

Τό «πρόβλημα» τῆς θρησκείας καὶ ἡ ἀνάγκη ἐνὸς ἠθικοῦ συστατικοῦ στὴν ἀνάγνωσι τοῦ Ἄλλου

Dr. Dorothy Figueira*

I. Τὸ πρόβλημα τῆς θρησκείας

Ἐχοντας σπουδάσει Θεολογία, Ἱστορία Θρησκειῶν καὶ Συγκριτικὴ Λογοτεχνία καὶ σχετικὰ καθυστερημένα ἔχοντας διδάξει αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα, τὸ ἐνδιαφέρον μου κινήθηκε ἀπὸ τὴν παραμέληση τῆς μελέτης τῆς θρησκείας στὶς ἀνθρωπιστικὲς σπουδές. Ὅταν ἤμουν τελειόφοιτη, οἱ διεπιστημονικὲς σπουδές βρίσκονταν ἀκόμη στὴ βρεφικὴ ἡλικία τους. Ἦταν ἡ ἐποχὴ ποὺ ἕνας μελετητὴς σὲ ἕνα τμῆμα Συγκριτικῆς Φιλολογίας μποροῦσε νὰ σπουδάσει λογοτεχνία καὶ φιλοσοφία, λογοτεχνία καὶ κινηματογράφο, λογοτεχνία καὶ νομικὴ ἢ λογοτεχνία καὶ μουσικὴ. Ἐγὼ ἐνδιαφερόμουν κυρίως γιὰ τὴ λογοτεχνία καὶ τὴ θρησκεία, ἀνακάλυψα ὅμως ὅτι τέτοιες σπουδές ἐπικεντρώνονταν στὴ μελέτη τῶν μύθων, τῶν ἀρχετύπων ἢ τοῦ θρησκευτικοῦ συμβολισμοῦ. Ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ἔβρισκα αὐτὴν τὴν πατερναλιστικὴ προσέγγιση περίεργα μηχανιστικὴ (στὴν πραγματικότητά ἦταν ἀπλῶς γαλλικὴ, στὴν ἐστίασή της στοὺς μύθους τοῦ τάδε, στὰ ἔργα τοῦ δεῖνα)¹. Ἀπογοητεύτηκα ἀπὸ

* Ἡ Dorothy Figueira εἶναι καθηγήτρια Θεολογίας καὶ Συγκριτικῆς Φιλολογίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Georgia τῶν Η.Π.Α. Τὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι διάλεξη ποὺ ἔδωσε ἡ D. Figueira στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (19/05/2017), προσκεκλημένη ἀπὸ τὸ Τμῆμα Κοινωνικῆς Θεολογίας. Τὴ μετάφραση τοῦ κειμένου ἔκανε ὁ κ. Μιχαὴλ Δημητρουλάκης, ἐνῶ τὴν ἐπιμέλεια αὐτῆς εἶχαν ὁ Σωτῆριος Δεσπότης, Καθηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ε.Κ.Π.Α. καὶ ἡ Κίρκη Κεφαλέα, Ἀναπλ. Καθηγήτρια τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ε.Κ.Π.Α.

1. Tomiche, Anne, “Aspects of Comparative Literature in France”, Eds Dorothy Figueira and Chandra Mohan, *Literary Cultures and Translation: New Aspects of Comparative Literature*, Primus, Delhi 2016 (in press).

τὸ γεγονός ὅτι τέτοια τμήματα σπουδῶν συνήθως ἀσχολοῦνταν ἀποκλειστικὰ μὲ ἀγγλόφωνα κείμενα –στὴν πλειοψηφία τους τῶν William Blake, C. S. Lewis καὶ T. S. Eliot– καὶ ἔτειναν νὰ εἶναι παρωχημένα στὴν ἐπικέντρωσή τους². Δὲν καταλάβαινα ἀκόμη τὸν ρόλο ποὺ ἔπαιζαν οἱ θρησκευτιολογικὲς σπουδὲς στὴν ἀμερικανικὴ ἀκαδημαϊκὴ κοινότητα, οὔτε ἡ θεσμοποίησή τους στὰ πανεπιστήμια τῶν Η.Π.Α.³. Κι ὅμως πρόσεξα ὅτι «ἡ Θρησκεία καὶ ἡ Λογοτεχνία» δὲν εὐδοκιμοῦσαν ὡς ἀντικείμενο σπουδῶν στὸν ἴδιο βαθμὸ μὲ ἄλλες διεπιστημονικὲς συνεργασίες (ὅπως ἡ Λογοτεχνία καὶ ὁ Κινηματογράφος). Τότε σκέφθηκα ὅτι αὐτὴ ἡ ἔλλειψη ἐνδιαφέροντος δὲν μπορούσε ἀπλῶς νὰ ἀποδοθεῖ σὲ κοινότοπες ἀποφάσεις σχετικὰ μὲ τὰ προγράμματα σπουδῶν, ἀλλὰ μᾶλλον κάτι ἄλλο συνέβαινε.

