



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών

Π.Μ.Σ. «ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΘΕΜΑ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Η έννοια της φιλοξενίας στον Jacques Derrida

Ελένη Νικολακοπούλου

A.M: 211026

ΑΘΗΝΑ, ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 2017

*Ο ξένος, απρόσκλητος, από που έρχεται,
ο συνδαιτυμόνας.
Το μουσκεμένο ρούχο του.
Το μουσκεμένο μάτι του.*

Paul Celan, «Ένα μάτι, ανοιχτό»¹

¹ Paul Celan, «Ένα μάτι, ανοιχτό», στο *Γλωσσικό πλέγμα*, μτφρ. Ιωάννα Αβραμίδου, Αθήνα: Άγρα, 2012, σ. 103.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	4
Κεφάλαιο Πρώτο:	
<i>Η υπό όρους φιλοξενία</i>	
Η παράδοση της φιλοξενίας.....	9
Η ηθική και η πολιτική διάσταση της φιλοξενίας.....	17
Κεφάλαιο Δεύτερο:	
<i>Η απόλυτη φιλοξενία</i>	33
Η ηθική της διακινδύνευσης.....	38
Κεφάλαιο Τρίτο:	
<i>Η στιγμή της απόφασης και ευθύνης</i>	
Η ηθική της άπειρης ευθύνης και το συμβάν της φιλοξενίας.....	41
Η φιλοξενία ως καθαρή και άπειρη γλώσσα αναστοχασμού.....	50
Αντί Επιλόγου:	
Η σκέψη του κατεπείγοντος και το μέλημα-διακύβευμα της φιλοξενίας.....	56
Βιβλιογραφία	59

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η φιλοξενία, ως έννοια, ως κατασκευή και ως διακύβευμα-πρόταγμα, δεν θα μπορούσε παρά να αποτελεί μια αιφνίδια έκφραση και ανάγκη των καιρών μας. Ένας μη τόπος, ο οποίος δεν χωρά σε όρους προκαθορισμένους από κυρίαρχες πολιτικές, που νομιμοποιούν συρματοπλέγματα σε μια προσπάθεια να ελέγξουν την ίδια τη ζωή, την παραγωγή και διέλευσή της. Εντός της έννοιας της φιλοξενίας ο Jacques Derrida θα διακρίνει δύο ετερογενείς πλευρές: την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία. Αφενός, υπάρχει ο υπερ-ηθικός, απόλυτος νόμος της αληθινής, καθαρής ή απόλυτης φιλοξενίας, που επιτάσσει την αργιστική άνευ όρων δεξίωση κάθε ερχόμενου, όποιος και αν είναι αυτός.² Αφετέρου, έχουμε τους νόμους της φιλοξενίας που εγγράφονται στην πολιτική και στο δίκαιο, και εντάσσονται σε μια συνθήκη αμοιβαίων υποχρεώσεων, σε ένα δικαίωμα φιλοξενίας, που προσδιορίζει όρια, εξουσίες, και καθήκοντα,³ είτε πρόκειται για τον ξένο-φιλοξενούμενο, είτε για τον οικοδεσπότη-φιλοξενούντα ή το κράτος-φιλοξενούν.

Όλοι αυτοί οι προβληματισμοί τον απασχολούν στο έργο του, εξαιτίας ενός νομοσχεδίου, που κατατέθηκε προς ψήφιση στη Γαλλία, στο πρόσφατο παρελθόν της και μας επαναφέρει στο παρόν των φαντασμάτων της ιστορικής ανακύκλησης και συνέχειας. Πρόκειται για το σχέδιο νόμου του Υπουργού Εσωτερικών της Γαλλίας, Jean-Louis Debré, που προέβλεπε, μεταξύ άλλων, την υποχρέωση όσων φιλοξενούν ξένους που δεν διαθέτουν τα απαραίτητα χαρτιά (*sans papiers*) –εκείνα δηλαδή που πιστοποιούν τη νόμιμη παραμονή τους στη χώρα– να δηλώνουν στο οικείο αστυνομικό τμήμα την άφιξη και την αναχώρηση των φιλοξενούμενων τους (*certificats d'hébergement*). Η μη τήρηση της παραπάνω υποχρέωσης θα εκλαμβάνονταν ως «αδίκημα φιλοξενίας».⁴

² Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», στου ιδίου, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Κριτική, 2003, σ. 46.

³ Ζακ Ντερριντά – Αν Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντερριντά να απαντήσει*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006, σ. 97 (εφεξής: ΠΦ).

⁴ Ο νόμος τελικά ψηφίστηκε χωρίς τη διάταξη σχετικά με τα «πιστοποιητικά παροχής καταλύματος» (βλ. σχετικά την υποσ. 9 του Βαγγέλη Μπιτσώρη στο Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη», στου ιδίου, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, ό.π., σ. 138). Γράφει emphaticά ο Derrida: «Θυμάμαι, πέρυσι μια απαίσια μέρα: Ήταν σα να μου είχε κοπεί η ανάσα, όντως μια αναγούλα, όταν άκουσα για πρώτη φορά, αν και μόλις την καταλάβαινα, την έκφραση *αδίκημα φιλοξενίας*. Στην πραγματικότητα δεν είμαι βέβαιος ότι την άκουσα, γιατί διερωτώμαι αν κάποιος μπόρεσε ποτέ να την προφέρει και να την βάλει στο στόμα του, αυτή τη φαρμακερή έκφραση –όχι, δεν την άκουσα, μάλιστα μόλις και μετά βίας μπορώ να την επαναλάβω, τη διάβασα άφωνος σε ένα επίσημο κείμενο. Επρόκειτο για ένα νόμο που επιτρέπει τη δίωξη, και μάλιστα τη φυλάκιση, όσων παρέχουν κατάλυμα και βοηθούν

Η φιλοσοφία όσο εμμένει στις λέξεις και στα θεωρητικά ενεργήματά της, θα οδηγείται μοιραία σε μια αυτοαναφορά και αναδίπλωση, σε μια, όπως θα πει ο Emmanuel Lévinas «εγωλογία [...] μια αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο, μια φιλοσοφία της αδικίας».⁵ Στον αντίποδα και στην κατά το μάλλον ή ήττον «πρακτική» διάσταση της φιλοσοφίας, ο Jacques Derrida, θα ασχοληθεί με την έννοια της φιλοξενίας, που γίνεται πράξη τόσο σε κοινωνικό επίπεδο, σε έναν οίκο προσωπικό, όσο και σε πολιτικό επίπεδο, στο κράτος και στα σύνορα που αυτό θέτει.⁶

Το πρώτο κεφάλαιο της παρούσας διπλωματικής, αφορά την υπό όρους φιλοξενία. Αρχικά θα διαπιστώσουμε ότι το ερώτημα της φιλοξενίας είναι ένα ερώτημα που ταυτίζεται με το ερώτημα του ξένου [venue de l'étranger], καθώς δεν νοείται ξένος πριν ή έξω από την ξενίαν. Πώς όμως ο άλλος θα πάψει να εντοπίζεται μονάχα εντός μιας συνθήκης «ξενίας» και να εκτοπίζεται από αυτήν, χωρίς να χρειάζεται να θεωρείται ευπρόσδεκτος, φίλος ή σύμμαχος ή εχθρός;⁷ Ποιος είναι αυτός ο τόπος του ξένου και πού τον συναντάμε; Σημείο εκκίνησης αυτού του ερωτήματος, θα αποτελέσουν οι διάφορες παραδόσεις στις οποίες εμφανίζεται ο ξένος, αρχής γενομένης απ' την αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή παράδοση, κατόπιν την αβρααμική, φτάνοντας μέχρι και τον κοσμοπολιτισμό του Immanuel Kant. Βάσει αυτών των παραδόσεων, θα δούμε στην πράξη ότι η εμπειρία που έχουμε για την

τους ξένους που βρίσκονται σε κατάσταση η οποία κρίνεται παράνομη. Αυτό το *αδίκημα φιλοξενίας* (ακόμη διερωτώμαι ποιος τόλμησε να συνδέσει αυτές τις λέξεις) επισύρει ποινή φυλάκισης. Τι γίνεται μια χώρα, ερωτάται κανείς, τι γίνεται μια κουλτούρα, τι γίνεται μια γλώσσα, όταν εδώ μπορεί κανείς να κάνει λόγο για *αδίκημα φιλοξενίας*, όταν η φιλοξενία μπορεί να γίνει ενώπιον του νόμου και των εκπροσώπων του, *έγκλημα*;». (Στο ίδιο, σσ. 130-131). Βλ. ακόμα την έκφραση *seuil de tolerance* (όριο/κατώφλι ανοχής), έτσι όπως αυτή χρησιμοποιήθηκε από γάλλους πολιτικούς για να υποδηλώσει το όριο εκείνο που συνιστούσε το «κατώφλι» πέραν του οποίου η παρουσία των μεταναστών στη χώρα θα υπερβαίναε την ανοχή των γάλλων ψηφοφόρων: «[...] πέρα από έναν ορισμένο αριθμό ξένων, οι μετανάστες οι οποίοι δεν συμερίζονται την εθνικότητά μας, τη γλώσσα μας, τον πολιτισμό μας και τα έθιμά μας αναμενόταν σχεδόν οργανικά [...] να απορριφθούν», Jacques Derrida, Giovanna Borradori, «Autoimmunity, Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida», μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, στο Giovanna Borradori (επιμ.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 2003, σ. 128. Σε μια βέβαια ανοχή στην οποία βασίστηκε η νεοφιλελεύθερη ηθική της «άρνησης της απόρριψης του άλλου», βάσει της οποίας χτίστηκε, σαν πύργος καφκικός, η λεγόμενη «ανοιχτή κοινωνία» αν και «η πραγματική φύση αυτής της φιλελεύθερης ανοχής» όπως θα πει ο Jean-Claude Michéa «είναι στο όνομα της αγοράς [...] ενός κόσμου ολοκληρωτικά ομοιόμορφου, όπου ο άλλος δεν προσλαμβάνεται ως πιθανός παρτενέρ μιας μοναδικής πάντοτε συνάντησης, παρά ως καθαρό αντικείμενο τουριστικής κατανάλωσης και διαφόρων εργαλειοποιήσεων», στου ιδίου, *Η αυτοκρατορία του μικρότερου κακού. Δοκίμιο για τον φιλελεύθερο πολιτισμό*, μτφρ. Αγγελος Ελεφαντής, Αθήνα: Πόλις, 2008, σσ. 74-75.

⁵ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989, σ. 40, 42, 43.

⁶ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Ν. Υόρκη: Fordham University Press, 1997, σ. 110.

⁷ Jacques Derrida, «Hospitality», μτφρ. Barry Stocker & Forbes Morlock, *Angelaki*, 5 (1), 2000, σ. 4.

φιλοξενία, μας δείχνει ότι προσφέρεται υπό όρους, αντίθετα με την απόλυτη φιλοξενία η οποία δεν «ομιλεί» από έναν τόπο ήδη ταυτοποιήσιμο, αυτόν δηλαδή της γνώσης και του προκαθορισμού.

Στη συνέχεια του κεφαλαίου θα αναλυθεί διεξοδικότερα η ηθική και πολιτική διάσταση της φιλοξενίας. Το ερώτημα του ξένου, ως ερώτημα για τη φιλοξενία, προϋπο-θέτει πολλαπλούς τόπους, οι οποίοι μαζί δημιουργούν έναν ανυπέρβλητο τόπο γνώσης κι εμπειρίας της φιλοξενίας που θέτει όρια και δεσμεύσεις. Θα γίνει λόγος γι' αυτούς τους τόπους, ξεκινώντας από τη γλώσσα στην οποία είναι εντυπωμένοι οι νόμοι της φιλοξενίας και βάσει της οποίας ο ξένος δίνει εγγυήσεις για το όνομά του. Κατόπιν, από την εμπειρία της παραδοσιακής φιλοξενίας, θα φανεί ότι η ύπαρξη του κατωφλιού είναι αναγκαία, διότι για να υπάρχει συνθήκη φιλοξενίας και έλεγχος-προστασία ενός χώρου, πρέπει πρωτίστως αυτός ο χώρος να έχει κατασκευαστεί. Τέλος, θα αναλυθεί ο ίδιος ο τόπος του ξένου και του οικοδεσπότη, στον οποίο βρίσκονται από κοινού όμηροι, στον τόπο δηλαδή της ίδιας της (ε)αυτότητάς (ipseity) τους.

Τι γίνεται όμως όταν το κράτος παρεμβαίνει στο ιδιωτικό δίκαιο-δικαίωμα και θέτει προϋποθέσεις εισόδου, υποδοχής και διαμονής των ξένων; Ακόμη και ο καντιανός κοσμοπολιτισμός θέτει τη φιλοξενία υπό όρους, διότι κανείς δεν μπορεί να επισκεφθεί μια χώρα και να μείνει μόνιμα σ' αυτήν, εάν προηγουμένως δεν έχει υπάρξει σύμπραξη μεταξύ των κρατών. Ο Derrida μας καλεί να οδηγηθούμε πέρα από την ιδιότητα του πολίτη και του κράτους, επέκεινα του κοσμοπολιτισμού, σε μια προσπάθεια αν όχι υπέρβασης, τουλάχιστον εκτροπής της κυριαρχίας του κράτους. Στόχος του είναι αφενός η συνδιαλλαγή με την παράδοση και αφετέρου η ριζική αμφισβήτηση κάθε όρου και ορίου που παρουσιάζεται στην έννοια της φιλοξενίας, σε μια επαγρύπνηση πολιτική και ηθική, που αφορά από τη μία το χώρο της παράδοσης, της γνώσης και θεωρίας και από την άλλη, τη μετάβαση σε εκείνο το άπειρο άλμα που είναι ετερογενές ως προς τον προηγούμενο χώρο, τη στιγμή της μετάβασης από τη θεωρητική εργασία στη δράση.⁸

Στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας παρουσιάζεται η ανάγκη να υπερβούμε κάθε τόπο και γλώσσα της φιλοξενίας. Η απόλυτη φιλοξενία πρέπει να άρει ή τουλάχιστον να περιορίσει όλα τα εμπόδια που θέτει η παραδοσιακή φιλοξενία. Βάσει λοιπόν του απολύτου νόμου της φιλοξενίας, πρέπει να παρέχω φιλοξενία όχι μόνο

⁸ Jacques Derrida, «Οι κυριακάτικες “ανθρωπότητές” μου», στον ίδιο, *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, ό.π., σ. 214.

στον ξένο, αλλά και στον απόλυτο άλλο, χωρίς να μου δοθούν εγγυήσεις για την ταυτότητά του. Ποιο όμως είναι το παράδοξο της φιλοξενίας, η απορία και η εσωτερική της αντίφαση; Ποια η διαστρεψιμότητά της και πώς μπορεί να επιτευχθεί, εάν αυτό είναι το ζητούμενο, η ρήξη με τους νόμους της φιλοξενίας, απ' τη στιγμή που σημείο εκκίνησής μας είναι η εμπειρική γνώση, η εμπειρία δηλαδή και η παράδοση-κληρονομιά της φιλοξενίας, που θέτει τη φιλοξενία υπό όρους; Πώς λοιπόν θα προσφέρω έναν τόπο-έναυσμα στον άλλο χωρίς όρια και υποχρεώσεις; Αυτό θα γίνει μόνο εάν ο οικοδεσπότης προσφέρει μια υπερβολική φιλοξενία, ένα απόλυτο δώρο στον φιλοξενούμενο, θεωρώντας ότι ακόμη και ο οίκος του δεν είναι ιδιοκτησία του, ένα δηλαδή δώρο χωρίς επιφύλαξη που εκκινεί απ' την αποχή απαίτησης του ονόματος του άλλου. Πού όμως έγκειται η άπειρη ευθύνη μας προς τον άλλον; Δίνοντας την πρωτοκαθεδρία στον άλλον, δεν υποβαθμίζει ο Derrida την ευθύνη προς το ταυτόν, καθιστώντας παράλληλα την αξία της ζωής σχετική και την αξία της φιλοξενίας απόλυτη; Πόσο ηθική είναι επομένως η απόλυτη φιλοξενία, όταν προκειμένου να ανταποκριθώ στην απόλυτη ευθύνη μου απέναντι στον φιλοξενούμενό μου δεν μπορώ παρά να προδώσω την ευθύνη μου προς τους άλλους; Πώς μπορούμε κάθε φορά να υπολογίζουμε τους κινδύνους, χωρίς να κλείνουμε την πόρτα μας στον άλλον, αλλά ταυτόχρονα να προστατεύουμε και τον οίκο μας;

Στη συνέχεια, στο τρίτο κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε την ηθική της άπειρης ευθύνης και το συμβάν της φιλοξενίας, σε μια προσπάθεια κριτικής αποτίμησης της έννοιας της φιλοξενίας μέσω της διαδικασίας της σκέψης, ως αναστοχασμού. Η ευθύνη μας προς τον άλλον, για τον Derrida, είναι πάντοτε ενική και δεν αφορά τη στιγμή της συνδιαλλαγής της απροϋπόθετης φιλοξενίας με την υπό όρους, όταν είναι ανάγκη να κάνουμε την επιλογή, να πάρουμε μια απόφαση. Η ευθύνη είναι πρότερη αυτής της συνδιαλλαγής, καθώς είμαι υπεύθυνος για τον άλλον, προτού τον συναντήσω, προτού καν φτάσει στο κατώφλι του σπιτιού μου. Η συνδιαλλαγή και η απόφαση επομένως, έρχονται να απαντήσουν σε αυτή την άπειρη ευθύνη μου.

Πώς σχετίζεται όμως η έννοια της φιλοξενίας με τον ανα-στοχασμό; Γιατί ανα-στοχασμός και όχι στοχασμός; Δεν είναι απλώς στοχασμός, καθώς είναι μια νοηματοδοτική διαδικασία βαθύτερης κατανόησης της σχέσης μεταξύ της απόλυτης φιλοξενίας και της υπό όρους. Ένας στοχασμός λοιπόν πάνω στον ήδη υπάρχοντα στοχασμό, μια αντανάκλαση της σκέψης της έννοιας της φιλοξενίας στην ίδια τη σκέψη και στην επ' άπειρον κίνησή της.

Τέλος, ακολουθεί ένα κεφάλαιο, μία ενότητα θα λέγαμε καλύτερα, «αντί επιλόγου», σχετικά με τη σκέψη του κατεπείγοντος και το μέλημα-διακύβευμα της φιλοξενίας. Ένα παράδειγμα αυτού του μελήματος της πολιτικής δηλαδή και πρακτικής εφαρμογής, αποτελεί η πρόταση για δημιουργία των πόλεων-καταφυγίων που προέταξε ο Derrida ως απάντηση επείγουσας ανάγκης έναντι της κυριαρχίας του κράτους, των συνόρων και των απελάσεων. Η απόφαση, ως απόρροια της άπειρης ευθύνης μας προς τον άλλον, ως σκέψη της *διαφοράς*, «είναι» η στιγμή του παράδοξου, της δυσκολίας και της αντινομίας, είναι μια στιγμή κατεπείγοντος. Τη στιγμή της δυνατότητάς της, τη στιγμή της ανάδυσσης του κατεπείγοντος, η απόλυτη φιλοξενία γίνεται α-δύνατη. Αυτό διότι, για να «υπάρξει» συμβάν φιλοξενίας, πρέπει να προσπαθήσουμε να κάνουμε δυνατή την απόλυτη φιλοξενία, που όμως είναι α-δύνατη, καθώς κάθε δεξίωση του άλλου, θα υπολείπεται της άπειρης ευθύνης μου απέναντί του. Θα πρέπει μολοταύτα, αδιάλειπτα να αγωνιζόμαστε ανάμεσα σ' αυτές τις δύο προεκτάσεις της έννοιας της φιλοξενίας καθώς και της γλώσσας, στοχεύοντας σε μια προσφορά της φιλοξενίας με όσο το δυνατόν λιγότερες προϋποθέσεις.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ:

Η ΥΠΟ ΟΡΟΥΣ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ

Η παράδοση της φιλοξενίας

Το ερώτημα της φιλοξενίας ταυτίζεται με το ερώτημα του ξένου («venue de l' étranger») (ΠΦ, 201, υποσ. 1)⁹ ως «φοβερό και δυσανεκτικό» (ΠΦ, 17), καθώς «δεν υπάρχει ξένος πριν ή έξω από την ξενίαν» (ΠΦ, 39). Όπως αναφέρει ο Derrida, αυτό συμβαίνει και στην περίπτωση του Émile Benveniste, ο οποίος όταν «θέλει να ορίσει τον ξένον –τον εγγράφει– εντός της ξενίας, δηλαδή εντός της συνθήκης, του συμβολαίου ή του συλλογικού συμφώνου όπως το αποκαλούσαν» (ΠΦ, 39).¹⁰ Η ίδια λοιπόν η «φιλοξενία» μοιάζει εξ αρχής να είναι εγκλωβισμένη στον υπό όρους τόπο της γλώσσας καθώς περιλαμβάνει τη συνθήκη αυτή του ονόματος του «ξένου», ο οποίος δεν εμφανίζεται ως ο οποιοσδήποτε άλλος, αλλά ως ξένος. Ένα παράδοξο, το οποίο μεταξύ άλλων καλούμαστε να διερευνήσουμε στη συνέχεια.

Ποιος όμως είναι αυτός ο τόπος του ξένου και πού τον συναντάμε; Θα ξεκινήσουμε από τις διάφορες παραδόσεις στις οποίες εμφανίζεται, αρχής γενομένης απ' την αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή, κατόπιν την αβρααμική, φτάνοντας μέχρι και τον κοσμοπολιτισμό του Immanuel Kant. Βάσει αυτών θα διαπιστώσουμε ότι η εμπειρία που έχουμε για τη φιλοξενία, μοιάζει κατ' ουσίαν να προσφέρεται υπό όρους, αντίθετα με την απόλυτη φιλοξενία, η οποία δεν ομιλεί από έναν τόπο ήδη ταυτοποιήσιμο, αυτόν δηλαδή της γνώσης και του προκαθορισμού.

Την έννοια λοιπόν του ξένου τη βρίσκουμε ήδη στην αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή παράδοση. Για πρώτη φορά συναντάται στον Όμηρο, όπου με τη λέξη ξένος αρχικά δηλώνεται ο φιλοξενούμενος και αργότερα ο ξένος ως εκείνος που δεν διαθέτει την ιδιότητα του πολίτη της χώρας που επισκέπτεται. Αντίθετα, στη ρωμαϊκή παράδοση, έφτασε να σημαίνει ακόμα και τον εχθρικό ξένο (ΠΦ, 211-212, υποσ. 34).¹¹

⁹ Βλ. ακόμη: «Προτού όμως να είναι ένα ερώτημα που πρέπει να το πραγματευθούμε, προτού να προσδιορίσει μια έννοια, ένα θέμα, ένα πρόβλημα, ένα πρόγραμμα, το ερώτημα του ξένου είναι ένα ερώτημα του ξένου, ερώτημα που έρχεται από τον ξένο / τα ξένα, και ένα ερώτημα προς τον ξένο, που απευθύνεται στον ξένο. Ως εάν ο ξένος ήταν κατ' αρχάς αυτός που θέτει το πρώτο ερώτημα ή αυτός στον οποίο απευθύνει κανείς το πρώτο ερώτημα [...] αλλά και αυτός που θέτοντας το πρώτο ερώτημα με θέτει εν αμφιβόλω» (ΠΦ, 8-9).

¹⁰ Βλ. ακόμη ΠΦ., 27, 56, 57, υποσ. 34.

¹¹ Βλ. Émile Benveniste, «Η φιλοξενία», μτφρ. Μαρίνα Βήγου, Ένεκεν, τχ. 42, Οκτώβριος-Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2016, σσ. 38-55.

Στις σκηνές κατά κύριο λόγο της *Ομήρου Οδύσσειας*, θα εμφανιστούν σχεδόν όλα τα όρια και οι περιορισμοί που παρουσιάζει ο Derrida, ως να διέπουν την υπό όρους φιλοξενία και στα οποία θα αναφερθούμε διεξοδικότερα στη συνέχεια, ξεκινώντας από το ίδιο το ερώτημα προς τον ξένο ως ένα ερώτημα καταγωγής:

«Όμως εσύ αποκρίσου σ' ό,τι κι αν σε ρωτήσω, καθαρά και ξάστερα: ποιος είσαι κι από πού; Πού βρίσκονται ο τόπος κι οι γονείς σου; [...] Απάντησε όμως και σ' αυτό το ερώτημα, δίχως περιστροφές παρακαλώ· θέλω να μάθω αν έρχεσαι πρώτη φορά στα μέρη μας, ή μήπως είσαι φίλος πατρικός;».¹²

Και σε άλλο σημείο, στην ερώτηση της Αρήτης:

«Ξένε, μια πρώτη έχω ερώτηση που απόκριση γυρεύει: ποιος είσαι κι από πού; τα ρούχα που φορείς ποιος σου τα χάρισε; Δεν είδες πως περιπλανώμενος στη θάλασσα, έφτασες στο νησί μας;».¹³

Ενώ ταυτόχρονα τίθενται και χρονικά όρια παραμονής:

«Πρέπει τον ξένο να τον δέχεται φιλόξενα, όσο τον έχεις, κι όταν επείγεται, να τον ξεπροβοδίζεις».¹⁴

Στην *Οδύσεια*, οι άγραφοι θεϊκοί νόμοι της φιλοξενίας, αν και πολλές φορές παρουσιάζονται στον κόσμο των ανθρώπων ως απροϋπόθετοι νόμοι, εντούτοις ακόμα και όταν στην αρχή οι οικοδεσπότες φαίνεται να προσφέρουν μια άνευ όρων φιλοξενία, καταλήγουν να ρωτούν τους ξένους που ήρθαν στο κατώφλι τους για το όνομα και την καταγωγή τους με σκοπό τη γνώση και την προστασία του οίκου τους απέναντι σε κάθε πιθανή απειλή από τον ξένο:

«Όταν εκόρεσαν τον πόθο τους για το φαΐ, για το πιτό, τον λόγο πήρε μεταξύ τους πρώτος ο ιππικός Γερήνιος Νέστωρ: “Είναι νομίζω η καλύτερη στιγμή τώρα να τους ρωτήσουμε, που χάρηκαν το φαγητό οι ξένοι, να μάθουμε ποιο τέλος πάντων είναι ω ξένοι, ποιο είστε; Από που αρμενίζοντας, εδώ σας έφερε ο θαλάσσιος δρόμος σας; Εμπόριο ίσως; Μήπως την τύχη κυνηγάτε; Όπως οι πειρατές που τριγυρνούν στα πέλαγα, παίζοντας την ψυχή τους, στον ξένο κόσμο όμως προξενώντας βλάβη;».¹⁵

¹² Ραψ., α', στ. 106-184, «Αθηνάς παραίνεσις προς Τηλέμαχον», στο Ομήρου, *Οδύσεια*, μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης, Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2006, σ. 17.

¹³ Ραψ., η', στ. 224-298, «Οδυσσέως είσοδος», στο *ίδιο*, σ. 104.

¹⁴ Ραψ., ρ', στ. 33-109, «Τηλεμάχου επάνοδος», στο *ίδιο*, σ. 216.

¹⁵ Ραψ., γ', στ. 32-107, «Τά έν Πύλω», στο *ίδιο*, σσ. 38-39.

