

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ
ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ: Ανθρωπιστικών και κοινωνικών σπουδών

ΕΙΔΙΚΟΤΗΤΑ: Φιλοσοφία της Παιδείας

Καλουδάκη Φεβρωνία

Εκπόνηση μεταπτυχιακής εργασίας

**Τίτλος: «Η ηθική παιδαγωγική του ξένου στον Emmanuel
Levinas»**

Υπεύθυνος: Αναστασιάδης Πέτρος

Επόπτες: Ρουσσόπουλος Γιώργος

Χουρδάκης Αντώνης

**Ρέθυμνο
Φεβρουάριος 2001**

ξένος: φιλοξενούμενος
αλλοδαπός
αλλοεθνής
αλλότριος
άγνωστος
προσκεκλημένος
ολόξενος
έπηλυσ
ετερόχθων
επίσακτος
απόδημος
επακτός
οθνείος
αλλόφυλος
ξωτάρης
ξενομερίτης
ξωμερίτης

αντίθ.: δικός, οικείος, αυτόχθων, ντόπιος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ.....	5
------------------	---

Α' ΜΕΡΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΤΗΣ ΠΟΡΕΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΟΥ ΞΕΝΟΥ.....	9
I. Ο Άλλος και ο Ξένος.....	14
II. Το Ξένο στον αρχαίο κόσμο.....	19
III. Η ετερότητα και το πρόσωπο στην περίοδο του πρώτου Χριστιανισμού.....	25
IV. Ταυτότητα και Ετερότητα στο διαφωτισμό.....	29
V. Ηθική.....	33
VI. Παιδαγωγική Ηθική.....	40

Β' ΜΕΡΟΣ

Η ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ.....	46
I. Πέραν της ολότητας.....	50
II. Το άπειρο πέραν της ολότητας.....	53
III. Η επιθυμία για τον Άλλο – Η ανάγκη για το Εγώ.....	57
IV. Ο Άλλος – ο Ξένος και η εξωτερικότητα.....	63
V. Το Ίδιο, το Εγώ και η εσωτερικότητα.....	70
VI. Το Ίδιο, το Άλλο και η διαφορά.....	75
VII. Η σχέση του Ίδιου με το Άλλο.....	79
VIII. Δάσκαλος και μαθητής – Εγώ και Άλλος.....	82
IX. Η κλήτευση του Άλλου μέσω της γλώσσας.....	86
X. Υπέρβαση: η δεξίωση του Άλλου.....	88

Γ' ΜΕΡΟΣ	
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΘΕΣΕΙΣ.....	90
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ.....	96

Προλεγόμενα

Στην 25^η ενημερωτική έκθεση της διεθνούς επιτροπής για την Εκπαίδευση για τον 21^ο αιώνα υπογραμμίζεται ότι ένας από τους πυλώνες της διά βίου εκπαίδευσης είναι «να μάθουμε να συνυπάρχουμε αναπτύσσοντας την ικανότητα να κατανοούμε τον άλλο και να αντιλαμβανόμαστε τις εξελίξεις...».

Στην οικουμενική διακήρυξη των δικαιωμάτων υποστηρίζονται μεταξύ άλλων, στο πρώτο και δέκατο όγδοο άρθρο αντίστοιχα, τα εξής: «όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι στην αξιοπρέπεια και τα δικαιώματα» και «κάθε άνθρωπος έχει το δικαίωμα της ελευθερίας, της σκέψης, της συνείδησης και της θρησκείας».

Η κοινωνία αποκτά εμφανώς όλο και περισσότερο πολυπολιτισμικά χαρακτηριστικά. Η σύνοψη των δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι το δικαίωμα στην αξιοπρέπεια. Ο σεβασμός της διαφορετικότητας προβάλλεται επιτακτικός. Άλλωστε, οι δημοκρατικοί θεσμοί, όπως κι όλες οι ελευθερίες που αντιστοιχούν στα δικαιώματα του ανθρώπου, αποδεικνύουν την ύπαρξή τους, μόνο όταν εφαρμόζονται στη διαφορετικότητα. Όταν ο άλλος, ο διαφορετικός, ο μειονοτικός, ο μειοψηφών εντάσσεται ισότιμα στο κοινωνικό γίγνεσθαι.¹

Αυτή η αποδοχή της διαφορετικότητας μέσα στην κοινωνία ενέχει και μια γενικότερη αποδοχή της ετερότητας του άλλου που δεν εστιάζεται απλά

στη διαφορετική γλώσσα, καταγωγή ή θρησκεία αλλά συγκεκριμένα στη μοναδική ανθρώπινη υπόσταση, όχι μόνο οντολογικά αλλά και μεταφυσικά.

Το σημερινό οικονομικό μοντέλο, στα πλαίσια και της παγκοσμιοποίησης, παράγει όλο και περισσότερο περιθωριοποιημένους και συνιστά την ολοκλήρωση του «παγκόσμιου» ανθρώπου, άδειου από τη συνείδηση του Άλλου. Η έξαρση, επίσης, του εθνικισμού υποδαυλίζει τα αισθήματα ξеноφοβίας του πληθυσμού, αλλά έχει και μια άλλη πιο σκοτεινή πλευρά που μπορεί γρήγορα να γίνει κυρίαρχη και να οδηγήσει στην τυφλή εξύμνηση «των εθνικών αξιών» περιφρονώντας και αποκλείοντας τον Άλλο.²

Η δεκαετία του '60 σηματοδοτεί την αρχή μιας σειράς αλλαγών στη στάση της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στους ξένους και στις μειονότητες. Είναι, παράλληλα, η δεκαετία κατά την οποία η οικονομική ανάπτυξη άρχισε να εξισώνει τον τρόπο ζωής των ελλήνων μ' εκείνων της Δύσης, η δεκαετία στην οποία κορυφώθηκε η μετανάστευση κι άρχισε η παλιννόστηση, η δεκαετία που προσέδωσε στο ζήτημα των θρησκευτικών και εθνικών μειονοτήτων ευρύτερη πολιτική χροιά. Βαθμιαία, στην ελληνική κοινωνία τίθεται το ζήτημα των ξένων. Και θα χρειαστούν τριάντα χρόνια περίπου, ώστε το ζήτημα των στάσεων απέναντι στους ξένους να αναδειχθεί σε πραγματικό κοινωνικό και πολιτιστικό πρόβλημα.³

Οι όροι «σεβασμός» και «ισότητα», παρόλο που τα τελευταία χρόνια φαίνεται να απέκτησαν μια παρωχημένη σημασία, έρχονται ξανά στο προσκήνιο με την ανάγκη για μια νέα ηθική και τη μορφή μιας νέας ηθικής, για μια νέα δηλαδή πρακτική ζωής και τρόπο συμπεριφοράς. «Δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο μια συνομολογημένη παγκοσμιότητα».⁴

Ο δυτικός πολιτισμός δανείστηκε την ιδέα της ισότητας από τη Βίβλο με την οποία προσπαθεί να τονίσει τις οφειλές του καθενός από εμάς απέναντι στον Άλλο και τη διαφορετικότητα στις παρακάτω αρχές:

- υπάρχει κάτι στα ανθρώπινα όντα, κάποια πλευρά που έχει μοναδική ηθική σπουδαιότητα, πλευρά ως προς την οποία όλα τα ανθρώπινα όντα είναι ίδια, ασχέτως του πόσο άνισα μπορεί να είναι σε ταλέντα, επιτεύγματα, κοινωνική συμβολή κλπ.
- άξιοι σεβασμού είναι ακόμα κι εκείνοι που είναι ελάχιστα ταλαντούχοι ή εκείνοι που έχουν τα λιγότερα επιτεύγματα ή εκείνοι των οποίων η συμβολή στην κοινωνία είναι η ελάχιστη.
- η ευτυχία ή ο πόνος του καθενός έχουν καταρχήν ίση ηθική σημασία.⁵

Η ισότητα εγκαθιδρύεται στη δεξίωση του προσώπου (η ευθύνη μου απέναντι στον Άλλο). Ή μήπως είναι μια αφηρημένη ιδέα και μια λέξη μόνο και αποτελεί μια στιγμή μονάχα αυτής της δεξίωσης;⁶

¹ Ηλιού Μαρία, Το δικαίωμα στην αξιοπρέπεια, Σύγχρονη Εκπαίδευση, τχ. 45, 1999, σσ. 59-60

² Ραμονέ Ιγνάσιο (μετ. Ελ. Τσερεζόλε), Γεωπολιτική του χάους, Αθήνα, εκδ. Πόλις, 1998, σσ. 9, 62, 119

³ σ' αυτό συνέβαλλε μεταξύ άλλων, με την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, η μαζική εισροή αλλοδαπού εργατικού δυναμικού που ενεργοποίησε τις ξενοφοβικές αντιδράσεις. Βλ. Βούλγαρη Γ. κ.α., Η πρόσληψη και η αντιμετώπιση του «άλλου» στη σημερινή Ελλάδα. Πορίσματα εμπειρικής έρευνας, Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τχ. 5, 1995, σσ. 81-89

⁴ Hassoun Jacques (μετ. Αριέλλα Ασέο), Το κοντραμπάντο της μνήμης, Αθήνα, εκδ. Εξάντας-Τρίαψις Λόγος, 1996, σ. 64

⁵ Putnam Hillary (μετ. Μ. Βενιέρη - Κ. Σταυροπούλου), Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998, σσ. 58-59

⁶ Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), Ολότητα και Άπειρο, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1989, σ. 273

Εισαγωγικά της πορείας προς την προβληματική του ξένου

Εκείνο το οποίο κατά κόρον τίθεται ως ερώτημα στην επιστήμη της φιλοσοφίας είναι η θέση της ως πράξη ή ως νόηση. Οι μέρες μας, κάθε άλλο παρά συνδυασμό και των δύο επιβάλλουν.

Αν μπορούσαμε να σκιαγραφήσουμε, γενικά, την πορεία της φιλοσοφίας μέσα στο χρόνο και τα ζητούμενα της κάθε φορά θα λέγαμε ότι στην απαρχή της η φιλοσοφία είναι μια προσπάθεια κοσμικής ερμηνείας. Κατόπιν, οντολογία και εξήγηση. Έπειτα από μια περίοδο ενασχόλησης της με τα θεολογικά πράγματα φανερώνεται και πάλι ως κοσμική (με την κυριολεκτική σημασία του όρου), επικεντρωμένη στον άνθρωπο και τη φύση. Και φτάνει, αργότερα, σε όλο της το μεγαλείο, αναλογιζόμενη όλη την ιστορία της, να προσποιείται πως τώρα πια μπορεί να τα γνωρίζει όλα. Αρχίζει, έτσι, να εγκλωβίζεται στα όρια της γνώσης που συνδέεται άμεσα με τις αισθήσεις εκφραζόμενη στη γλώσσα. Ο άνθρωπος, ως άξονας του κόσμου, είναι εκείνος, που αποφαινεται ως υποκείμενο.

Ταυτόχρονα, ζει μέσα σε μια πραγματικότητα μες στην οποία παρουσιάζεται σαν «πράγμα», σαν αντικείμενο συγκροτημένο και εξηγούμενο από τους «αντικειμενικούς νόμους», σαν βιολογικό ον

θεμελιωμένο πάνω στα ένστικτα και μες στη βεβαιότητα αυτή χάνει κάθε ουσιαστικότητα, μηδενίζεται.¹

Σε κανένα άλλο πολιτισμό η μέριμνα για την αντικειμενική ακρίβεια, η πάλη για την εξαντικειμενίκευση δεν πήραν τη σημασία και την περιωπή που πήραν στο «μοντέρνο» υποκειμενικό πολιτισμό, παρόλο που το μόνο που κυριαρχούσε σαν σκοπός ήταν η δίψα του ανθρώπου να αναγνωρίσει και να εξαγάγει κάθε τι ανθρώπινο, να δει μες στην ελευθερία τον εαυτό του, να υπερνικήσει κάθε τραγικό στοιχείο που τον αποξένωνε από τον κόσμο του.²

Θα μπορούσαμε, όμως, να δούμε τον κόσμο, που απλώνεται, όχι με άξονα τις δικές μας αισθήσεις, τα δικά μας μάτια, τη δική μας αντίληψη αλλά στοχαζόμενοι τον Άλλο, το αλλού, κυρίως, από μεταφυσική σκοπιά και όχι από καθαρή οντολογία;

Αυτό είναι το ερώτημα που βασανίζει τον Emmanuel Levinas στο κύριο έργο του «Ολότητα και Άπειρο» στο οποίο προσπαθεί κάνοντας μια απομυθοποιητική ανασκόπηση στα λεχθέντα της φιλοσοφίας να θέσει τη μεταφυσική ενός άπειρου κόσμου στον ορίζοντα μας. Όχι στον ορίζοντα των ματιών μας μονάχα αλλά του νου, ενός νου, όσο το δυνατόν αποστασιοποιημένου από την ολοποιητική ανθρώπινη σκέψη. Στην προκειμένη περίπτωση ο νους θεωρείται το άπειρο.

Για τον Levinas η αδυναμία του εγώ να συναντήσει το εσύ αποτελεί μια από τις διαπιστώσεις, που, μέσα στο λυκόφως ενός κόσμου, αφυπνίζει την αρχαία ιδεοληψία για το τέλος τους κόσμου.³

Αναπόσπαστο κομμάτι μέσα στο έργο που εξετάζουμε είναι η φιλοσοφία του Nietzsche, ο οποίος στην προσπάθεια για μια μεταστοιχείωση των αξιών οδηγείται σε μια προοπτική απείρου ως τη μη ύπαρξη κάποιου σημείου εκκινήσεως.

Και για τον Levinas καμιά διαλεκτική των εννοιών (π.χ. ταυτότητα-ετερότητα, ηθική-ανηθικότητα) δεν έχει νόημα πέραν της σχέσης της με το Θεό. Ο Θεός είναι το άπειρο. Στο άπειρο δεν υπάρχει σημείο εκκίνησης.

Ο Nietzsche έχει αναγγείλει το θάνατο του Θεού (νιχιλισμός). Έχει προαναγγείλει, θα λέγαμε, την απουσία του προσώπου. Και ο Levinas στοχάζεται ένα κόσμο με το Θεό «πιστωτή» της ηθικής.⁴ Η ηθική για τον Nietzsche είναι μια συνθήκη ύπαρξης⁵ και προσπαθεί με τη μεταστοιχείωση των αξιών (καλό-κακό, δύναμη-αδυναμία) να πάει πέραν της ηθικής.

Ο Levinas αγωνίζεται για μια ηθική της ασυμμετρίας ως πρακτική ζωής, ως τρόπο συμπεριφοράς. «Είναι συγκεκριμένα η δεξίωση του άλλου ανθρώπου».⁶ Και ρητή είναι η θέση του ότι, δηλαδή, ένας από τους σκοπούς του δοκιμίου «Ολότητα και Άπειρο» είναι η καθιέρωση του πρωτείου της ηθικής, δηλαδή της διανθρώπινης σχέσης, ακόμα και στη διδασκαλία.⁷

Δεν είναι κύριο έργο της φιλοσοφίας να διαμορφώνει κριτήρια εγκυρότητας και νομιμότητας σε όλα τα πεδία παραγωγής, διαχείρισης και δημιουργίας, όπως υποστηρίζει η Α. Δεληγιώργη.⁸ Η φιλοσοφία είναι μια προσπάθεια μέθεξης με την παιδεία ή τουλάχιστον με την επιμέλεια της.

Άλλωστε, αυτό που δίνει σ' έναν άνθρωπο την αξία του δεν είναι η αλήθεια που κατέχει ή που νομίζει ότι κατέχει αλλά η ειλικρινής προσπάθεια που έχει καταβάλει, για να προσπελάσει την αλήθεια. Γιατί οι δυνάμεις του ανθρώπου δεν αναπτύσσονται με την κατοχή αλλά με τη διερεύνηση της αλήθειας και σ' αυτό και μόνο συνίσταται η διαρκώς μεγαλύτερη τελείωση του. Η κατοχή σε κάνει να εφησυχάζεις, σε κάνει νωθρό, περήφανο.⁹

Για τον Levinas, όπως ισχυρίζεται ο Σταύρος Ζουμπουλάκης¹⁰ η παιδεία είναι ξερίζωμα, ξερίζωμα του ανθρώπου από τη φυσική και

κοινωνική του συνθήκη και τον συστήνει ως πνευματικό και ηθικό ον, ως ον, δηλαδή, ικανό να θέτει ερωτήματα προς τον εαυτό του, την κοινωνία και τον κόσμο και αφετέρου να θέτει και να υπερασπίζεται αξίες και να αναλαμβάνει την ευθύνη του έναντι των άλλων ανθρώπων. Το ξερίζωμα αυτό που προκαλεί η παιδεία, είναι η ιδρυτική συνθήκη της και ο αναγκαστικός όρος, για να μη θεωρεί κανείς το υπάρχον ως δεδομένο και αυτονόητο αλλά να μπορεί να το κρίνει και να το αλλάζει.

Με μια μεταφυσική υπέρβαση ο Levinas πιστεύει, στην προσπάθεια του να ξεφύγει από τα πλαίσια της διαλεκτικής υποκειμένου-αντικειμένου, ότι ο δάσκαλος έρχεται σε επαφή με το μαθητή χωρίς να τον αγγίζει μέσα από την ομιλία, δεξιώνοντας τον.

¹ Παπαϊωάννου Κώστα, Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του, Αθήνα, Εναλλακτικές εκδόσεις, 1995, σ. 95

² ο.π., σ. 31

³ Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), Από την ύπαρξη στο υπάρχον, Αθήνα, εκδ. Ίνδικτος, 1996, σ. 15

⁴ Ρήγου Μυρτώ, Η ετερότητα του άλλου (δοκίμιο για μια τρέχουσα μεταηθική), Αθήνα, εκδ. Πλέθρον, 1995, σ. 120

⁵ «η ηθική γίνεται αντιληπτή ως επιστήμη των σχέσεων εξουσίας, στις οποίες εμφολωρεί το φαινόμενο ζωή», βλ. Nietzsche F, Πέραν του καλού και του κακού, παρ. 19. Και η ζωή, υποστηρίζει, είναι αυτή που πρέπει να ξεπερνά τον εαυτό της, πάλι και πάλι. Βλ. Nietzsche F. (μετ. Δ. Π. Κωστελένος), Τάδε έφη Ζαρατούστρας, (χ.τ.), (χ.ε.), (χ.χ.), σ. 133

⁶ Levinas Emmanuel (μετ. Κ. Παπαγιώργης), Ολότητα και Άπειρο, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1988, σ. 121

⁷ ο.π., σ. 90

⁸ Δεληγιώργη Αλεξάνδρα, Το Βήμα, 10.1.1999, Β 9

⁹ Mendelssohn κ.α. (μετ. Ν. Σκουτερόπουλος), Τι είναι διαφωτισμός;, Αθήνα, εκδ. Κριτική, 1989, σ. 73

¹⁰ Ζουμπουλάκη Σταύρου, Σχολείο κλειστό στη ζωή, Η Καθημερινή, 21.5.2000, σ. 53

I. Ο Άλλος και ο Ξένος

Καθώς τα βλέμματα διασταυρώνονται, συναντώνται δύο πρόσωπα, παρουσιάζονται δύο άνθρωποι ο ένας στον άλλον. Αναμφισβήτητα είναι ο άλλος ένα άλλο Εγώ με την έννοια της άλλης υπόστασης από τη δική μου με όλα τα χαρακτηριστικά που τη συνθέτουν (αυθύπαρκτη), όμως, όχι σαν προβολή του δικού μου Εγώ αλλά σαν πρωταρχική αναγνώριση μιας ετερότητας. Η ετερότητα αυτή φαίνεται πάνω απ' όλα στο βλέμμα του που πέφτει επάνω μας. Αμέσως γίνεται αισθητή η παρουσία του ως ξένου,¹ ως ετέρου.

Οι σημερινές δοξασίες για τις έννοιες του Άλλου και εν συνεχεία του Ξένου έρχονται σε αντίθεση με τη γενικότερη θέση της φιλοσοφίας της επηρεασμένης, κυρίως, από τη χριστιανική δύση. Χαρακτηριστικά ο Δεμερτζής Νίκος² αναφέρει πως η παγκοσμιοποίηση σηματοδοτεί την υπέρβαση της ριζικής ετερότητας των άλλων, εφόσον όλοι μετέχουμε της εμπειρίας του «πλανητικοί Εμείς». Δεν υπάρχουν πλέον εκείθεν άλλοι εκτός διανοίας και εκτός ορατότητας, διότι τα όρια κατέστησαν διάτρητα.

Η παγκοσμιοποίηση της συνείδησης δε σημαίνει απλώς την επίγνωση του Άλλου και της διαφοράς ως εμπειρικά διαπιστωμένων γεγονότων. Συνίσταται στην εγκατάσταση του πλανητικού Άλλου μέσα μας και, συνεπώς, στην ενεργοποίηση πολύ πιο σύνθετων σχημάτων αναγνώρισης και κατανόησης του διαφορετικού και του ταυτού. Ο άλλος κατοικεί μέσα μας, όπως κι εμείς, ομοίως, εντός του.

Ο Freud, επίσης, υποστηρίζει ότι στη διανοητική ζωή ενός ατόμου κάποιος άλλος (ο Άλλος) γίνεται πάντα αντιληπτός ως μοντέλο, αντικείμενο, φίλος, εχθρός.³

Αν ο Άλλος είναι η ίδια η ετερότητα, η ανεπανάληπτη αναντιιατάστατη και μη αναγώγιμη ιδιαιτερότητα του Άλλου⁴, αν ο Άλλος δε χωράει σε νόρμες και διανοητικούς ορισμούς και υπάρχει με δεδομένη και ασύγχυτη διαφορετικότητα για ποια υπέρβαση της ριζικής ετερότητας του Άλλου μπορούμε να μιλήσουμε;

Όπως υποστηρίζει ο Levinas το άλλο δεν είναι η άρνηση του Ίδιου και το Εγώ ως Άλλος δεν είναι ένα Άλλο, διότι ποτέ δεν μπορεί ο εαυτός μας να μας δώσει την έννοια του Απείρου που μας τη δίνει η ετερότητα - όχι η ταυτότητα του Άλλου, η οποία είναι απείρως μη αναγώγιμη.⁵ Δεν μπορώ να ενέχω τον άλλο άνθρωπο όποιο κι αν είναι το απεριορίστο εύρος των σιέψεων μου: είναι αδιανόητος, άπειρος και αναγνωρίζεται ως τέτοιος.⁶

Ο Άλλος σαν άλλος δεν είναι μόνο ένα alter ego. Είναι αυτό που δεν είμαι εγώ: είναι ο αδύναμος, είναι ο φτωχός, ο εχθρός, ο ισχυρός ή είναι ο ξένος.⁷

Σε μια παγκόσμια κατάσταση μετά από μια σειρά από δεινά, αβεβαιότητες και αποπροσανατολισμούς που δεν αφορούν μονάχα στη μετακομμουνιστική περίοδο κάποιοι έπρεπε να κατηγορηθούν. Κι εκείνοι οι κάποιοι είναι εξ' ορισμού οι ξένοι. Γιατί, όπως αναφέρεται στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»⁸ ξένο είναι ό,τι ξεπερνάει τα όρια της εμπειρίας, ό,τι αντιπροσωπεύει μέσα στα πράγματα, κάτι παραπάνω από την ήδη γνωστή ύπαρξή τους.

Η εισβολή ενός ξένου προκαλεί αναταραχή στη βολικότητα (γλυκερή και οδυνηρή) αυτού του κόσμου, που έχει αποκλείσει κάθε ετερογενές στοιχείο από τον ορίζοντα του. Ξένος μπορεί να είναι ο άλλος που έχει ένα

διαφορετικό τρόπο ύπαρξης από το δικό μας, όμως με το να θεωρείται ξένος δεν παύει να υφίσταται η ετερότητα του. Η ετερότητα του είναι εκείνη που τον κάνει ξένο. Ξένο είναι αυτό που ο τρόπος του ιδιάζει. Έχουμε τρεις διαφορετικές μορφές του ξένου: την έννοια του ξένου στη μορφή του τόπου (ιθαγένεια), της κτήσης (το αλλότριο, όχι κάτι που ανήκει σε μένα) και του τρόπου (η ετερότητα του άλλου εκφράζεται, ενεργεί).⁹

Οι ενδεικτικές μορφές του ξένου μπορούν να αναλυθούν στον άλλο άνθρωπο που είναι διαφορετικός με τον τρόπο ζωής του, τον τρόπο ύπαρξης του, το φυσικό του παρουσιαστικό, τη γλώσσα του.¹⁰ Προκειμένου να αποκτήσει την ιδιότητα του ανθρώπου, ο ξένος πρέπει να απαρνηθεί τις ιδιαιτερότητες του και να υιοθετήσει τα χαρακτηριστικά της κυρίαρχης ομάδας.¹¹ Αυτό έρχεται σε αντίθεση με τον ορισμό του «ξένου» από τον Hassoun Jacques: «ο ξένος είναι περτάης των πολιτισμών, που έρχεται να δώσει νόημα στο αδιανόητο μιας νεκρής παράδοσης και μιας αδύνατης ισοπέδωσης».¹²

Όμως, ο άλλος άνθρωπος δεν είναι άλλος με μια σχετική ετερότητα όπως, σε μια σύγκριση, τα είδη, έσχατα έστω, που αλληλοαποκλείονται, αλλά εντάσσονται ακόμα μέσα στην κοινότητα του γένους, αλληλοαποκλειόμενα εξ' ορισμού, αλλά αλληλοπαραπέμποντα μέσω αυτού του αποκλεισμού δια της κοινότητας του γένους τους. Η ετερότητα του Άλλου ανθρώπου δεν εξαρτάται από μια όποια ποιότητα που θα τον διαχώριζε από μένα, γιατί μια παρόμοια διάκριση θα συνεπαγόταν για την ακρίβεια μεταξύ μας την κοινότητα του γένους που ήδη εκμηδενίζει την ετερότητα.¹³

Το ξένο με την αναδρομή του στο χρόνο θα λέγαμε ότι είχε την ίδια πορεία με την αλλοτριώση. Επιχειρήθηκε να εξηγηθεί και όχι να κατανοηθεί, να αλλοιωθεί και να προσαρμοστεί έτσι στα δεδομένα κάθε

εποχής. Στο πέρασμα των χρόνων, λοιπόν, και φτάνοντας στη σύγχρονη εποχή, ιδιαίτερα μετά το Διαφωτισμό, ο ξένος και ο Άλλος δεν είναι απλά ο διαφορετικός αλλά ο απροσάρμοστος και ο ανένταχτος που καταλήγει να είναι και περιθωριακός.

Το Ξένο έχει μελετηθεί και μελετάται στην τέχνη, στις αφηγήσεις περιηγητών, στην ιστορία, στην τεχνολογία, στη σύγχρονη κοινωνία, στη φιλοσοφία και στην εκπαίδευση. Υπάρχουν οι θρησκευτικές δοξασίες του Άλλου αλλά και η κατανόηση είναι το ξένο στην ερμηνευτική σαν μια κατηγορία της συνείδησης.

Εμείς θα εστιάσουμε το ενδιαφέρον της μελέτης μας στην παιδαγωγική του ξένου, εμπνεόμενοι, όπως αναφέρθηκε και στην εισαγωγή από την ηθική φιλοσοφία του Emm. Levinas, σύμφωνα με την οποία η ηθική στάση συνίσταται στην άνευ ορίων και όρων ευθύνη για τον άλλο, πηγή και φυσικός αποδέκτης της οποίας είναι το πρόσωπο του Άλλου και στην προκειμένη περίπτωση ο μαθητής για το δάσκαλο.

