

Ετερότητα: Περιτμήματα Ιστορίας μιας έννοιας¹

Πέτρος Αναστασιάδης
Ομ. Καθηγητής Φιλοσοφίας- Φιλοσοφίας της Παιδείας
Πανεπιστήμιο Κρήτης

1) Η «Παγκυριαρχία» των γενών: η πρόταση του Πλάτωνα

Η σύγχρονη Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία δεν έχει κατορθώσει μέχρι σήμερα ν' αποδεσμευθεί απ' την αντιθετική ή αμφιμονοσήμαντη² λογική σχέση μεταξύ του εαυτού και του άλλου, του ταυτού και του ετέρου. Αν και η σχέση αυτή φαίνεται να έχει ξεπεράσει τα αποκλειστικά σύνδρομα των μονοσήμαντων, δυαλιστικών³ ή και αντινομικών της ρήξεων ήδη στην (επι)κοινωνιακή διαλεκτική του Πλάτωνα και των *Τοπικών* του Αριστοτέλη, όπως και, εκατοντάδες χρόνια αργότερα, στον ηρωικό στοχασμό του Γρηγορίου Νύσσης και στο *Περί θείων ονομάτων* του Διονυσίου Αρεοπαγίτη⁴, στη φιλοσοφία των ύστερων νεωτερικών χρόνων, έχει διαμορφωθεί, συνειδητά, σε διαλεκτική καταλυτικής πόλωσης.

Σε μια διαλεκτική που αδυνατεί να ανακαλύψει τον πρωταρχικό ετερολογικό της⁵ χαρακτήρα, και να αποκαταστήσει τον εαυτό και τον άλλο, σε σχέση προς την ίδια τους την ετερότητα. Να δει τον εαυτό του καθέκαστον άλλου όχι ως ένα άλλο μη-εγώ (Fichte, Husserl), αντικείμενο (Freud) ή άλλο υποκείμενο (Mead, Apel, Habermas), αλλά ως κατ' εξοχήν υπαρκτικό γεγονός, απερίσταλτο και μη αναγώγιμο, αλληλοπαθούς κοινωνίας ή ακοινωνησίας του άλλου με τον άλλο. «Υφεστώσα ετερότητα», απροϋπόθετη και μη αναγώγιμη σε κάτι άλλο, ταυτόχρονα, όμως, κοινωνική στη μοναδικότητά της: την απερίσταλτη ιδιοσυστασία της.

Η άρνηση ν' αναγνωρίσουμε τον εαυτό μας ως μια δυναμικά ενεργούμενη ετερότητα προσώπου⁶, ως κλητική σχέση κοινωνίας ή ακοινωνησίας του άλλου με τον άλλο, συμπίπτει με την τραυματική-ναρκισσιστική κατάφαση του εαυτού μας ως «μονολογικού» ή και «γλωσσικού υποκειμένου» καθολικής ιδιοτέλειας.

¹ Πρώτη δημοσίευση στο: Πέτρος Αναστασιάδης, *Δοκίμια για την ετερότητα*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2016, σελ. 17-58.

² Αμφιμονοσήμαντος: αυτός που αντιστοιχεί με κάτι άλλο και αντίστροφα.

³ Δυαλισμός, δυαρχία, δυαδισμός: φιλοσοφική θεωρία που δέχεται δύο θεμελιώδεις και αντιμαχόμενες μεταξύ τους ουσίες ή δυνάμεις.

⁴ Οι αναφορές είναι ενδεικτικές.

⁵ Για την ανάδειξη της σχετικής προβληματικής υπό την οπτική μιας ετερολογικής διαλεκτικής βλ. την εργασία μου: *Η ετερότητα και η επίκληση του ξένου*, εκδ. Πουρναράς, Θεσ/νίκη 2011, σελ. 145-386. Οι ουσιαδείς θέσεις του προκείμενου κεφαλαίου αποτελούν μια σύνοψη, θεματολογικά διευρυμένη, των ερμηνευτικών προσεγγίσεων της παραπάνω εργασίας.

⁶ Βλ. σχ. Χρ. Γιανναρά, *Η απανθρωπία του δικαίωματος*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1998, σελ. 30. Η διασαφήνιση του τρόπου με τον οποίο ο Γιανναράς κατανοεί την ετερότητα, προϋποθέτει τη συγγραφή μιας ολόκληρης μονογραφίας. Για μια πρώτη προσέγγιση βλ. Χρ. Γιανναρά, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1976, σελ. 29 κ.ε. Του ίδιου, *Οντολογία της σχέσης*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2004, σελ. 37 κ.ε.

Φυσικό είναι, συνεπώς, σε μια τέτοια σχέση (σχέση ιδιοτέλειας), που κατακλύζει τον τρόπο νοηματοδότησης του υπαρκτού όλων των φιλοσοφικών και πολιτικών ρευμάτων της ύστερης Νεωτερικότητας [συντηρητικών και προοδευτικών(:)], να περισσεύει η μονολιθική περιαιτολογία της ταυτότητας (ατομική ή ταξική), και να εξωθείται στη σιωπή ή το θάνατο η φωνή οποιασδήποτε ριζικής ετερότητας.

Το πρόβλημα του άλλου στην ετερότητά του δεν είναι καινοφανές⁷. Δεν ξεκίνησε με τον Έγελο και το Husserl, το Lévinas ή το Derrida. Καινοφανής είναι ο τρόπος με τον οποίο ο λόγος της ετερότητας ευδοκιμεί, σήμερα, σε μια πανσπερμία προβλημάτων διαφορετικής επιστημονικής καταβολής.

Από τη Φιλοσοφία μέχρι τη Θεολογία της Χριστιανικής Ορθοδοξίας, από την Εθνολογία, την Κοινωνιολογία και Παιδαγωγική μέχρι την ψυχαναλυτική Ψυχολογία, η ετερότητα μοιάζει ν' αποτελεί τη μοναδική δυνατότητα εξόδου από τη θεωρητική δυσπραγία και τις απορίες που μαστίζουν την ύστερη Νεωτερικότητα⁸.

Ίσως, επειδή η ίδια αποτελεί μια κατ' εξοχήν θεμελιώδη, λογική-τυπική και οντολογική κατηγορία (κατηγορία νοηματοδότησης του υπαρκτού), χωρίς την οποία όχι μόνο δεν θα υπήρχε καμμία πολλαπλότητα (και, συνεπώς, δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για τις ετερογενείς, άλλες ή ξένες μορφές πολιτισμού, τρόπους του βίου, ύπαρξης, σκέψης κ.ο.κ.), αλλά τα πάντα θα ήταν αδιαφοροποίητα στην πρωταρχή τους⁹. Χωρίς νόημα και περιεχόμενο, χωρίς «λόγο» ή «αλογία», «αλήθεια» ή «ψεύδος», «ορθότητα ή «πλάνη», χωρίς το «είναι» και το «μηδέν», στη διακεκριμένη διαλογική, (επι)κοινωνιακή ή μη, εκφορά τους. Και κάτι απείρως περισσότερο: τίποτα χωρίς αυτήν δεν θα μπορούσε να είναι αλλιώς απ' ό,τι το είναι.

Αντιαναγωγική, λοιπόν, «λογικά» δια-κριτική και **κοινωνική** ταυτόχρονα, η ετερότητα μπορεί να μας παραπέμπει σ' αυτό που συνεχώς μας υπερβαίνει, ή και σ' αυτό που, αυτό καθ' εαυτό, ιδιάζει, καθιστώντας δυνατή τόσο τη γνωστική διερεύνηση του «αλλιώς» του καθέκαστον εαυτού και άλλου, όσο και τη δυνατότητα κοινωνίας ή ακοινωνησίας μαζί του.

Το αίνιγμα της ετερότητας ανάγεται στις απαρχές της ελληνικής μεταφυσικής και την «πρώτη Θεολογία-Οντολογία» του βιβλικού λόγου.

Ο πρώτος που κατορθώνει να αναδείξει και να καταξιώσει την ετερότητα ως διαλεκτική κατηγορία λογικής και γνωστικής πρόσβασης στις ποικιλώνυμες εκφάνσεις του είναι και του μηδενός (μη όντος), είναι ο Πλάτων. Αλλά η πρόσβαση αυτή στην πεπερασμένη απειρία του υπαρκτού, δεν προϋποθέτει τον κόσμο ως ολοκληρωτική καθολικότητα αρχέγονων αντιφατικών δυνάμεων που αποζητούν τη βίαιη συμφιλίωσή τους (Hegel, Marx), ή ως καθιερωμένη πολλαπλότητα διαφορών που μένουν ασύμβλητες και, τελικά, ανεπικοινωνήτες μεταξύ τους.

Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης δεν ανάγουν τον κόσμο στη λογική παγκυριαρχία της ταυτότητας (Kant, Fichte), σε μια λογική της αντίφασης (Hegel, Marx), ή στην

⁷ Βλ. R. Kearney, *Ξένοι, Θεοί και Τέρατα*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 2006, σελ. 39.

⁸ Βλ. ενδεικτικά: Μ. Μπαχτίν, *Ζητήματα ποιητικής του Νοστογιέφσκι*, μτφρ. Α. Ιωαννίδου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000. Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1989. Χρ. Γιανναρά, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας...ό.π.* Του ίδιου, *Οντολογία της σχέσης...ό.π.* P. Ricoeur, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2008, και *Προοπτικές και όρια της διαλογικότητας στο Μιχαήλ Μπαχτίν. Εφαρμογές στην ψυχολογία, την Εκπαίδευση, την Τέχνη και τον Πολιτισμό*, εισαγ.-επιμ. Μ. Πουρκού, εκδ. Πανεπ. Κρήτης, Ρέθυμνο 2008.

⁹ Πρβλ. W. Beierwaltes, *Andersheit, Archiv für Bergiffsgeschichte*, τόμ. 16, Bonn 1973, σελ. 74.

«παραλογία» του συνδρόμου μιας διαωνιζόμενης διαφωνίας (Lyotard)¹⁰. Γνωρίζουν ότι η συναύγεια πραγμάτων και φαινομένων είναι η πολυχρωμία τους¹¹. Ότι η ίδια η πραγματικότητα συνιστά δυνατότητα συμπλοκής ετεροκλήτων, «συμφερομένων» και «διαφερομένων» –κάτι που είχε ήδη επισημάνει στα γενναία του φιλοσοφήματα ο «σκοτεινός» Ηράκλειτος–.

Και οι δύο, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, κορυφαίοι του διαλεκτικού στοχασμού, συμπορεύονται με την εκδοχή μιας πραγματικότητας στην οποία η δυνατότητα κοινωνίας ή ακοινωνησίας ενότητων και εναντιοτήτων, ταυτοτήτων και ετεροτήτων αποτελεί οντο-λογική και διαλογική συνθήκη του ίδιου του κόσμου. Μια εκδοχή που, οπωσδήποτε, εγκαινιάζεται με τον Ηράκλειτο, και κορυφώνεται, δέκα περίπου αιώνες αργότερα, στην εκπληκτική **διαλεκτική του λογικού-αποφατικού λόγου** στο *Περί θείων ονομάτων* του Διονυσίου Αρεοπαγίτη.

Μέσα σ' έναν τέτοιο κόσμο παλίνδρομης δυσαρμονίας και αρμονίας, η ετερότητα επισημαίνεται ως λόγος-λογική ενός υπαρκτικού παραδόξου: από τη μια μεριά εμφανίζεται στον *Παρμενίδη*, αλλά και στον κυρίως γενέθλιο τόπο της διαλεκτικής, το *Σοφιστή* του Πλάτωνα, ως **μη αναγώγιμο υπαρκτικό γεγονός αλληλοπαθούς ενέργειας και δυνατότητας κοινωνίας ή ακοινωνησίας του άλλου με τον άλλο**. Συνεπώς, ως **κατηγορία σχέσης**. Και από την άλλη, ως **γεγονός ιδρυτικό και αποκαλυπτικό του μη αναγώγιμου λόγου του άλλου στον άλλο**¹².