Πρόσφατα, ἡ ἔρευνά μου μὲ ἐπανεφέρε σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα τοῦ προφανῶς μειωμένου ἐνδιαφέροντος γιὰ τὴ θρησκεία καὶ τὴ λογοτεχνία, προσεγγίζοντάς το ὅμως μὲ μία θεωρητικὴ καὶ παιδαγωγικὴ ἀντίληψη. Ἐπειδὴ ὑπάρχει κάτι ἐγγενὲς στίς λογοτεχνικὲς σπουδὲς, τὸ ὁποῖο ἀποτρέπει τὴ θρησκεία καὶ τὴ λογοτεχνία ἀπὸ τὴ συνύπαρξή σὲ ἓνα διεπιστημονικὸ ἀντικείμενο; Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ἀποφάσισα νὰ ἐξετάσω τὴν τρέχουσα μεθοδολογία ποὺ ἐφαρμόζεται στὴν πρόταση αὐτῆς τῆς διεπιστημονικῆς σύζευξης. Ἡ τότε κυριαρχοῦσα θεωρία, αὐτὴ τῆς Νέας Κριτικῆς, ἐστιασμένη στὴ «λέξη πρὸς λέξη» ἀνάγνωση, ὥριζε τὰ λογοτεχνικὰ κείμενα ὡς διακριτὲς ὀντότητες καὶ

2. Ἀκόμη θυμοῦμαι τίς μόνες ἐξετάσεις ποὺ ἀρνήθηκα ποτὲ νὰ ολοκληρώσω σὲ ἓνα μάθημα μὲ τίτλο: «Θρησκεία καὶ Λογοτεχνία» στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Harvard στὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ 1970. Γιὰ τίς τελικὲς ἐξετάσεις, ὁ καθηγητὴς ἔγραψε ὅτι μιᾶς καὶ τὰ χέρια κατεῖχαν περίοπτη θέση στὰ βιβλία ποὺ εἶχαμε διαβάσει ἐκεῖνο τὸ ἔξάμηνο, ἔπρεπε νὰ σχολιάσουμε τὴ συμβολικὴ χρῆση τῶν χεριῶν σὲ αὐτὰ τὰ ἔργα. Πιστεύω ὅτι ξεκίνησα νὰ ἀναλύω τὸ *Absalom, Absalom* τοῦ Faulkner καὶ τότε σηκώθηκα καὶ ἀποχώρησα ἀπὸ τὴν ἐξέταση.

3. Σὲ πολλὰ πανεπιστήμια καὶ κολλέγια, ἡ θρησκεία ἦταν ἓνα ὁμολογιακὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο. Σὲ ἄλλα ἰδρύματα, ἡ διδασκαλία τῆς θρησκείας ὑπαγορευόταν ἀπὸ ἄλλες καταστάσεις. Εἰδικὰ ὁ Ezra Cornell ὥριζε ἡ θρησκεία νὰ μὴ διδασκῆται ποτὲ στὸ πανεπιστήμιο ποὺ ἴδρυσε. Ἔτσι, τὸ Cornell University δὲν εἶχε ποτὲ Τμῆμα Θρησκείας, καθιστώντας δύσκολη τὴ διδασκαλία τῶν Νοτίων Ἀσιατικῶν Σπουδῶν, γιὰ παράδειγμα.

προήγαγε την έρμηνεία του κειμένου ως πρωταρχικού καθήκοντος τής φιλολογικής ανάλυσης. Η Νέα Κριτική ήταν προσαρμοσμένη στις μοντερνιστικές ιδέες τής ελευθερίας του κειμένου από τις έξωτεριές έπιρροές. Προασπιζόταν την αυτο-περιληπτική φύση του λογοτεχνικού κειμένου, την αποστασιοποιημένη από την Ιστορία, τή συγγραφική πρόθεση και την αντίδραση του αναγνώστη. Δεδομένης τής ένθουσιώδους υιοθέτησης τής Νέας Κριτικής από τὰ άμερικανικά πανεπιστήμια, ήταν προφανές ότι όπωσδήποτε θα προέκυπταν θεωρητικά προβλήματα σε περιπτώσεις συγγραφέων, τών οποίων πηγή τής λογοτεχνικής σκέψης τους ήταν είτε ή Ήθική είτε ή Θεολογία. Η Νέα Κριτική (και έπιπλέον όλες οι αυτο-περιληπτικές μέθοδοι «λέξη προς λέξη» ανάγνωσης που άκολούθησαν) συμβάδισε με την καθιέρωση του έκκοσμιευμένου πολιτισμού, έντος και έκτος πανεπιστημίου, καθώς και με την υποβάθμιση τής αξιοπιστίας τής ήθικης και τών αξιών της ως πνευματικών πηγών⁴. Μία τέτοια θεωρητική έπικέντρωση θα μπορούσε να έξηγήσει γιατί κανείς δεν έδειχνε να έπιθυμεί την έρευνα τών θρησκευτικών διαστάσεων και συνδέσεων στη Λογοτεχνία, τις όποιες αντίθέτως έγώ έβρισκα τόσο συναρπαστικές και πολυσύνθετες. Υποπτεύομαι όμως ότι δεν ήταν αυτή ή άπάντηση. Έτσι, στράφηκα στην Κοινωνιολογία για περαιτέρω άποσαφήνιση.