¹ Μιχαηλίδη Κωνσταντίνου, Ο άνθρωπος και ο κόσμος (μια ερμηνευτική του προσώπου), Λευκωσία - Κύπρος, (χ. ε), 1967, σ. 112

² Δεμερτζή Νίκου, Ο λόγος του εθνικισμού, Αθήνα - Κομοτηνή, εκδ. Σάκκουλα, 1996, σσ. 317-318

³ Zavalloni M. - Louis - Guerin Ch. (μετ. Α. Β. Ρήγα κ.α), Κοινωνική ταυτότητα και συνείδηση (εισαγωγή στην εγωϊολογία), Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1996, σ. 41

⁴ Γιανναρά Χρήστου, Το πρόσωπο και ο έρωας, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1976, σ. 313, ο οποίος κινείται στα πλαίσια της θεολογικής γλώσσας της Χριστιανικής Ανατολής και Αναστασιάδη Πέτρου, Το υποκείμενο και η ετερότητα, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1995, σ. 182

⁵ Ρήγου Μυρτώ, Η ετερότητα του άλλου, ο.π., σσ. 23-24

⁶ Levinas Emmanuel, Από την ύπαρξη στο υπάρχον, ο.π., σ. 297

⁷ ο.π., σ. 115

⁸ Horcheimer M. - Adorno Th. (μετ. Ζ. Σαρίας), Η διαλεκτική του διαφωτισμού, Αθήνα, εκδ. Ύψιλον, 1986, σ. 31

⁹ από διάλεξη του Αναστασιάδη Πέτρου

¹⁰ Servier Jean (μετ. Άννα Γαλανού), *Η εθνολογία*, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1993, σ. 16

¹¹ Στενού Κατερίνα (μετ. Μπενβενίστε Σ. - Παπαδήμα Μ.), *Εικόνες του Άλλου (η ετερότητα: από το μύθο στην προκατάληψη)*, Αθήνα, εκδ. Εξάντας - UNESCO, 1998, σ. 121

¹² Hassoun Jacques (μετ. Αριέλλα Ασέρι), *Το κοντραμπάντο της μνήμης*, Αθήνα, εκδ. Εξάντας - Τρίαψις Λόγος, 1996, 77

¹³ Levinas Emmanuel, *Ολότητα και Άπειρο*, ο.π., σσ. 244-245

II. Το ξένο στον αρχαίο κόσμο

Στα έργα των μεγάλων φιλοσόφων του κλασικού κόσμου, παρατηρεί κανείς ότι στην ελληνική σκέψη, όταν πρόκειται για το σώμα, την ψυχή και τη μεταξύ τους σχέση, γίνεται προσπάθεια να κατανοηθεί ο άνθρωπος σαν μέρος ή τμήμα του κοσμικού σύμπαντος.

Αντίθετα με τη Βίβλο, για παράδειγμα, που η ερμηνεία του ανθρώπου είναι διαφορετική. Ο άνθρωπος δεν προσδιορίζεται ουσιαστικά από τη φύση του καθεαυτή αλλά στα όρια μιας σχέσης, μιας καθολικής αναφοράς. Ο άνθρωπος υπάρχει μόνο σε σχέση, μόνο σε αναφορά. Και ήταν κάτι που χάραξε τομή για το "κοινωνείν" και την ανθρώπινη ύπαρξη, κάτι το οποίο θα ψάσουμε πολύ διακριτικά παρακάτω.

Ο άλλος στον αρχαίο κόσμο είναι εκείνος που δεν περιορίζεται σε όσους συμμερίζονται τον ίδιο πολιτισμό και τα έθιμα του. Έτσι, με την ίδια λογική το αλλού δεν περιορίζεται στις διαστάσεις της δικής μας οικουμένης.¹

Οι έλληνες ωθούμενοι από τη φιλομάθεια και την φιλοπεριέργεια τους άρχισαν να ενδιαφέρονται για αλλότριους λαούς και στοιχεία τέτοια βρίσκουμε την εποχή του ελληνικού αποικισμού με την άνοδο του εμπορίου. Στην ομηρική περίοδο, για παράδειγμα, όπως αναφέρει ο Dihle, ότι λίγο πριν την εποχή του ελληνικού αποικισμού, ο Όμηρος

στα έργα του δεν αναφέρει λέξη για το σκούρο χρώμα της επιδερμίδας των Αιθιοπών.²

Βέβαια, για τους αρχαίους μεσογειακούς πολιτισμούς η Αφρική ήταν η πατρίδα των πιο παράξενων για την ανθρώπινη φύση πλασμάτων, γιατί αποτελούσε ήδη ένα Επέκεινα το ότι κατοικούσαν από την άλλη μεριά της θάλασσας. Ήταν, λοιπόν, η χώρα των άλλων από το αλλού, απ' όπου συχνά έρχονται αναρίθμητα πλούτη: ξύλο, μέταλλα κ.α.³

Στον Όμηρο δεν υπάρχουν έντονες διαφορές μεταξύ των λαών. Μια μοναδική αναφορά του Ομήρου στην αλλότρια γλώσσα ενός λαού υπάρχει στη ραψωδία Β' της Ιλιάδας αποκαλώντας τους Κάρες βαρβαρόφωνους.⁴

Εκτός από τον Όμηρο και ο Ησίοδος στο έργο του "Έργα και ημέρες" αναφέρει ότι εκεί, όπου οι κρίσεις είναι ίσες και για τους ξένους και για τους δικούς και δεν παραβιάζεται το δίκιο, εκεί ακμάζει η πολιτεία και ανθούνε οι λαοί.⁵

Στην προσωκρατική φιλοσοφία ο Ηράκλειτος υποστήριζε ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ των ανθρώπων η οποία είναι φυσική. Υποστηρίζει ότι μόνο οι άριστοι, αυτοί που αναδεικνύονται σταθερά οι καλύτεροι και προτιμούν αθάνατη φήμη κι όχι θνητά πράγματα, είναι πραγματικά άνθρωποι. Οι άλλοι αρκούμενοι σε όποιες απολαύσεις θα τους προσφέρει η φύση, ζουν και πεθαίνουν όπως τα ζώα.⁶

Με την ίδρυση της περσικής αυτοκρατορίας οι έλληνες αρχίζουν να συνειδητοποιούν με πρωτόγνωρη σοβαρότητα να απειλείται η ανεξαρτησία τους από τον ξένο κόσμο.

Ο Ηρόδοτος, βέβαια, κάθε άλλο παρά θεωρεί δεδομένη την ελληνική υπεροχή. Κυρίως συνέλεξε παραδόσεις της ανατολής και υποστήριξε κάτι που η επιστήμη της ιστορίας υποστηρίζει μέχρι σήμερα.

Ότι, δηλαδή, οι αντιθέσεις μεταξύ των ελλήνων και άλλων λαών αποτελούν ιστορικό φαινόμενο.⁷

Χαρακτηριστικά σ' ένα απόσπασμα των ιστοριών του αναφέρει ότι αν κάποιος έβγαινε μπροστά σε όλους τους ανθρώπους και τους παρακινούσε να διαλέξουν τα πιο όμορφα έθιμα, αφού πρώτα τα εξέταζε καλά, ο καθένας θα διάλεγε τα δικά του. Έτσι, ο κάθε άνθρωπος νομίζει πως οι δικές του συνήθειες είναι οι πιο καλές.

«Στα χρόνια της βασιλείας του ο Δαρειός, αφού κάλεσε τους έλληνες που βρίσκονταν στη χώρα, ρώτησε πόσα λεφτά θα ήθελαν για αντάλλαγμα, για να φάνε τους πατεράδες τους, όταν θα ήταν ετοιμοθάνατοι. Εκείνοι απάντησαν πως δε θα το έκαναν με τίποτα. Κατόπιν κάλεσε τους ινδούς, εκείνους που ονομάζονται Καλλατίες και τρώνε τους γονείς τους. Ενώ οι έλληνες βρίσκονταν μπροστά και καταλάβαιναν ό,τι λεγόταν με τη βοήθεια του διερμηνέα, τους ρώτησε με τι αμοιβή θα δέχονταν να κάψουν τους πατεράδες τους που θα 'χαν πια πεθάνει. Εκείνοι έβαλαν τις φωνές και του ζήτησαν να μιλάει σωστά»⁸

Στην περίοδο της αττικής φιλοσοφίας το ότι οι έλληνες ήταν ανώτεροι από τους βάρβαρους υποστηρίχθηκε θερμά από τον Ισοκράτη, πράγμα το οποίο στήριζε στο διαφορετικό πολίτευμα και στο διαφορετικό τρόπο ζωής των βαρβάρων.⁹

Ο Αριστοτέλης εκφράζει απροκάλυπτα την αντίληψη για την ανωτερότητα των ελλήνων έναντι των βαρβάρων¹⁰ και υποστηρίζει ότι οι βάρβαροι μπορούν να είναι ευγενείς μόνο μεταξύ των ομοίων τους.¹¹

Ο Ερατοσθένης, αντίθετα, αποδοκίμαζε την κυρίαρχη φιλοσοφία διαχωρισμού του ανθρώπινου είδους ανάμεσα σε έλληνες και βαρβάρους και στάθηκε αντίθετος με την προτροπή του Αριστοτέλη στο Μ. Αλέξανδρο να μετατρέψει τους βαρβάρους σε δούλους.¹² Ισχυρίζεται ότι

είναι καλύτερος ένας διαχωρισμός σύμφωνα με την αρετή και την κακία του καθενός. Επειδή, όχι μόνο είναι κακοί πολλοί έλληνες αλλά και πολλοί βάρβαροι είναι πολιτισμένοι ινδοί, αριανοί, ρωμαίοι και καρχηδόνιοι που έχουν πολύ καλή διακυβέρνηση.¹³

Ο Πλάτωνας στο έργο του "Πολιτεία" καταφερόταν εναντίον της εξομοίωσης των τάξεων και των ιδιοτήτων ως υποστηριχτής της κυριαρχίας.¹⁴

Εκτός από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τον Ισοκράτη και οι κωμικοί ποιητές συχνά στις κωμωδίες τους διακωμωδούν κυρίως την προφορά των ξένων που ζούσαν στην πατρίδα τους.¹⁵ Η πρώτη ένδειξη γενικευμένης απόρριψης των βαρβάρων απαντά στον Ευριπίδη σε δράματα που γράφτηκαν κατά τη διάρκεια του πελοποννησιακού πολέμου.¹⁶

Στα κείμενα, όμως, του αρχαίου κόσμου βρίσκονται και δημιουργοί οι οποίοι με τη στάση που κρατούν μέσα από τα έργα τους, φανερώνουν κάποια δεκτικότητα απέναντι στο ξένο. Ο Αισχύλος στο δράμα του "Πέρσαι" παρουσιάζει τα δρώμενα από την πλευρά των Περσών.

Γενικότερα, είτε κατά την κλασική εποχή είτε κατά την ελληνιστική έλληνες κυρίως γεωγράφοι έδειξαν έντονο ενδιαφέρον για τον ξένο από το δικό τους κόσμο. Νομίζουμε, βέβαια, ότι δε μπόρεσαν να ξεφύγουν από την ιδέα της υπεροχής τους. Δεν αρνούνται την ανωτερότητα τους με το να την ανάγουν στη θεϊκή βούληση (Αισχύλος) ή στην ξεχωριστή τους παιδεία. Αντίθετα, την ενισχύουν με το πέπλο της μοίρας και του αναπόφευχτου.

¹ ο.π., σ. 25

² Dihle Albrecht (μετ. Τούλα Σιέτη), Οι έλληνες και οι ξένοι, Αθήνα, εκδ. Οδυσσέας, 1998, σσ. 10-21

³ Servier Jean, Η εθνολογία, ο.π., σσ. 17-22

⁴ "Νάστης αυ Καρών ηγήσαντο βαρβαροφώνων", Ιλιάδα Β, 867

⁵ "οι δε δίκας ξένοισι και ενδήμοισι διδουσιν

ιθείας και μη τι παρεμβαινουσι δικαίου,

τοισι τέθλη πόλις, λαοί δ' ανθέουσιν εν αυτη·", Ησιόδου, Έργα και ημέρες, 225-227

⁶ Ηράκλειτος

⁷"Ηροδότου Αλικαρνησσέος ιστορίας απόδεξις ήδε ως μήτε τα γενόμενα εξ' ανθρωπων τω χρονω εξιτηλα γένηται, μήτε έργα μεγάλα τε και θαυμαστά, τα μεν έλλησι τα δε βαρβάροισι αποδεχθέντα, ακlea γένηται, τα τε άλλα και δι' ήν αιτήν επολέμησαν αλλήλοισι", Ηροδότου Ιστορία Ι, 1-4

⁸ Στενού Κατερίνα, Εικόνες του Άλλου, ο.π., σ. 100

⁹ "και τούτων ουδέν αλόγως γέγονεν, αλλά πάντ' εικότως αποβέβηκεν· ου γαρ οιον τε τους ούτω τρεφομένους και πολιτευομένους ούτε της άλλης αρετής μετέχειν ούτ' εν ταις μάχαις τρόπαιον ιστάναι των πολεμιών. Πως γαρ εν τοις εκείνων επιτηδεύμασιν εγγενέσθαι δύναιτ' αν η στρατηγός δεινός ή στρατιώτης αγαθός, ων το μεν πλειστον έστιν όχλος άτακτος και κινδύνων άπειρος, προς μεν τον πόλεμον εκλελυμένος, προς δε τη δουλεία άμεινον των παρ' ημιν οικειων πεπειδευμένος, οι δ' εν ταιο μεγίσταις δόξαις όντες αυτων ομαλως μεν ουδέ κοινως ουδέ πολιτικως ουδεπόποτ' εβίωσαν, άπαντα δε τον χρόνος διάγουσιν εις μεν τους υβριζοντες, τοις δε δουλεύοντες, ως αν άνθρωποι μάλιστα τας φύσεις διαφθαρειεν, και τα μεν σώματα διά τους πλούτους τρυφωντες, τας δε διά τας μοναρχίας ταπεινας και περιδεεις έχοντες, εξεταζόμενοι προς αυτοις τοις βασιλείοις και προκαλινδούμενοι και πάντα τρόπον μικρόν φρονειν μελετωντες, θνητόν μεν άνδρα προσκυνούντες και δαίμονα προσαγορεύοντες, των δε Θεων μαλλον ή των ανθρωπων ολιγωρουντες. Ισοκράτη, Πανηγυρικός, 150-151

¹⁰"επει διαστάντων γε χωρίς τούτων των λόγων ούτε ισχυρόν ουδέν έχουσιν ούτε πιθανόν άτεροι λόγοι, ως ου δει το βέλτιον κατ' αρετήν άρχειν και δεσπόζειν. Όλως δ' αντεχόμενοι τινες, ως οίονται δικαίου τινός (ο γαρ νόμος δικαιον τι) την κατά πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν, άμα δε ου φασιν. την τε γαρ αρχήν ενδέχεται μη δικαίαν είναι των πολέμων και των ανάξιων δουλεύειν ουδαμως αν φαίη τις δουλων είναι· ει δε μη, συμβήσεται τους ευγενεστάτους είναι δοκούντας δούλους είναι και εκ δούλων, εάν συμβη πραθηναι ληφθέντας. Διόπερ αυτούς ου βούλονται λέγειν δούλους αλλά βαρβάρους" Αριστοτέλη, Πολιτικά, 1255 α, 20-29

¹¹ "αυτούς μέν γάρ ου μόνος παρ' αυτοις ευγενεις αλλά πανταχου νομίζουσιν, του δε βαρβάρους οίκοι μόνον", Αριστοτέλη, Πολιτικά, 1255 α, 33-35

¹²"επί τέλει δε του υπομνήματος ούκ επαινέσας τους δίχας διαιρουντας άπαν το των ανθρωπων πληθος εις τε Έλληνας και βαρβάρους, και τους αλεξάνδρω παραινουντας τοις μεν έλλησι ως φίλοις χρησηται τοις δε βαρβάροις ως πολεμίοις, βέλτιον είναι φησιν αρετη και κακίαν διαιρει

ταυτα. πολλούς γαρ και των ελλήνων είναι κακούς και των βαρβάρων αστείους", Στράβωνος, Γεωγραφικά I, C66, 9

¹³ο.π., IV, 9

¹⁴"πρωτον ουν σκεδῶμεθα τίνα τρόπον διαιτήσωντο οι ούτω παρεσκευασμένοι. Άλλο τι ή σιτον τι ποιουντες και οινον και ιμάτια και υποδήματα και οικοδομησάμενοι οικίας, θέρους μεν τα πολλά γυμνοί Τε και ανυπόδητοι εργάσσονται του δε χειμωνος ημφισμένοι τε και υποδεδεμένοι ικανων. Θρέψονται δε εκ μεν των κριθων άλφιτα σκευαζόμενοι, εκ δε των πυρων άλευρα, τα μεν πέμψαντες, τα δε μάζαντες, μάζας γενναίας και άρτους επί κάλαμαν τινά παραβαλλόμενοι ή φύλλα καθαρά, κατακλινέντες επί στοιβάδες εστρωμένων μίλακί τε και μυρρίνα ευωγήσονται αυτοί τε και τα παιδία, επιπίνonti του οίνου, εστεφανωμένοι και υμνουντες τους Θεούς, ηδέως συνόντες αλληλοις, ουχ περί την ουσίαν ποιούμενοι τους παιδας, ευλαβούμενοι πενίαν ή πόλεμον....", Πλάτωνος, Πολιτεία, 372α

¹⁵ βλ. ενδεικτικά Αριστοφάνη, Θεσμοφοριάζουσες, 1001 κ.ε. και Αριστοφάνη, Όρνιθες, 1569-1572

¹⁶"μείζω γε μέντοι της εμήs σωτηρίας είληφας

ή δέδωκας, ως εγώ φράσω.

πρωτον μεν Ελλάδα' αντί βαρβάρου χθονός

γαιαν κατοικεις και δίκην επίστασαι

νόμοις τε χρησθαι μη προς ισχύος χάριν·

πάντες δε σ' ήσθοντο ουσαν Έλληνες σοφήν

και δόξαν έσχεσ· ει δε γης επ' εσχάτοις

όροισιν ώκεις, ούκ αν ην λόγος σέθεν", Ευρυπίδη,, Μήδεια, 534-541

και "και ου τουτο σ' ειχεν, αλλά βάρβαρον λέχος

προς γηρας, ούκ εύδοξον εξέβαινε σοι", Ευρυπίδη, Μήδεια, 591-592

III. Η ετερότητα και το «πρόσωπο» στην περίοδο του πρώτου Χριστιανισμού

Αναφέρθηκε προηγουμένως ότι στη Βίβλο η ερμηνεία του ανθρώπου είναι διαφορετική. Ο άνθρωπος δεν προσδιορίζεται ουσιαστικά από τη φύση του καθεαυτή αλλά στα όρια μιας σχέσης, μιας καθολικής αναφοράς. Ο άνθρωπος υπάρχει μόνο σε σχέση, μόνο σε αναφορά. Η Βίβλος, επίσης, είναι εκείνη που εξαίρει την ιδέα της ισότητας.¹

Εξαινούμε με την πεποίθηση ότι φορέας της ουσίας του ανθρώπου δεν είναι ο μεμονωμένος άνθρωπος. Και ο άνθρωπος κατανοείται ως εκείνο το ον, το οποίο είναι ικανό να αναπτύξει στη ζωή του μια τριπλή σχέση: τη σχέση του προς τα πράγματα (σχέση ουσιαστική, που αντιμετωπίζει τα πράγματα στην οντότητα τους και πλησιάζει με «συμπάθεια»), τη σχέση του με τα άτομα (σχέση που διαπερνούνται τα όρια του Εαυτών Είναι του) και την πολλαπλότητα (κοινωνείν) και τέλος τη σχέση του με το Απόλυτο, τη σχέση δηλαδή με το κατ' ουσίαν Άλλο.²

Ο όρος της ετερότητας εμφανίζεται στην ιστορία της πρώτης φιλοσοφίας (Πλάτωνος Παρμενίδης) του ελληνικού - κλασικού πολιτισμού ως μία αρχέγονη προϋπόθεση ιδρυτική της διαλεκτικής δομής του όντος και του σκέπτεσθαι.³

Και ο όρος της ταυτότητας, την ίδια περίοδο υπήρξε μια από τις ανυπόθετες και αναπόφευκτες διαμορφωτικές αρχές της διαλεκτικής

λειτουργίας του λόγου μαζί με την ετερότητα ως ενότητα και διαφορά αντίστοιχα.⁴

Ο όρος της ταυτότητας, ο οποίος, κυρίως την εποχή των Φώτων -για την οποία θα γίνει ειδική αναφορά παρακάτω- έφτασε να αποτελεί τον κύριο παράγοντα αντικειμενοποίησης των όντων και του κόσμου, το υποχείριο της απόλυτης νόησης, αποτελεί το απαραίτητο συστατικό της επίγνωσης του «Εγώ» σαν ξεχωριστή οντότητα. Η αίσθηση της ταυτότητας ως συνειδητοποίηση της ατομικότητας του όντος, της ετερότητας του και όχι σε αναγωγή αυτής στον εργαλειώδη ορθό λόγο.⁵

Η απόκτηση μιας υγιούς ταυτότητας προϋποθέτει τη φανέρωση του όντος ως πρόσωπο, το οποίο με τη σειρά του προϋποθέτει την ετερότητα.

Απαραίτητος, βέβαια, όρος από τον οποίο εξαρτώνται η ταυτότητα, το πρόσωπο και η ετερότητα είναι ο κόσμος. Ο κόσμος, ως η κοινότητα και ο τρόπος του Είναι όλων των όντων που δίδεται εις των προτέρων.⁶ Η εμφάνιση της προσωπικής καθολικότητας του Είναι και των όντων ως φανερώσεις μιας προσωπικής μοναδικότητας και κοσμιότητας.⁷

Το πρόσωπο που λειτούργησε αφετηριακά ως προσδιορισμός μιας άμεσης αναφοράς μιας σχέσης (ειδοποιός διαφορά του προσώπου) είναι ο τρόπος ύπαρξης, η προϋπόθεση φανέρωσης των όντων, το «διάζον», η ετερότητα, η υπόσταση. Η εισαγωγή του όρου «πρόσωπον» πραγματοποιήθηκε από τη χριστιανική θεολογία της ελληνικής ανατολής τον 4^ο αιώνα και συγκεκριμένα από το Γρηγόριο Νύσσης.⁸

Η έκσταση του προσώπου είναι η πραγμάτωση της ετερότητας του προσώπου, η έξοδος από τη δεδομένη κοινή κατανόηση των αντικειμένων ουσιών, η καθολική υπαρκτική σχέση.⁹

Η ετερότητα είναι η ελευθερία από κάθε γενικό προκαθορισμό, κοινά ιδιώματα, εξαρτημένη υπαγωγή, μεταβολή και αλλοίωση.¹⁰

Η έννοια του ξένου στο μοναχισμό, μέσα από το κείμενο «της Κλίμακος» του Ιωάννη, εμφανίζεται με τη μορφή της ξενιτείας, που είναι η κατάληξη της εξόδου από τον κόσμο των περισπάσεων που αλλοτριώνουν την ανθρώπινη ύπαρξη και την αποπροσωποιούν μέσα στις ουδέτερες σχέσεις της βιοτικής μέριμνας. Είναι η ελευθερία των λογισμών από τα δεσμά της βιοτικής μέριμνας - μια ουσιαστική ανεστιότητα που δημιουργεί τις δυνατότητες για την πληρέστερη προσωπική σχέση.¹¹

Στον καθημερινό μας βίο συμβαίνει συχνά πια να χρησιμοποιούμε τους όρους πρόσωπο και άτομο προσδίδοντας τους την ίδια σημασία αλλοιώνοντας έτσι το νόημα του προσώπου. Το άτομο είναι η άρνηση, η άγνοια της ετερότητας του προσώπου, ο προσδιορισμός της ανθρώπινης ύπαρξης με αντικειμενικές ιδιότητες της κοινής φύσης.¹²

Η αληθινή σχέση δε μπορεί να περιοριστεί σε κοινότυπες περιγραφές αλλά αποκαλύπτεται στην αμεσότητα της προσωπικής σχέσης και κοινωνίας. Η έννοια της αληθινής ζωής δεν είναι το Εγώ αλλά το Εμείς. Το Εμείς που πραγματώνεται μέσα στη σχέση χωρίς να αλληλοαποικλείονται οι εμπλεκόμενοι όροι και θα μιλήσουμε γι αυτό στη συνέχεια. Το Εμείς που αποτελεί τον κόσμο που είναι «η κατά κόσμον φανέρωση των όντων, μια κατηγορία κάλλους και το κάλλος σημαίνει προσωπική διαφοροποίηση που διαπιστώνεται μόνο στα όρια της σχέσης».¹³

¹ Ο Maalouf Amin υποστηρίζει ότι η χριστιανική δύση κατόρθωσε να γεννήσει κοινωνίες που σέβονται την ελευθερία της έκφρασης, παρόλο που είχε μια μακρά παράδοση μισαλλοδοξίας και δυσκολευόταν πάντα να συνυπάρξει με τον «Άλλον» βλ. Maalouf Amin (μετ. Θ. Ξ. Τραμπούλης), Οι φονικές ταυτότητες, Αθήνα, εκδ. Ωκεανίδα, 1999, σ. 81

²² Buber Martin (μετ. Χαρ. Αποστολόπουλος), Το πρόβλημα του ανθρώπου, εκδ. Γνώση, 1987, σσ. 98-104

³ Αναστασιάδη Πέτρου, Το υποκείμενο και η ετερότητα, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1995, σ. 9

⁴ ο.π., σ. 10

⁵ πολύ μακριά από τη ρήση του Καρτέσιου: «αμφιβάλλω - άρα σιέφτομαι, σιέφτομαι - άρα υπάρχω», που αντιλαμβάνεται το Εγώ μονάχα σαν υποκείμενο κάποιας νοητικής δραστηριότητας ξεχνώντας ότι το Εγώ γίνεται αισθητό και μέσα στη συναισθηματική και δημιουργική δράση.