Να θυμηθούμε την 8^η και τελευταία «υπόθεση» του *Παρμενίδη*, όπου οι ασύλληπτοι στροβιλισμοί της διαλεκτικής σκέψης του Πλάτωνα, αναζητούν για πρώτη φορά το «τι» που συνιστά την ετερότητα ως ετερότητα: αυτό που κάνει τον άλλο ή το άλλο όχι απλώς και μόνο **άλλο**, αλλά **άλλο του άλλου**. «*Ἔτερον δέ γε πού φαμέν τό ἕτερον εἶναι ἐτέρου, καί τό ἄλλο δὴ ἄλλο εἶναι ἄλλου; Ναι*». (Ισχυριζόμαστε, όμως, τουλάχιστον ότι ἕτερον είναι το ἕτερον ἐτέρου και το ἄλλο, προφανώς, ἄλλο ενός ἄλλου; Ναι). Τί, λοιπόν, είναι αυτό που είναι όχι απλώς ἕτερον, αλλά **ἕτερον ἐτέρου** και κάνει το ἄλλο να είναι ἄλλο ενός ἄλλου;

Η απάντηση του Πλάτωνα είναι παραδόξως αφοπλιστική: η μεταξύ τους αλληλοπαθής ενέργεια σχέσης: «*Καί τοῖς ἄλλοις ἄρα, εἰ μέλλει ἄλλα εἶναι, ἔστι τι οὐ ἄλλα ἔσται. Ανάγκη. Τί δὴ οὖν ἂν εἴη; Τοῦ μὲν γάρ ενός οὐκ ἔσται ἄλλα, μή ὄντος γε. Οὐ γάρ. Ἀλλήλων ἄρα ἔστι· τοῦτο γάρ αὐτοῖς ἔτι λείπεται, ἢ μηδενός εἶναι ἄλλοις. Ὀρθῶς*». (Και για τα ἄλλα, λοιπόν, αν πρόκειται να είναι ἄλλα, υπάρχει κάτι ως προς το οποίο θα είναι ἄλλα. Κατ' ανάγκην. Τί λοιπόν θα ήταν αυτό; Γιατί δεν μπορεί να είναι ἄλλα του ενός, αφού στο ένα, τουλάχιστον, δεν υπάρχει. Όχι, βέβαια. Άρα αυτό που κάνει τα ἄλλα να είναι ἄλλα, είναι η **αλληλοπαθής ενέργειά τους**. Γιατί αυτό ακόμα τους μένει ή να μην είναι ἄλλα κανενός. Ορθῶς)¹³.

Σ' αυτήν, λοιπόν, την **αλληλοπαθή ενέργεια κοινωνίας και σχέσης**, ο Πλάτων εστιάζει τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει την ετερότητα. Δεν θέλει τίποτα ἄλλο να εκφράσει η επιγραμματικά διατυπωμένη πρόταση: «*Τό δ' ἕτερον ἀεί πρός ἕτερον*»¹⁴ (το ἄλλο λέγεται πάντα σε σχέση με κάποιο ἄλλο) από το λόγο-λογική της αλλη-

¹⁰ Βλ. Π. Αναστασιάδη, *Η ετερότητα και η επίκληση του ξένου...* ό.π., σελ. 288.

¹¹ Η αφορμή από το «Περί διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως» του Βασιλείου Καισαρείας, στο: *Πανόγραμμα του Προσώπου*, επιμ. Ντ. Σαμοθράκη εκδ. Αρμός, Αθήνα 2000, σελ. 15.

¹² Πρβλ. Π. Αναστασιάδη, *Η ετερότητα και η επίκληση του ξένου ...* ό.π., σελ. 195 κ.ε.

¹³ Πρβλ. Πλάτωνος, *Παρμενίδης*, 164c1-7. Οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου.

¹⁴ Πρβλ. του ίδιου, *Σοφιστής*, 255, d1.

λοπαθούς ενέργειας (κοινωνίας, επικοινωνίας, αντιμεταδοτικής μετοχής και αλληλομεθεκτικής σχέσης) χωρίς τον οποίο είναι αδιανόητη η ετερότητα¹⁵.

Αλλά η σχέση αυτή του άλλου προς το(ν) άλλο θα είχε εκφυλισθεί σε μια μορφή πανσχεσιοκρατίας ή παγκοινωνισμού, σε μια οριστική κατάργηση της αλήθειας και του ψεύδους, αν οι όροι της σχέσης εξαντλούντο σ' αυτήν την ίδια τη σχέση.

Αν όλοι οι όροι του διαλεκτικού «παιχνιδιού» ήταν λογικά αντίστοιχοι και καθολικά κοινωνήσιμοι μεταξύ τους, τότε όχι μόνο δεν θα υπήρχε καμμία **κοινωνία**· τα πάντα θα απορροφώντο, όπως στον Έγελο, σε μια τραγική φαινομενολογία διάκρισης του μη-διακεκριμένου¹⁶. Η ίδια η κοινωνία, για να μπορέσει να συγκροτηθεί ως τέτοια, πρέπει πάντα να προϋποθέτει «κάτι» που το ίδιο, αν και κατ' εξοχήν κοινωνικό, δεν είναι προϊόν κοινωνίας. Όπως, ακριβώς, και η σχέση δεν επιτρέπεται να εξανεμίζει τους μη-αναγώγιμους όρους της σχέσης στην ίδια τη σχέση. Διαφορετικά, ή δεν υπάρχει ή μετασχηματίζει, κάνει τα πάντα αδιάκριτα μεταξύ τους. Συνεπώς, καταργεί τον ίδιο τον εαυτό τους. Γι' αυτό, ακριβώς, και η ετερότητα δεν είναι μόνο μια κατηγορία σχέσης, αλλά ταυτόχρονα και μια κατηγορία έλλογου χωρισμού (**λογικών διακρίσεων**) του άλλου από τον άλλο. Και στις δύο, ωστόσο, περιπτώσεις, κατανοείται ως υπαρκτικό γεγονός απερίσταλτης ιδιοσυστασίας και δυνατότητας περιχωρητικής κοινωνίας ή ακοινωνησίας από τον άλλο. Η σύζευξη αυτή που ανακαλύπτεται στην εσωτερική δομή της ετερότητας: να αποτελεί ένα μη αναγώγιμο γεγονός κοινωνίας, να είναι αφετηριακά κοινωνική και ταυτόχρονα απροϊόθητη και μη αναγώγιμη, αποτελεί το κατ' εξοχήν παράδοξο μιας ετερολογικής «φιλοσοφίας». Ένα παράδοξο που φανερώνει ότι η ετερότητα δεν είναι ο άλλος, αλλά το απερίσταλτο και μη αναγώγιμο «σημείο» κοινωνίας ή ακοινωνησίας που κάνει το(ν) καθέκαστον(ν) άλλο να είναι όχι απλώς άλλος και άλλο, αλλά ένας άλλος του άλλου.

Οι **λογικές διακρίσεις**, που μπορεί να προκύπτουν μεταξύ των ετέρων, καλύπτουν όλο το φάσμα δυνατότητας νόμιμων συζεύξεων, αλλά και τέτοιων που δεν έχουν κανένα νόημα. Γι' αυτό και η προτροπή του Πλάτωνα που θέτει το πρόβλημα της ετερότητας σε επίπεδο μορφών (ειδών), «παραδειγμάτων» του όντος και του μηδενός, αποσκοπεί στην κατ' αρχήν ανάδειξη της ακεραιότητας και ποιοτικής τους ιδιοσυστασίας: «*Πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως...*». (...Να κοιτάξουμε, πρώτα-πρώτα, τι λογής είναι το καθένα χωριστά, έπειτα κατά πόσον έχουν τη δύναμη να επικοινωνούν μεταξύ τους...)¹⁷.

Η διερεύνηση του «ποῖα ἕκαστά ἐστιν», του λόγου-λογικής του καθέκαστον είδους, τρόπου του είναι των όντων, δοξασιών, πίστεων των ανθρώπων κ.ο.κ. προϋποτίθεται ως προς τη δυνατότητα κοινωνίας ή ακοινωνησίας μεταξύ τους. Ο τρόπος συγκρότησης μιας μορφής κοινωνίας δεν είναι άμοιρος της ετερότητας του καθέκαστον. Δεν μπορεί τα πάντα να σχετίζονται με τα πάντα. Αυτό θα οδηγούσε σε

¹⁵ Βλ. και τις αντίστοιχες σχοινοτενείς αναλύσεις στο βιβλίο μου: *Η ετερότητα και η επίκληση του ζέ-νου...ό.π.*, σελ. 194-221.

¹⁶ Στο ίδιο, σελ. 233.

¹⁷ Πρβλ. Πλάτωνος, *Σοφιστής*, 254c 4-5. Το να ορίζει κανείς το οντο-λογικό και γνωσιο-λογικό πρόβλημα του Πλάτωνα –το πρόβλημα των ειδών και γενών– σε μια λογική κυριαρχίας και καταδυνάστευσης του άλλου, όπως αυτό συμβαίνει στην ύστερη Νεωτερικότητα, από το Nietzsche και εντεύθεν μέχρι το Φουκώ, σημαίνει να παραιτείται απ' την ομοειδή και ετεροειδή πολυχρωμία του κόσμου, τη λογική των ίδιων των ορισμών και τη διαλεκτική τους προσέγγιση. Σε τέτοιες περιπτώσεις ο **ψυχολογισμός της γνώσης**, η μετατροπή της γνώσης σε ψυχολογικό σύμπλεγμα κατεξουσίασης και κατίσχυσης του κόσμου, είναι αναπόφευκτη.

πλήρη καθολική σύγχυση. Υπάρχουν πράγματα που «κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μὴ, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσιν κεκοινωνηκέναι...»¹⁸.

Το πρώτο, συνεπώς, χαρακτηριστικό γνώρισμα μιας «**ετερολογικής διαλεκτικής**» είναι το ξεκαθάρισμα συγκρότησης των τρόπων σχέσης. Στον Πλάτωνα υπάρχουν πέντε τουλάχιστον τέτοιοι θεμελιώδεις τρόποι:

Ο πρώτος, είναι αυτός των **διατεινόμενων** σχέσεων: το είδος ενός όντος, ποιητικής ή πρακτικής δράσης, αξίας, ενέργειας κ.ο.κ. μπορεί να διαπερνά ή να εκτείνεται σε πολλά άλλα που ως τέτοια μένουν χωριστά και μη αναγώγιμα μεταξύ τους. Π.χ. το είδος δράσης της εργασίας.

Ο δεύτερος τρόπος, είναι αυτός των **συνοπτικών-συμπεριληπτικών σχέσεων**: πολλά είδη, έτερα μεταξύ τους, μπορούν να συνοψίζονται σε ένα, όπως αυτό π.χ. συμβαίνει με την ιδέα της δικαιοσύνης.

Ο τρίτος, η **σχέση συνθετικών-ενωτικών δυνατοτήτων** πολλών ειδών σε ένα, π.χ. παγκόσμιος πολιτισμός.

Ο τέταρτος, η σχέση της **ανεπικοινωνήτης ετερογένειας**: πολλά γένη, είδη κ.ο.κ. είναι τόσο χωριστά, ώστε τίποτα το κοινό να μην έχουν μεταξύ τους.

Ο πέμπτος, η **συμπλεκτική σχέση**: τα ετερογενή όντα, πράγματα, δράσεις κ.ο.κ. μπορούν να συμπλέκονται (επικοινωνούν) και να διακρίνονται, χωρίς να χάνουν την ετερογένειά τους¹⁹.

