

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ, ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ, ΜΕΣΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

“ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΜΕΣΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ”

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ

Ο εαυτός στους Χάιντεγκερ και Λεβινάς:

Αυθεντική και αναυθεντική επικοινωνία

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ιωάννης Ραουζαίος

Αθήνα, 2021

Τριμελής Επιτροπή:

Διονύσιος Καββαθάς, Επίκουρος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Γεώργιος Ξηροπαΐδης, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Μαρία Κακαβούλια, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Copyright © Ιωάννης Π. Ραουζαίος, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	6
Μερος Α: Ο Εαυτός και ο Άλλος	10
Η χαϊντεγκεριανή πρόκληση απέναντι στην κλασική μεταφυσική και το ζήτημα του Εαυτου	10
Ο Εαυτός η αγωνία και το Είναι-προς -θάνατον: Αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα.	23
Το Συμβάν Γλώσσα στον Μάρτιν Χάιντεγκερ	28
Μέρος Β: Ο Άλλος και ο Εαυτός	32
Το υποκείμενο στον Λεβινάς. Ο Εαυτός	32
Ο Άλλος και το άπειρο μέσα από το πρόσωπο του	33
Ετερότητα και ιδιότητα	38
Ο Άλλος ως τέτοιος	39
Ευθύνη και αγωνία	41
Ευθύνη και χρόνος	43
Ο Άλλος ως προϋπόθεση της επικοινωνίας. Η γλώσσα του Άλλου.	47
Και πάλι η επικοινωνία...ο Εαυτός, ο Άλλος και ο εικονικός-ψηφιακός κόσμος	50
Μέρος Γ: Συζήτηση	53
Εαυτός και Άλλος στον Χάιντεγκερ και τον Λεβινάς. Ερμηνεία, αντίθεση και συνθέσεις εντός του διαλόγου.	53
Πηγές - Βιβλιογραφία	61
Ελληνόγλωσση	61
Ξενόγλωσση	62
Ταινιογραφία, μουσικά έργα	63

Περίληψη

Ο Εαυτός και ο Άλλος και η μεταξύ τους σχέση απετέλεσε κεντρικό θέμα της Φιλοσοφίας τους τελευταίους αιώνες μετά τη διατύπωση από τον Καρτέσιο της θέσης του Cogito. Μέσα στο πλαίσιο που η κατανόηση και η αυτοσυνειδησία της το επέτρεψαν εμφανίστηκε ο εαυτός ως αυτόνομο υποκείμενο. Μέσα από αυτήν την παρατήρηση ο Άλλος θεωρήθηκε είτε ως κάτι ανεξάρτητο είτε ως τμήμα της συνείδησης του υποκειμένου. Μετά την καντιανή επανάσταση η φιλοσοφία αναγνώρισε ακόμη πιο ισχυρά την πρωτοκαθεδρία του έλλογου υποκειμένου. Στις δεκαετίες που ακολούθησαν υπερβήκαμε και ταυτοχρόνως βασιστήκαμε σε συγκεκριμένες εμπειρίες και παρατηρήσεις. Στο τέλος του προηγούμενου αιώνα παράλληλα με την αναβίωση του ενδιαφέροντος για την φαινομενολογία (που είχε ανθίσει τον 20ο αιώνα με στοχαστές όπως ο Χούσερλ, ο Χάιντεγκερ, ο Λεβινάς και ο Μερλώ Ποντύ), τα ζητήματα που είχαν ανακύψει για τη σχέση του εαυτού και του Άλλου και τους Θεμελιώδεις τρόπους συγκρότησής τους, αντιμετώπισαν επίσης την πρόκληση της αύξουσας εικονικο-ποίησης της κουλτούρας των ανθρώπινων πολιτισμών μας και τη βαθιά επίδραση της ψηφιοποίησης και της πολύ διάσπασης της προσοχής στις κοινωνίες των δικτύων. Η ηγεμονία αυτού που είχε αποκληθεί τα προηγούμενα χρόνια ως *υποκείμενο* κατέρρευσε. Την ίδια στιγμή η ρευστότητα του εαυτού έγινε η κυρίαρχη αίσθηση των ανθρώπινων αλληλεπιδράσεων και των σχέσεων ανάμεσα στα πρόσωπα. Η ιδέα της *αυθεντικότητας* είχε προταθεί από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ ως όρος κλειδί για την κατανόηση ενός εαυτού που, αποδεχόμενος την ρευστότητα του, θα αναλάμβανε την φροντίδα να προβληθεί αυτόνομα στο μέλλον αντί για την κατάπτωση του εντός της επιτήρησης και της εσωτερίκευσης των βλεμμάτων των απρόσωπων άλλων. Ο Λεβινάς από την άλλη πλευρά, ακολούθησε αρχικά τις χαϊντεγκεριανές απόψεις για να καταλήξει μετά τον πόλεμο και την κοινωνική και πολιτική καταστροφή της οποίας έγινε μάρτυρας, να σχηματίσει μια σκληρή κριτική ως προς αυτό που αντιλαμβανόταν ως προτεραιότητα του Εαυτού εναντίον του Άλλου. Εξερεύνησε την έννοια του *προσώπου* και τη ριζοσπαστική προσέγγιση της *εξωτερικότητας* του Άλλου ενάντια στην απρόσωπη *ολότητα του Είναι* που αντιλαμβανόταν στο έργο του Χάιντεγκερ. Θα προσπαθήσω να παρουσιάσω τις αντικρουόμενες θέσεις στον Χάιντεγκερ και τον Λεβινάς και να εκθέσω τις διαφορές, τις εντάσεις καθώς και κάποιες υπόρρητες συνθέσεις. Η ανάλυση μου θα βασιστεί κυρίως στον πυρήνα του χαϊντεγκεριανού και λεβινασιανού πλαισίου ιδεών όπως εκφράστηκε στα δύο βασικά τους έργα, τα "Είναι και Χρονος" και "Ολότητα και άπειρο". Στην συζήτηση με την οποία θα ολοκληρώσω αυτή την παρουσίαση, θα χρησιμοποιήσω επίσης απόψεις στοχαστών όπως ο Ντεριντά, ώστε να φωτίσω περισσότερο αυτή την αντιπαράθεση ανάμεσα στην ιδέα του Εαυτού και τον ρόλο του Άλλου στις αντίθετες κατανοήσεις αυτών των δύο μεγάλων στοχαστών του 20ου αιώνα. Συμπληρωματικά, θα περιγράψω τις λανθάνουσες και κρυμμένες δυνατότητες ενός παραδόξου διαλόγου ανάμεσα τους. Ενός διαλόγου που η αναγκαιότητα του εμφανίζεται δραματική εξαιτίας της ταχείας απαξίωσης του Εαυτού και της μεταμόρφωσής του κάτω από την επίδραση της τεράστιας κίνησης των τεχνολογιών, εντός της ανάδυσης μιας παγκόσμιας *τεχνολογικής πλαισίωσης*, και ειδικά μέσα στο πεδίο της επικοινωνίας, της γλώσσας και της κατανόησης.

Λέξεις-κλειδιά: Χάιντεγκερ, Λεβινάς, Φαινομενολογία, Εαυτός, Άλλος

The Self in Heidegger and Levinas: Authentic and inauthentic communication

Ioannis Raouzaios

Abstract

Self and the Other and the relationship between them has been a central issue in Philosophy, especially during the past few centuries and since the wording of Descartes Cogito's position. In this context, understanding and self-awareness allowed it to emerge as an autonomous subject. Within that observation, the Other appeared either as something independent or considered it as a part of the consciousness of the Subject. After the Kantian revolution Philosophy declared even stronger the priority of the rational Subject. In the decades that followed we had been going through and based on certain experiences and observations. At the end of the last century and the resurgence of interest in phenomenology (which has flourished with thinkers like Husserl, Heidegger, Levinas and Merlo Ponty) the issues that had been arisen between the Self and the Other and their fundamental ways of construction also faced the challenge of the exceeding virtualisation of our Culture and the deep effect of digitisation and the multi distraction of consciousness. The hegemony of what had been called Subject in the previous years has collapsed and in the same time the fluidity of the Self became the common notion of the human interactions and interrelations among persons. The idea of authenticity had been proposed by Martin Heidegger as a key term of understanding the fluidity of the Self that would undertake to promote itself in the future in the face of its demise within the surveillance and the internalisation of the gaze of the faceless others. Emmanuel Levinas, on the other hand, followed the first Heideggerian approach to come after the war and the social and political destruction he witnessed, in order to form a harsh critique of what he was understanding as the priority of the Self *against* the Other. He explored the concept of the *face* and the radical approach of the *exteriority* of the Other, against the faceless *totality of Being* he was made aware in Heidegger's work. I will try to present the contradicting approaches of both Heidegger and Levinas, and expose their differences, tendencies and also some underlying affiliations. My analysis will be based on the core of the heideggerian and levinasian framework of ideas, as those have been exposed in their two major works: "Being and Time" and "Totality and Infinity". In the discussion which concludes this work, I will use the ideas of thinkers such as Derrida, to bring more light in this confrontation between the ideas of the Self and the role of the Other between the oppository understandings of these two major thinkers of the 20th century. In Accordance, I will describe the underlying and hidden possibilities of a paradoxical dialogue in between these positions, a dialogue that its necessity appears dramatically inside the rapid devaluation of the Self and its total transformation under the effect of the massive rotation of technologies inside the rise of a *technological enframing* in a global scale, and especially inside the field of communication, language and understanding .

Key-words: Heidegger, Levinas, Phenomenology, Self, Other

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να εκφράσω καταρχάς τις ειλικρινείς ευχαριστίες μου στον επιβλέποντα μου Διονύση Καββαθά, για τις πολύτιμες παρατηρήσεις του, το εύρος των γνώσεων του και τη συνδρομή του κατά την διάρκεια των διαλέξεων του και κατά την διάρκεια της συγγραφής αυτής της εργασίας. Επίσης θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στα υπόλοιπα μέλη της τριμελούς επιτροπής, την Μαρία Κακαβούλια, της οποίας είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω τα μαθήματα την προηγούμενη χρονιά και τον Γιώργο Ξηροπαΐδη. Ειδικά τον δεύτερο θα ήθελα να τον ευχαριστήσω για τις συζητήσεις και για την εξαιρετική σειρά παρουσιάσεων του πάνω στο χαϊντεγκεριανό έργο και την νεότερη φιλοσοφία τις οποίες είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω τα προηγούμενα χρόνια. Τέλος θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους τους αγαπημένους μου ανθρώπους, φίλους και άλλους που στάθηκαν με την παρουσία τους αρωγοί, ψυχικά και συναισθηματικά σε αυτή την προσπάθεια που ευελπιστώ να συνιστά την αρχή από δικής μου πλευράς για μία συνολικότερη και διεισδυτικότερη προσέγγιση του ζητήματος του εαυτού και της αυτόνομης και μη διάστασης του μέσα στο καλειδοσκόπιο και την συνθετική ματιά της παλαιότερης και της νεώτερης φαινομενολογικής σκέψης αλλά και των θεωριών για την γλώσσα και την επικοινωνία. Σε αυτούς αφιερώνω αυτό το μικρό πόνημα.

Εισαγωγή

Ο 20ος αιώνας ήταν ένας αιώνας που χαρακτηρίστηκε από μεγάλα γεγονότα σε Παγκόσμιο επίπεδο, πολιτικά και κοινωνικά, τα οποία άφησαν το στίγμα τους στις γενιές των ανθρώπων που πέρασαν από αυτόν αλλά και στον αιώνα που ακολούθησε. Πέρα από αυτά τα γεγονότα όμως, ο 20ος αιώνας χαρακτηρίστηκε και από μεγάλη κινητικότητα, την πράξη και την παρουσία τόσο μεγάλων ρευμάτων στο χώρο της επιστήμης (όπως για παράδειγμα ήταν η κβαντομηχανική) και επιστημολογικές υπερβάσεις στην προσέγγιση των επιστημονικών ανακαλύψεων, όπως ήταν για παράδειγμα το έργο Τ. Κούν (1962), όσο επίσης και για μια σειρά από φιλοσοφικά ρεύματα και στοχαστές που ανανέωσαν και επέκτειναν την σκέψη των όσων είχαν ακολουθήσει σε αυτό το πεδίο μέσα στην πορεία των Νέων Χρόνων. Κορυφαίο είναι το παράδειγμα μέσα στον εικοστό αιώνα της ανάπτυξης της φαινομενολογίας, πρώτα από όλα με το έργο του Ε. Χούσερλ. Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ, του οποίου ο Χούσερλ ήταν μέντορας και αρωγός στις προσπάθειες του να ανανεώσει τον φιλοσοφικό στοχασμό αξιοποιώντας τις έρευνες του προκατόχου του, ήταν ίσως μαζί με τον άλλο μεγάλο Ευρωπαϊό στοχαστή Λ.Βιτγκενστάιν, οι φιλοσοφικές εκείνες μορφές που έριξαν το βάρος της σκέψης τους και την φιλοσοφική σκιά τους σε τομείς που ο προβληματισμός εντός τους, ενεργοποίησε δυναμικές, ερευνητικά ερωτήματα και διανοίξεις σε ένα εύρος που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί πρωτοποριακό και ταυτόχρονα ικανό να διευρύνει τους ορίζοντες του στοχασμού αλλά και τα όρια της σφαίρας πολιτισμού που τον παρήγαγε.

Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ ειδικά, με το κορυφαίο -παρότι ανολοκλήρωτο- έργο του “Είναι και Χρόνος” ([1927]1978) διάνοιξε μία οδό η οποία πλέον εισήγαγε δυναμικά την έννοια της χρονικότητας, το στοιχείο του χρόνου, ένα στοιχείο το οποίο άλλαζε συλλήβδην τις προσεγγίσεις που χαρακτήρισαν την φιλοσοφία του προηγούμενου αιώνα και τοποθετούσαν την περατότητα και το τέλος του βίου μαζί με το ζήτημα της ύπαρξης και του ποιο είναι εκείνο το Είναι που επιτρέπει σε κάποιον να είναι.

Ο Εαυτός στον Χάιντεγκερ εμφανίζεται ως μία αναδυόμενη παρουσία μέσα στον Κόσμο. Το Dasein, το Ώδε-Είναι, ένα είναι -που - βρίσκεται - εδώ ερριμμένο¹ και που αυτή η ερριμμενότητα είναι θεμελιώδης για την διάθεση με την οποία προσεγγίζει τον τόπο όπου αυτό βρέθηκε αλλά και όσα και όσους συναντά μέσα σε αυτόν τον τόπο. Πού βρίσκονται

¹ Ο γερμανικός όρος Dasein έχει μεταφραστεί στα ελληνικά ως Ώδε-Είναι ή ως Εδωνά-Είναι σε όσες περιπτώσεις δεν έχει χρησιμοποιηθεί αυτούσιος και αμετάφραστος. Εμείς θα προτιμήσουμε την αμετάφραστη χρήση του όρου ως Dasein στις περισσότερες αναφορές μας και όπου επιλέξουμε την απόδοση του στα ελληνικά θα προτιμήσουμε κυρίως την απόδοση Ώδε-Είναι.

όμως οι άλλοι σε αυτό το πλαίσιο; Θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς -και πολλοί έχουν υποστηρίξει ήδη- ότι αυτοί οι άλλοι δεν είναι παρά στοιχεία της εποπτείας αυτού του Dasein, επιπλέον αντικείμενα μέσα στο βλέμμα που πράττει εξαντικειμενικεύοντας τους και φέρνοντας τους στον κόσμο του. Διαλύοντας και απορροφώντας τους μέσα σε ένα Συνείναι στο οποίο αυτοί οι ίδιοι δεν μπορούν να αναγνωριστούν και την ίδια στιγμή δεν μπορούν παρά να έχουν μία σχέση είτε απορρόφησης είτε ανταγωνιστική προς το Dasein. Το Είναι δεξιώνεται το κάθε Dasein όπως και τα υπόλοιπα όντα που εμφανίζονται σε αυτό αλλά και το Dasein δεξιώνεται τους Άλλους. Ο Εμμανουέλ Λεβινάς, μαθητής του Χάιντεγκερ αλλά ταυτοχρόνως και ένας στοχαστής ο οποίος από την υπεράσπιση του έργου του δασκάλου του στο Davos ([Heidegger, [1929]2019) βρέθηκε να αποτελεί δύο δεκαετίες μετά έναν από τους σοβαρότερους αντιπάλους του μέσα στο θεωρητικό πλαίσιο της φαινομενολογικής και μεταφαινομενολογικής έρευνας, είναι εκείνος που στο κορυφαίο του έργο “Ολότητα και άπειρο”(Levinas, [1961]1989) εισάγει -μέσα από μία φαινομενολογική μεθοδολογία και προσέγγιση- την παρουσία του Άλλου, την φωνή, το άγγιγμα και το πρόσωπο του, ως τύπο, μιας ριζικής παρουσίας του *ζένου* και του *ανοίκειου*. Ο Λεβινάς αναγνωρίζοντας στο χαϊντεγκεριανό Dasein και στην θεμελιώδη οντολογία ένα πρόγραμμα στο οποίο ο Άλλος δεν υπάρχει παρά σαν άρνηση και σαν εμπόδιο στην αυθεντική έκφραση των δυνατοτήτων του Dasein ως ίδιου, δεν μπορεί να το προσλάβει απέναντι του σαν το ένα πρόγραμμα που θα καλέσει και θα συμπαραγάγει την ευθύνη αλλά και θα επιτύχει να συνδράμει στην ανάδυση μιας ηθικής. Μοιάζει ως εάν να μην υπάρχει η δυνατότητα -κατά τον Λεβινάς- στο χαϊντεγκεριανό έργο να αναγνωρίσει την επαφή και την κοινωνία του Άλλου, ως κάτι ικανό να παράγει μια αυθεντική σχέση η οποία δεν θα κρίνεται μέσα στο δίπολο της περατότητας Dasein και ενός απρόσωπου Das Man, αλλά που θα μπορούσε να αναγνωρίσει το ρόλο του προσώπου, της κλήσης του Άλλου (πέραν της κλήσης ενός Είναι προνοησιακού -ενός Είναι που εντός του εν είδει προπατορικού αμαρτήματος, βρίσκεται το Dasein ερριμμένο) και της αναγνώρισης του όχι ως ενός αντιπάλου που εμποδίζει την εμφάνιση των πιο ιδιαίτερων δυνατοτήτων που αυτό εμπερικλείει, αλλά μιας συγκροτητικής δύναμης που ζητάει να αναλάβει αναγνώριση ως πρόσωπο. Που να ζητάει ταυτοχρόνως μέσα από αυτή την ανάληψη να επιτραπεί στον Άλλο να οδηγήσει τον Εαυτό στο να συμπεριλάβει εκείνον μέσα από αυτό το πρόσωπο και από αυτή τη συμπερίληψη να αφήσει πίσω την μοναχική του παρουσία ώστε να οδηγηθεί πέραν του ορίζοντα της δικής του περατότητας.

Είναι όμως τα πράγματα ακριβώς έτσι; Υπάρχει μέσα σε αυτά τα βασικά στοιχεία στα προγράμματα, των δύο στοχαστών τόση διάσταση, ή υπογείως ανάμεσα στην αυθεντικότητα του ενός και την υπόσταση, την παρουσία- κλήση προς αυτόν του Άλλου, η δυνατότητα μιας

επι-κοινωνίας έστω και μέσα στην ένταση της διαφοράς τους; Θα επιχειρήσω να καταδείξω στο κείμενο μου αυτή την δυνατότητα, η οποία αποτελεί όχι μόνον την επικοινωνία δύο πεδίων που η φαινομενολογία και οι φιλοσοφίες της υπάρξεως είχαν φέρει στο κεντρικό προσκήνιο της σκέψης του 20ου αιώνα, αλλά και έναν τόπο όπου αυτή έχει τόσα να προσφέρει, σε έναν αιώνα όπως αυτός που διανύουμε όπου η τεχνική διαμεσολάβηση και πλαισίωση συγκροτεί πολλαπλά ερεθίσματα *απόσπασης, διάσπασης και απουσίας*. Όπου εκεί που η πληροφορία και η ανταλλαγή της είναι περισσότερο εφικτή από ποτέ, την ίδια στιγμή, η *αμνησία* γύρω από την *υπόσταση* αυτού που μας περιβάλλει αλλά και που εμφανίζεται με την μορφή του απέναντι μας, αναδύεται ως ισχυρότερη από ποτέ. Στην προσπάθεια μου να αναπτύξω την σχέση και την ένταση των δύο θέσεων, θα περιγράψω πρώτα το πλαίσιο που αυτές εμφανίζονται φιλοσοφικά, αφήνοντας αρκετά παραέξω το ιστορικό συγκείμενο και τις πολιτικές θέσεις αλλά και τις ιστορικές τραγωδίες που ισχυροποίησαν αυτή την αντίθεση. Θα αναφερθώ στα κεντρικά θέματα τα οποία απασχολούν αυτή την σχέση του *Dasein* με την περατότητα του, και το αίσθημα της αγωνίας -που το οδηγεί να αναλάβει τις πλέον κρυμμένες του δυνατότητες -όπως εμφανίζεται, στο έργο του Μάρτιν Χάιντεγκερ και ειδικά στο “Είναι και χρόνος” (Heidegger, [1927]1978, σελ.201), καθώς και στην έννοια του *Συνείναι*, στο *Mitsein*, που προνοησιακά και ισαρχέγονα, επιτρέπει στην εκκαλυψη του, να εμφανίζεται ο *Εαυτός* και ο *Άλλος* αλλά και η εσωτερική τους σχέση. Επίσης θα αναφερθώ στις κύριες έννοιες που ο Εμμανουέλ Λεβινάς χρησιμοποιεί ως θεμελιωτικές για την δική του θεώρηση του *Εαυτού* που είναι ο *Άλλος*, αλλά και πώς η παρουσία του και η κλήση του επενεργεί στην διάρρηξη της μοναδιαίας ολότητας που συνιστά ένας *Εαυτός* και στην κίνηση εκείνου προς το άπειρο. Τέλος θα επιχειρήσω να εξερευνήσω στις δυνατότητες αυτών των δύο προσεγγίσεων όπως εκφράζονται κυρίως από τα δύο αυτά κεντρικά έργα αλλά και από την επικοινωνία με το σύνολο φιλοσοφικό στοχασμό που τους πλαισίωσε, την διάδραση ανάμεσα στους δύο πόλους που θα μπορούσαν να περιγραφούν ως αυθεντικότητα και ως αναυθεντικότητα. Μέσα από τις ορατές διαφορές θα επιδιώξω να αποδείξω πως αυτή ακριβώς η διαφορετική ένταση επιτρέπει να αναζητήσουμε τις κρυμμένες δυνατότητες της διεπαφής του *Ιδίου* και του *Άλλου*, καθώς αυτή συνιστά και ένα από τα κρίσιμα στοιχεία και ζητήματα της εποχής μας. Στο πρώτο μέρος θα εξερευνήσω τις διαστάσεις του ορισμού του *Dasein* στο έργο του Μάρτιν Χάιντεγκερ και στις διαθέσεις με τις οποίες αυτό εντός της ερριμμενότητας του, έρχεται σε επαφή με το *Είναι* του αλλά και με τις δραστηριότητες στις οποίες αυτό διανοίγεται πρὸς τον *Εαυτό* του αλλά και ως πρὸς τους *Άλλους*, μια διάσταση που στο χαϊντεγκεριανό έργο έχει να κάνει με μία ολική διάνοιξη προς τον κόσμο αλλά και μια αμφίδρομη κίνηση προς το ανοίκειο του μηδενός του έτσι όπως αυτή γίνεται η έκφραση

του μέσα στις λειτουργίες του κόσμου. Επίσης ως διάνοιξη στην εμπειρία της ταυτοτικής κατάρρευσης, η οποία ωθεί προς την αυθεντική σχέση του Dasein με το Είναι του, είτε – στην περίπτωση της μή διάνοιξης του σε αυτή την αγωνιώδη διερωτητική εμπειρία- στην απορρόφηση του στην υπνωτική παρουσία που οι άλλοι συνιστούν και την διαθεσιακή του ρίψη στην αναυθεντική καθημερινότητα, των ενσωματωμένων προβολών αυτών των απρόσωπων άλλων. Θα εξετάσω σε αυτό το πλαίσιο την καθοριστική σημασία της θεμελιώδους διάθεσης της αγωνίας και του πως αυτή μπορεί, επιτρέποντας την εμφάνιση ενός αυθεντικού τρόπου ύπαρξης και σχέσης με τους Άλλους και τα πράγματα, να οδηγήσει σε μία αυθεντική επικοινωνιακή συσχέτιση. Θα συνεχίσω εξετάζοντας το έργο του Λεβινάς και την διαφορική εντασιακή του σχέση με το έργο του Χάιντεγκερ- ειδικά μετά τον πόλεμο και έργα όπως το “Από την Ύπαρξη στο υπάρχον” (Levinas, [1947]1995) αλλά κυρίως την προβληματική του “Ολότητα και άπειρο” (Levinas, [1961]1989) - σε σχέση με το Είναι ως κάτι *απρόσωπο*, που η διαμεσολάβηση του με τον εαυτό στη σχέση του με τον Άλλο, όχι μόνον δεν θα μπορούσε –κατά τον Λεβινάς να ορίσει μία σχέση με αυτόν ως *αυθεντική* αλλά μάλλον θα κατέληγε στην εξαφάνιση αυτού του Άλλου μέσα στο προνοησιακό οντολογικό κενό που θα συνιστούσε αυτό το Είναι. Επίσης θα παρουσιάσω την σχέση με το άλλο πρόσωπο ως συγκροτητικό στοιχείο του ίδιου εαυτού αλλά και τα θετικά συναισθήματα- σε σχέση με αρνητικά ανάλογα τους που χαρακτηρίζουν κατά τον Λεβινάς το έργο του Χάιντεγκερ- όπως τον ρόλο της επιθυμίας προς το άλλο πρόσωπο και του Έρωτα ως μιας σχέσης που εμπεριέχει τον Άλλο μέσα στην ριζική του ετερότητα χωρίς, όμως να τον καταστρέφει και να τον διαλύει υποτάσσοντας τον σε κάποια αφηρημένη ενότητα. Τέλος αντιπαραβάλλοντας τις αντίστοιχες θέσεις των δύο στοχαστών και χρησιμοποιώντας στοιχεία από προσεγγίσεις πάνω στο ανάλογο έργο άλλων σημαντικών ανάλογων όπως του Ντεριντά ([1967]2003), θα επιχειρήσω να αναδείξω τα στοιχεία εκείνα μέσα στο έργο τους, που θα αναγνωρίζουν και θα αποσαφηνίζουν, πέρα από πιθανές παρανοήσεις, τα πεδία εκείνα που ο Χάιντεγκερ και ο Λεβινάς δημιουργούν μία ιδιαίτερη πολικότητα ικανή να διασαφηνίσει τα προβλήματα της επικοινωνιακής σχέσης του Εαυτού και του Άλλου, του καλέσματος και της διαμεσολαβημένης ή αδιαμεσολάβητης σχέσης του, όπως περισσότερο από άλλες περιόδους διαφαίνονται στην πολυγλωσσία αλλά και την ασύμμετρη ενδοσκόπηση με το Είναι και την *εξωτερικότητα*, όπως αυτή εξελίσσεται στην εποχή μας.

Μερος Α: Ο Εαυτός και ο Άλλος

Τι πότε βούλεσθε σημαίνειν οπότεν όν φθέγγησθε; (Σοφ.244a)

Η χαϊντεγκεριανή πρόκληση απέναντι στην κλασική μεταφυσική και το ζήτημα του Εαυτού

Το ζήτημα του Άλλου στο χαϊντεγκεριανό έργο είναι μία πολυδιάστατη υπόθεση. Παρά τις κριτικές που έχει δεχθεί -και μία εξ αυτών, εκείνη του Λεβινάς είναι αυτή που την ένταση της την εξερευνούμε και στην εν λόγω εργασία- η πορεία της προσέγγισης του Χάιντεγκερ προς το φαινόμενο της ενδόκοσμης ύπαρξης είναι ριζοσπαστική, ειδικά στο έργο του “Είναι και Χρόνος” ([1927]1978), υπερβαίνοντας, τα πλαίσια της φαινομενολογίας και του χουσερλιανού έργου, που μαζί με τις μελέτες του στην σχολαστική θεολογία και τον Αριστοτέλη ([1923]2011b) είχαν απασχολήσει τις χαϊντεγκεριανές έρευνες στην πρώτη περίοδο αυτού του τόσο σημαντικού στοχαστή του 20ου αιώνα. Η υπέρβαση που επέφερε το χαϊντεγκεριανό πόνημα, έρχεται να σηματοδοτήσει- πλάι στην τομή της έκδοσης του “Είναι και Χρόνος” (Heidegger, [1927]1978)- μια συνολική επίθεση ενάντια στο σώμα της κλασικής μεταφυσικής, όπως ορίζεται από εκείνον το σύνολο της φιλοσοφίας της Δύσης μετά τον Πλάτωνα. Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ επιχειρεί ενάντια σε αυτή την μεταφυσική να συστήσει, διερευνώντας το παρμενίδειο πρωταρχικό ερώτημα για το Είναι, μια νέα *οντολογία*. Εάν στην αρχαιότητα το ερώτημα για το Είναι, απαντάται ως ότι το Είναι, είναι η *ουσία*, ο Χάιντεγκερ επιζητεί μία νέα *απαρχή* θεωρώντας ότι στην πορεία αυτή η απάντηση οδήγησε στην αναδίπλωση του Είναι καθώς μέσα από αυτή την απάντηση περί ουσίας αποκρύπτεται το ερώτημα του τι είναι η ίδια η ουσία. Μια νέα *θεμελιώδης* οντολογία θα επιχειρηθεί εδώ. Αυτό το νέο ερώτημα και η περιγραφή από τον Χάιντεγκερ της πορείας του συνόλου της φιλοσοφικής σκέψης της Δύσης μέσα σε ολόκληρες χιλιετίες ως ιστορίας της λήθης του Είναι, συνιστά το πρόγραμμα που επιχειρεί ο στοχαστής να ολοκληρώσει και να φέρει στην επιφάνεια. Πριν όμως φτάσουμε στο ερώτημα του Άλλου και της αυθεντικής επικοινωνιακής διάστασης της σχέσης του με τον Εαυτό, που μάς απασχολεί στην έρευνα μας, ο ίδιος ο Εαυτός, είναι εκείνος που πρέπει να αποσαφηνίσει μέσα από την χαϊντεγκεριανή σκέψη την *παρουσία- παρεύρεση* του μέσα σε αυτό το μεγαλεπήβολο οικοδόμημα.