Υπάρχουν όμως και σκηνές, οι οποίες χρίζουν ιδιαίτερης προσοχής, καθώς σε αυτές η πιθανή απειλή από τον ξένο γίνεται βέβαιη απειλή προς τον ξένο, η οποία εν τέλει οδηγεί και στον φόνο του:

«Ο Αίγισθος σοφίστηκε μια τέχνη δολερή. Απ' τον λαό ξεδιάλεξε είκοσι άντρες, τους καλύτερους, και του έστησε καρτέρι, ενώ μες στο παλάτι, αλλού, παρήγγειλε δείπνο φιλόξενο να στρώσουν. Μετά κίνησε ο ίδιος, τον στρατηλάτη Αγαμέμνονα να προσκαλέσει [...]. Κι έτσι, δίχως να ξέρει ο άλλος τι χαμός τον περιμένει, τον πήρε μέσα και τον έσφαξε πάνω στο δείπνο [...] Κανένας δεν απόμεινε στο τέλος ζωντανός, μήτε απ' τους συνοδούς του Ατρείδη μήτε του Αιγίσθου –όλοι τους μεταξύ τους σκοτώθηκαν στο παλάτι».¹⁶

Ίσως οι πιο χαρακτηριστικές σκηνές στην *Οδύσσεια*, που μας δείχνουν τη σχέση που έχει η φιλοξενία με την έννοια του τόπου και την προφορά ή αποκάλυψη του ονόματος, είναι αυτές με τον Οδυσσέα στον οίκο του Κύκλωπα και στον δικό του οίκο, στο παλάτι, όταν επιστρέφει στην Ιθάκη. Στην πρώτη περίπτωση, η προφορά του ονόματος «Ούτιν» και όχι η αποκάλυψη του ονόματος του Οδυσσέα, τον σώζει, εν αντιθέσει με τους συντρόφους του, από τον θάνατο, στον οίκο του Κύκλωπα, στον οποίο ήταν ξένος. Από την άλλη, στη σκηνή της άφιξης του Οδυσσέα στο παλάτι του στην Ιθάκη, η προφορά του ονόματός του («Οδυσσέας») τον μετατρέπει αυτόματα από ξένο σε κύριο του οίκου, ανακαταλαμβάνοντας τη δύναμη-εξουσία του από τους μνηστήρες που είχαν καπηλευτεί τον τόπο του. Δύο σκηνές βίας, όπου ο μεν Κύκλωπας τιμωρήθηκε, εν είδει «θείας δίκης», για παραβίαση του θεϊκού νόμου της φιλοξενίας, ενώ η βία που ασκήθηκε από τον Οδυσσέα στη σκηνή της σφαγής των μνηστήρων, θεωρήθηκε νόμιμη, διότι με αυτόν τον τρόπο προστάτεψε τον οίκο και το όνομά του, δηλαδή την καταγωγή του:

Κύκλωπας: «Πες μου και το όνομά σου τώρα εδώ, αν θες να σου χαρίσω δώρο φιλόξενο [...]. Οδυσσέας: «Κύκλωπα, με ρωτάς το ξακουστό μου τ' όνομα· λοιπόν κι εγώ θα σου το φανερώσω, όμως κι εσύ δώσε δώρο φιλόξενο όπως το υποσχέθηκες. Ούτες το όνομά μου, με φωνάζουν Ούτιν μάνα, πατέρας κι όλοι οι άλλοι φίλοι –για να απαντήσει ο Κύκλωπας– τον Ούτιν θα τον φάω τελευταίο ανάμεσα στους άλλους συντρόφους [...] Τώρα το ξέρεις το φιλόξενο μου δώρο –για να έρθει ως απάντηση η τιμωρία των Θεών, επειδή παραβίασε τον θεϊκό νόμο της φιλοξενίας– άσπλαχνε εσύ, που δεν φοβήθηκες, μέσα στο σπίτι σου τους ξένους να καταβροχθίσεις, γι' αυτό και σε τιμώρησαν ο Δίας κι οι Θεοί».¹⁷

και:

¹⁶ Ραψ., δ', στ. 482-552, «Τα εν Λακεδαιμόνι», στο *ίδιο*, σ. 65.

¹⁷ Ραψ., ι', στ. 334-485, «Τα περί Κύκλωπας», στο *ίδιο*, σσ. 134, 137.

«Ο Οδυσσεύς ήλθε, βρίσκεται πια στο σπίτι του, ήταν ο ξένος που τον αφηφούσαν όλοι στο παλάτι. Το γνώριζε από μέρες ο Τηλέμαχος ότι κουρνιάζει εδώ, αλλά τον συγκρατούσε η σωφροσύνη, κρύβοντας του πατέρα του το φρόνημα, ώσπου εκείνος εκδικήθηκε των μνηστήρων την παράνομη βία».¹⁸

Έχουμε όμως και σκηνές, στις οποίες η φιλοξενία μοιάζει να παρουσιάζεται και να προσφέρεται άνευ όρων:

«Αυτοί, δυο ξένοι, στο πρόθυρο του παλατιού σταματημένοι με τα άλογά τους [...] πρόλαβε όμως και τους είδε ο Ετεωνέας [...] “Κάποιοι, δυο ξένοι, αρχοντικέ Μενέλαε, νέοι που μοιάζει η φύτρα τους να κρέμεται από τον μεγάλο Δία [...] να τους ξεπεζέψουμε τα γρήγορα άλογα, ή να τους ξαποστείλουμε να παν αλλού, αν άλλος ήθελε να τους φιλέψει;”. Αλλά ο ξανθός Μενέλαος τον αποπύρη με βαριά αγανάκτηση: “Ετεωνέα, του Βοήθου γιε, δεν ήσουν άλλοτε τόσο μωρός στο παρελθόν μα να που τώρα ανόητα μιλάς, σαν άμυαλο παιδί. Μόλο που ξέρεις πως χορτάσαμε, εγώ και εσύ, δείπνα πολλά φιλόξενα σ’ άλλους ανθρώπους, προτού γυρίσουμε στα μέρη μας, ελπίζοντας να μας γλιτώσει ο Δίας κάποτε από τη συμφορά. Λύσε λοιπόν των ξένων τ’ άλογα και πέρασέ τους μέσα να χαρούν το φαγοπότι μας [...] Πιάστε ψωμί για καλωσόρισμα και όταν γευτείτε και χορτάσετε το δείπνο, τότε θα σας ρωτήσουμε τους δυο να πείτε ποιων ανθρώπων είστε βλαστοί».¹⁹

Και σε άλλα σημεία:

«Ξένε μου, καλωσόρισες, έλα να σε φιλέψουμε κι αφού το δείπνο μας χορτάσεις, τότε μας λες τον λόγο της επίσκεψής σου».²⁰

«Μόλις είδαν τους ξένους, έτρεξαν όλοι προς το μέρος τους, τους έτειναν το χέρι για το καλωσόρισμα, τους προσκαλούσαν να καθίσουν».²¹

¹⁸ Ραψ., ψ', στ. 70-138, «Οδυσσεύς υπό Πηνελόπης αναγνωρισμός», στο *ίδιο*, σ. 70-138.

¹⁹ Ραψ. δ', στ. 32-107, στο *ίδιο*, σσ. 51-52. Πρβλ *άλογα Φαέθωντα*: «Πολύ υπερηφανευόταν ο Έπαφος για την καταγωγή του και για να πειράξει τον Φαέθωντα, είπε: “ψέματα σου λέει η μάνα σου. Δεν είσαι γιος του Ήλιου” [...] τότε ο Φαέθων –για να αποδείξει το αντίθετο– έξεψε το άρμα του πατέρα του αλλά, μην μπορώντας να το οδηγήσει στην πατρική διαδρομή, πυρπόλησε τα πάντα στη Γη και ο ίδιος κεραυνοβολήθηκε». Τα άλογα, ως μέσο ταξιδιού προς ανεύρεση τόπου διαμονής (στην περίπτωση του Ομήρου) και ως επιβεβαίωση του τόπου καταγωγής (στην περίπτωση του Φαέθωντα), αντιπροσωπεύουν τη δύναμη-εξουσία, όπου στην πρώτη περίπτωση αφήνεται πριν τη διέλευση του κατωφλιού ενώ στη δεύτερη επιδιώκεται η ανάληψή της, προκειμένου να αποδειχτεί ότι ο Φαέθων είναι παιδί του Ήλιου. Η πρώτη περίπτωση στον Όμηρο οδηγεί σε ερωτήσεις καταγωγής απ' την πλευρά του οικοδεσπότη προς τους ξένους, μετά την απροϋπόθετη φιλοξενία που έχει προσφερθεί, ως ερωτήσεις που αν και φαίνονται οικειότητας, εντούτοις περισσότερο είναι για να ελεγχθεί εάν οι ξένοι μπορούν να αποτελέσουν απειλή. Αντίθετα η δεύτερη περίπτωση οδηγεί στον άμεσο θάνατο του υιού Φαέθωντα και στην έμμεση πατροκτονία του Ήλιου, ο οποίος έχασε όχι μόνο τη μεταμφιεσμένη σε άλογα δύναμη-εξουσία του, όταν ο Φαέθων του πήρε το άρμα του, αλλά έχασε και τον υιό του. Βλ. Πλάτων, *Τίμαιος*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Βασίλης Κάλφας, Αθήνα: Πόλις, 1995, σ. 187.

²⁰ Ραψ., α', στ. 106-184, *ό.π.*, σ. 17.

²¹ Ραψ. γ', στ. 32-107, στο *ίδιο*, σ. 38.

Εντούτοις, πώς μπορεί μια φιλοξενία να είναι άνευ όρων όταν ο νόμος της καθορίζεται από το θεϊκό δίκαιο-νόμο του Δία,²² όπως βλέπουμε να συμβαίνει στις εξής σκηνές:

«Αλίμονό μου! Σε ποιων ανθρώπων έφτασα πάλι τη χώρα; Είναι αλαζόνες, άγριοι κι άδικοι; Ή μήπως τη φιλοξενία γνωρίζουν κι ο νους τους σέβεται τα θεία;».²³

«Θα πάω να τους δοκιμάσω, να δω ποιοι να' ναι αυτοί· ανίσως αλαζόνες κι απολίτιστοι με δίχως δικαιοσύνη, ανίσως και φιλόξενοι, που ξέρει ο νους τους τούς θεούς να σέβεται».²⁴

«Το δίκιο, ξένε, δεν μ' αφήνει του ξένου την τιμή να αποστερήσω. Όποιος κι αν φτάσει σπίτι μου. Γιατί όλοι οι ξένοι και οι φτωχοί είναι του Δία απεσταλμένοι».²⁵

Αναφορικά με τη βιβλική παράδοση, θα παρουσιάσουμε τις δύο διαφορετικές αφηγήσεις φιλοξενίας, αυτή του Αβραάμ και του Λωτ, όπως είναι διατυπωμένες στο βιβλίο της *Γενέσεως* και όπως μας τις μεταφέρει ο Derrida (*ΠΦ*, 189-195):

«Ο Αβραάμ σήκωσε τα μάτια του και είδε τρεις άντρες να στέκονται απέναντί του. Αμέσως έτρεξε να τους προϋπαντήσει και τους προσκύνησε ως τη γη. “Κύριέ μου”, είπε, “αν έχω την εύνοιά σου, μην προσπεράσεις το δούλο σου. Ας φέρουν λίγο νερό να πλύνετε τα πόδια σας, και μετά μπορείτε ν' αναπαυθείτε κάτω από το δέντρο. Θα φέρω και λίγο ψωμί να πάρετε δύναμη, και μετά μπορείτε να πηγαίνετε. Περάστε λοιπόν από το δούλο σας”. Εκείνοι απάντησαν: “Κάνε όπως είπες”. Τότε ο Αβραάμ έτρεξε στη σκηνή και είπε στη Σάρρα: “Πάρε γρήγορα τρεις γαβάθες αλεύρι εκλεκτό, ζύμωσε το και κάνε πίτες”. Μετά έτρεξε στα βόδια, πήρε ένα μοσχάρι τρυφερό και καλό, το έδωσε στον υπηρέτη, κι εκείνος το ετοίμασε στα γρήγορα. Πήρε ακόμα βούτυρο, γάλα και το μοσχάρι που είχε ετοιμάσει και τα έβαλε μπροστά στους άντρες. Αυτός στεκόταν απέναντί τους κάτω από τα δέντρα κι εκείνοι έτρωγαν».²⁶

«Αυτό», όπως επισημαίνει ο Γεράσιμος Κακολύρης, «που χαρακτηρίζει τη φιλοξενία του Αβραάμ προς τους τρεις ξένους είναι ο “απροϋπόθετος” και “υπερβολικός” χαρακτήρας της. Ο Αβραάμ δεν θέτει απολύτως καμία ερώτηση προς

²² Βλ. ακόμη την αναφορά του Πλάτωνα στον θεό των ξένων έτσι όπως παρουσιάζεται στον Όμηρο: «Θυμάσαι, που λέει, πως κι άλλοι θεοί, προπάντων όμως ο θεός των ξένων συνοδεύει τους ανθρώπους, που σέβονται το δίκιο, για να παρατηρεί “ποιοι άνθρωποι φέρνουν τ' όνομα και ποιοι έχουν δίκιους νόμους”», στο Πλάτων, *Σοφιστής*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Δημήτρης Γληνός, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 1990, σ. 181, Πρβλ. (*ΠΦ*, 9).

²³ Ραψ. ζ', στ. 60-128, «Οδυσσέως άφιξις εις Φαίακας», *ό.π.*, σ. 91.

²⁴ Ραψ. ι', στ. 108-182, *στο ίδιο*, σ. 129.

²⁵ Ραψ. ξ', στ. 67-139, «Οδυσσέως προς Εύμαιον ομιλία», *στο ίδιο*, σ. 201.

²⁶ *Γένεσις*, 18:1-8, *Η Αγία Γραφή. Παλαιά και Καινή Διαθήκη*, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρία, 1997, σ. 24.

τους ξένους του, κάτι που ίσως θα καθιστούσε λιγότερο ριψοκίνδυνη την υποδοχή τους, ενώ τους προσφέρει περισσότερα από όσα μπορεί». ²⁷ Στην περίπτωση λοιπόν αυτή, μοιάζει η φιλοξενία να μην προσφέρεται υπό όρους στους φιλοξενούμενους, που ήρθαν απρόσμενα και ουδέποτε ερωτήθηκαν για την ταυτότητά τους. Πέραν τούτου, το εγγενές πρόβλημα του τόπου, ως οίκου, στην έννοια της φιλοξενίας, στην περίπτωση τουλάχιστον της βιβλικής παράδοσης και δη αυτής της σκηνής, δεν νοείται ως απαράβατο όριο και ως τρόπος διάβασης και διέλευσης, όπως τουλάχιστον το συναντάμε μετά.

Εντούτοις, στο συγκεκριμένο απόσπασμα παρατηρούμε την ανάδυση των εξής προϋποθέσεων. Αφενός, συναντάμε μια ιδιότυπη, εγγελιανής, ²⁸ θα λέγαμε φύσης, διαλεκτική σχέση μεταξύ του κ(Κ)υρίου και του δούλου-υπηρέτη. Από τη μία έχουμε τον Θεό, ο οποίος είναι, θα λέγαμε, ο κ(Κ)ύριος κάθε οίκου και από την άλλη τον Αβραάμ, ο οποίος είναι δούλος του Κυρίου (« [...] “Κυριέ μου”, είπε, “αν έχω την εύνοιά σου, μην προσπεράσεις το δούλο σου”») και δούλος των νεοαφιχθέντων («[...] έτρεξε να τους προϋπαντήσει και τους προσκύνησε ως τη γη [...] Περάστε λοιπόν από το δούλο σας»). Κάθε λοιπόν σχέση, έτσι όπως αυτή εκφράζεται στη «φιλοξενία του Αβραάμ», μοιάζει να μην είναι ελεύθερη, καθώς η μία έννοια, αυτή του κ(Κ)υρίου, εξαρτάται από την άλλη έννοια, αυτή του δούλου-υπηρέτη. Η ίδια η αναγνώριση του κ(Κ)υρίου είναι διαμεσολαβημένη, καθώς εξαρτάται από την ανεσταλμένη ελευθερία του δούλου και από την υπακοή του εν προκειμένω στην «προσφορά» φιλοξενίας, σύμφωνα με τον θεϊκό νόμο-δίκαιο. Σε αυτό μάλιστα το σημείο έχουμε αφετέρου και τη δεύτερη προϋπόθεση, καθώς όπως είδαμε να συμβαίνει και στην περίπτωση του Δία, στην *Οδύσσεια* του Ομήρου, ο νόμος της φιλοξενίας καθορίζεται από την «εύνοια» και το θεϊκό δίκαιο-νόμο.

Παρ' όλο λοιπόν που η σκηνή της «φιλοξενίας του Αβραάμ», μοιάζει να είναι χωρίς όρους, εντούτοις ενέχει στα σπάργανά της, βάσει της σχέσης που περιγράψαμε, ένα είδος δύναμης-εξουσίας. Οφείλουμε ωστόσο να παραδεχτούμε ότι στη σκηνή αυτή, η φιλοξενία που προσφέρεται από τον Αβραάμ πλησιάζει την έννοια της ντερριντιανής απόλυτης φιλοξενίας, καθώς η φιλοξενία προσφέρεται με τις ελάχιστες δυνατές προϋποθέσεις. Η απόφαση όμως του Αβραάμ, να προσφέρει φιλοξενία στους ξένους που ήρθαν αναπάντεχα στον «οίκο του», φαίνεται να επαφίεται στην απόφαση

²⁷ Γεράσιμος Κακολύρης, «Η ηθική και η πολιτική της φιλοξενίας», *Ένεκεν*, ό.π., σ. 12 υποσ. 9.

²⁸ Γκέοργκ Χέγκελ, *Φαινομενολογία του πνεύματος*, τόμος Α', εισ.-μτφρ.-σχόλια Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1993, σσ. 84-86.

των άλλων, των ερχομένων, και όπως θα πει ο Derrida «στην περίπτωση του, ο Θεός είναι πραγματικά που αποφασίζει. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως ο Αβραάμ δεν κάνει τίποτε. Κάνει όλα όσα είναι να κάνει, αλλά γνωρίζει με ένα ορισμένο νόημα ότι υπακούει στον Άλλο»,²⁹ δηλαδή πρωτίστως στον απολύτως Άλλο, στον Θεό.

Από την άλλη, στη σκηνή του Λωτ, παρουσιάζεται μια σκηνή βίας, στο όνομα της φιλοξενίας, η οποία εγείρει πολλά ερωτήματα:

«Οι δύο άγγελοι έφτασαν στα Σόδομα το βράδυ, και ο Λωτ καθόταν στην πύλη της πόλης. Μόλις τους είδε, σηκώθηκε να τους προϋπαντήσει και τους προσκύνησε, πέφτοντας με το πρόσωπο στη γη. “Παρακαλώ, κύριοί μου”, τους είπε, “ελάτε στο σπίτι του δούλου σας να περάσετε τη νύχτα. Να πλύνετε τα πόδια σας, και το πρωί σηκώνεστε και συνεχίζετε το δρόμο σας”. Εκείνοι απάντησαν: “Όχι, θα περάσουμε τη νύχτα έξω”. Ο Λωτ όμως επέμενε κι έτσι αποφάσισαν να μείνουν μαζί του και πήγαν σπίτι του. Τους ετοίμασε δείπνο, έψησε άζυμα ψωμιά και έφαγαν. Πριν όμως κοιμηθούν, οι άντρες των Σοδόμων περικύκλωσαν από παντού το σπίτι [...] Φώναζαν στο Λωτ και του έλεγαν: “Πού είναι εκείνοι οι άνθρωποι που ήρθαν σπίτι σου απόψε; Φέρ’ τους μας έξω, να συνευρεθούμε μαζί τους!”. Τότε ο Λωτ βγήκε έξω να τους μιλήσει κι έκλεισε πίσω του την πόρτα. “Σας παρακαλώ αδέρφια μου”, τους έλεγε, “μην κάνετε κανένα κακό. Να, έχω δυο κόρες, που δεν έχουν γνωρίσει άντρα. Θα σας τις φέρω, κι εσείς κάντε τους ό,τι σας αρέσει. Μόνο στους ανθρώπους αυτούς μην κάνετε τίποτε· είναι φιλοξενούμενοί μου κι ήρθαν να προστατευτούν στο σπίτι μου”».³⁰

Και εδώ, όπως και στη σκηνή του Αβραάμ, έχουμε τις σχέσεις μεταξύ δούλου και κυρίου, οικοδεσπότη και φιλοξενούμενου, σχέσεις οι οποίες διαδέχονται και αλληλο-υπεισέρχονται η μία στην άλλη, εντός, εν προκειμένω, ενός θρησκευτικού πλαισίου. Πέραν όμως αυτού, το διόλου ασήμαντο ερώτημα που εγείρεται είναι εάν στο όνομα του απολύτου δώρου της φιλοξενίας, καλούμαστε να θυσιάσουμε ακόμα και τη ζωή μας, ακόμα και τους συγγενείς μας, όπως ακριβώς δηλαδή κάνει ο Λωτ, τη στιγμή που λαμβάνει την απόφαση να θυσιάσει τις κόρες του στους Σοδομίτες για να προστατέψει τους φιλοξενούμενούς του στο σπίτι του, στον τόπο δηλαδή που τους υποδέχθηκε και που κατά μία έννοια του ανήκει, όπως μαρτυρά το «μου».

Ο Derrida στη συγκεκριμένη αφήγηση, μας υπενθυμίζει την καντιανή προστακτική για αληθοέπεια και διερωτάται εάν θα «πρέπει να παραδώσεις τους φιλοξενούμενούς σου στους κακοποιούς, στους βιαστές, στους φονιάδες, ή να πεις ψέματα για να σώσεις αυτούς στους οποίους προσφέρεις κατάλυμα και για τους

²⁹ Jacques Derrida, *Συνομιλίες*, μτφρ. Δημήτρης Γκινოსάτης, Αθήνα: Πλέθρον, 1995, σ. 37.

³⁰ *Γένεσις*, 19:1-8, *ό.π.*, σσ. 25-26.

οποίους νιώθεις υπεύθυνος;» (ΠΦ, 189). Ο Λωτ μοιάζει τη στιγμή που αποφασίζει να «προστατεύσει με κάθε τίμημα τους φιλοξενούμενους» (ΠΦ, 191) να θέτει τους νόμους της φιλοξενίας υπεράνω όλων, υπεράνω ακόμα και της ίδιας της ζωής, θυσιάζοντας τις κόρες του και καθιστώντας από τη μία την αξία της ζωής σχετική και από την άλλη την αξία της φιλοξενίας απόλυτη. Η στιγμή αυτή της απόφασης του Λωτ, συνάδει με τη στιγμή της απόφασης, έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Derrida ως στιγμή άπειρης ευθύνης; Ένα διόλου ασήμαντο ερώτημα, το οποίο θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να απαντήσουμε.

Πέραν τούτου, ο χαρακτήρας του λόγου του Kant, όσον αφορά στη προσταγή για αληθοέπεια είναι όπως θα πει ο Derrida «νομικιστικός καθώς εγγράφει την αρχή της φιλοξενίας σ' ένα δίκαιο του οποίου η άπειρη ιδέα [αυτή της απόλυτης φιλοξενίας] πρέπει να ανθίσταται και να το υπερφαλαγγίζει εκεί που το διέπει» (ΠΦ, 89). Ενώ λοιπόν ο Kant υπακούοντας στον καθολικό κανόνα, που ο ίδιος έθεσε, απαντάει ότι «ναι, δεν πρέπει να ψεύδεσαι ακόμη και στους δολοφόνους» (ΠΦ, 85), ο Derrida, παρ' όλο που η προσταγή για αληθοέπεια μοιάζει απροϋπόθετη, διακρίνει μια αμφιλογία θεωρώντας ότι αν και είναι

«καθήκον να λες την αλήθεια στον άλλον ως απόλυτο καθήκον σεβασμού προς τον άλλον και σεβασμού προς τον κοινωνικό δεσμό [...]—εντούτοις—καταστρέφει, μαζί με το δικαίωμα να ψεύδεσαι, κάθε δικαίωμα [...] να αντισταθείς στην απαίτηση για την αλήθεια, για την ομολογία ή για τη δημόσια διαφάνεια» (ΠΦ, 87).

Η ηθική και η πολιτική διάσταση της φιλοξενίας

Η εμπειρία που έχουμε για τη φιλοξενία, είτε ως προσφορά είτε ως υποδοχή, μας δείχνει ότι η φιλοξενία στην πράξη τίθεται υπό όρους, δημιουργώντας υποχρεώσεις και καθήκοντα στους εμπλεκόμενους σε αυτή, είτε πρόκειται για τον ξένο-φιλοξενούμενο, είτε για τον οικοδεσπότη-φιλοξενούντα ή κράτος-φιλοξενούν.

Το ερώτημα του ξένου, ως ερώτημα για τη φιλοξενία, προϋπο-θέτει πολλαπλούς τρόπους οι οποίοι μαζί δημιουργούν έναν ανυπέρβλητο τόπο γνώσης και εμπειρίας της φιλοξενίας που θέτει όρια και δεσμεύσεις. Ονομαστικά για αρχή θα αναφερθούμε στη γλώσσα στην οποία είναι εντυπωμένοι οι νόμοι της φιλοξενίας και βάσει της οποίας ο ξένος δίνει εγγυήσεις για το όνομά του, στην αναγκαία παρουσία και διαστροφή του κατωφλιού, ως πέρασμα και διάβαση, για να μπορούμε να μιλάμε για φιλοξενία, και τέλος στον ίδιο τον τόπο του ξένου και του οικοδεσπότη, στον οποίο βρίσκονται από κοινού όμηροι, στον τόπο δηλαδή της ίδιας της (ε)αυτότητάς (*ipseity*) τους.