Οι πέντε αυτοί τρόποι-τύποι σχέσεων μας παραπέμπουν σε διαφορετικούς τρόπους-τύπους επικοινωνίας που οι όροι σχέσεων μπορούν να συγκροτούν μεταξύ τους. Ο Πλάτων διακρίνει τρεις τύπους επικοινωνίας: α) τον επιλεκτικό: υπάρχουν «πράγματα» που θέλουν να κοινωνούν μεταξύ τους και άλλα όχι, β) τον επιμεριστικό: άλλα με λίγα και άλλα με πολλά, γ) τον καθολικό: άλλα τίποτα δεν τα εμποδίζει να επικοινωνούν με όλα. Όλες αυτές οι μορφές κοινωνίας ή ακοινωνησίας εμφανίζονται στην προοπτική μιας διαλεκτικής των εναλλασσόμενων αναφορών, διαλεκτικής της «επαλλάξεως», όπως ο Πλάτων χαρακτηρίζει τη διαλογικά θεμελιωμένη γνωστική του μέθοδο.

Όποιος δεν διερευνά τις δυνατότητες των εναλλασσόμενων σχέσεων χωρισμού και κοινωνίας των μη-αναγώγιμων ετεροτήτων, δεν μπορεί παρά να περιέρχεται σε πλήρη αδιαφάνεια και σύγχυση της πολλαπλότητας του πραγματικού. Να συσκοτίζει την πραγματικότητα, αντί να τη διαφωτίζει.

¹⁸ Βλ. Πλάτωνος, *Σοφιστής*, 254b9-c1.

¹⁹ Βλ. Πλάτωνος, *Σοφιστής*, 253d5-E2. Επίσης βλ. την εισαγωγή του Δ. Γληνού στο *Σοφιστή* του Πλάτωνα, εκδ. Ζαχαρόπουλος, σελ. 156 και W. Welsch, *Vernunft*, εκδ. Suhrkamp, Ffm 1996, σελ. 641-643. «Οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατόν δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνός ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἕξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ ζυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης; Τοῦτο δι' ἔστιν, ἢ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι». (Λοιπὸν, αὐτός που μπορεί να το κάνει αυτό (να διαίρει κατὰ γένη, και να μη θεωρεῖ το ταυτόν είδος ἕτερον οὔτε το ἕτερον ταυτόν, Π.Α.) διαισθάνεται ἰκανῶς, πως μια ιδέα διαπερνά πέρα για πέρα πολλές άλλες, ενώ η κάθε μια τους μένει χωριστή, και πως πολλές, άλλες ἑτερες μεταξύ τους, περικλείονται ἕξωθεν από μια ἄλλη, και πάλι πως μια ιδέα μέσα από πολλά σύνολα συνάπτεται σε μια, και πολλές μένουν ὅλως διόλου ξεχωριστές. Αυτό, λοιπὸν, είναι να ξέρει κανεὶς να διακρίνει κατὰ γένος με ποιο τρόπο μπορεί το καθένα χωριστά να (επι)κοινωνεῖ με τα ἄλλα και με ποιο ὄχι).

Η αδιάλειπτη διασαφήνιση της πραγματικότητας, στηριγμένη στην «ικανή διαίθηση» του διαλεκτικού και την ταυτόχρονη ασίγαστη βάσανο του ελεγκτικού (κριτικού) διαλόγου που οι συνδιαλεγόμενοι συγκροτούν μεταξύ τους, είναι το έργο της ετερολογικής διαλεκτικής.

Χωρίς την ετερότητα, η **λογική διάκριση** έλλογης και άλογης ομιλίας, που προκύπτει από τη μια και την αυτή συνθετική δομή του λόγου, είναι αδύνατη. Όπως, εξάλλου, αδύνατες είναι οι θεμελιώδεις διακρίσεις που συνιστούν την ίδια τη φιλοσοφία: το είναι και το μηδέν, η ουσία και το φαινόμενο, το είναι και το δέον, η αλήθεια και το ψεύδος, το πραγματικό και το φαντασιώδες, κ.ο.κ.

Αν μια πρόταση είναι αληθής ή ψευδής, δεν έχει, συνεπώς, πρωτίστως να κάνει με φαινομενολογικές κρίσεις περιγραφικής ενάργεια, ή με πραγματολογικά καθολικά ομιλιακά ενεργήματα, αλλά με τη διαλεκτική ετερότητας και ταυτότητας – διαλεκτική που, στη μακραίωνη ιστορία του φιλοσοφικού στοχασμού, εμφανίζεται ως «γρανίτης» του κόσμου, ως δυνατότητα λογικής άρθρωσης του είναι και του μηδενός–.

Γι' αυτό, ακριβώς, και ο Αριστοτέλης επιμένει να ισχυρίζεται στους *Σοφιστικούς* του *Ελέγχους* ότι «σχεδόν...ό τοῦτο δυνάμενος ποιεῖν ἐγγύς ἐστι τοῦ θεωρεῖν τ' ἀληθές...»²⁰. Αυτός που μπορεί να διακρίνει την ετερότητα και ταυτότητα του είναι και του μηδενός, ενός πράγματος ή γεγονότος, συνεπώς και τη δυνατότητα κοινωνίας ή ακοινωνησίας μεταξύ τους, είναι κοντά στο να θεωρεί το αληθές.

Πράγματι, εάν δεν προϋποθέσουμε το μηδέν ως ετερότητα του όντος, δεν είναι δυνατή η αλήθεια²¹. Εάν δεν επισημάνουμε ό,τι είναι και δεν είναι, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για το ψεύδος.

Η διαλεκτική του εαυτού και του άλλου, των λογικών δια-κρίσεων και συζεύξεων ταυτότητας και ετερότητας προϋποτίθεται στην ανάλυση και ανασύνθεση όλου του νοηματικού φάσματος σε σχέση με το πρόβλημα του άλλου, και των δυνατών του ή μη συσχετίσεων. Σε μια τέτοια διαλεκτική, η ταυτότητα δεν ανάγεται στην ετερότητα, ούτε η ετερότητα στην ταυτότητα. Και οι δύο κατηγορίες είναι διακριτές και μη-αναγώγιμες μεταξύ τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν είναι δυνατή η συμπλοκή τους.

II) Η «υποδιαστολή» ως διαλεκτική του συγκεκριμένου (Μ. Βασίλειος, Δ. Α-ρεοπαγίτης)

Αλλά τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη, η ετερότητα εξαντλείται σε μια «γραμματική» των «ειδών» και «γενών». Γραμματική που αδυνατεί να επισημάνει τη διαλεκτική του συγκεκριμένου προσώπου (ανθρώπου ή Θεού) στη μοναδική και ασύγχυτη ετερότητά του²². Να θεμελιώσει μια σχέση κοινωνίας ή (και) ακοινωνησίας του εαυτού και του άλλου, εγγεγραμμένη στο **συγκεκριμένο «υποστατικό» τους πυρήνα**, χωρίς να εξαντλεί τους όρους της σχέσης στη σχέση αυτή.

²⁰ Πρβλ. Αριστοτέλους, *Σοφιστικοί Έλεγχοι*, 169α32-34.

²¹ Είναι αυτονόητο ότι ισχύει και το αντίθετο, όπως στο *Σοφιστή* του επισημαίνει ο Πλάτων: «Τό γάρ τά μή ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἐστι που το ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καί λόγοις γιγνόμενον».

²² Έτσι επιχειρηματολογεί ο Μ. Βασίλειος στο: «Περί διαφορᾶς οὐσίας καί ὑποστάσεως», (βλ. *Πανόραμα του Προσώπου*...ό.π., σελ. 9 κ.ε.) στην προσπάθειά του να διασώσει την ετερότητα του συγκεκριμένου προσώπου (υπόστασης) από την καθολική αοριστία των κοινών ουσιών και εννοιών.

Να επισημάνει μιαν ετερότητα, απροϋπόθετη και μη αναγώγιμη, πέρα απ' την ετερογενή ή ετεροειδή εκδοχή της, και, ταυτόχρονα, απείρως κοινωνική. Ετερότητα, συνεπώς, κατά την οποία ο καθ' έκαστον εαυτός, αν και μη αναγώγιμος στο(ν) άλλο, είναι ως προς την υπαρκτική του υπόσταση, άρρηκτα συνημμένος με το(ν) άλλο· δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς τον άλλο. **Και τ' ανάπαλιν: ο άλλος χωρίς τον καθέκαστο εαυτό**²³.

Σε μια τέτοια διαλεκτική του συγκεκριμένου δεν φαίνεται να καταλήγουν οι κορυφαίοι του διαλεκτικού στοχασμού. Ιδιαίτερα και, κυρίως, ο Πλάτων υπάγει το λόγο-λογική του καθέκαστον στην καθολικότητα του «γένους» ή του «είδους», αρνούμενος να του αποδώσει οποιαδήποτε διακριτή αυτοτέλεια, ενική υπόσταση, απερίσταλη μοναδικότητα και ελευθερία. Μοιάζει ο μεγαλύτερος διαλεκτικός στοχαστής να μη γνωρίζει την ετερότητα ως απερίσταλη ιδιοπροσωπία και ιδιοσύστατο τρόπο υπαρκτικής κοινωνίας ή και ακοινωνησίας του **συγκεκριμένου άλλου** με τον άλλο.

Το πραγματικό πρόβλημα, που είναι και πρόβλημα της καθημερινής πραγματικότητας, αναφορικά με τη σχέση μεταξύ **ειδητικής καθολικότητας και ετερότητας του συγκεκριμένου** στη μη-αναγώγιμη και ασύγχυτη ιδιοσυστασία του, δεν βρίσκει απάντηση στα όρια της πλατωνικής και αριστοτελικής οντολογίας και μεταφυσικής²⁴.

Η πρωτοκαθεδρία του καθολικού – χαρακτηριστικό γνώρισμα της ειδολογικής σκέψης – δεσπόζει τόσο πάνω στο συγκεκριμένο πρόσωπο, ώστε να αφορίζεται κάθε οντολογικό ρήγμα ως προς τη δυνατότητα ελευθερίας και ιδιάζοντος τρόπου ζωής της ετερότητας του συγκεκριμένου από τη «ζωή» του καθολικού γένους ή είδους²⁵.

²³ Αυτήν την παραδοξολογική διαλεκτική σχέσεων κοινωνίας και, ταυτόχρονα, μη αναγωγιμότητας του εαυτού και του άλλου μοιάζει ν' αδυνατεί να προσεγγίσει ο H. Plessner, ένας απ' τους σημαντικότερους θεμελιωτές της φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας, σήμερα. Στη μελέτη του: *Ο άνθρωπος ως έμβιον*, γράφει ο Plessner: «Ως καθαρό Εγώ ή Εμείς ευρίσκεται το καθένα άτομο μέσα στο συλλογικό κόσμο. Αυτός ο κόσμος δεν περιβάλλει μόνο τον καθένα, δεν τον γεμίζει μόνο όπως ο εσωτερικός κόσμος, αλλά τον διαπερνά, καθένας είναι αυτός ο κόσμος. Καθένας είναι η ανθρωπότητα, δηλαδή ως μοναδικός είναι απολύτως αντιπροσωπεύσιμος και αναπληρώσιμος. Κάθε άλλος θα μπορούσε να είναι στη θέση του, όπως κι εκείνος συμπεριέχεται μαζί με τούτον στην ουτοπία της εξωκεντρικής θέσης σε μια κοινωνία της πρωταρχικότητας του χαρακτήρα του εμείς». Το ότι στην κοινότητα-κοινωνία του Εμείς μπορεί να διασώζεται η μη-αναγωγιμότητα ετερότητας του εαυτού και του άλλου Άλλου, δεν φαίνεται να το λαμβάνει υπ' όψιν του ο Plessner. Βλ. H. Plessner, *Κείμενα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας*, εισαγ.-μτφρ. Ι. Θεοδωρόπουλος, Πρέβεζα 2004, σελ. 134-135.