Εδώ ο Χάιντεγκερ κάνει μία ριζική στροφή. Ενώ όλα φαίνονται ότι θα ακολουθήσουν μία πορεία που θα συνάγεται μέσα από την φαινομενολογική μέθοδο έρευνας- πράγμα που μας προϊδεάζει η αρχική αφέρωση του Χάιντεγκερ στο “Είναι και χρόνος” ([1927]1978) προς τον Έντμουντ Χούσερλ -η κίνηση, όπως αποτυπώνεται στο εν λόγω έργο για την φιλοσοφική συγκρότηση του φαινομένου του Εαυτού-ενός Εαυτού που χρονίζεται στην αναπόφευκτη υπαρκτική του σύνδεση με την χρονική διάσταση- παίρνει μία διαφορετική πορεία. Το Dasein, το ώδε-είναι όπως το μετέφραζε ο Γ. Ξηροπαΐδης σε κείμενά του για την χάιντεγκεριανή οντολογία (1995), δεν είναι ένα “εγώ”. Αντίθετα το ίδιο το εγώ εμφανίζεται μέσα στην περιφέρεια που περικλείει το εσωτερικό του ενώ το Dasein την ίδια στιγμή συνιστά μια διαρκή ανοικτότητα προς την ολότητα του Κόσμου που βρίσκεται *ερριμμένο* και όχι απλώς προς συγκεκριμένα πράγματα εντός του. Μέσα στην ερριμμενότητα του σε αυτόν τον κόσμο, ένα “Εγώ” εμφανίζεται ως μία καθαρή δυνατότητα του Dasein, καθώς εκείνο υπαρκτικά προβάλλεται στις επιλογές του, εξίσταται, ως μια διαρκής κίνηση με χρονικό χαρακτήρα, προς το μέλλον του, αφήνοντας πίσω το παρελθόν του. Ο ορίζοντας εδώ δεν είναι απλώς ο ορίζοντας της εποπτείας- ένας φαινομενολογικός ορίζοντας- και της συγκροτητικής δυνατότητας του Dasein, αλλά αντιθέτως καθορίζεται ως χαρακτηριστικό αυτής της ιδιαίτερης αποβλεπτικότητάς του, σε σχέση με την πιο “δική” του δυνατότητα, που δεν είναι άλλη από το συμβάν του αναπόφευκτου μελλοντικού του θανάτου . Ταυτοχρόνως εκφράζεται και ως σχέση με τη διαρκή παρουσία του οντολογικού τέλους, και της κατάρρευσης της ταυτότητάς του, μέσα στις διακυμάνσεις της έμβιας εμπειρίας. Αυτή η σύσταση του Dasein που συγκροτείται από την διαρκή σχέση και πορεία προς τον θάνατό του ιδωμένο ως οντολογικό τέτοιο και όχι ως ένα απλό βιολογικό συμβάν του μέλλοντος μιας μορφής ζωής- πορεία που δεν έχει επιλέξει το ίδιο καθώς υπαρκτικά βρέθηκε ριγμένο μέσα στον κόσμο, στον κόσμο της ύπαρξης- και η ενοχή αυτής της ερριμμενότητας και του αναπόφευκτου στοιχείου της διαρκούς προβολής του προς το μέλλον, γίνονται το κατεξοχήν προωθητικό δυναμικό προς αυτή την ολοκλήρωση. Γιατί όμως ονομάζουμε την διάνοιξη σε αυτή την κατάσταση, ολοκλήρωση ; Μα επειδή το Dasein, γίνεται τελικά η ολότητα του τη στιγμή του θανάτου του, όντας σε συνεχή κίνηση σε όλο το προηγούμενο διάστημα, και με την ενεργό υποβόσκουσα παρουσία της κατάρρευσης του σε κάθε του βήμα! Το ίδιο γίνεται ο χρόνος κατεύθυνσης του προς τον ορίζοντα που συνιστά αυτό το συμβάν. Ορίζεται, λοιπόν, από τον χρόνο αυτής της πορείας, χρονίζεται οριζόμενο, και ολοκληρώνεται, πεθαίνοντας συνεχώς σε όλη την ιστορική του διάρκεια μέχρι τη στιγμή που αυτό καταλήγει στον ορίζοντα όχι της εποπτείας-όπως τονίσαμε προηγουμένως-, αλλά της περατότητας του. Η βαθύτερη οντολογική διάσταση του Ωδε - Είναι, και όχι απλώς η ύπαρξη (σημείο που ο

Χάιντεγκερ θα εκφράσει την διαφωνία του στην πρόσληψη του Σαρτρ και του υπόλοιπου υπαρξισμού λέγοντας ότι δεν είναι ταυτόσημος ο στοχασμός του με τις “φιλοσοφίες της υπάρξεως”([1947]2003))είναι ο χρόνος. Είναι σημαντικό να γίνει εμφανές εδώ ότι ο όρος Είναι στον Χάιντεγκερ, παρότι αναφέρεται στην *ύπαρξη* δεν είναι ταυτόσημος με την λατινική *existentia* έτσι όπως αυτή ως ρίζα διατήρησε την νοηματική συνοχή του όρου στις δυτικές, ευρωπαϊκές γλώσσες.

Ωστόσο εδώ το οντολογικό μας καθήκον είναι να δείξουμε ότι επιλέγοντας την *ύπαρξη* για να υποδηλώσουμε το Είναι αυτού του όντος (δηλαδή του Dasein, του Ώδε-Είναι) ο όρος αυτός δεν έχει κι ούτε μπορεί να έχει την οντολογική σημασία του παραδοσιακού όρου *existentia*. Σύμφωνα με την παράδοση η *existentia* ισοδυναμεί οντολογικά με το *παρευρισκόμενον-είναι*, ένα είδος του Είναι το οποίο κατ’ ουσίαν δεν μπορεί να κατηγορηθεί στο *ον* που έχει τον χαρακτήρα του Ώδε-Είναι. Προκειμένου να αποφύγουμε την σύγχυση θα χρησιμοποιούμε πάντα την ερμηνευτική έκφραση *παρεύρεση* για την έννοια *Existentia* και θα αποδώσουμε την *ύπαρξη*, ως οντολογικό προσδιορισμό, μόνο στο Ώδε-Είναι (Ξηροπαϊδης 1995).

Ο άνθρωπος δεν είναι απλώς *ύπαρξη* κατά τον Χάιντεγκερ. Είναι εκείνη η *ύπαρξη* που ερριμμένη μέσα στο Είναι –του-κόσμου μπορεί, και κύριο καθήκον και φροντίδα της είναι, να γίνεται ο τόπος όπου τίθεται και απαντάται, κάθε φορά, το ερώτημα για το Είναι: “Το Είναι κατανοείται μέσα στην προβολή, δεν συλλαμβάνεται οντολογικά. Το *ον*, του οποίου το οντολογικό είδος έγκειται στην ουσιώδη προβολή του εν-τω-κόσμου-είναι, έχει ως συγκροτητικό στοιχείο του Είναι του την κατανόηση του Είναι” (Ξηροπαϊδης, 1995, σελ.94-95 σε Heidegger GA, σελ 196).

Η λέξη καθήκον που χρησιμοποιούμε εδώ, υπάρχει για να δώσει βάρος στο χρέος που ο άνθρωπος όντας ένα Είναι-εδώ, είναι υποχρεωμένος να από-πληρώνει διαρκώς, ορίζοντας μέσα από τις αποφάσεις του τον τόπο που θα κατοικεί μέσα στο μελλοντικό του Είναι. Σε αυτόν τον τόπο δεν φτάνει όμως μέσα από την θέση απλώς ενός έλλογου, αυτοδύναμου κλειστού και περιχαρακωμένου υποκειμένου, που στην εξαντικειμενίκευση των διαπιστώσεων και των εννοιών που αποδίδει στον κόσμο, αυτός ο *κόσμος* μετατρέπεται σε *ένα πεδίο εργαλειακού ελέγχου*: “ο άνθρωπος της τεχνικής, ο εκτεθειμένος στη μαζική κοινωνία, μπορεί να οδηγηθεί σε μια κάπως πιο μόνιμη ασφάλεια μόνο συγκεντρώνοντας και οργανώνοντας όλα του τα σχέδια και όλες του τις δραστηριότητες με τρόπο που να ανταποκρίνεται στην *τεχνική*.”(Heidegger, [1947]2006, σελ.145) Ένα πεδίο υποκειμένης κατάκτησης. Αντίθετα καθορίζεται ως εκείνο που κάθε φορά επιλέγει και μέσα σε αυτή την ασυνέχεια που συνιστά η διαφορετικότητα των επιλογών, απαντά για τον Εαυτό του στο

ερώτημα “Ποιός είμαι;” ξανά και ξανά, όπως ένας σκυταλοδρόμος που μεταφέρει την δάδα του σε έναν επόμενο δρομέα και που το σύνολο των δράσεων της ομάδας του καθορίζει τα τελικά αποτελέσματα της κούρσας.

Ο Χάιντεγκερ στην αναλυτική του Dasein έρχεται να βρεθεί αντιμέτωπος με την μονοκρατορία και την περικλειστή νοητική βεβαιότητα του καρτεσιανού Cogito , που εμμένει- κατά την κατάπτωση του- στο ότι “υπάρχει”, και αντιλαμβάνεται στην διαδικασία επιστροφής της παρατήρησης και των στοχασμών του προς τον κόσμο, το ότι ακριβώς αυτός ο κόσμος δεν είναι “εγώ”, αλλά ένα σύνολο αποτελούμενο από ξεχωριστές οντότητες. Είναι μάλιστα αυτός ο κόσμος, αυτός που η έλλογη και αποφασιστική διάσταση της δράσης του υποκειμένου, πρέπει και μπορεί, να τον ελέγξει. Να τον μεταμορφώσει μέσα από την βούληση του και να τον κατά-σκευάσει ανά-διαμορφώνοντας τον, αυτόν και τις ποιότητες του διαρκώς, και κατά το δοκούν ενώ τα εργαλεία που χρησιμοποιεί δεν είναι μεμονωμένα εργαλεία αλλά η πρόταξη μιας κοινής συνδυαστικής χρηστικότητας των πραγμάτων σε σύστημα στους συνδυασμούς τους.

Ο κόσμος -και εδώ ο Χάιντεγκερ κάνει έναν ακόμη στοχασμό, που θα ασχοληθεί μαζί του και στο υπόλοιπο έργο του, μετά το 1942- μετατρέπεται όχι σε έναν τόπο όπου εκείνο-που- εν τω -κόσμω- είναι, θα γίνει όντας Είναι-εδώ- με τον χαρακτήρα ενός ποιμένα συνεχώς αποκρινόμενου στην κλήση του-αλλά σε ένα *απόθεμα* για την πραγματοποίηση μιας όλο και περισσότερο επιταχυνόμενης επέκτασης. “Το αποκαλύπτει που διέπει πλήρως την σύγχρονη τεχνική έχει τον χαρακτήρα της πρόκλησης. Ποιος εκπληρώνει το προκλητικό θέτειν, δια του οποίου ό,τι αποκαλούμε πραγματικό αποκαλύπτεται ως διαθέσιμο απόθεμα; Προφανώς ο άνθρωπος” (Heidegger, [1954]2011). Ο Χάιντεγκερ ξεκινά την πορεία των συλλογισμών του, από αυτή τη στιγμή και από αυτό τον τόπο της καθημερινότητας και την παρουσία του Dasein μέσα του, σε αντίθεση με την πρόσληψη κάποιου υποκειμένου που θα προβάλει σε αυτόν τον τόπο, αντίστροφα, τις ιδέες και τη βούληση του, ως βούληση της κυριαρχίας του. Σε αυτή την τελευταία συνθήκη, ο Χάιντεγκερ διαβλέπει την έκφραση που κατέληξε να είναι το πρόγραμμα της ευρωπαϊκής μεταφυσικής. Σε αυτή την πορεία -μια πορεία όπου κάθε δραστηριότητα που πράττουμε συνιστά και μία δυνατότητα αλλά και που η τελική απειρία της πραγματοποίησης όλων τούτων, προσκρούει στον ορίζοντα του προσωπικού θανάτου- οι βοηθοί αλλά και οι αντίμαχοι του Dasein παίρνουν τον χαρακτήρα των διαθέσεων μέσω των οποίων το Ωδε-Είναι διανοίγεται προς το αίνιγμα του Κόσμου, διερωτώμενο πάνω στον χαρακτήρα της κλήσης του.

Γίνεται επομένως κατανοητό ότι αυτός ο προβληματισμός για τη χρονικότητα της ανθρώπινης πραγματικότητας συνιστούσε, για τον Χάιντεγκερ, ένα διακύβευμα που

ξεπερνούσε κατά πολύ τα όρια ενός στοχασμού για τον τρόπο με τον οποίο εγγράφεται ο άνθρωπος στο πραγματικό. Το πραγματικό διακύβευμα εδρεύει στο ίδιο το σχέδιο το οποίο ανέλαβε όπως είδαμε να φέρει εις πέρας το «Είναι και χρόνος» ([1927]1978) και το οποίο, πέραν της ιδρυτικής εργασίας διαπερνά ολόκληρο το έργο του Χάιντεγκερ: συνίσταται στο να θέσει εκ νέου το ερώτημα του Είναι, μέσα από την αποδόμηση της παραδοσιακής οντολογίας (Renaut, [2005]2009).

Ανία, πλήξη ή φόβος και αγωνία (τα δύο τελευταία αντανακλώντας άμεσα τους στοχασμούς του Χάιντεγκερ πάνω στο έργο του Κίρκεγκωρ (Kierkegaard, [1843]1994) διανοίγονται με μια προλεκτική, αρχέγονη, προνοησιακή στάση, προς το φαινόμενο του Κόσμου-όπου Κόσμος για το Χάιντεγκερ δεν είναι ένα σύνολο πραγμάτων και όντων αλλά ένα πλέγμα της συνάφειας των διαφόρων πράξεων που τον συνιστούν ως βάση και πραγματικότητα του (Dreyfus 1991). Ετούτο αποκαλύπτεται -και μάλιστα αποκαλύπτεται ισχυρότερα- μέσα από την αρνητικότητα αυτών των διαθέσεων, εμφανίζοντας(αλλά και συγχρόνως αποκρύπτοντας) την ίδια την δομή εκείνη, που οντολογικά τον συγκροτεί. Πάντοτε το Dasein βρίσκεται σε μια θέση για να αναγνωρίσει, να επιλέξει να αποφασίσει πάνω στις προβολές του, ως προς τις δυνατότητες που διανοίγονται συνεχώς σε αυτό και ως αυτό και αναπόφευκτα, μέσα στην ιλιγγιώδη του πορεία προς εκείνο που συνιστά την πιο μοναδική του δυνατότητα.

Ο Χάιντεγκερ μέσα από το εγχείρημα του «Είναι και χρόνος» ειδικότερα αλλά και της μετέπειτα πορείας του, ακόμη και μετά την χαϊντεγκεριανή *στροφή*, επιχειρεί ακριβώς αυτή την αφαίρεση της πρωτοκαθεδρίας του υποκειμένου που η νεωτερικότητα έθεσε ως το κέντρο ενός ελεγκτικού κόσμου. Στην χρονοποίηση του Dasein που εισάγει μέσα στην υπαρκτική αναλυτική του ο Χάιντεγκερ, σε αντίθεση με την φιλοσοφία από τον Πλάτωνα και Αριστοτέλη έως τον Χέγκελ -με διάμεση την ισχυρή παρουσία του έργου του Αυγουστίνου ή του Θωμά του Ακινάτη- ο στοχαστής, *αναιρεί το πρωτείο του παρόντος*- κεντρικό στην σχέση με τον Χρόνο και στην πρόσληψή του ως *στατικού νυν*, στην ανάλυση αυτών των στοχαστών- προβάλλοντας ισχυρά την δική του θέση για ένα άλλο πρωτείο, το *πρωτείο του μέλλοντος* μέσα όμως στην διαρκή ταυτοχρονία των τριών εκστάσεων που συμπεριλαμβάνουν τόσο *το παρελθόν* όσο και *το παρόν*. Το μέλλον στο Dasein, πάντοτε είναι ο τόπος που προβάλλει εκείνο τις δυναμικές των δυνατοτήτων του και πάντοτε εξ-ίσταται αναπόφευκτα προς τα εκεί. Αυτή την θέαση του Εαυτού του μέσα από τις προβλητικές και αποβλεπτικές του διαστάσεις προς το μέλλον, ο Μάρτιν Χάιντεγκερ την ονομάζει προθέαση.

Η επαναδιατύπωση του ερωτήματος για το Είναι κινείται σε αυτό το πλαίσιο, μέσα στο πλαίσιο αυτής της συσχέτισης. Η *μέριμνα*, είναι ακριβώς η ανάληψη της ευθύνης του Dasein ενώπιον του εαυτού του καθώς εγγράφεται τούτο και εξίσταται προς το μέλλον. Επίσης είναι *ισαρχέγονα*, η *μέριμνα* για τα *άλλα* όντα και για τα *άλλα* πράγματα, αλλά ακόμη περισσότερο για την επίσης αναγκαία ανάληψη κάποιας ταυτότητας με την οποία, κάθε φορά, εκείνο θα πορευτεί και θα προβληθεί. “Το Είναι με την έννοια της ύπαρξης έχει τον θεμελιακό χαρακτήρα της διανοικτότητας. Το Ωδε-Είναι υπάρχοντας διατηρεί τον εαυτό του ανοικτό τόσο στο Είναι όσο και στο Είναι καθόλου (μηδέν σημείωση δική μου). Μεριμνώντας επομένως για το Είναι του, μεριμνά συγχρόνως για το Είναι όλων των άλλων όντων και για το Είναι ως τέτοιο” (Ξηροπαΐδης, 1995, σελ.78) Αυτή η ταυτότητα που αναζητεί το Dasein να προσλάβει, είναι και το κεντρικό επίδικο στην αυθεντική ή αναυθεντική ανάληψη της σχέσης με τον εαυτό του. Αυτή την ταυτότητα θα κληθεί να αποφασίσει για αυτήν να πραγματώσει εκείνο, μπρος στην κάθε στιγμή της ταυτοτικής κατάρρευσης, όταν η εμφάνιση της αγωνίας θα το φέρει αντιμέτωπο με αυτή την αναγκαστική επιλογή αλλά και τη μη διαχειρίσιμη τέτοια απουσία της. Αυτή η χρήση της έννοιας της μέριμνας-πρός τις επιλογές του, σηματοδοτεί στον στοχαστή την προσπάθεια, στο φιλοσοφικό του πρόγραμμα, να ανακατασκευάσει τις έως τώρα προσεγγίσεις του *χρόνου*, ως ενός *στατικού παρόντος*, όπως η κλασική μεταφυσική- και αργότερα η θεολογία- κληροδότησε στη φιλοσοφία την παρακαταθήκη ενός τρόπου ερμηνείας του κόσμου και μιας ουσιακής σχέσης της ιδέας με το υπο-κείμενο με το οποίο αυτή συνδέεται –και που μέσα από αυτήν την ίδια αποκτά την ουσία του. Η μέριμνα όμως στο οικοδόμημα της θεμελιώδους οντολογίας, έχει έναν χαρακτήρα που αποσταθεροποιεί αυτή την σχέση αλλά και την ίδια την προβληματική της μεταφυσικής, ως *διάθεση* με την οποία διανοίγεται το- όχι κλειστό -στην –ολότητα- του- αλλά- ανοικτό- στις- μελλοντικές- δυνατότητες εγγραφής- του- Dasein! Η μέριμνα προς τις επιλογές που θα αναλάβει για να απαντήσει στο ερώτημα της ταυτότητας του και ειδικά εκείνη που αναφέρεται στην θεμελιώδη διάθεση της αγωνίας, γίνεται το όχημα ώστε να μπορέσει αυθεντικά να συλλάβει ο στοχαστής, την ιστορικότητα του *ανθρώπου ως χρόνου* και ως πορείας εντός της ερριμμενότητας του, προς- και -έως την τελική και οριστική πιο προσωπική δυνατότητα του Dasein, την περατότητα που καθορίζεται από το χείνρον Μηδέν και το όριο του προσωπικού του θανάτου. Ο *χρόνος* εδώ και το αίτημα για την ανάληψη της ευθύνης του εαυτού του και όλων των όντων, γίνεται το διαρκές διακύβευμα του ωθούμενου ως χρόνου - και από τον χρόνο- υπαρκτικού πεδίου της ανθρώπινης κατάστασης, από την στιγμή της γέννησης μέχρι την συνολικοποίησή του στην ένωση με τον ορίζοντα του εαυτού του. Καθώς το Dasein προχωρά προς το μέλλον, αυτή η μία βεβαιότητα που το διακρίνει

μέσα στις δυναμικές της δυνατότητας που του διανοίγονται, δηλαδή η βεβαιότητα του δικού του θανάτου αλλά και η συνεχής και διαρκώς ελλοχεύουσα στην ύπαρξη της εμμενούς πιθανότητας της κατάρρευσης, το κάνει να εξ-ίσταται προς αυτό που συνίσταται για εκείνο, την κάθε στιγμή, ως αποβλεπτική εμπειρία του επερχόμενου μέλλοντος του. Αυτή η έκσταση όμως δεν κατευθύνεται μονάχα προς το μέλλον- παρότι εκείνο προκαλεί με την έλευση του!- αλλά και διαπιστώνεται από το Dasein σε σχέση με το επερχόμενο προσωπικό τέλος του. Το Dasein σε αυτή την κίνηση όπου εκφράζεται ως χρονικότητα, επιστρέφει ξανά στο παρόν, και ταυτοχρόνως εξ-ίσταται στο παρελθόν (Blattner, 1999). Η εμπειρία αυτής της προβολής και η προθέαση του μέλλοντος, το κάνει στην διάνοιξη του προς το μέλλον, να εξ-ίσταται και προς το παρελθόν του! Βλέποντας σε αυτό τα όσα είχε πραγματοποιήσει και προσλάβει με έναν τρόπο, μπορεί καθώς εξελίσσεται αυτή η υπαρκτική εκδίπλωση εν-τω-χρόνω, να αναπροσαρμόζει την θέαση και τις αντιλήψεις του παρελθόντος. Διανοιγόμενο προς το μέλλον διανοίγεται μέσα από ένα σχήμα διαρκούς προβολής και επιστροφής, προς τις στιγμές και τις εμπειρίες του παρελθόντος. Όντας μια υπαρκτική πορεία και ένα εν εξελίξει γεγονός, το Dasein, κινείται προς τα γεγονότα του παρελθόντος, ανακαλύπτοντας κρυμμένες δυνατότητες και εκτινάξεις, που δεν είχαν πραγματοποιηθεί, και φέρνοντας τις στο φως του αναστοχασμού του -ώστε να τα επαναχρησιμοποιήσει- αυτά και τα νέα συμπεράσματα αυτού του αναστοχασμού-μεταφέροντας τα με τέτοιο τρόπο ώστε, επιστρέφοντας εκστατικά από το παρελθόν, να χαράζει νέες προβολές του μέλλοντος. Σε αυτόν τον εκστατικό αναστοχασμό η ένταση είναι διαρκής με τα όσα είχαν ήδη κληροδοτηθεί στο περιεχόμενο της πορείας του μέσα στην πτώση του εντός του εν-τω-κόσμου-Είναι. Τα κληροδοτήματα από αυτό το παρελθόν, η γλώσσα, η κουλτούρα, τα έθιμα της κοινότητας που είχε βρεθεί να αποτελεί μέρος της, εμφανίζονται πότε ως αρωγοί και πότε ως αντίμαχοι, εντασιακά μέσα του, ωθώντας το να λάβει αποφάσεις για το ποιο θέλει να είναι και να γίνει, ενώ το συνδέουν ταυτόχρονα με την ιστορική πορεία και τον χαρακτήρα μιας ομάδας, ενός λαού, μιας κοινότητας εντός της οποίας παρευρίσκεται. Όχι μόνον αποφάσεις που θα επιβεβαιώνουν ή θα αναθεωρούν αυτές τις στιγμές των όσων πέρασαν αλλά και τέτοιες με ισχύ και δύναμη που θα προβάλλουν το Dasein στο μέλλον του σε άλλες δυνατότητες από αυτές που διαπιστώνει ότι βρίσκεται και κινείται. Αυτές οι προβολές όμως προ-βάλλονται όλες στο μέλλον του και αυτό το μέλλον, είναι που μοιάζει να πρωτευοποιείται καθώς ακόμη και η αναθεώρηση των στιγμών του παρελθόντος του, προβάλλει εν τέλει στο μέλλον έναν “εαυτό” όχι ως παρουσία αλλά ως γίνεσθαι, α-συνεχή πορεία, που αυτές τις στιγμές τις έχει αναθεωρήσει!

Αυτή η συνθήκη εμφανίζεται συνεχώς στην υπαρκτική αναλυτική που περιγράφουμε. Άλλωστε ακόμη και οι τρεις εκ-στασεις στο χαϊντεγκεριανό έργο, το παρελθόν το παρόν και το μέλλον συν-υπάρχουν ταυτόχρονα ενώ η χρονοποίηση του Dasein δίνει στη διανοικτική εμπειρία που συνίσταται εδώ ως γεγονός, το πρωτείο στο μέλλον.

Η απόφαση που καλείται να πάρει πλέον το Dasein μέσα στην προθέση του μέλλοντος και στην εκστατική αναστοχαστική του στάση ως προς το παρελθόν –το οποίο θα μπορούσαμε να το δούμε ως το ιστορικά δικό του παρελθόν!- όπως και η πρόθεση να την πραγματώσει, είναι αυτό που κάνει την *μέριμνα* να μετατρέπεται, μέσα στην ισχύ αυτής της αποφασιστικότητας, σε *πεπρωμένο*. Εδώ συνηχεί στα αυτιά μας, μέσα από την χαϊντεγκεριανή προβληματική, ο Νίτσε όταν τονίζει σε μια από τις ευφυείς -αλλά και σπαρακτικά ακριβείς!- ενοράσεις του: “Το ζώο είναι καρφωμένο στον πάσσαλο με την επιστροφή της στιγμής”. Το Dasein ως Χρόνος είναι θεμελιωδώς ιστορικό και το “Είναι αυτού του υπάρχοντος (που είναι ο άνθρωπος) συγκροτείται από την ιστορικότητα[...]" αλλά και με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια “κατά κύριο λόγο (Primar) ιστορικό-ισχυριζόμαστε-είναι το εδωνά-Είναι.” (Heidegger, [1927]1978 σελ.629) .

Σε ποιο βαθμό όμως όλα αυτά μας κάνουν να αντιλαμβανόμαστε τόσο διαφορετικά εκείνο που δυτική μεταφυσική της παρουσίας θα ονόμαζε υποκείμενο; Που βρίσκεται τελικά αυτό το υπο-κείμενο; Ο Καρτέσιος στους στοχασμούς του, μέσα από την ήρεμη αλλά εκρηκτική διαπίστωση ενός “ως εάν” του Κόσμου, ως μιας-ως υπόθεση εργασίας-δημιουργίας τούτου από έναν κακόβουλο δαίμονα (Descartes, [1641]2003 σελ.68), ξεκινά μέσα στην σκέψη του αυτή την περίφημη αντίστροφη πορεία (που θεμελίωσε τελικά το νεωτερικό υποκείμενο!), όχι προς τα φαινόμενα, αλλά ως προς εκείνο το ον που διερωτάται για όλα αυτά και την συνακόλουθη ύπαρξη τους. Ως τον πυρήνα μιας νόησης που η ύπαρξη του εντός της είναι το μόνον που, στην κοινωνία της με την δική μας, κάνει τον στοχαστή να προσλάβει αυτόν τον ίδιο που σκέφτεται, ως κάποιο “κάποιο Υποκείμενο”.

