

σήμερα: παρά τη ζώσα πνευματική παρουσία του επισκόπου Βελιμίροβιτς και κάποιων σπουδαίων μορφών της σερβικής ορθοδοξίας, «δεν μπορεί ν' αρνηθεί κανείς πως το ιεραποστολικό έργο της σερβικής κατήχησης παρέμεινε πραγματικά ανεπαρκές στο διάστημα μεταξύ των δύο παγκοσμίων πολέμων στις σερβικές περιοχές της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Κι όχι μόνο ανεπαρκές. Πρέπει να ομολογήσουμε ότι είμαστε βαθύτατα ανικανοποίητοι από τα μέχρι τώρα αποτελέσματα της διάδοσης του ορθόδοξου λόγου στον σερβικό λαό»². Άνθρωποι μετέωροι στην κρίση ταυτότητας, μέχρι πρότινος ερμητικοί στην κοσμικότητά τους, νεό-πιστοι που είχαν κάπου ξεχάσει να κάνουν τον σταυρό τους σωστά, αβάπτιστοι, κάποτε χαοτικοί σε ό,τι αφορά «λεπτομέρειες» για την τήρηση των νηστειών, τη συμμετοχή στα μυστήρια της εκκλησίας: προσερχόμενοι με μόνα ίσως εφόδια την ιστορική πνευματική παράδοση του έθνους τους και τους υποσυνείδητα αφομοιωμένους πολιτισμικούς τύπους στη συναναστροφή, τη διασκέδαση, την οικογένεια, τύπους που διαμορφώνουν έναν οικείο κώδικα συμπεριφοράς, για όσους με τον ένα ή τον άλλο τρόπο έχουν θητεύσει στην ορθοδοξία των Βαλκανίων. Κι ανάμεσα στα άλλα, η αναρριπισμένη παράδοση του «επουρανίου έθνους», μιας σερβικής αίσθησης περιούσιου λαού, που καταξιώνει το μαρτύριο ως θεοφόρο προνομία από τα χρόνια της τουρκικής κατάκτησης και εντεύθεν, διασφαλίζοντας στη συνείδηση των Σέρβων μια «επουράνια» πρόγευση, ήδη από 'δω κάτω, στη βασανισμένη χώρα τους.

Στην αναβίωση σήμερα της ορθόδοξης λατρείας και πίστης των Σέρβων το κράτος άσκησε και ασκεί αποφασιστική επίδραση. Η πρόσφατη εξοικείωση –αν όχι οικειοποίηση σε κάποιο βαθμό– του πολιτικού καθεστώτος με μια «ιδεολογία» αντίπαλο επί σειρά ετών, το ανακαίνισε συμβολικά, ενώ προσέδωσε ενότητα στη χώρα. Η ορθοδοξία αποδεικνύεται εδώ και μερικά χρόνια εξαργυρώσιμη πολιτικά στη Σερβία, στην εσωτερική και την εξωτερική πολιτική: κάτι που, τηρουμένων των αναλογιών, δεν είναι άγνωστο και στην Ελλάδα. Και έρχεται μά-

