59.

48. Στο ίδιο, σ. 28.

απορρέει από έναν ηθικό κανόνα βάσει του οποίου αποφασίζει τι είναι ηθικά αγαθό και τι όχι και ανάλογα πράττει. Η ανταπόκριση οφείλεται ακριβώς στο γεγονός ότι από την αρχή εμπλέκεται στις ζωές των άλλων και εκείνοι εμπλέκονται στη δική του.<sup>49</sup> Έτσι, το να ανοίγουμε στον άλλο την πόρτα του οίκου μας ή τα σύνορα της «χώρας μας», δεν αποτελεί τόσο αρετή, όσο αναγνώριση της ευθύνης που απορρέει από αυτή την πρωταρχική αλληλεξάρτηση του «εγώ» από ένα «εμείς». Η τρωτότητα του πρόσφυγα, ο κίνδυνος που διατρέχει η ζωή του, η επισφάλειά του, η φτώχεια του, δεν αφορούν μόνο τον ίδιο, αλλά κάθε άλλο ανθρώπινο ον, στον βαθμό που η βελτίωση ή ακόμη και η επιδείνωση της κατάστασής του εν γένει εξαρτάται ελάχιστα από τον ίδιο και πολύ περισσότερο από εμάς, τους άλλους. Συνεπώς, οι ανάγκες του άλλου είναι και δικές μου ανάγκες. Οι περισσότερες ανάγκες κάποιου, αν όχι όλες, εμπλέκουν τους άλλους, και υπό αυτή την έννοια δεν μπορεί παρά να είναι και δικές τους ανάγκες, αφού η εκπλήρωσή τους εξαρτάται από αυτούς. Η προσφυγιά, ο εκτοπισμός, η φτώχεια, η έλλειψη στέγης ή κάθε άλλη συνθήκη ακραίας επισφάλειας καθιστά ιδιαίτερα εμφανές το πόσο οι άνθρωποι που υφίστανται τις συνθήκες αυτές εξαρτώνται από εμάς τους άλλους, καθώς και το ότι η μη διαθεσιμότητά μας να σταθούμε αλληλέγγυοι προς αυτούς, μπορεί κυριολεκτικά να συντρίψει τις ζωές τους, πράγμα που μπορεί να μας καταστήσει, όπως επισημαίνει ο Γιώργος Φαράκλας στο κείμενό του στον παρόν αφιέρωμα, ακόμη και «δολοφόνους».<sup>50</sup>



49. Τζούντιθ Μπάτλερ-Αθηνά Αθανασίου, *Απ-αλλοτρίωση*, ό.π., σ. 157.

50. Γιώργος Φαράκλας, «Γιατί μας συμφέρει να υποδεχτούμε τους πρόσφυγες», *Ενεκεν*, παρόν τεύχος, σ. 255.

## Βιβλιογραφία

### Ελληνόγλωσση

**Αθανασίου, Αθηνά & Τσιμουρής, Γιώργος** (επιμ.), *Μετανάστευση, φύλο και επισφάλειες σε συνθήκες κρίσεις*, ειδικό τεύχος, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 140-141 Β'-Γ', 2013, σσ. 3-37 (διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://ejournals.epublishingekt.gr/index.php/ekke/issue/view/440>).

**Arendt, Hannah-Agamben, Georgio-Traverso, Enzo**, *Εμείς οι πρόσφυγες. Τρία κείμενα*, μτφρ. Κώστας Δεσποινιάδης, Άκης Γαβριηλίδης, Νίκος Κούρκουλος, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2015.

**Βασιλόγιαννης, Φίλιππος**, «Αλληλεγγύη και φιλοξενία στον πολιτικό φιλελευθερισμό», *Ένεκεν*, τχ. 42, σσ. 210-215.

**Bennington, Geoffrey**, «Αποδόμηση και ηθική», μτφρ. Ευτύχης Πυροβολάκης, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 265-285.