Συνεχίζοντας την αφόρμησή του απ' την παράδοση, ο Derrida παρατηρεί ότι για τον ελληνικό κόσμο, το δικαίωμα στη φιλοξενία δίδεται μόνο σε όσους από κοινού συμμετέχουν σε μια συνθήκη, στο συμβόλαιο δηλαδή εκείνο, που υποχρεώνει και δεσμεύει αμοιβαία τόσο τον ίδιο τον ξένο, όσο και εκείνον που τον φιλοξενεί (*ΠΦ*, 29-31). Η πρώτη ερώτηση, το πρώτο αίτημα-απαίτηση που υποβάλλει ο οικοδεσπότης στον φιλοξενούμενο είναι αυτό του ονόματος, καθώς ο ξένος πρέπει να έχει όνομα για να είναι υποκείμενο δικαίου και για να έχει υποχρεώσεις απέναντι στον οικοδεσπότη (*ΠΦ*, 31, 91). Είναι μια αδικία αυτή για τον ξένο, μια *πρώτη βία* (*ΠΦ*, 21, 23), καθώς οι νόμοι της φιλοξενίας είναι εντυπωμένοι σε μια γλώσσα, την οποία ο ξένος παρ' όλο που δεν γνωρίζει, είναι υποχρεωμένος να συμμορφωθεί σε αυτή «για να μπορέσουμε να τον υποδεχτούμε σπίτι μας» (*ΠΦ*, 21, 23, 169). Αιτείται λοιπόν φιλοξενίας σε μια γλώσσα που εξ ορισμού δεν είναι δική του, που του επιβάλλεται από τον οικοδεσπότη, χωρίς να μεταφράζεται στη δική του γλώσσα (*ΠΦ*, 21), και στην οποία είναι εγκλωβισμένος και ανυπεράσπιστος μπροστά σε ένα διατυπωμένο καθήκον φιλοξενίας, στου οποίου το περιεχόμενο δεν έχει πρόσβαση (*ΠΦ*, 39,41). Ιδού σε τι συνίσταται επομένως χρέος, για τον Derrida, της μετάφρασης, όπως θα πει χαρακτηριστικά στο *Des tours de Babel*: «Το μέλημα, η αποστολή για

την οποία είναι κανείς (πάντοτε από τον άλλο) προορισμένος: η δέσμευση, το καθήκον, το χρέος, η ευθύνη».³¹

Η φιλοξενία επομένως, προϋποθέτει πάντα έναν τόπο, ένα κατώφλι, όπου ο οικοδεσπότης, ευθύς με το που θα το διασχίσει ο ξένος, θα τον ρωτήσει *ποιο είναι το όνομά του* και θα απαιτήσει να του απαντήσει δηλώνοντας ως εγγύηση για τον ίδιο την ταυτότητά του (ΠΦ, 35, 37). Ο οικοδεσπότης, μπορεί ανά πάσα στιγμή να τον κατηγορήσει, με τη δύναμη-εξουσία που του δίνει ο οίκος του, όντας κύριός του, για δήθεν κακή συμπεριφορά και να τον θέσει ενώπιον δικαίου για αθέτηση των νόμων της φιλοξενίας (ΠΦ, 31). Οι «κίβδηλες ερωτήσεις» (ΠΦ, 45) των νόμων της φιλοξενίας μαζί με τους ισχυρούς και άγρυπνους φρουρούς³² που επιβλέπουν και τιμωρούν κάθε πιθανή παραβίαση που προκύπτει (ΠΦ, 107, 109), υιοθετούν ένα σύστημα φυλακής, που έρχεται να μας θυμίσει το *Πανοπτικόν* του Bentham,³³ απ' την οποία κανείς και τίποτα δεν μπορεί να διαφύγει:

«Εφεξής κατοικούμε σε καταφύγια υψίστης επιτήρησης, σε γειτονιές υψίστης ασφάλειας [...] όμηροι των φοβικών που συμφύρουν τα πάντα [...] που δεν γνωρίζουν πλέον ή δεν θέλουν να διακρίνουν την οριοθέτηση ανάμεσα στο οίκου [chez-soi-εν-εαυτώ] και στο μίσος ή το φόβο του ξένου και δεν γνωρίζουν

³¹ Jacques Derrida, *Des tours de Babel*, μτφρ. Χάρης Ε. Ράπτης, *Μετάφραση*, τχ. 10, Δεκέμβριος 2005, σ. 121.

³² Βλ. ακόμη: Φραντς Κάφκα, [Ενώπιον του Νόμου], στο *Η Δίκη*, μτφρ. Αλέξανδρου Κοτζιά, Αθήνα: Γαλαξίας, 1967, σσ. 197-198, όπου όπως θα σχολιάσει ο Ζιλ Ντελέζ και ο Φελίξ Γκουατταρί, (αυτός ο σχολιασμός θα μας απασχολήσει περαιτέρω στο τελευταίο κεφάλαιο όσον αφορά στην υπέρβαση και εμμένεια του νόμου της φιλοξενίας, ως στιγμή δυνατότητας κι αδυνατότητας): «[...] το ζήτημα για τον Κάφκα, δεν είναι τόσο να προβάλλει την εικόνα του υπερβατικού και αδιάγνωστου νόμου όσο να καταδείξει τον μηχανισμό μιας αλλογενούς μηχανής, που απλώς έχει ανάγκη αυτή την εικόνα του νόμου για να συντονίσει τα γρανάζια της και να τα βάλει να λειτουργήσουν μαζί με “τέλειο συγχρονισμό” [...] –έχουμε επομένως– ένα *απεριόριστο πεδίο εμμένειας*, αντί για μια *άπειρη υπέρβαση*. Η υπέρβαση του νόμου ήταν μια εικόνα, αλλά η δικαιοσύνη είναι μάλλον κάτι σαν ήχος (εκφορά), που δεν παύει να αναδίδεται. Η *υπέρβαση του νόμου ήταν αφηρημένη μηχανή*, αλλά ο νόμος δεν υπάρχει παρά στην *εμμένεια της μηχανικής συναρμογής της δικαιοσύνης*», (Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουατταρί, *Κάφκα. Για μια ελάχισσα λογοτεχνία*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 1998, σσ. 130-131, 152, 153).

³³ «Το Πανοπτικόν του Bentham είναι η αρχιτεκτονική μορφή αυτής της σύνθεσης. Γνωστό είναι το πρότυπό της: στην περιφέρεια, ένα δακτυλιοειδές οικοδόμημα· στο κέντρο, ένας πύργος. Ο πύργος αυτός έχει μεγάλα παράθυρα που βλέπουν προς το εσωτερικό του δακτυλίου. Το περιφερικό οικοδόμημα διαιρείται σε κελιά, που το καθένα τους διαπερνά ολόκληρο το πάχος του οικοδομήματος. Τα κελιά έχουν δύο παράθυρα –το ένα τους βλέπει προς τα μέσα και αντιστοιχεί σ' ένα από τα παράθυρα του πύργου· το άλλο δίνει προς τα έξω, και αφήνει το φως να διαπερνά το κελί πέρα για πέρα. Φτάνει έτσι να τοποθετηθεί ένας επιτηρητής στον κεντρικό πύργο, και σε κάθε κελί να κλειστεί ένας τρελός, ένας άρρωστος, ένας κατάδικος, ένας εργάτης, ή ένας μαθητής: με την αντιφεγγιά της μέρας μπορείτε να διακρίνετε από τον πύργο τούς εγκλείστους– μικρές σιλουέτες δέσμιες στα κελιά της περιφέρειας. Το κάθε κλουβί είναι κι ένα μικρό θέατρο όπου ο ηθοποιός είναι μόνος, τέλεια εξαστομωμένος και μόνιμα ορατός· το πανοπτικό αυτό σύστημα δημιουργεί μονάδες χώρων που επιτρέπουν την αδιάκοπη παρακολούθηση και την άμεση αναγνώριση», (Michel Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου & Ιουλιέττα Ράλλη, Αθήνα: Ράππα, 1989, σ. 265).

πλέον ότι το οίκος μιας κατοικίας, μιας κουλτούρας, μιας κοινωνίας προϋποθέτει επίσης το άνοιγμα της φιλοξενίας».³⁴

Μόνο που αντί αυτή η συνθήκη να είναι πράγματι «αμοιβαία» και να διασφαλίζει από κοινού τα όποια δικαιώματα εγγράφονται στους νόμους της φιλοξενίας, ενισχύει τη δύναμη-εξουσία του οικοδεσπότη, καθώς ο τελευταίος μπορεί ανά πάσα στιγμή να κατηγορήσει τον ξένο για δήθεν αθέτηση και παραβίαση του ιδιωτικού του ασύλου. Πρέπει δηλαδή, ο ξένος κάθε φορά να δίνει αποδείξεις για το ήθος³⁵ του, να εγγυάται για το όνομά του (ΠΦ, 33, 35, 37, 189). Το πρόβλημα επομένως της φιλοξενίας είναι επάλληλο με το ηθικό πρόβλημα, ενόσω αγγίζει ένα ήθος και είναι η ίδια η κουλτούρα:

«[...] αυτό που διακυβεύεται είναι το ήθος εν γένει [...] προέχει πάντοτε να εγγυηθεί κανείς για ένα ενδιαίτημα, για την ταυτότητά του, το χώρο του, τα όριά του, το ήθος ως διαμονή, κατοίκηση, οίκος, εστία, οικογένεια, σπίτι [chez-soi]» (ΠΦ, 189).³⁶

Ένας δεύτερος περιορισμός που τίθεται εξίσου τόσο στον φιλοξενούμενο-ξένο, όσο και στον φιλοξενούντα-οικοδεσπότη, όπως ήδη έχει διαφανεί, είναι το θέμα του οίκου. Αν και το κατώφλι είναι απαραίτητο, για να μπορούμε να μιλάμε για πράξη φιλοξενίας (ΠΦ, 77), εντούτοις μια *δεύτερη βία*, θα λέγαμε, αρχίζει από τη στιγμή της άφιξης του ξένου σε αυτό (ΠΦ, 71). Ο φιλοξενών δέχεται τον ξένο, τον δεξιώνει, αλλά ταυτόχρονα τον εξουσιάζει όντας ο ίδιος *κύριος του οίκου του* (ΠΦ, 51, 53). Σε κάθε λοιπόν πράξη φιλοξενίας υπάρχει μία εχθρότητα. Ο οικοδεσπότης ασκεί την κυριαρχία του, είτε επιλέγοντας αυτούς που θα φιλοξενήσει, είτε θέτοντας χρονικά όρια στην παραμονή τους (ΠΦ, 69, 71) αξιολογώντας κάθε φορά εάν ο ξένος είναι εισβολέας και εχθρός ή ευπρόσδεκτος και φίλος. Η εχθρότητα αυτή φαίνεται μάλιστα από την ίδια την ετυμολογία της λέξης. Για παράδειγμα, η αγγλική και η γαλλική λέξη για τη φιλοξενία, *hospitality* και *hospitalité* αντίστοιχα, προέρχονται από τη λατινική *hospes*, μια σύνθετη λέξη που αποτελείται από το *hostis* και τη ρίζα *potis*. Η λέξη *hostis* σήμαινε αρχικά, όπως παρατηρεί ο Émile Benveniste στο *Le vocabulaire*

³⁴ Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη», *ό.π.*, σ. 133.

³⁵ Βλ. ακόμη: «η γλώσσα είναι το σύνολο της κουλτούρας, οι αξίες, οι κανόνες, οι σημασίες. Το να μιλάς μια γλώσσα δεν είναι μόνο γλωσσική δραστηριότητα. Διακυβεύεται το ήθος» (ΠΦ, 167).

³⁶ Βλ. ακόμη: Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», *ό.π.*, σ.35.

des institutions indo-européennes, τον ξένο, ενώ στη συνέχεια «έλαβε τη σημασία του “εχθρικού” και έκτοτε χρησιμοποιείται μόνο για τον “εχθρό”» (ΠΦ, 55, 57).³⁷

Ο ξένος για τον οικοδεσπότη, δηλαδή τον προστάτη του οίκου, τον δεσπότη, τον κυρίαρχο, τον «πατέρα» και τον δημιουργό των νόμων φιλοξενίας (ΠΦ, 187, 189), εμφανίζεται ως εχθρός και ως απειλή που έρχεται για να αμφισβητήσει την αυθεντία του οίκου (ΠΦ, 9), που έρχεται για να γίνει ο ίδιος κύριος.³⁸ Ο ξένος απ’ την πλευρά του, στην προσπάθεια να προστατέψει τον εαυτό του και να μην τον θεωρήσουν «πατροκτόνο» –με την μεταφορική προφανώς χρήση του όρου– «αμύνεται δια της βίας» έναντι της κυριαρχίας και του δογματισμού του λόγου του κυρίου, ο οποίος βρίσκεται εντός του οίκου του.

Η σκηνή της «πατροκτονίας» είναι άμεσα συνυφασμένη με την ίδια τη φύση του ερωτήματος για τον ξένο και τη φιλοξενία (ΠΦ, 51, 53), ένα ερώτημα που αφορά την ταυτότητα, το όνομα και μια πληθώρα ερωτημάτων που προέρχονται από και προς τον ξένο, από και προς τον κύριο ή οικοδεσπότη:

«Τη σκηνή της πατροκτονίας τη βρίσκουμε συστηματικά εκεί όπου τίθεται το ερώτημα περί ξένου και φιλοξενίας, εφ’ όσον ο φιλοξενών [hote] (host) –αυτός που δεξιώνεται– είναι επίσης εκείνος που εξουσιάζει. Σύμφωνα με την αλυσίδα που τώρα πια μας είναι οικεία (hosti-pet-s, rotis, potest, ipse, κ.λπ.) η κυριαρχία της δύναμης-εξουσίας, η potestas και η κατοχή του φιλοξενούντος ανήκουν στον paterfamilias, στον οικοδεσπότη, στον «κύριο του οίκου» [«maître de céans»] [...] και η ίδια η λέξη μεταφράζεται με δύο τρόπους, άλλοτε ως «ξένος» άλλοτε ως «φιλοξενών» (ΠΦ, 11).

Σε κάθε όμως «σκηνή πατροκτονίας» υφίστανται ως απαραίτητες προϋποθέσεις οι τόποι για τους οποίους έγινε λόγος παραπάνω, δηλαδή το κατώφλι, ο κύριος του οίκου, ο ξένος, η γλώσσα της αμοιβαιότητας και της υποχρέωσης που διέπει τους νόμους και την ίδια την αυθεντία (*ipseity*). Αυτό διότι κάθε αμφισβήτηση της αυθεντίας κάθε «πρόκληση προς την πατρική λογική προέρχεται από τον ξένο ο οποίος μπορεί να είναι πατροκτόνος μόνο αν είναι κατά κάποιον τρόπο εν οικογενεία» (ΠΦ, 11), είτε δηλαδή ως ξένος, είτε ως «πατροκτόνος»-ξένος είτε ως «πατροκτόνος»-υιός (ΠΦ, 15). Αυτό σημαίνει ότι για να είναι κανείς «πατροκτόνος»

³⁷ Βλ., επίσης, Εμίλ Μπενβενίστ, «Η φιλοξενία», μτφρ. Μαρίνα Βήχου, *Ενεκεν*, ό.π., σ. 48.

³⁸ Πρβλ. «Λίγο ακόμη και δε θα ’σαι πια “η δούλα”. Αυτό είναι το μυστικό. Βιάζεσαι να μ’ εκδικηθείς [...] Μην ξεχνάς ότι χωρίς εμένα, εσύ δε θα ’σουν τίποτα [...] Νεκρή! Επιτέλους! [...] Κοιτάζτε κυρία είμαι κι εγώ κυρία τώρα [...] Τώρα πια είμαι η “Δεσποινίς Σολάνζ Λεμερσιέ”. Η Κυρά-Λεμερσιέ [...] Η φόνισσα με τ’ όνομα», (Ζαν Ζενέ, *Οι δούλες*, μτφρ. Οδυσσέας Ελύτης, Αθήνα: Ύψιλον, 1994, σσ. 15, 55, 58).

πρέπει εκτός των άλλων να έχει αποδεχτεί τη δύναμη-εξουσία του ίδιου του Λόγου και να θελήσει στον οίκο του, όποιος κι αν είναι αυτός, όποια μορφή κι αν έχει, να τον αμφισβητήσει αφαιρώντας την κυριότητα απ' αυτόν που τον κατέχει: «[...] ο πόλεμος στο ένδον του λόγου, ιδού το ερώτημα του ξένου, το διττό ερώτημα, η λογομαχία του πατέρα και του πατροκτόνου» (ΠΦ, 13).

Στους νόμους της φιλοξενίας εγκλωβίζεται εξίσου και ο οικοδεσπότης, ο οποίος καθίσταται αιχμάλωτος εντός της ίδιας της δύναμης-εξουσίας που του δίνει ο οίκος του (ΠΦ, 157, 187, 189). Γι' αυτό περιμένει με αγωνία (ΠΦ, 163) και χωρίς καθυστέρηση τον ξένο να εισέλθει στο σπίτι του, να διαβεί και να περάσει το κατώφλι,³⁹ με σκοπό να τον ελευθερώσει:

«[...] είναι ως εάν ο ξένος κρατούσε τα κλειδιά [...] ερχόμενος από έξω [...] μέσα στο σπίτι που τον αφήνει να εισέλθει αφού τον έχει καλέσει [...] ως εάν ο ξένος μπορούσε να σώσει τον κύριο και να απελευθερώσει τη δύναμη-εξουσία του ανθρώπου που τον φιλοξενεί» (ΠΦ, 153, 155).⁴⁰

Η υποκειμενικότητα, η «αυτότητα» (ΠΦ, 155), όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Derrida, καθιστούν τον οικοδεσπότη όμηρο του ίδιου του οίκου, μια αυτότητα (*ipseity*) όμως που ταυτόχρονα «αντιπαράθετει κανείς σαν δύναμη αντίστασης σαν μια αντι-δύναμη» (ΠΦ, 113), προς κάθε εξωτερική απειλή. Τόσο δηλαδή ο οικοδεσπότης, όσο και ο ξένος είναι εξίσου όμηροι ο ένας του άλλου (ΠΦ, 155, 157), όμηροι των συμβατικών νόμων της φιλοξενίας, που θέτουν όρια, δημιουργώντας καθήκοντα και υποχρεώσεις στα εμπλεκόμενα μέρη.⁴¹ Γράφει χαρακτηριστικά ο Derrida στο κείμενό του με τίτλο: «Μα τί ακριβώς δέχεται, ξαφνικά, μια γλώσσα υποδοχής;»:

«[...] αυτός ο τρομακτικός νόμος των νόμων που απαιτεί ο φιλοξενών (host), ο προσκαλών, να προσφέρει ότι πολυτιμότερο έχει στον φιλοξενούμενο (guest), τον προσκεκλημένο, και, επομένως, να μεταβάλλεται στην πραγματικότητα,

³⁹ «[...] όχι μόνο προς εμένα, αλλά μέσα μου: να κάνεις κατάληψη σ' εμένα, να πάρεις θέση μέσα μου» (ΠΦ, 155).

⁴⁰ Βλ. επίσης: «Αν έρθει σωθήκαμε», (Σάμουελ Μπέκετ, *Περιμένοντας τον Γκοντό*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, Αθήνα: Ύψιλον, σ. 105).

⁴¹ Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Derrida: «Συνεπώς ο κύριος, αυτός που προσκαλεί, ο φιλοξενών [hôte] που προσκαλεί, γίνεται όντως ο όμηρος – αυτό ακριβώς που πραγματικά ήταν πάντοτε. Και ο φιλοξενούμενος [hôte], ο προσκεκλημένος όμηρος (guest), γίνεται ο προσκαλών του προσκαλούντος, ο κύριος του φιλοξενούντος (host). Ο φιλοξενούμενος [hôte] γίνεται ο φιλοξενών του φιλοξενούντος [l'hôte de l'hôte]. Ο φιλοξενούμενος (guest) γίνεται ο φιλοξενών (host) του φιλοξενούντος (host). Αυτές οι υποκαταστάσεις καθιστούν όλους και τον καθένα όμηρο του άλλου. Αυτό ακριβώς είναι οι νόμοι της φιλοξενίας» (ΠΦ, 155, 157).

όπως και ο άλλος, σε φιλοξενούμενο του φιλοξενουμένου του [...] σε όμηρό του. Όλοι οι ρόλοι αντιμετωπίζονται: γενική υποκατάσταση. Επομένως ο προσκαλών μεταβάλλεται σε προσκεκλημένο του επισκέπτη».⁴²

Δεν είναι όμως μόνο οι νόμοι του δικαίου της φιλοξενίας, που καθιστούν όλους και τον καθένα ξεχωριστά όμηρο του άλλου. Ο ξένος καλείται να απ-ελευθερώσει τον οικοδεσπότη όχι μόνο απ' τα δεσμά της εξουσίας του επί του οίκου του (δεύτερη μορφή ιδιοκτησίας και κατοχής), αλλά κυρίως από τον ίδιο του τον εαυτό (πρώτη μορφή ιδιοκτησίας και κατοχής)⁴³ και να μεταστραφεί ο ίδιος σε κύριο του οίκου περιμένοντας έναν άλλον ξένο (μιας και ο ίδιος θα έχει πάψει να είναι) να εισέλθει για να τον ελευθερώσει εξίσου. Έχουμε επομένως μια διπλή θα λέγαμε παρουσία και εκδήλωση της δύναμης-εξουσίας: αυτή του τόπου και αυτή της αυτότητας (*ΠΦ*, 187, 189). Μπορεί όμως κανείς να υπερβεί αυτές τις συνθήκες ομηρίας (όμηρος του οίκου μου και όμηρος της αυτότητάς μου), απ' τη στιγμή που ο ίδιος ο τόπος (όποια μορφή κι αν ενέχει, όπως κι αν τίθεται και επιβάλλεται) γεννά και επιβάλλει διαρκώς ομηρίες;

Παρατηρήσαμε ότι η φιλοξενία, εμφανίζεται στην πράξη υπό όρους, βλέποντας την εφαρμογή της στην πρόσκληση και υποδοχή του ξένου σ' έναν οίκο. Ευθύς αμέσως θα περάσουμε στην πολιτική κατάσταση. Τι γίνεται όταν το κράτος παρεμβαίνει στο ιδιωτικό δίκαιο-δικαίωμα και θέτει προϋποθέσεις εισόδου, υποδοχής και διαμονής των ξένων; Σε αυτή την περίπτωση, η διάκριση μεταξύ του ιδιωτικού δικαίου-δικαιώματος και του δημοσίου δικαίου-δικαιώματος αναιρείται (*ΠΦ*, 61, 63). Δεν μπορούμε να μιλάμε για φιλοξενία, εν γένει, όταν παραβιάζεται το ιδιωτικό άσυλο (*ΠΦ*, 65).⁴⁴ Τί όμως προϋποθέτει σήμερα η φιλοξενία;

«Μεταξύ άλλων πραγμάτων, προϋποθέτει τη δυνατότητα μιας αυστηρής οριοθέτησης των βαθμίδων ή των συνόρων: μεταξύ [...] του ξένου και του μη ξένου, του πολίτη και του μη πολίτη, του ιδιωτικού [...] και δημοσίου» (*ΠΦ*, 61).

⁴² Jacques Derrida, «Μα τί ακριβώς δέχεται, ξαφνικά, μια γλώσσα υποδοχής;», μτφρ. Κατερίνα Κολλέτ, *Ποίηση*, τχ. 18, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2001, σ. 48.

⁴³ Έχει ενδιαφέρον εδώ να αναφέρουμε ότι η κατοχή του εαυτού ως ψυχοπνευματική οντότητα, ως πρόσωπο και ως πράξη έχει τη ρίζα του στον πολιτικό φιλελευθερισμό και συγκεκριμένα στον John Locke, όπως γράφει: «Ο άνθρωπος όντας κύριος του εαυτού του και ιδιοκτήτης του προσώπου του και των πράξεών του, έχει εντός του το μεγάλο θεμέλιο της ιδιοκτησίας», στον ίδιο, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, μτφρ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Πόλις, 2010, §44, σ. 121.

⁴⁴ Γράφει χαρακτηριστικά ο Derrida: «Δεν μπορεί κανείς πια να είναι σπίτι του!» (*ΠΦ*, 67).

Αυτή ακριβώς η αυστηρή οριοθέτηση για την οποία κάνει λόγο ο Derrida, δημιουργεί, δια της επιβολής, εξουσιαστικούς μηχανισμούς και δίπολα σχέσεων και δομών, στα οποία βασίζεται η εκάστοτε κυρίαρχη εξουσία, εν προκειμένω το κράτος. Αν και φαίνεται το κράτος να αποδέχεται τη διάκριση μεταξύ της ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας, εντούτοις παράλληλα καθιστά ρευστά τα μεταξύ τους όρια. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, με το πρόσχημα της «προστασίας» της ιδιωτικής περιουσίας, το κράτος να επεμβαίνει και να παραβιάζει κάθε «σύνορο», όπως ακριβώς κάνει στον δημόσιο-κρατικό-χώρο— με την επιβολή συνόρων, τα οποία «δεν είναι πλέον τόποι διάβασης, είναι τόποι απαγόρευσης»⁴⁵ σε οποιονδήποτε ξένο εμφανιστεί ως απειλή και δεν είναι φιλικά διακείμενος, προς το ίδιο και προς το εθνικό *Εμείς*.⁴⁶ Η ίδια αυτή προϋπόθεση καταλήγει επιπλέον σε μια μορφή βίας, αρχής γενομένης απ' τη διάκριση του ξένου απ' τον μη ξένο και του πολίτη απ' τον μη πολίτη, αν και η ίδια ακριβώς η οριοθέτηση των συνόρων και των βαθμίδων καθιστά εφικτή τη διέλευση του ξένου. Ιδού για μια ακόμη φορά η διαστροφή της φιλοξενίας:

«Τί συμβαίνει όμως όταν ένα κράτος παρεμβαίνει όχι μόνο για να επιτηρεί αλλά για να απαγορεύει ιδιωτικές επικοινωνίες; [...] Αυτό λοιπόν που τίθεται υπό αμφισβήτηση και με το ίδιο ενέργημα [...] είναι η συνοριακή γραμμή μεταξύ δημοσίου ή μη δημοσίου» (ΠΦ, 63).

Δεν μπορούμε πλέον να μιλάμε για «σπίτι μου», στην ιδιωτική σφαίρα, εφόσον το κράτος θεωρεί κάθε ιδιωτική πράξη δημόσια συναλλαγή, η οποία διασχίζει τη δημόσια σφαίρα, καταργεί το όποιο «απαραβίαστο» υπήρχε και επεμβαίνει (ΠΦ, 65, 67). Για ποια λοιπόν φιλοξενία μιλάμε; Το πρόβλημα επομένως φαίνεται να είναι ο παρεμβατικός χαρακτήρας του κράτους που θεωρεί ότι υπάρχει ένα ενιαίο κατώφλι στο οποίο βρίσκεται ήδη μέσα και το παραβιάζει εκ των έσω, όντας ο απόλυτος κυρίαρχος του «οίκου». Πέραν τούτου, για μια ακόμη φορά διαφαίνεται η αναγκαιότητα εκείνου του τόπου εισόδου, έλευσης και διαμονής για τον ξένο, ως προϋπόθεση της φιλοξενίας.

Η ίδια η ανάπτυξη της τεχνολογίας και της επιστήμης «απειλεί την εσωτερικότητα του σπιτιού και στην πραγματικότητα την ίδια την ακεραιότητα του

⁴⁵ Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη», *ό.π.*, σ. 133.

⁴⁶ Richard Kearney, «Οι Ξένοι και οι Άλλοι», στου ίδιου, *Ξένοι, Θεοί & Τέρατα*, μτφρ. Νίκος Κουφάκης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2006, σ. 130.

εαυτού, της αυτότητας» (ΠΦ, 67),⁴⁷ καθώς ο έλεγχος και η αστυνόμευση του κράτους δια μέσου των τεχνοεπιστημονικών δυνατοτήτων απειλούν όσο ποτέ άλλοτε κυρίως τον «οικείο χώρο» και τη φιλοξενία εν γένει. Τόσο ο εαυτός ως τόπος όσο και το σπίτι, προβάλλουν με τη σειρά τους τα κατ' επίφαση αυστηρά όριά τους, σε σχέση με το δημόσιο χώρο, ως άμυνα απέναντι στις ορέξεις του κράτους και οποιουδήποτε άλλου θελήσει να παραβιάσει τον χώρο οριοθέτησής τους και διαβίωσης. Όπως θα πει ο Derrida στα *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης*:

«Ο “οικείος χώρος” (η *casa* κρυμμένη στο *έτυμον* της μικρής λέξης *chez* στη γαλλική γλώσσα), αναμφίβολα προσβάλλεται, πιο βίαια απ' οτιδήποτε, από την παρείσδυση και, στην πραγματικότητα, από τη διάρρηξη που επιτελούν οι τηλεξουσίες [...] – αυτό που τόσο βίαια, όσο και η ιστορική διάκριση (η παλαιά αλλά όχι φυσική, όχι άνευ ηλικίας) του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου, έχει κακοποιηθεί».⁴⁸

Κάθε αδίκημα και παραβίαση «επιτρέπονται» μόνο μέσα από τη λογική και σκοπιμότητα του κράτους (ΠΦ, 63), το οποίο είναι υπεύθυνο για την εδαφική ακεραιότητα, την εθνική ασφάλεια και άμυνα. Ενώ λοιπόν το κράτος χρησιμοποιεί τις τεχνο-επιστημονικές δυνατότητες προς όφελός του, υπάρχουν περιπτώσεις, όπως συμβαίνει με την επιταχυνόμενη ανάπτυξη, για παράδειγμα του ίντερνετ, που υπερβαίνουν τον έλεγχο του κράτους, καθώς, όπως παρατηρεί ο Derrida, εκτείνονται μέσω της ιδιωτικής επικοινωνίας πέραν της εδαφικής και οριοθετημένης περιοχής του οίκου (ΠΦ, 73). Τότε «το κράτος ξαφνικά πολύ μικρό [...] κάνει υπέρμετρες προσπάθειες για να προλάβει, επιβλέψει, συγκρατήσει και επανιδιοποιηθεί» (Στο ίδιο).