Ο Χάιντεγκερ όμως δεν ξεκινά από το πρωτείο αυτής της νόησης που σχηματοποιείται μοναχικά μέσα από την αφαίρεση όλων των πραγμάτων του κόσμου, ως σκεπτόμενη τέτοια, αποδίδουσα τον εαυτό της σε ένα στατικό “Εγώ” και διερωτώμενη περί της υπάρξεως της. Ανακινεί την φιλοσοφική έρευνα που είχε ωθήσει το καρτεσιανό Cogito στον ορισμό του νεωτερικού υποκειμένου, από την καθημερινότητα που εμφανίζεται ο Εαυτός και τις διαθέσεις που την διαπερνούν. Έτσι όπως αυτές οι διαθέσεις λειτουργούν ως διαμορφωτικά της εμπειρίας της ύπαρξης. Ξεκινά μέσα από το *Συνείναι* με τα άλλα όντα-καθώς το Dasein πάντοτε ευρίσκεται ερριμένο ανάμεσα στους Άλλους και τα άλλα πρόχειρα όντα και ποτέ μόνο!-από τις διαθέσεις που αποκαλύπτονται μέσα από την ανάδυση του στον

τον κόσμο και την διαρκή συνεύρεση εντός του. Τις δράσεις που αυτή η εμφάνιση και κίνηση συνεπάγεται και αποβλέπει και όχι από την πρωτοκαθεδρία της προσωπικής σκέψης.

Τους Άλλους δεν τους συναντάς χάρη σε μία αντίληψη, που διακρίνει για πρώτη φορά το άμεσα παρευρισκόμενο υποκείμενο σου από τα υπόλοιπα επίσης παρευρισκόμενα υποκείμενα, κι ούτε τους συναντάς με πρωταρχική βάση μια αυτο ενατένιση, η οποία πρωτοδιαπιστώνει την αντίθεση και τη διαφορά σου από τους Άλλους. Οι Άλλοι συναντώνται με βάση τον κόσμο, μες στον οποίο κατοικεί ουσιαστικά το χαρακτηριζόμενο από βιομέριμνα και περίσκεψη Εδωνά-Είναι. Αντί να αφεθούμε στην εύκολη τάση του να εξηγήσουμε με θεωρητικό τρόπο την παρεύρεση των Άλλων πρέπει να επιμείνουμε στο ήδη παρουσιασμένο φαινόμενο της περιβαλλοντικής τους συνάντησης (Heidegger, [1927]1978 σελ.201).

Αυτή άλλωστε, η προσωπική σκέψη, όπως και οι ίδιες απρόβλεπτες καταστάσεις, οι δράσεις και αντιδράσεις του κόσμου, έρχονται και παρέρχονται όταν δεν το περιμένει το Dasein. Όταν το “θέλουν” τόσο η προσωπική σκέψη όσο και εκείνες. Άρα που βρίσκεται αυτό το υποκείμενο ως Cogito όταν εμφανίζεται στον νου μου η σκέψη του “Εγώ υπάρχω”;. Η ύπαρξη προηγείται της σκέψης για αυτήν και της ουσίας της, ενώ η ίδια η σκέψη και το υποκείμενο που συγκροτεί αυτή, δεν υπάρχει τόσο μέσα στον κόσμο, αλλά περισσότερο στην εξαντικειμενικευτική στιγμή της υποστασιοποίησης του. Παράγεται και προβάλλεται αυτό από τις δομές της γλώσσας και τη συνακόλουθη εμφάνιση της ως ομιλίας, αφότου η απροσδιόριστη σιωπή του Είναι κοινωνηθεί από το Dasein εντός της προγλωσσικής, προνοησιακής κοινότητας και διάνοιξης του Ωδε-Είναι με και προς τον κόσμο. Εγγράφονται μέσα στην κοινότητα, τον τόπο (τον *οίκο*) και το Συνείναι με τους άλλους - εντός της παρεύρεσης. Οι διαθέσεις και διαστάσεις του Dasein συνιστούν τελικά εγγεγραμμένες διανοίξεις του στην διαρκώς εξελισσόμενη εγγραφή του στην καθημερινότητα.

“Η διαφορά ανάμεσα στην ουσία και την ύπαρξη, ανάμεσα στο είναι του όντος και στο γεγονός ότι αυτό είναι, η οντολογική διαφορά, [είναι αυτό σ.δ.μ] που οφείλουμε να επεξεργαστούμε μια και καλή στον απαιτούμενο βαθμό” (Heidegger, [1927]1978). Το ερώτημα που τίγεται στον πλατωνικό “Σοφιστή”, ένα ερώτημα απορρητικό, μοιάζει να προοικονομεί και να καθοδηγεί- ανάμεσα σε άλλες φιλοσοφικές αναφορές όπως το έργο του Καντ, του Νίτσε, του Χούσερλ και του Ντιλτεν-, την χαϊντεγκεριανή κίνηση. Την κίνηση μιάς σκέψης (Denken) προσανατολισμένης στην εκκάλυψη. Το “τι εστί” από το “ότι εστί”. Αυτό το ερώτημα με όλη την ένταση που τίθεται, αφομοιωμένο στην απορρόφηση, από την ουσία που δίνεται σε μια ύπαρξη, από τον Θεό ή από την Ιδέα, αποσύρθηκε, όπως και το ίδιο το Είναι, στον εαυτό του, εξαφανιζόμενο μέσα στον βόμβο της καθημερινής

εξαντικειμενίκευσης του από τους άλλους (Man), στο κάλεσμα τους προς το Dasein να γίνει κάποιος “Τις” και έτσι να απαντηθεί κατευναστικά η υπόρρητη αγωνιώδης διάσταση της διερώτησης του “Ποιο είναι;” κατά τον αφουγκρασμό της κλήσης του Είναι του. Ακολουθώντας τις έτοιμες παραινέσεις των Άλλων δίπλα στους οποίους παρευρίσκεται εντω –κόσμω-ερριμμένα, και στην συγκάλυψη του ερωτήματος για το Είναι του, το Dasein γίνεται ένας όχι συγκεκριμένα κάποιος. Βυθίζεται στην *αναυθεντική καθημερινότητα του βίου των πολλών*.

Εκεί σε αυτή την κλήση των πολλών, το Dasein καταπίπτει μέσα στις προβολές και τις θελήσεις τους, που εντείνονται μέσα από την προς αυτο- περιγραψιμότητα και τις προβολές εκείνων, και απορροφάται εντός τους, αποκοιμιζόμενο στην νωθρή “ασφάλεια” των κοινών βεβαιοτήτων περί του ποιο είναι εκείνο πραγματικά αλλά και το ποιο θα έπρεπε να συνεχίσει να είναι. Μακράν από αυτή την τοποθέτηση και περιγραφή όμως των άλλων ως “Κόλασης”, όπως στην περίπτωση του σαρτρικού της “Κόλασης των άλλων” (Sartre, 1944). Η καθημερινότητα των Άλλων, στον Χάιντεγκερ και οι “Άλλοι” γίνονται μία από τις διαστάσεις παραγωγής της αναυθεντικής ύπαρξης, όχι μέσα από την καθαυτό εμφάνιση τους στη σχέση τους με το Dasein, όσο, και κυρίως, με την εσωτερίκευση τους, αυτών και των τρόπων τους ως ετερόνομο στοιχείο του. Ένα στοιχείο συγκρότησης του μέσα από τον κατευνασμό μιας *προσωπικής απάντησης για την μελλοντική του ταυτότητα*. Το Dasein ξεχνάει ότι η *ίδια η οντολογική δομή του το ωθεί να προηγείται του εαυτού του και να αποφασίζει τις επόμενες δράσεις του*: “Το εδωνά –Είναι μέσα στο Είναι του εκάστοτε ήδη προηγείται του εαυτού του. Το εδωνά-Είναι είναι πάντα ήδη πέρα κι έξω από τον εαυτό του [...], όχι επειδή σχετίζεται με άλλα όντα, τα οποία τούτο δεν είναι, παρά ως Είναι προς τη δυνατότητα για Είναι, που είναι αυτό το ίδιο” (Heidegger, [1927]1978, σελ.309) και Το Das Man δεν βρίσκεται ακριβώς “εκεί έξω” αλλά στην πρόσληψη των Άλλων ετερονομικά ως μίας αντί-στραμμένης προς εμάς τους ίδιους προβολή και αποδοχή του ετεροκαθορισμού τους. Τοιούτω τρόπω, επικάθονται πάνω στο Ωδε-Είναι, τα στοιχεία εκείνα που προβολικά καθορίζουν την χαρακτηρισποίηση του αναυθεντικά. Υπάρχει επικοινωνία εδώ; Όχι ακριβώς! Υπάρχει ως αναυθεντική επικοινωνία! Από την στιγμή που το Dasein χάνεται στις περιγραφές των άλλων και στην αερολογία ενός λόγου περί πραγμάτων αλλά όχι μιας διερώτησης πρὸς ή ενος αφουγκρασμού από το Είναι, αυτό που μοιάζει ως επικοινωνία –ενώ δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτα τέτοιο αυθεντικά ειδωμένο- είναι αυτό, που σε οντικό επίπεδο πλέον επιχειρείται να επικοινωνηθεί με κάποιον, μετατρεπόμενο -εξαιτίας αυτού ακριβώς!- σε επικοινωνία με κανέναν “κάποιον” συγκεκριμένα. Η *γλώσσα παραπλανά την σκέψη* και ο λόγος που εκφέρει γίνεται η *ομιλία της παραπλάνησης*. Εκφέρεται και μαγεύει

σαν ένας επιδέξιος ταχυδακτυλουργός, καθώς οι ταυτότητες της και η ταυτοσημία της ανάμεσα στα όντα που αυτή εμφανίζει συγκροτούνται μέσα από την προβλητική προς τον Κόσμο διάσταση των δομών της. Έτσι η επικοινωνία γίνεται παραπλάνηση. (όπως αναφέρει ο ποιητής Μαγιακόφσκι την ίδια περίπου περίοδο που συγγράφεται το ΕκΧ “γνωρίζω την δύναμη των λέξεων και γνωρίζω το δηλητήριο των λέξεων” (Mayakovsky, 1929) στίχους που θα χρησιμοποιήσει το συγκρότημα των Mecano (Mecano, 1980) στις αρχές της δεκαετίας του ‘80). Η μεταφυσική παρούσα, ως παράγωγο της απολυτοποίησης του λόγου, γίνεται η ιστορία της ως *μύθος* αλλά και ως *λήθη*. Αυτή η βάση που είναι ο τόπος που στηριζόμαστε και που παρευρισκόμαστε εντός της, είναι εκείνη που αντί να μας απόκαλύπτει, θεμελιώνει την επαφή μας στην παραπλάνηση. Ο Νίτσε είναι για άλλη μία φορά παρών στις αντανάκλασεις του στον χαϊντεγκεριανό προβληματισμό όταν στην {268 του Πέραν του καλού και του κακού μας λέει ότι:

Η γλώσσα δεν λειτουργεί με το να διατυπώνει κάποιου είδους περιγραφή για το αντικείμενο αναφοράς της. Εκφράζει στην πραγματικότητα, ορισμένες νευρικές διεγέρσεις που επικάθονται στις λέξεις. Αν επί παραδείγματι διαφορετικές λέξεις, εκφράζουν το ίδιο πράγμα, αυτό συμβαίνει επειδή οι συγκεκριμένες λέξεις εκφράζουν τα υποκειμενικά βιώματα που έχουν για αυτό το πράγμα κάποιες ομάδες ανθρώπων και όχι το ίδιο το πράγμα (Nietzsche, [1886]2015).

Η έννοια της “εμφανίζεται” στην κλασική μεταφυσική, και που τόσο στην Θεολογία όσο και σε άλλες φιλοσοφικές προσεγγίσεις του σώματος της μεταφυσικής εννοιολόγησης, θεωρήθηκε ότι περιγράφει την πλέον βαθιά και μοναδική παρουσία που βρίσκεται και ορίζει την ατομικότητα του καθενός μας -και καθορίζει τις διαθέσεις μας στο σύνολο τους αλλά και τις μορφές που στον καθένα από εμάς θα πάρει η διαχείριση τους. Θα μπορούσαμε να το δούμε ως παράγωγο μιας γραμματικής προβολής της γλώσσας “εντός” και “εκτός” ημών. Η εξαντικειμενίκευση αυτού που *είμαι μοναδικά* και επι-κοινωνώ με τους Άλλους θα μπορούσε να είναι μία *υπόσταση* κρυμμένη στη σχέση ρήματος –υποκειμένου που να μας προτείνεται στην επικοινωνία ως “Εγώ”. Δικαίως ο Νίτσε στην θέση (17 του “Πέραν του καλού και του κακού”)(Nietzsche, [1886]2015), δηλώνει σκωπτικά ότι: “Το σκέφτομαι-άρα –υπάρχω του Καρτέσιου(το Καρτεσιανό Cogito δηλαδή που θίξαμε στην προηγούμενη ενότητα την συγκροτητική του παρουσία στο πρόγραμμα των νέων χρόνων και του αναδυόμενου κόσμου της τεχνικής ως καθαρή έκφραση της βούλησης για ισχύ per se (σ.δ.μ)...συνιστά ένα προϊόν, γραμματικής ρουτίνας”. Ο Χάιντεγκερ, ριζοσπαστικά δηλώνει με το έργο του ότι η

επικοινωνία των λόγων, δεν επισυμβαίνει προς “κάποιον” αλλά ότι αντιθέτως αυτή η επικοινωνία πρωταρχικά δεν είναι εφικτή αυθεντικά, εάν δεν υπάρξει η στροφή των ότων του Dasein, πίσω- προς εκείνο που ξεχάστηκε και που είναι το πραγματικό θεμέλιο της διαπροσωπικής σχέσης. Η *λήθη του Είναι* συνδηλώνοντας ένα θετικό-αρνητικό παιχνίδι με την παρουσία-απουσία μιας ανάμνησης που μας θυμίζει τον Πλάτωνα, γίνεται το αίτημα, για μία αυθεντική αναγνώριση. Αυτή η λήθη που η αποκάλυψη της έχει εισαγάγει την ριζικά ανοίκεια παρουσία που το Είναι είναι για εμάς και που επικαλύπτεται από την καθημερινή αναυθεντική κατάπτωση, αλλά και η αμφισημαντοτητα γίνεται τότε μόνον ως αίτημα αυτής της αναγνώρισης- προς- την- αποκάλυψη της, ένα από τα στοιχεία της αυθεντικής παραγωγής. *Ο τόπος του Είναι, είναι η γλώσσα* αλλά η ερώτηση του μπορεί και είναι πρώτα από όλα να είναι σιωπηλή. Η επι-κοινωνία δεν θα μπορέσει να καταστεί δυνατή εάν δεν διαπιστωθεί η ίδια, σχέση με τον Άλλο ως μία πρώτα από όλα εσωτερική σχέση του Ώδε- Είναι με το Είναι του και την κοινή του με εκείνον *παρέυρεση*. Πριν από την γλώσσα και μέσα σε αυτή τη σιωπηλή κλήση που ενώ βρίσκεται εντός μας (όπως λέει ο Χάιντεγκερ),έρχεται ως “ένα κάλεσμα από πάνω”. Η εξαφάνιση στους φλοιούς της λήθης του ερωτήματος για το Είναι, όχι απλώς για το ότι "είναι" αλλά για το τι είναι να "είναι", οφείλεται κατά τον Χάιντεγκερ στο πρόγραμμα της επιστροφής, ως προβλητικής πράξης ενός αυτόνομου μοναχικού Cogito, προς το πεδίο των “όντων” του εμπειρικού κόσμου. *Το οντικό πεδίο*. Έτσι σε αυτή την αναδυόμενη σύμβαση της απουσίας της διερώτησης και της συγκάλυψης της, εκείνο καταλήγει να προτείνεται προς εκείνα ως πορεία κυριαρχίας και ελέγχου πάνω σε αυτά. Κάτι σαν την νιτσεική βούληση για δύναμη μόνο που ο ίδιος ο Χάιντεγκερ δεν χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο γιατί πάλι θα προϋπόθετε μία μεταφυσική παρουσία κάποιου όντος που βουλεται να ασκήσει αυτή τη δύναμη στα υπόλοιπα² (Heidegger, [1961]2011). Οι δομές της γλώσσας που το οδηγούν στο να ορίζει εξαντικειμενικεύοντας τον εαυτό του αυτό το “Εγώ”, ως “Εγώ”, προβάλλονται και καθορίζουν τα πράγματα του κόσμου ως όντα, αλλά και μετατρέπουν τις άλλες αισθανόμενες υπάρξεις ως όντα, αποθέματα, πράγματα(και εδώ η σκέψη στον Χάιντεγκερ, διαφεύγοντας από την απλή διάσταση της γραφής και γινόμενη ομιλία –σκέψη, πλησιάζει ακόμη πιο βαθιά την προσέγγισή αυτού που στοχαστές όπως ο Χέγκελ, η ο Μαρξ, θα

² Ο Χάιντεγκερ αφιέρωσε ολόκληρο το χειμερινό εξάμηνο του 1936-37, στο Φράιμπουργκ, σε μία σειρά διαλέξεων για τον Νίτσε. Εκεί σημειώνει: “Η βούληση για ισχύ είναι επομένως βούληση για βούληση. Δηλαδή:το να βούλεσαι σημαίνει να βουλεσαι για τον ίδιο σου τον εαυτό. Όμως αυτό χρειάζεται αποσαφήνιση [...] δεν μπορούμε να επικαλούμαστε ένα ορισμένο ον [...] ουτε έναν ιδιαίτερο τρόπο του είναι,ώστε [...] να “εξηγήσουμε την ουσία της [...]” (Heidegger, [1961]2011, σελ.92).

ονόμαζαν αλλοτριώση, δηλαδή την μεταμόρφωση του ίδιου σε κάτι άλλο από αυτό που ουσιαστικά είναι-), παρουσιάζοντας το σχέδιο της νεωτερικότητας ως ένα σχέδιο όπου το υποκείμενο-Κύριος, καλείται να κατέχει και να επεκτείνει διαρκώς αυτή την κίνηση οικειοποίησης και κατοχής, όχι σε κάτι λιγότερο από το σύνολο της Φύσης-γινόμενης αντιληπτής ως *Natura*- τις ίδιες!

Η πραγματικότητα η ίδια, εξαντικειμενικευμένη ως πράγμα (*ding*), γίνεται το αντικείμενο που ορίζεται- εδώ το “ορίζω” παίρνει τον χαρακτήρα του λόγου-εντολής- και καθορίζεται από τον ορθό λόγο ως κάτι που θα υποταχθεί σε όλο του το πεδίο σε αυτόν. Το ερώτημα του Είναι στους αιώνες της εξέλιξης αυτού του προγράμματος, εξοβελίζεται.

Οι διαστάσεις όμως των διαθέσεων πέρα από τις γλωσσικές δομές που “μιλούν”, καθορίζουν την σκέψη και την γλωσσική επικοινωνία. Βρίσκονται εδώ πρωταρχικά, και κάνουν το *Dasein* να διανοίγεται στον κόσμο. Η *πλήξη*, η *ανία*, αλλά κυρίως η *αγωνία*, όταν το *Dasein* στρέφεται προς αυτές και τις αναγνωρίζει, στον κάθε δια-χρωματισμό τους, ωθούν ένα βήμα προς την επανανάδυση αυτού του κρυμμένου στη λήθη ερωτήματος. Όπως στην περίπτωση του Ιβάν Ίλιτς (*Tolstoy*, [1886]2019) όταν αυτός συνειδητοποιεί ότι μέσα από τις διαμορφώσεις και την νωθρή άφηση στους άλλους όπου βρέθηκε μαζί (Η συνθήκη της συναλληλίας) στις συνήθειες τον λόγο και την πλήξη του, πέτυχε τούτος να γίνει “κάποιος”, αλλά όχι αυθεντικά ο Εαυτός του. Εδώ επιστρέφουμε ξανά στην χαϊντεγκεριανή αγωνία (*Angst*). Η εμπειρία αυτού του συναισθήματος το οποίο εμφανίζεται μέσα στην κατάρρευση του κόσμου μας- ενός γεγονότος- που μας υπενθυμίζει την εμπειρία του μηδενός, υποβόσκουσα στην επίπλαστη καθημερινή ταυτότητα μας, ως ενός Εαυτού υπό διαρκή αίρεση από εκείνο που χαίνει απέναντι μας, εντός και υπό- μας, ως η μοναδική πλήρης βεβαιότητα της δυνατότητας ολοποίησης μας (*Heidegger*, [1927]1978). Μέσα από ένα σκληρό και καθοριστικό συμβάν της ζωής μας-τον θάνατο ενός αγαπημένου προσώπου, την απώλεια μιας πραγματικότητας που ήμασταν οργανικά κομμάτι της και κατέρρευσε, ή την αρρώστια και τον επερχόμενο βιολογικό θάνατό μας- η ταυτότητα αυτού του “κάποιου”, των “πολλών”, αυτού του *Das Man*, θραύεται και, στην πλήρωση της εντός του *Dasein*, αποκαλύπτεται- εάν δεν έχουμε μια νέα κατάπτωση ή υποχώρηση στις νόρμες του ασφαλούς και του καθημερινού, βιωμένου με παρόμοιο τρόπο όπως πριν, κόσμου –ο σιωπηλός ήχος της εκκαλυπτόμενης διερώτησης όχι πλέον για τα όντα, αλλά για το “Είναι” τους.

Ο Εαυτός η αγωνία και το Είναι-προς -θάνατον: Αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα.

Σε αντίθεση με την κλασική μεταφυσική, όπου τα όντα εμφανίζονται ως παρουσία μέσα στον χώρο και ο χρόνος επομένως όπου αυτά εμφανίζονται, κλείνεται μέσα στην μοναδική αιώνια στιγμή του παρόντος ο Χάιντεγκερ ξεκινά τελείως διαφορετικά την έρευνα του. Όμως όπως έχουμε ήδη τονίσει το Dasein πολύ περισσότερο από μια στατική παρουσία μέσα στον χρόνο, είναι μία ανοικτή γεγονικότητα. Ένα διαρκές εν εξελίξει γεγονός που η ταυτότητα του είναι ζήτημα διαρκούς επαναδιαπραγμάτευσης καθώς προχωρά προς το αναπόφευκτο γεγονός της τελικής ολοκλήρωσης του στον θάνατο του. Το Dasein εγγράφεται μέσα στις διαστάσεις του χρόνου και *ο χρόνος ο ίδιος είναι ο χρόνος του*. Η χαϊντεγκεριανή προσέγγιση, είναι η στιγμή που οριστικοποιείται η φιλοσοφική διαφοροποίηση του εσωτερικού χρόνου του Dasein, από αυτόν των φυσικών επιστημών(ένα εγχείρημα που όπως σχολιάζει και σε συνέντευξη του ο Ε. Λεβινάς - με τις θέσεις του οποίου θα ασχοληθούμε παρακάτω-πριν από τον Χάιντεγκερ, την έναρξη του, είχε σηματοδοτήσει το έργο του Μπεργκσόν ([1927]2013)). Το Dasein χρονοποιείται και μέσα στην χρονοποίηση του έχει την δυνατότητα να διανοιχθεί αυθεντικά προς αυτή την δυναμική γεγονικότητα αναγνωρίζοντας την διαρκή ρευστότητα της ταυτότητας του και την διαρκώς επαπειλούμενη κατάρρευση της. Ερριμμένο μέσα σε αυτή την γεμάτη ένταση σχέση με το ανοίκειο του Είναι (που πάνω και εντός του του θεμελιώνει), το Dasein διανοίγεται στην διάθεση της *ενοχής*. Αυτή είναι μία βασική διάθεση της αναλυτικής του Dasein που όμως ενώ θα φαινόταν στα μάτια κάποιου αναγνώστη, ότι αναφέρεται σε κάποια θέση που θα προσομοίαζε με ανάλογες τέτοιες θρησκευτικής προέλευσης και δη χριστιανικής, δεν συμβαίνει αυτό. Η ενοχή του Dasein, εκφράζεται ως *μέριμνα*. Μέριμνα τίνας; Μέριμνα του να αναλάβει την ευθύνη του Εαυτού του και να αναγνωρίσει ότι αυτός ο εαυτός είναι μία διαρκώς προβαλλόμενη στο μέλλον της ου-τοπία (Ξηροπαϊδης, 1995), καθώς η α-ληθινή ανεσιτότητα του είναι απόλυτη, στην αδιάσπαστη διασύνδεση του με το Είναι ως δικό του Είναι.

Σε αυτή την αναλυτική το Dasein διανοίγεται είτε αυθεντικά είτε καταπίπτει(άλλο ένα υπαρκτικό αναλυτικό του Dasein) σε μία υποχώρηση του από την αυθεντική έκφραση του εαυτού του, προς ό,τι οι Άλλοι (Man) του προβάλλουν ως βεβαιότητες για την συγκρότηση ενός κοινού κόσμου αλλά –κυρίως- ενός δικού τους κόσμου διαμεσολαβημένου από εκείνους. Σε αυτή την προβολή το Dasein μπορεί να υποχωρήσει μέσα στην αναυθεντικότητα της καθημερινότητας τους. Είναι σημαντικό όμως εδώ να επαναλάβουμε

κάτι: Το Dasein είναι ανοιχτό και πορώδες ως διάρριψη, αλλά και, στην συνέχεια, ως *γεγονικότητα* προς το μέλλον. Περισσότερο *μία διαδικασία, παρά ένα στατικό ον*. Είναι ένας κενός εαυτός. Δεν υπάρχει όπως είναι εύκολο να παρερμηνευθεί μέσα στις δαιδαλώδεις συμπληγάδες της γλωσσικής έκφρασης, κάποιος, αυθύπαρκτος εαυτός, που βρίσκεται “αυθεντικά” κάπου ως μόνιμη παρουσία και που το Dasein καλείται προσομοιάζοντας τον να τον εκφράσει στην πορεία του. Αντίθετα η *αυθεντικότητα* εδώ (όπως αντίστοιχα και αντιστρόφως η *αναυθεντικότητα*) επισυμβαίνει μέσα στις διαδικασίες ανάληψης ή μη της ευθύνης της συνειδητής εγγραφής σε κάποια μελλοντική δυνατότητα, γνωρίζοντας ότι η αυθεντικότητα ελλοχεύει στην αποφασιστική ανάληψη ευθύνης του εαυτού του απέναντι στο διαρκές γεγονός του επερχόμενου τέλους.

“Το εδωνά-Είναι έχει εκάστοτε ήδη μες στο Είναι του συσχετίσει τον εαυτό του με μια δυνατότητα του. Το ότι είναι ελεύθερο για τη δυνατότητα του πιο δικού του Είναι, συνεπώς για τη δυνατότητα αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας, φανερώνεται με αρχέγονο και στοιχειωδώς συγκεκριμένο χαρακτήρα μέσα από την Αγωνία.” (Heidegger, [1927]1978, σελ.308)

Το Dasein ως εαυτός, είναι ένας ανοιχτός κενός απολύτως προσδιορισμένου περιεχομένου εαυτός. Είναι ένας εαυτός που εγγράφεται στις αποφάσεις που πραττονται ως επιλογες του.

Στην κατάπτωση του μέσα στις προβολές και τις βεβαιότητες των άλλων, το Dasein υποχωρεί. Εκεί εμφανίζεται η διάσταση της αναυθεντικότητας. Οι πολλοί, αντιλαμβάνονται τον ορίζοντα της περατότητας ως κάτι δεδομένο που δεν χρειάζεται να σχολιαστεί η να υπάρξει ευθεία αντιμετώπιση απέναντι του. Αναυθεντικά βιώνεται αυτός ο ορίζοντας όχι ως ένα υποβόσκον, διαρκές παρόν, αλλά ως μία –αντιθέτως-μετάθεση προς κάποιο αόριστο μέλλον. Τοιούτω τρόπω, ο χρόνος επιστρέφει σε ένα κενό παρόν που οι πράξεις εντός του επαναλαμβάνονται ή δεν επαναλαμβάνονται απο-ουσιοποιημένα από την ένταση αυτής της απαραίτητης για την υπαρκτική αναλυτική *γεγονικότητας* του είναι-προς -θάνατον. Έτσι το Dasein υποχωρεί στις υποδείξεις των άλλων και αφήνεται στο να ενσωματώσει στην ταυτότητα του, τις προβολές και τις νόρμες του καλέσματος τους ως βεβαιότητας και όχι την αντίστοιχη εκείνη του καλέσματος του Είναι. Το Είναι αναδιπλώνεται και η συνθήκη του γίνεται στην αναυθεντικότητα όχι η α-λήθεια, η εκκάλυψη, αλλά η λήθη του, οριζόμενη ως λήθη του Είναι. Στην καθημερινότητα πλέον το Dasein βρίσκεται να έχει απορροφηθεί σε ένα αιώνιο παρόν, η ταυτότητα του φαίνεται να γίνεται-πλασματικά- συμπαγής και το ερώτημα που θέτει η πρόκληση του μηδενός εξαφανίζεται. Στην αναυθεντική καθημερινότητα εμφανίζεται η ανία, καθώς τα πράγματα και τα γεγονότα, ιδωμένα μέσα

από το πρίσμα του “Τις”, έρχονται και φεύγουν χωρίς το Dasein να νιώθει, πάρα μόνον περιστασιακά και για πολύ λίγο, το οποιοδήποτε συναίσθημα εκπλήρωσης. Μία βόλτα με τους φίλους, σε κάποια γιορτή, η συζήτηση για τα καθημερινά τεκταινόμενα, οι απολυτοποιημένοι ρόλοι που το Dasein καλείται να παίζει σε καθημερινή βάση, γίνονται ένα θέατρο σκιών, που οι ηθοποιοί του μπαينوβγαίνουν πάνω και κάτω από τη σκηνή σαν εικόνες ενός έργου που ο σκηνοθέτης του παραμένει αόρατος. Η χαϊντεγκεριανή πρόσληψη της αναυθεντικής καθημερινότητας, θυμίζει την απόκοσμη σκηνή της ταινίας Mulholland Drive, που ο δεξιοτέχνης της χρήσης του *ανοίκειου(unheimlich)* σκηνοθέτης Ντέιβιντ Λιντς κάνει τους παρατηρούμενους από κάποια αλλόκοτα όντα -θεατές στο θεωρείο ενός θεάτρου, ηθοποιούς μιας παράστασης(:) να δηλώνουν: “Δεν υπάρχει ορχήστρα -No y banda- Είναι όλα playback!”(2001). Σε αυτή την καθημερινότητα, την μέριμνα για την ανάληψη του εαυτού του αυθεντικά, στο Dasein, την αντικαθιστά ο ελλειπτικός επαναλαμβανόμενος λόγος της φλυαρίας (Heidegger, [1927]1978,σελ.275). Το Dasein εσωτερικεύει τις κλίσεις, τις βεβαιότητες και τους κανόνες των φωνών των άλλων, αναπαράγοντας το τίποτε, στην συνομιλία μαζί τους. Τα πάντα χάνονται στην αχλή μιας διαφυγής προς κάποια “σταθερότητα” που όμως στην πλήξη των στιγμών, αυτής της αέναης στιγμής που ακολουθεί ξανά και ξανά, οδηγούν στο πουθενά. Εγκλωβισμένο το Dasein σε αυτό, αφήνεται στην νωθρότητα των βεβαιοτήτων των Άλλων, γενόμενο, όπως είχαμε αναφέρει και πιο πάνω, οι Άλλοι, ως αυτό το ίδιο οριζόμενο μεταμορφωτικά από εκείνους. Μέσα όμως σε αυτή την μάγευση η αναυθεντική ύπαρξη νιώθει μέσα της ένα εσωτερικό κενό και μιά διαρκή ένταση. Αυτή ορίζεται καθοριστικά ως η υποβόσκουσα ένταση που η *πλήξη* της εσωτερικευμένης *φλυαρίας* -αλλά και της πλήρους απουσίας επαφής με το ερώτημα- κάνει την ανία της να γίνεται διαρκώς παρούσα και να διανοίγει διαθεσιακά τον εαυτό προς μιά στιγμή που η πολλαπλότητα των επιλογών της-ακριβώς εξαιτίας της έκφρασης της λήθης της ουσίας της- είναι μιά πλαστή και ενδομύχως σε διαρκή σιωπηλή ένταση, καταρρέουσα πραγματικότητα.