²⁴ Για τη σχετική επιχειρηματολογία, με διευρυμένο πλαίσιο αναφοράς στη φιλοσοφία της Νεωτερικότητας βλ. και πάλι τη μελέτη μου: *Η ετερότητα και η επίκληση του ξένου... ό.π.*, σελ. 322 κ.ε.

²⁵ Αυτό, ακριβώς, το πρόβλημα, που πρώτοι φαίνεται να εισήγαγαν στην ιστορία των ιδεών ο Μ. Βασίλειος και ο Γρηγόριος Νύσσης, αποτελεί την κυρίως αιτία για την οποία πολλοί στοχαστές, σήμερα, ισχυρίζονται ότι «οι μεταφυσικές μορφές σκέψης ναυαγούν μπροστά στο ατομικό». Πρβλ. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, εκδ. Suhrkamp, Ffm 1998, σελ. 160, όπου αναφέρεται: «Για την εξατομίκευση του ιδιαίτερου σε ένα μοναδικό διατίθενται τα μέσα... του χώρου, χρόνου, ύλης, και τα συμβεβηκότα χαρακτηριστικά, διά μέσου των οποίων το μοναδικό αποκλίνει από αυτό που του αποδίδεται χάριν της μετοχής του στα γένη και στη βάση των ειδοποιών του διαφορών. Έτσι το ατομικό μένει συλλληπτό μόνο στο συμβεβηκότα φλοιό που κολλάται στον πυρήνα του γενεαλογικά και ειδικά προσδιορισμένου όντος ως κάτι το εξωτερικό και τυχαίο. Οι μεταφυσικές μορφές σκέψης ναυαγούν μπροστά στο ατομικό». Το πρόβλημα, ωστόσο, είναι βαθύτερο: χωρίς τα γένη, είδη η ετερούσια πολλαπλότητα του υπαρκτικού θα ήταν αδύνατη· χωρίς το «άτομο» και το «πρόσωπο», το αλλιώς του καθέκαστον άλλου στη μοναδικότητά του δεν θα ήταν δυνατό. Η διαφύλαξη και των δύο κατορθώνει να αποδώσει το καθολικό και καθέκαστον στην ετερότητά του. Ετερότητα που δεν εξαντλείται στο λόγο-λογική των συμβεβηκότων. Βλ. σχετικά, Ιωάννου Δαμασκηνού, *Διαλεκτικά*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1978, σελ. 52-59.

Βέβαια, η αφαιρετική συναίρεση του καθέκαστον ανθρώπου ή πράγματος στη σφαίρα των γενών, δυνατή μέσα απ' τη γραμματική-πραγματολογική δομή της γλώσσας, δεν αποτελεί μόνο μείζον επίτευγμα διαφωτιστικού πολιτισμού· εισάγει, ταυτόχρονα, διαδικασίες που επιτρέπουν την υπέρβαση των ενθαδικών ορίων, και τη δημιουργία κοινωνικών-ιστορικών συμβάντων που δεν υπόκεινται στην επιδεξιότητα και επιτηδειότητα ελέγχου του καθέκαστον ανθρώπου. Απ' την άλλη μεριά, ωστόσο, τίποτα δεν θα μπορούσε να δημιουργηθεί, ούτε αυτή η «υπεργήινη σφαίρα» των γενών, χωρίς την «υπο-διαστολή» (λογική διάκριση) της ετερότητας του καθέκαστον προσώπου ή ατόμου απ' την κενή περιεχομένου καθολικότητα των γενών. Χωρίς τη συγκεκριμένη υπόσταση ετερότητας του προσώπου, τα πάντα θα εξανεμίζονταν σε κενές καθολικότητες. Και κάτι περισσότερο: θα έπαυαν να υπάρχουν κι αυτές. Γι' αυτό και το «διακριτικό σημείο», η «*υποδιαστολή*», όπως ο Μ. Βασιλείος επισημαίνει στη μελέτη του «Περί διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως», μεταξύ της καθολικής φύσης (είδους, γένους) και της ετερότητας του «αφεστῶτος» προσώπου συνιστά προϋπόθεση δυνατότητας του καθέκαστον εαυτού και του άλλου άλλου²⁶.

Προϋπόθεση οντολογική και γνωστική, ταυτόχρονα. Χωρίς την «υποδιαστολή» της φωνής ετερότητας του καθέκαστον προσώπου από την καθολική του φύση, η γνώση της μη-αναγώγιμης μοναδικότητάς του θα ήταν αδύνατη. Χωρίς το «ρήγμα» μεταξύ φύσης και «αφεστῶτος προσώπου», η ελευθερία, αυτεξουσιότητα κ.ο.κ. δεν θα ήταν ποτέ δυνατές.

«Όλα τα ονόματα που λέγονται για περισσότερα και διαφοροποιημένα τον αριθμό πράγματα έχουν κάποια καθολικότερη σημασία, όπως π.χ. το όνομα άνθρωπος. Γιατί αυτός που λέει αυτό, δείχνοντας διαμέσου του ονόματος την κοινή φύση, δεν περιέγραψε με τη φωνή το συγκεκριμένο άνθρωπο (τόν τινά άνθρωπον) που γνωρίζεται με ιδιάζοντα τρόπο (ιδίως) υπό του ονόματος.

Ο Πέτρος δεν είναι περισσότερο άνθρωπος απ' ότι ο Ανδρέας και ο Ιωάννης και ο Ιάκωβος. Η κοινότητα, συνεπώς, του σημασιωμένου που περιλαμβάνει (χωροῦσα) με όμοιο τρόπο όλους τους ενταγμένους στο αυτό όνομα, χρειάζεται την υποδιαστολή με την οποία θα γνωρίσουμε συνειδητά (ἐπιγνωσόμεθα) όχι τον καθόλου άνθρωπο, αλλά τον Πέτρο ή τον Ιωάννη. Τα ονόματα περιέχουν την ειδικότερη ένδειξη με την οποία δεν θεωρείται μέσα στο σημασιωμένο η κοινότητα της φύσης, αλλά η περιγραφή κάποιου πράγματος που στη βάση του ιδιάζοντος χαρακτηριστικού (κατά τό ιδιάζον) δεν έχει καμμία κοινωνία με το ομογενές, όπως π.χ. ο Παύλος ή ο Τιμόθεος.

Μια τέτοια φωνή, συνεπώς, δεν αναφέρεται στο κοινό της φύσης, αλλά, αφού χωρίσθηκε από την περιληπτική σημασία, παριστάνει με τα ονόματα εμφαστικά κάποια περιγεγραμμένα πράγματα (περιγεγραμμένων τινῶν πραγμάτων ἔμφασιν διὰ τῶν ὀνομάτων παρίστησιν)²⁷.

Συνεπώς, η φωνή του συγκεκριμένου ονόματος, αυτό που ο Γρηγόριος Νύσσης ονομάζει ετερότητα του προσώπου, δεν μας παραπέμπει μόνο στη σχέση και κοινωνία με το(ν) άλλο, στην (επι)κοινωνιακή εγγραφή του άλλου στην οντολογική υπό-

²⁶ Βλ. σχ. Χρ. Γιανναρά, *Το Πρόσωπο και ο Έρωτας...ό.π.*, σελ. 30-31 κ.ε., όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά: «*Το πρόσωπο ή υπόσταση διαφοροποιείται ως προς την ουσία ή φύση με βάση τη μοναδικότητα και ανομοιότητα των ιδιωμάτων. Είναι «το ιδιάζον», η ετερότητα.*» Βέβαια, η μοναδικότητα της καθέκαστον ύπαρξης δεν είναι μόνο μια ετερότητα «ως προς», αλλά και «προς» –κάτι που δεν κουράζεται να τονίζει στο ὑλιγγιώδες έργο του ο Χρ. Γιανναράς–.

²⁷ Πρβλ. Μ. Βασιλείου, *Περί διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, ΕΠΕ, τόμ. 32, Κέντρο Πατερικών Εκδόσεων, Αθήναι 1999, σελ. 325.

σταση ετερότητας του καθέκαστον προσώπου, αλλά και στο σύνολο των ιδιαίζόντων στοιχείων (ιδιωμάτων, ενεργειών), που καταδεικνύουν τη μη αναγώγιμη ενικότητά του. «...ή μὲν (φύσις, Π.Α.) καθολικού πράγματος χαρακτήρα δηλοῖ, ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τό ἴδιον ἀποστέλλεται». (...ἡ φύσις φανερώνει πράγμα καθολικού χαρακτήρα, ἡ υπόστασις ξεχωρίζει ἀπὸ το κοινό το ιδιαίτερο)²⁸. Γι' αὐτό και τα πρόσωπα μποροῦν να εἶναι «έτεροῖα» και «διαφέροντα»²⁹ μεταξύ τους, εγγεγραμμένα στην οντο-λογική υπόσταση της ετερότητας· ετερότητας τόσο σε σχέση με ἕνα ἄλλο πρόσωπο, ὅσο και με την ταυτότητα της κοινῆς φύσης των ἰδίων των προσώπων. Η διαφορά μεταξύ προσώπου και ετερότητας συνίσταται στο ὅτι το πρόσωπο ποτέ δεν διατρέχει τον κίνδυνο να εκπέσει στην ψυχρή σφαῖρα της αδιαφορίας και ουδετερότητας³⁰. Το πρόσωπο εἶναι κατ' ἐξοχὴν εκατέρωθεν κλητικό, αυτεξούσιο, ελεύθερο, ηγεμονικό, αδιανόητο χωρίς τον ἄλλο· ἕνα εἶναι δι' εαυτὸν και προς ἕτερον.

Αλλά δεν μας παραπέμπει σε καμμία «λογικά» θεμελιωμένη μη αναγώγιμη διαστολή (λογική διάκριση) ἢ, ἔστω, διαφορά, μεταξύ του εαυτοῦ και του ἄλλου ἄλλου. Για να μπορεῖ ἕνα πρόσωπο να διακρίνεται ἀπ' το ἄλλο στη μη-αναγώγιμη ιδιοσυστασία του, πρέπει να εἶναι εγγεγραμμένο στο λόγο-λογική της ετερότητας. Αντίθετα, ἡ ετερότητα ἐκπίπτει στην ψυχρή σφαῖρα της πραγματοποιημένης ουδετερότητας (καθολικῆς ἢ συγκεκριμένης, φυσικῆς ἢ θεσμικῆς), ὅταν δεν συνυφαίνεται με την υπαρκτική, κλητική σε ελεύθερη κοινωνία και σχέση, ἀπερίσταλη μοναδικότητα του προσώπου.

Η διαλεκτική που προκύπτει ἀπ' τη συνύφανση μεταξύ ετερότητας και συγκεκριμένου προσώπου, συνιστά τη δυνατότητα σχέσεων κοινωνίας ἢ ἀκοινωνησίας που δεν θεμελιώνεται πάνω σ' ἕνα ἀνυπόστατο κενό. Τα διακριτικά και μη-αναγώγιμα «σημεία» των ετεροτήτων στη διαπροσωπική ἐκφορά τους, δεν διασποῦν τη συνέχεια της «φύσης» (τον κοινό τρόπο ὑπαρξης), οὔτε ο κοινός τρόπος ὑπαρξης συγχέει ἢ ἀναιρεῖ το μη-αναγώγιμο τρόπο ὑπαρξης της καθέκαστον ετερότητας. Γι' αὐτό, ἀκριβώς, και ἡ ετερότητα ἔχει ἐδῶ ἕναν ἀντιολοκληρωτικό χαρακτήρα. Και ἡ παραδοξολογική της ἀινιγματική μορφή: να εἶναι ἡ ἴδια κοινωνική και μη-αναγώγιμη παίρνει τη μορφή μιας διαλεκτικῆς της **συνημμένης διάκρισης και διακεκριμένης συνάφειας**.