Ταυτόχρονα όμως αυτή η «φανταστική σχετική απεδαφικοποίηση»⁴⁹ με την αδιάκοπη πρόοδο των «νέων τεχνολογιών», βοήθησε την παγκοσμιοποίηση του καπιταλισμού, δηλαδή στη διαδικασία εκείνη, που όπως λέει ο Jean-Claude Michea στην *Αυτοκρατορία του μικρότερου κακού*:

«[...] επειδή θεωρείται αναπόδραστη, καταργεί όλα τα νοητά σύνορα προς όφελος μιας παγκόσμιας ενοποιημένης αγοράς, μιας και όλοι στηρίζονται στην

⁴⁷ Βλ. ακόμη: «Η μονάδα του σπιτιού πρέπει να μείνει φιλόξενη για να είναι ipse, ο εαυτός της στο σπίτι, το κατοικήσιμο σπίτι στη σχέση του εαυτού προς εαυτό» (ΠΦ, 77).

⁴⁸ Ζακ Ντεριντά, Μπερνάρ Στιγκλέρ, *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης. Μαγνητοσκοπημένες συνομιλίες*, μτφρ. Μαγδαληνή Ακτύπη, Αθήνα: Εκκρεμές, 1998, σ. 43.

⁴⁹ Βλ. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Τί είναι φιλοσοφία*, μτφρ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Αθήνα: Καλέντης, 2004, σ. 114.

ιδέα ότι το μέλλον της ανθρωπότητας δεν είναι αναγνώσιμο παρά μόνον με βάση τις επιταγές της οικονομικής μεγέθυνσης». ⁵⁰

Η άρνηση της ετερότητας του Άλλου, θα πει ο Lévinas στο *Ολότητα και άπειρο*, εμφανίζεται στην «τυραννία του κράτους». ⁵¹ Αυτή η είσοδος-παραβίαση του κράτους στην ιδιωτική σφαίρα, με τη χρήση των νέων τεχνολογιών ή με το άλλοθι της προστασίας, έχει ως αποτέλεσμα τη δυνητική καλλιέργεια της ξενοφοβίας και την ταύτιση του ξένου με τον εχθρό ο οποίος θα έρθει για να αμφισβητήσει τον κύριο του οίκου και να απειλήσει την περιουσία και τη ζωή του, καθιστώντας τον όμηρο των εχθρικών του διαθέσεων (*ΠΦ*, 83). Αναφέρει χαρακτηριστικά ο Derrida:

«Αυτές τις δυνατότητες τις νιώθει κανείς σαν απειλές που πέφτουν πάνω στην προσίδια περιοχή του ιδίου και στο δικαίωμα στην ιδιωτική περιουσία [...] αυτές βρίσκονται πίσω από την έναρξη όλων των αντιδράσεων. Είναι προφανές ότι αυτές βρίσκονται πίσω από την έναρξη όλων των αντιδράσεων και κάθε είδους καθαρκτικής μνησικακίας. Παντού όπου παραβιάζεται το “σπίτι”, παντού όπου εν πάση περιπτώσει αυτό βιώνεται σαν παραβίαση, μπορεί κανείς να προβλέψει μια αντίδραση που ιδιωτικοποιεί, που είναι μάλιστα οικογενειοκρατική και δη, καθώς διευρύνει τον κύκλο, εθνοκεντρική και εθνικιστική, συνεπώς δυνητικά ξενόφοβη [...] η οποία απειλεί, μαζί με το “σπίτι”, τους παραδοσιακούς όρους της φιλοξενίας» (*ΠΦ*, 67).

Δεν είναι τυχαίο, όπως θα παρατηρήσει και ο Richard Kearney στο *Ξένοι, Θεοί & Τέρατα*, ότι αρωγός σε όλη αυτή την προσπάθεια για καλλιέργεια της ξενοφοβίας είναι κατά κύριο λόγο τα Μ.Μ.Ε:

«Πολλές από τις αφηγήσεις των δημοφιλών Μ.Μ.Ε. προωθούν αυτή την παράνοια αναθεματίζοντας το ανοίκειο ως “κακό”. Τέτοιες ιστορίες, για μια ακόμη φορά, ενισχύουν την ιδέα πως ο άλλος είναι αντίπαλος, ο ξένος είναι αποδιοπομπαίος τράγος, ο αποκλίνων είναι διαβολικός. Είναι αυτή η τάση να δαιμονοποιήσουμε την ετερότητα ως απειλή στη συλλογική μας ταυτότητα, η οποία οδηγεί σε δημοσιεύσεις υστερικών ιστοριών γύρω από εισβάλλοντες εχθρούς. Κάθε απειλή προς την εθνική ασφάλεια αντιμετωπίζεται με εχθρότητα». ⁵²

Έχουμε λοιπόν τις εξής συνθήκες ομηρίας: αφενός ο κύριος του οίκου γίνεται όμηρος από το κράτος και τις τεχνοεπιστημονικές δυνατότητες και αφετέρου στην

⁵⁰ Jean-Claude Michea, *ό.π.*, σ. 60. Βλ. ακόμη: Αυτή η έννοια της νεοφιλελεύθερης ηγεμονίας, θα πει ο Derrida, «γίνεται σήμερα εκτός των άλλων, ο τελευταίος κοινός τόπος των χειρότερων συγχύσεων και δη των υπολογισμένων φανακισμών», (Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη», *ό.π.*, σσ. 146-147).

⁵¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, *ό.π.*, σ. 43.

⁵² Richard Kearney, *ό.π.*, σ. 129.

προσπάθειά του να προστατέψει τον τόπο και την δύναμη-εξουσία του, υπό τον φόβο μιας νέας παραβίασης και πιθανής πατροκτονίας, εκλαμβάνει ως απειλή κάθε τι που έρχεται από έξω. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, να ταυτίζει μεμιάς τον ερχόμενο άλλο με τον εχθρό-ξένο. Κάθε λοιπόν ετερότητα εκτός των συνόρων της ταυτότητας νοείται ως εχθρικό υποκείμενο, είτε αναφερόμαστε στο κράτος είτε στον ερχόμενο-ξένο. Ο άλλος εμφανίζεται εν τη απουσία του στην περίπτωση αυτή ως ένας «ανεπιθύμητος ξένος και δυνάμει εχθρός» (ΠΦ, 69).

Η εμπειρία λοιπόν της παραδοσιακής φιλοξενίας, έτσι όπως υφίσταται, αποδεικνύεται πως για μια ακόμη φορά, έχει ανάγκη τη δύναμη-εξουσία που δίνει η κατοχή ενός τόπου πρωτίστως ως κατώφλι, διότι για να υπάρχει συνθήκη φιλοξενίας και έλεγχος-προστασία ενός χώρου, πρέπει πρωτίστως αυτός ο χώρος να έχει κατασκευαστεί! Η «αδικία», επομένως, «αρχίζει αμέσως από το κατώφλι του δικαιώματος στη φιλοξενία» (Στο ίδιο), το κατώφλι ως ένα περατό όριο, το οποίο την ίδια στιγμή που κάνει δυνατή κάθε διέλευση καθιστά αδύνατη μια φιλοξενία καθαρή και άπειρη, μια φιλοξενία της υπέρβασης των ορίων.

Κάθε λοιπόν μορφή κυριαρχίας που ασκείται ενέχει βία. Αυτή εμφανίζεται είτε με τη γλώσσα και με την απαίτηση του ονόματος προς τον ξένο, στον οποίο απευθυνόμαστε,⁵³ είτε με την επιλογή και διαλογή των φιλοξενούμενων. Ο κυρίαρχος, (το κράτος-οικοδοδεσπότης ή ο κύριος του –ιδιωτικού– οίκου) θα προσφέρει, κατά βούληση, άσυλο, δικαίωμα διαμονής ή, όπως θα δούμε στον κοσμοπολιτισμό του Kant, δικαίωμα επίσκεψης.⁵⁴ Εάν όμως ο ερχόμενος δεν διαθέτει το δικαίωμα στη φιλοξενία ή το δικαίωμα ασύλου, δεν γίνεται δεκτός ως φιλοξενούμενος και μπορεί να εισέλθει είτε σε έναν οίκο προσωπικό είτε στο κράτος, μόνο σαν «παράσιτο, σαν φιλοξενούμενος που προσφεύγει στην κατάχρηση, παράνομος, λαθραίος, υποκείμενος στην απέλαση ή τη σύλληψη» (ΠΦ, 77). Μόνο λοιπόν κατόπιν πρόσκλησης ή συμμετοχής σε μια συνθήκη φιλοξενίας, μπορεί κανείς να εισέλθει στον χώρο «μου», ή στη χώρα «μου», «ανυπεράσπιστος ενώπιον του δικαίου της χώρας που τον υποδέχεται ή τον απελαύνει» (ΠΦ, 21). Υπάρχουν βέβαια

⁵³ «Η πρόσκληση, η υποδοχή, το άσυλο, η παροχή καταλύματος περνούν μέσα από τη γλώσσα [langue] ή από το γεγονός ότι απευθυνόμαστε στον άλλο» (ΠΦ, 169).

⁵⁴ Βλ. ακόμη: «Νόμος παράξενος και διαστρεπτικός: αυτός απορρέει από τη σταθερή συνεργία μεταξύ της παραδοσιακής φιλοξενίας, φιλοξενίας με την τρέχουσα σημασία, και της δύναμης-εξουσίας. Αυτή η συνεργία είναι επίσης η δύναμη-εξουσία στην περατότητά της, τουτέστιν η αναγκαιότητα, γι' αυτόν που φιλοξενεί, γι' αυτόν που δεξιώνεται, να ξεχωρίσει, να επιλέξει, να φιλτράρει, να διαλέξει τους καλεσμένους του, τους επισκέπτες του ή τους φιλοξενούμενούς του, εκείνους στους οποίους αποφασίζει να προσφέρει άσυλο, το δικαίωμα επίσκεψης ή φιλοξενίας» (ΠΦ, 69).

περιπτώσεις, όπου στο όνομα του κοινού καλού και της εσωτερικής ασφάλειας, όπως βλέπουμε να συμβαίνει και σήμερα, το κράτος απαγορεύει την είσοδο και απελαύνει καθώς «ο αδιάκοπα αυξανόμενος αριθμός των ξένων [...] επιβάλλει στην κυβέρνηση να θεσπίσει ορισμένα μέτρα που υπαγορεύονται επιτακτικά από τη μέριμνα της εθνικής ασφάλειας».⁵⁵

Η διαστροφή της φιλοξενίας ξεσπά εκ των έσω. Η εγγύηση και διασφάλιση του δικαιώματος στη φιλοξενία, ιδιωτικού ή δημοσίου, ακριβώς επειδή εγγράφεται σε δικαϊκούς νόμους, έχει ανάγκη τη δια-μεσολάβηση του δικαίου του κράτους (ΠΦ, 71). Ο μόνος επομένως τρόπος για να εγγυηθεί το κράτος την ιδιωτική περιουσία, είναι, εν είδει πατρωνίας, να διεισδύσει σε αυτή ισχυριζόμενο ότι την προστατεύει. Παρατηρούμε λοιπόν ότι το δικαίωμα στη φιλοξενία, δεν μπορεί, εν τη γενέσει του, να υπερβεί την περατότητά του. Από τη μία οι νόμοι της φιλοξενίας επιβάλλουν καθήκοντα και υποχρεώσεις και από την άλλη κάθε εκδήλωση φιλοξενίας ελέγχεται από το κράτος καταργώντας τον διαχωρισμό μεταξύ ενός άλλου ορίου-τόπου, αυτόν του ιδιωτικού από το δημόσιο. Ένα λοιπόν δικαίωμα, θα λέγαμε κεκτημένο, ήδη όπως μας έχει φανερωθεί και δοθεί απ' την παράδοση.

Όχι μόνο η ελληνορωμαϊκή παράδοση, αλλά και ο καντιανός κοσμοπολιτισμός (που προβάλλει την ανάγκη σύστασης ενός κοινού δικαίου για τους πολίτες όλου του κόσμου),⁵⁶ θέτει, για τον Derrida, τη φιλοξενία υπό όρους (ΠΦ, 35). Ενδεικτικά, ο Derrida αναφέρεται στο «Τρίτο οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη» από το *Προς την αιώνια ειρήνη* του Immanuel Kant. Για τον τελευταίο, ο ξένος έχει δικαίωμα να εισέλθει σε μια χώρα χωρίς να τον αντιμετωπίζουν εχθρικά («δικαίωμα επίσκεψης»), αλλά ανά πάσα στιγμή μπορεί να εκδιωχθεί από αυτήν, «αν τούτο δεν έχει ως αποτέλεσμα την εξόντωσή του».⁵⁷ Δεν μπορεί να επισκεφθεί μια χώρα και να μείνει μόνιμα σ' αυτήν («δικαίωμα εγκατάστασης»), γιατί προκειμένου να γίνει αυτό, θα χρειαζόταν μια «ιδιαίτερη ευνοϊκή συμφωνία» μεταξύ των κρατών.⁵⁸ Αντίθετα, μπορεί να επισκεφθεί τη χώρα αυτή προσωρινά, διότι όλοι οι άνθρωποι εκ φύσεως διαθέτουν το δικαίωμα της «κοινής κατοχής της επιφάνειας της γης» («φυσικό δικαίωμα»)⁵⁹.

⁵⁵ Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη», *ό.π.*, σσ. 140-141.

⁵⁶ Immanuel Kant, *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιο*, μτφρ.-εισ.-σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστημ. θεώρηση Γιώργος Ξηροπαϊδης, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ. 82, 83, 86.

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 81.

⁵⁸ Στο ίδιο.

⁵⁹ Στο ίδιο.

Ο Derrida, όπως παρατηρούν οι Simon Critchley & Richard Kearney στην εισαγωγή του *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, μοιάζει να εντοπίζει ένα διπλό ή αντικρουόμενο σημαντικό πρόβλημα μέσα στην ίδια την ιδέα του «κοσμοπολιτισμού»:

«Από τη μία υπάρχει μια αντισυμβατική φιλοξενία, που θα έπρεπε να προσφέρει το δικαίωμα του καταφυγίου σε όλους τους μετανάστες και νέους σε έναν τόπο, αλλά από την άλλη, η φιλοξενία πρέπει να είναι συμβατική ή υπό προϋποθέσεις: πρέπει να υπάρχει κάποιο όριο στο “δικαίωμα διαμονής”».⁶⁰

Παρατηρούμε όμως ότι και εδώ καταργείται το *ιδιωτικό δίκαιο-δικαίωμα*, καθώς η φιλοξενία εξαρτάται από μια συμφωνία ή συνθήκη, από τον έλεγχο δηλαδή του κράτους,⁶¹ το οποίο και πάλι παραβιάζει τη διάκριση μεταξύ της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας καθώς θέτει όρια σε κάθε «δικαίωμα εγκατάστασης», θεωρώντας «οίκο του» κάθε οίκο ιδιωτικό.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Derrida, «η φιλοξενία της πόλης ή η ιδιωτική φιλοξενία εξαρτώνται και ελέγχονται από το νόμο και από την αστυνομία του κράτους».⁶² Μιας αστυνομίας, που, όπως είδαμε στην εισαγωγή μας σχετικά με το «αδίκημα φιλοξενίας» στην περίπτωση των *χωρίς-χαρτιά (sans papiers)* «γίνεται πανταχού παρούσα και φασματική [spectrale] στα λεγόμενα πολιτισμένα κράτη τη στιγμή που αυτή κάνει κουμάντο μέσω του νόμου [fait la loi]».⁶³

Βλέπουμε λοιπόν ότι και η παράδοση του κοσμοπολιτισμού, όπως επισημαίνει ο Mustafa Dikec, στο *Pera Peras Poros. Longings for spaces of hospitality*,

«[...] κάνει το δικαίωμα της φιλοξενίας να μοιάζει με φυσικό δικαίωμα, ενώ στην πραγματικότητα, είναι μια εσω-κρατική συμφωνία, και απέχει πράγματι πολύ από το να είναι ένα φυσικό δικαίωμα. Θεμελιώνεται πάνω σε ένα φυσικό δικαίωμα (όπως το δικαίωμα στην επιφάνεια της γης) αλλά δεν είναι ένα φυσικό δικαίωμα. Δίνεται φυσικά, αλλά τροποποιείται πολιτικά, ακόμη και προσβάλλεται –δείχνοντάς μας– ότι ο Kant παρακινήθηκε εν μέρει τουλάχιστον, από εμπορικές αναγκαιότητες και την ανάγκη του έθνους-κράτους να ορίσει αποκλειστικά τον εαυτό του».⁶⁴

⁶⁰ Simon Critchley & Richard Kearney, «Εισαγωγή», στο Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, μτφρ. M. Dooley & M. Hughes, London-New York: Routledge, 2001, ix-x.

⁶¹ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια», *ό.π.*, σσ. 45-46. Βλ. επίσης, Mustafa Dikec, «Pera Peras Poros: Longings for Spaces of Hospitality», *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2), 2002, σσ. 232-233.

⁶² Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια», *ό.π.*, σσ. 45-46.

⁶³ Στο ίδιο, σσ. 30-31.

⁶⁴ Mustafa Dikec, *ό.π.*, σ. 232.

Πέραν τούτου, για να είσαι «πολίτης του κόσμου» δεν πρέπει εκ των πραγμάτων να υπάρχει αυτός ο «κόσμος», ως όριο, ως έδαφος και ως περιορισμός; Ο χώρος στον οποίο, αν όχι θα διαμείνεις μόνιμα, προσωρινά θα επισκεφθείς; Όπως λοιπόν παρατηρεί και η Hannah Arendt, στην *Πολιτική φιλοσοφία του Kant*:

«Το να είσαι “πολίτης του κόσμου” σημαίνει ανάμεσα στα άλλα πως έχεις ευθύνες, υποχρεώσεις και δικαιώματα, αλλά όλα αυτά έχουν νόημα μόνο αν υπόκεινται σε εδαφικούς περιορισμούς. Ο πολίτης του κόσμου, για τον οποίο μιλούσε ο Καντ, ήταν στην πραγματικότητα ένας *Weltbetrachter* [θεατής κόσμου]».⁶⁵

Ο Derrida εδώ επισημαίνει την ανάγκη να πάμε πέρα από την «ιδιότητα του πολίτη» (*ΠΦ*, 97, 169), υπεράνω, επέκεινα και πέραν του κοσμοπολιτισμού, όπως μαρτυρά και ο ίδιος ο τίτλος του έργου του: *Le cosmopolitisme et au-delà*,⁶⁶ για να μην τίθεται ως προϋπόθεση για την εγκατάσταση του ξένου το να είναι πολίτης ενός άλλου κράτους. Σε μια προσπάθεια αν όχι υπέρβασης αλλά περιορισμού της κυριαρχίας του κράτους ο Derrida κάνει έκκληση για τη δημιουργία αυτόνομων «πόλεων-καταφύγιων»⁶⁷ όσο είναι δυνατόν ανεξάρτητων και μεταξύ τους και από τα κράτη [...]. Καλούμε τις νέες πόλεις-καταφύγια να εκτρέψουν την πολιτική των κρατών, να μετασχηματίσουν και να επανιδρύσουν τους τρόπους ένταξης της πόλεως [cité] στο κράτος».⁶⁸ Είναι δυνατόν όμως κάτι τέτοιο να γίνει; Πώς θα αποφύγουμε τον σχηματισμό μιας εκ νέου κυριαρχίας; Πώς θα πάμε πέραν και μετά το κράτος, τον κοσμοπολιτισμό και την ιδιότητας του πολίτη; Μπορεί, προς χάριν της φιλοξενίας και των καταφυγίων, να ανυψωθεί η πόλη υπεράνω των κρατών-εθνών ή έστω να απαλλαγεί απ' αυτή τη δύναμη-εξουσία; Γράφει σχετικά ο Derrida:

«Παρά την παράδοση του κοσμοπολιτισμού, ακόμη δεν είμαστε κοσμοπολίτες: πρέπει να ανοίξουμε τα σύνορα: αλλά ταυτόχρονα ο κοσμοπολιτισμός δεν αρκεί, η φιλοξενία που απλώς θα ρυθμιζόταν από το κράτος, από τη σχέση με τους πολίτες ως τέτοια δεν μου φαίνεται επαρκής [...] Κατά συνέπεια, θα έπρεπε να προσαρμόσουμε τη δική μας ηθική της φιλοξενίας, τη δική μας πολιτική της φιλοξενίας σε ένα πέραν του κράτους και σε ένα πέραν του κοσμοπολιτισμού [...] Ο οικουμενικός κοσμοπολιτισμός του Kant είναι

⁶⁵ Χάνα Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Kant*, μτφρ. Βασίλης Ρωμανός, Αθήνα: Νήσος, 2008, σ. 88.

⁶⁶ Για περισσότερα, βλ. την εισαγωγή του Βαγγέλη Μπιτσώρη στο Jacques Derrida, *Πέραν του Κοσμοπολιτισμού*, ό.π., σσ. 9-10.

⁶⁷ Για μια ακόμη φορά ο Derrida έχει ως παράδοση-καταγωγή-κληρονομιά, για τις «πόλεις-καταφύγια» τη Βίβλο. Βλ. Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», ό.π., υποσ. 28, σ. 37.

⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 17.

πράγματι αξιόλογος όταν πρέπει να τείνουμε, αλλά που επίσης πρέπει να μπορούμε να το υπερβούμε». ⁶⁹

Ο κοσμοπολιτισμός, προϋποθέτει το πολιτικό, τη συνάρθρωση, ενώ αντίθετα η καθαρή φιλοξενία, προϋποθέτει ένα *επέκεινα* του πολιτικού, το ηθικό. Ζητούμενο για τον Derrida είναι να υποσκάψει την κρατική κυριαρχία, με στόχο να υπερβεί το πολιτικό παράδειγμα της νεωτερικότητας που θεμελιώθηκε στο κράτος. Αν όμως απορρίψουμε το νεωτερικό κράτος, ποιος θα είναι ο ιδρυτής των άνωθεν πολιτικών καταφυγίων; Μήπως θα μπορούσε, όπως λέει ο Derrida στο «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», «το άστυ, ένα δίκαιο των πόλεων, μια νέα κυριαρχία των πόλεων να ανοίξει εδώ έναν πρωτότυπο χώρο, αυτόν που απέτυχε να ανοίξει το δια-κρατικο-εθνικό δίκαιο;». ⁷⁰ Για να συμπληρώσει αμέσως στη συνέχεια:

«Αυτό που επικαλούμαστε με τις ευχές μας και το αποκαλούμε “πόλη-καταφύγιο” δεν είναι πια απλώς μια διάταξη νέων κατηγορουμένων ή νέων εξουσιών που προστίθενται στην κλασική και αμετάβλητη έννοια της πόλης. Δεν πρόκειται πια απλώς για νέα κατηγορήματα που αποβλέπουν να εμπλουτίσουν την παλαιά θεματική που ονομάζεται “πόλη”. Όχι, οραματιζόμαστε μιαν άλλη έννοια, ένα άλλο δίκαιο, μιαν άλλη πολιτική της πόλης [...] μια πολιτική δράση που θα προβλέπει στην “ελλευσόμενη δημοκρατία”, η οποία δεν θα συνδέεται ούτε με την κρατική-εθνική κυριαρχία, ούτε με την ιδιότητα του πολίτη, αλλά με –αυτό που ονομάζει- μετά-την ιδιότητα-του πολίτη». ⁷¹

Ο Derrida μοιάζει να στοχάζεται πάνω στην ίδια τη μορφή του κράτους, ενός κράτους τύπου *Λεβιάθαν*, ⁷² το οποίο στηρίζεται σε μία βία άνευ ορίων (*pactum subjectionis*), σε μία ταυτιζόμενη με το «κτήνος» κυριαρχία. ⁷³ Παράλληλα κάνει έκκληση για «πολιτική ανυποταξία», ⁷⁴ πέραν του πολίτη του κόσμου, μετά την

⁶⁹ Jacques Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aubre, 1999, σ. 69. Παρατίθεται από τον Βαγγέλη Μπιτσώρη στο Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», *ό.π.*, υποσ. 1, σσ. 12-13.

⁷⁰ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», *ό.π.*, σ. 23.

⁷¹ Στο *ίδιο* και Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη», *ό.π.*, σσ. 153-154, υποσ. 24.

⁷² Βλ. Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή Υλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης & Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 2006.

⁷³ Θα πει χαρακτηριστικά για τον κυρίαρχο ο Derrida ότι: «ο στοχασμός επί του “κτήνους και του κυριάρχου” (“la bête et le souverain”) καθορίζεται πάντα από μια σχέση στην οποία “το κτήνος είναι ο κυριάρχος”, στο Jacques Derrida, *The beast and the sovereign*, τμ. 1, μτφρ. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press, 2009, σ. 18.

⁷⁴ «Η πολιτική ανυποταξία θέτει το ερώτημα αν έχω το δικαίωμα να ενεργήσω ως άτομο διαφορετικό απ' ότι ως πολίτης: να προσκαλέσω όποιον θέλω στο σπίτι μου, ακόμη και αν ο νόμος μου το απαγορεύει [...] Μήπως η φιλοξενία στη ριζοσπαστική παραγωγή της ετερότητας είναι [...] πέρα από

ιδιότητά του και πέραν του κράτους-έθνους.⁷⁵ Στόχος του είναι αφενός η συνδιαλλαγή με την παράδοση και αφετέρου η δυσπιστία⁷⁶ και η ριζική αμφισβήτηση κάθε όρου και ορίου που παρουσιάζεται στην έννοια της φιλοξενίας, σε μια επαγρύπνηση λοιπόν που αν και θα υπερβαίνει τον χώρο της πολιτικής «δεν θα παραλύσει την πολιτική δράση, αλλά αντίθετα θα την ενεργοποιήσει».⁷⁷ Πέραν λοιπόν της θέασης του ιδεώδους της παγκοσμιοποίησης, «της φαινομενικής ομογενοποίησης που αποκρύπτει συνήθως παλαιές και νέες ανισότητες και ηγεμονίες, που πρέπει να μάθουμε να τις ανιχνεύουμε».⁷⁸ Διότι και το ίδιο ακόμη το «άνοιγμα» των συνόρων προϋποθέτει την κυριαρχία, την εδαφικοποίηση και κυρίως τις αποφάσεις εκείνες που λαμβάνονται από πολιτικές και οικονομικές στρατηγικές. Πρέπει λοιπόν να προβούμε σε μια αναίρεση του κοσμοπολιτικού, καθώς:

«Όταν λέει κανείς πολιτικό (-ή) χρησιμοποιεί μια ελληνική λέξη, μια ευρωπαϊκή έννοια που πάντοτε προϋπέθετε το κράτος, τη μορφή της πόλεως η οποία συνδέεται με την εθνική εδαφική επικράτεια και με την αυτοχθονία. Όποιες και αν είναι οι ρήξεις στο εσωτερικό αυτής της ιστορίας, η έννοια του πολιτικού παραμένει δεσπόζουσα, ακόμη και τη στιγμή που πολλές δυνάμεις είναι έτοιμες να το δια-τοπίσουν [disloquer] [...] Ακόμη όμως και εδώ πρόκειται για μια ευρωπαϊκή κληρονομιά που πρέπει να τη διαφυλάξουμε και να τη μετασχηματίσουμε».⁷⁹

Η *απόλυτη φιλοξενία*, δεν μπορεί να άρει τις προϋποθέσεις που θέτει η *υπό όρους φιλοξενία*, παρά μόνο να τις περιορίσει. Καθημερινά ξένοι φτάνουν στο κατώφλι του κράτους και είμαστε διαρκώς υπεύθυνοι να λάβουμε μιαν απόφαση. Ακόμη και αν η απόλυτη φιλοξενία στην πράξη μοιάζει να είναι αδύνατη, πρέπει να στοχεύουμε σ' αυτήν, για να δημιουργήσουμε μια νέα τάξη πραγμάτων, όπου δεν θα υπάρχει φυλετική βία, ούτε διαχωρισμός με βάση το χρώμα, τη γέννηση ή το αίμα.⁸⁰ Οι πόλεις πρέπει να είναι καταφύγια για τους ξένους⁸¹ και όχι κολαστήρια. Ο ξένος,

το τάδε ή το δείνα κράτος-έθνος;», (Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαϊώματος στη δικαιοσύνη», *ό.π.*, σσ. 153-154, υποσ. 24).