λιστα η σερβική κυβέρνηση σήμερα να προετοιμάζει νομοσχέδιο για την προστασία της Σερβικής Εκκλησίας από τις αιρέσεις. Πέραν όμως των όποιων κρατικών χειρισμών, στην εμπλοκή της θρησκείας στην (γιουγκοσλαβική) πολιτική αυτά τα χρόνια σίγουρα συνέβαλε, ενίοτε με εξώφθαλμο τρόπο, και η ίδια η Εκκλησία – αν και είναι γεγονός πως σε σημαντικό βαθμό, οι κρίσιμες εξελίξεις, τα ίδια τα τραγικά πολεμικά γεγονότα με τις θρησκευτικές αποχρώσεις του εμφυλίου, εξέθεταν πνευματικές επιλογές σε παραχρήμα πολιτικές. Πάντως το ουσιώδες θέμα σ' αυτήν την ταραχώδη ανάκαμψη της ορθοδοξίας υπό το κράτος εθνικών εξελίξεων που προσδιόρισαν το μέλλον του σερβικού λαού είναι η επανάλυση της παραδοσιακής ταύτισης σερβικότητας και ορθοδοξίας, που επαναφέρει το ζήτημα ορθοδοξία ή εθνικός χριστιανισμός υπέρ του δεύτερου, αφού είναι εμφανές ότι η θρησκευτική αναθέρμανση, όσο και η ενίσχυση της ΣΟΕ, προέκριναν πρωταρχικά εθνικές προτεραιότητες. Ήδη ο μητροπολίτης του Μαυροβουνίου Αμφιλόχιος Ράντοβιτς επανειλημμένως υπερασπίστηκε την αυτονομία της ορθόδοξης πνευματικότητας έναντι του σερβισμού, σκανδαλίζοντας όσους έχουν προσκολληθεί στο εθνικό τοπίο. Επεσήμανε τον υποβιβασμό της ορθοδοξίας σε εθνική βακτηρία και, παράλληλα, τη θεοποίηση του έθνους μέσω της απολυτοποίησης του αίματος και της γλώσσας: στοιχεία που οδηγούν σ' έναν εθνικό και φυλετικό θεό στην υπηρεσία ενός αγώνα εναντίον των άλλων λαών. Και το θέμα παραμένει ανοιχτό. Ο τρόπος μάλιστα με τον οποίο πολιτεύτηκαν επιφανείς εκκλησιαστικοί παράγοντες στα χρόνια του πολέμου θέτει το ερώτημα τού κατά πόσον η Σερβική Εκκλησία θα είναι διατεθειμένη στο εξής να απεμπλακεί από την υπαγωγή της πίστης στις αρχές του εθνικισμού, διακινδυνεύοντας ενδεχομένως τη βεβιασμένη καταξίωση που της παρέσχε η σύμπλευση με την πολιτική του σερβικού κράτους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αμφιλόχιος Ράντοβιτς, Αρτέμιος Ραντοσάβλιεβιτς, Ειρηναίος Μπούλοβιτς, Αθανάσιος Γιέφτιτς, 2.Βλάντσα Γιέροτιτς, Samo Dela ljubavi ostaju (Βελιγράδι, 1996).

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ «...ΕΙΣ ΨΥΧΗΝ ΒΛΕΠΤΕΟΝ»

της Μυρτώς Ρήγου

Ο ΤΟΠΟΣ και ο χρόνος διοργάνωσης ενός Σεμιναρίου (από το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο στη Θράκη, σήμερα) επικαθορίζουν την ίδια την θεματική του, δηλαδή το ρόλο του Πανεπιστημίου στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Θα πρέπει να σκεφτούμε ότι αυτή η θεματική, αν και αναπτύσσεται σε μια μεθοριακή περιοχή της Ελλάδας, έδρα των προβλημάτων που ανακύπτουν από τη συνύπαρξη διαφορετικών πολιτιστικών ταυτοτήτων, ξεπερνά τα σύνορά της για να εξαπλωθεί σ' έναν κόσμο στον οποίο η πλανητοποίηση των κοινωνικών πεδίων (οικονομικού, στρατιωτικού, πολιτιστικού-media) και της τεχνολογίας, οδηγεί στην αναπόφευκτη σύγκρουση των παραδόσεων και των πολιτισμών και στη σύγκρισή τους.

Δεν θα ήταν λοιπόν παράδοξο να εξετάσουμε αυτή την περιοχή του πλανήτη μας, τη Θράκη, σαν την οθόνη ενός παγκόσμιου υπολογιστή, όπου, όχι μόνον εγγράφεται η μετάλλαξη των σχέσεων μεταξύ των απόμων, αλλά και η οργάνωση συλλογικοτήτων με ταυτότητες ιεραρχημένες που πιστοποιούν σε ποιον κόσμο ανήκεις (π.χ. στην Ενωμένη Ευρώπη που ανοίγει τα εσωτερικά της σύνορα για να τα κλείσει εξωτερικά με τη Συνθήκη Σένγκεν ή στον Τρίτο Κόσμο και επίσης στους ορθόδοξους χριστιανούς ή στη μουσουλμανική κοινότητα και τους πομάκους).