Σε μια τέτοια διαλεκτική, ἡ δυνατότητα κοινωνίας των ετεροτήτων (ετερότητας του προσώπου, του ἄλλου και του ξένου) μπορεῖ να ενεργεῖται, χωρίς να ἀφορίζεται ἡ καθέκαστον διακεκριμένη και ἀπερίσταλη μοναδικότητά τους.

Η διαλεκτική μιας τέτοιας μορφῆς κοινωνίας –διαλεκτική των ἠνωμένων διακρίσεων και διακεκριμένων ἐνώσεων– εἶναι «ὅπως τα φῶτα των λαμπτήρων σ' ἕνα σπίτι», γράφει ο Δ. Ἀρεοπαγίτης στο *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, ὅπου «ὅλα εἰσδύουν ὀλότελα το ἕνα μέσα στο ἄλλο, ἔχουν ὁμως ἀκέραιη (ἀκραιφνή) και ἀκριβή τη μεταξύ τους κατ'

²⁸ Βλ. Λεοντίου Βυζαντίου, «Λόγος κατὰ Νεστορίου και Εὐτυχοῦς», στο: *Το ἐνυπόστατο του προσώπου*, εἰσαγ.-σχόλια-μτφρ. Ντ. Σαμοθράκη, ἐκδ. Ἰνδίκτος, Αθήνα 1996, σελ. 22-25.

²⁹ «*Ετεροῖα δὲ μᾶλλον και διαφέροντα ἀλλήλων κατ' αὐτὴν τὴν τῶν ὀνομάτων σημασίαν...*». Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, «Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμέν τρεῖς θεοὺς, πρὸς τοὺς Ἑλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν», στο: *Ἔργα 1*, πατ. ἐκδ. Γρηγόριος ο Παλαμάς, Θεσ/νίκη 1979, σελ. 136, κ.ε. Τα «πρόσωπα» εἶναι «μὴ ταυτά». Ἐπίσης, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά... ὁ.π.*, σελ. 54 κ.ε.

³⁰ «*Σύμφωνα με τη δική μας ἀντίληψη, την ἐπηρεασμένη ἀπ' το Χριστιανισμό*», γράφει ο Plessner στη φιλοσοφική-ἀνθρωπολογική του μελέτη *Conditio humana*, «ἡ προσωπική δομή του ἀνθρώπου θεμελιώνει την ἀναφαίρετη ἀπαιτήσή του να μην ἀντιμετωπίζεται σαν πράγμα». Πρβλ., Η. Plessner, *Κείμενα φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας... ὁ.π.*, σελ. 75.

ιδίαν (ιδικῶς) διάκριση, ἠνωμένα στη διάκριση και διακεκριμένα στην ένωση. Βλέπουμε, λοιπόν, σ' ένα σπίτι, όπου υπάρχουν πολλοί λαμπτήρες, τα φώτα όλων να ενώνονται σ' ένα φως και να αναλάμπουν σε μια ενιαία (αδιάκριτη) λάμψη, και, νομίζω, ότι δεν θα μπορούσε κανείς να διακρίνει το φως αυτού του λαμπτήρα από των άλλων μέσα στην ατμόσφαιρα που περιέχει όλα τα φώτα και να δει το άλλο χωρίς το άλλο (ιδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον) μέσα στην ασύγχυτη σύγκραση όλων σε όλα»³¹.

Μέσα σ' ένα τέτοιο **υπαρκτικό φως**, οι «κοινωνίες τῶν ἐναντίων» και οι «ἀσυμμιξίεις τῶν ἠνωμένων»: αυτοχθόνων και ετεροχθόνων, γηγενῶν και ξένων, συμφωνούντων και διαφωνούντων, κ.ο.κ., θα μπορούσαν να κατορθώσουν, σε οικουμενικό-παγκόσμιο επίπεδο, την ειρηνική, γόνιμη και προοδευτική τους συνύπαρξη –συνύπαρξη που προκρίνεται σε σχέση με τη μονολογική και ολοκληρωτική φωνή κατ΄εσχυσης των απολυτοποιημένων ταυτοτήτων και διαφορών–. Ο λόγος: «Πολλά γάρ ἑτερότητι καὶ διακρίσει χαίρει, καὶ οὐκ ἂν ποτε ἐκόντα ἤρεμεῖν ἐθελήσοι. Καὶ εἰ μὲν ἑτερότητα καὶ διάκρισιν ὁ ταῦτα λέγων φησὶ τὴν ἐκάστου τῶν ὄντων ιδιότητα, καὶ ὅτι ταύτην οὐδὲ ἐν τῶν ὄντων ὄν, ὅπερ ἐστίν, ἐθέλει ποτέ ἀπολύειν, οὐκ ἂν οὐδὲ ἡμεῖς πρὸς τοῦτο ἀντιφύσομεν, ἀλλὰ καὶ ταύτην εἰρήνης ἔφεσιν ἀποφανόμεθα. Πάντα γάρ ἀγαπᾷ πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύειν τε καὶ ἠνῶσθαι...»³².

III) Η ταυτολογική αναγωγή

Σε προηγούμενες επισημάνσεις αυτής της μελέτης, διαπιστώσαμε ότι ο Πλάτων στοχάζεται την ετερότητα ως αναγκαία, απροϋπόθετη και μη αναγώγιμη συνιστώσα του είναι· μη αναγώγιμη ακόμα και σ' αυτό το ίδιο το είναι· ως αρχέγονη προϋπόθεση αλληλοπαθούς ενέργειας και κοινωνίας ή ακοινωνησίας του άλλου με το(ν) άλλο· ως «φύση» ιδρυτική του αλληλομεθεκτικού ειδητικού λόγου ενός πράγματος, δράσης, όντος, κ.ο.κ. Στη συμπλοκή της με άλλα παραδειγματικά γένη (την ταυτότητα, το είναι, την κίνηση, το νου, κλπ.) η ετερότητα συνιστά τη διαλεκτική δομή του όντος και του σκέπτεσθαι.

Η ίδια, συνεπώς, εμφανίζεται ως κατηγορία σχέσης κατ' εξοχήν· ταυτόχρονα, όμως, και ως αιτία λογικών διακρίσεων του άλλου από τον άλλο.

Χωρίς τη «συμπλοκή» ή συνύφανση της ετερότητας με τις παραδειγματικές «κατηγορίες» του υπαρκτού, ο «λόγος» θα ήταν αδύνατος. Όλες οι θεμελιώδεις λογικές δια-κρίσεις μεταξύ του είναι και του φαινομένου, του είναι και του δέοντος, της αλήθειας και του ψεύδους, αλλά και αυτές των πραγματολογικά καθολικών ειδών των ομιλιακών ενεργημάτων, προϋποθέτουν την ορθή χρήση της **ετερολογικής διαλεκτικής** ως «τέχνης» ή «οργάνου» έλλογης και ορθολογικής συνεννόησης³³.

³¹ Πρβλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων...* ό.π., σελ. 38: «...καθάπερ φῶτα λαμπτήρων... ὄντα ἐν οἴκῳ ἐνί, καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὄλοις ἐστίν, ἀκραιφνῆ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ιδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν, ἠνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα. Καὶ γοῦν ὀρώμεν, ἐν οἴκῳ πολλῶν ἐνότων λαμπτήρων, πρὸς ἐν τι φῶς ἐνούμενα τὰ πάντων φῶτα, καὶ μίαν αἴγλην ἀδιάκριτον ἀναλάμποντα, καὶ οὐκ ἂν τις, ὡς οἶμαι, δύναιτο τοῦδε τοῦ λαμπτήρος τό φῶς ἀπό τῶν ἄλλων ἐκ τοῦ πάντα τὰ φῶτα περιέχοντος ἀέρος διακρίναι καὶ ιδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον, ὄλων ἐν ὄλοις ἀμιγῶς συγκεκραμένων».

³² Βλ. στο ίδιο, σελ. 136.

³³ Αυτό σημαίνει ότι η «υπερβατολογική» και «καθολική πραγματολογία» του Apel και του Habermas, αντίστοιχα, προϋποθέτουν την πλατωνική διαλεκτική, χωρίς την οποία οι λογικές διακρίσεις των καθολικών αξιώσεων εγκυρότητας του λόγου θα ήταν αδύνατες. Βλ. και τη σχετική, κριτική επισήμανση του G. Rohmoser στο: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, εκδ. Kösel, München 1973, σελ. 157: «Είναι δύσκολο να διανοηθεί κανείς πώς οι θεμελιώδεις διαφοροποιήσεις μεταξύ είναι και φαινομένου,

Πριν διακρίνουμε κάτι μέσω ταυτοποιητικής αναφοράς, προηγείται αυτή η κίνηση της «λογικής» διά-κρισης· μια κίνηση ετερο-λογικού χαρακτήρα. Η διαδικασία των «λογικών» αναφορικών διακρίσεων είναι αυτή που επιτρέπει την περισυλλογή των ομοίων και ανομοίων, ομοουσίων ή ετερουσίων, ομογενών ή ετερογενών, κ.ο.κ. στην ταυτότητά τους.

Η (επι)κοινωνιακή μορφή της ταυτότητας π.χ., δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τα ετερόκλητα ή ετερό-τυπα μέλη που τη συγκροτούν. Απ' την άποψη αυτή, η κοινωνική μορφή ταυτότητας, είτε δημιουργείται απ' τα ετερόκλητα μέλη της, είτε διαφυλάσσεται στην ετερότητά τους χωρίς να συγχέεται μαζί τους³⁴.

Όλα αυτά σημαίνουν ότι μόλις αρχίζουμε να διακρίνουμε κάτι από κάτι άλλο στην ετερότητά του, γίνεται το πρώτο βήμα για τη φιλοσοφία. Μ' εκείνη τη διά-κριση αρχίζει πρώτα-πρώτα ο στοχασμός. Τόσο στην αναφορική του σχέση προς το(ν) άλλο, όσο και στη σχέση του εαυτού του με τον εαυτό του, στη μορφή του αυτο-αναστοχασμού, ο στοχασμός δεν μπορεί να προκύψει χωρίς την πρωταρχική εκείνη διά-κριση. Η ετερότητα επισημαίνει τον τρόπο του «χωρισμού» των «λογικών» διακρίσεων, αλλά και τη δυνατότητα κοινωνίας ή ακοινωνησίας μεταξύ τους. –Δεν υπάρχει πόθος χωρίς χωρισμό ούτε συνύπαρξη χωρίς ετερότητα–. Η ίδια έχει, συνεπώς, διαζευκτικό και, ταυτόχρονα, (επι)κοινωνιακό χαρακτήρα. Είναι λόγος και αιτία ενός συγκλίνοντος χωρισμού.

Στο πλαίσιο ενός τέτοιου λόγου, η πολλαπλότητα μπορεί να αναδύεται ως δυνατότητα κοινωνίας ή ακοινωνησίας. Να εμφανίζεται ικανή να συγκροτήσει μια κοινότητα ουσιαστικών, φυσικών ή υπαρκτικών-προσωπικών ενώσεων, ενδιαφερόντων, στόχων δράσης κ.ο.κ., και, ταυτόχρονα, να διασώζει τα ίδια χαρακτηριστικά του καθέκαστου, χωρίς τα οποία η ίδια (η πολλαπλότητα) θα έχανε το νόημά της. Οικία μορφή και ετερότητα κοινωνίας μπορούν να συνυπάρχουν χωρίς να συγχέεται η ετερότητα με την ταυτότητα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι και οι δυο οι όροι είναι ανεπίδεκτοι ανασηματοδοτήσεων. Να θυμηθούμε ότι μετά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, και με εξαίρεση, βέβαια, τη διαλεκτική ταυτότητας και ετερότητας στο Γρηγόριο Νύσσης και το Διονύσιο Αρεοπαγίτη, ο φιλοσοφικός στοχασμός ως προς το ερώτημα των πρώτων αρχών κυμαίνεται μεταξύ μιας δυαλιστικής, πυθαγόρειας εκδοχής των αντιθέσεων, που δέχεται την εγκυρότητα των αρχών: εν και αόριστος δυάς ως ισαρχέγονη, και μιας μονιστικής που απολυτοποιεί, ως μοναδική αρχή, το **ένα**. Και στις δύο εκδοχές του φιλοσοφικού στοχασμού: τη μονιστική και τη δυαλιστική, ο λόγος της ετερότητας αίρεται χάριν μιας λογικής των αφομοιωτικών ταυτίσεων ή των αντιθετικών διαζεύξεων.