**Η Αγία Γραφή**. *Παλαιά και Καινή Διαθήκη*, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 1997.

**Καμπούρη, Νέλλη**, «Φιλοξενία και πρακτικές υποδοχής του ξένου», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 96, Ιανουάριος-Μάρτιος 2007, σσ. 17-23.

**Καμύ, Αλμπέρ**, *Η παρεξήγηση*, μτφρ. Γιάννης Θηβαίος, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1998.

**Kant, Immanuel**, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα*, μτφρ.-εισαγωγή-σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστημ. θεώρηση Γιώργος Ξηροπαΐδης, Αθήνα: Πόλις 2006.

**Καραβαντά, Μίνα**, «Το απροϋπόθετο και η φιλοξενία, το απροϋπόθετο της φιλοξενίας: "ιώ πόλις», ιδού ο άνθρωπος», *Ένεκεν*, τχ. 4, σσ. 112-133.

**Καραβαντά, Μίνα**, «Για ποιους χτυπά η καμπάνα της δημοκρατίας; Ο άνθρωπος χωρίς χαρτιά και το "δικαίωμα στα δικαιώματα"», στο Τζούντιθ Μπάτλερ & Γκαγιάτρι Τσακραβόρτι Σπίβακ, *Τραγουδώντας τον Εθνικό Ύμνο. Γλώσσα, πολιτική και το δικαίωμα του ανήκειν*, επιμ. Μίνα Καραβαντά, μτφρ. Β. Κάση, Α. Μαγγίνα, Α. Παπαδοπούλου, Β. Τζανακάκη, Ο. Τσιάκαλου, Αθήνα: Τόπος, 2015, σσ. 7-30.

**La Fontaine, Jean de**, *Μύθοι*, εισ.-σημ.-απόδοση Αρσένης Γεροντικός, Ιωάννινα: Εκδόσεις Εταιρείας Ηπειρωτικών Μελετών, 1987.

**Λέκκα, Βάσια & Πανουτσόπουλος, Γρηγόρης** «Ανάμεσα στα σύνορα: μετασχηματισμοί των μηχανισμών ελέγχου και διαχείρισης της μετανάστευσης», στο Θανάσης Λάγιος, Βάσια Λέκκα, Γρηγόρης Πανουτσόπουλος, *Διάχυση συνόρων, χάραξη σωμάτων, σημεία καταγραφής*, Αθήνα: Futura, 2016, σσ. 9-80.

**Λεβινάς, Εμμανουήλ**, *Ηθική & άπειρο. Διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007.

**Λεβινάς, Εμμανουήλ**, «Το υπερβατικό και το υψηλό», στον ίδιο, *Ελευθερία και εντολή*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2007, σσ. 37-71.

**Μήτας, Στέργιος**, «Immanuel Kant, Προς την αιώνια ειρήνη: Πρόσφυγες, μετανάστες και το καντιανό "δικαίο της

φιλοξενίας”», *Η Αυγή της Κυριακής*, ένθετο «Αναγνώσεις», 18 Απριλίου 2014, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://avgi-anagnoseis.blogspot.gr/2014/04/immanuel-kant.html#more>.

**Μπαμπινιώτης Γιώργος**, «Ετυμολογία εργα-ξένος ξενίζω παράξενος πρόξενος φιλόξενος ξενοδόχος ξενιτεύομαι ξενιστής», διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://www.babiniotis.gr/wmt/webpages/index.php?lid=1&pid=22&catid=1&apprec=14>.

**Μπάτλερ, Τζούντιθ-Αθανασίου, Αθηνά**, *Απ-αλλοτριώση. Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Αθήνα: Τόπος, 2016

**Ντερριντά, Ζακ** «Η αρχή της φιλοξενίας», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, Ένεκεν, τχ. 42, σσ. 78-84.

**Derrida, Jacques**, «Παραλείψεις του δικαίωματος στη δικαιοσύνη! (μα τι λείπει, λοιπόν, στους “χωρίς-χαρτιά”);», στο ίδιο, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Κριτική, 2003, σσ. 130-157.

**Ντερριντά, Ζακ-Ντυφουρμαντέλ, Αν**, *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.

**Ομήρου Οδύσσεια**, μτφρ. Δ. Ν. Μαρωνίτης (οριστική έκδοση), Θεσ/νίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2009.