Σ' αυτό το υπερκείμενο (hypertext) του υπολογιστή που μας εκ-τοπίζει από τη Θράκη, εγγράφεται ακόμη και η σύγκρουση για τον έλεγχο της κουλτούρας ώστε να εν-τοπιστεί η πολιτιστική ταυτότητα σ' ένα μετακινούμενο τόπο, έστω μία πολιτιστική πρωτεύουσα, ευρωπαϊκή μεν, αλλά με μία έννοια υπερεθνική, όπως η γειτονική Θεσσαλονίκη, παρά τα εγγενή εθνικιστικά ζητήματα που εγείρονται εκεί, εξαιτίας του ονόματος «Μακεδονία». Σήμερα, ο εθνικισμός υποκρύπτει το ιδεολόγημα

ενός υποτιθέμενου «δικαιώματος» αυτονομίας το οποίο, παρά το ότι υποβάλλεται από έναν τοπικισμό, παγκοσμιοποιείται. Το οξύμωρο σύμφωνα με το οποίο το τοπικό διεισδύει στο οικουμενικό διεκδικώντας μέσα στο οικουμενικό τον ιδιάζοντα χαρακτήρα του, συνιστά ίσως ένα από τα κυριότερα προβλήματα που έχει να επιλύσει η πολιτιστική πολιτική. Αυτό το οξύμωρο σχήμα το οποίο εντοπίζει ο Τ. Τέηλор στο βιβλίο του *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, αφορά στην εμφάνιση δύο αντιμαχόμενων πολιτικών. Από τη μια μεριά η «πολιτική της παγκόσμιας αξιοπρέπειας» η οποία ενώ αγωνίζεται υπέρ της κατάργησης των διακρίσεων, παραμένει τυφλή στο γεγονός ότι οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους κι από την άλλη η «πολιτική της διαφοράς» που, ενώ αναδεικνύει την ετερότητα, εκπίπτει σε πολιτικές διακρίσεων όταν, επί παραδείγματι, ορισμένες μειονότητες αποκτούν το δικαίωμα να αποκλείουν άλλες στο όνομα της διαφύλαξης της πολιτιστικής τους ιδιομορφίας. Στην πρώτη περίπτωση αναγνωρίζουμε πίσω από την «πολιτική της παγκόσμιας αξιοπρέπειας» τις αρχές του Διαφωτισμού και μάλιστα τον καντιανό κριτικισμό που πρεσβεύει ότι η μορφή μιας οικουμενικής νομοθεσίας ανήκει στο Λόγο. (Όλοι υπακούουν σε μια αρχή, την κατηγορική προσταγή, η οποία εδράζεται στον απρόσωπο και γενικό χαρακτήρα του ηθικού νόμου). Υπάρχει συνεπώς ένα «οικουμενικό ανθρώπινο δυναμικό» που αξίζει το σεβασμό. Στη δεύτερη περίπτωση προϋποτίθεται και πάλι αυτό το «οικουμενικό δυναμικό» κάτω από την επιταγή ο καθένας να διαμορφώνει την ταυτότητα και την κουλτούρα στην οποία ανήκει ώστε να αποδίδεται εξίσου ο σεβασμός στις διαφορετικές πολιτισμικές ταυτότητες. Η «πολιτική της διαφοράς» έρχεται να επανορθώσει τη βλάβη που προκαλεί η «αρχή των μη διακρίσεων», όταν αδιακρίτως εξομοιώνει τις διαφορές υπό το πρόσχημα μιας ουδετερότητας η οποία σε τελική ανάλυση αντανακλά μια ηγεμονική κουλτούρα. Ο Τέηλор υποστηρίζει ότι σήμερα η αναζήτηση της ταυτότητας αφενός στην αυθεντικότητα του εαυτού, αφετέρου στην πρωτοτυ-