Ακόμη και αυτή όμως η διάσταση της αναυθεντικότητας ακριβώς επειδή τόσο τούτη όσο και οι άλλοι, είναι πάντοτε μιά εκδίπλωση του Είναι μέσα στην αναυθεντική τροπικότητα, δεν είναι μιά διάσταση που δεν μπορεί να διαρραγεί - ή μάλλον το βέβαιο είναι ότι θα διαρραγεί- μέσα στην διατηρητική ελλοχεύουσα παρουσία του μηδενός. Ο Χαϊντεγκερ βρίσκει στα *αρνητικά αισθήματα* και τις *αρνητικές διαθέσεις*, το στοιχείο εκείνο που στην αναδίπλωση του Dasein στην αναυθεντικότητα, θα δημιουργήσει τις ρωγμές που θα επιτρέψουν την δυνατότητα της αυθεντικής ανάληψης της ευθύνης του εαυτού. Υπό μιά έννοια η συσσώρευση της υπόγειας έντασης της *πλήξης* ή των κελευσμάτων της φλυαρίας,

σε ένα συμβάν όπου η κατάρρευση των βεβαιοτήτων επέρχεται δραστικά και εμφανίζεται μέσα στην κατάρρευση, η αγωνία όπως έχουμε ήδη σχολιάσει νωρίτερα.

Η αγωνία εμφανίζεται ως ένα ριζικό αίσθημα κατάρρευσης στο Dasein. Σε αυτή την στιγμή της εμφάνισής της, οι βεβαιότητες, η παρουσία και οι λόγοι των άλλων δεν μπορούν πλέον να δώσουν ασφάλεια στο Dasein. Εκεί που υπήρχε η ασφάλεια της μέριμνας του Dasein στην προβολή του στο μέλλον ως “Κάποιου” μέσα από τις βεβαιότητες των άλλων, στην εσωτερίκευση τους από εκείνο, τώρα εμφανίζεται μόνον η βασανιστική αίσθηση του Μηδενός. Το Dasein βρίσκεται ξαφνικά έμπροσθεν της αναγκαιότητας-που πλέον διαπιστώνει ξεκάθαρα και χωρίς δυνατότητα άλλης διαφυγής την βεβαιότητα της ρίψης του σε αυτήν!-, να επιλέξει έναν εαυτό, μία ταυτότητα. Καμία από τις επιλογές που του εμφανίζονται δεν του φαίνεται όμως πλέον ικανή να το πραγματώσει αυτό. Η αγωνία στον Χάιντεγκερ δεν είναι μία ψυχολογική περιγραφή ενός ψυχολογικού φαινομένου, ούτε απλώς η περιγραφή μίας υπαρκτικής διάθεσης του Ωδε –Είναι. Η αγωνία στον Χάιντεγκερ συνιστά ένα ισχυρό, ένα μεθοδολογικό εργαλείο και εντός ένα θεμελιώδες οντολογικό χαρακτηριστικό της δομικής συγκρότησης του Dasein. Απέναντι στην πολυσημία των αρχών, όπως και την πολυσημία των διαφορετικών αναλήψεων μας για δράση, που η κάθε μια από αυτές τις αρχές χρωματίζει την καθημερινότητα μας, η αγωνία έρχεται ως μια ριζοσπαστική απο θεμελιωτική δύναμη, η οποία μέσα στην διάνοιξη της καλεί σε μία ανάληψη όχι της καθεμιάς από τις μελλοντικές προβολές μου-επιλογές. Η αγωνία καλεί να επιλέξω όχι κάποια επιλογή, ως ένα εξαντικειμενικευμένο ον στην παρεύρεση μου με τα υπόλοιπα άλλα. Η θεμελιώδης αυτή θυμική διάθεση, με καλεί στο να επιλέξω την επιλογή! Μέσα στην κατάρρευση του Κόσμου μου- γεγονός που στον Χάιντεγκερ συνιστά τον υπαρκτικό μου θάνατο. Τον οντολογικό μου θάνατο και όχι τον βιολογικό τέτοιο -δεν εξαφανίζεται μέσα σε μία μυστική ενατενιστική λάμψη του μηδενός, το σύνολο του κόσμου και των πλασμάτων του. Αντίθετα η αγωνία με στέλνει στην σιωπή και “μου κόβει την μιλιά” (Heidegger, [1929]2000, σελ.77), ενώ με αφήνει έρμαιο αλλά και ικανό ταυτόχρονα να επιλέξω κάποια διαφορετική δράση από όσες με συγκροτούσαν έως τότε. Είμαι μόνος απέναντι στην ισχύ αυτού του πάθους που χρωματίζει την ίδια την δομή της ύπαρξής μου. Σε αυτή την σιωπή και ενώ τα υπόλοιπα όντα –οι φίλοι μου, τα εργαλεία μου, οι ομάδες που συμμετέχω- συνεχίζουν να παρευρίσκονται, αντί όλα αυτά να μου δίνουν κάποιο νόημα, όπως συνέβαινε έως τη στιγμή της εμφάνισης της αγωνίας, αυτό το νόημα, οι συνειδητοποιήσεις έως εκείνη την στιγμή και οι αποδοχές μου, παύουν πλέον να έχουν κάποια σημασία για μένα.

Η αγωνία δεν είναι μόνο αγωνία μπροστά...παρα ως εύρεση είναι και ...[...]δεν είναι ένα *ορισμένο* είδος του εδωνά-Είναι. Η ίδια η απειλή είναι ακαθόριστη[...]Αυτό για το οποίο

αγωνιούμε είναι αυτό τούτο το μες-στον-κόσμον-Είναι. Με την αγωνία καταποντίζονται τα περιβαλλοντικά πρόχειρα όντα, και γενικά τα ενδόκοσμα όντα. Ο “κόσμος” δεν μπορεί πια να προσφέρει τίποτα, ακόμα λιγότερο το εδανά-Συνείναι Άλλων. Έτσι η αγωνία αφαιρεί από το εδανά-Είναι την δυνατότητα να κατανοεί καταπτωτικά τον εαυτό του με βάση τον “κόσμο”[...].(Heidegger, [1927]1978 σελ.303)

Η κατάσταση μου όμως στην περίπτωση της αγωνίας, δεν εκφράζεται απλώς ως ανία ή πλήξη. Η ένταση της είναι τέτοια που με καλεί σε μια μεταμόρφωση! Μεταμόρφωση γιατί; Μα επειδή οι σχέσεις μου με τον κόσμο και του Άλλους έχουν χάσει κάθε νοηματοδότηση για μένα, αλλά επίσης και επειδή αυτές συνεχίζουν να υφίστανται, αλλά αντί να μου προσφέρουν πλέον κάποιου είδους αγαλλίαση, εκείνο που κάνουν είναι να μου δημιουργούν συμπληρωματικά την αίσθηση ενός αφόρητου βάρους. Θέλω να δραπετεύσω προς κάποιο μέλλον. Κάποια επιλογή, αλλά καμία τέτοια εκτός από εκείνη της ανάληψης και αναγνώρισης από εμένα της χαοτικής ελευθερίας για την ανάληψη της ίδιας της επιλογής ως τέτοιας, δεν μοιάζει πλέον εφικτή. Έτσι έχω την δυνατότητα εδώ μίας διάνοιξης η οποία αποκαλύπτει την εγγεγραμμένη υπαρκτικά στην οντολογική συγκρότηση του Dasein μου, αυθεντική σχέση με το μέλλον μου, όχι ως επι καθορισμού των προβολών πάνω μου από τους Άλλους μιας αναυθεντικής καθημερινότητας, αλλά από εμένα τον ίδιο. Το Dasein στην κατάσταση της αγωνίας έχει την κρυμμένη δυνατότητα, μία δυνατότητα πολυσήμαντη και αναρχική, να γίνει το ίδιο η πηγή της νοηματοδότησης του μέλλοντος και των κόσμων του, αλλά και ταυτόχρονα να μεταλλάξει το παρόν του και να αναστοχαστεί ως νέα σύλληψη εκστατικά το παρελθόν του- από το οποίο μάλιστα προέρχεται στη χρονοποίησή της και η ίδια η αγωνία. Στην αναγνώριση όμως αυτής της ριζικής εσωτερικής ανοικειότητας και ετερότητας του με τον ίδιο τον εαυτό, το Ώδε-Είναι, πραγματώνεται ως αυθεντική επιλογή και ως αυθεντική σχέση με το μέλλον του αλλά και τους Άλλους γύρω του. Καλείται πλέον εκείνο να βρει να επιλέξει αποφασίζοντας, μέσα στην μοναχικότητα του, αλλά ταυτόχρονα και στην υπαρκτική αναγνώριση ότι είναι μαζί με τους άλλους: “Ο κόσμος του Dasein είναι συν-κόσμος. Το εν- είναι είναι-συνείναι-με-άλλους”(Heidegger, [1927]1978, σελ.118) και μοιράζεται έναν κόσμο, μια σειρά προβολών που θα επαναπροσδιορίσουν όλο το έως τότε πλέγμα της διάνοιξης του στην συνάφεια του κόσμου και των εμφανίσεων των όντων του. Θα κρίνει, περνώντας μέσα από αυτόν τον οντολογικό θάνατο, ποιο θα θελήσει να είναι και η απόφαση του αυτή όσο και η εμπειρία του θα είναι μία εμπειρία αυθεντική και μία εκκάλυψη του Είναι του στην πράξη των επιλογών του. Αυτή μάλιστα η επιλογή δεν σημαίνει ότι θα συμβεί άπαξ και διαπαντός. Αντιθέτως, στο πλήρες άνοιγμα του Dasein σε αυτή την διάσταση, γίνεται από εκείνο κατανοητό πως τέτοιες στιγμές μπορεί να επέλθουν

και να ανανοηματοδοτήσουν την ζωή του ξανά και ξανά, ως στοιχείο της αναγνώρισης του ανοικείου και της ανυπαρξίας ταυτοσημίας σε μία κλειστή παροντικότητα, τόσο του Είναι και του Εαυτού του όσο και του κόσμου που παρευρίσκεται. Το Ωδε-Είναι αναγνωρίζει αυθεντικά τον εαυτό του ως έναν κενό αλλά διαρκώς ανοιχτό στην ανάληψη νέων επιλογών εαυτό, αλλά και τους Άλλους στον κόσμο, ως νέα σημεία διάδρασης, μέσα από αυτή την αυθεντική εμπειρία πλέον, με την αναγνωριση της συνθήκης του διαλόγου και της επικοινωνίας, ως αυθεντικής επικοινωνίας και ως ενός εντασιακού και όχι άκριτου πλέον τρόπου αποδοχής των τρόπων και των λειτουργιών, των παραδόσεων και των κανόνων τους.

Το Συμβάν Γλώσσα στον Μάρτιν Χάιντεγκερ

Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ στην αναλυτική του πάνω στο θέμα της εμφάνισης του Λόγου ως ένα προβαλλόμενο στοιχείο του Είναι, μέσα από το Dasein σαν ένα αρχέγονο φαινόμενο δίνει τη σημασία του “Λόγου”(ως λογικής), της ομιλίας, του νόμου της σκέψης, του νόμου του κόσμου, και της διάνοιας. Ο Χάιντεγκερ στηριγμένος στην ετοιμολογία της λέξης από το αρχαιοελληνικό λέγειν, που στα γερμανικά legen και στα λατινικά legere είχε-όπως τονίζει και ο Χρήστος Μαλεβίτσης (2010), την έννοια του “συλλέγειν”, αλλά και του θέτειν. Μέσα στην πορεία αυτής της εμφάνισης που καταλήγει να είναι η γλώσσα και το ομιλείν, εκείνη επιλέγει και συλλέγει εκείνα τα αντικείμενα που θα θέσει στο πεδίο εκφοράς της και θα τα περιγράψει, ορίζοντας τα. Έτσι τα πράγματα απλώνονται στο φως και αποκτούν την οντική τους διάσταση εκδιπλούμενα στην επιφάνεια της εκκάλυψης τους από το Είναι. “Το λέγειν, νοούμενο ως εάν, αυτό που ενώνει και διαπλώνει τα πράγματα μπροστά του, μεριμνά (έτσι ώστε...) τα έτσι διαπλωμένα πράγματα να είναι τηρημένα στην εκκάλυψη” (Heidegger, [1967]2010, σελ.4). Στην αργή διαμόρφωση της ανθρώπινης κατάστασης στο πέρασμα του χρόνου, σε μια γλώσσα όπως τα ελληνικά, η διάσταση της σημασίας του λέγειν ως συλλογής, άρχισε να μετατρέπεται ως παράγωγο σε μία άλλη τέτοια, όχι πλέον ως το σήμα της τόπο-θέτησης και της συγκέντρωσης μέσα στην παρουσία, αλλά στο ίδιο το συμβάν της ομιλίας. “Από πολύ νωρίς και ανεπαίσθητα, σαν να μην συνέβη τίποτε, κυριάρχησε το sagen (ομιλείν) ως legen (θέτειν) και τούτο είχε παράξενες συνέπειες.[...]η ανθρώπινη σκέψη δεν εξεπλάγη με αυτό το συμβάν ούτε αντελήφθη το μυστικό που έκρυβε μέσα στον άνθρωπο ένα ουσιώδες πεπρωμένο του Είναι...” (Heidegger, [1967]2010, σελ.9).

Η ομιλία γίνεται ένας τρόπος που το Είναι στην εκκαλυψη του, την διασχίζει ώστε να φέρει εμπρός, να τοπο-θετήσει τα όσα εκείνο εκδιπλώνει. Στην πραγματικότητα τα πράγματα ενώνονται σε αυτή την σημασία της ομιλίας ως συλλογής και τοποθέτησης και βρίσκονται ενώπιον της παρουσίας τους, εμφανιζόμενα ως τέτοια όσα η φωνή ως ομιλία περιγράφει, παρά ως άλλα. Υπό μία έννοια γενόμενα ως τέτοια, εξαφανίζονται ταυτόχρονα ως η βαθύτερη ουσία τους, η οποία παραμένει στην απόκρυψη, αλλά και την σηματοδοτούν αυτή τούτη μέσα από την παρουσία τους. Η γλώσσα γίνεται ταυτόχρονα, μέσο εμφάνισης, απόκρυψης και συλλογής, των όντων ως τέτοιων. Σε αυτό το πλαίσιο αυτή η αναγνώριση της γλώσσας ως τέτοιας γίνεται ικανή να μας οδηγήσει ελλειπτικά στον χώρο που αυτή κατοικεί, ή μάλλον, μιλώντας μας ετούτη για το Είναι της αλλά και εκείνο δι' αυτής, μας φέρνει σε άμεση επαφή με την ισαρχέγωνα παρουσία της, ως όχημα της εκκαλυπτικότητας αλλά και της συγκροτητικής δύναμης που έχει τούτη, τόσο για τα όντα όσο και για την απόκρυψη της ουσίας τους της ίδιας. Στην έναρξη του κειμένου του “Γράμμα για τον ανθρωπισμό” ο Μ. Χάιντεγκερ περιγράφει έναν από τους πυρήνες της ενοράσεως του πάνω σε αυτό το διάστημα (Heidegger, [1947]2006). Προβληματική που τον απασχολεί τόσο στην περίοδο της συγγραφής του “Είναι και χρόνος” (Heidegger, [1927]1978), και του “Τι είναι Μεταφυσική” (Heidegger, [1929]2000) όσο και σε εκείνην που ακολουθεί το παραπάνω κείμενο στο οποίο αναφερθήκαμε αλλά και την *Kehre*, την *στροφή* του έργου του “ Η γλώσσα είναι το σπίτι του Είναι. Στο ενδιαίτημα του κατοικεί ο άνθρωπος. Οι διανοητές και οι ποιητές είναι οι φύλακες αυτού του ενδιαιτήματος. Η φύλαξη τους είναι [και εδώ έχουμε την αναφορά στους συγκεκριμένους κοινωνούς, φορείς και διάμεσους, της εκπόρευσης του είναι ως γλώσσας, στην πλέον ουσιαστική της σημασία!] η πλήρωση της αποκαλυπτότητας του Είναι, στο βαθμό που τούτοι με το λέγειν τους την φέρνουν στην γλώσσα και την διατηρούν στην γλώσσα” (Heidegger, [1947]2006, σελ.45). Το Είναι εμφανίζεται στην προφάνεια του με την γλώσσα. Σαν σε ένα ξέφωτο (Lichtung) όπου το φως αποκαλύπτει και υποδηλώνει μέσα στις σκιές του, τις μορφές που το σκοτάδι της κάλυψης δεν επέτρεπε να αναδειχθούν, έτσι και εδώ η γλώσσα αποκαλύπτει αλλά ταυτόχρονα εξαντικειμενικεύοντας, συγκαλύπτει και περιορίζει στις δομές της αυτά που εμφανίζονται ως τα αντικείμενα της. Μέσα στις προτάσεις της διατυπώνομαστε και διατυπώνονται όσα είναι να διατυπωθούν. Στον κενό χώρο όπου αυτή αφήνει να διανοίγεται, στις σιωπές ανάμεσα στις προτάσεις κατά την διάρκεια της ομιλίας ή τα αποτυπώματα της στίξης ως τελείες κόμματα, παρενθέσεις και παύλες στον γραπτό λόγο, το είναι συνεχίζει να καλεί ανοίκεια εμάς, ξεπερνώντας τις βεβαιότητες των ορισμών που εκείνη συλλέγει θέτοντας. Πολύ περισσότερο από τις σημασίες, τα σημαίνοντα και τα σημαίνόμενα, η γλώσσα είναι ήχοι που διενεργούν και

φέρνουν από την πρωταρχική κάλυψη, αυτά τα σποραδικά θραύσματα σχηματοποιημένης εκδίπλωσης, του σώματος του Είναι, σε διαρκή ταλάντωση ανάμεσα στην *παρουσία* και την *απουσία* του. Άλλωστε η γλώσσα θέτει το τεράστιο ερώτημα που επιχειρεί να σχολιάσει ως κέντρο αυτού που συνιστά η φιλοσοφία, ο Χάιντεγκερ και είναι πρώτα από όλα το ερώτημα για το “Είναι”. Η γλώσσα ρωτά μέσα από το Dasein : “Γιατί κάτι να είναι αντί να υπάρξει τίποτε;” Σε αυτή την αδυναμία της ερώτησης της ίδιας να βρει σαφή απάντηση καθώς παραμένει μία ερώτηση που θέτει η ίδια η γλώσσα ο Χάιντεγκερ, βρίσκεται εκείνος με την σειρά του στην θέση του να μεταθέσει για το μέλλον μια ολοκλήρωση της έκδοσης του “Είναι και Χρόνος” με τη συνέχεια του “Χρόνος και Είναι”³. Η γλώσσα θέτει το ερώτημα αλλά η γλώσσα ως τέτοια , κι η ίδια η ομιλία, δεν μπορεί να διατυπώσει θετικά μία απάντηση, μετατρέποντας την ολοκλήρωση του εγχειρήματος σε έναν απέλπιδα στόχο, ελλείπει των απαραίτητων εργαλείων. Στην ερώτηση που έθεσε σε κίνηση τον στοχασμό του ο Χάιντεγκερ και στην ένταση της, η απόκριση μπορεί να έρθει αποσπασματικά και γεμάτη κενά. Η ακρόαση γίνεται εντέλει -και ιδιαίτερα στο δεύτερο μέρος του σώματος του χαϊντεγκεριανού έργου- πιο σημαντική και από την ίδια την ερώτηση ή την στοχαστική διερώτηση. Η ακρόαση του κλήσεων του Είναι και η πορώδης σύλληψη ενός Dasein διαρκώς ανοικτού προς την ερώτηση αυτή είτε στον ήχο της είτε στην σιωπή της, είναι το πρωταρχικό στοιχείο που επιτρέπει αυτή η εκκάλυψη να αίρεται αποκαλυπτικά και να κοινωνεί την εκδιπλούμενη παρουσία της στο Dasein.

Αν επιδοθούμε στην αναζήτηση του ολικού και αρχέγονου νοήματος του ερωτήματος: τι είναι η φιλοσοφία;-τότε το ερώτημα μας έχει βρει μέσα από την ιστορική του προέλευση, μία κατεύθυνση που τείνει σε ένα ιστορικό μέλλον. Εντοπίσαμε μια οδό. Το ίδιο το ερώτημα είναι μία οδός. Η οδός αυτή οδηγεί από την ύπαρξη του Ελληνισμού προς εμάς, αν όχι και πάνω, πέρα από εμάς. Είμαστε –εφόσον εμμένουμε καρτερικά στο ερώτημα μας- καθοδόν σε μια σαφώς προσανατολισμένη οδό. Ωστόσο το γεγονός αυτό δεν μας παρέχει ακόμη καμία εγγύηση ότι είμαστε άμεσα σε θέση να πορευτούμε με την οδό αυτή με προσήκοντα τρόπο. (Heidegger, [1956]1986, σελ.37)

Η γλώσσα τοποθετεί τα όντα έτσι όπως αυτή τα συλλέγει και τα προβάλλει,ως έννοιες του λόγου και κατηγορήματα της ομιλίας, παρουσιάζοντας τα εντός της παρουσίας.

³ Ο Χάιντεγκερ σχεδίαζε να ολοκληρώσει το “Είναι και χρόνος” μέσα από μία συνέχεια όπου θα μελετούσε το χρόνο από την πλευρά του Είναι. Αυτό το πόνημα δεν ολοκληρώθηκε ποτέ, εξαιτίας της ανεπάρκειας των κατάλληλων εργαλείων για την ολοκλήρωση αυτή. Αυτή η ανεπάρκεια ήταν μία από τις αιτίες που οδήγησε στην χαϊντεγκεριανή φιλοσοφική στροφή (Kehre). Υποστηρίζεται ότι ένα τμήμα από το μέρος που θα ακολουθούσε, ήταν το έργο του Μάρτιν Χάιντεγκερ “Ο Κάντ και το πρόβλημα της μεταφυσικής(Μαλεβίτσης 2010). Τον όρο στροφή (Kehre) τον χρησιμοποίησε ο ίδιος ο Χάιντεγκερ στην “Επιστολή για τον ανθρωπισμό” (Θανασιάς 2000,στο Heidegger, [1935]2000).

“Το ποιητικό λέγειν είναι εκείνο που θεμελιώνει το Dasein, γιατί η γλώσσα είναι εκείνη που κυριαρχεί στον άνθρωπο και όχι το αντίστροφο” (Πεντζοπούλου-Βαλαλά 2001, σελ.123). Ο Εαυτός εμφανίζεται μέσα στις δομές της ακόμη και όταν σκέφτεται τον εαυτό του, Την ίδια στιγμή το Dasein, ως το μόνο ικανό να εκφράσει αυτή την *εκκάλυψη* του Είναι πρώτα διερωτώμενο, για εκείνο και-ειδικά στην δεύτερη περίοδο του χαϊντεγκεριανού έργου- ακούγοντας την κλήση του, υπο-δέχεται την γλώσσα και εκείνη- μιλώντας μέσα από τούτο, όντας έχοντας έρθει η διαμόρφωση και η συγκρότηση της από τα προγλωσσικά βάθη της διαρκώς παρούσας αλλά εν λήθη παρουσίας του Είναι-εμφανίζει ως φαινόμενα τον Εαυτό, τους Άλλους και όλα τα υπόλοιπα όντα.

Μέρος Β: Ο Άλλος και ο Εαυτός

Το υποκείμενο στον Λεβινάς. Ο Εαυτός

Ο Εμμανουέλ Λεβινάς γεννήθηκε στην Λιθουανία το 1906, ενώ η οικογένεια του μετανάστευσε από εκεί ως συνέπεια των ταραχών που προκάλεσε ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος και η Ρωσική Επανάσταση. Από το 1923-1929 σπουδάζοντας στην Γερμανία και την Γαλλία, ήρθε από νωρίς σε επαφή με τα νεότερα φιλοσοφικά ρεύματα και δη την Φαινομενολογία ως ρεύμα και τρόπο σκέψης, έτσι όπως αυτή εκφραζόταν από τον ιδρυτή της, τον Έντμουντ Χούσερλ. Σε αυτήν είδε την συνέχεια αλλά και τις υπερβάσεις που μπορούσαν να προκύψουν από μία μονοδιάστατη κατεύθυνση που μπορούσε και είχε πάρει η σκέψη, μετά την οριοθέτηση του καρτεσιανού Cogito. Σε αυτές τις, ριζοσπαστικής δυναμότητας, κατευθύνσεις και προεκτάσεις αναγνώρισε την δύναμη του έργου του Μάρτιν Χάιντεγκερ και βρέθηκε να μαγεύεται τόσο από την χαϊντεγκεριανή οντολογία, όσο και από την ρηζικέλευθη υπαρκτική αναλυτική του. Σε έργα του Χάιντεγκερ όπως το “Είναι και χρόνος”(Heidegger, [1927]1978) και σε διαλέξεις όπως αυτή του “Τι είναι μεταφυσική” (Heidegger, [1935]2000) ο Λεβινάς βρισκόταν να αναγνωρίζει την ριζοσπαστικοποίηση αλλά και –και γιατί όχι;-την υπέρβαση των δυνάμεων και των ροών που πυροδοτούσε το έργο του Χούσερλ και της φαινομενολογίας του, προτείνοντας μία ριζικά διαφορετική διέξοδο στο περικλειστο υποκείμενο του Λόγου. Η χρονοποίηση του Εαυτού και η ριζική επανατοποθέτηση του μέσα στο άγγιγμα και το βλέμμα του Κόσμου, έμοιαζε να διευρύνει το φάσμα των αναγνωρίσεων αυτού του υποκειμένου, όχι ως μίας ξέχωρης, σολιμιστικά κλεισμένης στον εαυτό της ιδέας, αλλά και ως μίας έλευσης στο ξέφωτο (Lichtung) μίας διαρκούς διάνοιξης προς τη μελλοντική διάσταση του χρόνου.

Σταδιακά όμως ο Λεβινάς μετατοπίζεται από την αρχική του θεώρηση και την ολόπλευρη στήριξη προς τον Χάιντεγκερ (στήριξη που μάλιστα ήταν απόλυτη θέση κατά την διάρκεια της περίφημης φιλοσοφικής διαμάχης στο Νταβός ανάμεσα στον Χάιντεγκερ και τον νεοκαντιανό Κασσίρερ)⁴ αλλά επηρεασμένος από τα φοβερά γεγονότα της περιόδου

⁴ Το 1929, μια κομβική χρονιά, χρονιά αρχικής ευφορίας που θα κατέληγε στην φοβερότερη οικονομική κρίση της εως τότε ιστορίας, έλαβε χώρα στο Νταβός της Ελβετίας, ένα συνέδριο φιλοσοφίας, όπου ήρθαν με τις εισηγήσεις και τις τοποθετήσεις τους δύο μεγάλοι στοχαστές του 20ου αιώνα. Ο νεοκαντιανός Κασσίρερ και ο Μάρτιν Χάιντεγκερ. Εκτιμήθηκε το συνέδριο, αλλά κυρίως η εν λόγω φιλοσοφική σύγκρουση, ως τη η διασταύρωση των ξιφών ανάμεσα στην παλαιά και την νέα

1933-1945, την απώλεια της οικογένειας του και την αναγνώριση από αυτόν πλέον τόσο μιάς προσέγγισης του υποκειμένου φαινομενολογικής προελεύσεως (Χούσερλ) όσο και μιας ενεργά οντολογικής φαινομενολογικής (Χάιντεγκερ), ως και στις δύο περιπτώσεις ελλοχεύουσα την οντολογική υπερβολή.