**Πλάτων**, *Πολιτεία*, εισ.-σημειώματα μτφρ.-ερμ. σημειώματα Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Πόλις, 2002.

**Ρούλαντ, Ίνγκριντ Ντ.**, «Ο Αισχύλος στις Συρακούσες του 2015», μτφρ. Μαρία Καλαντζοπούλου, *Η Αυγή της Κυριακής / «Ενθέματα»*, 9 Αυγούστου 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://enthemata.wordpress.com/2015/08/09/rowland/#more-20050>.

**Φαράκλας, Γιώργος**, «Γιατί μας συμ-

φέρει να υποδεχτούμε τους πρόσφυγες», *Ένεκεν*, τχ. 42, σσ. 245-257.

**Χαίλντελιν, Φρήντριχ**, *Ποιήματα. Μεγάλη εκλογή σε τρία μέρη*, μτφρ. Δημήτρης Θ. Γκότσης, Αθήνα: Αρμός, 2002.

**Χάιντεγγερ, Μάρτιν**, *Είναι και χρόνος*, τόμος Α', πρόλ.-μτφρ.-σχόλια Γιάννης Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη, 1978.

## Ξενόγλωσση

**Ben Jelloun, Tahar**, *Hospitalité française: Racisme et immigration maghrébine*, Παρίσι: Seuil, 1997, 1984.

**Ben Jelloun, Tahar**, *French Hospitality: Racism and North African Immigrants*, μτφρ. Barbara Bray, Ν. Υόρκη: Columbia University Press, 1999.

**Choate, E. Teresa**, «Le dernier Caravan-sérail (Odyssees) (review)», *Theatre Journal*, τόμ. 58, αρ.1, Μάρτιος 2006, σσ. 95-99.

**Cixous, Hélène**, *Le dernier Caravansérail. Odyssees*, Πρόγραμμα παράστασης, χ.σ.

**Derrida, Jacques**, «Le principe d'hospitalité», στο ίδιο, *Papier Machine*, Παρίσι: Galilée, 2001, σσ. 273-277.

**Derrida, Jacques**, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Παρίσι: Galilée, 1997.

**Derrida, Jacques**, *Adieu to Emmanuel Levinas*, μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press, 1999.

**Derrida, Jacques**, «Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux « sans-papiers»? )», στο Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Paul Vincent, *Marx en jeu*, Παρίσι: Descartes & Cie, 1997, σσ. 73-91.

**Derrida, Jacques, & Wieviorka, Michel**, «Accueil, éthique, droit et politique», στο Mohammed Seffahi (επιμ.), *Autour de Jacques Derrida: Manifeste pour l'hospitalité*, Γκρινύ: Parole d'aube, 1999, σσ. 143-154.

**Gotman, Anne**, (επιμ.), *Villes et hospitalité: Les municipalités et leurs «étrangers»*, Παρίσι: Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 2004.

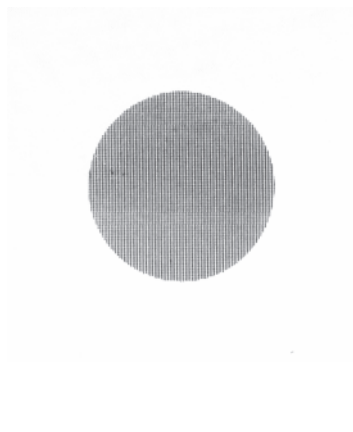
**Lévinas, Emmanuel**, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Παρίσι: Livre de poche (Collection «biblio essais»), 1990, 1974.

**Reece, Steve**, *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ανν Άρμπορ, Μίσιγκαν: University of Michigan Press, 1993.

**Rosello, Mireille**, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press, 2001.

**Rowland, Ingrid D.**, «From Aeschylus to the EU», *The New York Review of Books Daily*, 7 Ιουλίου 2015, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2015/jul/07/greek-tragedy-aeschylus-migrants-debt/>.