πία μιας κουλτούρας, οδηγεί στο αίτημα της διπλής «αναγνώρισης». Η ίδια η συζήτηση για τις πολυπολιτισμικές κοινωνίες ερείδεται κατά τον Τ. Τέηλор στο γεγονός ότι η άρνηση αυτής της «αναγνώρισης» οδηγεί σε ποικίλες μορφές καταπίεσης, είτε πρόκειται για την καταπίεση μιας μειονότητας, είτε για την καταπίεση του εαυτού που χάνει την ταυτότητά του εξαιτίας εξωτερικών συμβιβασμών. Εκείνο που δεν αναγνωρίζει ο Τέηλор είναι ότι η ίδια η έννοια της «αναγνώρισης» δεν έχει μόνο πολιτική σημασία αλλά κυρίως οικονομική. Γιατί συγκρούονται οι δύο πολιτικές αν όχι για την οικονομική διαχείριση ενός κεφαλαίου που ονομάζεται πολιτισμός; Και πώς διαμορφώνεται η ταυτότητα όταν εμφανίζεται ένα νέο είδος μειονότητας, οι πληθυσμοί των αλλοδαπών ανέργων στους οποίους παρέχεται μεν η πολιτιστική και πολιτική, υπό όρους, αναγνώριση, αλλά όχι και οικονομική ενίσχυση; Βεβαίως ο Τέηλор διακρίνει πίσω απ' την ιδέα τού να παραμένει ένας λαός πιστός στον εαυτό του και την κουλτούρα του «το σπέρμα του μοντέρνου εθνικισμού». Υπό το πρόσχημα του κοσμοπολιτισμού, ο εθνικισμός χρησιμοποιεί, υποστηρίζει και ο Ντερνιτά στο βιβλίο του *L' autre cap*, το ιδίωμα ενός «εγώ» που ανάγεται σε «εμείς», και υποδηλώνει την πρόθεση να είναι το ίδιο αυτό ιδίωμα ένας παράγων διακριτός στην Ευρώπη. Όπως άλλωστε και η Ευρώπη επιδιώκει να είναι ο κατεξοχόν παράγων της «παγκόσμιας ουσίας της ανθρωπότητας», καταργώντας όλα τα ιδιώματα προ της γηραιότητας και της αξίας του δικού της. Διότι γήρανση (γηραιά Ευρώπη) σημαίνει: να συμβαδίζεις με την μνήμη χωρίς υποχρεωτικά να συμβαδίζεις και με την Ιστορία. Μνήμη και Ιστορία, γράφει ο Σ. Πηγκύ στην *Κλειώ* του, «σχηματίζουν ορθή γωνία. Η Ιστορία είναι παράλληλη με το γεγονός, ενώ η μνήμη βρίσκεται στο κέντρο του και το τέμνει».

Θα ήταν χρονοβόρο, αλλά εντούτοις ενδιαφέρον, να μετακινήσουμε απ' το γεωπολιτικό υπερκείμενο του υπολογιστή στη «δικαιμενικότητα» που το προϋποθέτει, συγκεκριμένα στην παράθεση ενός κατεξοχόν ευρωπαϊκού κειμένου του Ι. Καντ, που υπερβαίνει

τα όριά του, με τίτλο «Η ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό». Εδώ, ο διαφωτιστής φιλόσοφος διακρίνει ότι τα σύνορα ανάμεσα στα κράτη είναι ο τόπος της φύσης που ξεπερνά το βίαιο εαυτό της (θέτει όρια), αλλά για να επιστρέψει εκ νέου στο διαμορφωμένο «δίκαιο», να το κυριεύσει με τη βιαιότητά της, την οποία υποτίθεται ότι το «δίκαιο» περιορίζει. Η λύση που προτείνει ο Καντ σ' αυτή τη βίαιη επιστροφή της φύσης στο σύνορο, είναι ο κοσμοπολιτισμός: «θα πραγματοποιηθεί επιτέλους κάποτε αυτό που η Φύση το έχει πρώτη και κύρια προθεσή της, δηλαδή ένα καθολικό κοσμοπολιτικό καθεστώς, ως εστία όπου θα εξελιχθούν όλες οι αρχικές καταβολές του ανθρώπινου γένους». Ωστόσο, η αναγκαιότητα της παγκοσμιοποίησης μιας αιώνιας κοσμοπολιτικής ειρήνης καθίσταται σ' ένα άλλο κείμενό του («Η σχέση της θεωρίας προς την πράξη στο Διεθνές Δίκαιο») προβληματική, επειδή μια τέτοια κατάσταση παγκόσμιας ειρήνης ενδέχεται να οδηγήσει σ' έναν ακραίο δεσποτισμό. Στο σημείο αυτό, ο Καντ προτείνει να δημιουργηθεί όχι ένα παγκόσμιο κοσμοπολιτικό Κράτος υπό έναν και μόνο αρχηγό, αλλά μια ομοσπονδία υπό ένα, αναγνωρισμένο από όλους, διεθνές δίκαιο. «... Έτσι πρέπει και η ανάγκη από τους διαρκείς πολέμους, όπου τα κράτη ζητούν να μικρύνει ή να υποδουλώσει το ένα το άλλο, να τα φέρει στο τέλος έως την απόφαση, ακόμα και παρά τη θελήσή τους, ή να μπουν σ' ένα κοσμοπολιτικό καθεστώς, ή –εάν μια τέτοια κατάσταση γενικής ειρήνης (...) είναι, από μian άλλη πλευρά, πολύ πιο επικίνδυνη στην ελευθερία, αφού φέρνει μαζί της τον τρομακτικό δεσποτισμό- πρέπει αυτή η ανάγκη να τα αναγκάσει να μπουν σε μια κατάσταση που δεν είναι βέβαια μια κοσμοπολιτική κονότητα κάτω από μian υψηλή κεφαλή, αλλά ένα νομικό καθεστώς ομοσπονδίας σύμφωνα μ' ένα Διεθνές Δίκαιο, που θα το αποφασίσουν όλα μαζί».