Στην πρώτη περίπτωση, σ' αυτήν του Πλωτίνου (205-270 μ.Χ.), η υποταγή της ετερότητας στο υπερκείμενο «αυτό» του «ένός» δεν σημαίνει μόνο την κατάργηση

ουσίας και έκφρασης, είναι και δέοντος, αλήθειας και πλάνης, που συνιστούν τη φιλοσοφία, θα μπορούσαν να ξανακερδηθούν μέσα από ορισμένη εκτέλεση και χρήση των πραγματολογικά καθολικών ειδών των ομιλιακών ενεργημάτων (δράσεων). Ακριβώς, αυτή η ορθή χρήση προϋποθέτει τη διαλεκτική ως όργανο έλλογης συνεννόησης, όπως την είχε κατανοήσει ο Πλάτων».

³⁴ Το πρόβλημα σχέσεων κοινωνίας ή ακοινωνησίας ταυτότητας και ετερότητας είναι τεράστιο και μάλλον απέραντο. Στο χώρο της λεγόμενης Τριαδολογίας προτείνεται ένας **τρόπος διαλεκτικής των εναλλασσόμενων αναφορών** ικανός να αποφύγει τη σύγχυση. Γράφει π.χ. ο Γρηγόριος Νύσσης στο: «Πώς τρία πρόσωπα λέγοντες...», βλ. ό.π., σελ. 138 και 140: «*Οὐ γάρ, καθό τήν ετερότητα σώζει πατήρ πρὸς υἱόν, κατὰ τοῦτο Θεός ὁ πατήρ...Εἰ γάρ, ἔνθα διαφορά, (ετερότητα, Π.Α.) τριάς διὰ τήν διαφοράν, ἔνθα ταυτότης, μονάς διὰ τήν ταυτότητα· ἔστι δέ ταυτότης τῶν προσώπων κατὰ τήν οὐσίαν*». (Οι υπογραμμίσεις είναι δικές μου).

της ελευθερίας της. Η ίδια η ετερότητα ως δυνατότητα νοηματοδότησης του υπαρκτού χάνει τη μη αναγώγιμη μοναδικότητα και κοινωνικότητά της.

«Ο ιδιοφυής συγγραφέας των *Εννεάδων* δεν γνωρίζει ούτε το λόγο μιας ασύγχυτης ετερότητας του καθέκαστον άλλου, απερίσταλτης και προσωπικής, ελεύθερης από κάθε προκαθορισμό, όπως αυτή εμφανίζεται, χρόνια αργότερα, στον ανατρεπτικό στοχασμό του Γρηγορίου Νύσσης (335-395 μ.Χ.), ούτε την οντολογική άβυσσο που χωρίζει το δημιουργό απ' τα δημιουργήματά του»³⁵.

Το «έν» ως αρχή και πηγή του παντός είναι μεν «*ἕτερον πάντων*» (VI, 7, 42, 14, 36), «*ὑπερούσιον*» (V, 5, 13, 33) και «*ἐπέκεινα*» (V, 4, 2, 38)· αλλά ο τρόπος με τον οποίο εκδέχεται την ετερότητά του απογυμνώνει τον ίδιο τον εαυτό του ως απόλυτη διαφορά και αδιαφορία: το «έν» είναι «*ποιήσις ἀπόλυτος*» (VI, 8, 20, 6) «*ἑαυτὸν παράγει*» (VI, 8, 20, 24), «*αὐτὸ ἑαυτὸ ποιεῖ*» (VI, 7, 54, 15 και 8, 16, 21), «*ἑαυτοῦ ἔρωσ*» (VI, 8, 13, 48) «*ἑαυτὸν ἀγαπήσας*» (VI, 8, 16, 13), «*ἑαυτὸ τε θέλει*» (VI, 8, 13, 21), «*ἀρέσκει ἑαυτῶ*» (VI, 8, 7, 40), «*μοναχόν τοῦτο παρ' αὐτοῦ. Τοῦτο οὖν καὶ οὐκ ἄλλο*» (VI, 8, 9, 13) «*μηδέν ἔχει ἄλλο, ἀλλ' ἔστιν αὐτὸ μόνον*» (VI, 8, 10, 25) «*ἀδιάφορον ὃν αὐτοῦ*» (VI, 2, 9, 9), «*οὐ δεῖται ἑαυτοῦ, αὐτὸ γάρ ἐστί*» (VI, 9, 41, 20-21).

Η απόλυτη αδιαφορία του «ένός» είναι αυτή που εκφράζει τη διαφορά του απ' την πολλαπλότητα των «απορροϊκών» υποστάσεων του σύμπαντος κόσμου. Μια αδιαφορία που, στην αυτοαναφορική εκδοχή της, είναι μια άλλη όψη της «απόλυτης ταυτότητας»³⁷. Γι' αυτό και το «έν» του Πλωτίνου: «*Μηδέν ἔχει ἄλλο, ἀλλ' ἔστιν αὐτὸ μόνον*» (VI, 8, 21, 32). Αυτή η πλωτινική σκέψη παρότρυνε, αιώνες αργότερα, τον Cusanus (1401-1464), επηρεασμένο, προφανώς, απ' τον Πρόκλο, να χαρακτηρίσει το Θεό non aliud (μή ἕτερο), συμβάλλοντας έτσι στη συγκρότηση μιας μεταφυσικής του απόλυτου ταυτιστικού λόγου.

Πράγματι, στον Cusanus δεν είναι η ετερότητα, αλλά η ταυτότητα το αίτιον διακρίσεως. Βέβαια, η σχέση ταυτότητας και ετερότητας ανάγεται και εδώ σε θεμελιώδη αρχή του φιλοσοφικού και θεολογικού στοχασμού. Ωστόσο, η ίδια αρχίζει ήδη, όπως στη σκέψη του Πλωτίνου, να καθιερώνει τον ταυτοτικό της χαρακτήρα. Η ταυτότητα δεν είναι μόνο μια τυπική-λογική αρχή: $a=a$, αλλά θεμέλιο και αξία του είναι· αντίθετα, η διαφορά συμπεριλαμβάνει όλη την πολλαπλότητα κατηγοριών της σχέσης: distinctio (διάκριση), alteritas (ετερότητα), diversitas (πολλαπλότητα), differentia (διαφορά), oppositio (αντίθεση), contraria (εναντιότητα)³⁸.

Μορφές σχέσης, υποταγμένες στην αφετηριακά προσδιοριστική και υπερκειμένη λογική της ταυτότητας: η ίδια η διαφοροποίηση του όντος προκύπτει μέσα απ' τους περιορισμούς που συνιστά η ταυτότητα (distincta per finitatem)³⁹.

Αυτό που είναι με τον εαυτό του ταυτόσημο, διαφοροποιείται από την πολλαπλότητα του άλλου μέσα απ' τον αυτοπεριορισμό του. Το περατόν ή ορισμένο και, συνεπώς, περιορισμένο είναι ταυτόσημο με τον εαυτό του· σ' αυτήν του την ταυτότη-

³⁵ Πρβλ. Π. Αναστασιάδη, *Η ετερότητα και η επίκληση του ζένου... ό.π.*, σελ. 389.

³⁶ Οι παραπομπές στο έργο του Πλωτίνου αναφέρονται στην εκάστοτε *Εννεάδα*, το αριθμημένο βιβλίο, την παράγραφο και το στίχο.

³⁷ Βλ. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1977, σελ. 14-15, με αναφορά σε σχετική περαιτέρω βιβλιογραφία.

³⁸ Στο ίδιο, σελ. 7.

³⁹ Πρβλ. N. Cusanus, *De docta ignorantia*, κεφ. 17, παρ. 34, στίχος 23, εκδ. Ακαδημίας Χαϊδελβέργης, 1932. Όλα τα λατινικά αποσπάσματα, είναι αντλημένα απ' την αυστηρά τεκμηριωμένη εργασία του W. Beierwaltes, *Identität und Differenz... ό.π.*

τα, ωστόσο, έγκειται ακριβώς η διαφορά του προς το άλλο ταυτόσημο, έτσι ώστε και τα δύο να είναι σε ένα: ταυτόσημο και διαφορετικό ταυτόχρονα⁴⁰.

Το διαφοροποιημένο ή διαφορετικό είναι το ίδιο ταυτόσημο με τον εαυτό του, όπως το ταυτόσημο διαφοροποιείται διαμέσου της ταυτότητάς του από την πολλαπλότητα του άλλου. Συνεπώς, το «έτερον ετέρου» δεν εμφανίζεται ως απερίσταλη μοναδικότητα κοινωνίας, αλλά ως το άλλο ταυτόσημο με τον εαυτό του. Ταυτότητα και ετερότητα συμπλέκονται έτσι μεταξύ τους ώστε να διαμορφώνεται μια αναλογική δομή πολλαπλών αντιθέσεων: «*Omnia igitur ex oppositis sunt in gradus diversitate*»⁴¹.

Οι αντιθέσεις που θεμελιώνονται στην «ταυτότητα» και «αναλογία», δεν συνιστούν ένα πεπερασμένο σύμπαν ασυμφιλίωτων διαφορών. Αντίθετα, υπάρχει μια συμπλοκή μεταξύ ταυτότητας και ετερότητας: «*In identitate diversitas et diversitate identitas*»⁴². Αλλά η συμπλοκή αυτή καταλήγει, τελικά, να διαμορφώνεται ως διαδικασία προοδευτικής επιστροφής σε μια πρωταρχική και θεμελιώδη ενότητα: «*Unitate in alteritate progrediente atque alteritate in unitatem regrediente*»⁴³.

Η ενότητα (ταυτότητα) αποτελεί την καταγωγική και, ταυτόχρονα, επιστρεπτική αρχή του όλου. Η σχέση προόδου και επιστροφής της ετερότητας στην ταυτότητα, θυμίζει το νεοπλατωνικό (πλωτινικό) σχήμα κατίσχυσης της ενότητας του ενός σε όλες τις εκφάνσεις του όντος: *unitas uniens*.

Η πρώτη και απόλυτη ενότητα επιβάλλεται, με διαφορετική κάθε φορά ένταση, σε όλες τις μορφές του όντος. Έτσι προκύπτει μια διαβάθμιση διαφορετικών ενότητων, των οποίων οι προσδιορισμοί διαμέσου της απόλυτης ενότητας, αποδεικνύονται ως επιστρεπτική αναφορά σ' αυτήν την ίδια⁴⁴.

Τελικά, η ταυτότητα κατισχύει ως ενοποιητική-συνθετική λειτουργία του όλου, όπως, ακριβώς, η πρωταρχική ενότητα της αντιληπτικότητας στη φιλοσοφία του Kant⁴⁵, αναιρώντας τη μη αναγωγήμη ιδιοσυστασία της οποιασδήποτε ετερότητας. Ο καθαρός προσδιορισμός είναι προσδιορισμός *sine Alteritate* (χωρίς ετερότητα).

Το μέτρο προσδιορισμού και η δια-κριτική αρχή παραμένει η ταυτότητα. Γι' αυτό και η ετερότητα δεν μπορεί να είναι καμμία αρχή του είναι: «*Alteritas igitur non potest esse principium essendi*»⁴⁶.