⁷⁵ Βλ. ακόμη, Jacques Derrida, *Μαθαίνοντας να ζεις εν τέλει. Συνέντευξη με τον Jean Birnbaum*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 2006, σ. 25.

⁷⁶ Θα πει χαρακτηριστικά ο Ζαν-Ζακ Ρουσώ, στο *Αιμίλιος ή για την εκπαίδευση*: «Δυσπιστείτε απέναντι στους κοσμοπολίτες που γυρεύουνε μακριά, μες τα βιβλία τους, καθήκοντα που περιφρονούν όταν είναι να τα εκπληρώσουν γύρω τους», τμ. 1, μτφρ. Ιάνης Λο Σκόκο, Αθήνα: Αναγνωστήδης, (;), σ. 26.

⁷⁷ Simon Critchley & Richard Kearney, «Εισαγωγή», *ό.π.*

⁷⁸ Jacques Derrida, «Η παγκοσμιοποίηση, η ειρήνη και η κοσμοπολιτική», *ό.π.*, σσ. 87-89.

⁷⁹ Jacques Derrida, *Μαθαίνοντας να ζεις εν τέλει. Συνέντευξη με τον Jean Birnbaum*, *ό.π.*, σσ. 52-54.

⁸⁰ Jacques Derrida, *Η τελευταία λέξη του ρατσισμού*, μτφρ. Χρήστος Λάζος, Αθήνα: Άγρα, 1992, σ. 11, 27.

⁸¹ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια», *ό.π.*, σ. 23, 37, 38.

εισερχόμενος σε μια χώρα, πρέπει να αποκτά πολιτικά δικαιώματα.⁸² Δεν πρέπει να προσδιορίζεται με την έλευσή του ως εξωτερικός εχθρός, ούτε ως εσωτερικός και έτσι δεν πρέπει να διώκεται.⁸³

Εν κατακλείδι, ο Derrida ειδικά στις μέρες μας, μοιάζει να είναι πιο επίκαιρος από ποτέ, καθώς καθίσταται πια επιτακτική η ανάγκη της ενεργοποίησης –με τη μορφή της επαγρύπνησης και όχι παράλυσης– της πολιτικής δράσης. Πώς μπορούμε σήμερα να μιλάμε για φιλοξενία, όταν αυτή απαγορεύεται, βάσει διαταγμάτων και νόμων; Για να δούμε λοιπόν τα πράγματα πέραν της καλά καλλιεργήσιμης ρητορικής και επίκλησης στο συναίσθημα, η πολιτική και ηθική του μικρότερου κακού στην οποία βασίστηκε ο καπιταλισμός, συνεχίζει να δείχνει σημάδια κατάρρευσης. Ως μόνη απάντηση στο δήθεν άνοιγμα του «κοσμοπολιτισμού» και της «αειφορίας» που επέβαλλε ο «άναρχος» οικονομικός καπιταλισμός της ελεύθερης αγοράς και της δήθεν απεδαφικοποίησης, οι χώρες και οι μάζες ετερονομούν και «επιλέγουν» να επιστρέψουν στην κλασική μορφή του έθνους-κράτους. Σφραγίζουν επομένως τα σύνορά τους και παράλληλα τα «ανοίγουν» σε παραδοσιακές δικτατορίες και εθνικοσοσιαλιστικές ονειρώξεις, μιας και τα ιδεολογήματα και οι μεγάλες αφηγήσεις της «αριστεράς» έχουν αποτύχει. Η αδυναμία επομένως να κατανοήσουμε την πληροφορία, οδηγεί τους καθ' ιδιότητα πολίτες του κόσμου, θεατές και ταγούς στις εκάστοτε παρωδίες. Συνεχίζουμε επομένως να θεωρητικολογούμε εθισμένοι στη ναφθαλίνη μας, ενώ την ίδια στιγμή τα φαντάσματα του παρελθόντος αναβιώνουν στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, την Κορέα, τη Ρωσία, τη Γαλλία, την Τουρκία και ούτω καθεξής.

⁸² Στο ίδιο, σ. 41.

⁸³ Στο ίδιο., σ. 13, 20, 31.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ:

Η ΑΠΟΛΥΤΗ ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ

«Είμαστε οι κληρονόμοι αυτής της παράδοσης, όπως είδαμε, των νόμων της φιλοξενίας; Μέχρι ποιο σημείο; Πού να θέσουμε το αμετάβλητο, αν υπάρχει ένα, διαμέσου αυτής της λογικής και αυτών των αφηγήσεων;» (ΠΦ, 197).

Πώς μπορούμε να υπερβούμε τη γλώσσα της φιλοξενίας απ' τη στιγμή που όπως λέει ο Derrida: «οι εξόριστοι, οι εκτοπισμένοι [...] οι απόλυτοι ξένοι αναγνωρίζουν τη γλώσσα, τη λεγόμενη μητρική γλώσσα ως την έσχατη πατρίδα τους;» (ΠΦ, 111, 113). Πώς μπορεί να γίνει κάτι τέτοιο αν αποδεχτούμε αυτό που λέει ο Levinas ότι «η “γλώσσα” είναι φιλοξενία»; (ΠΦ, 169), Απ' τη στιγμή μάλιστα που «δεν υπάρχει ξένος πριν ή έξω από την ξενία»; (ΠΦ, 39) Σε ποια γλώσσα μπορεί ο ξένος ν' απευθύνει το ερώτημά του; (ΠΦ, 165).

«Μήπως όμως η απόλυτη, υπερβολική, απροϋπόθετη, φιλοξενία συνίσταται στην άρση της γλώσσας; Μήπως πρέπει να απέχουμε από το να θέτουμε αυτές τις ερωτήσεις (ποιος είσαι, ποιο είναι το όνομά σου) που αναγγέλλουν τόσες απαιτούμενες προϋποθέσεις, συνεπώς τόσα όρια σε μια φιλοξενία που κατ' αυτόν τον τρόπο εξαναγκάζει και περιορίζεται μέσα σε ένα δίκαιο και σε ένα καθήκον;» (ΠΦ, 169)

Μήπως λοιπόν η απόλυτη φιλοξενία πρέπει να «αρχίζει με την υποδοχή χωρίς ερωτήματα και με μια διπλή εξάλειψη του ερωτήματος και του ονόματος;» (ΠΦ, 35, 37), ακόμα και εάν ένα ερώτημα απευθύνεται στον ξένο με αγάπη και τρυφερότητα: «πώς ονομάζεσαι, πώς πρέπει να σε αποκαλώ;» (Στο ίδιο). Η φιλοξενία οφείλει να προσφέρεται στον άλλον, όποιος κι αν είναι αυτός, πριν «ταυτοποιηθεί μέσω του ονόματός του σ' ένα υποκείμενο δικαίου» (Στο ίδιο), πριν ακόμα γίνει «ξένος» και αντικείμενο αναφοράς και εξουσίας. Η ίδια όμως η διαστροφή της φιλοξενίας έγκειται στο γεγονός ότι «προϋποθέτει την κλήση του κύριου ονόματος, μέσω της καθαρής δυνατότητάς του (σ' εσένα / έλα μέσα) και συνάμα την εξάλειψη του ίδιου του κύριου ονόματος (όποιος και αν είσαι, όποια και αν είναι η γλώσσα σου)» (ΠΦ, 173). Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο νόμος της απόλυτης φιλοξενίας, εμφανίζεται «σαν παράδοξος νόμος» (ΠΦ, 33).

Η απόλυτη, ή αλλιώς, η απροϋπόθετη φιλοξενία, πρέπει να άρει ή τουλάχιστον να περιορίσει όλα τα εμπόδια που θέτει η παραδοσιακή φιλοξενία. Βάσει λοιπόν του

απολύτου νόμου της φιλοξενίας, πρέπει να παρέχω φιλοξενία όχι μόνο στον ξένο, αλλά και στον «απόλυτο άλλο» (ΠΦ, 33), χωρίς να μου δοθούν εγγυήσεις για την ταυτότητά του (ΠΦ, 33, 35, 97). Η καθαρή φιλοξενία επιτάσσει ένα «έλα εσύ όποιο και αν είναι το όνομά σου» (ΠΦ, 37), να δεχτούμε, δηλαδή, τον άλλο χωρίς να γνωρίζουμε ποιος είναι, χωρίς να γνωρίζουμε ούτε καν το όνομά του.⁸⁴ Με το να ρωτάμε τον νεοαφιχθέντα «ποιος είσαι εσύ;», ασκούμε τη δύναμη-εξουσία μας επάνω του και επιδεικνύουμε εχθρότητα απέναντί του. Απαιτούμε να μάθουμε το όνομά του, τις δεσμεύσεις που επιβάλλει και εγγυάται η ταυτότητά του, για να μπορούμε να τον θέσουμε ενώπιον δικαίου, αν παραβιάσει τη φιλοξενία που του δίνουμε.

Μ' αυτές λοιπόν τις συνθήκες «δεν παρέχει κανείς φιλοξενία σε έναν ανώνυμο ερχόμενο και σε κάποιον που δεν έχει ούτε όνομα, ούτε πατρώνυμο, ούτε οικογένεια, ούτε κοινωνικό καθεστώς, και ο οποίος εφεξής αντιμετωπίζεται όχι ως ξένος αλλά ως ένας άλλος βάρβαρος» (ΠΦ, 33).⁸⁵ Δεν μπορούμε να μιλάμε για τον ξένο πριν ή εκτός της συνθήκης της ξενίας (ΠΦ, 39). Αυτό το οποίο προϋπάρχει των προσδιορισμών, είναι αυτό το «άγριο έξωθι», το «βάρβαρο», το «προ-πολιτισμικό», μιας και ο πολιτισμός είναι εκείνος που εγγράφει τους ανθρώπους σε δικαιοκούς νόμους και συνθήκες φιλοξενίας και θέτει ενώπιον νόμου ως «πατροκτόνο» κάθε τι που απειλεί ή που για να είμαστε πιο ακριβείς δεν συμμετέχει στην «ξενία». Για τους νόμους, ο φιλοξενούμενος είναι ξένος και έτσι πρέπει να παραμείνει (ΠΦ, 91), με οτιδήποτε εκτός του νόμου, να θεωρείτε παράνομο και άρα να εξορίζεται.

Πού εν τέλει, με βάση όσα μέχρι στιγμής έχουμε περιγράψει, έγκειται η *διαστρεψιμότητα του νόμου της φιλοξενίας* (ΠΦ, 27-35, 51, 53, 69, 77, 83); Ποιο το παράδοξο της φιλοξενίας, η απορία και η εσωτερική της αντίφαση; Το δικαίωμα στη φιλοξενία δεσμεύει και εξαρτάται εξ αρχής και a priori από έναν οίκο, έναν τόπο που καθιστά δυνατή τη φιλοξενία και τη σχέση της φιλοξενίας με τον ξένο. Την ίδια όμως

⁸⁴ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», *ό.π.*, σσ. 38-39.

⁸⁵ Βλ. ακόμη: «Ο ξένος δεν είναι απλώς ο απολύτως άλλος, ο βάρβαρος [...] ο οποίος εκτοπίζεται σε ένα απόλυτο άγριο έξωθι, βάρβαρο, προ-πολιτισμικό και προ-νομικό, έξωθεν και εντεύθεν της οικογένειας, της κοινότητας, της πόλεως, του έθνους ή του κράτους» (ΠΦ, 27). Η «Η ανθρωπότητα σταματά στα όρια της φυλής, της γλωσσικής ομάδας, μερικές φορές ακόμα και των χωριών. Σε τέτοιο μέγιστο σημείο, που ένας μεγάλος αριθμός πληθυσμών από τους λεγόμενους πρωτόγονους προσδιορίζεται με ένα όνομα που σημαίνει “άνθρωπος” ή μερικές φορές θα λέγαμε με περισσότερη διακριτικότητα “καλός”, “εξαιρετικός”, “τέλειος”, υπονοώντας έτσι ότι οι άλλες φυλές ή ομάδες ή τα άλλα χωριά δεν διαθέτουν τις ανθρώπινες αρετές ή ακόμα και την ανθρώπινη φύση, αλλά στην καλύτερη περίπτωση απαρτίζονται από “κακούς”, “μοχθηρούς” [...] Φτάνουν συχνά ως το σημείο να στερούν τον ξένο από τον τελευταίο αυτό βαθμό πραγματικότητας, μετατρέποντάς τον σε “φάντασμα” ή “οπτασία”», (Claude Lévi-Strauss, «Εθνοκεντρισμός», στο *Φυλή και ιστορία. Φυλή και πολιτισμός*, μτφρ. Αθανάσιος Δ. Στεφανής, Αθήνα: Πατάκης, 2008, σσ. 39-40).

στιγμή η έννοια του οίκου, ως πέρασμα και ως διάβαση (διότι «περνάς το κατώφλι σημαίνει έρχεσαι μέσα και όχι μόνο πλησιάζεις ή έρχεσαι» ΠΦ, 155), που καθιστά δυνατή τη φιλοξενία, την περιορίζει και την απαγορεύει, καθώς ο οίκος παραμένει ταυτόχρονα ένα μυστικό πέρασμα (ΠΦ, 77, 83), διότι «για τον προσκεκλημένο και συνάμα για τον επισκέπτη, το γεγονός ότι περνούν το κατώφλι παραμένει πάντα ένα βήμα παραβίασης» (ΠΦ, 96). Η φιλοξενία επομένως, μοιάζει να είναι δυνατή μόνο μέσω της ύπαρξης ενός οίκου.

«Πού οδηγούν», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Derrida, «αυτές οι παράξενες διαδικασίες φιλοξενίας, αυτά τα ατελείωτα, συνεπώς ανυπέρβατα κατώφλια και αυτές οι απορίες;» (ΠΦ, 99). Η διαστρεψιμότητα μοιάζει να είναι απαραμείωτη, καθώς η απόλυτη φιλοξενία προϋποθέτει όχι μόνο διακοπή αλλά και ρήξη με τους νόμους της φιλοξενίας. Πώς όμως θα επιτευχθεί αυτή η ρήξη, απ' τη στιγμή που σημείο εκκίνησής μας είναι η εμπειρική γνώση, η εμπειρία δηλαδή και η παράδοση-κληρονομιά της φιλοξενίας, που θέτει την φιλοξενία υπό όρους; Πώς απ' τη στιγμή που υπάρχει «μια πάντοτε δυνατή διαστροφή Του νόμου της φιλοξενίας (που μπορεί να φαίνεται απροϋπόθετη) και των νόμων που έρχονται να την περιορίσουν, να της θέσουν όρους εγγράφοντάς την μέσα σε ένα δίκαιο»;⁸⁶

Πώς λοιπόν θα προσφέρω έναν τόπο-ένανσμα (ΠΦ, 33) στον άλλο χωρίς όρια και υποχρεώσεις, απ' τη στιγμή που ο ίδιος ο τόπος αυτός του «οίκου» σε όποια μορφή κι αν τον συναντάμε είναι το υπέρτατο και έσχατο όριο της φιλοξενίας; Πώς απ' τη στιγμή που είσαι ο εαυτός σου σπίτι σου (ως «αυτότητα καθεαυτή»⁸⁷), στον χώρο της οικείας διαμονής σου, θα αποφύγεις τη σχέση δύναμης-εξουσίας και κυριαρχίας, όντας εντός πλεγμάτων και καταστάσεων ομηρίας; Πώς όταν «δεν υφίσταται ελευθερία χωρίς αυτότητα και *vice versa*, δεν υπάρχει αυτότητα χωρίς ελευθερία και επομένως χωρίς μια βέβαιη κυριαρχία;».⁸⁸

⁸⁶ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», ό.π. σσ. 38-39.

⁸⁷ Στο ίδιο, σ.36.

⁸⁸ Jacques Derrida, *Rogues. Two essays on reason*, μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford, CA: Stanford University Press, 2005, σ. 24. Βλ. ακόμη για τη σχέση της αυτότητας (*ipseity*) με την κυριαρχία: «[...] ένα “εγώ δύναμαι”, ή τουλάχιστον τη δύναμη που δίνει η ίδια στο δικό της δίκαιο, τη δική της ισχύ του νόμου, τη δική της αυτοαντιπροσώπευση, την κυρίαρχη και επανιδιοποιητική συγκέντρωση του εαυτού στην ταυτόχρονη συγχρονικότητα της συγκέντρωσης ή συνέλευσης, του να είμαστε μαζί, ή “να ζούμε μαζί”, όπως λέμε. Πριν από την οποιαδήποτε κυριαρχία του κράτους [...] η αυτότητα κατονομάζει την αρχή της νόμιμης εξουσίας, της διαπιστευμένης ή αναγνωρισμένης υπεροχής της ισχύος ή της δύναμης του κράτους [...] Η ελευθερία είναι κατ' ουσίαν η ικανότητα ή η δύναμη να πράττει κάποιος όπως τον ευχαριστεί, να αποφασίζει, να επιλέγει, να καθορίζει τον εαυτό του, να αυτοπροσδιορίζεται, να είναι άρχων, και προπάντων άρχων του εαυτού του (αυτός, *ipse*). Μια απλή ανάλυση του “εγώ δύναμαι”, του “είναι δυνατόν για εμένα”, του “έχω την δύναμη να” (*krateo*) αποκαλύπτει το κατηγορημα της ελευθερίας, το “είμαι ελεύθερος να”, “δύναμαι

Ένεκα του γεγονότος ότι ο οίκος ανήκει σε κάποιον/-α, πάντα η πράξη της φιλοξενίας θα διέπεται από μια ορισμένη εχθρότητα. Εντούτοις, δεν μπορούμε να μιλάμε για φιλοξενία όταν δεν υπάρχει ο χώρος εκείνος στον οποίο θα καλωσορίσουμε τον αφιχθέντα. Ταυτόχρονα με τη κατασκευή του οίκου, πρέπει να δημιουργήσουμε ένα χώρο διέλευσης γι' αυτόν που θα έρθει (*ΠΦ*, 77). Το κατώφλι είναι ο λόγος που η *απόλυτη φιλοξενία* δεν μπορεί από έννοια να γίνει πράξη. Εντούτοις, προκειμένου να μπορέσει να καταστεί ενύπαρκτη και να μην παραμείνει απλώς μια αφηρημένη ιδέα, πρέπει να προσπαθήσουμε, όσο δύσκολο και αν είναι, να υπερβούμε τα όρια, να κάνουμε το αδύνατο δυνατό. Αυτό θα γίνει μόνο εάν ο οικοδεσπότης προσφέρει μια *υπερβολική φιλοξενία*, ένα απόλυτο δώρο στον φιλοξενούμενο, θεωρώντας ότι ακόμη και ο οίκος του δεν είναι ιδιοκτησία του,⁸⁹ ένα δώρο χωρίς επιφύλαξη που εκκινεί απ' την αποχή απαίτησης του ονόματος του άλλου (*ΠΦ*, 169, 171).

Η *απόλυτη* λοιπόν *φιλοξενία* επιτάσσει να δεχτούμε τον επισκέπτη, ως μια απόλυτη έκπληξη, χωρίς να γνωρίζουμε και να είμαστε προετοιμασμένοι για την άφιξη του οποιουδήποτε, χωρίς να έχουμε προσκαλέσει, χωρίς, δηλαδή, να υφίσταται ένας ορισμένος «ορίζοντας προσδοκίας».⁹⁰ Η φιλοξενία είναι ένα δώρο απόλυτο, πέρα από νόρμες. Είναι *απούσα*, μέχρι να έρθει η στιγμή που σε μια χαίνουσα και άγνωστη-σκοτεινή στιγμή θα γίνει, εάν γίνει, δυνατή. Ο νόμος της απροϋπόθετης φιλοξενίας, παρ' ότι διαφθείρεται όταν εγγράφεται εντός των συμβατικών νόμων της φιλοξενίας, όταν δηλαδή δια της εμπειρίας, έρχεται σε συνάντηση μαζί τους με σκοπό να τους βελτιώσει (*ΠΦ*, 187), τους έχει ανάγκη για να καταστεί υπαρκτός. Η ηθική, όπως θα πει ο Derrida:

«[...] απλώνεται ανάμεσα στους δύο νόμους της φιλοξενίας ανάλογα με τον τρόπο που ρυθμίζει κανείς τις συνθήκες κατοίκησης σύμφωνα με τον απόλυτο σεβασμό και το απόλυτο δώρο ή σύμφωνα με την ανταλλαγή, την αναλογία, τον γνώμονα κ.λπ.» (*ΠΦ*, 171).

Οι νόμοι της φιλοξενίας, ρυθμίζουν και καθορίζουν τις συνθήκες κατοίκησης, καθώς επιβάλλουν υποχρεώσεις και καθήκοντα. Μπορεί όμως αντίθετα κανείς να

να αποφασίσω". Δεν υφίσταται ελευθερία χωρίς αυτότητα και vice versa, δεν υπάρχει αυτότητα χωρίς ελευθερία και επομένως χωρίς μια βέβαιη κυριαρχία», (*Στο ίδιο*, σσ. 11-12, 23-24).

⁸⁹ John Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, ό.π., σσ. 111-112.

⁹⁰ Jacques Derrida, «Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη. Ένας διάλογος με τον Jacques Derrida», στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σσ. 320-321.

«ρυθμίσει» τις συνθήκες αυτές βάση της αρχής της απόλυτης φιλοξενίας, η οποία είναι πέραν από κανόνες και όρους; Μπορεί κανείς να προσπαθήσει να βελτιώσει τους νόμους της φιλοξενίας;

«παρεμβαίνοντας επομένως πραγματικά στην προϋπόθεση της φιλοξενίας [condition de l'hospitalité] εν ονόματι του απροϋπόθετου [inconditionnel], ακόμη και αν αυτό το καθαρό απροϋπόθετον [inconditionnalité] φαίνεται απρόσιτο, και απρόσιτο όχι μόνο ως μια ρυθμιστική ιδέα, μια Ιδέα με την καντιανή σημασία και απείρως απομακρυσμένη, που προσεγγίζεται πάντοτε αναντίστοιχα, αλλά απρόσιτο για δομικούς λόγους, “φραγμένο” από τις εσωτερικές αντιφάσεις» (ΠΦ, 185, 187).

Εάν ο Derrida διατηρούσε την απόλυτη φιλοξενία μονάχα στην υπερβατικότητα της, χωρίς δηλαδή να μπορούσε να πραγματωθεί στον εμπειρικό κόσμο και χωρίς κατ' ανάγκη να επιμολύνονταν από τους υπό όρους νόμους της, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για ένα απομακρυσμένο ιδεώδες,⁹¹ για δογματισμό, κανόνες, ρυθμίσεις και προσταγές; Ή μόνο εάν παρέμενε σε ένα επέκεινα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι λειτουργεί ως καθολικός κανόνας, ο οποίος ρυθμίζει κάθε προσφορά φιλοξενίας; Για τον Derrida όμως δεν χρειάζονται αυτοματισμοί, ούτε πιστή εφαρμογή κανόνων· είναι δική μας η ευθύνη για τον τρόπο με τον οποίο θα καλωσορίσουμε και θα υποδεχτούμε τον ξένο⁹² και τον οποιοδήποτε άλλο. Αυτό στο οποίο επιδιώκει με τον στοχασμό της άπειρης ιδέας της φιλοξενίας, είναι, εάν είναι δυνατόν, να την κάνει ενύπαρκτη, ξεκινώντας από την περατότητά της, από τους συμβατικούς δηλαδή νόμους, προς χάριν μιας άπειρης κίνησης προόδου (ΠΦ, 35) και βελτίωσης.

⁹¹ «Ιδέα», θα πει ο Kant, «σημαίνει κυρίως μια έννοια του Λόγου και ιδεώδες σημαίνει την παράσταση ενός ατομικού όντος που αντιστοιχεί σε μια Ιδέα», (Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 2004, §17, σ. 147).

⁹² Jacques Derrida, Giovanna Borradori, «Autoimmunity, Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida», *ό.π.*, σσ. 134-136.