Φαίνεται λοιπόν ότι, ενώ ο άνθρωπος θέλει να βγει από τη φύση (το όριο), εισέρχεται σε μια «δεύτερη φύση», όχι λιγότερο βίαιη, την πολιτισμική. Ο Καντ σημειώνει: «Αλλά η φύση θέλει [τα πράγματα] να είναι διαφορετικά. Χρησιμοποιεί δύο μέσα για να χωρίζει τα έθνη (...) τη διαφορά των γλωσσών

και των θρησκειών που μπορούν βεβαίως να είναι η αιτία αμοιβαίου μίσους και να προσφέρουν το πρόσχημα για πόλεμο, αλλά στο μέτρο που η κουλτούρα εξαπλώνεται (...) αυτές οι διαφορές οδηγούν στην αμοιβαία κατανόηση εντός της ειρήνης που (...) διασφαλίζεται από μια ισορροπία δυνάμεων και έναν αυστηρό ανταγωνισμό». Αυτή η φύση που επιμένει να θέτει όρια ανάμεσα στα έθνη χρησιμοποιώντας τις πολιτισμικές διαφορές, είναι, σύμφωνα με τον Καντ, η ίδια η ύπαρξη του Κακού στον άνθρωπο. Διαπιστώνει επιπλέον στο «Η θρησκεία στα όρια του απλού Λόγου» ότι «οι αρχές των μεγάλων κοινωνιών που ονομάζονται Κράτη αντιλέγουν ευθέως τους δημόσιους ισχυρισμούς (...) και ουδείς φιλόσοφος δεν μπόρεσε ακόμα να τις φέρει σε συμφωνία με την ηθική (...)». Εξυπακούεται κατ' ανάγκη ότι η διάσχιση των συνόρων δεν αφορά μόνο τα έθνη, τις χώρες, τις κοινότητες αλλά και τα σύνορα ανάμεσα στα πολιτισμικά πεδία, στους τόπους έρευνας και διδασκαλίας όπως το Πανεπιστήμιο. Ο κίνδυνος της ομογενοποίησης ενός «επικοινωνιακού μοντέλου», στηριγμένου στο διάλογο μέσα από τα ΜΜΕ, στο όνομα του οποίου η νέα λογοκρισία εν ονόματι του διαλόγου, οργανώνεται από τα ολιγοπώλια της αγοράς (media και επιχειρηματικοί χρηματοδοτικοί όμιλοι), τείνει να επεκταθεί και στο Πανεπιστήμιο. Όχι μόνο με την κατίσχυση ενός επικοινωνιακού φιλοσοφικού λόγου ο οποίος, εισάγοντας τις έννοιες της συναίνεσης και της διαφάνειας, διαμορφώνει ομιλιακά ενεργήματα που ενισχύουν αυτό τον τρόπο της διυποκειμενικής λεγόμενης επικοινωνίας, αλλά και με τη δυσπιστία απέναντι σε προγράμματα πολιτισμικών σπουδών με ιδιωματική, κατά τεκμήριο, γλώσσα τα οποία, όπως παρατηρεί ο Α. Μπατάς στα «Σύγχρονα Θέματα» (τεύχ. 62), ανοίγουν νέες προοπτικές για την αριστερή σκέψη. Και επιπλέον «οδηγούν στη διατύπωση μιας πολυπολιτισμικής εκπαιδευτικής και ερευνητικής στρατηγικής» από τη στιγμή που το ίδιο το Πανεπιστήμιο φιλοξενεί διάφορα μειοψηφικά πολιτισμικά ρεύματα. (Ένα εκ των οποίων θα μπορούσε να θεωρηθεί και η φιλοσοφία εκείνη που αντιτίθεται στις οικουμενικές ιδέες όπως