Σ' αντίθεση προς τον πλατωνικό Σοφιστή, όπου η ετερότητα διασώζει τη μη αναγωγήμη αυτοτέλεια του γένους της, και, στο Γρηγόριο Νύσσης, την υπαρκτική ετερότητα κοινωνίας του προσώπου της, στο Nikolaus von Kus, έχει έναν αρνητικό χαρακτήρα. Αρνητικό, τόσο αναφορικά με τον ίδιο το Θεό (*in deo non est aliud*)⁴⁷, όσο και τη διαστατή σφαίρα του περατού όντος. Στην αρνητική εκδοχή της, υποδηλώνει α-

⁴⁰ Βλ. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz...ό.π.*, σελ. 7.

⁴¹ Πρβλ. N. Cusanus, *Apologia de docta ignorantia...ό.π.*, σ. 14 κ.ε., παράθεμα στο: W. Beierwaltes, *Identität und Differenz...ό.π.*, σελ. 8.

⁴² Πρβλ. του ίδιου, *De coniecturis...ό.π.*, κεφ. 10, και W. Beierwaltes, *Identität und Differenz...ό.π.*, σελ. 8.

⁴³ Στο ίδιο, κεφ. 9 και W. Beierwaltes, *Identität und Differenz...ό.π.*, σελ. 9.

⁴⁴ Βλ. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz...ό.π.*, σελ. 9.

⁴⁵ Τη θέση αυτή την είχα τεκμηριώσει στη μελέτη μου: *Το υποκείμενο και η ετερότητα*, 4^η έκδ., εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2008, σελ. 44-53.

⁴⁶ Πρβλ. N. Cusanus, *De Visione Dei*, κεφ. 14, σελ. 106, και W. Beierwaltes, *Identität und Differenz...ό.π.*, σελ. 10.

⁴⁷ Στο ίδιο, κεφ. 15, σελ. 106 και W. Beierwaltes, *Identität und Differenz...ό.π.*, σελ. 15, παραπομπή 44, με αναφορά σε σχετική βιβλιογραφία.

πλώς ότι κάθε ον λόγω της εκάστοτε ταυτότητάς του δεν είναι άλλο, και, γι' αυτό ακριβώς, μπορεί να κατανοηθεί ως άλλο.

Ο αφορισμός της ετερότητας συνεπάγεται την απόλυτη ενθρόνιση του ταυτιστικού λόγου. Όλη η διαλεκτική των ηνωμένων διακρίσεων και διακεκριμένων ενώσεων, καταποντίζεται σε μια άπειρη καθαρή ταυτότητα: «*Sine alteritate ubi non est aliud vel diversum. In ipso non potest esse alteritas*»⁴⁸.

Ταυτότητα που καταργεί τόσο την ετερότητα του καθέκαστον εαυτού και αυτήν της ταυτότητάς του, όσο και την πολυχρωμία του κόσμου που η συναυγεία του κατορθώνει να διασώζει την απερίσταλη μοναδικότητα των χρωμάτων του. Μοναδικότητα η οποία, χωρίς τη διαλεκτική των εναλλασσόμενων αναφορών και υπαρκτικών, αλληλομεθεκτικών συναφειών ή ανεπικοινωνήτων «ρωγμών», «περιαυτολογεί» σε μια ταυτότητα χωρίς εαυτό.

IV) Αντίθεση και απόλυτη πόλωση

Σε μια τέτοια διαλεκτική, αδυνατεί να αρθεί το νεωτερικό και μετανεωτερικό κίνημα της υποκειμενοκεντρικής φιλοσοφίας και φαινομενολογίας, κίνημα που, χρόνια τώρα, έχει θέσει ως στόχο των γνωστικών του ενδιαφερόντων τη σχέση μεταξύ του εγώ και του άλλου.

Πράγματι, ο τρόπος με τον οποίο ο «εαυτός» του καθέκαστον προσώπου, ατόμου ή υποκειμένου⁴⁹ προσδιορίζεται στο φιλοσοφικό στοχασμό της ύστερης Νεωτερικότητας, καταργεί κάθε διαλογική-διαλεκτική και κοινωνική παραδοξολογία (παραδοξολογία κοινωνίας) στη σχέση του προς τον άλλο που τον χαρακτηρίζει. Ο εαυτός εντάσσεται μέσα στη σφαίρα της **υποκειμενικής αυτοσυνειδησίας** –σφαίρα του **υποκειμενικού αυτοαναστοχασμού**– στην οποία ο ίδιος αντιπαρατίθεται, σε συνειδησιακό επίπεδο, με τον εαυτό του. Ο εαυτός διανοίγεται μέσα από την πύλη της υποκειμενικής αυτοσυνειδησίας που η ίδια ως τέτοια συνιστά μια **αυτοσυσχετιζόμενη αυτοσυνθήκη**. Είναι μια σχέση που σχετίζεται με τον εαυτό της. Αλλά στη σχέση αυτή, ο ίδιος παραμένει μονολογικός. Δεν μπορεί να ξεπεράσει τα όρια μιας εγγαστρίμυθης μονοφωνίας. Απουσιάζει η ετερο-λογική ψαύση του με το(ν) άλλο· η συμπλεκτική δομή **αλληλομεθεκτικής σχέσης κοινωνίας ή και ακοινωνησίας του άλλου με τον άλλο**, στην οποία ο εαυτός αναγνωρίζει την πρωταρχή του.

Η υπερβατολογική οπτική της αυτοσυνειδησίας, στην πρώτη περίοδο εμφάνισής της (Descartes, Kant, Fichte), εξαντλείται σε μια «διαισθητική εποπτεία» του εγώ σκέπτομαι χωρίς εαυτό. Ιδιαίτερα στην *Υπερβατολογική Φαινομενολογία* του Husserl, του κατ' εξοχήν εισηγητή του φαινομενολογικού κινήματος, η παραπάνω σχέση κορυφώνεται σε μια αντιθετικού τύπου αναλογία, στην οποία ο άλλος και ο ξένος αποτελούν καθαρά σύστοιχα της δικής μου συνείδησης⁵⁰.

Χωρίς ιδιοσύστατο, μοναδικό και απερίσταλο νόημα, αδιάφοροι, άποιοι και αντικειμενικοποιημένοι, ο άλλος και ο ξένος είναι απλώς νοούμενα των δικών μου νο-

⁴⁸ Στο ίδιο.

⁴⁹ Οι τεράστιες διαφορές και συγκλίσεις που χαρακτηρίζουν τις παραπάνω έννοιες, προϋποθέτουν τη συγγραφή μιας, τουλάχιστον, μονογραφίας. Για μια πρώτη πρόσβαση στο πρόβλημα βλ. *Πανόραμα του προσώπου...ό.π.*, και στο συλλογικό τόμο: M. Frank, G. Rault, W. van Reijen (εκδ.), *Die Frage nach dem Subjekt*, εκδ. Suhrkamp, Ffm 1988.

⁵⁰ Για μια συνολική αποτίμηση της φιλοσοφίας του Husserl, βλ. τη δική μου προσπάθεια στη μελέτη μου: *Η ετερότητα και η επίκληση του ξένου...ό.π.*, σελ. 439-467.

ητικών ενεργειών⁵¹· ενταγμένοι στη δική μου εγωλογική «αναφορική ζωή», τη ζωή ενός «υπερβατολογικού συνειδότος»⁵², το οποίο με τις δικές του «συστατικές συνθέσεις» αποτελεί το «τελευταίο έδαφος των κρίσεων»⁵³. Σ' αυτήν την «αναφορική ζωή», ο άλλος είναι «κατοπτρισμός του εαυτού μου», «ανάλογο του εαυτού μου»⁵⁴, ένα «μη-εγώ στη μορφή: άλλο εγώ»⁵⁵.

Την αντιθετική αυτή σχέση μεταξύ του εγώ και του μη-εγώ ως άλλου εγώ επιχειρεί, στο *Είναι και Χρόνος*, να αμφισβητήσει ο Heidegger, κατανοώντας τον άλλο με όρους του **συν-είναι**. Αλλά ο τρόπος με τον οποίο ο Heidegger εκδέχεται το «συνείναι», εμφανίζει τον άλλο ως οντολογική συνθήκη της ίδιας της ενθαδικής παρουσίας (Dasein), του ενθαδικού υποκειμένου⁵⁶. Χωρίς υπαρκτική μοναδικότητα κοινωνίας, χωρίς ιδιοπροσωπία, χωρίς απερίσταλη ετερότητα ο άλλος υπάγεται στον ορίζοντα ενός «αυτοαδραγμένου εαυτού», και, στο ανεπανάληπτο υπαρκτικό του ύψος κοινωνίας ή ακοινωνησίας του με τον **άλλο άλλο**, αφανίζεται.

Σ' αυτήν την εκδοχή του άλλου, στην οποία η ετερότητά του ανάγεται σε «αναυθεντικό» επεισόδιο μιας μονολογικής ενθαδικής παρουσίας, ανθίσταται ο Λεβινάς στην *Ολότητα και Άπειρο*⁵⁷. Σύμφωνα με τον ιδιαίτερα ρηξικέλευθο στοχαστή του άλλου, η υποκειμενικότητα, την οποία δεν θα ξεπεράσει ο Heidegger, δεν συλλαμβάνεται «στο επίπεδο της καθαρής εγωιστικής της διαμαρτυρίας ενάντια στην ολότητα, ούτε μέσα στην αγωνία της ενώπιον του θανάτου, αλλά ως θεμελιωμένη στην ιδέα του απείρου»⁵⁸.

«Κάθε γνώση ως αναφορικότητα προαπαιτεί ήδη την ιδέα του απείρου, την κατ' εξοχήν ανομοιότητα»⁵⁹. Αυτή η ανομοιότητα συνιστά το κατ' εξοχήν ζητούμενο της μεταφυσικής επιθυμίας –της λαχτάρας για τη ριζική εξωτερικότητα⁶⁰ που «τείνει προς κάτι ολωσδιόλου άλλο, προς το απολύτως άλλο»⁶¹.

Η εισβολή του απείρου στη σχέση του με το Ίδιο (την ταυτότητα του εγώ), αναδεικνύει την εκδοχή ενός άλλου που ξεπερνά απείρως τους συνειδησιακούς περιορισμούς του υποκειμένου⁶². Το απολύτως άλλο, που προαπαιτείται στη γνώση, συ-

⁵¹ Βλ. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...* ό.π., σελ. 85.

⁵² Βλ. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen...* ό.π., σελ. 123.

⁵³ Βλ. του ίδιου, *Pariser Vorträge...* ό.π., σελ. 7.

⁵⁴ Βλ. του ίδιου, *Cartesianische Meditationen...* ό.π., σελ. 125.

⁵⁵ Βλ. του ίδιου, ό.π., σελ. 136.

⁵⁶ Βλ. M. Heidegger, *Sein und Zeit...* ό.π., σελ. 114. Για την αναλυτική τεκμηρίωση αυτής της θέσης βλ. τις προσεγγίσεις που έπονται στο κεφάλαιο: «Διαλογικότητα-πολυφωνία και ετερότητα». Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι ο Heidegger δεν επιχειρεί να υιοθετήσει μια κριτική παραλλαγή του υποκειμένου. Στα *Θεμελιώδη προβλήματα της Φαινομενολογίας...* ό.π., σελ. 220-221, ο ίδιος ισχυρίζεται ότι εξαιτίας της εικαζόμενης γνωριμίας μας με το υποκείμενο, παραγνωρίζεται τόσο στον Descartes, όσο και στους κατοπινούς χρόνους, το είδος του είναι της ενθαδικής παρουσίας (Dasein) –μιας παρουσίας που «στο είναι της ενδιαφέρεται γι' αυτό τούτο το είναι της»– (βλ. στο ίδιο, §4). Αυτό σημαίνει ότι η ενθαδική παρουσία έχει τη δομή της αυτοαναφορικότητας. Η σχέση της προς τον άλλο αποτελεί απλώς την αιτία να είναι αυτό το ον οικείο με τον εαυτό του. Ενώ στο πρώτο έργο του, η εκδοχή του εαυτού φαίνεται αντιφατική, και πάντα στα όρια του παραπάνω προβληματισμού. Από τη μια μεριά, ο εαυτός εμφανίζεται ως ανταύγεια (Widerschein) του κόσμου και απ' την άλλη, ως σχέδιασμα του ίδιου του εαυτού του: βλ. *Gesamtausgabe*, τόμ. 24, σελ. 226.