Ο Άλλος και το άπειρο μέσα από το πρόσωπο του

Στα μάτια του Λεβινάς και στις θέσεις του όπως κυρίως θα σχηματισθούν στο magnum opus του “Ολότητα και άπειρο”(Levinas, [1961]1989) και σε έργα όπως το “Otherwise than being”(Levinas, 1974), ο Λεβινάς αρνείται ενεργά και επιχειρηματολογεί με πάθος-αν και όχι πάντοτε καλοπροαίρετα- την μορφή που πήρε η φιλοσοφία στην Δύση και η οποία στους νεότερους χρόνους κατέληξε να δίνει ελάχιστη σημασία στην ετερότητα, εμμένοντας σε ένα πρωτείο του Εαυτού, παρακινούμενου από την ανάγκη συγκρότησης της θέασης του κόσμου γύρω του, διαμέσου της εμπειρίας ενός υποκειμένου που καλείται δυναμικά να βρεθεί στο κέντρο αυτής της διαδικασίας ενώ διαρκώς αποσαφηνίζει τη σχέση του μαζί της. “Το Υπάρχον σε όλο τον δυτικό ιδεαλισμό σχετίζεται με αυτή την αναφορική κίνηση μιας εσωτερικότητας προς το εξωτερικό. Το είναι έχει γίνει αντικείμενο σκέψης,όρασης, πράξης, βούλησης, αίσθησης. Επίσης η ύπαρξη μέσα στον κόσμο έχει πάντα ένα κέντρο: δεν είναι ποτέ ανώνυμη.” (Levinas, [1947]1996, σελ.39).

Ο Άλλος κατέληγε εδώ να καθορίζεται με απόλυτο τρόπο από την δυναμική του “εγώ”, αυτού του εμμενούς στο Είναι του υποκειμένου, και στην αποβλεπτική ικανότητα του, να διαμορφώνει αυτόν τον Άλλο ως μια προβολή του. Μία διαμόρφωση του Άλλου, μέσα από την *εξαντικειμενικευση* του στη συνείδηση, και μια μετέπειτα λειτουργία του η οποία θα κατέληγε να είναι απλώς χρηστική.

Κάτω από αυτό το πρίσμα ο Λεβινάς χρησιμοποίησε σε αυτή την επιχείρηση ανάδειξης της ενεργού σημασίας για την συγκρότηση της υποκειμενικότητας όχι τον Ίδιο πλέον αλλά τον Άλλο: “Το μεταφυσικώς Άλλο είναι ένα άλλο με μια ετερότητα που δεν είναι τυπική [...] Είναι άλλο με μιά ετερότητα που συνιστά το περιεχόμενο του Άλλου. Είναι Άλλο με μιά ετερότητα που συνιστά το περιεχόμενο του Άλλου. Είναι Άλλο με μια ετερότητα που δεν περιορίζει το Ίδιο, γιατί περιορίζοντας το Ίδιο, το Άλλο δεν θα ήταν επακριβώς Άλλο: Αν είχε κοινά σύνορα θα βρισκόταν μέσα στο σύστημα, θα ήταν πάλι το Ίδιο” (Levinas, [1961] 1989, σελ.33) Εκείνον τον Άλλο, όχι μιας συγκεκριμένης ενότητας –ομοιότητας μέσα από

φιλοσοφία. Η αντιπαράθεση αφορούσε τις διαφορετικές οπτικές της φαινομενολογίας και των νεοκαντιανών πάνω στο έργο του Εμμάνουελ Καντ..

την συγκροτητική εξαντικειμενίκευση του “Υποκειμένου”, αλλά της ριζικής ετερότητας του. Η μέθοδος που χρησιμοποιεί είναι η φαινομενολογική αλλά σε μία διάσταση που διαφεύγει προς προγενέστερες θέσεις της επανάστασης που είχε επιφέρει η χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία και οντολογία :“Στις σελίδες αυτού του βιβλίου, η φαινομενολογική αναγωγή οδηγεί τη θεωρητική σκέψη αναφορικά με το είναι και την πανοραμική έκθεση του ίδιου του είναι σε μία σημασία που δεν είναι ανορθόλογη” (Levinas, [1961]1989, σελ 20). Ο Άλλος εμφανίζεται και εδώ στον φαινομενολογικό ορίζοντα του εαυτού, η εμφάνιση του όμως πόρρω απέχει από την απλή επίφαση και κατάφαση της θέασης του ως απλώς “άλλου”.⁵ Εδώ ο Άλλος παρουσιάζεται όχι σαν ένα απλό φαινόμενο, ένας κυματισμός στην εποπτεία ενός υπερβατολογικού εγώ , που στην αποβλεπτική κατανόηση που επιτυγχάνει εκείνο, συναρμόζεται η εικόνα του και η παρουσία του, μέσα από τις κατηγορίες του λόγου, της εποπτείας και τα ερεθίσματα των αισθήσεων. Ο Άλλος, έρχεται προς τον Εαυτό, ως μία τεράστια επιβλητική δύναμη, που η συνάντησή μαζί του τον διαμορφώνει κυριαρχικά. Μια πυρηνική δύναμη!

Η επαφή μαζί του, ακριβώς επειδή δεν είναι ένα φαινόμενο που συγκροτείται εντός της ασφάλειας των εν-νοήσεων του υποκειμένου, αλλά αντίθετα μία ριζική ετερότητα, έρχεται να θραύσει αυτή την ψευδεπίφαση της ασφάλειας και βίαια να διανοίξει τον Εαυτό προς το πρόσωπο και την φωνή της εντολής που η παρουσία του Άλλου επιβάλλει .

Μόνο το απολύτως ξένο μπορεί να μας μάθει κάτι. Και μόνο ο άνθρωπος μπορεί να μου είναι απολύτως ξένο-απειθής σε κάθε τυπολογία, σε κάθε γένος, σε κάθε χαρακτηρισιολογία, σε κάθε ταξινόμηση-και, κατά συνέπεια τέρμα μιας “γνώσης” που εντέλει διεισδύει πέραν του αντικειμένου. Η ξενικότητα του ανθρώπου, η ίδια του η ελευθερία!

(Levinas, [1961]1989, σελ.83)

Το υποκείμενο, *υπό-κειται* ενώπιον του Άλλου, στον Λεβινάς, και η διαφορά του είναι πανίσχυρη αλλά και αδύναμη συνάμα. Κυριαρχική και ικετευτική. Εδώ θα μπορούσαμε να δούμε μία σύμπλευση της σκέψης του Λεβινάς με την θρησκεία. Είναι όμως μία σύμπλευση που περισσότερο θα είχε να κάνει με την ιουδαιοχριστιανική παράσταση του υποκειμένου που *διανοίγεται προς το θείο και που το θείο το πληρεί*. Οι κατηγορίες που έρχονται στον νού μας εδώ ακούγονται περισσότερο ως αντηχήσεις της ραβινικής παράδοσης, με την θυσία του Αβραάμ ή τον Κάιν και τον Άβελ, να συγκροτούν και να θεμελιώνουν υπόρρητα τη φιλοσοφική θέση του Λεβινάς .

⁵ Και μέσα στην πρωτότυπη έκδοση του “Ολότητα και Απειρο”, ο Λεβινάς χρησιμοποιεί τη λέξη Άλλος, κάποιες φορές με μικρό το πρώτο γράμμα και άλλες φορές με κεφαλαίο.

Ο Λεβινάς δίνει έμφαση στον τρίτο καρτεσιανό Διαλογισμό- τον σχεδιασμένο να οδηγεί σε φιλοσοφική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού μέσα από την σε άλλη περίπτωση ανεξήγητη παρουσία εντός του της ιδέας ενός *άπειρου όντος* επειδή “οι αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού” έχουν σημασία για εκείνον (τον Λεβινάς), αλλά περισσότερο για το ότι ως “Θεό... η Φιλοσοφία” αποκαλεί “την διάρρηξη της συνείδησης”, κάτι [...] που αποκαλεί επίσης “Τραύμα της αφύπνισης” και εκδηλώσεις του συμβάντος “του τερατώδους γεγονότος[...]οτι το Άπειρο είναι τοποθετημένο μέσα μου” (Λεβινάς, [1961]1989, σελ.136-138). Με ανακαλύπτει ή με διανοίγει στην επικράτεια του Άλλου...

(Cavel 2006, σελ.132-134).

Ο Λεβινάς φέρνει σε σύμπλευση εδώ, μέσα στην ένταση τους, τόσο την φιλοσοφική παράδοση της Δύσης όσο και τις κατηγορίες της ιουδαϊκής θρησκείας. Στην περίπτωση της δυτικής φιλοσοφίας και δη, της νεωτερικής, ο νους μας πηγαίνει περισσότερο στις ανάλογες θεωρήσεις του Εμμάνουελ Καντ για το ηθικό φαινόμενο. Η θέση περί αδύναμου Θεού-Άλλου που καλεί τον Εαυτό, τον Ίδιο, να μην τον δολοφονήσει, η συνήχηση της καντιανής θέσης για την απολυτότητα της εντολής του φόνου, ως μιας καθολικής αρχής, μοιάζει ισχυρή. Ο Κάντ αναφερόμενος στα τέλεια καθήκοντα δηλώνει ότι αυτά δεν επιδέχονται καμίας εξαίρεσης (Kant, [1785]1984). Επίσης συνεχίζοντας σε αυτό το πνεύμα, η Καντιανή θέση είναι πως στην περίπτωση του φόνου, ο άλλος εργαλειοποιείται τελείως. Η ζωή του ανθρώπου και ο σεβασμός απέναντι σε αυτόν και την ταυτότητα του ως προσώπου, είναι απόλυτος! Στην ηθική σχέση αυτή η τοποθέτηση τίθεται ισχυρά και η άρνηση μιας τέτοιας εργαλειοποίησης του ανθρώπινου προσώπου, ξεκινώντας από τον Καντ καταλήγει στον Λεβινάς να καθοδηγεί αυτό το κάλεσμα του Άλλου. Το “μην με σκοτώσεις” στον Λεβινάς, έρχεται από αυτή την πλήρη άρνηση μιας τέτοιας εργαλειοποίησης του προσώπου, ως ηθική στάση αλλά και συνάμα αντανakλά το καντιανό ηθικό ιδεώδες. Ο Λεβινάς δέχεται την περίπτωση του φόνου του άλλου σε συγκεκριμένες καταστάσεις, αλλά όχι στην τάξη της ηθικής. Ο φόνος του άλλου μπορεί να γίνεται αποδεκτός, μονάχα σε μία άλλη τάξη: αυτή της πολιτικής:

Η δοκιμασία της δύναμης είναι η δοκιμασία του πραγματικού. Αλλά η βία δεν είναι τόσο το να πλήττεις και να εκμηδενίζεις, όσο το να διακόπτεις την συνέχεια των προσώπων[...]Στο εξής τίποτα δεν είναι εξωτερικό. Ο πόλεμος δεν εκδηλώνει την εξωτερικότητα, και το άλλο ως άλλο καταστρέφει την ταυτότητα του ιδίου.

(Levinas[1961]1989, σελ.10).

Ο Λεβινάς στην αρχή του “Ολότητα και άπειρο”(Levinas, [1961]1989) μας λέει ξεκάθαρα ότι στην τάξη του πολιτικού ισχύει ο πόλεμος! Ο Άλλος γίνεται σε αυτή την περίπτωση εχθρός και ο εχθρός σε έναν πόλεμο, πρέπει να καταστραφεί:

Η κατάσταση πολέμου αναστέλλει την ηθική, απογυμνώνει τους αιώνιους θεσμούς και τις υποχρεώσεις από την αιωνιότητα τους και, στο εξής, εκμηδενίζει τις κανονιστικές προσταγές[...]Ο πόλεμος δεν εγγράφεται μόνο ως η μέγιστη των δοκιμασιών που τις περνάει η ηθική. Την γελοιοποιεί Η πολιτική αντιστρατεύεται την ηθική όπως η φιλοσοφία την αφέλεια. [...].

(Levinas, [1961]1989, σελ.9)⁶.

Ο Άλλος στην πρώτη φιλοσοφία και ως παρουσία στην τάξη του ηθικού, αιχμαλωτίζει με αυτήν την παρουσία και το αίτημα του, τον Εαυτό. Ο ίδιος ο Εαυτός δεν μπορεί παρά σε αυτή τη θέα του προσώπου, σε αυτή την αξίωση της παρουσίας του, να διερωτάται συνεχώς για το τι θα τον ικανοποιήσει, χωρίς όμως αυτό να το γνωρίζει ποτέ επακριβώς.

Το πρόσωπο είναι παρόν με την άρνηση του να γίνει περιεχόμενο. Υπ’ αυτή την έννοια, δεν θα μπορούσε να κατανοηθεί, δηλαδή να περιληφθεί. Είναι αόρατο και άθικτο-γιατί στην οπτική ή απτική αίσθηση, η ταυτότητα του εγώ περικλείει την ετερότητα του αντικειμένου που για την ακρίβεια αποβαίνει περιεχόμενο[...]Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι άλλος με μια σχετική ετερότητα [...]Η ετερότητα του Άλλου ανθρώπου δεν εξαρτάται από μια οποία ποσότητα που θα τον διαχώριζε από μένα, γιατί μιά παρόμοια διάκριση θα συνεπαγόταν για την ακρίβεια μεταξύ μας την κοινότητα του γένους (υπογραμ.δική μου)που ήδη εκμηδενίζει την ετερότητα.

(Levinas, [1961]1989, σελ.244-245)

Η στιγμή αυτή δημιουργεί μία ρήξη ανάμεσα στην αυτονομία του Υποκειμένου ως ολότητας και της επιτακτικής ανάγκης μέσα στην ομηρία του από τον Άλλο, να ικανοποιήσει τις δικές του ανάγκες. Αυτό γίνεται μία πανίσχυρη συγκροτητική, εν τέλει, δύναμη του εαυτού και τον διανοίγει. Έρχεται ως η *απαίτηση*, που στην *γύμνια* και τη *σιωπή* του προσώπου προτείνεται ως μία άρρητη, θεϊκή πλέον, εντολή, αλλά και ως αίτημα. Το αίτημα ενός αδύναμου Θεού προς μία *βία* που θα συνιστούσε ο ορισμός του Άλλου από τον Ίδιο ως ενός αυτόνομου εαυτού ριζωμένου οντολογικά στο Είναι και ικανού να πράξει πέραν της ηθικής σχέσης μέσα από την απορρόφηση στις εξαντικειμενικευτικές αφαιρέσεις. Ο Άλλος

⁶ Ο Λεβινάς μέσα από αυτό το πρίσμα είχε υποστηρίξει τον ολοκληρωτικό πόλεμο του Ισραήλ εναντίον των Παλαιστινίων.

σιωπά, αλλά όταν ομιλεί ακούγεται να ζητά από τον Εαυτό: “Μην με σκοτώσεις!”. Η πράξη του διαλόγου αλλά και η διαρκής πιθανότητα της απορρόφησης του Άλλου από το Ίδιο, συνιστούν έναν φόνο. Μία δολοφονία. Κατά τον Λεβινάς, αυτή η δολοφονία κρύβεται μέσα στην διατύπωση προς τον άλλο της θέσης ότι ο Εαυτός ως ίδιος μπορεί να τον κατανοήσει. Να τον καταλάβει! Αυτή η ομοιότητα που βρίσκεται μέσα στο Ίδιο και την οποία αντιλαμβάνεται ο Λεβινάς ως την υποκρυπτόμενη θέση για τον Άλλο στην χαιντεγκεριανή Οντολογία, είναι που επίσης θεωρεί βία και υφάρπαξη του Άλλου μέσα στην εξομοίωση και διάλυση του: “Το μεταφυσικώς Άλλο είναι ένα άλλο με μία ετερότητα που δεν είναι τυπική, μία ετερότητα που δεν είναι καμωμένη από την αντίσταση απέναντι στο Ίδιο, αλλά με μία ετερότητα προγενέστερη από κάθε πρωτοβουλία, από κάθε ιμπεριαλισμό του Ίδιου.” (Levinas, [1961]1989, σελ.33). Το μόνο κοινό που αναγνωρίζεται να προβάλλεται από αυτό το Ίδιο, δεν είναι άλλο από την καταβρόχθιση της ετερότητας του στην απρόσωπη διάλυσή της στο Είναι! “Αν το ίδιο έβρισκε την ταυτότητα του με απλή αντίθεση προς το Άλλο, θα αποτελούσε ήδη μέρος μιας ολότητας που θα συμπεριλάμβανε το Ίδιο και το Άλλο. Η αξίωση της μεταφυσικής επιθυμία από την οποία ξεκινήσαμε,-σχέση με το απολύτως Άλλο-θα διαψευδότην.” (Levinas, [1961]1989, σελ.32).

Η αναγνώριση της ετερότητας, αυτής της πλήρους ετερότητας, και μόνον αυτή, είναι ικανή να δώσει τη βάση για έναν στοχασμό της σχέσης του Εαυτού και του Άλλου που να οδηγεί στην *ειρήνευση* και όχι στην *απόλυτη βία*. Η ηθική και όχι η οντολογία επομένως μπορεί και πρέπει να είναι η βάση για την φιλοσοφία αλλά και η *πρώτη φιλοσοφία*. Η ηθική είναι η πρώτη φιλοσοφία⁷. Η πρώτη φιλοσοφία δεν είναι άλλη από την σχέση της επαφής του Εαυτού και του Άλλου ως ηθικής σχέσης. Σχέσης ασύμμετρης που το πρωτείο βρίσκεται στο πρόσωπο του Άλλου: “Η ηθική ως πρώτη φιλοσοφία είναι μία φιλοσοφία της ετερονομίας, και η ετερονομία είναι ταυτοχρόνως και η αλήθεια στην οποία αφυπνιζόμαστε όταν το πρόσωπο του άλλου θέτει την ίδια μας την ελευθερία και τις δυνατότητες μας... σε διερώτηση. Γιατί σύμφωνα με τον Λεβινάς η ετερότητα του Άλλου δεν μπορεί να αδραχτεί από κάποιον(και να γίνει κατανοητή σδκ)ούτε ως απώλεια ούτε ως απουσία...”(Bloechl, 2019, σελ.401).

⁷ Εδώ έχουμε μία άλλη συνδήλωση από αυτή με τον Καντ που αναφέρθηκε πιο πριν, εκείνη με τον Αριστοτέλη. Και ο Χαιντεγκερ όμως επίσης στις μελέτες του χρησιμοποιεί ιδιαίτερα τα "Ηθικά Νικομάχεια".

Ετερότητα και ιδιότητα

Ο λεβινασιακός στοχασμός αποκόπτεται μέσα από αυτή την συλλογιστική που περιγράψαμε, από την μοναχική και περικλειστή *ολότητα* του χουσερλιανού εαυτού ή –και ακόμη περισσότερο!- από την *ολότητα* ενός *υποκρυπτόμενου σολιψισμού*. Ενός υποκρυπτόμενου σολιψισμού που αναγνωρίζει να ολοκληρώνεται στην στιγμή του θανάτου και της πρόσκρουσης στο οριο της περατότητας του, (υπονοώντας την πρόσληψη του για το χαϊντεγκεριανό *Dasein*). “Το γεγονός ότι το πρόσωπο διατηρεί μέσω της ομιλίας μιά σχέση με εμένα, δεν το εντάσσει στο Ίδιο. Παραμένει απόλυτο μέσα στην σχέση. Έτσι διακόπτεται η σολιψιστική διαλεκτική της συνείδησης που είναι πάντα καχύποπτη για την αιχμαλωσία της μέσα στο Ίδιο” (Levinas, [1961]1989, σελ.246).

Ο λόγος του Εαυτού και του Άλλου, του *Ίδιου* και του *Έτερου*, δεν εδράζεται στην προλεκτική, προνοησιακή υπαρκτικότητα των ερριμμένων εν τω κόσμω *Dasein*. Αυτού του “Εδώ” του “Είναι”. Η διωποκειμενικότητα διαπιστώνεται εδώ ως μία στροφή όχι τόσο προς τον ήχο της κλήσης- ήχο που θα μπορούσε αντί να προέρχεται από το πρόσωπο, να προέρχεται από το ίδιο το Είναι ως γλώσσας- αλλά από την *παρουσία και τη θέαση του ίδιου του προσώπου*. Η ριζική ξενότητα του Άλλου είναι αυτή που η θέαση της μας προ-καλεί και μας προσκαλεί, και όχι το χαϊντεγκεριανό κάλεσμα του Είναι. Κι εδώ έχουμε ένα Αβραμιαίο κάλεσμα, που θυμίζει το κάλεσμα του Θεού πριν ζητήσει την θυσία του υιού του Αβραάμ. Υπάρχει μια διαφορά εδώ όμως που φέρνει όμως ακόμη πιο κοντά στον άνθρωπο, τη λεβινασιακή μεταφυσική και ηθική και τον απομακρύνει από μία άθεη-θεική οντολογία με κέντρο και θεμέλιο το Είναι. Ο Θεός που το πρόσωπο καλεί εδώ, διατάζει και επιβάλλεται διά της παρουσίας του στο Ίδιον, είναι ένας Θεός με πρόσωπο. Ένας Θεός που η *γλώσσα του γίνεται η ηθική του*.

Ένα χάσμα επιχειρείται εδώ να διαφανεί, με τις κλειστές ολο-ποιητικές φιλοσοφίες της ύπαρξης, όπως υπονοείται η έλευση τους σε έργα όπως οι “Καρτεσιανοί στοχασμοί” του Χούσερλ ([1931]2002) ή σε εκείνα του Χάιντεγκερ ή του Ζαν Πωλ Σαρτρ του “Είναι και το Μηδέν” (Sartre, [1943]2008) και θεατρικών έργων η μυθιστορηματικών κειμένων σαν την “Ναυτία” (Sartre, [1938]2013).

Αυτή η συγκροτητική δύναμη που έχει ο Άλλος δεν μπορεί να αυθεντικοποιεί τον Εαυτό ως κάποιο απρόσωπο είναι -ένα *Dasein* που καταλήγει απλώς να βρίσκεται εντός του Είναι αλλά και που την ίδια στιγμή πουθενά δεν μοιάζουν να εμφανίζονται οι καθαρές ανάγκες της σωματικότητας του, όπως ας πούμε το ότι χρειάζεται τροφή!- ή να οδηγεί αυτόν

τον Εαυτό σε μια, ανάλογη με την χαϊντεγκεριανή, ρίψη σε μία αναυθεντική καθημερινότητα.

Ο Άλλος στον Λεβινάς βρίσκεται και εμφανίζεται εδώ σαφώς, αλλά σε αντίθεση με τον Θεό του Αβραάμ ή τον χριστιανικό Πατέρα, όπως θα υποστήριζε ο Ντεριντά ([1967]2003) ο Θεός του Λεβινάς είναι ένας Θεός με πρόσωπο. Ένας Θεός κυριαρχικός και απαιτητικός, ένας Θεός που κάνει τον Εαυτό όμηρο του, και αιχμάλωτο του αλλά ταυτόχρονα ένας μικρός και αδύναμος Θεός. Ένας ικέτης. Ένας ξένος που έρχεται σαν κάποιος που ζητά την φροντίδα σου αλλά η δύναμη της έντασης αυτής της εκζήτησης, σε σκλαβώνει. Ένας Θεός αλλά την ίδια στιγμή, ένας μικρός Θεός.

Ο φτωχός, ο ξένος παρουσιάζεται ως ισότιμος. Μέσα σε αυτή την ουσιώδη φτώχεια, η ισοτιμία του συνίσταται στο να αναφέρεται στον τρίτο, που είναι έτσι παρών στη συνάντηση και που μέσα στην ανέχεια του ο Άλλος άνθρωπος τον υπηρετεί ήδη. Συνάπτεται μαζί μου. Αλλά συνάπτεται μαζί μου για να τον υπηρετήσω, με διατάζει σαν Αφέντης.(Levinas, [1961]1989, σελ.271).

Ο Άλλος ως τέτοιος

Ο Άλλος στον Λεβινάς μέσα από αυτή την οπτική, δεν γίνεται απλώς ένας Άλλος της εποπτείας μου. Είναι ένα ίχνος μου (Levinas, [1961]1989), αλλά δεν γίνεται μόνον ένα αντικείμενο της ενέργειας μου ως ενός απολύτου εγώ, που θα τον εξαντικειμενεύσω και καθορίζοντας τον μέσα από αυτή την διεργασία, θα τον χειριστώ. Ο Άλλος ως πρόσωπο της ηθικής σχέσης δεν πρέπει να εργαλειοποιηθεί! Ο Άλλος, υποστηρίζει ο Λεβινάς, δεν μπορεί να είναι όπως θεωρεί ότι αντιλαμβάνεται ο Χάιντεγκερ εκείνον, κάποιος που αργά η γρήγορα θα μετατραπεί σε ένα ον για την εξυπηρέτηση των αποφάσεων και της δράσης ενός Dasein – έστω και εάν αυτό κατοικεί ποιητικώς (Heidegger, 2009)). Η ξενότητα και η διαφορετικότητα του είναι υποστασιοποιημένες απόλυτα. Δεν εμφανίζεται καν εκείνος σε εμένα ως ένα επιπλέον αντικείμενο ανάμεσα σε χρηστικά όντα, που θα συνιστά ένα από τα αντικείμενα των ενεργειών μου ή μιάς αυθεντικής ανάληψης της ευθύνης μου εντός ενός Συνείναι(Mitsein) της κοινής μας συμ-παρουσίας! Η θέα του προσώπου του δεν υπάρχει για να μου θυμίζει την δυνατότητα προσομοίωσης του μαζί μου ή την ενδεχομενικότητα του χειρισμού αυτού από εμένα. Το πρόσωπο -στην σιωπή του αλλά και στην ομιλία του-, είναι αναπαλλοτριώτο! Η φωνή του, όταν υπάρχει σαν να είναι αυτή, εντός του ήχου κλήση ή ως η σιωπηλή κλήση της θέασης του, με κάνει να τον αναγνωρίζω απόλυτα ως Άλλο. Αυτή η

απομάγευση που μου προκαλεί, διαλύει την μαγεία της απορρόφησης του σε ολόκληρες όπως, κατά τον Λεβινάς, το Dasein ή το υπερβατολογικό εγώ έχει την τάση να πράξει. *Διαλύει, θραύει βιαίως* (κι ας αποτελεί τη μοναδική προϋπόθεση της ειρήνης και όχι της πολεμικής βίας!) *αυτή την ολότητα και την απορρόφηση εντός της και την πρόσληψη της θέας του προσώπου του Άλλου και της φωνής του, ως εκφερόμενης από εμένα ως άλλου προσώπου. Η ετερότητα του Άλλου - και αυτά τα χαρακτηριστικά του προσώπου και της φωνής το επικοινωνούν αυτό σε εμένα-και μέσα από την αδιαπραγμάτευτη αποδοχή μου αυτής της “θείας” παρέμβασης, ο Εαυτός μέσω του Άλλου ως ριζικά έτερου, διανοίγεται στο άπειρο.*

Ο Άλλος άνθρωπος [...] μέσα στο πλαίσιο του Κόσμου είναι σχεδόν ένα τίποτα. Μπορεί όμως να μου αντιτάξει έναν αγώνα [...] όχι μια δύναμη αντίστασης αλλά το απρόβλεπτο της αντίδρασης του. Έτσι [...] μου αντιτάσσει την υπέρβαση του είναι του σε σχέση με τα πάντα [...] το άπειρο της υπερβατικότητας του. Αυτό το άπειρο, πιο ισχυρό από τον φόνο, μας αντιστέκεται ήδη στο πρόσωπο του, είναι το πρόσωπο του, είναι η πρωταρχική έκφραση ... (Levinas, [1961]1989)

Μόνον έτσι η σχέση πλέον αυτών των δύο έτερων άλλων αλλά όχι έτερων εγώ, μέσω της διαφοράς και όχι της ενότητας, μπορεί να γίνει η συστατική πράξη θεμελίωσης της διυποκειμενικής σχέσης και όχι η ή ανάλογη πράξη που υποβάλλεται από την θεμελιώδη οντολογία. Αυτή η σχέση είναι η ηθική. Ο Άλλος-αυτός ο Άλλος- είναι εκείνος που με συγκροτεί και με θεμελιώνει ως η παρουσία του και ως η επενέργεια, πάνω στο ίδιο μου, του προσώπου του. Αυτό είναι που μου επιτρέπει να αναγνωρίσω ως πρωταρχικό στοιχείο πλέον, σύμφωνα με τον Λεβινάς, όχι μόνον εκείνον αλλά και τον κόσμο. *Όχι την οντολογία του Είναι και της ύπαρξης εντός του αλλά το σώμα,-και μάλιστα το σώμα μιας ηθικής.*

Γίνεται επομένως περισσότερο σαφές, πως στον Λεβινάς η ευθύνη που αναλαμβάνεται από την ύπαρξη, δεν επέρχεται μέσα από την διάλυση του Εαυτού στην διαρκή παρουσία της έντασης του μηδενός. Της περατότητας αυτής της ύπαρξης και των κλειστών επιλογών της- τόσο απέναντι στον ορίζοντα του τέλους όσο και στην διαρκή και υποβόσκουσα παρουσία της κατάρρευσης σε αυτό το μηδέν. Δεν μιλούμε λοιπόν εδώ για μια εξαφάνιση μέσα στο μηδέν. Η εξαφάνιση σε αυτό, -έτσι όπως αντιλαμβάνεται ο Λεβινάς την θέση που περιέρχεται η ύπαρξη, κατευθυνόμενη προς τον ορίζοντα της περατότητας της (στον Χάιντεγκερ) και την οντολογική συγκρότηση της από την εμπειρία με το ανοίκειο του -είναι μία διάλυση που δεν φέρνει καμία αυθεντικοποίηση. Η σχέση με το μηδέν δεν αυθεντικοποιεί, μοιάζει να λέει ο Λεβινάς, αλλά καταστρέφει και μηδενίζει. Αντίθετα, είναι η χαρά της ζωής εκείνη η οποία δίνει πνοή στην κίνηση μου μέσα σε αυτήν και αυτή η χαρά κατανοείται σε όλη της την ποικιλομορφία καθώς ο Άλλος έρχεται για να με βγάλει από την

σολιμιστική δραματική μου παρουσία και να με οδηγήσει στο πέραν της περατότητας μου. Η επαφή και η ενατένιση της αβύσσου(Νίτσε) ή του μηδενός μηδενίζει το πηλίκο των πραγμάτων και των καταστάσεων. Η ηθική σχέση επομένως που επιβάλλει η παρουσία του άλλου, προηγείται της οντολογίας και γίνεται η αυθεντική δι-υποκειμενικότητα, θεμελιωμένη εντός της ως αυτή η πρωταρχική σχέση. Αυτή πλέον γίνεται κατανοητή ως μία ηθική του απείρου και της διαφορετικότητας. Στηριγμένη στην ένταση της επιταγής του προσώπου και της Ετερότητας ως βάση για την αναγνώριση της Ιδιότητας.