αυτές έχουν κυρίως διατυπωθεί από τον Καντ και όπως έχουν εξελιχθεί μέσα στη διαλεκτική του Διαφωτισμού και από τη διαλεκτική του Διαφωτισμού, σε εργαλειακή ορθολογικότητα). Τα σύνορα συνεπώς που οφείλουμε να διασχίσουμε, δεν είναι τα όρια μεταξύ ενός ενδοπανεπιστημιακού και εξωπανεπιστημιακού χώρου, τα οποία υποτίθεται ότι διασφαλίζουν την ελευθερία του λόγου εντός του Πανεπιστημίου, αλλά τα εσωτερικά σύνορα της δικής μας ερμηνείας για το τι είναι το Πανεπιστήμιο. Ένα Σεμινάριο που οργανώνεται απ' το Πανεπιστήμιο στη Θράκη με θέμα τις πολυπολιτισμικές κοινωνίες και το ρόλο του Πανεπιστημίου, θα πρέπει κατ' αρχήν να στραφεί στον εαυτό του και να αναρωτηθεί ποια είναι η θεσμική συνθήκη που το υποστηρίζει. Κυρίως, για να αντιληφθούμε ότι το Πανεπιστήμιο είναι το πεδίο όπου «η αληθινή ιδέα είναι προικισμένη με δύναμη, επειδή αυτοί που συμμετέχουν έχουν συμφέρον από την αλήθεια, αντί το συμφέρον τους να έγκειται, όπως σε άλλα παιχνίδια, στην αλήθεια των συμπεριόντων τους». (Π. Μπουρντιέ, *Μικρόκομοι - Τρεις μελέτες πεδίου*).

Στο πλαίσιο αυτών των επιστημάνσεων γύρω από την φιλοσοφία του Πανεπιστημίου στο Πανεπιστήμιο, θα πρέπει να εντάξουμε και την αιχμή που διατυπώνει ο Καντ κατά των φιλοσόφων -καθηγητών ως επί το πλείστον των Πανεπιστημίων– επειδή προτείνουν μια ηθική η οποία δεν συμφιλιώνεται με την ανθρώπινη φύση ώστε «ο φιλοσοφικός χιλιασμός που ελπίζει σε μια κατάσταση αιώνιας ειρήνης θεμελιωμένης σε μια κοινωνία εθνών, δηλαδή σε μια παγκόσμια δημοκρατία (...) γελοιοποιείται οικουμενικά όπως ένας φαντασιόπληκτος (...)». Και ο Καντ βεβαίως προτείνει με τη σειρά του μια ηθική γνωρίζοντας ότι η αιώνια ειρήνη, δηλαδή ο στόχος κάθε διεθνούς δικαίου δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί (άρα ο Καντ δεν είναι φαντασιόπληκτος). Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η «ιδέα της αιώνιας ειρήνης θα παραμείνει Ιδέα του Λόγου» και ο συγγραφέας της *Μεταφυσικής των ηθών* για να μην υποπέσει στον μεθοδολογικό ατομισμό, θα προτρέπει στην αδιάκοπη προσέγγιση αυτής της Ιδέας υπό την μορφή ενός «δέοντος». Η

φύση, εάν ωθεί τον άνθρωπο σε έναν σκοπό έξω από αυτή και τα βίαιά της όρια, είναι διότι ο σκοπός αυτός, δεν μπορεί να είναι άλλος από την ικανότητα στοχοθεσίας η οποία είναι συγχρόνως και ικανότητα υπέρβασης της φύσης. Άλλωστε, ο ίδιος ο πολιτισμός (kultur) κατά τον Καντ είναι η «δημιουργία της ικανότητας ενός έλλογου όντος για ουσδήποτε γενικά σκοπούς». Εντούτοις το ζητούμενο για μιαν ακόμα φορά, επικεντρώνεται στην ηθική. Αυτή όμως η αξίωση παραμένει ακόμη, δύο αιώνες αργότερα, στην Ευρώπη της ολοκληρωμένης νεωτερικότητας, κενό γράμμα.