⁶ Μιχαηλίδη Κωνσταντίνου, Ο άνθρωπος και ο κόσμος, Λευκωσία - Κύπρος, 1967, σσ. 24-25

⁷ Γιανναρά Χρήστου, Το πρόσωπο και ο έρωας, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1976, 115

⁸ ο.π., σσ. 19-31

⁹ ο.π., σ. 35

¹⁰ η αλήθεια, το αποκεκαλυμμένο, το Άλλο ή «έτερον», το μη εννοιολογικό στοιχείο, το μη ταυτόν, το διαφορετικό, το ποιοτικό, η υπερβατικότητα, το άμεσο, το ξένο, η ουτοπία, το ακατάλυτο, ο αποφαιτικός λόγος (ο λόγος που αρνείται την υποταγή του σε μια ταυτιστική λογική) ως αναφαίρετο κατηγορήμα της ετερότητας. Βλ. Αναστασιάδη Πέτρου, Το υποκείμενο και η ετερότητα, ο.π., σσ. 10-12 και 100-101

ο ανόμοιος, μοναδικός και ανεπανάληπτος λόγος μιας προσωπικής δημιουργικής πράξης βλ. Γιανναρά Χρήστου, Το πρόσωπο και ο έρωας, ο.π., σ. 57

¹¹ Γιανναρά Χρήστου, Η μεταφυσική του σώματος, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1971, σσ. 144-146. Αυτή η έννοια της ξενιτείας μπορεί να διακριθεί, θα λέγαμε προσαρμοσμένη, σε μια παιδαγωγική στο βιβλίο «Με άλλα μάτια» του Ι. Θεοδωρόπουλου με τον όρο «ζένωση» με την οποία αίρεται το ταυτόν του ζώδους και ο άνθρωπος διαφεύγει της αλλοτριώσης μέσα σ' ένα κίβδηλο κόσμο, είναι η ασχημένη αίσθηση που σε κάνει να βλέπεις με άλλα μάτια βλ. Θεοδωρόπουλος Ιωάννης, Με άλλα μάτια, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1997, σ. 13 και 189

¹² Γιανναρά Χρήστου, Η ελευθερία του ήθους, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1979, σσ. 32-33

¹³ Γιανναρά Χρήστου, Το πρόσωπο και ο έρωας, ο.π., σ. 107

IV. Ταυτότητα και Ετερότητα στο Διαφωτισμό

Ο ορισμός του Kant για το τι είναι διαφωτισμός αποτέλεσε τη βάση για να στηθεί όλος εκείνος ο μηχανισμός, έως και σήμερα, ο οποίος από τη μια πλευρά δημιουργεί τις συνθήκες για ένα καλύτερο κόσμο και από την άλλη μηδενίζει το πρόσωπο και δίνει στα άτομα που έχουν στην κυριότητα τους την οικονομική παραγωγή μια τρομερή υπεροχή.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αναστασιάδης Πέτρος¹, στον ορισμό του διαφωτισμού αφορίζεται ολοκληρωτικά η ετερότητα, η πρωταρχική, θεμελιώδης και αναφαιρέτη παρουσία του Άλλου. Ο Άλλος έχει τη μορφή δεσποτισμού, της διάνοιας.

Γιατί ο διαφωτισμός, αντίθετα με την καλλιέργεια που αναφέρεται περισσότερο στην πρακτική όψη της μόρφωσης, σχετίζεται με τη θεωρητική πλευρά. Με την έλλογη γνώση (αντικειμενικά) και την ικανότητα (υποκειμενικά) για έλλογο στοχασμό πάνω σε πράγματα της ανθρώπινης ζωής, ανάλογα με τη σπουδαιότητα τους και τον τρόπο που επιδρούν στον προσορισμό του ανθρώπου. Η κατάχρηση του διαφωτισμού αποδυναμώνει το ηθικό συναίσθημα και οδηγεί σε σιληρότητα, εγωισμό και αναρχία.²

Αν και η έκφραση και επιβεβαίωση των μη ταυτόσημων διαφορών (έννοια - πράγμα, ενότητα - ετερότητα, λόγος - φύση κ.α) είναι η άρνηση των πραγμάτων και ποιοτήτων να συναιρεθούν στο βασίλειο των νοητών σχημάτων και παραστάσεων του υποκειμενικού λόγου³, η απουσία αυτής

της άρνησης και της διαφοράς ήταν το βασικό χαρακτηριστικό προσδιοριστικό γνώρισμα του κινήματος του διαφωτισμού των νεότερων χρόνων. Μια απουσία που οδήγησε και στη θανάσιμη εξάλειψη του Άλλου.⁴

Η χειραφέτηση και η απομυθοποίηση γίνονται εργαλεία ενός μοναρχικού θρόνου, όπου αναπαύεται η απόλυτη ατομική νόηση. Η απόλυτη ατομική νόηση αποικύημα και κύημα της ταυτότητας. Μιας ταυτότητας που στηρίζεται πια σε ατομικές εικασίες και προαισθήματα.

Η ταυτότητα μας, η αίσθηση της ύπαρξης, της μοναδικότητας μας πρέπει πλέον να επιβεβαιωθεί από μια εξουσία που έχει μεγαλύτερη διάρκεια και είναι ισχυρότερη.⁵ Με το διαφωτισμό αρχίζει η εποχή της βεβαιότητας.

Με όλα τα παραπάνω θα διαπιστώναμε ότι την εποχή του διαφωτισμού «ξένο» είναι καθετί που εμποδίζει τη χειραφέτηση του υποκειμένου, του Εγώ αλλά και αυτό που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό άμεσα είτε με την αντίληψη είτε με τη νόηση. Αφού εκείνη την εποχή είχαμε την άνθηση των φυσικών επιστημών, μια προσπάθεια να ξεφύγουν οι άνθρωποι από το μυθικό κόσμο με το νόμο της αιτιοκρατίας. Τίποτα δεν είναι τυχαίο, τα πάντα είναι προβλέψιμα.

Αυτή η αιτιοκρατία, όμως, διαιωνίζει την ανισότητα με τη σχέση κάθε υπάρχοντος με κάθε άλλο υπάρχον αν και ο διαφωτισμός καταστρέφει την αδικία της παλιάς ανισότητας - την αδιαμεσολάβητη κυριαρχική εξουσία. Αποκόβει το ασύμμετρο.⁶

Η έκσταση του προσώπου της χριστιανικής ανατολής ως έκφανση της ετερότητας υφίσταται την ολοκληρωτική της έκπτωση, αφού η μοναδικότητα δεν είναι δυνατό να αναχθεί στη λογική του ταυτιστικού λόγου.⁷

Η πρόοδος της βιομηχανικής κοινωνίας, που ισχυρίζεται πως έχει ξεπεράσει το νόμο της εκπτώχευσης τον οποίο η ίδια δημιούργησε, καταστρέφει την έννοια που δικαιολογούσε όλο το σύστημα: την έννοια του ανθρώπου ως προσώπου, ως φορέα του Λόγου.⁸

Η ανωτερότητα του ανθρώπου έγκειται πια στη γνώση που είναι συνώνυμη με τη λέξη «ισχύς».⁹ Από τώρα και στο εξής το Είναι χωρίζεται στα δύο: στο Λόγο, που από φανέρωση των όντων παράγεται σε μονάδα και στη μάζα όλων των εξωτερικών πραγμάτων και δημιουργημάτων.¹⁰

Η ταυτότητα του διαφωτισμού αναλύει τα πάντα σε διανοητικούς ορισμούς. Αυτός είναι ο υποκειμενικός, ο εργαλειακός, ο τυπικός, ο αντικειμενοποιητικός λόγος του διαφωτισμού που με μια φράση θα μπορούσε να συνοψισθεί σε μια διαδικασία ταυτολογίας που φράζει το πνεύμα ως πνεύμα της νοησιαρχικής ανάλυσης.¹¹

Μ' αυτό τον τρόπο φτάσαμε, σήμερα, να ζούμε σε μια κοινωνία με την κυριαρχία του εργαλειακού - εξορθολογιστικού λόγου και να στοχαζόμαστε με όρους του «γνωρίζω πώς να το κάνω, ακόμα κι αν δεν υπάρχει τίποτα για να γίνει (Καρλ Γιάσπερς).

«Ένα αντικείμενο έχει αξία μόνο στο μέτρο που μπορεί να ανταλλαχθεί».¹² Οι σχέσεις των ανθρώπων έχασαν το κύρος που είχε προσδώσει σ' αυτές η γλώσσα των εκκλησιαστικών πατέρων. Δώσε μου, ό,τι χρειάζομαι κι έπειτα φύγε, γιατί χρειάζομαι χώρο. Αυτό το σύνθημα χάραξε ο Διαφωτισμός και παραμένει αναλλοίωτο μέχρι σήμερα.

¹ Αναστασιάδη Πέτρου, Το υποκείμενο και η ετερότητα, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1995, σσ. 45-46

² Mendelsson, Kant κ.α (μετ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος), Τι είναι διαφωτισμός, Αθήνα, εκδ. Κριτική, 1989, σσ. 12 & 16

³ κατά το Hegel οι νεώτεροι χρόνοι γενικά, χαρακτηρίζονται από μια δομή της αυτοαναφοράς, την οποία ονομάζει υποκειμενικότητα. Σύμφωνα μ' αυτή όλες οι ουσιαστικές πλευρές που υπάρχουν στην πνευματική ολότητα αναπτύσσονται επιβάλλοντας τα δικαιώματά τους. Το

μεγαλείο της εποχής μας, υποστηρίζει, έγκειται στο γεγονός ότι αναγνωρίστηκε η ελευθερία του ίδιου του πνεύματος, ότι το πνεύμα βρίσκει τον εαυτό του, όταν αποκτά συνείδηση του εαυτού του βλ. Habermas Jurgen (μετ. Λ. Αναγνώστου - Α. Καραστάθη), Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 33

⁴ Αναστασιάδη Πέτρου, Η ετερότητα και η υπέρβαση του υποκειμένου, Το βήμα των κοινωνικών επιστημών, Ιούλιος 1993, τχ. 11, σ. 29

⁵ Bauman Zygmunt (μετ. Ρίκα Μπενβενίστε - Κώστας Χατζηκυριάκου), Και πάλι μόνοι: η ηθική μετά τη βεβαιότητα, Αθήνα, εκδ. Έρασμος, 1998, σ. 44

⁶ Horcheimer M. - Adorno Th. (μετ. Ζήσης Σαρίκας), Η διαλεκτική του διαφωτισμού, Αθήνα, εκδ. Ύψιλον, 1986, σ. 29

⁷ Αναστασιάδη Πέτρου, Το υποκείμενο και η ετερότητα, ο.π., σ. 52

⁸ Horcheimer M. - Adorno Th., Η διαλεκτική του διαφωτισμού, ο.π., σ. 233

⁹ ο.π., σσ. 19-21

¹⁰ ο.π., σ. 25

¹¹ ως ενότητα και ολοκληρωτισμός, δεδομένο, αντίφαση, όλον, υποκείμενο - Αναστασιάδη Πέτρου, Το υποκείμενο και η ετερότητα, ο.π., σσ. 10-12

¹² Horcheimer M. - Adorno Th., Η διαλεκτική του διαφωτισμού, ο.π., σ. 184

V. Ηθική

Αντίθετα με ό,τι ίσχυε άλλοτε, σήμερα η όψη της ηθικής συμπεριφοράς είναι πολυπρισματική. Από τη μεταρρύθμιση έως το διαφωτισμό άρχισε να επιβάλλεται η αρχή της υποκειμενικότητας. Σε ό,τι αφορά στην ηθική, η αρχή της υποκειμενικότητας βασίζεται αφενός στο δίκαιο του ατόμου να διακρίνει ως έγκυρο αυτό που καλείται να πράξει, αφετέρου στην αξίωση ό,τι ο καθένας οφείλει να επιδιώξει του σκοπούς της δικής του ευημερίας μόνο αν εναρμονίζονται με την ευημερία όλων των άλλων.¹

Η ηθική διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία. Γενικά, πρόκειται για ένα βολικό όρο, που χρησιμοποιούμε, για να εκφράσουμε τους ποικίλους εθιμικούς κώδικες, οι οποίοι διαμορφώθηκαν στο πλαίσιο του εκάστοτε πολιτισμού.²

Ως καθιερωμένος κλάδος της φιλοσοφίας είναι η φιλοσοφική σκέψη του ανθρώπου για τη θεωρητική θεμελίωση των πράξεων του τόσο προς τον εαυτό του όσο και προς τους άλλους.³

Από την αρχαιότητα έως το σύγχρονο κόσμο η ηθική διχάζεται θα λέγαμε μεταξύ της χριστιανικής, της φιλοσοφικής και της πολιτικής ηθικής.

Κοινά και φιλοσοφικά η ηθική καθιερώνεται από τον Αριστοτέλη σε συνάρτηση με το «ήθος»⁴ και το «έθος».⁵ Η ηθική συμπεριφορά εκφράζεται στον Αριστοτέλη με την τελεολογική αντίληψη για την ηθική. Θεωρία, που σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος

έχει ταχθεί να υπηρετεί κάποιο σιοπό. Αυτό το σιοπό δε τον διαλέγει ο καθέννας μόνος του αλλά είναι δεδομένος.⁶

Για τον Πλάτωνα και τους Σοφιστές, ανεξάρτητα από το τι προέβαλαν ως ηθικό χρέος⁷ των ανθρώπων υποστήριζαν ότι η ηθική είναι κάτι που πρέπει κανείς να κάνει.⁸

Οι αρχαίοι μιλούσαν για μια ηθική που θα μπορούσε να φέρει αλλαγές στην πολιτική ζωή των ανθρώπων και στις σχέσεις μεταξύ τους. Μια ηθική που θα καθιστούσε το ηθικό χρέος του καθένα επιβεβλημένο για την προάσπιση της δημοκρατικής πολιτείας και την προάσπιση των δικαιωμάτων των κατοίκων της.

Στην εκκλησιαστική παράδοση της ορθόδοξης ανατολής αν και το ήθος δεν είναι αντικειμενικό μέτρο για την αξιολόγηση του χαρακτήρα και της συμπεριφοράς, παρόλα αυτά αναφέρεται στο γεγονός της σωτηρίας του ανθρώπου σαν δυναμική ανταπόκριση της προσωπικής ελευθερίας.⁹ Ο Χρ. Γιανναράς επιμένοντας στον αντιθετικό παραλληλισμό της χριστιανικής άσκησης προς την ηθική πράξη, βλέπει να συγκεφαλαιώνεται στη φράση αυτή η χρεοκοπία κάθε ηθικής και κάθε ιδεαλιστικού ουμανισμού. Κάθε προγραμματισμένη επιδίωξη να βελτιωθεί ο άνθρωπος με τη δική του θέληση και προσπάθεια, να τιθασει τη φύση με τις δικές του δυνάμεις είναι καταδικασμένη από την ίδια τη φύση. Δεν μπορεί ο άνθρωπος να πάψει από μόνος του να είναι αυτό που φυσικά είναι. Και καταλήγει ότι κάθε ανθρωποκεντρική - αντικειμενική ηθική είναι μια αδιέξοδη εμμονή στην ανεπαρκέστατη ανθρώπινη αυτάρχεια.¹⁰

Άραγε ποιες είναι αυτές οι δυνάμεις που θα βοηθήσουν τον άνθρωπο να πάψει να είναι αυτό που είναι. Και γιατί να πάψει να είναι αυτό που είναι;

Στην εποχή του διαφωτισμού ο Καντ άσκησε τη μεγαλύτερη επίδραση σαν ηθικολόγος στοχαστής¹¹ καταδικάζοντας την ανθρώπινη συμπεριφορά που κάνει τον εγωισμό και τη φιλαυτία κανόνα της, ενώ στην πραγματικότητα σκοπός της ηθικής πρέπει να είναι η καταπολέμηση τους. Σύμφωνα με τον Καντ είναι αρετή να επιθυμείς την ευτυχία των άλλων, αλλά το να επιθυμείς τη δική σου ευτυχία είναι ηθικά αδιάφορο, αφού αυτό είναι κάτι για το οποίο αγωνίζεται η ανθρώπινη φύση. Το άτομο θα πρέπει να βρίσκει την υπέρτατη ευτυχία στην εκπλήρωση του καθήκοντος του. Χαρακτηριστική είναι η φράση του πως αν ήταν υποχρεωμένη να καταρρεύσει μια από τις μεγάλες ηθικές δυνάμεις, όπως η αμοιβαία αγάπη και ο σεβασμός, τότε το μηδέν της ανηθικότητας θα άνοιγε το στόμα του για να καταπιεί σαν σταγόνα νερού ολόκληρο το βασίλειο των ηθικών αρετών.¹²

Παρά το γεγονός ότι η μπορεί η ηθική κάποτε να είναι θεονομική, εθιμική ή ως σύνολο κοινωνικών πρακτικών δεοντοκρατική, κυρωμένη κοινωνικά, ωστόσο προϋποθέτει μια έννοια αυτονομίας κι ελευθερίας του πράττοντος, ένα αίτημα αντικειμενικότητας, και σε αντιδιαστολή από το νόμο, επιδέχεται κυρώσεις κοινωνικές κι εσωτερικές.¹³

Από πολιτική άποψη, αναφέρει η Hannah Arendt¹⁴, στο βαθμό που η ηθική είναι κάτι περισσότερο από το γενικό άθροισμα των ηθών και των κανόνων συμπεριφοράς που εδραιώνονται με την παράδοση και ισχύουν βάσει συμφωνιών, ενώ η πάροδος του χρόνου μεταβάλλει και την πρώτη και τις δεύτερες, δε χρειάζεται τίποτα περισσότερο, για να υποστηρίξει τον εαυτό της παρά την καλή θέληση να ισοσταθμίζει τους τεράστιους κινδύνους της πράξης με την ετοιμότητα να συγχωρεί και να συγχωρείται, να δίνει υποσχέσεις και να τις τηρεί. Αυτές οι ηθικές αρχές είναι οι μόνες που δεν εφαρμόζονται από κάποια ανώτερη δύναμη, αλλά

προκύπτουν άμεσα από τη θέληση να συμβιώσει κανείς με τους άλλους χρησιμοποιώντας την πράξη και την ομιλία.

Ορμώμενοι από τη λακανική θέση ότι δηλαδή δεν υπάρχει ηθική αλλά πάντοτε μια διαδικασία που εξετάζει μια άλλη διαδικασία που είναι η αλήθεια και την τάση της ανθρώπινης σκέψης να ορίζει ηθικές αρχές, να χαρακτηρίζει έννοιες ως ηθικές και μη ηθικές, να πιστεύει σε μια φυσική και δεδομένη ηθική διαπιστώνουμε ότι γεννάται ένας προβληματισμός γύρω από την ύπαρξη ή μη μιας «ηθικής αλήθειας».

Ο Gottfried Leibniz θεμελίωσε φιλοσοφικά την ιδέα της ηθικής αλήθειας, την οποία θεωρούσε ως προϋπόθεση για την ευτυχία του μέσου ανθρώπου και της κοινωνίας ως συνόλου.¹⁵ Μια ηθική αλήθεια που ο Nietzsche την ανάγει σ' ένα σύνολο ανθρώπινων αναφορών, που κλιμακώθηκαν, διερμηνεύτηκαν, στολίστηκαν μ' ένα τρόπο ρητορικό και ποιητικό κι έπειτα από μια μακρόχρονη χρήση φαίνονται πια σ' ένα λαό σταθερές, κανονιστικές και δεσμευτικές.¹⁶

Ο ίδιος πιστεύει ότι ο «αντικειμενικός κόσμος» εικτείνεται πέραν του καλού και του κακού. Ότι δεν υπάρχουν εξ' αντικειμένου ηθικά αιτήματα στα οποία οφείλουμε να προσαρμόζουμε τις πράξεις μας αλλά ο καθένας μας ανάλογα με τις επιλογές του διαμορφώνει την ηθική του συμπεριφορά. Τελικά η ηθική μας ζωή είναι προϊόν της βούλησης μας.¹⁷ Και στο πλαίσιο αυτό θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Nietzsche στείόταν σε ένα ηθικό υποκειμενισμό.

Παρατηρούμε, λοιπόν, στην περιοχή της ηθικής φιλοσοφίας να επικρατεί διχογνωμία ανάμεσα στις θεωρίες που δέχονται ότι υπάρχει ηθική γνώση και αλήθεια και στις θεωρίες που δεν παραδέχονται ηθική γνώση αλλά πιστεύουν ότι οι ηθικές αποφάνσεις εκφράζουν συναισθήματα, στάσεις ή πρακτικές επιταγές. Έτσι, έχουμε τρεις θεωρίες

για την ηθική: τον ηθικό υποκειμενισμό, τον ηθικό σχετικισμό και τον ηθικό ρεαλισμό.¹⁸

Μια σταθερή της ηθικής πράξης είναι το ενδιαφέρον για τον άλλο.¹⁹ Εδώ θα πρέπει να σταθούμε στη σημασία του ηθικού ρεαλισμού, η οποία αν υποστηρίζει ότι πρόκειται για μια σημασιολογική θέση για τη φύση της αλήθειας και της υπέρβασης της από τις αναγνωριστικές μας ικανότητες που συναρτάται είτε με την αντικειμενικότητα είτε με την ανεξαρτησία από νοητικά γεγονότα²⁰, αυτό συνίσταται στην αμφισβήτηση της αυθορμησίας μου από την παρουσία του Άλλου, το γεγονός ότι δεν μπορώ να τον αναγάγω στο Εγώ μου και αυτή η αμφισβήτηση επιτελείται ως ηθική.²¹

Για τον Levinas η καθιέρωση του πρωτείου της ηθικής, δηλαδή της διανθρώπινης σχέσης είναι ένας από τους σκοπούς του φιλοσοφικού έργου, του οποίου επιχειρούμε την ερμηνεία.

Ο Levinas μιλάει για μια ηθική συνείδηση που δεξιώνεται τον Άλλο άνθρωπο.²² Μάλιστα, διαφοροποιεί την ηθική συνείδηση ως μια κατάσταση, όπου η ελευθερία μου έχει τεθεί υπό συζήτηση και την ηθική συνείδηση, που είναι ο προσεταιρισμός ή η συνείδηση του Άλλου ανθρώπου.²³ Η πρόθεση του είναι να ενεργούμε και να σκεφτόμαστε ορμώμενοι από την ηθική, η οποία, όμως, δεν απορρέει από τον τρόπο της συνείδησης αλλά από μια αυθόρμητη επιθυμία για τη φιλοξενία του Άλλου. Αυτό έγκειται στην πίστη του προς το άπειρο του Άλλου, το αδιανόητο του και υποστηρίζει ότι, όποιο κι αν είναι το εύρος των σκέψεων μου, δεν μπορώ να ενέχω τον Άλλο άνθρωπο. Ο Άλλος άνθρωπος αναγνωρίζεται ως αδιανόητος, ως άπειρος. Και αυτή την αναγνώριση την ονομάζει ηθικότητα.²⁴ Εκείνο που είναι δύσκολο να

κατανοήσει κάποιος, είναι πως μπορεί η «ηθική συνείδηση» του Levinas να είναι προϋπόθεση της συνείδησης.

Ο Levinas μας αφήνει την αίσθηση ότι μέσα από τη θρησκεία ανοίγει ο δρόμος της ηθικής μέσα από το πρόσωπο του Άλλου.

Ηθική σημαίνει ευθύνη στη σχέση της διαφοράς. Αρχίζει με την αλληλεπίδραση προσώπου με πρόσωπο, βλέποντας το άλλο πρόσωπο όχι ως αντανάκλαση του δικού μας προσώπου, όχι ως απειλή, αλλά σαν κάτι διαφορετικό και μεγαλύτερο από τον εαυτό μας.²⁵ Την ηθική ορίζει η ατοπία του Άλλου που φιλοξενείται από το Ίδιο και η αμφισβήτηση της εικόνας του Ίδιου κάτω από το βλέμμα του Άλλου.²⁶

¹ Habermas Jürgen (μετ. Λ. Αναγνώστου - Α. Καραστάθη), Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 34

² Πελεgrίνη Θεοδόσιου, Η θεμελίωση του ηθικού βίου, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1986, σ. 63

³ Θεοδωρακόπουλου Ι., Εισαγωγή στη φιλοσοφία Γ' - Ηθική φιλοσοφία, Αθήνα, 1975, σ. 179

⁴ «λέγω δε ηθη, καθ' ο ποιους τινες είναι φαμεν τους πράττοντας» βλ. Αριστοτέλη, Περί Ποιητικής 6, 1450α 5-6

⁵ «η δε ηθική εξ έθους περιγίνεται, όθεν και τουνομα έσχηκε μικρόν παρεκλινον από του εθους», Αριστοτέλη, Ηθικά Νικομάχεια, 1103 α 17

⁶ Πελεgrίνη Θεοδόσιου, Η θεμελίωση του ηθικού βίου, ο.π., σ. 57

⁷ ηθικό χρέος είναι η υποχρέωση μας να επιτελούμε ορισμένες πράξεις. Ο Prichard υποστηρίζει ότι ο καθέννας από μας, το ηθικό χρέος μπορεί μόνο να το διαισθανθεί, να το συλλάβει άμεσα με την ενόραση του και συνεπώς δεν έχει νόημα να ρωτά και να επιχειρεί να βρει μια απάντηση, που να εξηγεί, γιατί θα πρέπει να είναι ηθικό πρόσωπο.

⁸ ο.π., σ. 13

⁹ Γιανναρά Χρήστου, Η ελευθερία του ήθους, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1979, β' έκδοση, σ. 24

¹⁰ Γιανναρά Χρήστου, Η μεταφυσική του σώματος, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1971, σ. 108

¹¹ όπως αναφέρει ο Fromm Erich (μετ. Θεοδωρακάτος Δημήτρης), Ο άνθρωπος για τον εαυτό του, Αθήνα, εκδ. Μπουκουμάνη, 1974, σσ. 166-170

¹² Horcheimer M.- Adorno Th. (μετ. Ζ. Σαρίκας), Η διαλεκτική του διαφωτισμού, Αθήνα, εκδ. Ύψιλον, 1986, σ. 105

¹³ Δραγώνα-Μονάχου Μ., Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1995, σσ. 50-51

¹⁴ Arendt Hannah (μετ. Στ. Ροζάνης - Γ. Λυκιαρδόπουλος), Η ανθρώπινη κατάσταση, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1986, σσ. 333-334

¹⁵ Νταβαρίνου Π., Ο γερμανικός διαφωτισμός και οι επιδράσεις του στο νεοελληνικό διαφωτισμό, Τα Εκπαιδευτικά, τχ. 47-48, 1998, σ. 87

¹⁶ Nietzsche Friedrich (μετ. Πενολίδης Θεόδωρος), Περί αλήθειας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 1991, σ. 29

¹⁷ Πελεγρίνη Θεοδόσιου, Η θεμελίωση του ηθικού βίου, ο.π., σσ. 80-81

¹⁸ Δραγώνα-Μονάχου Μ., Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία, ο.π., σσ. 61-63

¹⁹ για το ρώσο θεωρητικό Μιχαήλ Μπαχτίν η ηθική νοείται ως το πρωταρχικό ενδιαφέρον για το έτερο, ως η αταλάντευτη αναγνώριση της διαφοράς ως βάσης για μια διαλογική θεώρηση του κόσμου βλ. Τζιόβας Δ., Μιχαήλ Μπαχτίν, Το Βήμα, 9/7/00, β12

²⁰ ο.π., σ. 63

²¹ Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), Ολότητα και Άπειρο, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1989, σ. 39

²² ο.π., σ. 97

²³ ο.π., σ. 120

²⁴ ο.π., σ. 297, Η ηθικότητα δε γεννιέται μέσα στην ισότητα, αλλά μέσα στο γεγονός ότι προς ένα σημείο του σύμπαντος, συγκλίνουν οι άπειρες απαιτήσεις, δηλαδή να υπηρετήσεις τον πένητα, τον ξένο, τη χήρα και το ορφανό. Έτσι μόνοι μέσω της ηθικότητας παράγονται το Εγώ και οι Άλλοι μέσα στο σύμπαν, σ. 319

²⁵ Levinas Emmanuel (translated by M.B Smith and B. Harshav), Entre nous - Thinking of the other, London, Athlone press, 1998, p. II

²⁶ Ρήγου Μυρτώ, Η ετερότητα του άλλου (δοκίμιο για μια τρέχουσα μεταηθική), Αθήνα, εκδ. Πλέθρον, 1995, σσ. 27-28

VI. Παιδαγωγική Ηθική

Ο μαθητής όπως και κάθε άλλος και ξένος είναι η προσωποποίηση της ετερότητας με την ιδιαίτερη ιδιοσυγκρασία του, τις ιδιαίτερες φιλοδοξίες του, το μοναδικό και ανεπανάληπτο τρόπο ύπαρξής του. Με τον ίδιο τρόπο που ανακαλύπτεται πρώτα το Εσύ και ύστερα το Εγώ ο δάσκαλος ανακαλύπτει τον εαυτό του στη σχέση του με το μαθητή.