Ένας τέτοιος έτερος Άλλος, είναι στο Λεβινάς το αληθινά ανοίκειο και δημιουργό της σχέσης, και όχι η ύπαρξη εν-τω-κόσμω, ως θραυσματική έκλαμψη μέσα στην χρονικότητα της περατότητας της, σε σχέση με ένα ριζικά α-διάφορο, ελλειπτικό, χαίνον, Είναι.

Ευθύνη και αγωνία

Ο Λεβινάς στην αναλυτική του μοιάζει να αντιτίθεται στο σύνολο της χαιντεγκεριανής υπαρκτικής αναλυτικής. Στον Χάιντεγκερ όπως ήδη έχουμε αναφερθεί, η *αγωνία*, η αποδομητική είσοδος του ανοίκειου, μία διάθεση χωρίς αντικείμενο (Heidegger, [1927]1978, σελ.188) εμφανίζεται στις στιγμές μιάς ριζικής κατάρρευσης της πραγματικότητας κάποιου. Η *αγωνία* δεν έχει ένα αντικείμενο φόβου που εάν θα αφαιρεθεί από την ζωή του Dasein θα μπορέσει εκείνο να λυτρωθεί, αλλά αντιθέτως αγκαλιάζει τα πάντα στερώντας από το Dasein την αίσθηση του να μπορεί να προβληθεί στο μέλλον και να δράσει μέσα από τις δυνατότητες που το ίδιο είχε έως τότε επιλέξει ως ρόλους. Αντίθετα – και εδώ υπάρχει η ουσιαστική σύνδεση στον Χάιντεγκερ με το συμβάν του θανάτου- αυτή η υπαρκτική κατάρρευση που προκαλεί το αίσθημα της αγωνίας, προσομοιώνεται με την ριζική και ριζοσπαστική εισβολή του ανοίκειου που είναι στο είναι –πρός –θάνατον, η ενόραση του μελλοντικού του τέλους. Της οριστικής περατότητας του. Αυτό δίνει στο χαιντεγκεριανό Dasein-όπως ήδη έχουμε αναφέρει στα κεφάλαια που αφορούσαν τον Εαυτό στον Χάιντεγκερ- εάν αντέξει αυτή την χωρίς αντικείμενο αλλά και την στερούσα κάθε νοήματος κατάσταση, να επιτρέψει την εμφάνιση της αρμονίας και της γαλήνης (Gelassenheit). Αυτή η γαλήνη, αυτή η αρμονική στιγμή που επέρχεται της διάσχισης της διάθεσης της αγωνίας, γίνεται στον Χάιντεγκερ, η απελευθερωτική στιγμή της διάνοιξης προς δυνατότητες που έως τότε μπορεί να μην είχε επιλέξει καν. Αυτό γίνεται επομένως η συγκροτητική στιγμή μιάς διαπερνώντας το είναι του Dasein αποφασιστικής επιλογής, να μεριμνήσει για τις δυνατότητες αυτές αλλά και να λειτουργήσει μέσα στον κόσμο των όντων ως η δύναμη εκείνη που θα

συναρμόσει το μέλλον της με την υλοποίηση εκείνων των επιλεγμένων δυνατοτήτων. Αυτή η *μέριμνα* συμπεριλάμβανε στον Χάιντεγκερ, τόσο τα πράγματα του κόσμου, όσο και τα άλλα, προυπάρχοντα, στην ενότητα αυτού όντα. Ο Λεβινάς θα επιχειρήσει πολλακίς μέσα στο έργο του και ειδικά στο ο “Χρόνος και ο άλλος” αλλά και στο “ Ολότητα και άπειρο” αυτή την συγκροτητική υπαρκτική λύση –επιλογή. Στον Λεβινάς αυτή η σχέση με τον θάνατο του εαυτού, δεν μπορεί να είναι συγκροτητική αλλά και δεν μπορεί να οδηγήσει τον εαυτό σε κανενός είδους φροντίδα τόσο για τον κόσμο όσο και για τον άλλο. Αυτή η σχέση με το ανοίκειο της διαρκούς πιθανής κατάρρευσης μιας ταυτότητας αλλά και την αναγνώριση του επερχόμενου συμβάντος του θανάτου, οδηγούν τον Λεβινάς να πιστέψει ότι πόρρω απέχει μια τέτοια πορεία και διάσταση, από το να συγκροτηθεί ένας ανοιχτός προς τις προβλητικές του δυνατότητες Εαυτός . Αυτός ο Εαυτός πολλώ μάλλον από το να συνιστά μία εκ-στατική ανοικτή ολότητα προς το μέλλον, γίνεται αντίθετα η διαπίστωση ενός κλειστού μοναχικού εαυτού. Σε αυτή την ολότητα την κλειστή προς την απειρία του επέκεινα μετά το επερχόμενο πέρας της, είναι που ο Λεβινάς αναγνωρίζει το προβληματικό στοιχείο του χαϊντεγκεριανού στοχασμού για τον Εαυτό ως είναι-προς-θάνατον και για την κατάσταση της Αγωνίας ως μιας ικανής - στην διάνοιξη του Dasein σε αυτήν - να το οδηγήσει να μεριμνήσει για μια αυθεντική σχέση με το μέλλον του και τα όντα. Η κρίση της *αγωνίας* δεν αυθεντικοποιεί αλλά παραλύει, και ο Λεβινάς θεωρεί πώς καμιά ουσιαστική σχέση με τον άλλο δεν θα μπορούσε να ριζωθεί πάνω στην αυθεντικοποίηση του εαυτού μέσα από αυτή την εμπειρία. *Ο θάνατος είναι ανοίκειος* και εδώ μοιάζει να συμφωνεί με την ένταση αυτού του συμβάντος, αλλά και το βάθος της παραδοξότητας του γεγονότος μιας συνείδησης που τώρα είναι, αλλά μέσα στον χρονικό ορίζοντα της παύει να είναι. Η διαφορά είναι όμως οτι το συμβάν του θανάτου, *δεν βιώνεται πλέον από τον εαυτό* καθώς εκείνος θραύεται όταν αυτή η στιγμή επέρχεται. Συντρίβεται μέσα στην κλειστότητα της περατότητας του και εκείνη η στιγμή που ακολουθεί δεν βιώνεται ως όλον από την διαλυμένη και αποσυντιθέμενη εαυτότητα του. Η σχέση με αυτόν παράγει μόνον μοναχικότητα. Αυτή η μοναχικότητα, τείνει να δει χειριστικά τα άλλα όντα και αντί να ενδιαφερθεί για αυτά, να αδιαφορήσει απέναντι στις ανάγκες τους. Μιά τέτοια κλειστή ολότητα, μπορεί να ισχυριστεί κάποιος, ότι δεν μπορεί πραγματικά να βλέπει στον Άλλο –όταν αγνοεί τη ριζική ετερότητα του προσώπου του- τίποτε άλλο πέρα από τους καθρέφτες του Ιδίου. Θα μπορούσε-μοιάζει να μας λέει ο Λεβινάς- να ισχυριστεί κάποιος (όπως ο Χάιντεγκερ), ότι υπάρχει μία προνοησιακή ενότητα, μία ενότητα που είναι και την εγγυάται το Είναι ως συμβάν επιτρέπον την ύπαρξη που ακούει το κάλεσμα του, και ότι η εμφάνιση στην εμπειρία της κλήσης του, θα αποκάλυπτε την προ υπάρχουσα επικοινωνία με τον άλλο. Εκείνη θα μπορούσε να αποσαφηνιστεί ως κλήση προς τον Άλλο μέσα

από την γλώσσα αλλά και ταυτόχρονα κλήση που η γλώσσα θέτει και στον Εαυτό αλλά και στον Άλλο μέσα στην πρωταρχική τους ενότητα. Σε αυτή την έκφραση της κοινωνίας με τους άλλους, ο Λεβινάς δηλώνει αντίθετος σε μιά τέτοια εκδοχή της συνύπαρξης και των δυνατοτήτων επικοινωνίας. Ο Άλλος εδώ ελάχιστα αναλύεται περισσότερο. Κατά τον Λεβινάς εκείνο που επισυμβαίνει εδώ είναι η ολότητα του μοναχικού Dasein να παραγάγει, μέσα από την διαπίστωση της πρωταρχικής ενότητας, έναν ολοκληρωτισμό της μοναδικότητας και της κοινότητας. Ο Εαυτός στην πραγματικότητα δεν χρειάζεται ποτέ να επικοινωνήσει με τον Άλλο αλλά να βρεθεί μέσα στο σύνολο των δράσεων των επιλογών του. Να γίνει ένα χρήσιμο ον, αλλά σε καμιά περίπτωση ένα διαφορετικό, ελεύθερο ανεξάρτητο πρόσωπο.

Ο Λεβινάς θα ήθελε εδώ να αναγνωριστεί ο Άλλος ως ξεχωριστό πρόσωπο, και να αναζητηθεί η μέριμνα όχι γενικά προς τις επιλογές που πηγάζουν από τις κλήσεις μιά απρόσωπης οντότητας ή μιας σχέσης με το μηδέν που θα αυθεντικοποιούσε τις μελλοντικές επιλογές. Υπάρχει ένα άπειρο, αλλά αυτό δεν είναι η απειρία των επιλογών την οποία περιορίζει η αυθεντική ανάληψη κάποιας η κάποιων εξ αυτών εξαιτίας του χρονικού ορίζοντα. Υπάρχει άπειρο, αλλά αυτό μας διανοίγεται μέσα από τον πόνο που εμφανίζεται στο πρόσωπο ή το γέλιο και την χαρά που μας εκφράζει και που επικοινωνώντας την μαζί μας, γίνεται μιά γλώσσα σχέσης που τον συμπεριλαμβάνει χωρίς να τον καταργεί. Το πρόσωπο είναι απόλυτο και υπάρχει κάτι άπειρο στην ρηξιακή συνάντηση μαζί του. Είναι η θραύση της ολότητας και η διάνοιξη σε αυτή την απειρία που διαπερνά τον σολιψιστικό εαυτό –είτε σε μιά κατά Χάιντεγκερ (όπως την αντιλαμβάνεται ο Λεβινάς) “αυθεντικότητα” είτε στην έλλειψη της. Είναι η ευθύνη αυτή η απειρία και είναι άπειρη ευθύνη! Ευθύνη ηθική πρὸς το πρόσωπο που προσκαλεί στις ανάγκες του, και ευθύνη ουσιαστική, που διαλύει όχι εκείνο αλλά τις βεβαιότητες του εαυτού πρὸς εκείνο.

Ευθύνη και χρόνος

Η ύπαρξη δεν μπορεί να συνιστά μια ολότητα που θα διακρίνεται η αξία της από την εμμοτική αναγνώριση της σύμπλευσης των άλλων με τις επιλογές ενός απελευθερωμένου υπαρκτικά όντος, στην αναγνώριση της ταυτότητας του. Η ύπαρξη πρέπει στην αναγνώριση του προσώπου του Άλλου να συμπεριλαμβάνει το ιδανικό της “Αγίας επιλογής” της “Αγιοσύνης” ως ριζικό - ποίησης και συμπερίληψης της αποδοχής του Άλλου σε αυτή την σχέση. Ο Εαυτός στην αναγνώριση αυτής της απειρίας της ευθύνης, διαισθάνεται για πρώτη

φορά την απειρία του Κόσμου. Δεν είναι ο Άλλος κάποιο εγώ που οι καθημερινοί τρόποι-ακόμη και οι καλοί τρόποι- με κάνουν να πιστεύω συχνά ότι δεν είναι παρά μία προβολή του Εαυτού μου. Ο χρόνος μου γίνεται άπειρος, όπως και η συνομιλούσα με το άλλο πρόσωπο γλώσσα μου. Συνομιλεί εκείνη μέσα από εμένα και προσπαθεί να βρει όχι τα στοιχεία τα οποία θα τον κάνουν ένα άλλο “Εγώ”. Έτσι εκείνη με κατασκεύασε, επιτρέποντας στην περιγραφή των αυτο-θεάσεων μου να με περικλείσουν μέσα σε αυτό που-όντως –είμαι- κάπου, περιορίζοντας με στην μερικότητα του μη άπειρου για τις επιλογές μου. Ο Άλλος και η σχέση μαζί του, η ηθική σχέση, γίνεται στην αναγνώριση της διαφοράς του, το επιζητούμενο μιας άλλης χρήσης της γλώσσας. Αυτή πλέον δεν είναι εδώ ώστε να με περιγράφει διαρκώς και να δηλώνει τα θέλω μου. Αντίθετα, μέσα στην χρονικότητα της σχέσης, με τον Άλλο, η γλώσσα καλείται να περιγράψει σε εμένα, με πληρότητά, τις δικές του ανάγκες. Τους τρόπους που εκείνος υπάρχει και τον διαπιστώνω. Χωρίς όμως κάποιο Είναι ως διάμεσο! Υπάρχει μία κενότητα της επιλογής σε αυτό το σημείο και αυτή η κενότητα κενοποιεί απειροποιώντας την ομηρία του εαυτού από το πρόσωπο ως επιλογή και μάλιστα ως μοναδική επιλογή. Από την άλλη πλευρά αυτή η διαρκώς διαπιστωμένη ασυμμετρία της δυναμικής του Άλλου προς εμένα, δεν σημαίνει ότι, ξαφνικά ο Άλλος θα με βλέπει απολύτως διαφορετικά. Και ο Άλλος μπορεί να γίνει εαυτός και να δει μέσα από το ίδιο πρίσμα εμένα ως Άλλο. Η σχέση είναι ηθική αλλά η γλώσσα αυτής της ηθικής είναι αμφίδρομη! Υπάρχουν όμως διακριτοί ρόλοι. Σε αντίθεση με τους άλλους στον Χάιντεγκερ, των οποίων η περιγραφές και η εσωτερική τους από το Dasein επιτρέπουν και ωθούν να ριχτεί ο εαυτός σε μία αναυθεντική καθημερινότητα με την γλώσσα να γίνεται κενά σημαίνοντα και την αερολογία αυτής της αναυθεντικής καθημερινότητας, να γίνεται η κυρίαρχα σημαίνουσα επικοινωνία, εδώ ο κάθε ένας άλλος είναι ξεχωριστός. Ο Λεβινάς απέναντι σε αυτό που διαβλέπει αλλά και που αντανακλά σε εκείνον η ιστορικότητα του αυθεντικού Dasein ως Είναι –προς- θάνατον μέσα στην χρονική του πορεία προς το μέλλον αλλά και ως Είναι εδώ, απαντά όχι με μια έξοδο προς το μέλλον της συγκρότησής μιας κοινωνίας αυθεντικών υπάρξεων, μέσα από την επι-κοινωνία της ξεχωριστής ανάληψης της ευθύνης για τις επιλογές του αυθεντικά. Ο Λεβινάς προτείνει όχι την δυναμική μιας έκστασης προς το μέλλον του Ώδε-Είναι, καθώς για εκείνον η μόνη προβολή εκείνου που θα μπορούσε να προκύψει, είναι μία τέτοια εντός της, και όχι διαπερνώντας, την ολότητα του. Ο Λεβινάς στρέφεται για να ανακαλύψει τις δυνατότητες που η άπειρη ευθύνη προς τον άλλο, διανοίγονται στην σχέση με τον εαυτό, μέσα από την πρόσωπο με πρόσωπο συνάντηση μέσα στο παρόν. Ο θάνατος και η περατότητα δεν προσφέρουν κάτι γιατί δεν είναι μία εμπειρία προσώπων. Τα πρόσωπα παύουν να υφίστανται στο σημείο μηδέν του θανάτου και η

περατότητα κλείνει το Είναι ενός Ωδε-Είναι μέσα στη ολοκλήρωση της υπαρκτικής του πορείας, καθώς η πιθανότητές του όποιου πιθανού μέλλοντος του και μιας ιστορικής του πορείας, καταργούνται, ενώ αυτό συνθλίβεται. Αυτός ο δικός μου θάνατος, δεν θα μπορούσε να είναι προσωπικός, καθώς *το ίδιο το συμβάν του τέλους μου με καταργεί ως πρόσωπο* και επομένως *δεν υπάρχει κάτι το οποίο πλέον να δίνεται σε αυτό το πρόσωπο*. Αυτό το πρόσωπο πλέον δεν υφίσταται! Υπάρχουν πολλά όμως να βιωθούν μας λέει ο Λεβινάς από ένα πρόσωπο και από την πληθυντική σχέση όχι με μία ενότητα προσώπων διαμεσολαβημένων ως κοινωνία από την ανάληψη της ευθύνης που προτείνει το απρόσωπο Είναι τους όταν γίνεται διαπιστωτό από τους αυθεντικοποιημένους εαυτούς. Πρώτα από όλα μπορούμε να δούμε μέσα στον βίο την ίδια την εμπειρία του και όχι μια πορεία απλώς προς το επερχόμενο συμβάν του θανάτου. Πώς θα μπορούσε να συμβεί αυτό; Ο Λεβινάς μας δηλώνει ότι αυτό συμβαίνει ούτως ή άλλως στην αναγνώριση των θανάτων των άλλων. Στη σχέση μας με τον πόνο τους. Στο να τους στηρίζουμε απέναντι στο επερχόμενο αυτό γεγονός, στην αρρώστια και στην φροντίδα απέναντι στην βία που ο θάνατος επιφέρει καθώς κατευθύνει τα πρόσωπα προς την διάλυση τους. Αυτή η σχέση δεν είναι μια σχέση με το *θάνατο* όμως πλέον! Είναι αντίθετα μία σχέση μέσα στην *ζωή*. Προσπαθώντας να φροντίσω τον άλλο, και βλέποντας το τέλος του, διανοίγομαι μέσα στα αισθήματα της ζωής, και αναγνωρίζω στην απόλαυση των στιγμών της, όσο ακόμη το πρόσωπο υπάρχει και στην διαρκή διερώτηση που μου επιβάλλει η ομηρία μου στην παρουσία της φροντίδας του προσώπου του άλλου, εκείνα τα στοιχεία που με συγκροτούν. Ο βίος μου γίνεται στο παρόν ο μόνος βίος που υπάρχει και στο πρόσωπο του άλλου ξεπερνά την προσωρινότητα της περατότητας μου αλλά και το άγνωστο της όποιας συνέχειας μετά το συμβάν της διάλυσης του προσώπου. Η γλώσσα είναι το *πρόσωπο* του Άλλου, γιατί με διδάσκει το πώς θα ζήσω (και μόνον ηθικά θα μπορούσε να συμβεί αυτό εάν τολμήσω να αναγνωρίσω το βάθος της ετερότητας του) αλλά και το πώς φεύγει κάποιος από τη ζωή. Την φροντίδα μου σε εκείνον πριν την απώλεια.

Υπάρχει μία στιγμή στον Λεβινάς, ένα από αυτά τα παρόντα, που μόνον εκεί, στην καταρρέουσα προς το μέλλον πορεία, μπορεί να βρεθεί ο Εαυτός και ο Άλλος; Να βρεθούν ως ένα σύνολο όπου η ετερότητα θα είναι εφικτή με απόλυτο τρόπο αλλά ταυτόχρονα καμιά διαμεσολάβηση, ούτε καν αυτή των σημασιών της γλώσσας που θα διαπερνά τα πρόσωπα κάνοντας τα να σημαίνουν, χωρίς την ίδια στιγμή στη θέαση τους, το πρωταρχικό γεγονός της συμπαρουσίας τους στον κόσμο, να τα διαλύει στο απρόσωπο Είναι;

Ο Λεβινάς μας προτείνει έναν τρόπο ευθύνης που η απειρία του γίνεται κοινή και η ανταλλαγή της κάνει το παρόν να επέρχεται ως μια καταλυτική εμπειρία ετερότητας μέσα

στην διαφορά. Αυτή η στιγμή δεν είναι άλλη από την στιγμή όπου αντί για το μηδέν ως συγκροτητική εμπειρία κάποιου, η σχέση του Εαυτού και του ριζικά έτερου Άλλου, μετατρέπεται σε ερωτική “η κοινότητα του αισθανόμενου και του αισθητού... (αναγνωρίζω το σώμα του Άλλου) συναισθανόμενο ως εάν μια κοινή αίσθηση θεμελιωδώς κοινή και σε μένα και στον άλλο” (Levinas, [1961]1989, σελ 265). Ο έρωτας και η συνάντηση μέσα σε αυτόν του Εαυτού και του Άλλου, γίνεται η σχέση η οποία ενώ συνενώνει, δεν αποτελεί μια συνένωση απρόσωπης ενότητας εξαιτίας της υπόγειας και διαμεσολαβούσας σχέσης με το Είναι της, όπως πιστεύει ο Λεβινάς ότι συμβαίνει στην περίπτωση του χαιντεγκεριανού *Mitsein*. Ο έρωτας επιτρέπει στην σχέση του Εαυτού και του Άλλου να εξισορροπήσει την ασυμμετρία της, μέσα στην ετοιμότητα- περισσότερο από κάθε άλλη περίπτωση - ο Εαυτός να ακούσει στον Άλλο, τις ανάγκες και τις κλήσεις του. Να ακούσει όχι με τον τρόπο μιας σιωπηλής παρότρυνσης προς την προσαρμογή, αλλά περισσότερο από ποτέ, να ακούσει τον άλλο και να τον αφήσει να κυριεύσει το πρόσωπο του τις επιλογές του, στην ανακάλυψη μιας κοινής γλώσσας, πηγάζουσας από το συμβάν της ερωτικής ένωσης. Ο έρωτας, πολύ περισσότερο από τον θάνατο, φέρνει με μια θετική χροιά τον Εαυτό και τον Άλλο στο παρόν και τους δίνει διανοίξεις προς ένα μέλλον που θα είναι και ενωτικό αλλά και πολλαπλό. Ένα μέλλον που ο Λεβινάς διαβλέπει στην γλώσσα αυτή να παραγάγει μια εκπόρευση που είναι ενοποιητική τόσο για το στοιχείο του Εαυτού όσο και για τον Άλλο. Αν υπάρχει μία “αυθεντική” επικοινωνία ανάμεσα στον Εαυτό και τον Άλλο αυτή είναι η αναγνώριση του Άλλου ως διαφορετικού αλλά συνάμα ικανού να με ωθήσει ριζικά να τον φροντίσω όχι σε κάποιο μέλλον αλλά σε ένα διαρκές δημιουργικό παρόν!: “η προφάνεια μέσα στην οποία υπαινίσσεται την φροντίδα απαντά επαρκώς στην πρωταρχικότητα αυτής της διάστασης της απουσίας (αλλά...) αυτή η απουσία δεν είναι ένα τίποτα, αλλά εκείνο το οποίο ακόμα δεν είναι” (Levinas, [1961]1969, σελ.253). Μέσα από το πρόσωπο του εραστή η της ερωμένης, εμφανίζεται η υπόσταση του καθενός και η αναγνώριση του Άλλου όχι εντός μιας αρχέγονης πρωταρχικής διαμεσολαβητικής προς εμάς ενότητας, αλλά ως συμπαρουσία, κοινή πράξη, συνγλωσσία και εκπόρευση.

Αυτή η εκπόρευση μέσα από το παρόν του Εαυτού και του Άλλου στον έρωτα, συγκεκριμενοποιείται υβριδικά στην ανάδυση ενός κοινού προτάγματος των δύο. Ως πρόταγμα της ευθύνης του Εαυτού, όχι απλώς για τον Άλλο ακόμη και ως ερωμένο, αλλά και ως καρπό αυτής της σχέσης στο τρίτο πρόσωπο, ενός παιδιού. Ένα άλλο τρίτο πρόσωπο, πέραν εκείνου που θα συνιστούσε τον τρίτο παράγοντα στη διαπροσωπική σχέση, που αναγνωρίζεται από τον κάθε εαυτό όχι μόνον ως άλλος αλλά και ως ίδιος. Αυτή είναι μία ακόμη πλευρά της διάρρηξης της ολότητας προς την απειρία. Ο έρωτας καθοδηγεί προς το

παρόν και το κάνει άπειρο διαρρηγνύοντας τον προσωπικό χρόνο του Εαυτού και μετατρέποντας οποιαδήποτε επιλογή του, ως μελλοντική προβολή, να προσαρμόζεται προς το εκάστοτε του Άλλου ως ερωμένου. Ο Άλλος εμφανίζεται μέσα από την σχέση του σώματος μου με το σώμα του αλλά ταυτόχρονα, επειδή είναι πρώτος και πρώτα από όλα είναι Άλλος, δεν μπορεί να “βρεθεί” σε αυτό το σώμα. Συμπληρωματική η διττή παρουσία της εκπόρευσης αυτής της σχέσης, καταλήγει προς μία νέα γλώσσα όχι συμπεριλαμβάνουσα μόνον το πρόσωπο του Άλλου, αλλά και του Ίδιου- Άλλου στο πρόσωπο ενός απογόνου. Ενός παιδιού.

Ο Άλλος ως προϋπόθεση της επικοινωνίας. Η γλώσσα του Άλλου.