⁵⁷ Βλ. E. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο...* ό.π.

⁵⁸ Στο ίδιο, σελ. 16.

⁵⁹ Στο ίδιο, σελ. 17.

⁶⁰ Στο ίδιο, σελ. 20.

⁶¹ Στο ίδιο, σελ. 26.

⁶² Βλ. σχ. τη συνοπτική ανασυγκρότηση της φιλοσοφίας του Lévinas από τον J. Derrida, «Βία και με-

μπίπτει με την **ετερότητα του άλλου ανθρώπου** και την **ετερότητα του Προσώπου του Θεού**. Ετερότητα που ο Λεβινάς ονομάζει εξωτερικότητα του άλλου. Μια τέτοια ετερότητα δεν μπορεί να αναχθεί σ' ένα «εσωτερικό παιχνίδι» του Ίδιου, της ταυτότητας του εγώ ή του υποκειμένου. Η κίνηση του ίδιου του εγώ προς την ετερότητα του άλλου ανθρώπου κι αυτήν του Υψίστου είναι –έτσι ισχυρίζεται ο Λεβινάς– υπερβατική. Φέρει το όνομα της «*υπερανάβασης*»⁶³.

Αυτή, ακριβώς, η υπέρβαση υποδηλώνει την απόσταση ως τυπικό χαρακτηριστικό και περιεχόμενο, ταυτόχρονα, του τρόπου ύπαρξης του εξωτερικού όντος. Το εξωτερικό ον και η επιθυμία του εαυτού για την ετερότητά του δεν απαρτίζουν ολότητα: συζευκτική συστοιχία που θα μπορούσε ως τέτοια να αντιστραφεί. Η οποιαδήποτε αντιστροφή θα σήμαινε την απώλεια της ριζικής ετερότητας του άλλου.

«*Η ετερότητα, η ριζική ετερογένεια του Άλλου, είναι εφικτή μόνο αν το άλλο είναι άλλο σε σχέση*» μ' ένα απόλυτο Ίδιο, σε σχέση με την ταυτότητα του εγώ⁶⁴.

Αλλά η σχέση αυτή μοιάζει αφετηριακά μονολογική, και, ως προς τη **δομή της, σχέση απόλυτων ετεροτήτων**. Δεν υπάρχει καμμία δυνατότητα αλληλοπαθών σχέσεων κοινωνίας ή ακοινωνησίας του Ίδιου και του Άλλου. Ο Λεβινάς, όπως κάποτε και ο Πλωτίνος, αδυνατεί να δει τη δυνατότητα μιας κοινωνίας ετεροτήτων, στην οποία η ετερότητα του Ίδιου και του όλως Άλλου θα μπορούσε να παραμένει ασύγχυτη και απερίσταλτα μοναδική ως προς τον εαυτό της, αλλά ταυτόχρονα, κατ' εξοχήν κοινωνική ως προς την ετερότητα του εαυτού της και του άλλου άλλου⁶⁵.

Γι' αυτό, ακριβώς, και στο συγγραφέα των *Ταλμουδικών μελετών* η ετερότητα του όλως ετέρου είναι εφικτή μόνο βάσει ενός εγώ. Ενώ η σχέση του εγώ (του Ίδιου) και του άλλου συγκροτείται δυνάμει ενός τρίτου που είναι η γλώσσα⁶⁶.

Στη γλώσσα, το άλλο στη σχέση του με το Ίδιο (εγώ) παραμένει υπερβατικό. Αντίθετα, το ιδιαίτερο, μοναδικό και αυτόχθων Ίδιο βγαίνει απ' τον εαυτό του με σκοπό να συναντηθεί με το άλλο ως πρόσωπο προς πρόσωπο: να συγκροτήσει μια σχέση απόστασης σε βάθος, την απόσταση της ομιλίας, καλοσύνης, επιθυμίας που δεν μπορεί να αναχθεί στη συνθετική δραστηριότητα της νόησης. Η «ομιλία» είναι αυτή που διατηρεί την απόσταση, το ριζικό χωρισμό ανάμεσα στο εγώ και τον άλλο άνθρωπο, το ριζικό χωρισμό που εμποδίζει την ανασύσταση της ολότητας. Αυτήν τη σχέση μεταξύ του Ίδιου και του Άλλου, ο Λεβινάς την ονομάζει θρησκεία⁶⁷.

Αλλά η σχέση αυτή δίνει αποκλειστική έμφαση στη **μη-αδιαφορία**, δηλαδή στη διαφορά των όρων της σχέσης, οδηγώντας αυτούς τους ίδιους τους όρους στην απόλυτη πόλωση.

«*Τη λέξη «σχέση» την αναφέρω πάντα εντός εισαγωγικών, γιατί η «σχέση» θεμελιώνεται πάντα στη βάση ενός συγκροτήματος, μιας καθολικότητας: εκεί υπάρχουν «σχέσεις». Έχω μια έκφραση: τη μη-αδιαφορία (la nonidifférence...) είμαι μη αδιάφορος προς κάποιον. Ακριβώς, στη μη-αδιαφορία είναι οι δύο αρνήσεις που σημαίνουν*

ταφυσική. Δοκίμιο πάνω στη σκέψη του Εμμάνουελ Λεβινάς», στο: Κ. Βουδούρη (εκδ.), *Μεταφυσική*, Αθήνα 1989, σελ. 97.

⁶³ Βλ. Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο... ό.π.*, σελ. 28.

⁶⁴ Στο ίδιο, σελ. 29.

⁶⁵ Σχ. με τον τρόπο με τον οποίο ο Πλωτίνος κατανοεί το «όλως έτερον» και τη σχέση του προς την ετερότητα του καθέκαστον βλ. τις δικές μου κριτικές επισημάνσεις στη μελέτη μου: *Η ετερότητα και η επίκληση του ξένου... ό.π.*, σελ. 345-386.

⁶⁶ Στο ίδιο, σελ. 33-34.

⁶⁷ Στο ίδιο, σελ. 35.

διαφορά...Αυτό είναι κάτι άλλο από μια «σχέση» που πάντα προϋποθέτει ένα μαζί, ένα καθολικό γένος...και μετά υπάρχει κάτι όλως άλλο που μου είναι μη-αδιάφορο...Ο έρωτας είναι η σχέση προς το όλως άλλο»⁶⁸.

Στην ερωτική αυτή σχέση προς το «πάντων ἕτερον» (το πρόσωπο του Θεού και του άλλου ανθρώπου –αυτόχθονος ή ξένου–), ο άλλος ανακαλύπτεται, αλλά και επικαλύπτεται ταυτόχρονα. Το απείρως άλλο εμφανίζεται απομονωμένο όχι μόνο απ' την οντολογική τάξη των φαινομένων⁶⁹, αλλά και τη δυνατότητά του να παραμένει απροϋπόθετα «ἕτερον πάντων» και ταυτόχρονα κατ' εξοχήν κοινωνικό.

Αντίθετα, στον απαράβλητο αυτόν στοχαστή, η σχέση του Ίδιου και του Άλλου, που τείνει ν' απελευθερωθεί απ' τους ορίζοντες υποτέλειας του εγώ ή του υποκειμένου, περιτέμνεται από έναν ξενίζοντα μυστικισμό του απολύτου⁷⁰.

Το «απείρως άλλο», αυτό που ο Πλάτων ονόμασε «ἐπέκεινα της ούσίας» και ο Αρεοπαγίτης «πάντων ἕτερον», εξωθείται στη σφαίρα του ατόπου⁷¹. Δεν συντάσσεται καθόλου μαζί μου⁷², αντιστέκεται σε κάθε κατηγορία⁷³. Διατηρεί την απόλυτη υπερβατικότητα του μέσα στους κόλπους της ιστορίας⁷⁴. «...δείχνει μια σχέση με μια πραγματικότητα που απέχει απείρως απ' τη δική μου, χωρίς μολαταύτα να καταστρέφει τη σχέση και την απόσταση»⁷⁵.

«Με τον άλλο δεν με συνδέουν ούτε η κατοχή, ούτε η ενότητα της αλήθειας, ούτε η ενότητα της έννοιας. Πρόκειται για την απουσία της κοινής πατρίδας που κάνει τον άλλο ξένο»⁷⁶, «απείρως απόμακρο»⁷⁷, καθ' υπεροχήν υπερβατικό. «Το μεταφυσικώς άλλο είναι ένα άλλο με μια ετερότητα που δεν είναι τυπική, μια ετερότητα που δεν είναι το απλό αντίστροφο της ταυτότητας, ούτε μια ετερότητα καμωμένη από την αντίσταση απέναντι στο Ίδιο, αλλά μια ετερότητα προγενέστερη από κάθε πρωτοβουλία, από κάθε ιμπεριαλισμό του Ίδιου. Είναι άλλο με μια 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...»⁷⁸. Έτσι, ο άλλος άνθρωπος, όπως και το απείρως Άλλο, παραμένουν απείρως υπερβατικοί, απείρως άλλοι, αποτάσσουν τη σχέση κοινωνίας ή παραμένουν απόλυτοι μέσα στη σχέση, επειδή το μόνο που θέλουν είναι να επιβεβαιώνουν την υπερβατικότητα και ασυμμετρία τους σε κάθε σκέψη του περατού⁷⁹.

Αλλά το Άλλο δεν μπορεί να είναι επακριβώς Άλλο στην ετερότητά του, όταν αυτό τούτο εκλαμβάνεται, μόνον και απολύτως, «κάθ' εαυτό», όπως προτείνει ο Λέβινας. Η αυτοαναφορική δομή, αν και αναγκαία, δεν είναι ικανή ν' αποδώσει την αλληλοπαθή διαλεκτική σχέση κοινωνίας ή ακοινωνησίας προς το άλλο Άλλο που χαρακτηρίζει την ιδιοσυστασία της ετερότητας.

⁶⁸ Πρβλ. Ε. Λέβινας, *Humanismus des anderen Menschen*, εκδ. Felix Meiner, Hamburg 1989, σελ. 138.

⁶⁹ Βλ. J. Derrida, «Βία και μεταφυσική»...ό.π., σελ. 63.

⁷⁰ Σχ. βλ. τις κριτικές παρατηρήσεις του Χρ. Γιανναρά, *Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη Φιλοσοφία*, τεύχ. Β', εκδ. Δόμος, Αθήνα 1981, σελ. 155-157.

⁷¹ Βλ. Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*...ό.π., σελ. 32-33.

⁷² Στο ίδιο, σελ. 33.

⁷³ Στο ίδιο, σελ. 35.

⁷⁴ Στο ίδιο.

⁷⁵ Στο ίδιο, σελ. 37.

⁷⁶ Στο ίδιο, σελ. 33.

⁷⁷ Στο ίδιο, σελ. 46.

⁷⁸ Στο ίδιο, σελ. 33.

⁷⁹ Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 245-247.

Η δυνατότητα σχέσεων κοινωνίας ή ακοινωνησίας των ετεροτήτων με πρόσωπο, δεν καταργεί το απερίληπτο, απερινόητο, μη-αναγώγιμο και ασύγχυτο σημείο της καθέκαστον ετερότητας. Η ετερότητα φέρει μέσα της πάντα το στοιχείο του απροϋποθέτου. Στοιχείο, ωστόσο, που καθόλου δεν την εμποδίζει να είναι ταυτόχρονα κατ'εξοχήν κοινωνική, χωρίς να εκφυλίζεται σε προϊόν κοινωνίας.