Ο Emm. Levinas μέσα από την ηθική του Άλλου που υποστηρίζει στο δοκίμιο του «Ολότητα και άπειρο» αναφέρεται στη σχέση δασκάλου και μαθητή ως μια σχέση, στην οποία οι διαφορές που συμβαίνει να υπάρχουν δεν εξαρτώνται από διαφορετικές ιδιότητες που θα ήταν έμφυτες στο διδάσκοντα ή στο διδασκόμενο αλλά από τη συγκυρία του Εγώ - Άλλος άνθρωπος.¹

Η εκπαίδευση μέσα στην ιστορία της στόχευε πάντα σε ένα σύστημα αξιών. Ένα ιδεώδες με προκαθορισμένους στόχους. Και η όλη διαδικασία της σκοπό είχε να εκπληρώσει αυτό το ιδεώδες.² Και η παιδεία, ένα αγαθό που πρέπει να προσφέρεται στους ανθρώπους απλόχερα, μέσα στα πλαίσια της εκπαιδευτικής διαδικασίας οριοθέτησε το χώρο της σαν δόγμα που έχει τους κανόνες, το μεσάζοντα και τους εκπροσώπους του.

Η ίδια η εκπαιδευτική διαδικασία επιδιώκει να υπαγάγει την ετερότητα μέσα στην πρόοδο που προσπαθεί να προλάβει και δημιουργώντας

συνθήκες τέτοιες, τις οποίες ο καθένας πρέπει να αντιμετωπίσει, για να ακολουθήσει το ρυθμό όλων των άλλων.

Η σημερινή εκπαίδευση μας μετατρέπει σε όντα χωρίς στοχασμό κι ανησυχία κι αυτό είναι αποκύημα μιας ομάδας που αποκάλεσαν τον εαυτό τους «αυθεντία» -και συνεχίζουν να τον αποκαλούν- και μας υπέδειξαν να ενεργούμε «ορθά» κι όχι να έχουμε ενσυνείδητες συγκρούσεις και αναζητήσεις, να μαθαίνουμε «τι» σκεφτόμαστε και όχι «πώς». Η εκπαίδευση αδυνατεί να καταλάβει ότι ο άνθρωπος κατανοεί την ύπαρξη του όχι με το να κυριαρχεί και να κυριαρχείται από τη λογική του αλλά με το να κατανοεί τη σχέση του με τους ανθρώπους, τα πράγματα και τη φύση. Να μιλήσει για ένα «κοινωνεί» μεταξύ των ανθρώπων και όχι της οποιαδήποτε κατά συνθήκη σχέσης.

Σε όλες μεταρρυθμίσεις που έγιναν και συνεχίζουν να γίνονται στην παιδεία παρατηρούμε ότι προσπαθούν να δουν το μαθητή είτε κολεκτιβιστικά είτε ατομικιστικά. Και στις δύο περιπτώσεις δεν μπορούμε να μιλάμε για μια ηθική του Άλλου.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Buber M.³ ο ατομικισμός βλέπει τον άνθρωπο μόνο σε συσχετισμό με τον εαυτό του και συλλαμβάνει ένα μέρος του. Ο κολεκτιβισμός δεν βλέπει καν τον άνθρωπο αλλά την κοινωνία και συλλαμβάνει τον άνθρωπο ως μέρος τους όλου. Η ράβδος που οριοθετεί τα συμβαίνοντα δεν κινείται από το βραχίονα ούτε του κοινωνικού ούτε του ατομικού στοιχείου αλλά από κάποιον τρίτο. Εκείθεν του υποκειμενικού εντεύθεν του αντικειμενικού πάνω στη στενή ατραπό που συναντώνται το Εγώ και το Εσύ, εκεί είναι η επικράτεια του Μεταξύ.⁴

Η έκφραση είναι για τον Levinas η παρουσία ενός προσώπου και εφεξής επίκληση και διδασκαλία, ηθική σχέση. Και η απάντηση στο πρόσωπο του Άλλου είναι ηθική πράξη.⁵

Στην παιδευτική σχέση δασκάλου - μαθητή ο λόγος της προσωπικής μοναδικότητας έχει περιοριστεί. «Για να αποφευχθεί, λοιπόν, ο ανορθολογισμός του λόγου, για να ανταποκριθεί η παιδεία στο ενδόμυχο νόημα της πρέπει πάντα να είναι παρούσα η ετερότητα. Γιατί αυτό που νοηματοδοτεί και προσδιορίζει την αυθεντικότητα και το αδιάπτωτο κύρος της παιδείας είναι η ιδέα μιας αληθινής γλώσσας, η γλώσσα των ίδιων των πραγμάτων, η γλώσσα του αιθέρα, όπως την ονομάζει ο Holderlin».⁶

Η παιδεία στα κείμενα του διαφωτισμού κατανοείται ως δυνατότητα λογικού αυτοπροσδιορισμού που προϋποθέτει ή περιέχει τη χειραφέτηση από τον προσδιορισμό του ξένου ως δυνατότητα αυτονομίας του δικού μου σκέπτεσθαι.⁷ Ο δάσκαλος έχοντας την αντίληψη ότι διδάσκοντας απαλλάσσει τα παιδιά από κάθε δυνάστευση και κηδεμονισμό, λαμβάνει τη διδασκαλία ως μια διαδικασία που έχει ανταλλακτική αξία, ως ένα αντικείμενο και όχι ως αληθινή σχέση. Έτσι, η σχέση δασκάλου - μαθητή συνίσταται μόνο στη γνωστική ανταπόκριση του μαθητή και στη βαθμολογική κλίμακα του δασκάλου. Στο σχολείο ο «άλλος» μαθητής γίνεται εκείνος που αποτυγχάνει, που δεν καταφέρνει να «αξιολογηθεί» το ίδιο καλά με τους άλλους μαθητές. Ο μη αντιπροσωπευτικός των προσδοκιών και εκείνος που δεν ακολουθεί τις κατευθύνσεις του ιδεώδους της παιδείας.

Κανένας δε γνωρίζει τον ατομικό ιδιαίτερο προσορισμό του, αλλά ούτε και κάποιος άλλος γι' αυτόν. Εκπαιδεύω ένα παιδί δε σημαίνει ότι το βοηθώ να βρει τον ιδιαίτερο προσορισμό του αλλά ότι το βοηθώ να καταλάβει την ελευθερία, την ολοκλήρωση και την ανεξαρτησία που θα το οδηγήσουν στην προσωπική του πορεία. Τίποτα δεν είναι προβλέψιμο. Και η δυνατότητα προβλεψιμότητας υπαγάγει, αναγάγει και ομοιομορφοποιεί.

Ο δάσκαλος για να καταλάβει το μαθητή, οφείλει να τον μελετήσει στις διάφορες «διοτροπίες» του. Χωρίς να προβάλλει επάνω του τις προκαταλήψεις του, τις λεπίδες και τους φόβους του ή να προσπαθήσει να το διαμορφώσει, ώστε να ταιριάζει στο υπόδειγμα των δικών του επιθυμιών. Για να επιτρέψουμε να αναπτυχθεί το παιδί ελεύθερο από προκαταλήψεις είναι ανάγκη να γιγρεμίσουμε μέσα μας όλες τις δικές μας προλήψεις.⁸

Ο δάσκαλος οφείλει να είναι ξένος φιλαρχίας⁹, για να μπορεί να αποδεσμευτεί από τη στερεοτυπία της διδασκαλίας που συνίσταται σε μια προγραμματισμένη δραστηριότητα.

Όταν δεχόμαστε ένα στερεότυπο, πολλές φορές ασυναίσθητα, περιμένουμε από τον άλλο, στον οποίο αναφέρεται το στερεότυπο να συμπεριφερθεί μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο, που είναι σύμφωνος με το στερεότυπο που του έχουμε προσάψει. Και δεν είναι καθόλου δύσκολο να γίνουμε αυτό που οι άλλοι πιστεύουν ότι είμαστε. Δηλαδή, να εσωτερικοποιήσουμε τη στάση των άλλων απέναντι μας. Η διαδικασία αυτή έχει σημαντικές επιπτώσεις, κυρίως στις σχέσεις εκπαιδευτικών και μαθητών, αφού οι εκπαιδευτικοί είναι οι σημαντικοί άλλοι στη ζωή ενός μαθητή ενώ το σχολείο διαμορφώνει ταυτότητες.¹⁰

Ένας δάσκαλος είναι εκείνος που συμβάλλει στη διάδοση της αλήθειας¹¹ και όχι στη στείρα μετάδοση της σχολικής γνώσης και πληροφορίας. Με τον τρόπο αυτό ο δάσκαλος απελευθερώνεται από το «εγώ» και το «δικό μου».

Η απελευθέρωση από την εν δυνάμει προνοητικότητα (προβλεψιμότητα), που ο δάσκαλος θέλει να την κάνει εν ενεργεία στη μορφή του μαθητή, συνίσταται στην κοινωνία, στη σχέση αυτών των δύο, δασκάλου και μαθητή.

Συναντώ σημαίνει κοινωνώ και κοινωνώ σημαίνει ομιλώ. Συναντώ, λοιπόν, θα πει απευθύνομαι στον άλλον και απαντώ συνάμα σ' αυτόν. Το «πώς» απαντώ στον άλλο ανήκει στην ευθύνη του προσώπου. Η ευθύνη που υφάινεται μεταξύ του Εγώ και του Εσύ.¹²

Όμως, σήμερα, παρόλο που τα σχολεία εκπαιδεύουν τους ανθρώπους στην ομιλία, οι εκπαιδευόμενοι γίνονται όλο και πιο μουγκοί. Μπορούν να βγάζουν λόγους αλλά η ικανότητα να μιλούν μεταξύ τους φθίνει.¹³

Σήμερα, η παιδαγωγική δεν μπορεί να είναι υπεύθυνη και να ασκείται μόνο σε μονοπολιτισμική κατεύθυνση, όπως ίσχυε μέχρι σήμερα, αλλά πρέπει να στραφεί σε μεθόδους πολυπολιτισμικής σκέψης και πράξης, κάτι που σήμερα καθιστά επιτακτικότερο η κοινωνική κινητικότητα.¹⁴ Η M. Nussbaum¹⁵ αναφέρει ότι και οι Στωικοί συγγραφείς επέμεναν ότι η ικανότητα να φαντάζεται κανείς ζωηρά το διαφορετικό είναι ένας θεμελιώδης σκοπός της εκπαίδευσης κι αυτός απαιτεί κατ' επέκταση τη βαθιά γνώση πολλών στοιχείων σχετικά με το διαφορετικό.

Η παιδαγωγική ηθική για το Levinas αναγνωρίζει την ετερότητα και το διαφορετικό και κινείται μέσα στα πλαίσια μιας σχέσης απείρου, δηλαδή ενός Είναι που πάντα ξαναρχίζει¹⁶, μιας ψυχής ικανή να περιλάβει περισσότερο απ' όσα μπορεί να αντλήσει από τον εαυτό της.¹⁷

Ο Levinas ακολουθεί μια πορεία. Η φιλοσοφική αυτή πορεία περνάει μέσα από πολλούς δρόμους της φιλοσοφίας συγκεφαλαιώνοντας τις θέσεις του.

¹ Levinas Emmanuel (μετ. Κ. Παπαγιώργης), Ολότητα και άπειρο, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1989, σσ. 274-275

² για παράδειγμα: «ο σκοπός των ηθικών κανόνων (στην παιδεία) είναι να ρυθμίζει την κοινωνική μας συμπεριφορά, όταν οι επιθυμίες μας δε συμπίπτουν, κι έτσι να βελτιώσει τη ζωή

μας με τη χρήση του λόγου και όχι με τη χρήση της βίας», Καζεπίδης Τάσος, Η φιλοσοφία της παιδείας, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 1994, β' έκδοση, σ. 242

³ Buber Martin (μετ. Χαράλαμπος Αποστολόπουλος), Το πρόβλημα του ανθρώπου, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1987, σ. 132

⁴ ο.π., σ. 138

⁵ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 230 και σ. 280

⁶ Αναστασιάδη Πέτρου, Το υποκείμενο και η ετερότητα, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1995, σ. 165

⁷ ο.π., σ. 175

⁸ Κρισναμούρτι, Η εκπαίδευση και η σημασία της ζωής, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, (χ. χ), σσ. 40-66

⁹ Θεοδωρόπουλος Ιωάννης, Με άλλα μάτια, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1997, σ. 219

¹⁰ Καλατζή - Αζίζη, κ.α, Προκαταλήψεις και στερεότυπα - Δημιουργία κι αντιμετώπιση, Αθήνα, Ύ.Ε.Π.Θ - Γ.Γ.Λ.Ε, 1996, σ. 25

¹¹ αλήθεια για τον Levinas είναι ο τρόπος της σχέσης ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο, βλ.

Levinas Emm., Ολότητα και Άπειρο, ο.π., σ. 69

¹² Μιχαηλίδη Κωνσταντίνου, Ο άνθρωπος και ο κόσμος, Λευκωσία, (χ. ε), 1967, σ. 105

¹³ Petrovic Gaiο κ.α (μετ. Γιώργος Βαμβαλής), Αλλοτριώση, Αθήνα, εκδ. Επίκουρος, 1973, σ. 85

¹⁴ Καλατζή - Αζίζι κ.α, Προκαταλήψεις και στερεότυπα, ο.π., σ. 6

¹⁵ Nussbaum Martha (μετ. Α. Τσοτσορού - Ε. Μύστακας), Πατριωτισμός και Κοσμοπολιτισμός, Αθήνα, εκδ. Scripta, 1999, σ. 21

¹⁶ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 348

¹⁷ ο.π., σ. 228

Β' ΜΕΡΟΣ

Η ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τον άνθρωπο μια ετερότητα χωρίς την προσπάθεια υπαγωγής της; Σ' αυτό το ερώτημα είναι δύσκολο να δώσεις μια απάντηση σε μια προσπάθεια απόφασης. Η απόκριση σ' αυτό το ερώτημα έγκειται σε μια στάση ζωής, στην ικανότητα θέασης του Άλλου ανθρώπου, «της παρατήρησης χωρίς τον παρατηρητή».¹

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να μιλήσουμε για μια ηθική όχι ως δογματική διδασκαλία ούτε ως ηθολογία, αλλά για μια ηθική στάση που συνίσταται στο να υπάρχουν για τον Άλλο, να τηρείς ηθική στάση με το να αναλαμβάνεις την ευθύνη σου για τον Άλλο. Η ευθύνη σου για τον Άλλο δεν έχει όρια και δε σε απαλλάσσει από την ευθύνη σου για την ευημερία του η ανευθυνότητα των Άλλων.

Αυτό που επιβάλλεται σήμερα δεν είναι να καταπολεμήσουμε ή να εξαλείψουμε τη διαφορετικότητα (το ξένο σε εμάς) ούτε να προσπαθήσουμε να την αγνοήσουμε με την ψευδαισθηση της αποστασιοποίησης αλλά ούτε και να την αφομοιώσουμε, αφού έτσι καταλήγουμε στην ομοιόμορφη δημιουργία (;) και στην υπαγωγή, τελικά, της ετερότητας. Χρειάζεται απλά να κατανοήσουμε ότι ο Άλλος - ο ξένος είναι ένα παράλληλο συμβάν ύπαρξης με το δικό μας.

Το μεταφυσικώς επιθυμούμενο Άλλο για το Levinas² δεν είναι το «άλλο» όπως τη χώρα που ζω, όπως το τοπίο που ατενίζω. Η ετερότητα αυτών

απορροφάται από την ταυτότητα μου ως σκεπτόμενου ή κτήτορος για να τέρψει τυχόν εφήμερες και στιγμιαίες επιθυμίες μου. Η μεταφυσική επιθυμία τείνει προς κάτι ολωσδιόλου Άλλο, το απολύτως Άλλο που είναι ένας τόπος ξένος προς κάθε φύση και που δε θα μεταβούμε ποτέ σ' αυτόν, είναι επιθυμία με ανέφικτη ικανοποίηση, η οποία υποδηλοί απομάκρυνση, την ετερότητα και την εξωτερικότητα του Άλλου.

Το Εγώ και το Εσύ είναι δύο μορφές του Άλλου - του Ξένου. Γιατί ο Άλλος δεν είναι το Εγώ μου αλλά το Εσύ που στέκει απέναντι μου τόσο οικείος και τόσο ξένος συνάμα. Το Εγώ γεννιέται πάνω απ' όλα μέσα από τη συνάντηση του με το Εσύ, καθώς διαπιστώνει ότι δεν υπάρχει μονάχα ένας αλλά και ένας άλλος. Το Εσύ που παίρνει μια διαφορετική όψη κάθε φορά που αλλάζει με την όψη του εαυτού μας.³ Το πρώτο πρόσωπο που βλέπουμε είναι ο Άλλος. Το δικό μας πρόσωπο αντικριζούμε σαν ένα Εσύ αργότερα γι' αυτόν και δεν προβάλλουμε τον εαυτό μας στον Άλλο αλλά συναντούμε τον Άλλο, αυτό τον ξένο, τον άγνωστο που δεν μπορεί παρά να στέκει απέναντι μου ενώπιος ενώπιω, πρόσωπο προς πρόσωπο.⁴

Η φύση μας είναι τεμαχισμένη και ο Άλλος είναι η επιβεβαίωση αυτού του τεμαχισμού. Κάθε Άλλος είναι η πιστοποίηση της αδυναμίας του προσώπου να αναιρέσει τη δυναμική φορά κατατεμαχισμού της φύσης σε ατομικές αυτοτέλειες. Έτσι, ο Άλλος στην ατομική του υπόσταση μου αφαιρεί τη δυνατότητα να αυθυπερβαθή η φύση μου στα όρια του προσωπικού τρόπου υπάρξεως. Από αυτή τη δυνατότητα με χωρίζει «η ελευθερία του Άλλου» (η άρνηση της αντικειμενικότητας της φύσης).⁵

Η ελευθερία του Άλλου, η αναγνώριση της ετερότητας του, η παρουσία του ως ξένου. Πώς μπορούμε, λοιπόν, να εξαλείψουμε τούτη τη διαφορετικότητα αφού δε μας ανήκει; Πώς μπορούμε να την αγνοήσουμε, αφού κατά βάθος την αναζητούμε και την επιθυμούμε;

Μιλήσαμε πρωτίτερα για την ηθική στάση. Ότι αυτή συνίσταται στο να αναλαμβάνεις την ευθύνη σου για τον Άλλο. Να υπογραμμίσουμε πως μ' αυτή την πρόνοια ενός ανθρώπου για τον Άλλο «δε σπάζει το ιδιαίτερο Είναι, αυτό που μεριμνά για το Άλλο. Αυτό σπάζει όταν δεν περιμένει καμιά αμοιβαιότητα στη μέριμνα του και θραύονται, έτσι, οι φραγμοί του ατομικού Είναι».⁶

Απάντηση στο ερώτημα «τι είναι ο άνθρωπος» θα δώσουμε μόνο αν μάθουμε να τον αντιλαμβανόμαστε ως ον του οποίου η διαλογική διάσταση, η αμοιβαία παρουσία μέσα στην ενότητα των δύο προσώπων συνιστά την περιοχή, όπου κάθε φορά πραγματώνεται η συνάντηση του Ενός με τον Άλλο.⁷

Αυτό το τρίτο που κινεί τα συμβαινόντα κινείται στην ηθική του Άλλου, μακριά από τη λογική αντικειμένου και υποκειμένου, μακριά από κάθε υπαγωγή και κάθε προσπάθεια που θέλει το Ξένο να γίνει οικείο.

Μέσα από φαινομενικούς φιλοσοφικούς ατραπούς εκείνο το οποίο θέλει ο φιλόσοφος Levinas είναι να φαύσει και να προτείνει ενδεχομένως το φιλοσοφικό πρωτείο του απείρου από εκείνο της ολότητας, της ιδέας του απείρου που νοείται ως κάτι που ξεπερνά τη σκέψη εκείνου που το σκέπτεται, ως κάτι που προϋποθέτει τη σχέση με το απολύτως άλλο, ως πνεύμα που δεν έχει παραδοθεί ακόμη στη διάκριση εκείνου που ανακαλύπτει κι εκείνου που δέχεται. Αφηγείται πως μέσα από τη σχέση του Ίδιου με το Άλλο, του Εγώ και του Εσύ γεννιέται το άπειρο.

Στο φιλοσοφικό, βέβαια, αυτό τόλμημα αρχικά σε εκπλήσσει το γεγονός της συνεχούς αναφοράς εννοιών που με μια πρώτη ανάγνωση μοιάζουν να επαναλαμβάνουν τον αρχικό στόχο του βιβλίου.

¹ Αφού ο παρατηρητής επιβάλλει σ' αυτό που παρατηρεί, εκείνο που έχει αποκτήσει μέσα από την εμπειρία του και το υποβιβάζει σε γνώση βλ. Κρισναμούρτι (μετ. Ευάγγελος Γραμμένος), Γράμματα στα σχολεία, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1985, σ. 29

² Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), Ολότητα και άπειρο, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1989, σσ. 25-27

³ Μιχαηλίδη Κωνσταντίνου, *Ο άνθρωπος και ο κόσμος*, Λευκωσία - Κύπρος, (χ.ε), 1967, σσ. 99-108

⁴ ο.π., σσ. 110-111

⁵ Γιανναρά Χρήστου, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1976, σ. 335

⁶ Buber Martin (μετ. Χαρ. Αποστολόπουλος), *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1987, σσ. 88-89

⁷ ο.π., σ. 140

I. Πέραν της Ολότητας

Ο φιλόσοφος ξεκινά με μια ιδέα, εκείνη του απείρου. Μια ιδέα πέραν της ολότητας και της ιστορίας. Η ολότητα είναι ότι δεν είναι το άπειρο. Είναι μια κατάσταση της ανθρώπινης σκέψης και η εξιδανικευμένη μορφή όλων όσων μας περιβάλλουν και του λόγου.

Για τον Horkheimer και τον Adorno η ολότητα ως κύριο προϊόν του καθεστώτος του καθεστώτος του ταυτιστικού λόγου από τον ορθολογισμό του μεσαιώνα ως το cogito του Descartes, και από το διαφωτισμό ως το γερμανικό ιδεαλισμό και τον ιστορικό υλισμό του Marx αποτελεί το μέσο επιβολής της ολοκληρωτικής εξουσίας μιας αφηρημένης έννοιας του υποκειμένου που καταστρέφει τη μη ταυτότητα, την άρνηση και τη διαφορά με την επιβολή των ολοκληρωτικών ιδεολογιών, την «εξαπάτηση των μαζών» και τη θανάσιμη εξάλειψη του Άλλου.¹

Προσπαθώντας ο Levinas να ερμηνεύσει τις καντιανές απόψεις πάνω στο ρόλο της σύνθεσης της κατάληψης και της ενότητας που παρουσιάζει στην συγκρότηση του κόσμου, αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η ιδέα της ολότητας ή του συνόλου είναι κατανοητή μόνο από ένα ον που μπορεί να την περιλάβει. Υπάρχει ολότητα, επειδή αναφέρεται σε μια εσωτερικότητα μέσα στο φως. Αλλά ο κόσμος δεν είναι μόνο το σύνολο των υπαρχόντων αντικειμένων του οποίου η ύπαρξη χαρακτηρίζεται από το φως. Ο κόσμος προέρχεται από μια εξωτερικότητα που ήδη είναι κατανοημένη και αποβαίνει ιθαγενής του Εγώ. Είναι ενατένιση.²

Σημασία δεν έχει η τελική κρίση αλλά η κρίση της κάθε στιγμής. Η έννοια της ολότητας δεσπόζει στη δυτική φιλοσοφία. Ο νόμος της αιτιοκρατίας, για παράδειγμα, υποβιβάζει τα άτομα σε φορείς δυνάμεων που τα κυβερνούν. Μια αφηρημένη αντίληψη της ανθρωπότητας, κοινή για όλους τους ανθρώπους, δεν υπερασπίζεται τη μοναδικότητα του υποκειμένου αλλά παραπέμπει σε μια κατάσταση, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί με όρους ολότητας, δηλαδή με όρους πολέμου. Και η βία του πολέμου δεν είναι τόσο το να πλήττεις και να εκμηδενίζεις αλλά το να διακόπτεις τη συνέχεια των προσώπων να τα εξωθείς σε ρόλους που αντιπροσωπεύουν μια καθολική αντίληψη,³ γιατί «η έννοια της καθολικότητας δεν εδράζεται στη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο αλλά σε μια σχέση η οποία αναδεικνύει ένα τρίτο όρο: τη συναίνεση ως αποτέλεσμα συμβιβασμού, αλλά συγχρόνως και ως παράγοντα των συγκρούσεων και της αγωνιστικής».⁴

Ο Levinas έχει την πεποίθηση ότι το ύστατο συμβάν του Είναι επιτελείται μέσα στην έκρηξη της εξωτερικότητας (σχέση με την ετερότητα - τον Άλλο) και ότι τα επιμέρους όντα (οι Άλλοι) δεν παραδίδουν την αλήθεια τους σε ένα Όλο, όπου εξανεμίζεται η εξωτερικότητα τους.⁵ Ο σκληρός νόμος του πολέμου τσακίζεται στη σύγκρουση του με το άπειρο -που είναι πιο αντικειμενικό από την αντικειμενικότητα- και όχι στη σύγκρουση του με ένα αδύναμο κι αποκομμένο από το Είναι υποκειμενισμό.⁶

¹ Horkheimer M. – Adorno Th. (μετ. Ζήσης Σαρίκας), Η διαλεκτική του διαφωτισμού, Αθήνα, εκδ. Ύψιλον, 1986, σ. 106

² Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), Από την ύπαρξη στο υπάρχον, Αθήνα, εκδ. Ίνδικτος, σ. 53 Και διαφέρει αυτός ο πόλεμος με εκείνο που ο Heidegger χαρακτηρίζει ως αμάχη πριν από καθετί το θείο και ανθρώπινο. Τον πόλεμο που δε μοιάζει με τον πόλεμο κατά τον ανθρώπινο τρόπο. Μέσα στη σύν-κρουση γίνεται ο κόσμος. Η σύγκρουση δε διχάζει ούτε καταστρέφει την ενότητα. Συνιστά την ενότητα. Είναι η συλ-λογή (λόγος). Πόλεμος και λόγος είναι

το ίδιο πράγμα βλ. Heidegger Martin (μετ. Χ. Μαλεβίτσης), Εισαγωγή στη μεταφυσική, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1973, σσ. 92-93

³ Levinas Emm., Ολότητα και Άπειρο, ο.π., σσ. 10-12

⁴ Ρήγου Μυρτώ, Η ετερότητα του Άλλου, Αθήνα, εκδ. Πλέθρον, 1995, σ. 22

⁵ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 16

⁶ ο.π., σ. 16

II. Το Άπειρο πέραν της Ολότητας

Έναντι της ολότητας ως εκείνης που εκμηδενίζει την ανθρώπινη υπόσταση και τη μοναδικότητα της, την ίδια την ετερότητα, ο Levinas έρχεται με την ιδέα του απείρου να αρνηθεί την εισβολή της ολότητας και να αποκρούσει την ταυτοποίηση, ως επακόλουθο της ολότητας.