Ο Άλλος στον Λεβινάς υπάρχει σαν *πρώτη παρουσία* και πυροδοτεί τον χρόνο του Εαυτού, αλλά έρχεται πρωταρχικά, αρχέγονα, από το παρελθόν. Την ίδια στιγμή ο χρόνος που μου φέρνει μέσα σχέση μου ως προς αυτόν ως έτερου, δεν είναι ο δικός μου χρόνος αλλά ένας χρόνος που εισάγεται βιαίως σε εμένα από εκείνον και που η στιγμή που ενώνεται με τον δικό μου είναι μονάχα η στιγμή της εξαφάνισης του στην οργασμική ένωση. Η ύπαρξη του, συνιστά μία δυναμική αντίθεση ανάμεσα σε δύο απόλυτα έτερες θέσεις, αυτές του Εαυτού και του Άλλου. Η ύπαρξη αυτή όμως επιπλέον συνιστά μία σχέση και μία διάνοιξη της σχέσης αυτής, του Άλλου προς τον Εαυτό, έστω και στην ασυμμετρία της, ως επικοινωνία. Το πρόσωπο (και μάλιστα το πρόσωπο του Άλλου), μοιάζει να μας λέει ο Εμμάνουελ Λεβινάς, συνιστά το ίδιο μία γλώσσα. Μία γλώσσα πριν την αναγνώριση στα σημαινόμενα και στα σημαίνοντα μιάς λειτουργίας που θα αποτυπώνει αυτή την επαφή. Η γλώσσα που ακολούθησε αυτή την πρώτη επικοινωνία, κατέληξε όμως να μετατρέπει τον Άλλο σε ένα πράγμα. Ο Άλλος αντί να “μιλά” σε αυτή την πρωταρχική κλήση, κατέληξε να γίνεται ένα κομμάτι της σκέψης μου. Του λόγου μου. Της διάλυσης του μέσα στον κόσμο των αντικειμένων της παρατήρησης μου. Ο Άλλος έγινε ένας ακόμη άλλος που με κάποιο τρόπο συνδέθηκε μαζί μου μέσα στις παραστάσεις του υποκειμένου. Η ίδια η λέξη υποκείμενο, κρύβει αυτή την κρυμμένη ισαρχέγονη σημασία. Υπόκειμαι. Σε ποιόν; Ο Λεβινάς φαίνεται να μας λέει εδώ πως δεν μπορώ παρά να υπόκειμαι στην γλώσσα του άλλου. Στην σιωπηλή γλώσσα που το πρόσωπο του αφηγείται και με καλεί να απέχω από την καταστροφή του. Η γλώσσα που στα λεγόμενα της και σε όσα είχαν λεχθεί μέσα στον Χρόνο -η οποία το συγκεκριμένο πρόσωπο του άλλου, αυτό που όταν το κοιτάς στα μάτια είναι το πλέον

δύσκολο να καταστρέψεις- έκανε το Άλλο πρόσωπο, αυτό το πρόσωπο, να χαθεί μέσα στις καθολικεύσεις. Το πρόσωπο είναι του οίκου του κόσμου και εκεί κατά τον Χάιντεγκερ κατοικεί. Εκεί μέσα στην γλώσσα. Αυτό βιώνεται στον Λεβινάς και στην επικοινωνιακή σχέση του Άλλου με τον Εαυτό, ως ένα φοβερό άγος. Μέσα σε αυτό, η καθολίκευση εξαφανίζει τον άλλο, στους ορισμούς και στις κατηγορίες της, Τον κάνει να γίνεται οικείος και άρα ταυτοποιημένος μέσα στην εξαφάνιση του προσώπου του στους όρους της και στις γραμματικές τις κατηγορίες. Γίνεται μιά αδύναμη ύπαρξη αλλά ακριβώς εξαιτίας της συνθήκης του καθορίσαντος εαυτού που η γλώσσα του τον περιγράφει, καταλήγει να χαθεί. Μας λέει ακριβώς αυτό ο Λεβινάς όταν τονίζει στο “Ολότητα και άπειρο”:

“Αλλά η γλώσσα επιτελεί την αρχική κοινοκτησία-η οποία αναφέρεται στην κατοχή και προϋποθέτει την οικονομία. Η καθολικότητα που προσλαμβάνει ένα πράγμα, από το *hic and nunc* χάνει το μυστήριο της μέσα στην ηθική προοπτική όπου τοποθετείται η γλώσσα” (Levinas, [1961]1989, σελ.219). Αυτό το μυστήριο είναι ένα μυστήριο που η φωνητική επίκληση των ιδιοτήτων του Άλλου από τον Ίδιο, βρίσκεται εκεί για να καταργήσει βιαίως. Μέσα σε αυτή την εκφορά, η πρώτη γλώσσα χάνεται στη γλώσσα που την ακολουθεί. Η ίδια η διάσταση της διαδικασίας της εκδίπλωσης της εμπειρίας της σκέψης, ως γλώσσας, μεγιστοποιείται, μέσα από την παρουσία των δυνατοτήτων που η σχέση ανάμεσα στον Εαυτό και τον Άλλο επιβάλλει. Καταλήγει δε να μεταμορφώνεται, όταν σε αυτήν εγώ χρησιμοποιώ την *ρητορική*, ως πράξη αλλά και μέσα από την δεινότητα της δυναμικής των πλαισιώσεων που οι άλλοι της προβάλλουν. Η ρητορική γίνεται και αυτή μία βίαη πορεία μέσα στην συνομιλία με τον Άλλο. Άλλωστε η απαίτηση του Άλλου έρχεται συγχρόνως τόσο ως κάλεσμα για απάντηση όσο και ως ανταπάντηση που αντιπροβάλλεται σε εκείνον από τον εαυτό. Η λέξη κλίνεται και γίνεται μιά πράξη ομιλίας που απαλλοτριώνει, στην κυριαρχία μιας τεχνικώς τελειοποιημένης χρήσης της, τον άλλο, κάνοντας την διαδικασία ανταλλαγής ρητορικών σχημάτων μιά διαδικασία επιβολής. Αντίθετα, η πρωταρχική σχέση που έρχεται μέσα από αυτήν την γλώσσα της σιωπής και της ομιλίας του προσώπου, είναι μια σχέση που μετατρέπει -κυριαρχώντας πάνω στον άλλο μέσα από το αίτημα της- τη σχέση σε μιά ασυμμετρία μεν όπου όμως η καταγωγική της αρχή δε, δεν μπορεί να εκφραστεί ως συνομιλία απλώς αλλά και κυρίως όχι σαν μια συνομιλία εντός της συνειδήσεως: “Η γλώσσα δεν τελείται μέσα σε μια συνείδηση. Μου έρχεται από τον άλλο άνθρωπο και απηχεί την συνείδηση, θέτοντας την ως κρίση πραγμα που αποτελεί ένα συμβάν μη αναγώγιμο στη

συνείδηση, όπου όλα συμβαίνουν έσωθεν, ακόμα και το αλλόκοτο της οδύνης⁸.” (Levinas, [1961]1989, σελ.260). Θα μπορούσαμε να δούμε τον Άλλο και τον Εαυτό, μακράν των συστροφών, των πυκνώσεων και των εκκενώσεων προς εκείνον, του ρητορικού λόγου, ως ορίζοντα του Εαυτού. Ως Εαυτό αλλά και συν-ομιλητή ταυτόχρονα. Η πρώτη σχέση, ορίζεται ως αυτή που- απέναντι στο πρόσωπο του Άλλου, που καθιστά τον Ίδιο συνομιλητή αλλά και την συνομιλία καθαυτή θεμελιωμένη, στο κάλεσμα του παρελθόντος της - καλλιεργεί την πρωταρχική ηθική επιταγή. Όχι αυτή της υπαγωγής στη βία των διενέξεων ανάμεσα στις θεματοποιημένες ολότητες του ομιλούντος Λόγου, αλλά ως εκείνη που γίνεται η ορίζουσα της συγκρότησης του εαυτού. Όχι με τη βοήθεια κάποιου διάμεσου, αλλά προσδιοριζόμενη ως επικοινωνιακή συσχέτιση τιθέμενη ως ηθική της κλήσης του Άλλου και της φροντιστικής απάντησης προς αυτήν. Το πρόσωπο γίνεται μια γλώσσα που προσφωνεί αλλά κυρίως απαιτεί και το πρόσωπο δεν είναι απλώς η εικόνα του αλλά η ίδια η υπόσταση της παρουσίας του απέναντι στον Εαυτό και η παραδοξότητα της αποδοχής της κλήσης του (Levinas, 1985, σελ.86-87). Το πρόσωπο είναι εκεί ως αίσθηση για αυτό και ως γυμνή προσμονή για την φροντίδα του αιτήματος του. Άλλωστε, εάν η πρώτη φράση που προέρχεται από την προσωπική παρουσία είναι εκείνη του “Μην με σκοτώσεις”, μπορούμε να θυμηθούμε πόσο ισχύει αυτό ακόμη και στην οδυνηρή σύγκρουση των πολέμων, όταν το πιο δύσκολο στο να απαλλοτριώσει ο φόνος είναι η πρόσωπο με πρόσωπο, επιτέλεση του και η σιώπηση της γλώσσας του, μεταφέροντας την απειρία του καλέσματος του, στην ανυπαρξία. Είναι η υποστασιοποιημένη πράξη της γλώσσας του προσώπου του Άλλου και η, βάλλουσα την ολότητα, δυναμική της απολυτοποιημένης εξωτερικότητας του-μην ξεχνάμε ότι το “Ολότητα και Άπειρο” είναι ένα δοκίμιο “για την εξωτερικότητα”- που επιφέρει στην σκέψη του Λεβινάς μέσα από αυτή την ριζική την ετερότητα της παρουσίας της, την συγκρότηση του Εαυτού, ως ενός παθητικά υποκείμενου, στην κλήση του Άλλου τέτοιου. Ενώς τέτοιου όμως που δεν μπορεί παρόλα αυτά να είναι Κύριος και Αφέντης του Εαυτού, έστω και κατά την πίστωση στην πράξη της διωποκειμενικής επικοινωνίας, αυτού ως *κυρίαρχου* τέτοιου. Η επικοινωνία δεν επιτελείται απλώς ανάμεσα στους δύο αλλά υπάρχει και δηλώνεται ως η συνομιλία και ως μια κλήση παρελθοντική, όχι όμως από ένα Είναι που “κάπου εκεί πέρα” την πραγματοποιεί- όπως πιστεύει ο Λεβινάς ότι συμβαίνει στον Χάιντεγκερ- αλλά αντίθετα, από το παρελθόν αυτής της *ισαρχέγονης διαφοράς*. Πολύ περισσότερο όμως από το να επιβάλλει την ομοιότητα και την διάλυση στην κοινή ταυτότητα γίνεται η δύναμη που οδηγεί τη σχέση και όχι το καθένα στοιχείο της ξεχωριστά,

⁸ Εδώ έχουμε μία σαφή αναφορά στο αδύνατο της προέλευσης της σχέσης με την γλώσσα ακόμη και υπό το καθεστώς διαθέσεων της Ύπαρξης που πραγματεύεται ο Χάιντεγκερ.

κυριαρχώντας πάνω στον εαυτό αλλά χωρίς να τον ποδηγετεί στην ομηρία του. Οδηγώντας τον μέσα από το πρόσωπο να περάσει τις πύλες του απείρου. Ο Λεβινάς γράφει, σύμφωνος με αυτό το πνεύμα και την αναλυτική της φωνής και της εξωτερικότητας του Άλλου: “Το είναι που εκφράζει τον εαυτό του επιβάλλει τον εαυτό του, αλλά το επιτυγχάνει αυτό ακριβώς με το να με καλεί με την ένδεια του και την γύμνια του-την πείνα του- χωρίς η ύπαρξη μου να είναι ικανή να παραμείνει κουφή σε αυτή την κλήση” (Levinas, [1961]1989 σελ.200). Το όραμα του Άλλου, είναι το όραμα της επικοινωνίας με τον συγκεκριμένο άλλο, και όλοι γινόμαστε οι συγκεκριμένοι άλλοι προς τους άλλους εαυτούς που σχετιζόμαστε. Η επίθεση του στην βία ακόμη και μιάς ρητορικής που καταλήγει στις συγκλίσεις μέσα από τις εξαντικειμενικεύσεις του Άλλου -ώστε να συμπεριληφθεί στο πλαίσιο του Ίδιου και του Όμοιου, γίνεται και εκείνη με την σειρά της ένα εξαιρετικά συστρεφόμενο σύνολο ρητορικών σχημάτων που όμως υπάρχουν για να απεγκλωβίσουν τον Άλλο από το μοιραίο των σολιψιστικών κλήσεων ενός Είναι που καλεί και απορροφά μέσα στον εαυτό κάθε ετερότητα, θυσιάζοντας την στην εξίσωση και την ομοιότητα. Έτσι αυτή η διαλεκτική της συνομιλίας δύο ασύμμετρων μεγεθών, ως πρωταρχικής ηθικής σχέσης, μετατρέπεται σε μία αποδοχή του καλωσορίσματος και της παραχώρησης στον Άλλο του δικαιώματος Να συγκροτήσει τον Εαυτό. Η πράξη της φωνής έρχεται από το παρελθόν για να μας διαμορφώσει στο παρόν και στο μέλλον μας, αλλά όχι με την ισχυρή ρηματική παρουσία ενός απαρεμφατικού Γίνεσθαι! Ετούτο είναι που διαμορφώνει τελικά την πρώτη φιλοσοφία ως φιλοσοφία της ηθικής σχέσης και όχι την οντολογία. Η παρουσία του Άλλου εισβάλλει και επιτάσσει με την γλώσσα του- και πρώτα από όλα αυτή του προσώπου του- τον Εαυτό να βγει μέσα από την κλειστή ολότητα (Levinas, 1985, σελ.91). Αυτήν που θα συνιστούσε κατά τον Λεβινάσ η πορεία του προς την περατότητα του ορίζοντα του τέλους του η ή διαρκής σχέση του με την ένταση της υποβοσκουσα διαρκούς παρουσίας του μηδενός, αλλά και η οντολογία της διερώτησης για το Είναι, είτε στην χαϊντεγκεριανή φαινομενολογική οντολογία είτε στον διαχωρισμένο κρυμμένο κόσμο των πλατωνικών ιδεών από το παροδικό γίνεσθαι των ονομάτων, των ουσιαστικών και των ρημάτων της φαινομενικότητας.

Και πάλι η επικοινωνία...ο Εαυτός, ο Άλλος και ο εικονικός-ψηφιακός κόσμος

Στην αυθεντική απάντηση που δίνει προβάλλοντας στο μέλλον του το χαϊντεγκεριανό Dasein και στην επιτακτικότητα κατά τον Λεβινάς, της φροντίδας του ως μορφοποιητή απαντήσεων για το “Ποιός είμαι” αλλά και στην εκφορά του λόγου μιας συγκροτημένης υποκειμενικότητας που συγκροτεί με τις λέξεις της αυτά που λέγονται, τις λέξεις και τα πράγματα, ο Λεβινάς επιστρέφει συνεχώς στην επιτακτική αλλά συνάμα αδύναμη και ικετευτική προβολή της εικόνας του προσώπου αυτού του Άλλου, *γυμνού και απόλυτα διαφορετικού στον πόνο και την αλήθεια του* (Levinas, 1985, σελ. 89) . Προσπαθεί να μας πείσει να αναγνωρίσουμε στο πρόγραμμα του μια άλλη αναζήτηση για την αλήθεια και την συγκροτητική γλώσσα που τη διαμορφώνει, ερχόμενη αρχέγονα από το παρελθόν των προσώπων και όχι το απρόσωπο Είναι του κόσμου και της οντολογικής δήλωσης. Μια γλώσσα που θα επιβεβαιώνει τον Εαυτό και την υποκειμενικότητα του αυτού του Εαυτού, μέσα από τον Άλλο. Σε αυτή την υποκειμενικότητα ο Εαυτός επιστρέφει διυποκειμενικά πλέον, και εξερευνά την ξενότητα και την απόλαυση του Άλλου, ως επιστέγασμα της ηθικής στάσης και μίας ελευθερίας που η κάθε συγκεκριμένη λειτουργία των πράξεων της, δεν θα την αρνείται. Μέσα από την επιδίωξη της ανάληψης της φροντίδας εκείνου του κάποιου προσώπου συγκεκριμένα, γίνεται δυνατή όχι η διάνοιξη προς το Είναι - που στην σκέψη του Λεβινάς γίνεται η διάνοιξη προς έναν κλειστό περατό ορίζοντα της ολότητας του- αλλά η αντίθετη εκείνη τέτοια προς την απειρότητα. Δεν είναι κάποια κοινότητα αυθεντικών που μέσα από την ενσωματωμένη κριτικά παράδοση και την ενσωμάτωση της κλήσης του είναι της, θα ξεπεράσει τον προσωπικό θάνατο και θα οδηγηθεί αναλυτικά στην απειρότητα της κατοίκησης της κοινότητας και όχι κάποιου διαχωρισμένου “Ενός”- εν- τω -κόσμο.

Ο Λεβινάς αντιμετωπίζει το πρόβλημα της επικοινωνίας, ειδικά στο “Ολότητα και άπειρο” (Levinas, [1961]1989), αλλά και στο “Από την ύπαρξη στο υπάρχον” (Levinas, [1947]1995) ή στην απόκριση του με το “ Otherwise than being” [“Άλλως του Είναι” μτφρ δική μου] (Levinas, 1974) προς την κριτική που δέχθηκε από τον Ντεριντά), ως μία ασύμμετρη σχέση. Η γλώσσα γίνεται η σκέψη αλλά γίνεται και το μέσο ως σκέψη που οδηγεί τον Ίδιο, να ξεπεράσει τις προβολές του και να αντιμετωπίσει αυτή την πρωταρχική ομηρία του από τον Άλλον. Έρχεται από το παρελθόν- και μάλιστα ένα χαμένο στη λήθη της προέλευσης του παρελθόν - αλλά συνιστά και μιά γλώσσα που πάντοτε δίδεται από τον Άλλο επίσης. Η γλώσσα, γίνεται γλώσσες και το γεγονός ότι αυτές χρειάζονται να μετατραπούν σε ένα σύνολο δηλώσεων, αφαιρώντας τη ρηματική σχέση που συμπεριλαμβάνει τον Άλλο και τον εξαφανίζει ταυτόχρονα μέσα τους, διανοίγουν πεδία όπου όχι ο Άλλος της δήλωσης του μέσα στη γλώσσα αλλά η εξατομίκευση του στο καθένα διαφορετικό πρόσωπο και στο καλεσμα του ως γλώσσα προς εμένα, κάνουν εφικτή τη *διαπροσωπική σχέση* καθώς με

συγκροτούν αλλά συγκροτούν και τις δομές που θα φιλοξενήσω αυτό το κάλεσμα, θα το δεξιωθώ και θα απαντήσω. Αυτή η επιθυμία για εξερεύνηση της κλήσης του προσώπου του Άλλου, συγκεκριμενοποιείται στις λέξεις και στις ερμηνείες που καλείται άμεσα πλέον να δώσει ο Εαυτός, βλέποντας μέσα στην απειρία των συλλογισμών για το “τι θέλει ο Άλλος από εμένα” την δική του εμφάνιση μέσα στον κόσμο. Σε έναν κόσμο που η προσωποποίηση του Εαυτού γίνεται η διερώτηση για το τι εκπέμπει η γλώσσα του Άλλου, θα μπορούσε να υπάρχει κάποιου άλλου είδους επικοινωνία; Η σύγχρονη πραγματικότητα μας μέσα από τις διαδικτυακές επαφές αλλά ακόμη και την επιθυμητική ή την ερωτική προσέγγιση του Άλλου στις οθόνες του διαδικτύου, θα έκανε ίσως τον Λεβινάς -αλλά οπωσδήποτε εμάς- να θεωρήσουμε ότι αυτό μάλλον θα θύμιζε όχι μιά πραγματική άρση της ομηρίας του Εαυτού από τον Άλλο, αλλά περισσότερο την διάλυση αυτού του Εαυτού στους δαιδαλώδεις δρόμους της τεχνικής διαμεσολάβησης, της εικονικής πραγματικότητας και των νέων ψηφιακών μέσων κοινωνικής αλληλεπίδρασης, ως ενός νέου διάμεσου και μιάς ολοποιητικής προβολής των πράξεων της ανθρώπινης ύπαρξης σε ένα μέλλον ως *πεπρωμένο* εμφάνισης από τις πράξεις του, της “Πλανητικής τεχνικής” (Heidegger, [1954]2011b) ή του Τεχνικού συστήματος (Ellul, [1954]2012)⁹. Είναι ενδιαφέρον που σε αυτό το σημείο - και παρότι για άλλη μια φορά το λεβινασιανό έργο στηλιτεύει την προχειρότητα της επαφής με ένα “ενιαίο και ενοποιημένο στα κατηγορήματα της γλώσσας απρόσωπο Άλλο του Κόσμου” - περισσότερο από οπουδήποτε αλλού θα μπορούσαμε να δούμε μία ομοιότητα με την τεχνική πλαισίωση (Gestell) το ύστερο Χάιντεγκερ και αυτή την ανεστιότητα του τεχνολογικού στοιχείου που μεταμορφώνει την κατοίκηση του Dasein. Αυτή η κλήση του προσώπου του Άλλου που όμως ομογενοποιείται τεχνικά διαμέσου του τεχνικού υποστρώματος των μέσων επικοινωνίας, κάνει το πρόσωπο που καλεί να εμφανίζεται ως το πρόσωπο μιας οθόνης. Ένα πρόσωπο ομοίωμα! Η διάρκεια της διάνοιξης σε αυτό και η διατήρηση μόνον της εικόνας, σε σχέση με τη λειτουργία αυτού του προσώπου ως σύνολης συγκροτητικής παρουσίας προς εμένα, δηλώνει την διατήρηση μεν της ασυμμετρίας στην σχέση αλλά και την ίδια στιγμή μία ιδιότυπη μετατροπή αυτού που συνιστά το πρόσωπο, σε μία σχέση που όσο το αποκαλύπτει άλλο τόσο το συγκαλύπτει, καθώς οι παράγοντες που συνιστούν την ψηφιακή αναμετάδοση και τις ροές του εικονικού, παραμένουν, ως επί το πλείστον λανθάνοντες μέσα σε μιά βαθύτερη εποπτεία και ανάδυση της επιθυμίας. Θα μπορούσαμε να διερωτηθούμε εδώ, το ότι, εάν η γλώσσα του Άλλου, είναι η γλώσσα του αρχέγονου προσώπου και η σχέση μου

⁹ Μία ενδιαφέρουσα ματιά, φαινομενικά έξω από τον διάλογο των δύο φιλοσόφων, αλλά τόσο κοντά στην πραγματικότητα, σε ο,τι αναφέρουμε αλλά και σε ότι εκείνοι συζητούν, δίνεται από τον Ζάκ Ελλύλ στο “Τεχνικό σύστημα” (Ellul, [1954]2012)

μαζί της εγγράφεται, στην δική μου ερμηνεία, ως σκέψη για αυτόν αλλά και ομιλία προς εκείνον εκάστοτε, η διαμεσολαβημένη δυαδική κρυπτότητα που ελλοχεύει στην συγκρότησή της ψηφιακής διαμεσολάβησης, *σε ποιο βαθμό θα παρήγαγε την επαφή; Σε ποιο βαθμό θα επέτρεπε την είσοδο αυτής της δυναμικής του έτερου Άλλου προσώπου στην ζωή μου ως συγκροτητική, με την ίδια αμεσότητα αλλά και το ίδιο προσωπικό βάρος που θα κυριαρχούσε εκείνο σε αυτή την σχέση, πριν την αύξουσα διαμεσολάβηση της εποχής που διανύουμε; Εάν αυτή η εποχή δεν είναι σημαίνουσα στην ιστορικότητα της και δεν εκκαλύπτει τον τρόπο της μέσα στα όντα που την εκφράζουν ως το ιστορικό τους είναι, τι θα μπορούσε να περιγράψει σε αυτή την ριζοσπαστικοποίηση της σχέσης με τον Άλλο σήμερα, εγγεγραμμένης-και αυτό διεφανη ισχυρά στην περίοδο των απαγορευτικών της πανδημίας του covid-19- όχι απλώς στην παρουσία του άλλου προσώπου αλλά στην παρουσία του ως ανασυγκροτούμενης μέσα από τα εξελισσόμενα μέσα, εικονικής και ψηφιακής πρόσληψης και ανακατασκευής του;*

Μέρος Γ: Συζήτηση

Εαυτός και Άλλος στον Χάιντεγκερ και τον Λεβινάς. Ερμηνεία, αντίθεση και συνθέσεις εντός του διαλόγου.

Ο Λεβινάς υποσκάπτει την χαϊντεγκεριανή οντολογία, ερμηνεύοντας την, ως διάλυση της παρουσίας του Άλλου στο απρόσωπο Είναι. Ο Άλλος μέσα στον οίκο του Είναι, μέσα στην γλώσσα, χάνεται στις καθολικεύσεις της και γίνεται ένας απρόσωπος “Τις”. Ο Λεβινάς διαβλέπει σε αυτόν τον σολιπισμό της μέριμνας της ύπαρξης προς το διανοιγμένο κόσμο του Είναι της, ως αδυναμία, της φιλοσοφίας ως οντολογία στο να διαμορφώσει κάποια ηθική. Ο πραγματικός κίνδυνος που διαβλέπει στην ερμηνεία του πάνω στο χαϊντεγκεριανό έργο, ο Λεβινάς, είναι ότι αυτή η πρόσληψη του Άλλου ως κάποιου αναδυόμενου Εαυτού, μέσα στην κοινή παρουσία του Είναι, θα εξαφανίσει τελικά αυτόν τον Άλλο! Θα εξαφανίσει τις ιδιαιτερότητες του και αυτό το πρόσωπο που ο Λεβινάς αντιλαμβάνεται ως κάτι τόσο ριζικά ξένο αλλά και διαμορφωτικό-τόσο μάλιστα ώστε δεν προσέχει ο Εαυτός καν τα μάτια του προσώπου του Άλλου στην πρώτη επαφή μαζί του-,να είναι αυτό το πρόσωπο που στην διαμεσολάβηση της ολότητας μέσα σε ένα κοινό Συνείναι, θα χαθεί μέσα στον Εαυτό που τον προσλάμβανε. Το πρόσωπο του Άλλου, μακράν από το να είναι ένα σημείο ή να

συμβολίζει κάτι, είναι ένα πρόσωπο που δεν διαμεσολαβείται στην συνάντηση του με τον Ίδιο, αλλά “Εκφράζει τον εαυτό του, παρουσιάζει τον εαυτό του, προσωπικά” (Levinas, [1961]1969, σελ.262). Ο Λεβινάς έχει υπόψιν ότι η πρόσληψη του Άλλου ως μία εμφάνιση στον ορίζοντα της εποπτείας του Εαυτού είναι ένα διακύβευμα που εξετάζει και παρουσιάζει με σοβαρότητα ο μέντορας του Χάιντεγκερ και ιδρυτής της φαινομενολογίας, Ε. Χούσσερλ ([1931]2002) Αυτό το διακύβευμα είναι που κάνει τον Εαυτό να κωφεύει απέναντι στις κλήσεις του Άλλου προσώπου υποκαθιστώντας την ενεργό φροντίδα για αυτόν με μια αφηρημένη μέριμνα. Ο Λεβινάς θεωρεί πως πριν από την αναγνώριση και την κατανόηση του Άλλου, δηλαδή πριν από την οντολογική διερώτηση που ακολουθώντας τους αρχαίους Έλληνες και επιδιώκοντας μια νέα απαρχή είχε επιχειρήσει ο Χάιντεγκερ, προηγείται ακριβώς η άμεση μεταφυσική της παρουσίας του Άλλου ως υπόστασης, Αυτή η υπόσταση έχει ξεχωρίσει από εκείνο το πλαίσιο που θα συνιστούσε την ενιαία ολότητα του Εαυτού και του Άλλου και έχει επιστρέψει σε μια θέση ριζικά εξωτερική. Ο Λεβινάς αντιπαράκειται στην εσωτερική προσέγγιση του Άλλου. Αντίθετα αυτό το εσωτερικό το αντιλαμβάνεται , τόσο στο “Ολότητα και άπειρο” (Levinas, [1961]1989) αλλά όσο και σε προγενέστερα έργα του όπως το “Από την ύπαρξη στο υπάρχον” (Levinas,[1947]1995), ως το άγγιγμα μιας διαλυτικής προς την ετερότητα στάσης. Αυτή δε η ανάδειξη αντίθετα, απόλυτα και ισχυρά, μέσα στην εξωτερικότητα της, είναι σε θέση να εμποδίσει οποιαδήποτε διάλυση ή ετεροκαθορισμό της από κάποιο προβληθέν, επικαλούμενο τη διασύνδεση με το Είναι του, Dasein η τις ξεχωριστές του ανάγκες και τη χειριστικότητα του. Κάνοντας αδύνατη μια επικοινωνία μεταξύ τους, εννοούμενης ως από μιάς καθοδηγούμενης από την προ κατανόηση, κατανόησης, επιτρέπεται να διανοιχθεί η δυνατότητα, για την σχέση με τον Άλλο ως ομιλία και κυρίως ως συνομιλία δύο διακριτών- και μάλιστα όχι ισότιμων!-ετεροτήτων. Η επικοινωνία γίνεται εφικτή, καθώς η ομηρία γίνεται ενεργός προσπάθεια απάντησης πριν την κατανόηση, και φροντίδας. Μέσα, όχι στη διαμεσολάβηση κάποιου απρόσωπου, αφηρημένου Είναι, αλλά στην ιδιαίτερη εκείνη, προσωπική, αμεσότητα της εξερεύνησης της επαφής και των γλωσσών τους. Στον Χάιντεγκερ ο Λεβινάς διαβλέπει τον κίνδυνο μιας *αρπακτικής οντολογίας* όπου οι άμεσες εμπειρικές σχέσεις και οι τρόποι που θα επικοινωνούνται αυτές, θα χρειάζονται μονίμως, και χωρίς καμιά διέξοδο, την διαμεσολάβηση της εμπειρίας - πρώτα από όλα - της προσωπικής σχέσης εντός του Dasein με το Είναι του, και ποτέ ευθέως και απευθείας με τον Άλλο. Απέναντι στον δυναμικώς καλούντα αλλά ικέτη και αδύναμο Θεό του λεβινασιανού Άλλου, το χαϊντεγκεριανό Είναι γίνεται η *απρόσωπη θεϊκή δύναμη* που εντός της δεν υπάρχει η *κατοίκηση απλώς*, αλλά ο *Ολοκληρωτισμός*. Ο Άλλος δεν είναι το χέρι του Ραβίνου που σε σηκώνει χωρίς καμιά άλλη

δική σου αυτενέργεια, μέσα στη σκοτεινή πραγματικότητα ενός στρατοπέδου συγκέντρωσης. Αντίθετα είναι εκείνος ο Τις! Εκείνος ο απρόσωπος Άλλος γίνεται οι “Άλλοι”! Εκείνοι που διαπερνούν τον Εαυτό με την υπνωτική παρουσία των τρόπων τους, κάνοντας τον να ξεχνά την αναπάσα στιγμή ελλοχεύουσα στο είναι του καθενός μας, ανοίκεια εισβολή του παραδόξου και του υφέρποντος τέλους.