Η ιστορική αδυναμία του καντιανού κριτικισμού εξαιτίας της επιστροφής της φύσης ως βίας στο πολιτικό, έστρεψε έναν άλλο σύγχρονο φιλόσοφο, να σκεφθεί την ιδέα της ειρήνης «επέκεινα της Ιστορίας», ώστε να μην θεμελιώσει την ηθική στην πολιτική. Αυτό σημαίνει ότι η εσχολογία του Ε. Λεβινάς «δεν εισάγει ένα τελεολογικό σύστημα στην ολότητα, δεν διδάσκει τον προσανατολισμό της Ιστορίας». Ο Λεβινάς, στο βιβλίο του *Ολότητα και άπειρο* υποστηρίζει ότι η ολότητα καταργεί τα άτομα, μετατρέποντάς τα σε φορείς δυνάμεων και η Ιστορία τα καταποντίζει στην ανωνυμία της φωνής της. Οφείλουμε όμως, να είμαστε προσεκτικοί στο εξής: το επέκεινα του Λεβινάς «αντανακλάται στο εσωτερικό της ολότητας και της Ιστορίας, στο εσωτερικό της εμπειρίας». Το εγχείρημά του άρα, συνίσταται στο να διασπάσει την ολότητα, όχι εν ονόματι του προσωπικού εγωισμού και, κατά συνέπεια, του ατομισμού του διαφωτιστικού ιδεώδους, αλλά μέσω αυτού που αποκαλεί «έκρηξη της εξωτερικότητας ή της υπέρβασης στο πρόσωπο του Άλλου». Αυτή ακριβώς την υπέρβαση ονομάζει «άπειρο» (infini) και την αναγνωρίζει ως προϋπόθεση της αντικειμενικής αλήθειας, για την οποία ενδιαφέρεται η κριτική φιλοσοφία. Με την ιδέα του «απείρου» «σκεπτόμαστε ό,τι παραμένει έξω από τη σκέψη» και εφόσον το «άπειρο» ξεπερνά τη σκέψη που το σκέπτεται, είναι αδύνατο να το συλλάβουμε με εμπειρικούς ή κριτικούς όρους. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να εκλάβουμε την εσχολογία ως θεολογία ή μυστικισμό διότι, καθώς σημειώνει ο Ντερντά στο

άρθρο του για τον Λεβινάς «Βία και μεταφυσική», συνυφαίνει το «άπειρο» με την ίδια την εμπειρία. Η ιδέα του «απείρου» όσο κι αν φαίνεται παράδοξο είναι η κατεξοχήν εμπειρία, αν εμπειρία ορίζεται η σχέση με το απολύτως Άλλο.

Αλλά σε τι μας αφορά ο φιλοσοφικός λόγος του Λεβινάς περί της εξωτερικότητας του Άλλου, του απείρως Άλλου, σε ένα Σεμινάριο με θέμα τις πολιτισμικές ανισότητες και τις σχέσεις τους με τις οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές ανισότητες; Μας αφορά για δύο βασικούς λόγους: Πρώτον, επειδή πίσω από οποιαδήποτε πολιτισμική, πολιτική, κοινωνική ή οικονομική προβληματική γύρω απ' την ανισότητα, προϋποτίθεται το ερώτημα της ίδιας της έννοιας της ανισότητας, αλλά και της ισότητας οπότε και το να θέσουμε το ερώτημα, σημαίνει ότι αφηνόμεστε στην περιπέτεια του ερωτήματος, περιπέτεια κατεξοχήν φιλοσοφική. (Οι έννοιες της ανισότητας και της ισότητας παραπέμπουν στην κατεξοχήν σχέση του ίδιου και του Άλλου. Κάτω από αυτές τις προκείμενες, η φιλοσοφία του Λεβινάς συνιστά μια διεισδυτική ανάλυση της ταυτότητας ως Εγώ και της ετερότητας ως απείρως Άλλου). Δεύτερον, επειδή η φιλοσοφία του Λεβινάς στρέφει το ερώτημα του ίδιου και του Άλλου ενάντια στην ίδια τη φιλοσοφία και την παράδοσή της (από την φαινομενολογία του Χούσσερλ μέχρι την οντολογία του Χάιντεγκερ) ως αποτυχία του τρόπου που το θέτει. Η βία της συνίσταται στην αντίθεση μέσα στο «είναι» του ίδιου και του Άλλου. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η αφομοίωση του Άλλου από το ίδιο προέρχεται από τη φιλοσοφία, στο μέτρο που αναζητά την αλήθεια, δηλαδή την αντιστοιχία ανάμεσα στην αναπαράσταση και την εξωτερική πραγματικότητα. Συνεπώς, το Εγώ της γνώσης είναι το κατεξοχήν ίδιο και μετατρέπει κάθε Άλλο σε ίδιο. Ο Λεβινάς για να παρακάμψει την αφομοίωση του Άλλου εκχωρεί στο ίδιο την δυνατότητα μιας σχέσης με το Άλλο, επέκεινα του «είναι». Γιατί αν το ον εμφανιζόταν μέσα στη διάνοξη του «είναι», δεν θα υπήρχε άμεση σχέση με το ον ως ον, δηλαδή σχέση προσώπου προς πρόσωπο και συνεπώς, το «είναι» ως δύναμη απρόσωπη, δεν