Η ηθική της διακινδύνευσης

Ο Derrida, όπως είδαμε, διακρίνει την απόλυτη από την υπό όρους φιλοξενία και στοχεύει σε μια υπερβολική, χωρίς βία, ηθική της φιλοξενίας, της άπειρης ευθύνης προς στον άλλον. Με αυτόν όμως τον τρόπο, δεν φαίνεται από τη μία δίνοντας την πρωτοκαθεδρία στον άλλον, να υποβαθμίζει την ευθύνη προς το ταυτόν και από την άλλη να καθιστά την αξία της ζωής σχετική και την αξία της φιλοξενίας απόλυτη, όπως είδαμε να συμβαίνει με την αφήγηση του Λωτ;

Συνάδει η στιγμή όπου ο Λωτ αποφασίζει να θυσιάσει τις κόρες του στους ξένους, με την υπεύθυνη απόφαση που προβάλλει ο Derrida; Ο Λωτ μοιάζει, τη στιγμή που αποφασίζει να «προστατεύσει με κάθε τίμημα τους φιλοξενούμενους [...] ως οικογενειάρχης και παντοδύναμος πατέρας προσφέροντας στους άνδρες των Σοδόμων τις δύο παρθένες κόρες του» (*ΠΦ*, 191), να προσφέρει στους φιλοξενούμενούς του μια υπερβολική φιλοξενία. Το γεγονός όμως ότι ο Λωτ προσφέρει τις κόρες του αντί των φιλοξενούμενών του είναι απόρροια της δύναμης-εξουσίας του, αλλά ταυτόχρονα, με αυτόν τον τρόπο, η δύναμη-εξουσία του δεν αίρεται, απ' τη στιγμή που παύει να είναι προστάτης της οικογένειάς του; Δεν θέτει έτσι τον Νόμο της απόλυτης φιλοξενίας υπεράνω όλων, υπεράνω ακόμα και της ίδιας του της οικογένειας, υπεράνω της ίδιας της ζωής;

Η στιγμή λοιπόν της απόφασης του Λωτ μοιάζει να μη συνάδει με την «απόφαση» έτσι όπως την παρουσιάζει ο Derrida, διότι στην περίπτωση της απόλυτης φιλοξενίας η απόφαση είναι μια στιγμή άπειρης ευθύνης απέναντι στον άλλον, όποιος κι αν είναι αυτός, η οποία δεν ενέχει κανενός είδους βία, ούτε εξ ονόματος της απόλυτης φιλοξενίας. Αυτή όμως η ηθική της μη βίας περιλαμβάνει πέραν του παντελώς άλλου, ονόματα, οίκους και «οικογένειες»; Πόσο ηθική είναι επομένως η απόλυτη φιλοξενία, όταν προκειμένου να ανταποκριθώ στην απόλυτη ευθύνη μου απέναντι στον φιλοξενούμενό μου δεν μπορώ παρά να προδώσω την ευθύνη μου προς τους άλλους;

Πώς μπορούμε κάθε φορά να υπολογίζουμε τους κινδύνους, χωρίς να κλείνουμε την πόρτα μας στον άλλον, αλλά ταυτόχρονα να προστατεύουμε και τον οίκο μας; Πώς μπορούμε να προστατέψουμε τον οίκο μας, όταν η κρατική βία προβαίνει στην «εξάλειψη του ορίου μεταξύ του ιδιωτικού και του δημοσίου, του μυστικού και του φαινομενικού, του σπιτιού (που καθιστά δυνατή τη φιλοξενία) και της παραβίασης ή της αδυνατότητας του σπιτιού» (*ΠΦ*, 83); Μπορώ λοιπόν να

αφήσω την πόρτα μου ανοιχτή σε κάθε εξωτερική και εσωτερική απειλή, απ' τη στιγμή μάλιστα που δεν μπορώ να υπολογίσω ποιοτικά και ποσοτικά τους κινδύνους, που συνεπάγεται αυτό το «άνοιγμα»; Όπως θα πει και ο Richard Kearney, στο *Ξένοι, Θεοί & Τέρατα*:

«Από τη στιγμή όμως που [...] οι Άλλοι υπερβαίνουν όλες μας τις κατηγορίες ερμηνεία και αναπαράστασης, μένουμε με ένα ανοιχτό πρόβλημα –το πρόβλημα της διαλογής (discernment). Πώς μπορούμε να διαλέξουμε τους καλοήθεις από τους κακόβουλους άλλους; Πώς [...] όταν ο άλλος είναι ένας αληθινός εχθρός που επιζητά την καταστροφή μας ή ένας αθώος αποδιοπομπαίος, δημιούργημα των φοβιών μας; Ή ένα αμάγαμα αυτών των δύο; Πώς θα απαντήσουμε στο γεγονός ότι κάθε άλλος δεν είναι αθώος, ούτε κάθε εγώ ένας φίλαντος αυτοκράτορας;».⁹³

Σε τι συνίσταται η ηθική λοιπόν της διακινδύνευσης; Ποια τα όριά της; Ας πάρουμε για παράδειγμα τις επιθέσεις του Ισλαμικού Κράτους, διερωτώμενοι ποιο το αίτημα της ντερριντιανής απόλυτης φιλοξενίας, όταν για τον Derrida «η καθαρή φιλοξενία είναι ένα ρίσκο, επειδή δεν μπορούμε να καθορίσουμε ποιος θα είναι ο φιλοξενούμενός μας ή πώς θα συμπεριφερθεί ως φιλοξενούμενος».⁹⁴ Αυτή ακριβώς η επικινδυνότητα και αβεβαιότητα της κάθε στιγμής, η οποία αντιστοιχεί στο ενδεχόμενο αποτέλεσμα ενός γεγονότος, γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης από τους εκάστοτε φορείς εξουσίας, όπου υπό το φόβο της τρομοκρατίας, που άλλοτε επικαλείται τη λογική και άλλοτε το συναίσθημα, κράτη, όπως βλέπουμε συχνά να συμβαίνει σήμερα, επιβάλλουν στρατιωτικούς νόμους και κλείνουν τα εθνικά τους σύνορα. Η υποταγή αυτή στους νόμους αντλεί τη νομιμότητά της από την υπόσχεση που δίνει η εξουσία ότι θα περιορίσει το συνονθύλευμα της επικινδυνότητας και αβεβαιότητας και θα προστατέψει τους πολίτες της από τους επικίνδυνους άλλους, αν και «συχνά το κράτος είναι ανίκανο να διασφαλίσει την προστασία και την ελευθερία των ίδιων των πολιτών του μπροστά στην τρομοκρατική απειλή, είτε αυτή έχει το

⁹³ Richard Kearney, *ό.π.*, σ. 131.

⁹⁴ Γεράσιμος Κακολύρης, «Η ηθική της φιλοξενίας: ο Ζακ Ντεριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία», στο Αθηνά Αθανασίου, Γιώργος Τσιμουρής (επιμ.), *Μετανάστευση, φύλο και επισφάλειες σε συνθήκες κρίσεις*, ειδικό τεύχος, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 140-141 Β'- Γ', 2013, σ. 43. Βλ. ακόμη: «Το να ρωτώ, όμως, να μάθω ποιος είναι ο άλλος προτού αποδεχθώ ή απορρίψω την υποχρέωσή μου να τον δεξιωθώ, σημαίνει, σύμφωνα με τον Ντεριντά, να καθιστώ την ηθική μου υποχρέωση εξαρτώμενη από μένα και τη γνώση που εγώ έχω για τον άλλο. Η φιλοξενία, εντούτοις, για να είναι πραγματική φιλοξενία, δεν πρέπει να κάνει διακρίσεις, πρέπει να υποδέχεται τον οποιοδήποτε, πράγμα που σημαίνει ότι έτσι διακινδυνεύει πάντα να ανοίγει την πόρτα στην ίδια της την κατάλυση, εφόσον ο ερχόμενος άλλος μπορεί ακόμη και να καταστρέψει τον οίκο που θα τον δεξιωθεί» (*Στο ίδιο*).

εθνικιστικό ή θρησκευτικό άλλοθι είτε όχι».⁹⁵ Τείνει λοιπόν με αυτόν τον τρόπο η συνταγματική, κατά τα άλλα, κατάσταση εξαίρεσης να καταστεί παράδειγμα διακυβέρνησης,⁹⁶ επιβεβαιώνοντας την ακραία πρόταση του Carl Schmitt, που θέλει ο «κυρίαρχος να είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εξαίρεσης».⁹⁷

Γι' αυτούς ακριβώς τους παραπάνω λόγους η υπερβολική ηθική της φιλοξενίας, με τους κινδύνους που αυτή συνεπάγεται, (για παράδειγμα, την καταστροφή του οίκου ή το θάνατο του οικοδεσπότη), οφείλει να επιμολυνθεί από το άλλο της προκειμένου να περιοριστούν αυτοί οι κίνδυνοι. Ο Derrida δεν αρνείται την αναγκαιότητα των νόμων. Θέλει απλώς να παρουσιάσει την καθαρή φιλοξενία ως ένα διαρκές διακύβευμα. Η στιγμή επομένως της απόφασης είναι μια στιγμή που υπερβαίνει, ενώ ταυτόχρονα εμμένει στις όποιες σχέσεις και όρια υφίστανται στον κόσμο της εμπειρίας της φιλοξενίας, χωρίς όμως να υπακούει σε κανονικότητες και ρυθμιστικές καντιανές αρχές ελέγχου και αστυνόμευσης, υπό τη μορφή ενός καθήκοντος και μιας υποχρέωσης. Η απόλυτη φιλοξενία δεν αποτελεί ένα καντιανό ιδεώδες, αλλά ένα διακύβευμα εντός της διαστροφής της, ένα μέλημα που δεν προστάζει καθώς «η απροϋπόθετη φιλοξενία, αντιπαρέρχεται το καθήκον» (ΠΦ, 169), ούτε υποχρεώνει, αλλά εγκαλεί σε μια προσφορά φιλοξενίας με τις λιγότερες δυνατές προϋποθέσεις. Η απόλυτη φιλοξενία ναί μεν περιορίζεται εντός των δύο πόλων της φιλοξενίας, ανα-μεταξύ (*in-between*) δηλαδή δύο αντιφατικών προσταγών, αλλά τη στιγμή της απόφασης, τη σκοτεινή εκείνη στιγμή, η σκέψη υπερβαίνει κάθε όριο. Καθίσταται λοιπόν απαραίτητος ο αναστοχασμός εκείνος που θα οδηγήσει σε μία εκ βάθρων επανακινητοποίηση και επανεξέταση όλης της πορείας της σκέψης για την έννοια της φιλοξενίας.

⁹⁵ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», *ό.π.*, σ. 21.

⁹⁶ Βλ. Giorgio Agamben, *Κατάσταση εξαίρεσης-Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπεται στην εξαίρεση σε κανόνα*, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Αθήνα: Πατάκη, 2007.

⁹⁷ Carl Schmitt, *Πολιτική θεολογία*, μτφρ. Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1994, σ. 17.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ:

Η ΣΤΙΓΜΗ ΤΗΣ ΑΠΟΦΑΣΗΣ ΚΑΙ ΕΥΘΥΝΗΣ

Η ηθική της άπειρης ευθύνης και το συμβάν της φιλοξενίας

Η απόλυτη φιλοξενία, αντίθετα από την υπό όρους φιλοξενία, που βασίζεται στην απειλή του άλλου⁹⁸, ανοίγεται στον άλλον προσφέροντάς μια υπερβολική ηθική φιλοξενίας, καθώς λέει ναι στον ερχόμενο, όποιος κι αν είναι αυτός. Αν και γνωρίζει ότι κατ' ουσίαν δεν μπορούμε να πάμε σε κάτι επέκεινα (au-delà) του έθνους-κράτους και της εν γένει κυριαρχίας που ακμάζει σε κάθε σχέση δύναμης και εξουσίας, ο Derrida προσπαθεί να μας κάνει να στραφούμε σε μια όσο το δυνατόν πιο ελεύθερη και άχρονη έλευση. Θέτει λοιπόν τη σκέψη σε εγρήγορση, ούτως ώστε να αντιληφθούμε ότι ακόμη και οι όποιες ιδιότητες μάς έχουν αποδοθεί, καλλιεργηθεί και επιβληθεί πρωτίστως δια της –πρώτης βίας– της γλώσσας, είναι εν τη γενέσει τους εγκλωβισμένες σε κάθε μορφή εξουσίας.

Η άπειρη ευθύνη μου για τον άλλον, για «εκείνο[ν] που έρχεται αιφνιδιαστικά, αναπόφευκτα, περιπαίζοντας κάθε ορίζοντα αναμονής και κάθε δυνατή πρόληψη» (ΠΦ, 107), «είναι ο νόμος της απάντησης ή της υπευθυνότητας, ο νόμος του άλλου».⁹⁹ Πότε όμως μπορεί να τεθεί το ερώτημα για την απόφαση; «Μπορεί να τεθεί», θα πει ο Derrida στις «Διαγλώσσες», «μόνο από τη στιγμή που αποδεχόμαστε την ανάγκη της διαιρετότητας και της αδυναμίας για απόφαση· τότε τίθεται επίσης το ερώτημα τί σημαίνει αποφασίζω, καταφάσκω, δηλαδή αποφασίζω επίσης για τον εαυτό μου».¹⁰⁰ Μοιάζει λοιπόν η απόφαση να είναι δυνατή μόνο στο όριο της αδυναμίας, της μη δηλαδή εφαρμογής, όταν δεν ξέρει κανείς τι πρέπει να πράξει και όταν η πράξη του δεν καθορίζεται από τη γνώση. Μία θα λέγαμε διαιρετότητα και αναποφασιστικότητα, ένα μη-αποφασιστό.

Ποια όμως είναι η σχέση μου με τον άλλον; Η σχέση μου με τον άλλον, θα πει ο Derrida,

«είναι μια σχέση που μπορεί να εγκαθιδρυθεί μόνο εκεί που διακόπτεται, εκεί που απομένει να διαβούμε μια άπειρη απόσταση, εκεί που είναι αναγκαίο ένα

⁹⁸ «Το σπίτι ανέκαθεν ταλαιπωρήθηκε από τον άλλο, από τον καλεσμένο, από την απειλή της απαλλοτριώσης. Δεν συγκροτήθηκε παρά εντός αυτής της απειλής», (Ζακ Ντεριντά, Μπερνάρ Στιγκλέρ, *ό.π.*, σ. 100).

⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 20.

¹⁰⁰ Jacques Derrida, *Συνομιλίες*, *ό.π.*, σσ. 34-35.

άλμα υπεράνω του απείρου. Και με αυτήν ακριβώς την προϋπόθεση υπάρχει κοινωνικός δεσμός». ¹⁰¹

Και ποια η σχέση αυτή του κοινωνικού δεσμού με τον ενδιάμεσο (in-between) χώρο, που τόσο μας απασχολεί; Αξίζει εν προκειμένω να αναφέρουμε ότι η έννοια του «ενδιάμεσου», έτσι όπως τέθηκε για πρώτη φορά από τον Martin Buber στο έργο του *Ich-Du (Εγώ-Εσύ)*, ¹⁰² θέτει ως αναγκαία αυτή τη σχέση για την ύπαρξη κοινότητας. Αυτό ακριβώς το «mitsein», όπως το περιγράφει, είναι κόμβος της ύπαρξης, το «μαζί με τον άνθρωπο» είναι «το θεμελιώδες γεγονός της ανθρώπινης ύπαρξης». ¹⁰³

Το ζητούμενο είναι να περιορίσουμε την κυριαρχία μας και τη βία απέναντι στον ερχόμενο άλλο. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, ο Derrida επανεισάγει στην πολιτική το ηθικό στοιχείο, τη σχέση μου με τον άλλο, η οποία είναι μια σχέση άπειρης ευθύνης. ¹⁰⁴ Η ευθύνη μας προς τον άλλον, για τον Derrida, είναι πάντοτε ενική και δεν αφορά τη στιγμή της συνδιαλλαγής της απροϋπόθετης φιλοξενίας με την υπό όρους, όταν είναι ανάγκη να κάνουμε την επιλογή, να πάρουμε μια απόφαση. Η ευθύνη είναι πρότερη αυτής της συνδιαλλαγής, καθώς είμαι υπεύθυνος για τον άλλον, προτού τον συναντήσω, προτού καν φτάσει στο κατώφλι του σπιτιού μου. Η συνδιαλλαγή και η απόφαση επομένως, έρχεται να απαντήσει σε αυτή την άπειρη ευθύνη μου. Μας καλεί λοιπόν ο Derrida να δράσουμε, στο όνομα της καθαρής

¹⁰¹ Jacques Derrida, «Οι κυριακάτικες “ανθρωπότητές” μου», *ό.π.*, σ. 220. Βλ. ακόμη: «Η μεταφυσική, με την έννοια του απείρου, προϋπάρχει της οντολογίας, του είναι: “πλησιάζει χωρίς να αγγίζει”. Ο τρόπος της δεν είναι πράξη επιβολής, αλλά πράξη που στόχο έχει το κοινωνεί, είναι δηλαδή μια κοινωνική σχέση», (Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, *ό.π.*, σσ. 46, 129, 130).

¹⁰² Martin Buber, *I and Thou*, μτφρ. Ronald Gregor Smith, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, βλ. μεταξύ άλλων σσ. 11, 12, 33, 52, 53.

¹⁰³ Martin Buber, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, μτφρ. Χαράλαμπος Αποστολόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1987, σ. 136.

¹⁰⁴ Βλ., επίσης, Emmanuel Levinas, *Ηθική & άπειρο. Διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007, σσ. 66, 69. Όπως, επίσης, τα όσα λέει σχετικά ο Derrida στον επικήδειό του για τον Εμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Lévinas) (: «[...] η σκέψη του Lévinas μας αφύπνισε το ενδιαφέρον· κατ' αρχάς το θέμα της ευθύνης, αλλά μιας ευθύνης *απεριόριστης* που υπερεκτείνεται και προηγείται της ελευθερίας μου, της ευθύνης ενός *ναι άνευ όρων*, όπως λέει αυτό το κείμενο, ενός *ναι αρχαιότερο[ν]* από την *αφελή αυθορμησία*, ενός *ναι* που εναρμονίζεται με την ευθύτητα η οποία είναι *αφετηριακή αφοσίωση σε μια ακατάλυτη συμφωνία* [...] η απήχηση αυτής της σκέψης ασφαλώς θα αλλάξει τον ρου του φιλοσοφικού στοχασμού της εποχής μας και του στοχασμού για τη φιλοσοφία, γι' αυτό που της επιτάσσει να στραφεί στην ηθική, σε μια άλλη σκέψη περί του άλλου, σε μια σκέψη πιο νέα από τόσους νεοτερισμούς μια και συντάσσεται σύμφωνα με την απόλυτη προτεραιότητα του προσώπου του άλλου ανθρώπου [autrui]. Ναι, η ηθική πριν και πέρα από την οντολογία, από το κράτος ή την πολιτική, αλλά και η ηθική πέρα από την ηθική», (Jacques Derrida, *Adieu. Επικήδειος για τον Emmanuel Lévinas*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 1996, σσ. 13, 14, 16, 17).

φιλοξενίας, υπεύθυνα χωρίς ορίζοντα προσδοκίας, χωρίς εκ των προτέρων να γνωρίζουμε τι οφείλουμε να πράξουμε:

«Διαμέσου των ίδιων καταστάσεων όπου, καθώς είμαι υποχρεωμένος να υπακούσω σε δύο προφανώς αντινομικές προσταγές, δεν ξέρω [...] τι να προτιμήσω να κάνω [...] και συνεπώς οφείλω να λάβω αυτό που αποκαλείται απόφαση και ευθύνη [...] οφείλω να επινοήσω για τον εαυτό μου έναν κανόνα συνδιαλλαγής, συμβιβασμού [...] Μπροστά μου παραμένει ένα άπειρο άλμα, διότι η υπεύθυνη απόφαση, αν οφείλει να είναι το συμβάν μιας αντίφασης ενώπιον δύο αντιφατικών προσταγών, δεν μπορεί απλώς να είναι υπαγορευμένη, προγραμματισμένη, προδιαγεγραμμένη».¹⁰⁵

Ο Derrida μοιάζει να ετεροδρομεί και ο ίδιος στις σκέψεις του μεταξύ του Νόμου της απροϋπόθετης φιλοξενίας και των νόμων της υπό όρους φιλοξενίας. Όταν είμαστε ενώπιον μιας κατεπείγουσας ανάγκης, που μας καλεί «εδώ και τώρα» να λάβουμε μια απόφαση, περνώντας από τη θεωρία στη δράση, μεταξύ των αντιφατικών προσταγών της απόλυτης φιλοξενίας και των δικαιοκτικών συμφώνων, βρισκόμαστε πέραν της δυνατότητας μιας ενδιάμεσης επιλογής, αντιμέτωποι με το εξής δίλλημα: αφενός, εάν η απόφασή μας θα είναι υπαγορευμένη από την προσταγή των νόμων, του κράτους και της παράδοσης και αφετέρου, εάν θα υπαγορεύεται από τον απόλυτο Νόμο της φιλοξενίας, σύμφωνα με τον οποίο κάθε υπεύθυνη απόφαση έπεται και λαμβάνεται βάσει της άπειρης ευθύνης μας προς τον άλλον. Αποτελεί όμως εν τέλει προσταγή ο Νόμος της απόλυτης φιλοξενίας; «Για να είναι» όμως, θα πει ο Derrida, «αυτό που “πρέπει” να είναι, η φιλοξενία δεν πρέπει να πληρώνει ένα χρέος, ούτε να διέπεται από ένα καθήκον» (ΠΦ, 103).

Συνεπώς, ο απροϋπόθετος νόμος της φιλοξενίας είναι ένας νόμος πέραν του χρέους και του καθήκοντος. Και πάλι όμως αυτό το «άπειρο άλμα» δεν μοιάζει υπαγορευμένο; Τολμούμε να απαντήσουμε αρνητικά, καθώς κάθε απόφασή μας είναι μοναδική, όσο και αν μας μπερδεύει η όποια καθολικότητα του Νόμου της φιλοξενίας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Derrida:

«Πρέπει να επινοηθεί, να επανεπινοηθεί μια συνδιαλλαγή χωρίς πρότερα κριτήρια και χωρίς διασφαλισμένους γνώμονες. Πρέπει –και εδώ ακριβώς έγκειται η επίφοβη ευθύνη της απόφασης, αν υπάρχει ποτέ μια τέτοια ευθύνη– να επανεπινοήσουμε τον ίδιο τον γνώμονα, την ίδια τη γλώσσα του γνώμονα για μια τέτοια συνδιαλλαγή. Αυτή η επινοητικότητα, αυτή η επανεπινοήση του γνώμονα, ακόμη και αν οφείλει να είναι κάθε φορά απαραίτητα, διαφορετική, χωρίς προηγούμενο και χωρίς πρότερη εγγύηση, χωρίς διαθέσιμα κριτήρια, δεν

¹⁰⁵ Jacques Derrida, «Η παγκοσμιοποίηση, η ειρήνη και η κοσμοπολιτική», *ό.π.*, σσ. 85-86.

πρέπει ως εκ τούτου να εκχωρείται στον σχετικισμό, στον εμπειρισμό, στον πραγματισμό, ή στον καιροσκοπισμό».¹⁰⁶

Και όπως θα προσθέσει στα *Υπερηχογραφήματα της Τηλεόρασης*:

«Απαιτείται συναλλαγή, είναι, όμως προς επινόηση [...] μια συναλλαγή, στο όνομα του δυσμεταχειρίστου, στο όνομα του απροϋπόθετου, στο όνομα αυτού που δεν ανέχεται τη συναλλαγή και αυτή είναι η δυσκολία.».¹⁰⁷

Σκοπός επομένως δεν είναι η απολυτοποίηση του σχετικισμού, αλλά η γέννηση και η καλλιέργεια της αναστοχαστικότητας, της επινόησης, της αμφισβήτησης κάθε έννοιας και τόπου, της διακοπής και επανεπινόησης της ίδιας της γλώσσας.¹⁰⁸ «Η στιγμή αυτής της απόφασης», θα πει ο Derrida, επαναλαμβάνοντας τα λόγια του Søren Kierkegaard, «είναι μια τρέλα».¹⁰⁹

«Είτε σιωπούμε με μια ορισμένη σιωπή (μια ορισμένη σιωπή που θα καθοριστεί μόνο μέσα σε μια γλώσσα και μια τάξη που θα μας προφυλάξουν από τη μόλυνση της όποιας βουβαμάρας), είτε ακολουθούμε τον τρελό στο δρόμο της εξορίας του. Το δυστύχημα των τρελών, το ατελεύτητο δυστύχημα της σιωπής τους, είναι ότι οι καλύτεροι πληρεξούσιοί τους είναι εκείνοι ακριβώς που τους καταπροδίδουν· όταν θέλουμε να μιλήσουμε για τη σιωπή τους την ίδια, ήδη έχουμε περάσει στο αντίθετο στρατόπεδο και στην τάξη του νόμου, ακόμα και αν, μέσα στην τάξη, μαχόμαστε ενάντια στην τάξη και αν θέτουμε υπό κρίση την προέλευσή της».¹¹⁰

Στο παραπάνω απόσπασμα από το *Cogito και η ιστορία της τρέλας*, ο Derrida μοιάζει να συνδέει τη σιωπή με την τρέλα. Μια σιωπή, η οποία, όπως θα πει στην *Τελευταία λέξη του ρατσισμού*, «Καλεί χωρίς όρους, αγρυπνεί και προσέχει αυτό που δεν είναι, αυτό που δεν είναι ακόμα».¹¹¹ Πώς όμως η απόφαση συνδέεται με τη σιωπή, την τρέλα και την ευθύνη; Η υπεύθυνη απόφαση είναι ετερογενής προς τη γνώση και δεν ανάγεται στην εφαρμογή ενός κανόνα. Προϋποθέτει την ανάληψη μιας ευθύνης, που καμία γνώση δεν θα μπορούσε ποτέ να εξαντλήσει, καθώς είμαι υπεύθυνος για τον άλλον, προτού τον συναντήσω, προτού καν τεθεί το ερώτημα της φιλοξενίας. Και η τρέλα, όπως και η απόφαση, έρχεται σε ρήξη με τη γλώσσα. Πριν

¹⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 91.

¹⁰⁷ Ζακ Ντεριντά, Μπερνάρ Στιγκλέρ, *ό.π.*, σ. 103.

¹⁰⁸ «Οι έννοιες, όπως και τα ουράνια σώματα, δεν μας περιμένουν έτοιμες Δεν υπάρχει ουρανός για τις έννοιες, αλλά πρέπει να επινοηθούν και να κατασκευασθούν», (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Τί είναι φιλοσοφία*, *ό.π.*, σσ. 11-12).

¹⁰⁹ Ζακ Ντεριντά, «Το Cogito και η ιστορία της τρέλας», στο Ζακ Ντεριντά & Μισέλ Φουκώ, *Τρέλα και φιλοσοφία*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ολκός, 2009, σ. 15.

¹¹⁰ Στο ίδιο, σ. 23

¹¹¹ Jacques Derrida, *Η τελευταία λέξη του ρατσισμού*, *ό.π.*, σ. 29.

δηλαδή από κάθε γλώσσα, σε μια απόφαση a priori σιωπηλή, μία μη-βία. Όπως η απόφαση, η οποία την ίδια στιγμή που δεν είναι δυνατή, γίνεται δυνατή, έτσι και η σιωπή είναι δυνατή ως λέξη μέσα όμως στην αδυνατότητά της, καθώς είναι χωρίς γλώσσα, χωρίς δηλαδή ένα υποκείμενο που μιλάει. Ακόμα όμως και μια σιωπή όπως αυτή της τρέλας, οφείλει, ως σιωπή, να προϋποθέσει τον ορίζοντα του λόγου και να «καθοριστεί μόνο μέσα σε μια γλώσσα και μια τάξη που θα μας προφυλάξουν από τη μόλυνση της όποιας βουβαμάρας»;

Εάν μιλήσουμε για τη σιωπή του άλλου ή εάν εξαναγκάσουμε τον άλλον να σωπάσει, ασκούμε μια νέα μορφή βίας όπως βλέπουμε να συμβαίνει στον *Καλιγούλα* του Albert Camus::

«Τον τριγυρίζει η σιωπή. Μια ένοχη σιωπή. Και το παράλογο αρχίζει να σκιαγραφείται μέσα του, από την αναπαράσταση της ανθρώπινης ερώτησης και της σιωπής του κόσμου [...] Ξένος, εξόριστος για πάντα σ' έναν κόσμο που δεν μπορεί ούτε να αρνηθεί ούτε να τον εννοήσει ή να τον πιστέψει».¹¹²

Εξόριστος σε ένα «άγριο έξωθι» (*ΠΦ*, 27), όπως είδαμε παραπάνω. Προτού λοιπόν προβούμε σε ερωτήσεις καταγωγής και ταυτότητας, θα πρέπει, να ακούσουμε τον άλλον, και όπως θα πει η Catherine Chaliere:

«[αυτό] σημαίνει να αποκηρύξουμε τη γνώση που επιτυγχάνεται με την υποκατάσταση του άλλου, με το να ολοκληρώνουμε εμείς τις φράσεις του όταν εκείνος δυσκολεύεται να πει αυτό που θέλει ή όταν σιωπά. Σημαίνει ακόμα να μην βομβαρδίζουμε με ερωτήσεις ή να κάνουμε ότι ξέρουμε τί είναι καλό για εκείνον. Σημαίνει να μην μιλάμε. Αυτός που δεν σταματά να μιλάει, δεν ακούει, αλλά ούτε και μιλάει άλλωστε γιατί η πραγματική ομιλία αναβλύζει πάντα από τη σιωπή».¹¹³

Η σιωπή είναι ένα αμιγές έξω όπου σύμφωνα με τον Foucault οι λέξεις ξεδιπλώνονται επ' άπειρον,¹¹⁴ ακόμα όμως και «μες σε σημεία θαμμένα, αυτή η σιωπή που μιλάει δίχως λέξεις, δεν μιλάει;»¹¹⁵ διερωτάται ο μεξικανός ποιητής Octavio Paz στην *Ηλιόπετρα*, για να προσθέσει ο Derrida σε ένα άλλο σημείο,

¹¹² Αλμπέρ Καμύ, *Καλιγούλας*, μτφρ. Μαρία Γ. Πορτολομαίου, Αθήνα: Δωδώνη, 1984, σ. 8.