Ο Levinas υπερασπίζεται την υποκειμενικότητα θεμελιωμένη στην ιδέα του απείρου. Μέσα από τη σχέση του Ίδιου και του Άλλου γεννιέται το άπειρο. Να τονίσουμε ότι ο φιλόσοφος δεν εννοεί άπειρο ότι δεν περιορίζει μια υποκειμενικότητα, αφού ανάμεσα στην ιδέα του απείρου και στο άπειρο του οποίου αποτελεί αυτή την ιδέα -παράγεται αυτό το ξεπέρασμα των ορίων.¹ Αυτό το ξεπέρασμα των ορίων έγκειται και στο γεγονός του να περιέχει μια υποκειμενικότητα περισσότερο απ' όσο είναι δυνατό να περιέχει. Και αυτό διευκρινίζει -το να περιέχεις περισσότερο απ' όσο δύνασαι- δε σημαίνει ότι αγκαλιάζεις ή περικλείεις με τη σιέψη την ολότητα του είναι αλλά ότι ανά πάσα στιγμή διασπάζ τα πλαίσια ενός περιεχομένου που έχεις σκεφτεί και ότι υποσκελίζεις τα φράγματα της εμμένειας.²

Όμως εδώ ο Levinas υποπίπτει σ' ένα ερμηνευτικό λάθος. Με το ρήμα «περιέχω» δεν επιτυγχάνει το ξεπέρασμα των ορίων. Αυτό το «περί» περιορίζει και περικλείει. Και δεν μπορείς να διασπάσεις τα πλαίσια ενός περιεχομένου που έχεις σκεφτεί με το να συνεχίσεις να περιέχεις περισσότερο απ' όσο μπορείς αλλά με το να μην περιέχεις καθόλου.

Εκείνο που θέλει ο Levinas, όπως αναφέραμε και παραπάνω, είναι να ξεχωρίσει το φιλοσοφικό πρωτείο του απείρου από εκείνο της ολότητας και ως

κάτι που προϋποθέτει τη σχέση με το απολύτως Άλλο. Το άπειρο δεν είναι μια υπερβατολογική σιέψη αλλά παρουσιάζεται στον Άλλο άνθρωπο.

Το άπειρο, το άλλο ως άλλο, δεν είναι σύμμετρο με τη θεωρητική ιδέα ενός άλλου εαυτού μου, γιατί προκαλεί την αιδώ μου, επειδή ο Άλλος παρουσιάζεται ως εκείνος πάνω στον οποίο δεν μπορώ να έχω καμιά εξουσία, εκείνος που περιορίζει την ελευθερία μου.³ Άλλωστε η ιδέα του απείρου είναι η κατεξοχήν ανομοιότητα.⁴

Το άπειρο παρουσιάζεται στον άλλο άνθρωπο και είναι η σημασία, γιατί το νόημα είναι το πρόσωπο του Άλλου και όχι το νοητό. Αυτό το κάτι που αποκαλούμε σημασία εμφανίζεται μέσα στο Είναι μέσω της γλώσσας, διότι η ουσία της γλώσσας είναι η σχέση με τον Άλλο. Η σημασία είναι το άπειρο δηλαδή ο Άλλος άνθρωπος.⁵ Γιατί το «σημαίνω» ισοδυναμεί με το να εκφράζομαι και να παρουσιάζομαι αυτοπροσώπως.⁶ Η ιδέα του απείρου αποκαλύπτεται, και αποκαλύπτεται στο πρόσωπο του Άλλου, δεν ξεκινάει από το Εγώ και ούτε από μια ανάγκη του Εγώ. Η κίνηση ξεκινά από το στοχαζόμενο που είναι ο Άλλος και όχι από το στοχαστή που είναι το Εγώ.⁷

Ο Levinas εμμένει στην καρτεσιανή «ιδέα του απείρου» αντίθετα με τον Nietzsche που με το Ζαρατούστρα του εξοριίζει τους ανθρώπους να αγαπάνε τον πιο μακρινό τους, τον άνθρωπο του μέλλοντος που είναι τα ιδανικά και οι φαντασιώσεις.⁸ Έτσι πιστεύει ότι μέσα από μας τους ίδιους θα δημιουργήσουμε τους φίλους και την πλούσια καρδιά και ο Levinas μέσα από τη σχέση με τον Άλλο και την κοινωνία μαζί του. Ο πιο μακρινός είναι ο υπεράνθρωπος και ο απείρως Άλλος είναι ο Θεός για το Nietzsche και τον Levinas αντίστοιχα.

Πώς, όμως, η ιδέα του απείρου εκφράζεται μέσα στη διδασκαλία και πώς ο μαθητής ξεφεύγει από την ενσωμάτωση της ολότητας. Με το άπειρο που δεν επιδέχεται την ενσωμάτωση και που στην προκειμένη περίπτωση είναι το άπειρο του μαθητή. Η σχέση με το παιδί που είναι γονιμότητα, με συσχετίζει

με το απόλυτο μέλλον ή τον άπειρο χρόνο.⁹ Η σχέση με το παιδί δεν εξαντλείται στα όρια του Εγώ του αλλά διαιωνίζεται, γιατί το Είναι του πάντα ξαναρχίζει με τις ανεξάντλητες νεότητες του παιδιού, παρόλη τη φαινομενική ασυνέχεια των γενεών.

Η σχέση του δασκάλου με το μαθητή δεν θα πρέπει να τον συγκρατεί μέσα στον κλειστό χώρο του φωτός και του ονείρου, των γνώσεων και των εξουσιών αν ο κόσμος του παιδιού δεν είναι μόνο το σύνολο των υπαρχόντων αντικειμένων του οποίου η ύπαρξη χαρακτηρίζεται από το φως.

Το άπειρο της διδασκαλίας, που ο Levinas πιστεύει, δεν μπορεί να σχετιστεί καθόλου με την ιδέα ότι η παιδεία είναι εγγάραξη και αυτό που ονομάζει Porpre «αγγειακή αντίληψη του νου».¹⁰ Σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη ο νους είναι ένα αγγείο με καθορισμένη χωρητικότητα και περιέχει ό,τι του βάλουν μέσα. Και του βάζουν μέσα ό,τι ο δάσκαλος αποφασίσει ή όσα το πρόγραμμα καθορίζει. Το παιδί δεν είναι tabula rasa. Αυτό είναι μια μηχανιστική αντίληψη της νόησης. Το παιδί δεν είναι μόνο ένας παθητικός δέκτης ερεθισμάτων που του δίνει το σχολείο. Ο Δημητράκος Δ. ονομάζει αυτό το περιεχόμενο και τη φύση της παιδείας φονξιοναλιστική πλάνη.¹¹

Κατά το Levinas, η μαιευτική, η μέθοδος διδασκαλίας του Σωκράτη, δε θέτει μέσα μου την ιδέα του απείρου.¹² Έτσι, ο Levinas παρουσιάζει το πνευματικό της καρτεσιανής τάξης κάτι πρότερο της σωκρατικής τάξης. Η διδασκαλία είναι μια ομιλία, όπου ο δάσκαλος μπορεί να προσφέρει στο μαθητή αυτό που ο μαθητής δε γνωρίζει ακόμα. Θέτει μέσα στο μαθητή την ιδέα του απείρου, συνεπάγεται δηλαδή μια ψυχή ικανή να περιλάβει περισσότερα απ' όσα μπορεί να αντλήσει από τον εαυτό της.¹³

Ο σωκρατικός διάλογος προϋποθέτει όντα ήδη αποφασισμένα για την ομιλία και η αντίθεση του Levinas έγκειται στο γεγονός ότι μέσα από αυτό το

διάλογο ο δάσκαλος προσπαθεί να εκμαιεύσει από το μαθητή εκείνα που υπάρχουν μέσα του και όχι να του γνωρίσει αυτά που ακόμα δεν ξέρει.¹⁴

Ο Σωκράτης, όμως, αυτό ακριβώς έκανε. Βοηθούσε τους μαθητές του να γνωρίσουν εκείνα που δε γνώριζαν ακόμα ότι τα γνώριζαν. Με αυτό τον τρόπο μπορούμε να πούμε ότι οι μαθητές του Σωκράτη αποκαλύπτοντας τη γνώση χωρούσαν μέσα τους περισσότερα απ' όσα νόμιζαν ότι μπορούν να αντλήσουν από τον εαυτό τους.

¹ ο.π., σ. 17

² ο.π., σ. 17

³ ο.π., σσ. 96-97

⁴ ο.π., σ. 17

⁵ ο.π., σ. 263

⁶ ο.π., σ. 339

⁷ ο.π., σ. 66

⁸ Nietzsche Friedrich (μετ. Δ. Π. Κωστελένος), *Τάδε έφη Ζαρατούστρας*, (χ.τ), (χ.ε), (χ.χ), σ. 76

⁹ Levinas Emmanuel, *Ολότητα και άπειρο*, ο.π., σ. 348

¹⁰ Popper Karl, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 341-361

¹¹ Δημητράκιος Δημήτρης, *Παιδεία και κοινωνική αναμόρφωση*, Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1984, σ. 17

¹² «βεβαιώνοντας ότι το πέρασμα από ένα περιεχόμενο, από ένα πνεύμα στο άλλο, δεν τελείται χωρίς βία παρά μόνο αν η αλήθεια την οποία διδάσκει ο δάσκαλος βρίσκεται ανέκαθεν μέσα στο μαθητή, είναι σαν να εξωθούμε τη μαιευτική πέραν της νομίμου χρήσεως της. Η ιδέα του απείρου μέσα μου, που υπονοεί ένα περιεχόμενο το οποίο ξεχειλίζει το περιέχον -αποκόβεται από την προκατάληψη της μαιευτικής χωρίς να αποκοπεί από τον ορθολογισμό, επειδή η ιδέα του απείρου, όχι μόνο δε βιάζει το πνεύμα αλλά και καθορίζει την ίδια τη μη βία, δηλαδή εγκαθιδρύει την ηθική» βλ. Levinas Emmanuel, *Ολότητα και άπειρο*, ο.π., σσ. 258-259

¹³ ο.π., σ. 228

¹⁴ να επισημάνουμε εδώ ότι ο Levinas δείχνει να αντιφάσκει στα λεγόμενα του περί μαιευτικής, αφού σε προηγούμενο κεφάλαιο του δοκιμίου αναφέρει ότι «η σωκρατική μαιευτική υπερτερούσε απέναντι σε μια παιδαγωγική που εισήγαγε ιδέες σ' ένα πνεύμα βιάζοντας ή θέλγοντας αυτό το πνεύμα. Δεν αποκλείει τη διάνοιξη της διάστασης του απείρου που είναι ύψος στο πρόσωπο του δασκάλου» βλ. ο.π., σσ. 215-216

III. Η επιθυμία για τον Άλλο - η ανάγκη για το Εγώ

Μέσα από τη σχέση του Ίδιου και του Άλλου γεννιέται το άπειρο. Ένα άπειρο που ανάμεσα στην ιδέα του και το ίδιο το άπειρο παράγεται το ξεπέρασμα των ορίων. Αυτό το ξεπέρασμα για τον Άλλο προϋποθέτει την επιθυμία για το Άλλο, μια επιθυμία μεταφυσική¹, γιατί επιθυμεί κάτι ανέφικτο, κάτι ξένο που δε θα μπορούσε ποτέ να το κάνει δικό της. Και αυτή η επιθυμία είναι επιθυμία για το απολύτως Άλλο.

Επιθυμούμε το απολύτως Άλλο, ξένος προς εμάς, για να κενώσουμε τη σκέψη μας από καθετί γνώριμο, να λυτρωθούμε από τις ψευδαισθήσεις της δεδομένης γνώσης για τον άνθρωπο, να αντιμετωπίσουμε το άγνωστο.

Ο δάσκαλος όντας απέναντι στο μαθητή, κάθε φορά έχει να γνωρίσει ένα άλλο άνθρωπο, ένα ξένο απ' τον ορίζοντα του. Κι αυτός ο ορίζοντας δε θα πρέπει να έχει όρια αλλά να είναι ανοιχτός, πολύ ανοιχτός.

Η μεταφυσική προηγείται της οντολογίας. Επειδή ο κόσμος δεν είναι μόνο το σύνολο των υπάρχοντων αντικειμένων αλλά προέρχεται από μια εξωτερικότητα, η επιθυμία για τον Άλλο είναι μεταφυσική. Γιατί ο Άλλος δεν περιορίζεται στα υπάρχοντα αντικείμενα γύρω μας ούτε σε ό,τι περικλείεται από φως.

Η μεταφυσική επιθυμία δε λαχταρά την επιστροφή, γιατί επιθυμεί ένα τόπο όπου ποτέ δε γεννηθήκαμε, αναφέρει ο Levinas², ένα τόπο ξένο προς κάθε φύση, που δεν υπήρξε πατρίδα μας και όπου δε θα μεταβούμε ποτέ. Η

μεταφυσική επιθυμία -ξέχωρα από την ανάγκη- επιθυμεί το επέκεινα όλων εκείνων που μπορούν απλώς να την πληρώσουν.³ Είναι γενναιοδωρία που τρέφεται από το επιθυμητό και υπ' αυτή την έννοια είναι σχέση που δε συνεπάγεται την άρση της απόστασης, που δεν είναι προσέγγιση.⁴ Η μεταφυσική στην ουσία είναι η σχέση του Ίδιου και του Άλλου.⁵

Αν το επιθυμητό ον είναι θνητό η επιθυμία δεν είναι απόλυτη. Απόλυτη επιθυμία έχουμε, όταν το επιθυμούν ον είναι θνητό και το επιθυμητό αόρατο.⁶

Η επιθυμία δεν είναι ανάγκη⁷, γιατί την ανάγκη θυμάται και αγκαλιάζει η απόλαυση. Μπορεί να είναι μια εξάρτηση από το Άλλο, αλλά είναι μια εξάρτηση μέσω του χρόνου.⁸ Η ανάγκη είναι η πείνα που χορταίνουμε, η δίψα που σβήνουμε και οι αισθήσεις που κατευνάζουμε. Πέρα απ' όλα αυτά είναι η επιθυμία που είναι επιθυμία του απολύτως Άλλου.⁹

Ο Επίκουρος έλεγε ότι η ανάγκη είναι κακό αλλά δεν είναι αναγκαίο να ζούμε υπό το καθεστώς της.¹⁰ Διέκρινε τις επιθυμίες σε φυσικές και μάταιες. Από τις φυσικές μερικές είναι αναγκαίες και μερικές απλώς φυσικές. Από τις αναγκαίες επιθυμίες άλλες είναι αναγκαίες για την ευδαιμονία, άλλες για την ευεξία του σώματος κι άλλες για την ίδια τη ζωή.¹¹

Για το Levinas η επιθυμία για τον Άλλο είναι αναγκαία για την ευδαιμονία¹² και για την ίδια τη ζωή.

Αντίθετα με τους Horkheimer και Adorno που βλέπουν την επιθυμία από την οντολογική της διάσταση¹³, ο Levinas βλέπει πραγματικά την επιθυμία σαν μεταφυσική επιθυμία.

Παρόλη, όμως, την οντολογική διάσταση της ανάγκης ο Levinas στην προσπάθεια του να δηλώσει το πρωτείο του απείρου, υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη ανάγκη έγκειται ήδη στην επιθυμία. Στην ανάγκη γραπώνομαι απ' το πραγματικό για να ικανοποιηθώ αφομοιώνοντας το Άλλο. Στην επιθυμία δε γραπώνομαι απ' το πραγματικό ούτε κορέννομαι αλλά έχω μπροστά μου ένα

αστήριχτο μέλλον. Ο χρόνος που προαπαιτεί η ανάγκη, μου δίνεται από την επιθυμία.¹⁴ Η ανθρώπινη ανάγκη έγκειται ήδη στην επιθυμία, γιατί η ανάγκη εξαρτάται από ένα σώμα που, όμως, είναι το δικό μας σώμα, το οποίο προκειμένου να ικανοποιηθεί χάνεται στο εφικτό, στο πραγματοποιήσιμο και μετατρέπεται σε Ίδιο. Είναι επιθυμία που γίνεται ανάγκη.

Ο Levinas δε μιλάει μέσα στα πλαίσια της τυπικής λογικής. Στην τυπική λογική, υποστηρίζει, η διάκριση μεταξύ ανάγκης και επιθυμίας δε θα μπορούσε να γίνει δεκτή.¹⁵ Για την τυπική λογική η επιθυμία διέπεται από τις μορφές της ανάγκης. Όμως η τάξη της επιθυμίας -της σχέσης μεταξύ ξένων που δε νιώθει ο ένας την έλλειψη του Άλλου- επικυρώνεται μέσα από την ιδέα της ex nihilo δημιουργίας.¹⁶

Στο έργο του «Le temps et l' autre»¹⁷ εκλαμβάνει ως επιθυμία και όχι ως ανάγκη την έξοδο από το «υπάρχειν», που συντελείται με την κατάλυση του. Αυτή η κατάλυση της κυριαρχίας του Εγώ¹⁸ είναι η κοινωνική σχέση με τον Άλλο. Η επιθυμία μέσα σ' ένα ευνοχισμένο Εγώ χαρακτηρίζεται ακόρεστη που η επιθυμία της δε βρίσκεται στην περατότητα αλλά μέσα στη βούληση συνάντησης του Άλλου.

Το ερώτημα που τίθεται μετά απ' όλα αυτά είναι αν η παιδαγωγική θα μπορούσε σήμερα να ξεφύγει από την ανάγκη της κατάρτισης μονάχα και να στραφεί πέρα από τα όρια. Πέρα από τα όρια της μονοπολιτισμικής κατεύθυνσης. Πέρα από τα όρια της επιβίωσης και να φτάσει στην τάξη του αγαθού. Ενός αγαθού που ξεπερνά τους κανόνες της τυπικής λογικής.

Η επιθυμία για τον Άλλο και το Αλλού, επιθυμία που είναι και πέρα από πρόσωπα και τόπους, διαρρηγνύει τις «αντικειμενικές αλήθειες», οι οποίες έχουν άμεσες ή έμμεσες επιπτώσεις με τους Άλλους. Αυτές οι «αντικειμενικές αλήθειες» έμμεσα και ασυνείδητα διαμορφώνουν ταυτότητες και επηρεάζουν

βιώματα επιφέροντας, έτσι, δυσκολίες στην ανάπτυξη διαπροσωπικών σχέσεων¹⁹ που, όπως θα δούμε και παρακάτω είναι και το ζητούμενο.

Ο Θεοδωρόπουλος Ι. εκφράζει με χαρακτηριστικό τρόπο ποιο ήταν ανέκαθεν το «τέλος» της παιδείας²⁰ και ποιο είναι πραγματικά. Το «τέλος» της παιδείας αναφέρει²¹ δεν είναι ένα «τρίτο» στάδιο αλλά ένα εντελώς νέο και διαφορετικό επίπεδο. Το ονομάζουμε διάκριση, οράν πέραν, εν-οράν ή επίσης με φαινομενολογικούς όρους διαστόχαση. Η διαστόχαση είναι και η φιλοσοφία της παιδείας αναφορικά με το «τέλος» της παιδείας και τη διαδικασία.²²

Σε μια θεώρηση της παιδείας του παιδιού παρατηρεί ότι το παιδί είναι μια αυθεντική δημιουργική ύπαρξη. Στο Εδώ - Είναι του παιδιού ενδημεί ένα απροσπέλαστο, ένα ιερό βασίλειο κρυμμένων δυνατοτήτων της ανθρώπινης ύπαρξης.²³

Το νόημα δε συνάγεται από κάποιο παραγωγικό συλλογισμό και αντικειμενοποιούσα επιστήμη αλλά το δημιουργεί η συνάντηση με το Άλλο, η συνάντηση με το αίνιγμα του Ξένου.²⁴

¹ η μεταφυσική είναι γνώση a priori, γνώση που πηγάζει από τον καθαρό νου και την καθαρή λογική. Καθαρή φιλοσοφική γνώση. Με τον όρο a priori ο Kant αρνείται κατηγορηματικά ότι υπάρχει έμφυτη γνώση ή παράσταση. Υπάρχει, όμως, έμφυτή η λογική και νοητική ικανότητα του υποκειμένου να γεννά παραστάσεις, δηλαδή η φυσική προδιάθεση για γνώσεις. Βλ. Kant Immanuel (μετ. Γ. Τζαβάρας), Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική, Αθήνα-Γιάννινα, εκδ. Δωδώνη, 1982, σσ. 34-35

² Levinas Emmanuel, Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 26

³ ο.π., σ. 26

⁴ ο.π., σ. 26

⁵ ο.π., σ. 34

⁶ «το αόρατο δεν υπονοεί έλλειψη σχέσης. Συνεπάγεται σχέσεις με το μη δεδομένο του οποίου δεν υπάρχει ιδέα», ο.π., σ. 27

⁷ «η μεταφυσική επιθυμία δεν απορρέει από την απόλαυση, παρόλο που μπορεί να παραχθεί μέσα σ' ένα χωρισμένο ον, που είναι αναγκαίο, όμως, στην ιδέα του απείρου ή στον άλλο άνθρωπο, αφού διανοίγεται ξεκινώντας από το χωρισμένο και περατό ον», ο.π. σσ. 183-184

⁸ ο.π., σ. 138

⁹ ο.π., σ. 27. Ο Levinas μ' αυτό το βιβλίο αντιτασσόμαστε στην πλήρη αναλογία ανάμεσα στην αλήθεια και την τροφή. Επειδή, ακριβώς, η μεταφυσική επιθυμία είναι υπεράνω της ζωής και δεν μπορούμε να μιλήσουμε στην περίπτωση μας για κόρο, ο.π., σ. 136

¹⁰ «κακόν ανάγκη, αλλ' ουδεμία ανάγκην ζην μετά ανάγκης», Επίκουρος, (εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ζωγραφίδης Γ.), Ηθική, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1992, σ. 123

¹¹ «αναλογιστέον δε ως των επιθυμιων αι μὲν εισί φυσικαί, αι δε κεναί, και των φυσικων αι μὲν αναγκαιαι, αι δε φυσικαί μόνον. των δε αναγκαιων αι μὲν προς ευδαιμονίαν εισίν αναγκαιαι, αι δε προς την του σώματος αοχλησίαν, αι δε προς αυτό το ζην», ο.π., σ. 89

¹² «για μια ευδαιμονία, όμως, όχι εκπληρωμένη. Γιατί η εκπληρωμένη ευτυχία υπάρχει σε μια ικανοποιημένη ψυχή και όχι σε μια ψυχή που έχει ξεριζώσει τις ανάγκες της, σε μια ψυχή ευνουχισμένη», Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 138. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ο Levinas συγγέει τις έννοιες που χειρίζεται και στην προκειμένη περίπτωση σε άλλο σημείο αναφέρει ότι ικανοποιημένο ον είναι εκείνο που έχει στερηθεί πολλά αντίθετα με την παραπάνω αναφορά του, βλ. ο.π., σ. 67

¹³ οι άνθρωποι που δεν κάνουν συμβιβασμούς, δηλαδή δεν έχουν επιθυμίες κατακρίνονται. Η επιθυμία κάποιου να συμμετάσχει στον κόσμο εκφράζεται με την επιθυμία να αποκτήσει ιδιοκτησία, Horkheimer M. - Adorno Th. (μετ. Ζ. Σαρκίνας), Η διαλεκτική του διαφωτισμού, Αθήνα, εκδ. Ύψιλον. 1986, σ. 243

¹⁴ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 140

¹⁵ ο.π., σ. 125

¹⁶ ένα ον εκτός παντός συστήματος, ο.π., σ. 125

¹⁷ Levinas Emmanuel, Le temps et l' autre, P.U.F, 1983, p. 59

¹⁸ το Εγώ προσκολλώντας στο Είναι το Υπάρχειν δίδει υπόσταση στα υπάρχοντα και τα κατέχει, ο.π., σ. 59

¹⁹ Καλατζή-Αζίζι Αν. κ.α., Προκαταλήψεις και στερεότυπα - Δημιουργία κι αντιμετώπιση, Αθήνα, Υ.Ε.Π.Θ - Γ.Γ.Λ.Ε, 1996, σ. 13

²⁰ ήταν ο τύπος του ανθρώπου, τον οποίο αναπαράγουν οι ιδεολογίες μέσα από το αναλυτικό πρόγραμμα. Αυτός ο προκατασκευασμένος τύπος λίγο πολύ διευκόλυνε την εκδήλωση του φαντασιακού των ιδεολογιών που επένδυναν στην εκπαιδευτική πολιτική τόσο ένα μέρος του ψυχολογικού Εγώ του μέντορα τους όσο και ανεξέλεγκτες ψυχώσεις και αξεδιάλυτες προσταγές του λαϊκού συνειδήτου. Βλ. Θεοδωρόπουλος Ιωάννης, Απόπειρα ορισμού της φιλοσοφίας της παιδείας, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, τχ. 16 (1999), σ. 23

²¹ ο.π., σ. 23

²² ο.π., σσ. 23-24

²³ αυτό το απροσπέλαστο της ανθρώπινης ύπαρξης του παιδιού κρύβει τον άπειρο κόσμο του και ο δάσκαλος με την επιθυμία του για το Άλλο - το Ξένο επιδιώκει να γνωρίσει, ο.π., σ. 24

²⁴ ο.π., σ. 25

IV. Ο Άλλος - ο Ξένος και η εξωτερικότητα

Τι είναι, όμως, πραγματικά, αυτός ο Άλλος - ο Ξένος, το επιθυμητό ον για το οποίο ο Levinas χειρίζεται πολλές παρεμφερείς έννοιες για να το εκφράσει. Και γιατί υπάρχουν έννοιες που υπολείπονται του Ξένου και το σφετερίζονται. Γιατί ο Άλλος άνθρωπος είναι απολύτως Άλλος και όχι απλά άλλος. Μπορούμε να μιλήσουμε για την ετερότητα του Άλλου που είναι εξωτερικότητα.

Σε μια πρώτη προσέγγιση του Άλλου, χωρίς να εστιάσουμε στο εξωτικό και στο πρωτόγονο του προσώπου, το Άλλο θα ήταν η διαφορετικότητα σε όλες τις καθημερινές μορφές αντιμετώπισης της ζωής.¹ Και το πρόβλημα του Άλλου τίθεται, όταν ο Άλλος είναι διαφορετικός. Τότε είναι Άλλος.² Αν το δούμε πιο προσεχτικά ο Άλλος είναι πάντα Άλλος έστω κι αν δεν είναι για μια ομάδα ανθρώπων διαφορετικός. Δε σημαίνει ότι είναι Ίδιος αν πρόκειται στα δικά μας χαρακτηριστικά και συνήθειες και δεν θεωρείται, έτσι, διαφορετικός.

Η ύπαρξη του Άλλου, αναφέρει ο Γιανναράς,³ στην αντικείμενη υπόσταση της ατομικότητας δεν είναι η φανέρωση της τεμαχισμένης φύσης μου, ο Άλλος είναι η επιβεβαίωση του αναπόφευχτου σχηματισμού της φύσης, κάθε Άλλος είναι μια άμεση εμπειρική πιστοποίηση της αδυναμίας του προσώπου να αναιρέσει τη δυναμική φορά κατατεμαχισμού της φύσης σε ατομικές αυτοτέλειες.

Παρότι θα μπορούσε κάποιος να πει ότι η φύση είναι ένας εμπλεκόμενος κόσμος, ουσιαστικά ο Levinas υποστηρίζει⁴ ότι ο Άλλος δεν αντιμετωπίζεται ξέχωρος από τα πράγματα, είναι ένα αντικείμενο μέσα στον κόσμο και μόνο με το ρούχο του. Ο άνθρωπος ντύνεται επιτηδευμένα και την κοινωνικότητα

του τη χαρακτηρίζει η ευπρέπεια της εμφάνισής του. Ξεχνάει την ομορφιά την τέλεια μορφή - την κατεξοχήν μορφή, εκείνη που παρουσιάζεται και προσφέρεται ενώπιον του Άλλου καλύπτοντας τη γύμνια του κορμιού.