**Still, Judith**, *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*, Εδιμβούργο: Edinburg University Press, 2010.



Ο Γεράσιμος Κακολύρης είναι λέκτορας φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει συγγράψει τη μονογραφία *Ο Ζακ Ντερριντά και η αποδομητική ανάγνωση* (Εκκρεμές, 2004) ενώ έχει επιμεληθεί τον συλλογικό τόμο *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida* (Πλέθρον, 2015). Σύντομα πρόκειται να εκδοθεί το βιβλίο του *Η ηθική της φιλοξενίας: Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία* από τις εκδόσεις Πλέθρον. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα επικεντρώνονται στη σύγχρονη ηπειρωτική φιλοσοφία.

\* Θερμές ευχαριστίες στην Αλεξάνδρα Μακροπούλου που επιμελήθηκε γλωσσικά το παρόν κείμενο, καθώς επίσης και τα κείμενα των Ντερριντά, Σερέρ, Μορέν, Καρβαρντά και Στάικου στο παρόν αφιέρωμα.

# ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΤΕΥΧΟΣ 426 ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ ΝΟΕΜΒΡΙΟΣ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2016 10 €

## Η ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ



Γεράσιμος Κακολύρης • Émile Benveniste • Μαρίνα Βήχου • René Schérer • Βίκυ Ιακώβου • Catherine Chaliel • Γιώργος Αυγούστης • Jacques Derrida • Marie-Eve Morin • Έλενα Νικολακοπούλου • Μίνα Καραβαντά • Ελίνα Στάικου • Βάσια Τσακίρη • Άγγελος Μουζακίτης • Σπύρος Μακρής • Φίλιππος Βασιλόγιαννης • Σπύρος Τέγος • Γιώργος Φαράκλας • Γιώργος Αραμπατζής • Γιώργος Γιαννόπουλος

Επιμέλεια αφιερώματος: Γεράσιμος Κακολύρης

# ΕΠΕΚΕΙΝ

Οκτώβριος Νοέμβριος Δεκέμβριος 2016, τεύχος 420

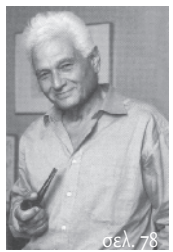
|  |      |
|--|------|
| Γιώργος Γιαννόπουλος, Άνθη στο κατώφλι   | σ. 4 |
| Γεράσιμος Κακολύρης, Η πολιτική και η ηθική της φιλοξενίας   | 8    |
| Émile Benveniste, Η φιλοξενία<br>μτφρ. Μαρίνα Βήχου  | 38   |
| René Schérer, Ένας άγραφος νόμος,<br>μτφρ. Βίκυ Ιακώβου  | 57   |
| Catherine Chaliar, Φιλοξενία ατόμων, φιλοξενία ομάδων<br>μτφρ. Γιώργος Αυγούστης                                 | 62   |
| Jacques Derrida, Η αρχή της φιλοξενίας<br>μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης  | 78   |
| Marie-Eve Morin, Ηθική, χώρος, φιλοξενία στον Ζακ Ντερριντά<br>μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης                         | 85   |
| Έλενα Νικολακοπούλου, Η έννοια της φιλοξενίας στον Ζακ Ντερριντά   | 97   |
| Μίνα Καραβαντά, Το απροϋπόθετο και η φιλοξενία, το απροϋπόθετο<br>της φιλοξενίας, «Ίω πόλις», ιδού ο άνθρωπος    | 112  |
| Ελίνα Στάικου, Πέρα από την φιλοξενία: Αυτοάνοσο και μητρότητα»  | 134  |
| Βάσια Τσακίρη, Η άπειρη αγάπη ως εκπλήρωση του καθήκοντος:<br>το διακύβευμα της φιλοξενίας στον Σαίρεν Κίρκεγκωρ | 151  |
| Αγγελος Μουζακίτης, Ανεστιότητα και φιλοξενία:<br>Το παράδοξο της νεωτερικότητας                                 | 165  |
| Σπύρος Μακρής, Η φιλοξενία στον Εμμανουέλ Λεβινάς:<br>Ηθικές και πολιτικές όψεις                                 | 178  |