¹¹³ Catherine Chaliere, «Ατομική φιλοξενία και ομαδική φιλοξενία, μτφρ. Γιώργος Αυγουστής, *Ενεκεν*, ό.π., σσ. 70-71.

¹¹⁴ Michel Foucault, *Ο στοχασμός του έξω. Για τον Μωρίς Μπλανσό*, μτφρ. Βασίλειος Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2016, σσ. 15, 22, 25-26.

¹¹⁵ στ. 473-474, (Octavio Paz, *Ηλιόπετρα*, μτφρ. Κώστας Κουτσουρέλης, Αθήνα: Μαΐστρος, 2007, σ. 45).

αναφερόμενος στο ποίημα του Paul Celan «Ποιος είμαι εγώ και ποιος είσαι εσύ» (*Wege im Schatten-Gerach*):

«Αυτά τα χείλη διαγράφονται γύρω από ένα ομιλούν στόμα το οποίο, ακόμη κι όταν γίνεται φύλακας σιωπής, καλεί τον άλλο άνευ όρων, με τη γλώσσα μιας φιλοξενίας, για την οποία διόλου πλέον δεν αποφασίζουμε εμείς».¹¹⁶

Η υπεύθυνη λοιπόν απόφαση δεν βασίζεται στην απλή εφαρμογή κάποιων κανόνων και γι' αυτό κάθε φορά παραμένει μοναδική. Η στιγμή λήψης της απόφασης μεταξύ των δύο μορφών της φιλοξενίας, εκεί όπου ο άπειρος Νόμος της φιλοξενίας αποκλείεται από τους νόμους, είναι μια «ταυτοχρονία χωρίς ταυτοχρονία, μια στιγμή αδύνατης συγχρονίας, στιγμή χωρίς στιγμή» (*ΠΦ*, 101, 103). «Δοκιμασία φοβερή» όπως και το «φοβερό και δυσανεκτικό» (*ΠΦ*, 17) ερώτημα της φιλοξενίας το οποίο ταυτίζεται με το ερώτημα του ξένου («venue de l' étranger» (*ΠΦ*, 201, υποσ. 1)).¹¹⁷ Όπως θα πει ο Derrida στην *Αρχή της φιλοξενίας*:

«Οι ευθύνες και οι αποφάσεις οφείλουν να λαμβάνονται μεταξύ αυτών των δυο μορφών φιλοξενίας. Δοκιμασία φοβερή, διότι ακόμη και εάν αυτές οι δύο φιλοξενίες δεν αλληλοαναιρούνται, παραμένουν ετερογενείς, την ίδια στιγμή που απευθύνονται η μια στην άλλη με τρόπο που προκαλεί αμηχανία και σύγχυση».¹¹⁸

Μια επομένως ταυτοχρονία ως το «συνάμα» δύο ασύμβατων υποθέσεων, όπου «ωστόσο η αδυνατότητα αυτού του “συνάμα” [à la fois] είναι ακριβώς αυτό που έρχεται-συμβαίνει» (*ΠΦ*, 157). Τη στιγμή αφενός της συνάντησης σ' εκείνον τον ενδιάμεσο χώρο που εντοπίζεται μεταξύ των δύο αντινομικών προσταγών και αφετέρου τη στιγμή της επείγουσας ανάγκης. Τη στιγμή δηλαδή της υπέρβασης, της αδυνατότητας, της –χωρίς διάρκεια– εμπειρίας του συμβάντος, πέρα από κάθε πρόβλεψη, σε μια άπειρη υποχρέωση να καλωσορίσουμε τον άλλον, όποιος κι αν είναι αυτός:

¹¹⁶ Jacques Derrida, «Béliers, le dialogue interrompu: entre deux infinis le poème», Paris: Galilée, 2003 στο «Συνέντευξη με τον Jacques Derrida. Η τρώσσα αλήθεια ή το “σώμα με σώμα” των γλωσσών», μτφρ. Νίκος Ηλιάδης, *Αληθεια*, Άνοιξη 2007, σ. 54.

¹¹⁷ Βλ. ακόμη: «Προτού όμως να είναι ένα ερώτημα που πρέπει να το πραγματευθούμε, προτού να προσδιορίσει μια έννοια, ένα θέμα, ένα πρόβλημα, ένα πρόγραμμα, το ερώτημα του ξένου είναι ένα ερώτημα του ξένου, ερώτημα που έρχεται από τον ξένο / τα ξένα, και ένα ερώτημα προς τον ξένο, που απευθύνεται στον ξένο. Ως εάν ο ξένος ήταν κατ' αρχάς αυτός που θέτει το πρώτο ερώτημα ή αυτός στον οποίο απευθύνει κανείς το πρώτο ερώτημα [...] αλλά και αυτός που θέτοντας το πρώτο ερώτημα με θέτει εν αμφιβόλω» (*ΠΦ*, 8-9).

¹¹⁸ Jacques Derrida, «Η αρχή της φιλοξενίας», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Ένεκεν*, ό.π., σ. 78.

«Αυτό που αναδύεται απρόβλεπτα, αυτό που καλεί και ταυτόχρονα υπερβαίνει την ευθύνη μου [...] το συμβάν, ο ερχομός αυτού που έρχεται, δίχως να έχει αναγνωρίσιμο σχήμα [...] αυτό που καταφθάνει ή αυτό που εφορμά επάνω μου, αυτό στο οποίο είμαι εκτεθειμένος, χωρίς καμία δυνατότητα ελέγχου».¹¹⁹

Ένα θα λέγαμε μέσα-εντός και έξω-εκτός και ένα εκτός-μέσα και εντός-έξω, όπως για παράδειγμα συμβαίνει, όταν ο κύριος του οίκου είναι στο σπίτι του, αλλά παρ' όλα αυτά μπαίνει σε αυτό όταν έρχεται έξωθεν ο ξένος, με σκοπό να απελευθερώσει τη δύναμη-εξουσία του (ΠΦ, 153, 155) Όπως παρατηρεί ο Γεράσιμος Κακολύρης:

«Από τη στιγμή που ένας χώρος διανοίγεται στο(ν) άλλο –μέσω της φιλοξενίας– αυτός ο χώρος μπορεί να αποσταθεροποιηθεί και να τεθεί υπό αμφισβήτηση, όπως άλλωστε και η ίδια η θέση του οικοδεσπότη ή του φιλοξενούμενου. Η φιλοξενία έχει τη δύναμη να διασειεί ή να μεταθέτει τα όρια, να μετασχηματίζει τον οίκο που την καθιστά δυνατή. Ενώ αφ' ενός το έργο της καταφάσκει το μέσα, το εντός ενός οριοθετημένου χώρου, την κυριαρχία του οικοδεσπότη πάνω στον οίκο του, ταυτόχρονα το εξαρθρώνει ή το διαταράσσει με το να επιτρέπει στο έξω, στο εκτός να εισέρχεται εντός [...] Η φιλοξενία απαιτεί χωρικά όρια και σχέσεις εξουσίας που ταυτόχρονα η ίδια μετατοπίζει μέσω μιας πράξης διέλευσης».¹²⁰

Δεν έχει επομένως τόση μεγάλη σημασία η κατεύθυνση όσο το ίδιο το πέρασμα, διότι «προκειμένου το συμβάν της άφιξης του άλλου να λάβει χώρα, πρέπει να δώσω τόπο-έναυσμα στον άλλο».¹²¹ Είναι αναγκαίος λοιπόν ο τόπος εισόδου και διέλευσης ως χώρος κλειστότητας και ανοιχτότητας και κυρίως ως χώρος ομοιογένειας και ετερογένειας.

«Αυτή η διάρκεια χωρίς διάρκεια, αυτό το χρονικό μεσοδιάστημα, αυτή η αρπαγή, αυτή η στιγμή μιας στιγμής που καταργείται, αυτή η άπειρη ταχύτητα που συναιρείται σε ένα είδος απόλυτης στάσης η απόλυτης σπουδής είναι ακριβώς μια αναγκαιότητα την οποία δεν μπορούμε πλέον να αποφύγουμε με τεχνάσματα» (ΠΦ, 159)

¹¹⁹ Jacques Derrida, Elizabeth Roudinesco, *Συνομιλίες για το αύριο*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005, σσ. 28-29. Βλ. ακόμη «Διατυπώνω, και έχω επίγνωση του πράγματος, ένα μέλημα προφανώς αντιφατικό και αδύνατον [impossible]. Αδύνατον τουλάχιστον για μια απάντηση στιγμιαία, ταυτόχρονη, άμεσα συνεκτική και ταυτόσημη προς τον εαυτό της. Ωστόσο, φρονώ ότι μόνο το αδύνατον έρχεται-συμβαίνει [arrive] και ότι το συμβάν υπάρχει –συνεπώς η ενσκήπτουσα και μοναδική απόφαση– μόνο εκεί όπου κάνουμε κάτι περισσότερο από το να αναπτύσσουμε το δυνατόν, μια δυνατή μάθηση, μόνο εκεί όπου γίνεται εξαίρεση στο δυνατόν», (Jacques Derrida, «Η παγκοσμιοποίηση, η ειρήνη και η κοσμοπολιτική», *ό.π.*, σ. 91).

¹²⁰ Γεράσιμος Κακολύρης, «Η ηθική και η πολιτική της φιλοξενίας», *Ενεκεν*, *ό.π.*, σσ. 28-29.

¹²¹ Marie-Eve Morin, «Ηθική, χώρος και φιλοξενίας στον Ζακ Ντερριντά», μτφρ. Γεράσιμος Κακολύρης, *ό.π.*, σ. 93.

Η απόφαση, εάν μπορούσε να εντοπιστεί, θα λέγαμε ότι έγκειται τη στιγμή που το αδύνατον συμβαίνει ως εξαίρεση στο δυνατόν, τη στιγμή που ανοίγεται μια χαίνουσα τρύπα, αυτό το «χρονικό μεσοδιάστημα» που λέει ο Derrida, στον κόσμο της εμπειρίας:

«[...] “την ίδια στιγμή” που η διαφορά σημαδεύει μια σχέση (μια *φωρά*) –μια σχέση με ό,τι είναι άλλο, με ό,τι διαφέρει με την έννοια της ετερότητας, επομένως με την ετερότητα, με τη μοναδικότητα του άλλου–, συσχετίζει κιάλας, για αυτόν ακριβώς το λόγο, με αυτό που έρχεται, με αυτό που καταφθάνει με τρόπο συγχρόνως ανιδιοποιήσιμο, απροσδόκητο και, επομένως, όπως θα δούμε κατεπείγοντα, απρόοπτο: η επίσπευση καθ’ εαυτήν».¹²²

Η απόλυτη φιλοξενία στον Derrida καθιστά κάτι ελλιπές την ίδια στιγμή που το συμπληρώνει, χωρίς ταυτόχρονα το νόημά της να συμπίπτει ούτε με τον έναν όρο (*έλλειψη*) ούτε με τον άλλον (*πληρότητα*). Γι’ αυτόν τον λόγο μας παρουσιάζει τις δύο έννοιες της φιλοξενίας, για να αναδείξει αυτήν ακριβώς την ένταση, μέσα από την έννοια του συμπληρώματος¹²³ και του μη-αποφασίσιμου ή του «ανεπίκριτου» (*indécidable*),¹²⁴ εκεί όπου:

«Η απόφαση παίρνεται στην καρδιά αυτού που μοιάζει να είναι παράδοξο, απίθανο το ίδιο (μια αντινομία, μια ένταση μεταξύ δύο σημαντικών νόμων που παρ’ όλα αυτά δεν έρχονται σε αντίθεση)».¹²⁵

Το ενδιαφέρον του Derrida, θα πει ο John Caputo, στο να εξερευνήσει τις εντάσεις μέσα στη φιλοξενία,

¹²² Ζακ Ντερριντά, Μπερνάρ Στιγκλέρ, *ό.π.*, σσ. 18-19.

¹²³ «Η έννοια του συμπληρώματος [...] στεγάζει δύο σημασίες, των οποίων η συγκατοίκηση είναι παράξενη όσο και αναγκαία. Το συμπλήρωμα προστίθεται, είναι κάτι επιπλέον, μια πληρότητα που εμπλουτίζει μιαν άλλη πληρότητα, ο *κολοφώνας* της παρουσίας. Σωρεύει και συσσωρεύει την παρουσία [...] Αλλά το συμπλήρωμα αναπληρώνει. Προστίθεται μόνο και μόνο για να το αντικαταστήσει [...] Αν αναπαριστά και εξεικονίζει, αυτό συμβαίνει χάρη στην προηγούμενη έλλειψη μιας παρουσίας», στο Ζακ Ντερριντά, *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1990, σ. 251. Βλ. ακόμη: «Ίδωμένη με αυτόν τον τρόπο, η συμπληρωματικότητα είναι η διαφορά, η πράξη ως αναβάλλειν (*différer*) που αυλακώνει και συνάμα αναβάλλει την παρουσία, υποβάλλοντάς την ταυτόχρονα στη διαίρεση και στην καταγωγική καθυστέρηση», (Ζακ Ντερριντά, *Η φωνή και το φαινόμενο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ολκός/Μικρή Άρκτος, 1997, σ. 137).

¹²⁴ «Σκοπός της αποδόμησης είναι να πάει πέρα από το μεταφυσικό σύστημα εννοιολόγησης και αυτό προϋποθέτει μια ριζική αναδιοργάνωση του εννοιολογικού πεδίου μέσω της επανεγγραφής του νέου (προνομιούχου) όρου, με τη νέα διευρυμένη του μορφή στο σώμα του συστήματος. Αυτός ο νέος όρος είναι “μη αποφασίσιμος” (“*indécidable*”) ή “ανεπίκριτος” (κατά μια άλλη μεταφραστική εκδοχή) από τη σκοπιά του παλιού πεδίου των δυαδικών αντιθέσεων έτσι ώστε να μη μπορεί να απορροφηθεί πλέον από αυτό», (Γεράσιμος Κακολύρης, «Ο Jacques Derrida και η αποδόμηση της δυτικής μεταφυσικής», *Κείμενα νεότερης και σύγχρονης Φιλοσοφίας*, Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2009, σσ. 37-38).

¹²⁵ Michael Naas, «Alors, qui êtes-vous? Jacques Derrida and the question of hospitality», *SubStance*, University of Wisconsin System, 34 (1), 2005, σσ. 8-9.

«δεν στοχεύει στο να την αποκαλύψει, με έναν κυνικό τρόπο, ως απλώς περισσότερη κυριότητα και δύναμη. Αντίθετα θέλει να δείξει ότι η φιλοξενία κατοικείται εκ των έσω, εσωτερικά διαταράσσεται από αυτές τις εντάσεις, αλλά το κάνει αυτό προκειμένου να διανοίξει τη φιλοξενία, να την περιφρουρήσει ενάντια στον εαυτό της, στο *qui vive*, να την ανοίξει –να την ωθήσει– πέρα από τον εαυτό της. Διότι είναι μόνο αυτή η εσωτερική ένταση και αστάθεια που κρατά την ιδέα της φιλοξενίας ζωντανή, ανοικτή, χαλαρή. Εάν δεν πηγαίνει πέρα από τον εαυτό της, ολισθαίνει πίσω στον εαυτό της και γίνεται εχθρική».¹²⁶

Στην έννοια της *διαφ-ω-ράς* (*différance*) τίποτα δεν νοείται ως καθεαυτό, καθώς υπάρχει μόνο μια σχέση παράδοξης αντινομίας, αποκλεισμού και μόλυνσης, μια σχέση όμως όχι τόσο εμμένειας, αλλά κυρίως μια σχέση με κάθε τι, ό,τι κι αν είναι, άλλο, που εντοπίζεται στη μοναδικότητα του συμβάντος. Ο νόμος επομένως «δεν θα μπορούσε να είναι απροϋπόθετος αν δεν έπρεπε να γίνει ενύπαρκτος – αποτελεσματικός-συγκεκριμένος, καθορισμένος, αν δεν ήταν τέτοιο το είναι του ως δέον-είναι –αλλιώς– αυτός ο νόμος θα κινδύνευε να είναι αφηρημένος» (*ΠΦ*, 101). Ο ένας επομένως *n(N)* νόμος επιμολύνεται κατ' ανάγκην από τον άλλον, σε μια ταυτόχρονη πολλαπλότητα και ενικότητα, εν είδει μιας διπλής δέσμευσης (*double-bind*)¹²⁷ και αντίφασης, καθώς «το ένα ενσωματώνεται στο άλλο τη στιγμή που αποκλείεται από το άλλο» (*ΠΦ*, 103). Υπάρχει επομένως μια διάκριση ριζικά ετερογενής και ταυτόχρονα μια αδυνατότητα διαχωρισμού.

¹²⁶ John Caputo, *ό.π.*, σ. 111.

¹²⁷ «Δεν υπάρχει κληρονομιά παρά μόνον εκεί όπου οι αναθέσεις είναι πολλαπλές και αντιφατικές, επαρκώς μυστικές για να προκαλέσουν ερμηνεία, για να απαντήσουν τον άνευ όρων κίνδυνο της ενεργούς ευθύνης. Όταν δεν υπάρχει *double-bind*, δεν υπάρχει ευθύνη. Πρέπει η κληρονομιά να διατηρεί ένα μη-αποκρίσιμο απόθεμα», (Ζακ Ντεριντά, Μπερνάρ Στιγκλέρ, *ό.π.*, σ. 36).

Η φιλοξενία ως καθαρή και άπειρη γλώσσα αναστοχασμού

Πώς σχετίζεται η έννοια της φιλοξενίας με τον ανα-στοχασμό; Η έννοια της φιλοξενίας, θα τολμούσαμε να πούμε ότι έχει τρεις τουλάχιστον εκφάνσεις, ως πορείες σκέψης. Αρχικά, περιορίζεται από τις παγίδες που θέτει ο κάθε τόπος μέσα στον κόσμο της εμπειρίας (*in-υπό όρους φιλοξενία*). Ταυτόχρονα όμως διαφεύγει σε ένα υπερβατικό επίπεδο, όχι χριστιανικής φύσεως, αλλά σε κάτι οικείο που παρά ταύτα είναι το απόλυτο έξω (*out-απόλυτη φιλοξενία*). Δεν παραμένει όμως σε αυτό το επίπεδο, αλλά επιστρέφει στον ενδιάμεσο εκείνο χώρο μεταξύ της εμπειρίας και της υπέρβασης (*between-η σχέση μεταξύ της απόλυτης και της υπό όρους φιλοξενίας*), όπου αν και επιμολύνεται από τους νόμους της φιλοξενίας, προσπαθεί να τους βελτιώσει και να τους μετασχηματίσει, για μια προσφορά της φιλοξενίας με όσο το δυνατόν λιγότερους όρους. Γιατί όμως ανα-στοχασμός και όχι στοχασμός; Δεν είναι απλώς στοχασμός, καθώς είναι μια νοηματοδοτική διαδικασία βαθύτερης κατανόησης της σχέσης μεταξύ της απόλυτης φιλοξενίας και της υπό όρους. Ένας στοχασμός λοιπόν πάνω στον ήδη υπάρχοντα στοχασμό, μια αντανάκλαση της σκέψης της έννοιας της φιλοξενίας στην ίδια τη σκέψη και στην επ' άπειρον κίνησή της. Μία σκέψη λοιπόν που περιλαμβάνει αυτό το «ανα-» της άπειρης κίνησης, της επανανοηματοδότησης των νόμων της φιλοξενίας, της τροποποίησης και της προόδου του δικαίου (*ΠΦ*, 35, 83):

«Προέχει να μάθουμε πώς θα τροποποιήσουμε το δίκαιο και θα συμβάλουμε στην πρόοδό του. Και να μάθουμε αν αυτή η πρόοδος είναι δυνατή σ' έναν ιστορικό χώρο που βρίσκεται μεταξύ του Νόμου μιας απροϋπόθετης φιλοξενίας [...] και των υπό προϋποθέσεων νόμων ενός δικαίου στη φιλοξενία, χωρίς στον οποίο ο Νόμος της απροϋπόθετης φιλοξενίας διακινδύνευε χωρίς αποτελεσματικότητα και δη να διαστρέφεται ανά πάσα στιγμή».¹²⁸

Ο ανα-στοχασμός λοιπόν αφορά στη μεταβολή της αρχικής υπό όρους κατάστασης της φιλοξενίας, εκκινώντας από μία θα λέγαμε *sui generis* κατάσταση αμφιβολίας και ριζικής αμφισβήτησης ακόμα και του ίδιου του ονόματος της «φιλοξενίας». Όχι όμως αναγκαστικά ως μεταβολή, αλλά ως μια εκ βάθρων επανακινητοποίηση και επανεξέταση όλης της πορείας της σκέψης που οδήγησε στην έννοια της φιλοξενίας. Η γέννηση επομένως και η καλλιέργεια της

¹²⁸ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», *ό.π.*, σσ. 46-47.

αναστοχαστικότητας, της επινόησης, της άπειρης αμφισβήτησης κάθε έννοιας και τόπου, της διακοπής και επανεπινόησης της ίδιας της γλώσσας.

Ο Derrida αρχικά μας «καλεί να αναστοχαστούμε [...] το γεγονός ότι το δικαίωμα της φιλοξενίας δεσμεύει εξ αρχής έναν οίκο» (ΠΦ, 31). Μέσω δηλαδή της αδυνατότητας της καθαρής φιλοξενίας μας καλεί να ανοιχτούμε σε δυνατότητες μετασχηματισμού του ίδιου του νοήματος και των φύσει και θέσει νόμων της φιλοξενίας, χωρίς όμως να ερχόμαστε εκ των προτέρων σε ρήξη με την παράδοση, καθώς θα πρέπει να αποδεχτούμε τα θετικά της στοιχεία προτού την υπερβούμε. Η άπειρη ιδέα της φιλοξενίας θα πρέπει να ανθίσταται στο ίδιο το δίκαιο, τη στιγμή ακριβώς που το διέπει, τη στιγμή δηλαδή που ενώ επιμολύνεται από το δίκαιο και συνεχίζει να διαταράσσεται εσωτερικά από αντιφάσεις, ταυτόχρονα το υπερβαίνει. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Derrida:

«Η σωστή δίκαιη φιλοξενία διακόπτει τη σχέση της με τη δικαυκή φιλοξενία· όχι ότι την καταδικάζει ή αντιτίθεται σ' αυτήν, απεναντίας μπορεί να τη θέτει και να τη διατηρεί σε μια ακατάπαυστη προοδευτική κίνηση· ωστόσο της είναι τόσο παράξενα ετερογενής όσο ετερογενής είναι η δικαιοσύνη προς το δίκαιο με το οποίο εντούτοις είναι τόσο κοντινή, και από το οποίο στην πραγματικότητα είναι αδιαχώριστη» (ΠΦ, 35).

Αν και υπάρχει μεταξύ του απροϋπόθετου νόμου της φιλοξενίας και του υπό όρους νόμου «διάκριση» και «ριζική ετερογένεια», εντούτοις υπάρχει «αδυνατότητα διαχωρισμού καθώς το ένα καλεί, συνεπάγεται ή προδιαγράφει το άλλο» (ΠΦ, 185). «Αυτή η αξίωση», θα πει ο Derrida, «είναι συστατική» (ΠΦ, 101). Έχουμε δηλαδή μια σχέση ομοιογένειας (που συναντάμε στους νόμους της φιλοξενίας) και συνάμα ετερογένειας (του απολύτου νόμου, του ριζικά άλλου που έρχεται έξωθεν). Αυτό που εν τέλει διακυβεύεται είναι η μη συμμετρική σχέση, μεταξύ της υπό όρους και της απροϋπόθετης φιλοξενίας, καθώς ο απόλυτος Νόμος, είναι ένας «νόμος εντός του νόμου και εκτός του εντός των νόμων», (ΠΦ, 103), ένας «άνομος νόμος» (ΠΦ, 99), που όμως απαιτεί τους νόμους για να γίνει ενύπαρκτος. Παραμένει επομένως επ' άπειρον άλυτη η «αντινομία που δεν υπόκειται στη διαλεκτική διαδικασία» (ΠΦ, 97) μεταξύ της «καθολικής ενικότητας» του Νόμου και των νόμων της «πληθυντικότητας» (ΠΦ, 99)¹²⁹, διότι τη στιγμή που ενώ ο ένας νόμος ενσωματώνεται στον άλλον, την ίδια στιγμή αποκλείεται από τον άλλον:

¹²⁹ Βλ. ακόμη: «Το απροϋπόθετο μορφοποιείται ως η ατελής και απρόσμενη κατάληξη αυτής της μη-διαλεκτικής αλλά ταυτόχρονα αγωνιστικής σχέσης ανάμεσα στην φιλοξενία ως εν δυνάμει δομή σε

«Αυτό που διακυβεύεται είναι ο νόμος (ν ό μ ο ς). Αυτή η σύγκρουση δεν αντιπαραθέτει ένα νόμο σε ένα εμπειρικό γεγονός. Σηματοδοτεί την πρόσκρουση δύο νόμων, στο σύνολο μεταξύ δύο επίσης μη εμπειρικών καθεστώτων νόμων [...]. Ο νόμος όμως δεν θα μπορούσε να είναι απροϋπόθετος αν δεν έπρεπε να γίνει ενύπαρκτος –αποτελεσματικός– συγκεκριμένος, καθορισμένος [...]. Αντίθετα, θα κινδύνευε να είναι αφηρημένος, ουτοπικός, απατηλός [...]. Αν και οι νόμοι τον διαφθείρουν και τον διαστρέφουν, η διαστρεψιμότητα είναι αναγκαία [...]. Η βελτιωσιμότητα των νόμων έχει αυτό το τίμημα» (ΠΦ, 99, 101).

Μέσω της αδυνατότητας του συμβάντος της καθαρής φιλοξενίας ο Derrida, μας καλεί σε μια εκ βάθρων επανακινητοποίηση και επανεξέταση όλης της πορείας της σκέψης, εκκινώντας από τον τόπο-ένανσμα της εμπειρίας, προς τον πειραματισμό,¹³⁰ από την επαγρύπνηση δηλαδή της θεωρητικής εργασίας στη δράση, μια «έκκληση που κελεύει χωρίς να επιτάσσει» (ΠΦ, 105), προς μια διαρκή διαπραγμάτευση που θα βελτιώνει τους νόμους, όσο κι αν αυτοί μοιάζουν «απρόσιτοι σε κάθε μετασχηματισμό» (ΠΦ, 107).