Γιατί η συνείδηση του χώρου είναι η συνείδηση του Άλλου. Οτιδήποτε Άλλο ορίζει μια απόσταση αναφοράς τοποθετείται «έναντι» και επομένως, εντός μιας χωρικής διάστασης. Ο χώρος ως γεγονός σχέσης είναι και η συνείδηση του Άλλου.⁵

Η βαθιά πίστη του Levinas εκφράζεται στην ξενικότητα του Άλλου ανθρώπου.⁶ Μια βαθιά πίστη ότι ο άνθρωπος μπορεί να ξεφύγει από την επιφανειακή ευπρέπεια, την περικλείουσα την καθολικότητα της ετερότητας, την ολότητα της. Η ξενικότητα του Άλλου ανθρώπου είναι η ελευθερία του. Γιατί μόνο τα ελεύθερα όντα μπορεί να είναι ξένα μεταξύ τους. Το ξένο είναι ελεύθερο σκοπιμότητας. Ούτε πλάστηκε για ένα ορισμένο σκοπό ούτε επιτελεί μια σκοπιμότητα. Η ελευθερία εδώ δεν είναι να μπορεί κανείς να δρα, όπως εκείνος θέλει, αλλά να αναγνωρίζεται ως ένα αναντικατάστατο κομμάτι του εμπλεκόμενου κόσμου, μια ετερότητα. «Η ετερότητα του Άλλου δεν προκύπτει από την ταυτότητα του αλλά τη συγκροτεί: το Άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος».⁷

Την έννοια του απείρου μας τη δίνει η ετερότητα του Άλλου. Η ετερότητα δίνει νόημα που δεν αναρροφάται μέσα στην αντίληψη.⁸ Δεν είναι ολότητα, γιατί μπορεί και συγκροτεί την ίδια την ταυτότητα της.⁹

Αντίθετα με την ερμηνεία της ετερότητας από το Levinas ο Nietzsche πιστεύει ότι η ετερότητα του Άλλου δεν είναι η ετερότητα ενός Εγώ που έγινε αυτό που είναι τώρα. Ενός Εγώ που στη βούληση του για αλήθεια γεννά την καταπίεση και τον εξαναγκασμό μέσα από την εκπλήρωση της ίδιας της βούλησης.¹⁰

Θα κατανοήσουμε καλύτερα τη λεβινασική προσέγγιση του Άλλου και του Ξένου λέγοντας ότι ο Levinas πιστεύει ότι τον Άλλο και εμένα δε μας

συνδέουν ούτε η κατοχή ούτε η ενότητα του πλήθους ούτε η ενότητα της έννοιας. Πρόκειται για την απουσία της κοινής πατρίδας που κάνει τον Άλλο ξένο. Ξένο που διαταράσσει την οικειότητα. Ακόμα κι αν αυτό το Ξένο τον έχω στη διάθεση μου, μου διαφεύγει χάρη σε μια ουσιώδη πλευρά του. Δε βρίσκεται ολόκληρος στο δικό μου τόπο. Αλλά κι εγώ δεν υπάγομαι στην ίδια έννοια με τον Ξένο, είμαι όπως κι αυτός χωρίς γένος. Είμαστε το Ίδιο και το Άλλο.¹¹

Τη θέση του Levinas ότι το απολύτως Άλλο (το απείρως Άλλο) είναι ο Άλλος άνθρωπος και δε συντάσσεται μαζί μου, ο Derrida προσπαθεί να την ανατρέψει με τα εξής επιχειρήματα: α) ο απείρως Άλλος δεν μπορεί να είναι αυτό που είναι παρά αν είναι «Άλλος από», δηλαδή «Άλλος από εμένα». Δεν υπειφεύγει τη σχέση μ' ένα Εγώ, συνεπώς δεν είναι πλέον απολύτως Άλλος, β) ο απείρως Άλλος δεν μπορεί να απείρως Άλλος παρά μη όντας απολύτως ο Ίδιος, δηλαδή όντας Άλλος από τον εαυτό του (όχι Εγώ). Όντας Άλλος από τον εαυτό του δεν είναι αυτός που είναι, συνεπώς δεν είναι απείρως Άλλος.¹²

Κάθε άνθρωπος είναι ένα μοναδικό, ανόμοιο κι ανεπανάληπτο πρόσωπο, είναι μια υπαρκτική ετερότητα. Όλοι οι άνθρωποι έχουν μια κοινή φύση ή ουσία, αλλά αυτή δεν υπάρχει παρά μόνο ως προσωπική ετερότητα, ως ελευθερία κι αυθυπέμβαση των φυσικών προκαθορισμών και της φυσικής αναγκαιότητας.¹³

Δεχόμαστε ότι υπάρχουν φυσικοί προκαθορισμοί τους οποίους ο Άλλος άνθρωπος προσπαθεί να τις υπερβεί, για να εδραιώσει ή να κατοχυρώσει την ετερότητα του - το ανόμοιο της υπόστασης του, παρά να πιστεύουμε ότι δεν υπαγόμαστε στις έννοιες του Ξένου ή του Εγώ, αφού ο χαρακτηρισμός τους σε «έννοιες» τις υπαγάγει αυτόματα σε διανοητικούς στοχασμούς. Ακόμα κι αν ανάγει ο Levinas τον απολύτως Άλλο, τον ανάγει από κάποιον Άλλο -το Ίδιο

γι' αυτόν- ουσιαστικά, δηλαδή, υπαγάγει το Ίδιο στην προσπάθεια αναγωγής του Άλλου, συνεπώς υπαγάγει και το Άλλο, όταν είναι Ίδιο.

Ο Levinas, πιστεύει η Ρήγου¹⁴, αναζητά έναν Άλλο που δε θα είναι απατηλός και που θα εγγυάται τις βάσεις της αλήθειας, επειδή μπορεί να εγγυηθεί για τον εαυτό του, επειδή η ίδια η παρουσία εαυτού -το αυτοπροσώπως- είναι ένας λόγος τιμής.

Το πρόσωπο του Άλλου και η σημασία του (η παρουσία και η έκφραση του) είναι εκείνα που χαρακτηρίζουν την ετερότητα του αλλά πάντα σε σχέση με κάποιον Άλλο ή μ' εμένα. Ο απείρωσ Άλλος δε θα μπορούσε να είναι ο Θεός.

Στην αρχή του κεφαλαίου αυτού είπαμε ότι μπορούμε να μιλήσουμε για την ετερότητα του Άλλου, που είναι εξωτερικότητα, δηλαδή σχέση με την ετερότητα.

Η κατεξοχήν παρουσία της εξωτερικότητας βρίσκεται στη σημασία, δηλαδή στην παρουσία που εκφράζεται,¹⁵ αφού η σημασία δεν είναι μια ιδεώδης ουσία που έχει προσφερθεί στη διανοητική εποπτεία.¹⁶

Αν η παρουσία της εξωτερικότητας βρίσκεται στη σημασία, απομακρύνει από τη θεματοποίηση, επειδή παράγεται¹⁷ μέσα σε ένα ον που εκφράζεται.¹⁸ Η θεματοποίηση είναι ολότητα, κατανοητή μόνο από ένα ον που μπορεί να την περιλάβει. Όμως ένα ον που μπορεί να παρουσιάζεται αυτοπροσώπως και να εκφράζει τη γνώμη του δεν μπορεί να περιλείεται.

Η εξωτερικότητα είναι επιθυμία του απολύτως Άλλου, γιατί και η εξωτερικότητα όπως και η επιθυμία είναι ξένη στις ανάγκες, αποκαλύπτει ότι η απόσταση μεταξύ δύο προσώπων είναι πιο πολύτιμη από το άγγιγμα τους.¹⁹

Η επιθυμία για το απολύτως άλλο είναι το άπειρο. Αντιλαμβάνομαι, λοιπόν, το άπειρο ως επιθυμία του απείρου, σημαίνει για το Levinas το να θέτεις το Είναι ως εξωτερικότητα.²⁰ Ως εκ τούτου η παραγωγή του απείρου επικαλείται

το χωρισμό, δηλαδή τη μοναδικότητα του όντος, την υποκειμενικότητα που είναι κάτι θεμιτό.

Προηγουμένως, αναφέραμε ότι η παρουσία της εξωτερικότητας απομακρύνει από τη θεματοποίηση, επειδή παράγεται μέσα από ένα ον που εκφράζεται. Έτσι και ο δάσκαλος βρίσκεται σε κοινωνία μαζί με το μαθητή μέσω της παρουσίας του²¹ και όχι μέσω των ιδεολογιών που τυχόν τον αναπαράγουν και τον κάνουν να είναι πάντα ίδιος. Ο δάσκαλος δεν επιλαμβάνεται της εξωτερικότητας. Δεν επιλαμβάνεται της εξωτερικότητας, γιατί είναι Άλλος άνθρωπος που καλείται να επενδύσει και να δικαιώσει την ελευθερία μου.²²

Να επενδύσει και να δικαιώσει την ελευθερία του παιδιού, μιας εξωτερικότητας που δεν μπορεί να επιληφθεί, γιατί «καμιά πρόληψη δεν το εκπροσωπεί ή όπως λέμε, σήμερα, δεν το προβάλλει. Το παιδί είναι ένας ξένος, που δεν μου ανήκει μόνο γιατί είναι εγώ. Είναι Εγώ ξένος στον εαυτό μου».²³

Πολλοί άνθρωποι που σήμερα ασχολούνται με την παιδεία και κυρίως, με τη φιλοσοφία της παιδείας και τη διαπολιτισμική αγωγή υποστηρίζουν ότι το Άλλο πρέπει να μπει στην εκπαιδευτική διαδικασία, γιατί μπορεί να συμβάλλει στο να κατανοήσουμε, να διευρύνουμε και να αλλάξουμε προς το καλύτερο «το δικό μας»²⁴ ή ότι θα έπρεπε να καλλιεργήσουμε τις πραγματικές και τις φαντασιακές προϋποθέσεις στην εκπαίδευση, για να αναγνωρίζουμε την ανθρωπιά στον Ξένο και στον Άλλο.²⁵

Σ' αυτό το σημείο για άλλη μια φορά θα αναρωτηθούμε μήπως η ενασχόληση με το Ξένο, η προσπάθεια για τη φιλοσοφική του προσέγγιση και ακόμα η «εισαγωγή» του στην εκπαιδευτική διαδικασία δεν καταλήγει στην υπαγωγή της ίδιας της ετερότητας του Άλλου;

¹ Καλατζή - Αζίζι Αν. κ.α., Προκαταλήψεις και στερεότυπα - Δημιουργία κι αντιμετώπιση, ο.π., σ. 5

² Χριστόπουλος Δημήτρης, Το δικαίωμα στη μειονοτική εκπαίδευση, ΘΕΣΕΙΣ, τχ.63, 1998, σ. 70

³ Γιανναράς Χρήστος, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, ο.π., σ. 335

⁴ Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), *Από την ύπαρξη στο υπάρχον*, Αθήνα, εκδ. Ίνδικτος, 1996, σσ. 40-41

⁵ Γιανναράς Χρήστος, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, ο.π., σ. 147

⁶ Levinas Emmanuel, *Ολότητα και άπειρο*, σ. 83

⁷ ο.π., σ. 325

⁸ ο.π., σ. 115. Και στη σκέψη του Adorno η έννοια της ετερότητας φαίνεται να αντιδιαστέλλεται ριζικά από την έννοια του υποκειμένου. Οτιδήποτε δεν αναλύεται στο θετικισμό της λογικής του ταυτιστικού λόγου και οτιδήποτε αντιστέκεται στον ολοκληρωτισμό του υποκειμένου, φέρνει το όνομα της ετερότητας βλ. Αναστασιάδης Πέτρος, *Η ετερότητα και το πρόβλημα της υπέρβασης του υποκειμένου*, *Το βήμα των κοινωνικών επιστημών*, τχ. 11, τόμος Γ', Ιούλιος 1993, σ. 32

⁹ «το Άλλο ως Άλλο δεν είναι ένα άλλο Εγώ: το Άλλο είναι ότι δεν είναι ο εαυτός μου. Το άλλο είναι αυτό, όχι εξαιτίας του χαρακτήρα, της φυσιογνωμίας και της ψυχολογίας των Άλλων αλλά εξαιτίας της απόλυτης ετερότητας των Άλλων», *The Levinas reader* (edited by Sean Hand), Oxford-Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, p. 48

¹⁰ Nietzsche Friedrich (μετ. Δ. Π. Κωστελένος), *Τάδε έφη Ζαρατούστρας*, (χ.τ), (χ.ε), (χ.χ), σ. 130 και Ρήγου Μυρτώ, *Η ετερότητα του Άλλου*, ο.π., σσ. 53-54. Βέβαια ο Levinas μιλά για ένα κόσμο που θα ήθελε και ο Nietzsche για ένα κόσμο που «υφίσταται», κι έτσι δε θα λέγαμε ότι και οι δυο τους είναι τόσο μακριά.

¹¹ Σημειώνει ότι ο σύνδεσμος «και» δε δηλώνει ούτε πρόσθεση ούτε εξουσία του ενός όρου πάνω στον Άλλο, Levinas Emm., *Ολότητα και Άπειρο*, ο.π., σ. 33

¹² Derrida J., *L'écriture et la différence*, εκδ. Seuil, 1967, σ. 185

¹³ Γιανναράς Χρήστος, *Η ελευθερία του ήθους*, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1979, β' έκδοση, σσ. 28-29

¹⁴ Ρήγου Μυρτώ, *Η ετερότητα του Άλλου*, ο.π., σ. 118

¹⁵ όχι ως απλή μορφή, γιατί κάτω από τη μορφή τα πράγματα κρύβονται. Η επιφάνεια μπορεί να μετασχηματιστεί σε εσωτερικότητα, το κρυμμένο γίνεται φανερό και το φανερό κρυμμένο (μπορούμε να λιώσουμε το μέταλλο των πραγμάτων, για να πλάσουμε νέα αντικείμενα κλπ.), Levinas Emmanuel, *Ολότητα και άπειρο*, ο.π., σσ. 242-243

¹⁶ ο.π., σ. 72

¹⁷ παράγεται; Δεν υπάρχει ex nihilo;

¹⁸ ο.π., σ. 381

¹⁹ ο.π., σ.227

²⁰ ο.π., σ. 376

²¹ ο.π., σ. 119

²² ο.π., σ. 325

²³ ο.π., σ. 347

²⁴ Καλατζή - Αζίζι Αν. κ.α., Προκαταλήψεις και στερεότυπα - Δημιουργία κι αντιμετώπιση, ο.π., σ.

²⁵ Nussbaum C. Martha (μετ. Α. Τσοτσρού - Ε. Μύστακας), Πατριωτισμός και Κοσμοπολιτισμός, Αθήνα, εκδ. Scripta, 1999, σ. 159

V. Το Ίδιο, το Εγώ και η εσωτερικότητα

Η προσπάθεια του Levinas έγκειται στη διάσπαση της ολότητας. Η ολότητα είναι μια κατάσταση της σιέψης και ιστορία, δηλαδή μια περικλείουσα και οριοθετούσα κατάσταση. Μέσα στην ολότητα πρωταγωνιστικό ρόλο έχει το Ίδιο που για τον Levinas είναι «η ταύτιση μέσα στο πολλαπλό».¹

Δε θα μπορούσαμε να μιλάμε για Ίδιο αν υποθέταμε ότι «η ζωή είναι το τώρα», γιατί το Ίδιο θα ήταν Άλλο κάθε στιγμή του παρόντος και πώς θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για το Ίδιο, αφού δε θα παρέμενε Ίδιο ποτέ.

Βέβαια, όταν ο Levinas μιλάει για το Ίδιο, όχι μεταφυσικά, εννοεί το Εγώ που αγνοεί το Άλλο, που είναι πέραν της σχέσης που περικλείει και περικλείεται στη νεωτερική, κυρίως, εξαντικειμενίκευση και «αντικειμενική ακρίβεια».

Υπεραμύνεται της ταυτότητας που αποτελείται από ένα Εγώ που δε συνίσταται μόνο στη μοναδικότητα του, δηλαδή ότι υπάρχει σε ένα μόνο αντίτυπο, αλλά στο ότι υπάρχει χωρίς ανώτερο γένος, χωρίς να είναι εξατομίκευση μιας έννοιας. Ένα Εγώ του οποίου η ταυτότητα παραμένει έξω από τη διάκριση του ατομικού και του γενικού. Αυτή η άρνηση της έννοιας ωθεί το ον στη διάσταση της εσωτερικότητας.²

Χάρη στη διάσταση της εσωτερικότητας του το ον αρνείται να υπαχθεί σε μια έννοια κι έτσι αντιστέκεται στην ολοποίηση. Να έχει κάθε ον την εσωτερικότητα του, δηλαδή το χρόνο του που δεν απορροφάται από τον καθολικό χρόνο. Η εσωτερικότητα είναι αναγκαία στην ιδέα του απείρου.³

Ο καθολικός χρόνος υπάρχει στο Ίδιο που η πορεία του είναι η ιστορία. Όμως το Εγώ, υποστηρίζει ο Levinas, δεν είναι πάντοτε το ίδιο αλλά η συνεχής αναζήτηση μιας ταυτότητας -όχι εκείνης που μας δίνεται από τη γέννηση μας- αλλά της ταυτότητας που σχηματίζεται μέσα στις μεταβολές.⁴

Η ταυτότητα δεν είναι οπωσδήποτε δεσμευτική και ολοποιητική αλλά παραπέμπει σ' ένα σύνολο εσωτερικών ή εξωτερικών εικόνων που επιτρέπουν σε ένα άτομο να εκθέτει στο βλέμμα και στ' αυτιά των άλλων την έκφραση της ιδιαιτερότητας του.⁵ Διαχωρίζεται από την ταύτιση κατά την οποία το υποκείμενο ταυτίζεται με κάποια ορόσημα τα οποία ιδιοποιείται⁶ ή καλύτερα το ιδιοποιούν. Η ταυτότητα είναι σχετική και η ταύτιση απόλυτη. Ο Habermas υποστηρίζει ότι ο νεώτερος κόσμος πάσχει από ψευδείς ταυτότητες, επειδή κάθε φορά τόσο στην καθημερινή ζωή όσο και στη φιλοσοφία θέτει κάτι σχετικό ως απόλυτο.⁷

Οι ψευδείς ταυτότητες είναι αυτές που προτρέπουμε τους συνανθρώπους μας να δηλώσουν ότι είναι και στην ουσία τους υπαγάγουν μονάχα σ' αυτές. Είναι η φυλετική, εθνική και θρησκευτική ταυτότητα⁸ και αποκλείουν την ταυτότητα ως ιδιαιτερότητα του Εγώ.

Η ταυτότητα, όμως, δεν κατανέμεται, δεν μπορείς να τη χωρίσεις στα δύο και στα τρία ούτε σε τομείς περιφραγμένους. Δεν έχω πολλές ταυτότητες, μία και μόνη έχω φτιαγμένη απ' όλα αυτά τα στοιχεία που την έχουν διαμορφώσει σύμφωνα με μία «δοσολογία» που δεν είναι ποτέ η ίδια από τον ένα άνθρωπο στον άλλο.⁹

Ο φόβος θα λέγαμε αυτής της υπαγωγής των ταυτοτήτων σε φυλετική, θρησκευτική, εθνική ωθεί τον άνθρωπο άλλοτε να διαφοροποιείται επιχειρώντας να ενισχύσει την ταυτότητα και τη μοναδικότητα του, να την κάνει εμφανή και αναγνωρίσιμη τόσο για τον εαυτό του όσο και για το κοινωνικό του περιβάλλον και άλλοτε να μη διαφοροποιείται και να ομοιώνει

τον εαυτό του με τους άλλους για να αμυνθεί και για να αποκτήσει την αποδοχή από το κοινωνικό του περιβάλλον.¹⁰

Βλέπουμε, λοιπόν, την ταυτότητα να συνοικοδομείται από δύο παράλληλες και φαινομενικά αντιθετικές διαδικασίες: τη διαφοροποίηση - τη μοναδικότητα και την ομοιότητα, την ταύτιση με το έτερο.

Μπορεί, όμως, κάποιος να προβάλλει δύο εαυτούς; Τότε για ποια αδιαίρετη ετερότητα θα μιλούσαμε αν η ταυτότητα είναι εκείνη που δηλώνει και την ετερότητα του άλλου; «Η ταυτότητα είναι ενιαία και τη βιώνουμε ως ένα όλον. Η ταυτότητα ενός ανθρώπου δεν είναι μια παράταξη αυτόνομων υπαγωγών, δεν είναι μια κουρελού αλλά ένα σχέδιο σε τεντωμένο δέρμα. Αρκεί να θίξουμε μία μονάχα υπαγωγή και δονείται ολόκληρος ο άνθρωπος».¹¹

Ο άλλος κάθε φορά άνθρωπος δεν έχει πολλές μοναδικότητες. Είναι μοναδικός όχι από τις υπαγωγές του αλλά και μόνο με την παρουσία του. Γιατί απέναντι μας δε στέκεται ένα Εγώ αλλά το Εγώ ενός Άλλου. Εκείνο τον κάνει διαφορετικό. Το Εγώ, που, όπως υποστηρίζει ο Levinas είναι μια απολογία.¹²

Όταν, όμως, το Εγώ ταυτίζεται με το λόγο ως δύναμη θεματοποίησης και εξαντικειμενίκευσης, χάνει την αυτότητα του.¹³ Χάνει την αυτότητα του, όταν το Εγώ έχει την ταυτότητα ως περιεχόμενο. Όταν αναπαριστά τις μεταβολές του και τις σκέπτεται είναι ταυτόσημο και γίνεται το πρωταρχικό έργο της ταυτοποίησης.¹⁴

Στην πραγματικότητα το Εγώ σημαίνει να μην μπορείς να κρυφτείς¹⁵ και όχι να κρύβεσαι στην απόλαυση που προσφέρει η εσωτερικότητα και κάνει να παραμένει η ύπαρξη του ανθρώπου φαινομενική, αντίθετα με την παρεξηγημένη μέσα στην ιστορία υποκειμενικότητα που μιλάει.¹⁶

Η ερμηνεία του Levinas για το Εγώ υπερτερεί της εσωτερικότητας. Ένα Εγώ που ανοίγεται στον Άλλο διαφέρει από την εσωτερικότητα που

«παρ'αγάγει ένα ον απολύτως κλεισμένο στον εαυτό του»¹⁷ και δεν αφήνει την εσωτερικότητα να της αποκαλυφθεί.

Η παιδαγωγική, σήμερα, ταυτίζει το Εγώ με την αναζήτηση μιας ταυτότητας υπαγωγών. Ο μαθητής προσπαθεί να γνωρίσει τον εαυτό του μέσα από την εικόνα που οι άλλοι έχουν γι' αυτόν.¹⁸ Σκοπός της παιδείας, λοιπόν, είναι να δει ο μαθητής τον εαυτό του ως παράσταση (ορισμό, περιγραφή, στάση), ως αντικείμενο. Έτσι, η ταυτότητα γίνεται μια οργανωμένη δομή των αναπαραστάσεων του Εαυτού και του Άλλου.¹⁹

Το σχολείο δεν μπορεί να επηρεάζει ή να διαμορφώνει τα ήδη διαμορφωμένα Εγώ ως ταυτότητες. Παρόλα αυτά το σχολικό περιβάλλον είναι ένας χώρος με όλα τα ενδεμικά στοιχεία δημιουργίας ταυτοτήτων. Όλοι οι εκπαιδευτικοί χρησιμοποιούν ταυτολογίες και πολλές φορές συμπεριφερόμαστε ανάλογα.²⁰ Ταυτίζοντας τους ανθρώπους με τα κοινωνικά τους χαρακτηριστικά οδηγεί ομάδες ανθρώπων να δώσουν στον εαυτό τους μια εθνική - γλωσσική ταυτότητα εναντίον των ξένων και απειλητικών «κεινών».²¹

Οι Horkheimer και Adorno αναφέρουν ότι η ταυτότητα του είδους στέκει εμπόδιο στην ταυτότητα των μεμονωμένων περιπτώσεων. Παραδόξως, συνεχίζουν, ο άνθρωπος ως μέλος ενός είδους έγινε πραγματικότητα χάρη στη βιομηχανία της κουλτούρας. Τώρα, ο καθένας έχει εκείνα τα χαρακτηριστικά που του επιτρέπουν να αντικαταστήσει οποιονδήποτε άλλο. Είναι ένα αντίγραφο ένα δείγμα.²²

Ο κόσμος του σχολείου είναι ένας εμπλεκόμενος κόσμος. Ένας κόσμος που αποτελείται από πολλά Εγώ και πολλές παράλληλα ταυτότητες, οι οποίες προϋποθέτουν την ετερότητα του Εγώ. Ένα από τα κυριότερα, λοιπόν, καθήκοντα του εκπαιδευτικού είναι να έχει επίγνωση της αντίθεσης που υπάρχει ανάμεσα στην πολιτιστική τάξη πραγμάτων που εκπροσωπεί ο ίδιος και της αντίστοιχης που εκπροσωπεί η κουλτούρα που έχει πάρει το παιδί από

το σπίτι του και το περιβάλλον του²³ αλλά και αυτό που είναι ως προσωπική ετερότητα και μοναδικότητα.

¹ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 35

² ο.π., σ. 141

³ ο.π., σσ. 59-60

⁴ ο.π., σ. 30

⁵ Hassoun Jacques (μετ. Αριέλλα Ασέρο), Το κοντραμπάντο της μνήμης, Αθήνα, εκδ. Εξάντας - Τρίαψις Λόγος, 1996, σ. 65

⁶ ο.π., σ. 65

⁷ Habermas Jurgen (μετ. Α. Αναγνώστου - Α. Καραστάθη), Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 52

⁸ Maalouf Amin, Φωνικές ταυτότητες, ο.π., σ. 11

⁹ ο.π., σ. 10

¹⁰ Σακαλάκη Μαρία, Ετερότητες, Αθήνα, εκδ. Τρίαψις Λόγος, 1996, σ. 30

¹¹ Maalouf Amin, Φωνικές ταυτότητες, ο.π., σσ. 36-37

¹² Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 143

¹³ ο.π., σσ. 143-144

¹⁴ ο.π., σ. 29

¹⁵ ο.π., σ. 319

¹⁶ ο.π., σσ. 231-232

¹⁷ ο.π., σ. 184

¹⁸ Γκότοβος Αθανάσιος, Παιδαγωγική Αλληλεπίδραση, Αθήνα, εκδ. Gutenberg, 1994, σ. 145

¹⁹ Zanalloni M. - Louis - Guerin Ch. (μετ. Α. Β. Ρήγα κ.α), Κοινωνική ταυτότητα και συνείδηση, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1996, σ. 39

²⁰ Καλατζή - Αζίζι Αν. κ.α, Προκαταλήψεις και στερεότυπα, ο.π., σσ. 44-45

²¹ Hobsbawn T. E. (μετ. Χρυσ. Νάντρις), Έθνη και εθνικισμός από το 1780 ως σήμερα, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1994, σ. 237

²² Horkheimer M. - Adorno Th. (μετ. Ζ. Σαρίακας), Η διαλεκτική του διαφωτισμού, Αθήνα, εκδ. Ύψιλον, 1986, σ. 170

²³ Δημητράκος Δημήτρης, Παιδεία και κοινωνική αναμόρφωση, Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1984, σ. 78

VI. Το Ίδιο το Άλλο και η διαφορά

Μετά από τη σύντομη αναφορά στα στοιχεία που συνθέτουν την εξωτερικότητα και την εσωτερικότητα και πριν δούμε τη σχέση μεταξύ τους και πώς αυτή πραγματώνεται μέσα από το δοκίμιο «ολότητα και άπειρο» θα κάνουμε μια σύντομη νύξη στη διαφορά μεταξύ του Ίδιου και του Άλλου, για να δούμε ποια ουσιαστικά είναι αυτή.