σελ. 57



σελ. 62



σελ. 78



σελ. 85





σελ.153



σελ.178



σελ. 226

---

|   |     |
|---|-----|
| Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Αλληλεγγύη και φιλοξενία                    |     |
| στον πολιτικό φιλελευθερισμό  | 210 |
| Σπύρος Τέγος, Εμπορικό πνεύμα και (α)φιλόξενα ήθη στον Διαφωτισμό   | 226 |
| Γιώργος Φαράκλας, Γιατί μ'ας συμφέρει να υποδεχτούμε τους πρόσφυγες | 245 |
| Γιώργος Αραμπατζής, Φιλοξενία και εικονολογία                       | 258 |

---

Ο **Θωμάς Φίλιος** σπούδασε Μαθηματικά και Πληροφορική στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Είναι αυτοδίδακτος φωτογράφος. Έχει παρακολουθήσει και έχει οργανώσει ο ίδιος σεμινάρια φωτογραφίας. Φωτογραφίες του έχουν δημοσιευτεί σε περιοδικά, εφημερίδες και σε εξώφυλλα μουσικών CD της ECM Records -Μόναχο Γερμανία. Έχει πραγματοποιήσει εκθέσεις φωτογραφίας στο Εθνικό Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης-Αθήνα, στο Φωτογραφικό Κέντρο Θεσσαλονίκης, και στο Πολιτιστικό Κέντρο Γρεβενών. Έχει εκδώσει το λεύκωμα *Αισθητική Περιπλάνηση στη Βόρεια Πίνδο* με 40 ασπρόμαυρες φωτογραφίες και το eBook «*Μια Μικρή Ερωτική Ιστορία*» με 38 εικόνες. Συντηρεί μεγάλο μεγέθους ιστοσελίδα στη διεύθυνση [www.thomasfilios.com](http://www.thomasfilios.com). Φωτογραφίζει πάνω από 25 χρόνια, ζει στα Γρεβενά, μια μικρή πόλη στην βόρεια Ελλάδα, από όπου μπορεί και εξυπηρετεί καλύτερα τους καλλιτεχνικούς του στόχους, εργάζεται ως καθηγητής Πληροφορικής στην Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Η **Λέα Καββαδία** γεννήθηκε στην Θεσσαλονίκη. Σπούδασε γραφιστική, μαθήματα ελεύθερου σχεδίου. Έχει λάβει μέρος σε επιλεγμένες εκθέσεις. Έργα της βρίσκονται σε ιδιωτικές συλλογές. Ο **Γιώργος Ιωαννίδης** είναι φωτογράφος, τακτικός συνεργάτης του περιοδικού ENEKEN.

ΕΚΔΟΤΗΣ-ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΞΩΦΥΛΛΟ: ΘΩΜΑΣ ΦΙΛΙΟΣ

ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΗΣΗ: ΛΕΑ ΚΑΒΒΑΔΙΑ

ΦΩΤΟ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ

ΤΟ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗΝ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ ΤΕΥΧΟΥΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΘΗΚΕ Ο **ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ**

ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑ: Γ. Θ. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ

Το περιοδικό ENEKEN είναι ένα ανεξάρτητο, μη κερδοσκοπικό εκδοτικό εγχείρημα.

Ενυπόγραφα κείμενα εκφράζουν, πρωτίστως, την άποψη του συγγραφέα τους.

ENEKEN, Βασ. Όλγας 55, Θεσσαλονίκη 546.41, τηλ. fax: 2310.833665,

e-mail: [enenken@hotmail.com](mailto:enenken@hotmail.com), [enenkenperiodiko.blogspot.com](http://enenkenperiodiko.blogspot.com)

[giannopoulosgeorges64@gmail.com](mailto:giannopoulosgeorges64@gmail.com)

για λογοτεχνικές συνεργασίεςκαι προτάσεις:

[logoenenken@hotmail.com](mailto:logoenenken@hotmail.com)

ISSN 1107-1869