Η απόλυτη λοιπόν φιλοξενία δεν είναι έξω από τη γλώσσα της φιλοξενίας, αλλά είναι το έξω της γλώσσας της φιλοξενίας, το έξω του εκτός των νόμων, ως μια καθαρή ετερογένεια που αρνείται κάθε οριοθέτηση και τόπο, κάθε πατρώα γη καταγωγής. Αυτό όμως το «εκτός» δεν παραμένει στο απολύτως έξω (στο υπερβατικό δηλαδή επίπεδο της απόλυτης έννοιας της φιλοξενίας), διότι μεταλλάσσεται επ' άπειρον προς μια ατέρμονη αλλαγή του «εντός των νόμων» της φιλοξενίας. Η γλώσσα επομένως της φιλοξενίας πρέπει συνεχώς να μετασχηματίζεται και να μην μένει παγιωμένη. Όπως θα πει ο Michel Foucault, στον *Στοχασμό του έξω. Για τον Μωρίς Μπλανσό*:

«[...] η σκέψη πρέπει να είναι στραμμένη όχι προς μια εσωτερική επιβεβαίωση, όχι προς ένα είδος κεντρικής, απαρασάλευτης βεβαιότητας, αλλά προς ένα άκρο όπου θα πρέπει συνεχώς να θέτει εν αμφιβόλω τον εαυτό της».¹³¹

κάθε πολιτισμό και επομένως απεριόριστη ακριβώς γιατί δεν μπορεί να προβλεφθεί ο τρόπος με τον οποίο θα υλοποιηθεί και στους νόμους και τους περιορισμούς που θα εφαρμοστούν μέσα από το αίτημα του ξένου και την απάντηση της πόλης σε αυτό», (Μίνα Καραβαντά, «Το απροϋπόθετο και η φιλοξενία, το απροϋπόθετο της φιλοξενίας: “ιώ πόλις”, ιδού ο άνθρωπος», στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η φιλοξενία* (αφιέρωμα), *Ένεκεν*, ό.π., σ. 121.

«Το απροϋπόθετο και η φιλοξενία, το απροϋπόθετο της φιλοξενίας», *Ένεκεν*, ό.π., σ. 121).

¹³⁰ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», ό.π., σσ. 48-49.

¹³¹ Michel Foucault, *Ο στοχασμός του έξω. Για τον Μωρίς Μπλανσό*, ό.π., σ. 22.

Η σκέψη, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Foucault, ταυτίζεται στην περίπτωση μας, με τη σκέψη για την έννοια της φιλοξενίας, με το ίδιο το ερώτημα για τη φιλοξενία, ως ερώτημα για το *είναι* της φιλοξενίας, ως ερώτημα ριζικής αμφιβολίας και ετερότητας. Ένα ερώτημα που κατευθύνεται να μεν προς ένα άκρο-πόλο, αυτόν της απόλυτης φιλοξενίας και της υπέρβασης, αλλά που διαμέσου του τόπου έλευσης, η φιλοξενία επανέρχεται στην υπό όρους εμμένειά της, στη διαστροφή της δηλαδή από τους νόμους της φιλοξενίας. Κατόπιν, η φιλοξενία αφορμώμενη εκ νέου από την εμπειρία και τη γνώση, ανοίγει στην χωρίς αναφορά και γνώση δυνατή και συνάμα αδύνατη στιγμή του συμβάντος, ένα α-δύνατον, που είναι η εμπειρία καθ' αυτή του δυνατού. Αυτό συμβαίνει διότι για να «υπάρξει» συμβάν φιλοξενίας πρέπει να προσπαθήσουμε να κάνουμε δυνατή την απόλυτη φιλοξενία, που όμως είναι α-δύνατη, καθώς κάθε δεξίωση του άλλου, θα υπολείπεται της άπειρη ευθύνης μου απέναντι στον άλλον, που είναι προγενέστερη της όποιας συνάντησης μαζί του. Ο προσανατολισμός όμως αυτός της σκέψης υποδηλώνει κάποιο αντικειμενικό σημείο αναφοράς; Είναι η απόλυτη φιλοξενία ένα τέτοιο, ένα άπειρο αντικειμενικό σημείο αναφοράς; Το νόημα της απόλυτης φιλοξενίας δεν είναι άμεσα παρόν σε ένα σημείο. Είναι μια διαρκής διαδικασία αναζήτησης, ένας τόπος (ανα)μεταξύ της παρουσίας και της απουσίας, ένα διαρκές τρεμόσβημα, που ως κίνηση *διαφοράς* αποπειράται να αντικαταστήσει την κυρίαρχη λογική της ταυτότητας, της βίας και της δύναμης-εξουσίας. Επομένως, δεν πρόκειται εδώ για συγχώνευση, αλλά για κίνηση,¹³² που απαιτεί όχι μόνο διακοπή, αλλά και ρήξη με τους νόμους της φιλοξενίας. Όπως επισημαίνει ο Foucault:

«Βρισκόμαστε, λοιπόν, μπροστά σε ένα χάσμα που εδώ και καιρό παρέμενε αθέατο: το είναι της γλώσσας [της φιλοξενίας] εμφανίζεται καθεαυτό μόνο με την εξαφάνιση του υποκειμένου. Πώς να προσπελάσουμε τούτη την παράδοξη σχέση; [πώς να σκεφτούμε τη σχέση μεταξύ των δύο εννοιών της φιλοξενίας] Αυτός ο στοχασμός [της απόλυτης φιλοξενίας] που στέκεται εκτός κάθε υποκειμενικότητας, για να κάνει τα όριά του να προβάλουν, θαρρείς, απ' έξω, για να αρθρώσει τον σκοπό του, για να κάνει τη διασπορά του να σπιθοβολήσει και να περισυλλέξει μόνο την ακαταμάχητη απουσία του, που ταυτόχρονα όμως στέκει στο κατώφλι κάθε θετικότητας, όχι τόσο για να αποκτήσει το θεμέλιό του ή την αιτιολόγησή του, αλλά για να ξαναβρεί το διάστημα όπου εκτυλίσσεται, το κενό που του χρησιμεύει ως χώρος, την απόσταση εντός της οποίας συγκροτείται και απ' όπου εξανεμίζεται, μόλις την κοιτάξει κανείς, οι

¹³² Βλ. ακόμη: «Κάθε σκέψη είναι ένα “Γεννηθήτω!” εκφράζει μια ζαριά. Πρόκειται όμως για παιχνίδι υπερβολικά περίπλοκο, αφού η ρίψη [των ζαριών] καθορίζεται από τις άπειρες αναστρέψιμες και διπλωμένες την μία στην άλλη κινήσεις», (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Τί είναι φιλοσοφία*, ό.π., σ. 48).

αμεσότητες βεβαιότητές του, αυτός ο στοχασμός, σε σχέση με την εσωτερικότητα του φιλοσοφικού μας αναστοχασμού και σε σχέση με τη θετικότητα της γνώσης μας, ονομάζεται με δύο λέξεις “στοχασμός του έξω”». ¹³³

Μοιάζει λοιπόν το ερώτημα της φιλοξενίας να είναι ένα «ερώτημα περί του ερωτήματος» (ΠΦ, 39), ένας τόπος «όπου το ερώτημα του ξένου ως ερώτημα περί φιλοξενίας συναρθρώνεται με το ερώτημα του είναι» (ΠΦ, 15), ως ερώτημα που προϋποθέτει πάντα έναν τόπο, αυτόν του «οίκου», της γλώσσας, των νόμων, της αυτότητας, του σπιτιού και του κράτους. Ένας «οίκος» όπου η ίδια η ύπαρξη-γνώση του ονόματός του, οδηγεί ταυτόχρονα και στην παραβίασή του, ως χώρου-τόπου διέλευσης, εγκατάστασης ή επίσκεψης. Γι’ αυτό και κάθε ερώτημα είναι φοβερό και δυσανεκτικό (ΠΦ, 17), γιατί την ίδια στιγμή που κανείς προσπαθεί να υπερβεί τους όρους του ίδιου του Λόγου, αμφισβητώντας την «πατρική» κάθε φορά αρχή της αυθεντίας, ταυτόχρονα την αντικαθιστά με μία νέα αρχή και εξουσία λόγου. Καλούμαστε λοιπόν μέσω του αναστοχασμού, να θέσουμε υπό εξέταση τη θέση-Λ(λ)όγο του «πατέρα» σε κάθε τόπο και αρχή που αυτός εκπροσωπείται:

«Είναι πρόδηλο, εμφανίζεται ως πρόδηλο, φαίνεται πράγματι ότι εδώ ακριβώς πρέπει να αγωνιστούμε, δ ι α μ α χ ε τ έ ο ν, να δώσουμε μια λυσσαλέα μάχη ή ότι εδώ ακριβώς πρέπει να μεταφέρουμε τον πόλεμο, εντός των λ ό γ ω ν, των επιχειρημάτων, των λόγων [discours], εντός του λ ό γ ο υ» (ΠΦ, 13).

Μια μάχη εντός των νόμων της φιλοξενίας, στο ενδιάμεσο και διαμέσου μεταξύ της υπό όρους και της απροϋπόθετης φιλοξενίας, της διαστροφής και του παράδοξου αυτής της συνάντησης και επιμόλυνσης, στη διακοπή αυτής της σχέσης, στην εν τέλει ρήξη και άρση της, στον στοχασμό του έξω της φιλοξενίας, μια σχέση που δρα ταυτόχρονα, ως ίαμα και ως δηλητήριο:

«Αυτό το φάρμακο, αυτό το “γιατρικό”, αυτό το φίλτρο, ίαμα και δηλητήριο συνάμα, εισάγεται ήδη στο σώμα του λόγου (discours) μαζί με όλη την αμφισημία του. Αυτή η γοητεία, αυτή η ικανότητα να σαγηνεύει, αυτή η δύναμη να μαγεύει, μπορούν να κάνουν –συγχρόνως ή διαδοχικά– καλό και κακό». ¹³⁴

Ένα «σχήμα» (*in-out-between*), όπου η φιλοξενία περιορίζεται και αντιφάσκει α priori προς τον εαυτό της εν είδει παράδοξου και μιας εσωτερικής συστροφής και

¹³³ Michel Foucault, *Ο στοχασμός του έξω. Για τον Μωρίς Μπλανσό*, ό.π., σσ. 15-16.

¹³⁴ Jacques Derrida, *Πλάτωνος Φαρμακεία*, μτφρ. Χρήστος Γ. Λάζος, Αθήνα: Άγρα, 1990, σσ. 74-75.

διαστροφής, το οποίο προσπαθούμε εδώ να διατυπώσουμε, που ερωτά και ερωτάται, σε μια στιγμή τρέλας.¹³⁵ Πέραν της ίδια αυτής της διερώτησης, του ερωτήματος για το ερώτημα, για το ερώτημα του *είναι*, που βρίσκεται στη ρίζα της φιλοσοφίας, ένα ερώτημα εν προκειμένω μετέωρο, που αφορά τις σχέσεις μεταξύ μιας ηθικής της φιλοξενίας και ενός δικαιώματος ή μιας πολιτικής της φιλοξενίας.

¹³⁵ Ο Ξένος στον Σοφιστή του Πλάτωνα προσπαθεί να ανασκευάσει τις πατρικές θέσεις και «φοβάται να θέσει το ερώτημα μήπως τον πουν τρελό, επειδή αμφισβητεί την πατρική και έλλογη αυθεντία του λόγου» (*ΠΦ*, 15, 17),

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Η σκέψη του κατεπείγοντος και το μέλημα-διακύβευμα της φιλοξενίας

«Με ποιον τρόπο θα μπορούσαμε να υπαγάγουμε την απόλυτη φιλοξενία στις τρομακτικές επείγουσες ανάγκες που μας κατατρέχουν ή μας καλούν;».¹³⁶

Η απόλυτη και απροϋπόθετη φιλοξενία «προϋποθέτει μια ρήξη με τη φιλοξενία με την τρέχουσα σημασία» (ΠΦ, 33, 35), μια ρήξη, που όπως έχουμε δει, θα πρέπει να υπερφαλαγγίζει το δίκαιο ακριβώς εκεί που το διέπει:

«Όλα αυτά, μπορεί να φαίνονται ουτοπικά, το ξέρω, για χίλιους λόγους, αλλά ταυτόχρονα ό,τι ήδη αρχίσαμε να κάνουμε [...] αποδεικνύει ότι εφεξής [...] είναι σε κίνηση και τούτη η χαοτική κίνηση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αναταραχή στην οποία έχουμε εμπλακεί [...] Ο χώρος του δικού μας μελήματος, ένα μέλημα θεωρητικό και, αδιάσπαστα, μια πολιτική πρακτική εφαρμογή. Μέλημα που γίνεται επιτακτικότερο, εφ' όσον στο πλαίσιο της άμεσης και επείγουσας ανάγκης ο ορίζοντας μέρα με τη μέρα γίνεται πιο σκοτεινό».¹³⁷

Ένα παράδειγμα αυτού του μελήματος της πολιτικής δηλαδή και πρακτικής εφαρμογής, αποτελεί η πρόταση για δημιουργία των πόλεων-καταφυγίων που προέταξε ο Derrida ως «απάντηση επείγουσας ανάγκης» έναντι της κυριαρχίας του κράτους, των συνόρων και των απελάσεων. Ξεκινώντας από την εμπειρία του, από το «αδίκημα φιλοξενίας» που προσπάθησε να θεσπίσει η γαλλική κυβέρνηση, επιδίωξε να μεταφέρει και να μεταστρέψει τη σκέψη σε έναν πειραματισμό σε ένα μετά την ιδιότητα του πολίτη, μετά το κράτος, μετά την εμπειρία, σ' ένα δικαίωμα μιας ελλειψόμενης δημοκρατίας.¹³⁸

Η απόφαση, ως απόρροια της άπειρης ευθύνης μας προς τον άλλον, ως σκέψη της *διαφοράς*, «είναι» η στιγμή του παράδοξου, της δυσκολίας και της αντινομίας, είναι μια στιγμή κατεπείγοντος. Διαμέσου της επικαιρότητας, εκεί όπου ενώ καλείσαι να αποφασίσεις σε μια στιγμή τρέλας εντός της αντινομίας που διέπει τη φιλοξενία και που διαρκώς αναβάλλει και καθυστερεί την απόφαση, η επικαιρότητα αναμένει μια απάντηση «εδώ και τώρα». Γράφει χαρακτηριστικά ο Derrida στα *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης*:

¹³⁶ Jacques Derrida, «Κοσμοπολίτες όλων των χωρών, ακόμη μια προσπάθεια!», *ό.π.*, σ. 19.

¹³⁷ Στο ίδιο, σσ. 23, 25

¹³⁸ Στο ίδιο, σσ. 48-49.

«Μια υπεύθυνη απάντηση στο κατεπείγον της επικαιρότητας απαιτεί [...] την ασυμφωνία, το παράφωνο ή το κακόφωνο αυτού του παράκαιρου, την ακριβή εφαρμογή αυτής της αναχρονίας. Πρέπει, συγχρόνως, να υπάρχει αναβολή, απομάκρυνση, καθυστέρηση και επίσπευση. Πρέπει να γίνουν όπως πρέπει για να μεταβούμε στο εγγύτερο αυτού που διαδραματίζεται διαμέσου της επικαιρότητας [...] Χωρίς το κατεπείγον, το επικείμενο, την επίσπευση, το απαράκαμπτο, χωρίς την απρόβλεπτη έλευση του άλλου δεν θα υπήρχε διαφορά».¹³⁹

Πρέπει λοιπόν από την πολλαπλότητα της ταυτοχρονίας (*ΠΦ*, 101, 103), να περάσουμε στην «αναχρονία», να κάνουμε ένα βήμα πίσω να αναστοχαστούμε και να διαπραγματευτούμε. Εκεί όπου μόνο το α-δύνατον έρχεται-συμβαίνει τη στιγμή δηλαδή της απαίτησης του κατεπείγοντος, προς αποφυγή μελλοντικών απελάσεων και «αδικημάτων φιλοξενίας»:

«Είμαστε εδώ», θα πει ο Derrida αναφερόμενος σε ότι δήθεν λείπει από τους *χωρίς χαρτιά*, «για να διαδηλώσουμε και να δράσουμε καταρχάς μιλώντας. Αυτό σημαίνει να υψώσουμε τη φωνή [...] Τι τους λείπει σήμερα κατά τη δική μας άποψη, για εμάς που θέλουμε να τονίσουμε την αλληλεγγύη μας και την υποστήριξή μας προς όλους τους “χωρίς χαρτιά”, προς αυτά τα θύματα των εν ισχύι νομοθεσιών, της αστυνομίας του χθες και του αύριο [...] Ας απαιτήσουμε σαφείς απαντήσεις και να ληφθούν δεσμεύσεις για μια διαφορετική πολιτική, μια αληθινά διαφορετική πολιτική, έξυπνη και συνάμα γενναιόφρονα, η οποία θα ξεπλύνει την ντροπή και την ατιμία των σημερινών νόμων, μια πολιτική για τον ξένο, ένα δίκαιο-δικαίωμα των ξένων που δεν θα είναι παράλειψη έναντι της δικαιοσύνης».¹⁴⁰

Είναι άπειρη η ευθύνη μας απέναντί τους άλλους και εάν μάλιστα αυτό το άπειρο άλμα της ιδέας της απόλυτης φιλοξενίας οφείλει να είναι συμβάν, δεν μπορεί η φιλοσοφική σκέψη, η σκέψη για τη φιλοξενία, ως μέλημα και ως σκέψη του κατεπείγοντος να είναι υπαγορευμένη, προγραμματισμένη και προδιαγεγραμμένη, δεν μπορεί να υπόκεινται σε καμία καντιανή προσταγή και σε κανέναν καθολικό κανόνα. Στο *Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*, θα πει ο Derrida:

¹³⁹ Ζακ Ντεριντά, Μπερνάρ Στιγκλέρ, *ό.π.*, σσ. 17-18 Βλ. ακόμη: «Όπως και η *différance*, το απροϋπόθετο εμφανίζεται με τη μετατόπιση του κέντρου από τον εαυτό του, σε μια μεθόριο, όπου η διαμάχη ανάμεσα στον Νόμο και στους νόμους μέλλει να μείνει ατέρμονη, και η φιλοξενία ατελής», (Μίνα Καραβαντά, *ό.π.*, σ. 127).

¹⁴⁰ Jacques Derrida, «Παραλείψεις του δικαιώματος στη δικαιοσύνη», *ό.π.*, σσ. 134, 135, 156, 157.

«Η σκέψη, φρονώ, δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή την εμπειρία του απροϋπόθετου, δεν είναι τίποτε χωρίς την κατάφαση αυτής της αξίωσης: να θέτεις ερωτήματα για τα πάντα, ακόμη και για την αξία του ερωτήματος».¹⁴¹

Τη στιγμή της δυνατότητάς της, τη στιγμή της ανάδυσης του κατεπείγοντος, η απόλυτη φιλοξενία γίνεται α-δύνατη. Αυτό διότι, όπως είδαμε, για να «υπάρξει» συμβάν φιλοξενίας, πρέπει να προσπαθήσουμε να κάνουμε δυνατή την απόλυτη φιλοξενία, που όμως είναι α-δύνατη, καθώς κάθε δεξίωση του άλλου θα υπολείπεται της άπειρης ευθύνης μου απέναντί του. Θα πρέπει μολοταύτα, όπως αναφέρει και ο Derrida, «αδιάλειπτα να αγωνιζόμαστε ανάμεσα σ' αυτές τις δύο προεκτάσεις της έννοιας της φιλοξενίας καθώς και της γλώσσας» (*ΠΦ*, 171), στοχεύοντας στην επανακινητοποίηση και επανα-νοηματοδότηση της σκέψης (ως αναστοχασμό), για μια προσφορά της φιλοξενίας με όσο το δυνατόν λιγότερες προϋποθέσεις.

¹⁴¹ Ζακ Ντερριντά, *Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2002, σ. 47.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Agamben, Giorgio, *Κατάσταση εξαίρεσης-Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπει την εξαίρεση σε κανόνα*, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Αθήνα: Πατάκη, 2007.
- Buber, Martin, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, μτφρ. Χαράλαμπος Αποστολόπουλος, Αθήνα: Γνώση.
- Celan, Paul, *Γλωσσικό πλέγμα*, μτφρ. Ιωάννα Αβραμίδου, Αθήνα: Άγρα, 2012.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Τί είναι φιλοσοφία*, μτφρ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Αθήνα: Καλέντης, 2004.
- Derrida, Jacques & Roudinesco, Elizabeth, *Συνομιλίες για το αύριο*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005.
- Derrida, Jacques, «Des tours de Babel», μτφρ. Χάρης Ε. Ράπτης, *Μετάφραση*, τχ. 10, Δεκέμβριος 2005, σσ. 117-137.
- «Μα τί ακριβώς δέχεται, ξαφνικά, μια γλώσσα υποδοχής;», μτφρ. Κατερίνα Κολλέτ, στο *Ποίηση*, τχ. 18, Φθινόπωρο-Χειμώνας 2001, σσ. 43-49.
 - «Συνέντευξη με τον Jacques Derrida. Η τρώσασα αλήθεια ή το “σώμα με σώμα” των γλωσσών», μτφρ. Νίκος Ηλιάδης, *Αληθεια*, Άνοιξη 2007, σσ. 31-37.
 - *Adieu. Επικήδειος για τον Emmanuel Lévinas*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 1996.
 - *Η τελευταία λέξη του ρατσισμού*, μτφρ. Χρήστος Λάζος, Αθήνα: Άγρα, 1992.
 - *Μαθαίνοντας να ζεις εν τέλει. Συνέντευξη με τον Jean Birnbaum*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 2006.
 - *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Κριτική, 2003.
 - *Πλάτωνος Φαρμακεία*, μτφρ. Χρήστος Γ. Λάζος, Αθήνα: Άγρα, 1990.
 - *Συνομιλίες*, μτφρ. Δημήτρης Γκινοςάτης, Αθήνα: Πλέθρον, 1995.
- Foucault, Michel, *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου & Ιουλιέττα Ράλλη, Αθήνα: Ράππα, 1989.
- *Ο στοχασμός του έξω. Για τον Μωρίς Μπλανσό*, μτφρ. Βασίλειος Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2016.
- Kant, Immanuel, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Κώστας

- Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα, 2004.
- *Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα*, μτφρ.-εισ.-σχόλια Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστημ. θεώρηση Γιώργος Ξηροπαΐδης, Αθήνα: Πόλις, 2006.
- Kearney, Richard, *Ξένοι, Θεοί & Τέρατα*, μτφρ. Νίκος Κουφάκης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *Ηθική & άπειρο. Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007.
- *Ολότητα και άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989.
- Lévi-Strauss, Claude, *Φυλή και ιστορία. Φυλή και πολιτισμός*, μτφρ. Αθανάσιος Δ. Στεφανής, Αθήνα: Πατάκης, 2008.
- Locke, John, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, μτφρ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Πόλις, 2010.
- Michea, Jean-Claude, *Η αυτοκρατορία του μικρότερου κακού. Δοκίμιο για τον φιλελεύθερο πολιτισμό*, μτφρ. Άγγελος Ελεφαντής, Αθήνα: Πόλις, 2008.
- Paz, Octavio, *Ηλιόπετρα*, μτφρ. Κώστας Κουτσουρέλης, Αθήνα: Μαΐστρος, 2007.
- Schmitt, Carl, *Πολιτική θεολογία*, μτφρ. Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1994.
- Άρεντ, Χάνα, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Βασίλης Ρωμανός, Αθήνα: Νήσος, 2008.
- Ζενέ, Ζαν, *Οι δούλες*, μτφρ. Οδυσσέας Ελύτης, Αθήνα: Ύψιλον, 1994.
- Η Αγία Γραφή. Παλαιά και Καινή Διαθήκη*, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 1997.
- Κακολύρης, Γεράσιμος (επιμ.), «Η φιλοξενία», *Ένεκεν*, τχ. 42, Οκτώβριος-Νοέμβριος Δεκέμβριος 2016.
- *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015.
 - «Ο Jacques Derrida και η αποδόμηση της δυτικής μεταφυσικής», *Κείμενα νεώτερης και σύγχρονης Φιλοσοφίας*, Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2009, σσ. 227-241.
 - «Η ηθική της φιλοξενίας: ο Ζακ Ντερντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία», στο Αθηνά Αθανασίου, Γιώργος Τσιμουρής (επιμ.), *Μετανάστευση, φύλο και επισφάλειες σε συνθήκες κρίσεις*, ειδικό τεύχος, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 140-141 Β΄- Γ΄, 2013, σσ. 39-55.
- Καμύ, Αλμπέρ, *Καλιγούλας*, μτφρ. Μαρία Γ. Πορτολομαίου, Αθήνα: Δωδώνη, 1984.

- Καραβαντά, Μίνα, «Το απροϋπόθετο και η φιλοξενία, το απροϋπόθετο της φιλοξενίας: “ιώ πόλις”, ιδού ο άνθρωπος», στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η φιλοξενία* (αφιέρωμα), *Ένεκεν*, τχ. 42, Οκτώβριος-Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2016, σσ. 112-133.
- Κάφκα, Φραντς, *Η Δίκη*, μτφρ. Αλέξανδρου Κοτζιά, Αθήνα: Γαλαξίας, 1967.
- Μπέκετ, Σάμουελ, *Περιμένοντας τον Γκοντό*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, Αθήνα: Ύψιλον.
- Ντελέζ, Ζιλ & Γκουατταρί, Φελίξ, *Κάφκα. Για μια ελάχισονα λογοτεχνία*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 1998.
- Ντεριντά Ζακ & Φουκώ, Μισέλ, *Τρέλα και φιλοσοφία*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ολκός, 2009.
- Ντεριντά, Ζακ & Στιγκλέρ, Μπερνάρ, *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης. Μαγνητοσκοπημένες συνομιλίες*, μτφρ. Μαγδαληνή Ακτύπη, Αθήνα: Εκκρεμές, 1998.
- Ντεριντά, Ζακ, *Η φωνή και το φαινόμενο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ολκός/Μικρή Άρκτος, 1997.
- Ντεριντά, Ζακ & Ντυφουρμαντέλ, Αν, *Περί φιλοξενίας: Η Αν Ντυφουρμαντέλ προσκαλεί τον Ζακ Ντεριντά να απαντήσει*, μτφρ.-σημ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.
- Ντεριντά, Ζακ, *Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2002.
- *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 1990.
- Ομήρου, *Οδύσσεια*, μτφρ. Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης, Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2006.
- Πλάτων, *Σοφιστής*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Δημήτρης Γληνός, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, 1990.
- *Τίμαιος*, εισ.-μτφρ.-σχόλια Βασίλης Κάλφας, Αθήνα: Πόλις, 1995.
- Ρουσσώ, Ζαν-Ζακ, *Αιμίλιος ή για την εκπαίδευση*, τμ. 1, μτφρ. Ιάνης Λο Σκόκο, Αθήνα: Αναγνωστίδης.
- Χέγκελ, Γκέοργκ, *Φαινομενολογία του πνεύματος*, τόμος Α', εισ.-μτφρ.-σχόλια Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1993.
- Χομπς, Τόμας, *Λεβιάθαν ή Ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης & Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 2006.

Ξενόγλωσση

- Buber, Martin, *I and Thou*, μτφρ. Ronald Gregor Smith, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Caputo, John D., *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Ν. Υόρκη: Fordham University Press, 1997.
- Derrida, Jacques & Borradori, Giovanna, «Autoimmunity, Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida», μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, στο Giovanna Borradori (επιμ.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Σικάγο & Λονδίνο: The University of Chicago Press, 2003, σσ. 85-136.
- Derrida, Jacques, «Hostipitality», μτφρ. Barry Stocker & Forbes Morlock, *Angelaki*, 5 (1), 2000, σσ. 3-18.
- *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, μτφρ. M. Dooley & M. Hughes, London-New York: Routledge, 2001.
 - *Rogues. Two essays on reason*, μτφρ. Pascale-Anne Brault & Michael Naas, Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.
 - *The beast and the sovereign*, τμ. 1, μτφρ. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Dikec, Mustafa, «Pera Peras Poros: Longings for Spaces of Hospitality», *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2), 2002, σσ. 227-247.
- Naas, Michael, «Alors, qui êtes-vous ? Jacques Derrida and the question of hospitality», *SubStance*, University of Wisconsin System, 34 (1), 2005, σσ. 6-17.