Η λεβινασική προσπάθεια της πραγματείας του, όπως αναφέρει, είναι να δείξει μια σχέση με το Άλλο που αποκόπτεται όχι μόνο από τη λογική της αντίφασης, όπου το Α είναι το μη Α, άρνηση του Α, αλλά, επίσης, και από τη διαλεκτική λογική, όπου το Ίδιο όπου το Ίδιο μετέχει διαλεκτικά στο Άλλο και συμφιλιώνεται μαζί του μέσα στην ενότητα του συστήματος.¹

Σκοπός δεν είναι να περιοριστεί το Ίδιο από το Άλλο. Αλλά το Ίδιο - το Εγώ να σπάσει την ολότητα που το χαρακτηρίζει και να δεχτεί την ύπαρξη του Άλλου όχι σαν ένα άλλο Εγώ ούτε σαν κάτι που έτσι ή αλλιώς οφείλει να συνυπάρξει μαζί του. Άλλωστε το Άλλο είναι πέραν της έννοιας και πέραν της οφειλής.

Χαρακτηριστικά ο Levinas αναφέρει² ότι η επιφάνεια της εξωτερικότητας που δηλοποιεί την έλλειψη της κυρίαρχης εσωτερικότητας του χωρισμένου όντος, δεν τοποθετεί την εσωτερικότητα μέσα σε μια ολότητα σαν ένα μέρος που περιορίζεται από ένα άλλο. Η αντίφαση ανάμεσα στην ελεύθερη εσωτερικότητα και στην εξωτερικότητα που θα έπρεπε να την περιορίσει, αίρεται μέσα στον άνθρωπο που είναι ανοιχτός στη διδασκαλία.

Σήμερα, με τα προβλήματα που προκύπτουν στις σύγχρονες κοινωνίες και συμβάλλουν στην ομογενοποίηση των κοινωνιών και κατ' επέκταση των ανθρώπων, γεννάται η ανάγκη να αποκτήσει ο άνθρωπος την αυτονομία του, να διεκδικήσει τη μοναδικότητά του. Μια αυτονομία και μία μοναδικότητα που προκύπτουν από την επιθυμία που δεν μπορεί να αναχθεί στην ολότητα που στηρίζεται στη δεδομένη διαφορετικότητα.

Η προσπάθεια του Levinas έγκειται στο να δείξει ότι η σχέση με το Άλλο αποκόπτεται από τη λογική της αντίφασης. Σύμφωνα με όσα λέει είναι λάθος ότι η σημαντική στιγμή της ταυτότητας μας είναι αποτέλεσμα της αποδοχής της ταυτότητας του Άλλου.³ Εδώ, διακρίνουμε μια ακούσια υπαγωγή. Μήπως η αναγνώριση της ταυτότητας του Άλλου ή της ετερότητας του είναι προγραμματισμένη; Μήπως πρέπει να εμπίπτει στα πλαίσια μιας συλλογιστικής;

Το πρόσωπο, όπου παρουσιάζεται το Άλλο δεν αρνείται το Ίδιο, δεν το βιάζει όπως η γνώση ή η αυθεντία ή η υπερφυσική θαυματουργία. Παραμένει γήινο.⁴ Γιατί η σχέση ανάμεσα στο Εγώ και το Άλλο αρχίζει μέσα στην ανισότητα των όρων, καθώς ο ένας είναι υπερβατικός σε σχέση με τον Άλλο.⁵

Ο Levinas δεν αποκλείει το Εγώ στο απολύτως Άλλο. Θέλει απλά να δείξει ότι η παρουσία του απείρωσ Άλλου υπερχειλίζει το Ίδιο⁶ όχι με τη σημασία του αφανισμού του Εγώ αλλά με τη σημασία της παρουσίας του άλλου απέναντι στο Ίδιο. Όχι σαν προέκταση του Εγώ ούτε ως μια επιπλέον μορφή του Εγώ.

Εκείνο που ωθεί σήμερα τους ανθρώπους να δηλώνουν τη διαφορετικότητά τους είναι οι κοινές τους γνώσεις, αναφορές και εικόνες⁷ και όχι η ετερότητα τους που είναι εκείνη η οποία τονίζει τη διαφορά τους.⁸ Στην πρώτη περίπτωση η αναγνώριση της διαφορετικότητας βασίζεται στην ανταγωνιστικότητα και στην υπεροχή του ενός στον άλλο, ενώ στη δεύτερη αναγνωρίζεται η

διαφορετικότητα ως συστατικό στοιχείο της ενότητας των ανθρώπων. Καταλήγουμε, λοιπόν, στο σημείο να συζητάμε ως αρχή και βάση της διαφορετικότητας όχι τη διαφορετικότητα αυτή καθ' αυτή, αλλά την πηγή ή τις πηγές απ' όπου ξεινιά η διαδικασία αναγωγής ενός χαρακτηριστικού γνωρίσματος ως διαφορετικό ή μη αποδεκτό.⁹

Εύστοχα ο Ρουσσώ είχε παρατηρήσει ότι, όταν θέλει κανείς να μελετήσει τους ανθρώπους, πρέπει να παρατηρήσει γύρω του. Όταν, όμως, θέλει να παρατηρήσει τον άνθρωπο, πρέπει να μάθει να περιφέρει τη ματιά του μακριά: να παρατηρήσει πρώτα τις διαφορές, για να καταλάβει τις ιδιότητες.¹⁰ Γιατί το πλήθος είναι η προϋπόθεση της ανθρώπινης πράξης, διότι είμαστε όλοι ίδιοι, δηλαδή άνθρωποι, αλλά έτσι που κανείς να μην είναι ποτέ ίδιος με κανένα άλλο απ' όσους έζησαν, ζουν και θα ζήσουν.¹¹

Οι μέχρι τώρα προσπάθειες της φιλοσοφίας της παιδείας στα σχολεία προσπαθούσαν να δείξουν το διαφορετικό «από εμάς». Η βάση ήταν το Εγώ και το διαφορετικό ένα alter ego. Ένα alter ego σαν υπαγωγή του Εγώ μας. Η παράσταση, όμως, του Εγώ ορίζει το Άλλο, σημαίνει ότι το Ίδιο είναι παρόν και ότι το Άλλο είναι παρόν στο Ίδιο.¹²

Κάθε προσπάθεια ένταξης της διαφορετικότητας μέσα σ' ένα σχολικό περιβάλλον είναι καταδικασμένη σε αποτυχία εάν αρκестεί μόνο στη μείωση της φυσικής απόστασης.¹³ Το Άλλο δεν υποδεικνύεται, είναι άπειρο. Είναι εδώ και πουθενά.

Οι στωικοί συγγραφείς, όπως αναφέρει η Nussbaum,¹⁴ επέμεναν ότι η ικανότητα να φαντάζεται κανείς το διαφορετικό είναι θεμελιώδης σκοπός της εκπαίδευσης και ότι κατ' επέκταση απαιτεί τη βαθιά γνώση πολλών στοιχείων σχετικά με το διαφορετικό.

Είπαμε ότι ο κόσμος μας είναι ένας εμπλεκόμενος κόσμος. Εκείνο που συνιστά τον κόσμο αυτό είναι η ενότητα της εμπλοκής ή της πολλότητας, η

ειρήνη και όχι η συνοχή στοιχείων που συνιστούν την πολλότητα. Η ειρήνη αυτή οφείλει να είναι η ειρήνη μου μέσα στη σχέση που ξεκινάει από ένα Εγώ και πηγαίνει προς τον άλλο άνθρωπο, μέσα στην επιθυμία και την καλοσύνη, όπου το Εγώ διατηρείται και συνάμα υπάρχει χωρίς εγωισμό.¹⁵

¹ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 187

² ο.π., σ. 228

³ Σαμαρά Ζωή, Εγώ είναι ένας Άλλος, Το Βήμα, 17 Οκτωβρίου 1999, στ' 12

⁴ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 257

⁵ ο.π., σ. 325

⁶ ο.π., σσ. 246-247

⁷ Maalouf Amin, Φονικές ταυτότητες, ο.π., σ. 124

⁸ Σακαλάκη Μαρία, Ετερότητες, ο.π., σ. 11

⁹ Καλατζή - Αζίζι Αν. κ.α, Προκαταλήψεις και στερεότυπα, ο.π., σ. 49

¹⁰ Γιέφου - Μαδιάνου Δήμητρα (επιμ.), Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία - Σύγχρονες τάσεις, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1998, 154

¹¹ Arendt Hannah (μετ. Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος), Η ανθρώπινη κατάσταση, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1986, σ. 21

¹² Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 153

¹³ Καλατζή - Αζίζι Αν., Προκαταλήψεις και στερεότυπα, ο.π., σ. 44

¹⁴ Nussbaum C. Martha, Πατριωτισμός κοσμοπολιτισμός, ο.π., σ. 21

¹⁵ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 396

VII. Η σχέση του Ίδιου με το Άλλο.

Ο Levinas θεωρεί ότι για να φτάσουμε στην υπέρβαση δηλαδή στη δεξίωση του Άλλου ανθρώπου – την ίδια την ιδέα του απείρου- θεμελιώδη σημασία έχει η μεταφυσική σχέση – η σχέση του Ίδιου και του Άλλου.

Όπως αναφέραμε και πρωτύτερα, η προσπάθεια του Levinas στο δοκίμιο «ολότητα και άπειρο» είναι να δείξει μια σχέση Ίδιου και Άλλου που αποικόπτεται από τη λογική της αντίφασης, όπου το Άλλο του Α είναι το μη – Α. Η μεταφυσική σχέση υποστηρίζει είναι ανιδιοτελής και αποδεσμευμένη από κάθε μέθεξη.¹

Ο Levinas υποστηρίζει ότι η μεταφυσική σχέση είναι ανιδιοτελής και αποδεσμευμένη από κάθε μέθεξη, όταν η μέθεξη σημαίνει ταύτιση με τη φύση. Ο Χρ. Γιανναράς² γράφει ότι «η προσωπικά εκδηλούμενη φυσική ενέργεια αντιπροσωπεύει εκείνη τη δυνατότητα εμπειρικής γνώσης που προέρχεται από την προσωπική «μετοχή» και «μέθεξη» στην ουσία ή φύση δίχως η μέθεξη να σημαίνει και ταύτιση με τη φύση».

Ο Levinas δεν αποκλείει το Εγώ, αφού στη σχέση προσώπου με πρόσωπο, την οποία υπεραμύνεται η σχέση δεν είναι γνώση αντικειμένου και το Εγώ δεν έχει τη θέση του υποκειμένου μέσα στη σχέση.³

Η σχέση με τον Άλλο άνθρωπο, σημειώνει, δεν εκμηδενίζει το χωρισμό (Εγώ – Υποκειμενικότητα). Δεν εμφανίζεται μέσα στους κόλπους μιας ολότητας και δεν την εγκαθιδρύει ενσωματώνοντας μέσα της το Εγώ και το Άλλο. Η συγκυρία του πρόσωπον προς πρόσωπον δεν προϋποθέτει, επιπλέον, την ύπαρξη καθολικών αληθειών, όπου η υποκειμενικότητα να μπορεί να

απορροφηθεί και τις οποίες θα ακούσε να απενίσουμε ώστε το Εγώ και το Άλλο να έρθουν σε σχέση κοινωνίας.⁴ Στη σχέση Ίδιου και Άλλου οι όροι της παραμένουν απόλυτοι παρά το συσχετισμό τους.⁵

Συμφωνεί με τον Ντυρκάιμ που υποστηρίζει ότι μπορεί κάποιος να σχετίζεται με τον άλλο μόνο μέσω της κοινωνίας, η οποία δεν απαρτίζεται απλά από μια ποικιλία ατόμων ή αντικειμένων, σχετίζεται με τον Άλλο άνθρωπο που δεν αποτελεί μέρος ενός όλου.⁶ Γιατί η κοινωνική σχέση, αναφέρει⁷, δεν είναι μια οποιαδήποτε σχέση αλλά το έσχατο συμβάν του Είναι.

Δεν υπάρχει τίποτα πιο άμεσο από τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο. Μέσα στην εξάρτηση διατηρεί την ανεξαρτησία της.⁸ Μια σχέση που, επίσης, δε συνδέει όρους που αλληλοσυμπληρώνονται και κατά συνέπεια πάσχουν από αμοιβαία έλλειψη, αλλά όρους επαρκείς.⁹

Για το Levinas η σχέση ενός Εγώ και ενός Άλλου δεν ελαμβάνεται ως περιεχόμενο ούτε καθορίζεται εποπτικά. Μεταξύ δασκάλου και μαθητή, λοιπόν, δε θα μπορούσε να στηρίζει τη σχέση τους οποιοδήποτε εποπτικό μέσο, οποιαδήποτε παιδαγωγική θεωρία αν πρώτιστα ο μαθητής δεν αντιμετωπίζοντας ως κάτι απολύτως Άλλο από εκείνο που ο δάσκαλος περίμενε να είναι ή να γίνει. Κι αν ο δάσκαλος δεν είχε απειδυθεί το ρόλο του υποκειμένου που στέκεται μπροστά σε μια τάξη «αντικειμένων» έτοιμος να «γράψει» μέσα τους ό,τι του έχουν υποδείξει και μόνο.

Με μια ερμηνευτική προσέγγιση ενός σπαράγματος του δοκιμίου του Levinas θα μπορούσαμε να πούμε πάνω σ' αυτό ότι ο δάσκαλος, όταν πλησιάζει τον Άλλο άνθρωπο σημαίνει ότι θέτει υπό συζήτηση την ελευθερία του, την αυθορμησία του ως ζώντος, την κατοχή του πάνω στους μαθητές.¹⁰ Η σχέση του Ίδιου και του Άλλου είναι διδασκαλία.¹¹

Τελικά, η σχέση του Ίδιου και του Άλλου, αναφέρει ο Levinas, είναι η γλώσσα.¹² Η γλώσσα πραγματώνει μια σχέση στην οποία οι όροι δε

συνορεύουν, τη σχέση του Ίδιου και του Άλλου, όπου το Ίδιο συμμαζεμένο στην αυτότητα του «εγώ» - του ιδιαίτερου, μοναδικού και αυτόχθονου όντος – βγαίνει από τον εαυτό του.¹³

¹ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 129 και «η επαφή με το φως, το άνοιγμα των ματιών, ο φωτισμός της απλής αίσθησης, βρίσκονται εμφανώς έξω από τη σχέση» βλ. Levinas Emm., Από την ύπαρξη στο υπάρχον, ο.π., σ. 16

² Γιανναράς Χρήστος, Το πρόσωπο και ο έρωας, Αθήνα, εκδ. Δόμος, 1987, δ' έκδοση, σ. 90

³ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σσ. 85 και 378

⁴ ο.π., σ. 325

⁵ ο.π., σ. 229

⁶ ο.π., σσ. 74-75

⁷ ο.π., σ. 282

⁸ ο.π., σ. 103

⁹ ο.π., σ. 124

¹⁰ ο.π., σ. 392

¹¹ ο.π., σ. 248

¹² ο.π., σσ. 33-34

¹³ ο.π., σ. 34

VIII. Δάσκαλος και Μαθητής Εγώ και Άλλος

Συναντώ, πιστεύει ο Μιχαηλίδης¹ σημαίνει κοινωνώ και κοινωνώ σημαίνει ομιλώ. Γι' αυτό συναντώ θα πει απευθύνομαι στον άλλο και απαντώ συνάμα σ' αυτόν. Το πώς απαντώ απευθυνόμενος στον άλλο ανήκει στην ευθύνη του προσώπου. Η ευθύνη υπάρχει μέσα στο διάλογο των προσώπων, που απευθύνονται το ένα προς το άλλο. Η ευθύνη υφαίνει μεταξύ του Εγώ και του Εσύ.

Η επιθυμία του δασκάλου να έρθει κοντά με το μαθητή πραγματώνεται μόνο όταν η παρουσία του μαθητή λαμβάνεται ως μια εμπειρία, ως την παρουσία μιας ετερότητας αυθύπαρκτης. Διαφορετικά, η επιθυμία αυτή θα ήταν μια ανάγκη που ξεινιά από το υποκείμενο, άρα μιας προέκτασης του Εγώ ως εγωισμού.

Ο Levinas απέχει από τη θεωρία της φιλοσοφίας της παιδείας. Μιλάει για την απαρχή, για την αληθινή ζωή πέραν της οντολογίας. Μια αληθινή ζωή που είναι η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, όπως εκείνη του μαθητή από το δάσκαλο.

Το κυρίαρχο ερώτημα της θεωρίας του παιδαγωγικού γίνεσθαι είναι αν ο άνθρωπος είναι ον αγώγιμο και πρέπει να εκπαιδεύεται.² Τι σημασία, όμως, αληθινά, έχουν εδώ οι λέξεις «αγώγιμος» και «πρέπει»;

Η διδασκαλία δεν είναι θεματοποίηση ενός φαινομένου, αφού το φαινόμενο το διδασκόμαστε με την παρουσία του.³

Το ζήτημα είναι, βέβαια, αν θέλουμε μια ανοιχτή κοινωνία πολιτών πώς μπορούμε να τη συγκροτήσουμε. Η ανοιχτή κοινωνία δεν είναι μια κοινωνία προκαθορισμένων στόχων. Δεν επιδιώκει την ομοιόμορφη ανάπτυξη όλων των πολιτών σύμφωνα με κάποιο επίσημο δόγμα, πρότυπο ή καλούπι αλλά την προαγωγή όλων των επιθυμητών ικανοτήτων, δεξιοτήτων και ενδιαφερόντων του κάθε πολίτη.⁴

Αν θέλουμε μια ανοιχτή κοινωνία ο κάθε δάσκαλος οφείλει να μην αντιμετωπίζει όλα τα παιδιά με την ίδια μέθοδο και να μην ξεχνάει ποτέ ότι μέσα από αυτή τη σχέση μαθητεύει αυτός ο ίδιος.⁵

Πολλοί δάσκαλοι αλλά ακόμα και κάποιες «θεωρίες» της φιλοσοφίας από τις οποίες αναρριχώνται τα διάφορα εκπαιδευτικά συστήματα και οι διάφορες εκπαιδευτικές μέθοδοι, θεωρούν ότι ο μαθητής έχει μία και μοναδική όψη, αυτή που φαίνεται. Ο Levinas πάνω σ' αυτό προτείνει ότι μπορούμε να το περιτρέξουμε και η ανάποδη να είναι προσιτή όσο η καλή.⁶

Το παιδί δεν είναι μια σμικρογραφία ενήλικου, *tabula rasa*, *homunculus*, αλλά *sui generis* και *terra ingognite*, ένα ξεχωριστό ον με δική του προσωπικότητα και άπειρο ψυχικό μεγαλείο.⁷ Γι' αυτό οι κατηγορίες της δύναμης και της γνώσης δεν περιγράφουν τη σχέση μας με το παιδί. Το παιδί δεν είναι έργο μου σαν ποίημα ή σαν αντικείμενο και ούτε αποτελεί ιδιοκτησία μου.⁸

Η σχέση του δασκάλου με το μαθητή καλλιεργείται και εδραιώνεται μέσα από τη διδασκαλία. Είναι η πιο γόνιμη σχέση. Η ετερότητα και των δύο εκδηλώνεται διδάσκοντας. Η διδασκαλία, όπως αναφέρει ο Levinas σ' ένα από τα πιο χαρακτηριστικά κεφάλαια του δοκιμίου⁹, δεν είναι το είδος ενός γένους που αποκαλείται κυριαρχία, αλλά η παρουσία του απείρου που διασπά τον κλειστό κύκλο της ολότητας.

Η διάσπαση της ολότητας προϋποθέτει ένα δάσκαλο που η παρουσία του προσφέρει απλόχερα ήθος ενάντια στο πάθος. Αυτή την παρουσία την κερδίζει μαχόμενος ο εσωτερικός άνθρωπος και όχι ο εξωτερικός. Είναι μια μάχη που παιδεύει, οδηγεί από το γινώσκεισθαι στο δικάσκεισθαι.¹⁰

Η αληθινή πράξη απόλαυσης του δασκάλου είναι να διατρέφεται με τη δραστηριότητα του.¹¹ Να αφουγιράζεται ο δάσκαλος το μαθητή σημαίνει ότι ισταται ως υπεύθυνος¹² και διόλου ότι ο δάσκαλος καθορίζει το μαθητή. Αυτός ο καθορισμός αποκλείει την παράσταση των αμοιβαίων σχέσεων.¹³

Εκείνο που πρέπει να συνειδητοποιήσουν οι εμπνευστές των εκάστοτε παιδαγωγικών συστημάτων πως μέσα σε μια σχολική τάξη δεσπάζει η μορφή μιας μεγάλης – μικρής κοινωνίας. Μιας κοινωνίας όχι τόσο ως συνόλου ανθρώπινων όντων αλλά μια κοινωνία που το νόημα της κορυφώνεται στη μέθεξη των παρευρισκόμενων. Μια κοινωνία που υπάρχει με την παρουσία των προσώπων και όχι με τη θεματοποίηση των προς διδασκαλία πραγμάτων.

Στο παιδί οφείλουμε να αφήσουμε ελεύθερη την ετερότητα του μέσα από μια ανοιχτή και γόνιμη σχέση, την ετερότητα που του ανήκει αποκλειστικά. Το παιδί δεν είναι ό,τι επιθυμούμε.¹⁴

¹ Μιχαηλίδη Κωνσταντίνου, Ο άνθρωπος και ο κόσμος (μια ερμηνευτική του προσώπου), Λευκωσία – Κύπρος, (χ.ε), 1967, σ. 103

² Κοντάκος Α., Ταυτότητα και Παιδαγωγική, Παιδαγωγικός Λόγος, τ. 1, 1995, σ. 61

³ Levinas Emmanuel, Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 118

⁴ Καζεπίδης Τάσος, Η φιλοσοφία της παιδείας, ο.π., σ. 132

⁵ Γιανναράς Χρήστος, Η μεταφυσική του σώματος, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1971, σ. 47

⁶ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 160

⁷ Ζήση – Μάτη Ελένη, Ο αυταρχισμός στις σχέσεις δασκάλου – μαθητή στο σημερινό σχολείο, Σύγχρονη Εκπαίδευση, τ. 82-83, 1995, σσ. 151-156

⁸ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 359

⁹ ο.π., σ. 216

¹⁰ Θεοδωρόπουλος Ιωάννης, Απόπειρα ορισμού της φιλοσοφίας της παιδείας, Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση, τ. 16, 1999, σ. 32

¹¹ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ.132

¹² ο.π., σ. 274

¹³ ο.π., σ. 214

¹⁴ «είμαι ό,τι επιθυμείτε», λέει ο Σγαναρέλος, καθώς τον χτυπούν.

ΙΧ. Η κλήτευση του Άλλου μέσω της γλώσσας

Η «κυριαρχία» της γλώσσας ως αλήθειας, ως μέσου για την εγκαθίδρυση της ιδέας του απείρου που οδηγεί στην υπέρβαση είναι εμφανής παντού στο δοκίμιο του Levinas. Χαρακτηριστικά αναφέρει ότι το τυπικό έργο της γλώσσας συνίσταται στην παρουσίαση του υπερβατικού.

Η γλώσσα διαθέτει τη μαγευτική ιδιαιτερότητα να είναι ταυτόχρονα παράγοντας ταυτότητας και εργαλείο επικοινωνίας. Προορισμός της γλώσσας είναι να παραμένει το εφαλτήριο της πολιτισμικής ταυτότητας και η γλωσσική ποικιλομορφία το εφαλτήριο κάθε ποικιλομορφίας.¹ Εδώ η ταυτότητα ορίζεται ως ετερότητα, ένα ειδοποιό στοιχείο της διαφορετικότητας του Άλλου. Η γλώσσα είναι το εφαλτήριο κάθε ποικιλομορφίας, αφού χωρίς πολλαπλότητα η γλώσσα χάνει κάθε κοινωνική σημασία, οι συνομιλητές παραιτούνται από τη μοναδικότητα τους όχι επιθυμώντας ο ένας τον άλλο αλλά το καθολικό.² Και σκοπός της ομιλίας δεν είναι να μεταδώσει στον άλλο άνθρωπο αυτό που για μένα είναι αντικειμενικό, σκοπός είναι η επικοινωνία.³

Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει ότι η θέση του ομιλούντος είναι ξένη προς κάθε διακύβευση. Αντιθέτως, η ιδιαιτερότητα της ατομικότητας μου βρίσκεται στο επίπεδο του λόγου της, είναι απολογία (προσωπική ομιλία) από μένα προς τους άλλους. Το Είναι μου παράγεται παραγόμενο για τους άλλους μέσα στην ομιλία, είναι αυτό που αποκαλύπτεται στους άλλους αλλά μετέχοντας στην αποκάλυψη του, παρουσιάζόμενο αυτοπροσώπως.⁴

Η ουσία της γλώσσας, όμως, είναι η σχέση της με τον άλλο άνθρωπο⁵, η γλώσσα ως επικοινωνία. Η σχέση με τον άλλο άνθρωπο τελείται μέσα στη σχέση της γλώσσας, που ουσιαστικά γνώρισμα της είναι η κλήτευση⁶ και εγκαθιδρύει την καθαρή εμπειρία της κοινωνικής σχέσης, όπου ένα ον αντλεί την ύπαρξη του από την επαφή του με το άλλο.⁷

Η γλώσσα καταργεί την ιδιοκτησία και εδραιώνει την κτήση από κοινού, αφού αφήνει να υπάρχει το Άλλο ως άλλος άνθρωπος.

Η λαλιά είναι και διδασκαλία, αφού συνίσταται στο να εξηγείται αναφορικά με τη λαλιά.⁸

«Η σχέση της γλώσσας προϋποθέτει την υπέρβαση, το ριζικό χωρισμό, την ξενικότητα των συνομιλητών, την αποκάλυψη του Άλλου σε μένα. Με άλλα λόγια, η γλώσσα μιλιέται εκεί όπου λείπει η κοινότητα ανάμεσα στους όρους της σχέσης, εκεί όπου λείπει ή οφείλει απλώς να συγκροτηθεί, το κοινό πεδίο. Τοποθετείται μέσα στην υπέρβαση. Έτσι, η ομιλία είναι εμπειρία κάποιου απολύτως ξένου πράγματος, καθαρή «γνώση» ή «εμπειρία», τραύμα της έκπληξης».⁹

¹ Maaoulouf Amin (μετ. Θ. Ξ. Τραμπούλης), Φωνικές ταυτότητες, Αθήνα, εκδ. Ωκεανίδα, 1999, σσ. 172-174

² Levinas Emmanuel (μετ. Κ. Παπαγιώργης), Ολότητα και άπειρο, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1989, σ. 277

³ ο.π., σ. 268

⁴ ο.π., σ. 328

⁵ ο.π., σ. 263

⁶ ο.π., σ. 76

⁷ ο.π., σ. 88

⁸ ο.π., σ. 116

⁹ ο.π., σσ. 82-83

X. Υπέρβαση: η δεξίωση του Άλλου

Στην αρχή αυτής της εργασίας είχαμε πει ότι ο Levinas πιστεύει, στην προσπάθεια του να ξεφύγει από τα πλαίσια της διαλεκτικής υποκειμένου – αντικειμένου, ότι ο δάσκαλος έρχεται σε επαφή με το μαθητή χωρίς να τον αγγίζει μέσα από την ομιλία, δεξιώνοντας τον. Το πιστεύει αυτό με μια μεταφυσική υπέρβαση.¹ Η υπέρβαση σημαίνει τη δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, τη φιλοξενία.²

Στο πόνημα «ολότητα και άπειρο» ο Levinas εκείνο που θέλει να ψαύσει και να προτείνει, ενδεχομένως, είναι το φιλοσοφικό πρωτείο του απείρου από εκείνο της ολότητας. Της ιδέας του απείρου που νοείται ως κάτι που ξεπερνά τη σκέψη εκείνου που το σκέπτεται, ως κάτι που προϋποθέτει τη σχέση με το απολύτως Άλλο, ως πνεύμα που δεν έχει παραδοθεί ακόμα στη διάκριση εκείνου που ανακαλύπτει κι εκείνου που δέχεται. Η ιδέα του απείρου γεννιέται μέσα στη σχέση του Εγώ και του Εσύ, του Ίδιου και του Άλλου. Τελικά, ο όρος άπειρο εκφράζει την έννοια της υπέρβασης.