Ο Λεβινάς παρακολουθεί και στηρίζει την διαφωνία του με την οντολογία ως πρώτη φιλοσοφία, στην άρση αυτών που θα ονόμαζε ο Χάιντεγκερ διαθέσεις της καθημερινότητας. Στην ανία, στην κενολογία της αερολογίας, στην σιγουριά της περιγραφής του εαυτού από τους Άλλους και στην φαινομενικότητα της ασφάλειας που η άκριτη και μη εντασιακή ενσωμάτωση στην ταυτότητα του Εαυτού, φέρουν, ο Λεβινάς βλέπει να χάνεται αυτή η ρίζοσπαστική και μεταμορφωτική δύναμη του Άλλου ως ενός τρόπου πραγματικής συγκρότησής του Εαυτού. Όχι συγκρότησης διαμέσου της κλήσης του Είναι, αλλά ως αμεσότητας της παρελθοντικής εισερχόμενης στο παρόν, κλήσης του προσώπου του Άλλου προς Εμένα. Ο Χάιντεγκερ μοιάζει να λέει- στην πρόσληψη των λεγομένων του από τον Λεβινάς- ότι υπάρχει ένα Είναι-Μαζί, ένα Mitsein το οποίο αναπόφευκτα εκφράζει το Dasein και το βρίσκει να μοιράζεται εντός αυτής της σχέσης την ερριμενότητα του. Η διαφορά είναι ότι ο Λεβινάς δεν αντιλαμβάνεται σε αυτή την πρόσληψη τη σχέση αυτή ως *προσωπική*, καθώς κάθε επαφή τελικά με τους “κάποιους άλλους” του χαϊντεγκεριανού “Τις”, δεν είναι μία άμεση αδιαμεσολάβητη επαφή αλλά, πρώτα από όλα, μία σχέση με αυτούς, διαμεσολαβημένη από την διερώτηση για το Είναι του κόσμου των όντων. Έτσι *η κοινότητα, η ομάδα ή ο Λαός γίνονται μία ολότητα που απορροφά στην προβλητική χρονική της πορεία τα πρόσωπα που συναποτελούν τον κόσμο του “απέναντι” του Εαυτού. Συμβαίνοντας τοιούτω τρόπω λοιπόν αυτή η συγκροτητική κίνηση, κλείνεται μέσα στην περατότητα της και δεν επιτρέπει στον Άλλο, τίποτε περισσότερο από την αναγνώριση της διάλυσης του μέσα σε αυτή την ολότητα. Η απειρία εξαφανίζεται σε αυτές τις καθολικότητες που υπαρκτικά προβάλλονται προς τα μέλλοντα τους και που η φροντιστική ύπαρξη του Dasein, καθώς αυτό εκφράζεται ως Είναι-Μαζί, δεν τα αφορά αυτά καθαυτά αλλά την χρήση τους από τον τρόπο με τον οποίο το είναι του κάθε Dasein αποφασιστικά λειτουργεί ως προς αυτά. Ισχύει όμως αυτό για την χαϊντεγκεριανή προσέγγιση; Αρκετοί στοχαστές και μελετητές του έργου των δύο φιλοσόφων έχουν εκφράσει διαφορετικές σκέψεις, για τη λεβινασιανή οπτική. Ο Ζακ Ντερριντά επί παραδείγματι, σε έργα του όπως το δοκίμιο του “Βία και Μεταφυσική” (Derrida, [1967]2003) στέκεται κριτικά ως προς τον τρόπο που η εξωτερικότητα του Άλλου και η ριζική ετερότητα σε κείμενα όπως το “Ολότητα και άπειρο” λειτουργούν. Θα γράψει*

στο “Γραφή και διαφορά”(Derrida, [1967]2003) αναφερόμενος ευθέως στο ζήτημα του *Άλλου και του ίχνους του στην συγκροτητική πορεία του Εαυτού*:

“Υπάρχει μια υπερβατική και πρίν την ηθική βία...Αυτή η υπερβατική βία, η οποία δεν πηγάζει από μιά ηθική ανάλυση ούτε από έναν συγκεκριμένο τρόπο αντιμετώπισης ή υπέρβασης του άλλου, είναι εκείνη που πρωταρχικά θέτει την σχέση...” (Derrida, [1967]1978, σελ.128). Ο Ντερριντά στο εν λόγω κείμενο ξεκινά μια κριτική στον Λεβινάς η οποία αναδεικνύει τη δική του φιλοσοφική προσέγγιση ως εγγύτερη προς τον χαϊντεγκεριανό στοχασμό. Δηλώνει πως ο Χάιντεγκερ όντως αντιμετωπίζει τους άλλους ως ένα απρόσωπο “Τις” μέσα στην παρουσία του Dasein εν-τω –κόσμω, συνάμα όμως αυτοί οι άλλοι αποτελούν μία πρόκληση για το Dasein που διαμέσου της εμπειρίας της αγωνίας, διανοίγεται σε μία αυθεντική κατά τον Χάιντεγκερ τροπικότητα μέσα σε αυτόν τον κόσμο. Στην διαλογική σχέση που θα προκύψει από την ανάληψη της ευθύνης του Εαυτού του μέσα από την διάνοιξη στην θεμελιώδη διάθεση της αγωνίας, διανοίγεται στον Χάιντεγκερ η δυνατότητα επαναπροσδιορισμού των σχέσεων του Dasein με τους άλλους-καθώς εκείνοι υπάρχουν και δεν αποτελούν κάποιου είδους απλή προβολή του. Η *κατάρρευση* των μορφών τους αλλά και της επικοινωνίας μαζί τους είχε να κάνει με την κατάρρευση των τρόπων που έως τότε είχε ενσωματώσει το Dasein από αυτούς και ως προς αυτούς, τρόποι που τώρα του εμφανίστηκαν ως ξενότητα και βάρος της παρουσίας τους κατά την αγωνία. Που λοιπόν βρίσκεται αυτή η “κρυμμένη” αρπακτική προσπάθεια κυριαρχίας και χρηστικής σχέσης με τον Άλλο, σε ένα Είναι-Μαζί; Εάν οι Άλλοι είναι μονίμως διαμεσολαβημένοι με τον Εαυτό δια της σχέσεως με το Είναι αυτού, σε αυτό το Είναι –μαζί, γιατί να μην θεωρήσουμε κάλλιστα ότι και η ίδια η πρόσληψη του Εαυτού στο Dasein, *στην αυθεντική του ανάδυση*, δεν έρχεται και αυτή να αντιπαραβληθεί με την *ελλοχεύουσα*, όχι μόνον στην σχέση μου με τους Άλλους αλλά και σε αυτήν με τον ίδιο μου τον Εαυτό, *ανοικειότητα* της άμεσης επαφής με το Είναι μου; Εδώ έχουμε μια συνειδητή ή όχι παρανόηση, από την πλευρά του Λεβινάς. Το Είναι στον Χάιντεγκερ δεν είναι ένα ον ανάμεσα στα άλλα, που με τον τρόπο που η πλατωνική ιδέα θα υποβαλλόταν στα πράγματα, ορίζει τον Εαυτό και τον Άλλο ως μία αντανάκλαση της αιώνιας αλήθειας του. Και ο Ντερριντά στην “Βία και Μεταφυσική” (Derrida, [1967]2003) θα υποστηρίξει επίσης στην κριτική του προς τον Λεβινάς, ότι ακριβώς επειδή το Είναι δεν είναι κάποιο συγκεκριμένο ον, ο Λεβινάς αποτυγχάνει όταν θεωρεί ότι η διαμεσολάβηση του Ενός από τον Άλλο διαμεσολαβείται από αυτό αντιλαμβανόμενος εκείνο ως μιά απρόσωπη οντότητα που θα απορροφήσει τον Άλλο. Ο Λεβινάς δεν συλλαμβάνει την οντολογική διαφορά με τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται και την περιγραφεί ο Χάιντεγκερ και έτσι οντικοποιώντας το Είναι το φαντάζεται ως έναν τρίτο,

ανάμεσα στους δύο, διαμεσολάβητη στην επαφή και την επικοινωνία τους. Δεν έχει όμως νόημα να δώσουμε την ιδιότητα της κυριαρχούσας δύναμης και της ξεχωριστής παρουσίας στο Είναι γιατί τότε θα το οντικοποιούσαμε καθώς αυτές οι ιδιότητες θα αποδίδονταν σε μία οντότητα ξεχωριστή και όχι στην χαϊντεγκεριανή διάκριση του Είναι των όντων και των όντων (Derrida, [1967]2003, σελ.136-137): “Το Είναι δεν είναι ένα ον που πάνω του στερεωμένες εγκαθιδρύουν την αυθεντικότητα τους οι “λίγες εκλεκτές υπάρξεις”(Ξηροπαϊδης, 2021, σελ.174) που αμέσως μετά θα κυριαρχήσουν πάνω στα πράγματα και στα άλλα όντα. Το Dasein επικοινωνεί αυθεντικά με αυτό, μέσα από μία εμπειρία κένωσής των ιδιοτήτων που έως εκείνη την στιγμή θεωρούσε πως επικαθόριζαν τη ζωή του και του έδιναν σημασία, τόσο σε σχέση με τον τρόπο που στοχαζόταν τον εαυτό του, όσο και με τον τρόπο, που αντιλαμβανόταν και αλληλεπιδρούσε με τους άλλους. Το Dasein βρίσκεται και εκείνο αντιμέτωπο με έναν Άλλο και που αυθεντικά η σχέση μαζί του καλείται να το συγκροτήσει και να αφήσει την εμπειρία του να το διαπεράσει. Ο θάνατος και η συνεχή σχέση με την κατάρρευση μίας ταυτότητας προσωπικής σε ένα μηδέν που ελλοχεύει να αναδυθεί ξαφνικά μέσα από τους φλοιούς των πράξεων και των πραγμάτων , είναι ένας πολύ μεγάλος Άλλος και μάλιστα ένας ριζικά ξένος Άλλος. Ο Λεβινάς θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι αυτή η εμπειρία δεν έχει πρόσωπο, καθώς όταν ο θάνατος μου βρίσκεται “εδώ” , “Εγώ” δεν βρίσκομαι εδώ άρα αντί για τη σχέση με ένα πρόσωπο που στην εμφάνιση του καλούμαι να απαντήσω στην επίκληση του να μην με σκοτώσει, εδώ στο πλησίασμα ή στον στοχασμό αυτής της στιγμής δεν υπάρχει το πρόσωπο αλλά υπάρχει η ένταση και ο τρόμος της διάλυσης από εκείνο που χωρίς πρόσωπο έρχεται πλέον να με εκμηδενίσει! Και πάλι όμως εδώ φαίνεται ότι έχουμε μία παρανόηση. Ο Χαϊντεγκερ δεν φαίνεται να υποστηρίζει την σχέση με το ανοίκειο του θανάτου ως μία απρόσωπη προοπτική. Αντίθετα αυτή η δυνατότητα είναι η πιο προσωπική μας γιατί όχι εκείνη την στιγμή που δεν είμαστε εδώ, μετά τον βιολογικό θάνατο, αλλά στην περίπτωση της ταυτοτικής κατάρρευσης μπροστά σε μία τεράστια υπαρξιακή κρίση, αυτή η επίθεση του ανοίκειου, παίρνει το δικό μας πρόσωπο! Ένα πρόσωπο μάλιστα που καλούμαστε, μοναχικά και απευθείας, να το αφήσουμε πίσω, όχι τόσο ως μορφή αλλά όσο ως κάποιον, έως εκείνη την στιγμή, σημασιοδοτούμενο με συγκεκριμένους τρόπους από εμάς. Υπάρχει μια νέα τροπικότητα εδώ στην αντιμετώπιση του Άλλου, πλέον, ως κόσμου και ως συνόλου της παρουσίας των όντων, Μία τροπικότητα αποφασιστική που διερευνά τις σχέσεις με τους Άλλους υπό το πρίσμα της αναπόφευκτης ερριμμενότητας μας δίπλα τους αλλά και μιας φροντίδας, μίας μέριμνας, με τροπικό χαρακτήρα επίσης. Το Da- του Dasein, δεν είναι ένα απλώς ένα “Είμαι εδωνά” τοπικά, όπως έχει μεταφραστεί ο ανάλογος όρος σε κάποιες ελληνικές μεταφράσεις (Τζαβάρας, 1978),

αλλά αντιθέτως η ίδια η παρουσία του “Εδώ” συμπυκνώνει την ουσιαστική τροπικότητα με την οποία συνδέεται με τους Άλλους και τον κόσμο εκείνο. Είναι ένα “είμαι εδώ” ανάλογο με αυτό ενός πατέρα ή μιας μητέρας που, όταν το παιδί τους αρρωσταίνει και καλούνται να του μιλήσουν και να δηλώσουν την άμεση παρουσία τους για να το ηρεμήσουν. Το “Είμαι εδώ” τους δεν εκφράζει τον *τόπο* που βρίσκονται αλλά τον *τρόπο* με τον οποίο βρίσκονται μαζί του. Η γλώσσα εδώ με την μετατόπιση της προς το τροπικό, δηλώνει ένα πνεύμα άμεσης και απροϋπόθετης διαρκούς φροντίδας. Μιά τέτοια φροντίδα γίνεται φροντίδα για τον Άλλο τελικά και μάλιστα μία φροντίδα που ανακαλύπτει την ελλοχεύουσα αλλά διαρκώς παρούσα κίνηση προς τον άλλο ως *φροντίδα και ως ένωση* που προκύπτει αβίαστα από την μοναδική μας παρουσία δίπλα του και δίπλα στους υπόλοιπους της κοινότητας και της ομάδας συνάφειας του κάθε Dasein ως Συνείναι. Η διάνοιξη του Dasein προς τους άλλους, μία διάνοιξη πράξεων και τέτοιας φροντιστικότητας, συνιστά μία διάνοιξη *πρός ολόκληρο τον κόσμο*. Έτσι η επικοινωνία εδώ γίνεται μία επικοινωνία όπου η ποίηση τελικά μιλά πέρα από μια γραμμική προσέγγιση της προς τους Άλλους, προς εκείνους ως τμήματα του μυστηρίου του κόσμου, μία γλώσσα που και ο ίδιος ο Χάιντεγκερ θα αναγνωρίσει την κλήση της και την γοητεία με την οποία αυτή συνδέει τα όντα στον οίκο της. Ο στοχαστής ιδιαιτέρως θα χρησιμοποιήσει το έργο του Χέλντερλιν (Steiner, 2001) για να εκφρασει αυτόν τον σκοπό. Χωρίς το υπάρχον, ο Λεβινάς φαίνεται να λέει, δεν μπορεί να υπάρχει κάτι άλλο πέρα από ένα πρόσωπο Sein. Ένα *Ilya*, δεν μας παρακινεί προς κάποιου είδους ευθύνη αλλά προς την εξάντληση του προσώπου του Άλλου μέσα του. Η ποίηση όμως μπορεί να αφαιρέσει την κλειστή σχέση του υποκειμένου που ρηματικά προβάλλει ιδιότητες στα κατηγορήματα του, σαν να παράγεται ετούτο από την ίδια την γλωσσική δομή. Η ποίηση ριζοσπαστικοποιεί σαν γλώσσα την σχέση του Dasein με το Sein του και ταυτόχρονα αποκαλύπτει το Dasein ως μια διαρκή διάνοιξη προς άλλες προβολές και σημασίες προς τον κόσμο και τα όντα του. Δεν είναι μία κλειστή ολότητα αλλά μια περατότητα που το αιώνιο μέσα της βρίσκεται στην συνεχή διάνοιξη της στο Είναι της ως Είναι-Μαζί και ποτέ ως απολύτως ξένου προς εκείνο που είναι- μαζί. Ο Λεβινάς δεν το διαβλέπει αυτό, αλλά στην πραγματικότητα όπως και στην *εμπειρία του απείρως ξένου*, αυτής της ριζικής ετερότητας, που στον Χάιντεγκερ είναι η *σχέση με το ανοίκειο του μηδενός* και σε εκείνον η *παρουσία του Άλλου*, ψάχνει να βρει κάποιες στιγμές μέσα στον χρόνο, όπου σε κάποιο παρόν η εμπειρία της ξενότητας του Άλλου, μπορεί να διευρυνθεί και να γεφυρώσει τη σχέση άμεσα και χωρίς διαμεσολαβητές. Αντανακλώντας διαστάσεις της σκέψης στοχαστών όπως ο Μάρτιν Μπούμπερ, ο Λεβινάς ψάχνει για αυτή την αδιαμεσολάβητη σχέση με την ξενότητα του Άλλου ώστε να την κάνει φροντίδα. Ως φαινομενολόγος παρότι επιτίθεται στην χαϊντεγκεριανή οντολογική

φαινομενολογία, διαβλέπει και εκείνος σε ορισμένες διαθέσεις- θυμικές διαθέσεις- την διάνοιξη προς την υπέρβαση της απόλυτης ρήξης της διεπαφής του Εαυτού και του Άλλου. Αυτό το κατακτά μέσα από την παρατήρηση της επιθυμίας (Levinas, 1985, σελ.92) προς τον άλλο ως πόθο και ως ερωτική σχέση. Η επιθυμία, ο ερωτισμός και η σεξουαλικότητα γίνεται η προέλευση της υπόστασης και μία ιδιαίτερη οικονομία όχι πλέον ενός εαυτού και ενός Άλλου, αλλά της ίδιας της διυποκειμενικής σχέσης. Η ασυμμετρία ανάμεσα σε εμένα και τον Άλλο ξεκινά από τη παρουσία του προσώπου του απέναντι μου, αλλά δεν επικοινωνείται μόνο από την σιωπή του προσώπου ως γλώσσα ούτε απλώς από την ανταπόκριση μου. Η ερωτική σχέση γίνεται η βάση για υπέρβαση αυτής της σχέσης των δύο εξωτερικών μεταξύ τους προσώπων, προς την αιωνιότητα. Γίνεται εντέλει αυτή η ίδια η ερωτικότητα και η γονιμότητα που επιφέρει αυτή, βάση της διυποκειμενικής σχέσης και της αυθεντικής επικοινωνίας τους. Εάν κατά τον Λεβινάς, ο Χάιντεγκερ κατανοεί τον χρόνο του εαυτού, ως την ανάληψη της ευθύνης του μέλλοντος του. αυθεντικά ή αναυθεντικά μέσα από την περατότητα του και σε σχέση του με το Μηδέν ως την έκφραση της παραδοξότητας και της ριζικής ανοικειότητας που τον αυθεντικοποιεί, ο χρόνος στον Λεβινάς γίνεται η επικοινωνιακή πορεία του Εαυτού και του Άλλου ή μάλλον του Άλλου και του Εαυτού, από τη σκοπιά της ανοικτής μελλοντικότητας. Των πιθανών μελλόντων μέσα από τα οποία πληθυντικά υλοποιείται το μέλλον τους, και ως ερωτική πράξη και επιθυμία, εντός της παρουσίας, στο παρόν. Αυτός ο πόθος και η ένταση του εξαλείφει, όπως είχαμε αναφερθεί και πιο πριν, την σολιψιστική αδιαφορία. Στην εκπόρευση μιας τρίτης οντότητας, στο πρόσωπο ενός παιδιού, διανοίγεται εκείνο που θα ακολουθήσει αυτή τη σχέση και μετά τον θάνατο της. Είναι όμως και αυτο τόσο μακριά τελικά από το πνεύμα και όχι το γράμμα της σκέψης Χάιντεγκερ; Στην θεμελιώδη διάθεση της αγωνίας, αναλαμβάνοντας, όπως ήδη έχουμε τονίσει πολλάκις στο κείμενο μας, αυθεντικά την ευθύνη του το Dasein για τις αποφάσεις με τις οποίες θα προβάλει τα μέλλοντα του, δεν αναγνωρίζει εκείνο ότι ενώ η εμπειρία του τέλους του θα είναι απολύτως προσωπική κατά τον βιολογικό του θάνατο, η υπαρκτική κατάρρευσή του εμπρός στην κρίση του μηδενός η αυθεντική ανάληψη της ευθύνης του εαυτού του, δεν θα θεμελιώνει την αναγνώριση μιας σχέσης όχι πλέον χειριστικής αλλά ανοικτής, διαδραστικής και παιγνιώδους με όσους είναι ήδη μαζί; Δεν υπάρχει και εδώ η δυνατότητα μιάς συνομιλίας αλλά μιάς *συνομιλίας που οι σιωπές της, η ποιητική αμεσότητα της εκφοράς της αλλά και της χρήσης των μεταφορών, δεν θα επέτρεπε μια αυθεντική σχέση με τους άλλους- που θα αναγνώριζε πλέον πως το συναποτελούν- ως κοινότητα; Μάλιστα ως μία κοινότητα που θα επιβιώσει όταν εκείνο δεν θα είναι-πλέον- μαζί, όπως και εκείνο επιβιώνει, εμπρός στην αίσθηση που άφησε η απώλεια όσων από τους*

άλλους αποχωρούν από την σκηνή του κόσμου; Αν ο Λεβινάς επιχειρεί την σχέση με τον ριζικά Άλλο-εξωτερικό και ικέτη που όμως κρατά τον Εαυτό στην ομηρία της ικεσίας του- επιχειρεί ταυτόχρονα να δει την δημιουργία πολλαπλών μελλόντων να συγκροτούνται στην διάνοιξη του Εαυτού προς τον ιδιαίτερο *εκείνον*, μέσα από τον έρωτα και την γονιμότητα. Στο επίπεδο όμως των προσώπων που γεννιούνται από εμάς αλλά και των γλωσσών των ιδεών, των μελλόντων εν συνόλω που θα ακολουθήσουν, δεν θα μπορούσαμε να δούμε μία ενδιαφέρουσα- έστω και στον διαρκή ανταγωνισμό της - σύνδεση με τη χαϊντεγκεριανή θέση; Παρα και μέσα από τις παρανοήσεις εξαντικειμενικευμένων περιγραφών δεν θα μπορούσαμε να δούμε εν τελει την σχέση προς τους άλλους ως *συνύπαρξη* και *διαρκή κριτικό διάλογο*, που επιτρέπει να διανοίγεται, το αυθεντικό Dasein ως Συνείναι; Στην προβολή της ανάληψης της ευθύνης των επιλογών του ως προς τις ξεχωριστές μελλοντικές πορείες που αναδύονται, ως δυνατότητες άλλες απέναντι στον Άλλο του μηδενός, και που η πορεία αυτού του Συνείναι θα διατηρήσει στην *ποιητική της κατοίκησης*; Θα ήταν σημαντικό σε αυτή την ποιητική κατοίκηση του Ώδε-Είναι να διερωτηθούμε κλείνοντας αυτή την μελέτη, ποιος είναι τελικά ο Εαυτός και ποιος είναι ο Άλλος, όταν η κοινή μας επαφή--απροσδιόριστη προέλευσης σαν τον νόμο που ακολουθεί η Αντιγόνη χωρίς να γνωρίζει από που προέρχεται- συνδέεται τελικά με τον εσωτερικό χρόνο μας ως *συνειδητοποίηση της ύπαρξης μας*; Τη συνειδητοποίηση της ύπαρξης μας *μέσα στο μυστήριο της ίδιας μας προέλευσης*; Αυτό είναι ένα ερώτημα που καλούμαστε επιτακτικά να απαντήσουμε στον αιώνα μας μέσα στην αλληλουχία των ταραγμένων διακυμάνσεων και κρίσεων που διάγουμε. Στην ένταση των διαφορετικών τοποθετήσεων και εκτιμήσεων που σχολιάσαμε ακροθιγώς σε αυτή την εργασία, μαζί με την ριζοσπαστική διάσταση της τεχνικής πλαισίωσης, η οποία φαίνεται να παίρνει τον χαρακτήρα *πεπρωμένου* και ολικής κατάρρευσης της αμεσότητας στη σχέση του Εαυτού και του Άλλου, εκτιμώ ότι βρίσκονται κρυμμένες οι όποιες απαντήσεις. Στην αποσαφήνιση της διερώτησης για αυτή τη σχέση και για αυτή την κατάρρευση, πρέπει να στραφούν οι έρευνες μας στα χρόνια που θα ακολουθήσουν.

Πηγές - Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αριστοτέλης (2006). *Ηθικά Νικομάχεια*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Ξηροπαΐδης, Γ. (1995). *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*. Αθήνα: Κριτική.
- Ξηροπαΐδης, Γ.(2021). *Είναι προς θάνατον:Κονδύλης και Χάιντεγκερ,μια κριτική θεώρηση*
Νέον Πλανόδιον
- Πεντζοπούλου -Βαλαλά, Τ. (2001) *Heidegger: Ο Φιλόσοφος του Λόγου και της Σιωπής*.
Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Bergson H. ([1927]2013). *Η Δημιουργική Εξέλιξη*. (μτφρ. Παπαγιώργης Κωστής και
Πρελορέντζος Γιάννης). Αθήνα: Πόλις.
- Derrida, J. ({1967}2003). *Γραφή και Διαφορά*. (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα:
Καστανιώτης.
- Descartes, R. ([1641]2003). *Στοχασμοί περί της πρώτης Φιλοσοφίας*. (μτφρ-σχόλια
Ευάγγελος Βαταράκης) Αθήνα: Εκκρεμές.
- Ellul, J. ([1954]2012). *Το Τεχνικό Σύστημα*. (μτφρ. Ιωαννίδης Γιάννης) Αθήνα: Εκδόσεις
Αλήστου Μνήμης.
- Heidegger, M. ([1927]1978). *Είναι και Χρόνος* (μτφρ. Γιάννη Τζαβάρα). Αθήνα: Δωδώνη.
- Heidegger, M. ([1955]1986). *Τι είναι η Φιλοσοφία;* (μτφρ. και σχόλια Βαγγέλης Μπιτσώρης).
Αθήνα: Άγρα.
- Heidegger, M. ([1929]2000). *Τι είναι Μεταφυσική;* (μτφρ. π. Κ. Θανασάς). Αθήνα: Πατάκης.
- Heidegger, M. ([1947]2006). *Γράμμα για τον Ανθρωπισμό*. (μτφρ. Γιώργος Ξηροπαΐδης).
Αθήνα: Ροές.
- Heidegger, M. ([1971]2009). *Ποιητικά κατοικεί ο Άνθρωπος*. (μτφρ. Ιωάννα Αβραμίδου,
επιμέλεια Γιώργος Ξηροπαΐδης). Αθήνα: Πλέθρον.
- Heidegger, M. ([1967]2010). *Λόγοι και μελέτες*. Στο Χ. Μαλεβίτση (Επιμ.) *Η φιλοσοφία του*
Χάιντεγκερ - Πολιτεία και ερημιά. Αθήνα: Αρμός.
- Heidegger, M.([1954]2011) *Νίτσε:η βούληση για ισχύ ως τέχνη*.(μτφρ.Γιώργος
Ηλιόπουλος,επιστημονική θεώρηση Γιώργος Ξηροπαΐδης).Αθήνα:Πλέθρον.
- Heidegger, M. (2011α). *Περί Αλήθειας, Περί πολιτικής, Περί Τεχνικής*. (μτφρ. και
σχολιασμός Δημήτρης Τζωρτζόπουλος). Αθήνα: Ηριδανός.

- Heidegger, M. ([1985]2011β). *Φαινομενολογικές Ερμηνείες στον Αριστοτέλη* (μτφρ. Γιώργος Ηλιόπουλος, επιμέλεια-εισαγωγή Γκόλφω Μαγγίνη). Αθήνα: Πατάκης.
- Husserl, E. ([1931]2002). *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*. (μτφρ. και εισαγωγή Π. Κοντός). Αθήνα: Ροές.
- Kant, E. ([1785]1984). *Η Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*. Αθήνα: Δωδώνη.
- Kuhn, T.([1962]2008). *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*. Αθήνα: Σύγχρονα θέματα.
- Kierkegaard, S.([1843]1994). *Φόβος και Τρόμος*(μετάφραση Άννα Σολωμού).Αθήνα:Νεφέλη.
- Levinas, E. ([1961]1989) *Ολότητα και άπειρο: δοκίμιο για την εξωτερικότητα*. (μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη). Αθήνα: Εξάντας.
- Levinas, E. ([1947]1996). *Από την Ύπαρξη στο Υπάρχον*. (μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη). Αθήνα: Ίνδικτος.
- Nietzsche, F. ([1886]2015). *Πέραν του καλού και του Κακού*. Αθήνα: Εξέλιξη.
- Renaut, A.(2009). *Η φιλοσοφία*. Αθήνα: Πόλις
- Sartre, J.P. ([1943]2007) *Το Είναι και το Μηδέν. Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*. (μτφρ. Κωστής Παπαγιώργη). Αθήνα: Παπαζήσης.
- Sartre, J.P. ([1938]2013) *Η Ναυτία* (μετάφραση Ειρήνη Τσολακέλλη)
.Αθήνα:Πατάκης
- Sartre, J.P([1944]1995) *Κεκλεισμένων των Θυρών*(μετάφραση Γρηγόρης γρηγορίου).
Αθήνα:Αιγόκερως
- Steiner, G. (2001) *Ο μύθος της Αντιγόνης στην λογοτεχνία, τις τέχνες και την σκέψη της Εσπερίας*. (μτφρ. Βασίλης Μάστορης- Πάρις Μπουρλάκης). Αθήνα: Καλέντης
- Tolstoy, L.([1886]2019)*Ο Θάνατος του Ιβάν Ιλιτς* (μετάφραση Στέφανος Ροζάνης)
.Αθήνα:Ηριδανός

Ξενόγλωσση

- Bernasconi, R. (1986). Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics. In *Face to face with Levinas*, Richard A. Cohen (Ed.). New York: Albany State University of New York Press
- Blattner, W. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism* (Modern European Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.

- Bloechl, J. (2019). Theological Terms in the Philosophy of Levinas. In M.L. Morgan (Ed.)
The *Oxford Handbook of Levinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavell, S. (2006). *Philosophy the Day after Tomorrow*. Harvard: Harvard University Press.
- Dreyfus H. L. (1991). *Being in the World. A commentary on Heidegger's Being and Time*.
Division 1: MIT Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (trns. John Macquarrie and Edward Robinson). New
York: Harper and Row Publishers.
- Heidegger, M. (2008). *Basic Writings*. San Francisco: Harper and Perennial
- Guignon, C. (Ed.). (1993). *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge
Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity, an essay on exteriority*. (trns. A.Lingis). Pittsburg
PA: Duquesne University Press
- Levinas E. (1985). *Ethics and Infinity*. (trns. Richard A. Cohen). Pittsburg PA: Duquesne
University Press.

Ταινιογραφία, μουσικά έργα

- Lynch, D (Director) (2001). *Mulholland Drive* [Motion Picture]. United States:Universal
Pictures.
- Mecano,(1980), *Untitled* (vinyl record). Netherlands:Torso