θα μπορούσε να εννοηματοποιήσει το πραγματικό. Αντίθετα, η ιδέα του «απείρου» περικλείει την ιδέα του «είναι» αλλά την ξεπερνά, επειδή προαπαιτεί τον χωρισμό του ίδιου και του Άλλου που δεν εκμηδενίζεται. Ιδού η σύνοψη της προβληματικής του Σεμιναρίου στο ιδίωμα της φιλοσοφίας: το ίδιο και το Άλλο πώς θα συναντηθούν; Τι έδους θα είναι αυτή η συνάντηση μέσα στο χωρισμό; Το «άπειρο» μέσα στο περατό, υποστηρίζει ο Λεβινάς, «παράγεται ως Επιθυμία που δεν κατευνάζεται με την κατοχή του επιθυμητού», επειδή η Επιθυμία αυτή δεν είναι ιδιοτελής και επειδή το επιθυμητό, υποσκάπτει την αρνητικότητα του Εγώ που ασκείται μέσα στην εξουσία και την κατοχή. Η έκθεση στην εγγύτητα του προσώπου του Άλλου, συνεπάγεται τότε, την υπευθυνότητα απέναντι στον Άλλο. Αυτή ακριβώς την υπευθυνότητα ο Λεβινάς την αποσυνδέει από την καντιανή αυτονομία ενός Εγώ. Δεν είναι ο εαυτός που με αναγκάζει να αναλάβω την ευθύνη, αλλά αυτό

που οφείλω στον Άλλο, μου υποδεικνύεται από την εγγύτητά του μέσα σε μια παθητικότητα. Ακόμη και το αίσθημα της αυτοϊκανοποίησης είναι διαβλητό από τον Άλλο. Και τούτο διότι το «είμαι για τον Άλλο», εκριζώνει την απόλαυση ως αυτοϊκανοποίηση. Έτσι, η πορεία προς τον Άλλο γίνεται αντιληπτή ως πόνος. Για τον Λεβινάς, είμαστε υπεύθυνοι απέναντι στον Άλλο, τον συμπονούμε και για τούτο, η ίδια η υποκειμενικότητά μας «είναι αύξηση του χρέους πέραν του [καντιανού] Sollen», αύξηση επ' άπειρον, άνευ εξοφλητικής δυνατότητας. Στην αρχή αυτής της Εισήγησης επισημάνθηκε ότι η παρουσία όλων μας στο Σεμινάριο εάν έχει νόημα, είναι διότι εννοηματούται από την ετερότητα του Άλλου και έτσι ορίζει (βλέπει) τον εαυτό της. Εδώ, στην εβραϊκή παράδοση και τον Λεβινάς, απαντά ο Άλλος, το αντίπαλο δέος, ο Πλάτων: «Και ψυχή ει μέλλει γνώσεσθαι αυτήν, εις ψυχὴν αὐτὴ βλέπτειν» (Πλάτων, Αλκιβιάδης, 133b).