Η κίνηση της υπέρβασης προς τον άλλο, η συνάντηση προς το απρόβλεπτο Άλλο, σημαίνει την κίνηση προς μια άλλη μοναδική μορφή – ιδανικό.³ Στο Levinas, όμως, η υπέρβαση δε συμβαίνει γιατί κάθε πρόσωπο είναι ιδανικό για όλα τα άλλα πρόσωπα ή αποζητά και όλα τα άλλα να είναι ιδανικά γι' αυτό. Η κίνηση της υπέρβασης πραγματοποιείται με την παρουσία πρόσωπο προς πρόσωπο μέσω της γλώσσας. Όταν Εγώ πηγαίνω κοντά στον Άλλο παύει να υπάρχει η αναγνώριση της μοναδικότητας και του ιδανικού του Άλλου.

Πραγματοποιείται, έτσι, η υπέρβαση δηλαδή η δεξίωση του Άλλου μέσω της γλώσσας και της θέασης.

Μιλάμε για μια μεταφυσική υπέρβαση, αφού διαφέρει από την αρνητικότητα. Η κίνηση της υπέρβασης διαφέρει από την αρνητικότητα, δηλαδή την άρνηση μιας κατάστασης στην οποία έχει βρεθεί. Η μεταφυσική, όμως, είναι πέραν της οντολογίας.

«Η υπέρβαση δείχνει μια σχέση με μια πραγματικότητα που απέχει απείρως από τη δική μου, χωρίς μολαταύτα η απόσταση να καταστρέφει τη σχέση, και χωρίς η σχέση να καταστρέφει αυτή την απόσταση, όπως θα συνέβαινε για τις σχέσεις που συνάπτονται στο εσωτερικό του Ίδιου. Χωρίς αυτή η σχέση να αποβαίνει εγκατάσταση μέσα στο Άλλο και σύμφυση μαζί του, χωρίς η σχέση να βλάπτει την ταυτότητα του Ίδιου, την αυτότητα του, χωρίς να επιβάλλει σιωπή στην απολογία, χωρίς να αποβαίνει αυτή η σχέση αποστασία και έκσταση».⁴ Εδώ ο Levinas ενισχύει για άλλη μια φορά τη στάση του που θέλει το Εγώ χωρισμένο, δηλαδή όχι αποκλεισμένο μέσα στη σχέση.

Η υπέρβαση – η δεξίωση του Άλλου είναι η κορύφωση του λεβινασικού πνεύματος στο δοκίμιο «Ολότητα και άπειρο».

¹ «η επίκληση της υπέρβασης επιστρέφει στη ρίζα της μεταφυσικής» είχε πει ο Jaspers

² Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 329

³ Ρήγου Μυρτώ, Η ετερότητα του Άλλου, ο.π., σ. 45

⁴ Levinas Emm., Ολότητα και άπειρο, ο.π., σ. 37

Γ' ΜΕΡΟΣ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο Levinas προτείνει μια εσχατολογία ως το «επέκεινα της ιστορίας, που συσχετίζει τα άτομα με το Είναι πέραν της ολότητας ή της ιστορίας»¹ και τα αναδεικνύει ως πρόσωπα επιτρέποντας τη φανέρωση του Άλλου ως μια ριζική ετερότητα. Μέσα από τη σχέση Ίδιου και Άλλου αναδεικνύεται το άπειρο, καθώς η εσχατολογία του Levinas απέναντι στον πόλεμο, που δηλώνει την ολότητα, παραθέτει την ειρήνη που καθιστά το άτομο «πρόσωπο» μέσα από το λόγο.

Είναι αναμφισβήτητο ότι το Άλλο έχει μια οντότητα αυθύπαρκτη, αφού κανένας δεν μπορεί να αναιρέσει ούτε την οντολογική αλλά ούτε και τη μεταφυσική του παρουσία.

Σύμφωνα με τον Kant ο χώρος δεν είναι λογική αλλά καθαρή εποπτεία και μπορούμε να έχουμε την παράσταση μόνο ενός ενικού χώρου.² Ο Γιανναράς γράφει³ ότι γνωρίζουμε το ανθρώπινο Είναι (τον τρόπο με τον οποίο Είναι ο άνθρωπος) ως προσωπική ετερότητα, αλλά η προσωπική ετερότητα πραγματώνεται ως προς την ταυτότητα των κοινών ιδιωμάτων της φύσεως στα όρια της ενικής ανθρώπινης ύπαρξης.

Έχουμε, λοιπόν, την παράσταση ενός ενικού χώρου που είναι ίδιος για όλους, το ανθρώπινο Είναι ως έννοια καταλαμβάνει όλο αυτό το χώρο αλλά δεν παύει να καταλαμβάνει και το δικό του χώρο, όχι πλέον ως ανθρώπινο Είναι γενικά, αλλά ως πρόσωπο με την ετερότητα του. Αυτό δε σημαίνει ότι εξουσιάζει το χώρο αυτό με τα κοινά ιδιώματα της ταυτότητας της φύσης του αλλά με την ενική ανθρώπινη ύπαρξη του.

Βέβαια, η αυθύπαρκτη οντότητα του δε μεταβάλλεται με τη μετάθεση του στο χώρο. Μετατίθεται η παρουσία του στο χώρο, όμως δε μεταβάλλεται το πρόσωπο του, έστω και απόν. Το άπειρο του Άλλου είναι δεδομένο μέσα στο χώρο, γιατί κι ο χώρος είναι άπειρος.

Δεν υπάρχει Ίδιο και Άλλο. Υπάρχει ένα με πολλά πρόσωπα. Κάθε πρόσωπο είναι «Άλλο από» το άλλο πρόσωπο. Εκείνο που προέχει είναι η αλλαγή της αντίληψης μας για το Άλλο από εμάς πρόσωπο, το διπλανό μας ή τον απέναντι μας, όχι με το να δεχτούμε ότι είναι άλλος από εμάς, γιατί έτσι τον αποκλείουμε από μια μορφή κοινότητας (εκείνης του Εμείς) αλλά ότι εμείς είμαστε άλλοι απ' αυτόν. Δεν αποφασίζουμε εμείς για την ταυτότητα του Άλλου. Έτσι δεχόμαστε την ετερότητα και την ταυτότητα του ταυτόχρονα.

Από τα παραπάνω δεχόμαστε ως σωστό ότι «μόλις το Άλλο καταστεί Άλλο χάνει τη δική του ετερότητα».⁴

Θα πρέπει να θεωρούμε τις θέσεις μας και τις συζητήσεις μας, γράφει η M. Nussbaum,⁵ ως συζητήσεις περί των προβλημάτων του ανθρώπου και όχι ως συζητήσεις περί προβλημάτων σύμφυτων με την εθνική ταυτότητα.⁶ Αρκεί να αναλογιστούμε, συνεχίζει, ότι υποκείμεθα όλοι στην ασθένεια και σε κάθε είδους εξαθλίωση και ότι όλοι είμαστε καταδικασμένοι σε θάνατο. Έτσι κάνουμε το φανταστικό άλμα προς τη ζωή του Άλλου.

Ένας άλλος τρόπος να λυθεί το πρόβλημα της ετερότητας, εκτός της μελέτης της αυτής καθαυτής, είναι μέσω του συνταγματικού της σχεδιασμού.

Όμως αυτό εμποδίζει να ατενίζουμε τους άλλους ανθρώπους με καθαρό βλέμμα. Το καθαρό βλέμμα θα μας το προσφέρει η παιδεία καλλιεργώντας τις φαντασιακές και τις πραγματικές προϋποθέσεις, για να αναγνωρίζουμε την ανθρωπιά.⁷

Ο Levinas παρά του ότι αναφέρει⁸ ότι η ετερότητα είναι εφικτή μόνο μέσω ενός Εγώ, ταυτίζει το Ίδιο με το Εγώ, καθώς χαρακτηρίζει το Ίδιο και το Άλλο ως λογικούς προσδιορισμούς του Είναι.

Στόχος του Levinas, αναφέρει ο Γιανναράς,⁹ είναι να υπερβεί την αναπόφευκτη θεματοποίηση που επιβάλλει η με αντικειμενικές αξιώσεις κατανόηση των όρων κάθε οντολογικού προβληματισμού και να πραγματοποιήσει την «επιστροφή στα ίδια τα πράγματα». Αυτή την αποφυγή της θεματοποίησης θα την κατορθώσουμε μόνο μέσα από την εμπειρία της αμεσότητας, δηλαδή από μια προσέγγιση του υπαρκτού πρόσωπο με πρόσωπο. Έτσι, δεχόμαστε την ιδέα του υπαρκτού από μόνη την εξωτερικότητα του πριν από κάθε παραστατική αντικειμενοποίηση, είναι ένα ίχνος του απείρου δηλαδή του απολύτως Άλλου.

Ποια, όμως, είναι η διαφορά μεταξύ του Άλλου και του απολύτως Άλλου; Και πώς, αφού «το Άλλο είναι υπερβατικό του Ίδιου»¹⁰ υποστηρίζει ότι η ετερότητα είναι εφικτή μόνο μέσω ενός Εγώ;

Ο Levinas μας μεταφέρει μέσα από το δοκίμιο του κάπου, όπου αξίζει να ζούμε μονάχα για τον Άλλο. Ή μήπως εστιάζει το στοχασμό του μονάχα σ' εκείνους που δεν πιστεύουν σε ένα Θεό. Όχι σε οποιοδήποτε Θεό αλλά σε εκείνον που ο ίδιος πιστεύει;

Στην ουσία, ο Levinas, όταν μιλάει για το άπειρο μιλάει για το Θεό. Ο Άλλος είναι για το Levinas ο Θεός¹¹ και το δεσμό που συνάπτεται ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο τον αποκαλεί θρησκεία.¹² Μάλιστα, αντιδιαστέλλει τη θρησκευτική από την πολιτική ύπαρξη υποστηρίζοντας ότι «είμαι αληθινά

μέσα στη θρησκευτική μου ύπαρξη»,¹³ επειδή στην πολιτική μας ύπαρξη εμφανιζόμαστε χωρίς το δικαίωμα λόγου. Όμως αγνοεί ότι δεν είναι λίγου εκείνοι που με την πολιτική τους ύπαρξη έχουν αλλάξει το ρουν της ιστορίας και των ανθρώπινων σχέσεων και εμφανίστηκαν στον άλλο άνθρωπο έχοντας να του προσφέρουν κάτι που έκαναν αλήθεια: την ελευθερία του.

Το άπειρο ξεπερνά κάθε σκέψη που το σκέφτεται¹⁴ και αυτό κάνει πιο ισχυρή την άποψη μας ότι μόνο ο Θεός μπορεί να ξεπερνά κάθε μας σκέψη και μόνο εκείνος μπορεί να είναι αδιανόητος.

Ο άλλος άνθρωπος δεν μπορεί να είναι απολύτως Άλλος, γιατί δεν μπορούμε να αγνοήσουμε την οντολογική του παρουσία. Απολύτως Άλλος είναι μονάχα ο Θεός. Γι' αυτό μιλήσαμε παραπάνω για την απουσία του Άλλου και του Ίδιου και για την ύπαρξη Ενός με πολλά πρόσωπα. Αυτός ο Ένας είναι ο Θεός. Γιατί δεν κατοικεί στο χώρο που είναι ενικός. Κατοικεί στο άπειρο. Δεν μπορεί ο άνθρωπος που στέκει απέναντι μας και μας μιλάει να είναι αδιανόητος παρόλο που μόνο σε ό,τι αφορά στις σκέψεις του.

Ο Levinas απέχει από τη θεωρία της φιλοσοφίας της παιδείας. Απέχει, επειδή μιλάει για την απαρχή, για την αληθινή ζωή πέραν της οντολογίας. Δεν καταφέρνει, όμως, να ξεφύγει απ' αυτήν, αφού μιλάει για τον Άλλο, που ουσιαστικά είναι «άλλος από». Και αφού στην ουσία το άπειρο - ο απολύτως Άλλος είναι για το Levinas ο Θεός, ο Θεός δε θα μπορούσε να είναι «άλλος από», γιατί σ' αυτόν δε χωράει μέτρο σύγκρισης.

Παρατηρούμε, επομένως, δύο ατοπήματα στο στοχασμό του Levinas: α) ενώ προσπαθεί να θέσει το πρωτείο της ετερότητας του απείρου του Άλλου¹⁵ στην ουσία μιλάει για το Θεό και β) η κορύφωση του πνεύματος του Levinas είναι η υπέρβαση, δηλαδή η δεξίωση του Άλλου. Η δεξίωση του Άλλου πραγματοποιείται μέσω της θέασης και της γλώσσας. Αυτή, για το Levinas,

είναι η μεταφυσική υπέρβαση. Ο Θεός, όμως, δεν μπορεί να θεαθεί ούτε να δεξιωθεί από εμάς.

Όπως έχει πει ο Herder «η πραγματική διαφοροποίηση των ανθρώπων είναι πιο σημαντική από την ειδοποιό ισότητα τους». Η έννοια και η προβληματική του ξένου προσπαθούν να ταυτίσουν το έτερον με το Εμείς, με την κοινωνία αναιρώντας, έτσι, το ίδιο το Ξένο¹⁶ ως κατηγορία της συνείδησης.

¹ Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), *Ολότητα και άπειρο*, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1989, σ. 11

² Kant Immanuel (μετ. Αναστάσιος Γιανναράς), *Κριτική του καθαρού λόγου*, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, (χ.χ), τόμος Α', τεύχος Ι, σ. 112

³ Γιανναράς Χρήστος, *Το πρόσωπο και ο έρωσ*, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1976, σ. 297

⁴ Γκέφου – Μαδιάνου Δήμητρα (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία – Σύγχρονες τάσεις*, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1998, σ. 186

⁵ Nussbaum Martha (μετ. Α. Τσοτσουρού – Ε. Μύστακας), *Πατριωτισμός και Κοσμοπολιτισμός*, Αθήνα, εκδ. Scripta, 1999, σσ. 18 και 158

⁶ ο πόλεμος στη Γιουγκοσλαβία δεν έπληξε μόνο τους κατοίκους εκείνης της χώρας αλλά είναι ένα θέμα που αφορά όλους μας και είμαστε όλοι υπεύθυνοι

⁷ το να πούμε ότι οι έλληνες ήταν σιλαβωμένοι από τους τούρκους τετρακόσια χρόνια είναι κάτι που χωρίζει τους δύο λαούς σε καλούς και κακούς. Με το να πούμε, όμως, ότι η υποδούλωση καταλήγει τροχοπέδη του πνεύματος και της προόδου, όπως για παράδειγμα βρέθηκαν σ' αυτή την κατάσταση οι έλληνες, οι οποίοι για τετρακόσια χρόνια διοικούνταν από τους τούρκους είναι κάτι που μας σπρώχνει στην ελευθερία του ανθρώπου και μας ενώνει σε μια κοινή πορεία (στην προκειμένη περίπτωση κατά της οποιασδήποτε υποδούλωσης)

⁸ Levinas Emmanuel, *Ολότητα και άπειρο*, ο.π., σ. 34

⁹ Γιανναράς Χρήστος, *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα, εκδ. Δόμος, 1994, β' έκδοση, σσ. 293-294

¹⁰ Levinas Emmanuel, *Ολότητα και άπειρο*, ο.π., σ. 34

¹¹ ο.π., σ. 269

¹² ο.π., σ. 35 και 92

¹³ ο.π., σ. 328

¹⁴ ο.π., σ. 15

¹⁵ με το να προσπαθεί να προβάλει την ετερότητα, τη θεματοποιεί, αφού είναι κάτι που υπάρχει
εξ αρχής με το Είναι του όντος

¹⁶ η παρεχόμενη εγγύτητα της προσιτότητας του απροσίτου για τον Husserl

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ -ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ

1. Αμπατζοπούλου Φραγκίσκη, Ο άλλος εν διωγμώ, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1998
2. Αναστασιάδης Πέτρος, Η ετερότητα και η υπέρβαση του υποκειμένου, Το Βήμα των κοινωνικών επιστημών, τ.11, 1993
3. Αναστασιάδης Πέτρος, Το υποκείμενο και η ετερότητα, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1995
4. Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια
5. Αριστοτέλης, Περί Ποιητικής
6. Αριστοτέλης, Πολιτικά
7. Αριστοφάνης, Θεσμοφοριάζουσες
8. Αριστοφάνης, Όρνιθες
9. Arendt Hannah (μετ. Στ. Ροζάνης – Γ. Λυκιαρδόπουλος), Η ανθρώπινη κατάσταση, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1986
10. Βούλγαρης Γ. κ.α, Η πρόσληψη και η αντιμετώπιση του άλλου στη σημερινή Ελλάδα – πορίσματα εμπειρικής έρευνας, Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τ. 5, 1995
11. Γεωργούλης Δ. Κωνσταντίνος, Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, Αθήνα, εκδ. Παπαδήμα, 1975
12. Γιανναράς Χρήστος, Η ελευθερία του ήθους, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1979
13. Γιανναράς Χρήστος, Η μεταφυσική του σώματος, Αθήνα, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1971

14. Γιανναράς Χρήστος, Σχεδιασμά εισαγωγής στη φιλοσοφία, Αθήνα, εκδ. Δόμος, 1994, β' έκδοση
15. Γιανναράς Χρήστος, Το πρόσωπο και ο έρωσ, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1976
16. Γκέφου – Μαδιάνου Δήμητρα (επιμ.), Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία – Σύγχρονες τάσεις, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1998
17. Γιότοβος Αθανάσιος, Παιδαγωγική Αλληλεπίδραση, Αθήνα, εκδ. Gutenberg, 1994
18. Δέδε – Μιχαήλ Μαρία, Προσέγγιση στο αλλότριο, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη (συλλογή: θεωρία), (χ.ε), (χ.χ)
19. Δεληγιώργη Αλεξάνδρα, Το Βήμα, 10 Οκτωβρίου 1999, β9
20. Δεμερτζής Νίκος, Ο λόγος του εθνικισμού, Αθήνα – Κομοτηνή, εκδ. Σάκκουλα, 1996
21. Δημητράκος Δημήτρης, Παιδεία και κοινωνική αναμόρφωση, Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1984
22. Δραγώνα – Μονάχου Μ., Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία, Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1995
23. Επίκουρος (εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Γ. Ζωγραφίδης), Ηθική, εκδ. Εξάντας, 1992
24. Ευρυπίδης, Μήδεια
25. Zavalloni M. – Louis – Guerin Ch. (μετ. Α. Β. Ρήγα κ.α), Κοινωνική ταυτότητα και συνείδηση (εισαγωγή στην εγωϊκολογία), Αθήνα, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1996
26. Ζήση – Μάτη Ελένη, Ο αυταρχισμός στις σχέσεις δασκάλου – μαθητή στο σημερινό σχολείο, Σύγχρονη εκπαίδευση, τ. 82-83, 1995

27. Ζουμπουλάκης Σταύρος, Σχολείο κλειστό στη ζωή, Η Καθημερινή, 21 Μαΐου 2000
28. Ηλιού Μαρία, Το δικαίωμα στην αξιοπρέπεια, Σύγχρονη Εκπαίδευση, τ. 45, 1999
29. Ηρόδοτος, Ιστορία Ι
30. Ησίοδος, Έργα και Ημέρες
31. Θεοδωρακόπουλος Ιωάννης, Εισαγωγή στη φιλοσοφία Γ – Ηθική Φιλοσοφία, Αθήνα, 1975
32. Θεοδωρόπουλος Ιωάννης, Απόπειρα ορισμού της φιλοσοφίας της παιδείας, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, τ. 16, 1999
33. Θεοδωρόπουλος Ιωάννης, Με άλλα μάτια, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1997
34. Ισοκράτης, Παναηγυρικός
35. Καζεπίδης Τάσος, Η φιλοσοφία της παιδείας, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 1994, β' έκδοση
36. Καλατζή – Αζίζη κ.α, Προκαταλήψεις και στερεότυπα – Δημιουργία κι αντιμετώπιση, Αθήνα, Υ.Ε.Π.Θ – Γ.Γ.Λ.Ε, 1996
37. Kant Immanuel (μετ. Ι. Οικονομίδου), Περί Παιδαγωγικής, Αθήνα, 1929, α' έκδοση
38. Kant Immanuel (μετ. Γ. Τζαβάρας), Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική, Αθήνα – Γιάννινα, εκδ. Δωδώνη, 1982
39. Κοντάκος Α., Ταυτότητα και Παιδαγωγική, Παιδαγωγικός Λόγος, τ. 1, 1995
40. Κρισναμούρτι (μετ. Ευάγγ. Γραμμένος), Γράμματα στα σχολεία, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1985
41. Κρισναμούρτι, Η εκπαίδευση και η σημασία της ζωής, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, (χ.χ)

42. Levinas Emmanuel, *Le temps et l' autre*, P.U.F, 1983
43. Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), *Ολότητα και άπειρο*, Αθήνα, εκδ. Εξάντας, 1989
44. Levinas Emmanuel (μετ. Κωστής Παπαγιώργης), *Από την ύπαρξη στο υπάρχον*, Αθήνα, εκδ. Ίνδικτος, 1996
45. Levinas Emmanuel (translated by M. B. Smith and B. Harshav), *Entre nous – Thinking of the other*, London, Athlone press, 1998
46. Levinas Emmanuel (translated by Richard C. Cohen, *Ethics and Infinity*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985
47. Levi - Strauss Cl. (μετ. Γ. Λύγγος), *Φυλές και Ιστορία*, Αθήνα, εκδ. Μπάϋρον, (χ.χ)
48. Llewelyn John, *Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics*, London and New York, Routledge, 1995
49. Maalouf Amin (μετ. Θ. Ξ. Τραμπούλης), *Φονικές ταυτότητες*, Αθήνα, εκδ. Ωκεανίδα, 1999
50. Mendelssohn κ.α. (μετ. Ν. Σκουτερόπουλος), *Τι είναι Διαφωτισμός*, Αθήνα, εκδ. Κριτική, 1989
51. Μιχαηλίδης Κωνσταντίνος, *Ο άνθρωπος και ο κόσμος (μια ερμηνευτική του προσώπου)*, Λευκωσία – Κύπρος, (χ.ε), 1967
52. Bauman Zygmunt (μετ. Ρίκα Μπενβενιστε – Κώστας Χατζηκυριάκου), *Και πάλι μόνοι: η ηθική μετά τη βεβαιότητα*, Αθήνα, εκδ. Έρασμος, 1998
53. Bauman Zugmunt, *Mortality, Immortality and other life strategies*, Polity Press, 1992
54. Buber Martin (Χαρ. Αποστολόπουλος), *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1987
55. Nietzsche Friedrich (μετ. Πενολίδης Θεόδωρος), *Περί αλήθειας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 1991

56. Nietzsche Friedrich (μετ. Δ. Π. Κωστελένος), Τάδε έφη Ζαρατούστρας, (χ.τ), (χ.ε.), (χ.χ)
57. Nussbaum Martha (μετ. Α. Τσοτσροού - Ε. Μύστακας), Πατριωτισμός και Κοσμοπολιτισμός, Αθήνα, εκδ. Scripta, 1999
58. Νταβαρίνος Π., Ο γερμανικός διαφωτισμός και οι επιδράσεις του στο νεοελληνικό διαφωτισμό, Τα εκπαιδευτικά, τ. 47-48, 1998
59. Derrida J., L'écriture et la différence, Seuil, 1967
60. Dihle Albrecht (μετ. Τούλα Σιέτη), Οι έλληνες και οι ξένοι, Αθήνα, εκδ. Οδυσσέας, 1998
61. Ομήρου Ιλιάδα
62. Παπαϊωάννου Κώστας, Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του, Αθήνα, Εναλλακτικές εκδόσεις, 1995
63. Πελεγρίνης Θεοδόσιος, Η θεμελίωση του ηθικού βίου, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1986
64. Πλάτων, Πολιτεία
65. Popper Karl, Objective Knowledge, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 341-361
66. Putnam Hillary (μετ. Μ. Βενιέρη – Κ. Σταυροπούλου), Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1998
67. Petrovic Gaiο κ.α, (μετ. Γιώργος Βαμβαλής), Αλλοτριώση, Αθήνα, εκδ. Επίκουρος, 1973
68. Ραμονέ Ιγνάσιο (μετ. Ε. Τσερεζόλε), Γεωπολιτική του Χάους, Αθήνα, εκδ. Πόλις, 1998
69. Ρήγου Μυρτώ, Η ετερότητα του Άλλου (δοκίμιο για μια τρέχουσα μεταθητική), Αθήνα, εκδ. Πλέθρον, 1995

70. Rousseau J. J. (μετ. Α. Κιονίτη, Περί της ανισότητας των ανθρώπων, Αθήνα, εκδ. Γ. Δ. Φέξη, 1911
71. Σακαλάκη Μαρία, Ετερότητες, Αθήνα, εκδ. Τρίαψις Λόγος, 1996
72. Σαμαρά Ζωή, Εγώ είναι ένας άλλος, Το Βήμα, 17 Οκτωβρίου 1999, στ' 12
73. Sartre Jean Paul (μετ. Κ. Παπαγιώργης), Το Είναι και το Μηδέν, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1997, τόμος α'
74. Servier Jean (μετ. Άννα Γαλανού), Η εθνολογία, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1993
75. Στενού Κατερίνα (μετ. Μπενβενίστε Σ. – Παπαδήμα Μ.), Εικόνες του Άλλου (η ετερότητα: από το μύθο στην προκατάληψη), Αθήνα, εκδ. Εξάντας – UNESCO, 1998
76. Στράβων, Γεωγραφικά Ι
77. Τζιόβας Δ., Μιχαήλ Μπαχτίν, Το Βήμα, 9 Ιουλίου 2000, β12
78. Fromm Erich (μετ. Θεοδωρακάτος Δημήτρης), Ο άνθρωπος για τον εαυτό του, Αθήνα, εκδ. Μπουκουμάνη, 1974
79. Heidegger Martin (μετ. Χ. Μαλεβίτσης), Εισαγωγή στη μεταφυσική, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, 1973
80. Habermas Jurgen (μετ. Α. Αναγνώστου – Α. Καραστάθη), Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1993
81. Hand Sean, The Levinas reader, Oxford – Cambridge, Blackwell Publishers, 1996
82. Hassoun Jacques (μετ. Αριέλλα Ασέρ), Το κοντραμπάντο της μνήμης, Αθήνα, εκδ. Εξάντας – Τρίαψις Λόγος, 1996
83. Horkheimer M. – Adorno Th. (μετ. Ζήσης Σαρκίνας) Η διαλεκτική του διαφωτισμού, Αθήνα, εκδ. Ύψιλον, 1986

84. Hobsbawm T. E. (μετ. Χρ. Νάντρινς), Έθνη και εθνικισμός από το 1780 έως σήμερα, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1994
85. Χριστόπουλος Δημήτρης, Το δικαίωμα στη μειονοτική εκπαίδευση, ΘΕΣΕΙΣ, τ. 63, 1998