Έτσι διάβασα μελέτες σχετικές με την άδιαφορία, άκόμη και για την άπαξίωση για τὰ θρησκευτικά θέματα, που μπορούσε κάποιος να διακρίνει στα άμερικανικά πανεπιστήμια. Οι έρευνητές απέδιδαν αυτή τή «δυσπιστία» στο κατεστημένο του κυρίαρχου φιλελεύθερου προτεστάντισμού έπί άρκετες δεκαετίες στο περιβάλλον του άμερικανικού πανεπιστημίου⁵. Πράγματι, σε κάποια ιδρύματα, αυτή ή άπαξίωση εκδηλώνεται με την πλήρη άρνηση τών θρησκευτικών σπουδών ως ένός έρευνητικού θέματος

4. Cadegon, Una M., *All Good Books Are Catholic Books: Print Culture, Censorship, and Modernity in Twentieth-Century America*, Cornell UP, Ithaca, NY 2013, 176.

5. Βλ. Marsden, George M., *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, OUP, New York 1977, 14, 18, όπως αναφέρεται στο Massa, Mark S., *Anti-Catholicism in America: The Last Acceptable Prejudice*, Crossroad, New York 2003, 14.

ζωτικής σημασίας. Για παράδειγμα, λάβετε υπ' όψιν σας τή σημαντική περίπτωση που στο καταστατικό του πανεπιστημίου Cornell ορίζεται ότι ή θρησκεία εκεί δεν πρέπει να διδαχθεί ποτέ. Όταν δεν είναι θεσμική, ή παραμέληση τής μελέτης τής θρησκείας μπορεί έξ ἴσου να ισχύει σε ἐπιστημονικό επίπεδο. Όπως ἔδειξε ο Wilhelm Halbfass, τὰ Τμήματα Φιλοσοφίας συστηματικά αποκλείουν τή μελέτη του Ἰνδουϊστικού ὑποθετικού στοχασμοῦ ἀπὸ τὸ πρόγραμμα σπουδῶν τους ὡς «θέματος με ὑπερβολικά θρησκευτικό χαρακτήρα».

Ἀπλῶς, δὲν εἴμαστε ἐκπαιδευμένοι στὶς Η.Π.Α να διαχωρίζουμε τὶς προσωπικές μας θρησκευτικὲς πεποιθήσεις (ἢ τὴν ἀπουσία τους) ἀπὸ τὴν ικανότητά μας να προσεγγίζουμε κριτικά ἕνα ἔργο τέχνης, τὸ ὁποῖο φέρνει στὸ προσκῆνιο μία θρησκευτικὴ θεματικὴ. Δὲν ὑπάρχει ἡ παράδοση, ὅπως στὴ Γαλλία με τὶς sciences religieuses (μετάφρ.: Θρησκευτολογία), ὅπου μπορεί κάποιος να ἀσχοληθεῖ με τὸ θρησκευτικὸ φαινόμενο στὸ πλαίσιο τοῦ κοσμικοῦ κράτους. Ἡ Πίστη (με τὴ μορφή τής θρησκευτικῆς πεποίθησης ἢ, πιὸ συχνά, με τὴ διαστρέβλωσή της ὡς ιδεολογίας) πάντοτε παρεμβαίνει με ἕναν ἀρνητικὸ τρόπο. Τὸ ἴδιο καὶ ἡ προκατάληψη. Οἱ μὴ προτεσταντικὲς θρησκείες στὴν Ἀμερικὴ συστηματικά συσχετίζονται με τὸ Ἄλλο καὶ με τὸν μετανάστη. Πρόκειται γιὰ ἕναν συσχετισμὸ που πυροδοτεῖ τὸν αὐτοχθονισμό (τὸν φόβο γιὰ τοὺς ξένους). Όπως ἔχει σημειώσει ἕνας κοινωνιολόγος τής θρησκείας, οἱ Ἀμερικανοὶ δυσκολεύονται με τὸν «ἐξοβελισμό τής ἀποτίμησης»⁶. Ἔχουμε τὴν τάση να βλέπουμε τὴν Τέχνη ὡς βαθειὰ ἐμπλεκόμενη στὸ πολιτικὸ πλαίσιο της. Χάριν παραδείγματος, θὰ ἐπιλέξω τὴν περίπτωση τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ, παρ' ὅλο που πιστεύω ὅτι μπορούν να διατυπωθοῦν ἐπιχειρήματα γιὰ ἀνάλογη μισαλλοδοξία κατὰ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, τοῦ Ἰνδουϊσμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ, μιὰς καὶ ὅλες αὐτὲς εἶναι θρησκείες τοῦ Ἄλλου στὴν Ἀμερικὴ.

Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ἀκόμη τῆς ἱδρύσεως τῶν Η.Π.Α, οἱ Ρωμαιοκαθολικοὶ ἀντιμετωπίζονταν ὡς ξένοι. Οἱ ἱστορικοὶ καὶ οἱ κοινωνιολόγοι

6. Cadegon, ὁ.π., 177.

έχουν έκτεταμένα μελετήσει τὸν αὐτοχθονισμό ἐναντίον τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν ὡς ὁμάδας στὴν Ἀμερική⁷. Συγκεκριμένα, ὁ Andrew M. Greeley κατέγραψε τὸν ρόλο τῆς ἀντι-ρωμαιοκαθολικῆς προκατάληψης στὰ ἀμερικανικὰ πανεπιστήμια, τὸν αὐτοχθονισμό ποὺ πλήττει τόσο τὴν πνευματικὴ παραγωγή καὶ τὴ διδασκαλία, ὅσο καὶ τὶς σταδιοδρομίες τῶν ρωμαιοκαθολικῶν ἀκαδημαϊκῶν στὰ κορυφαία πανεπιστημιακὰ ἰδρύματα⁸. Δεκαετίες μετὰ ἀπὸ τὰ στατιστικὰ εὐρήματα τοῦ Greeley, οἱ Ἀμερικανοὶ φοιτητές, ἔστω καὶ στὴν ἐποχὴ τῆς πολυπολιτισμικότητας, ἀκόμη ἐπιδεικνύουν μία ἔλλειψη ἐμπιστοσύνης ἀπέναντι σὲ κείμενα ποὺ πραγματεύονται τὶς ρωμαιοκαθολικὲς δομὲς πίστεως, ὅπως διεπίστωσα καὶ ἡ ἴδια διδάσκοντας στὴν περιφέρεια τῆς Georgia μὲ τὴν ἐπικρατοῦσα πλειοψηφία Βαπτιστῶν καὶ Εὐαγγελικῶν⁹. Ἐνα βασικὸ παράδειγμα τῆς ἀμερικανικῆς ἐπιφύλαξης στὴν ἀντιμετώπιση τῆς ρωμαιοκαθολικῆς κοσμοθεωρίας μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἀνταπόκριση στὴν Flannery O' Connor, ἡ ὁποία δὲν διαβάζεται στὴν ἔκταση τὴν ὁποία τὸ ἔργο της ἴσως δικαιολογεῖ. Δὲν ἀποτελεῖ, γιὰ παράδειγμα, ἀντικείμενο μελέτης στὰ μαθήματα Γυναικείας Λογοτεχνίας. Ἐδῶ ἔχουμε μία ἐξαιρετικὴ ὑφολόγο, μὲ μία μοναδικὴ ἀμερικανικὴ ὀπτική, μία γυναίκα συγγραφέα

7. Γιὰ μία περίληψη αὐτῆς τῆς λογοτεχνίας βλ. Massa, ὀ.π.

8. Greeley, Andrew M., *An Ugly Little Secret: Anti-Catholicism in North America*, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City: 1977 καὶ τοῦ ἰδίου, *Ethnicity, Denomination and Inequality*, Sage, Beverly Hills CA 1976.

9. Μόλις τὸ περασμένο ἐξάμηνο σὲ ἓνα μάθημα Συγκριτικῆς Λογοτεχνίας γιὰ τὴν αὐτοβιογραφία, δίδαξα τὶς Ἐξομολογήσεις τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τὸ *Memoirs of a Catholic Girlhood* τῆς Mary McCarthy ἐπιπλέον τοῦ προδιαγεγραμμένου προγράμματος ποὺ περιλάμβανε Μᾶρκο Αὐρήλιο, Rousseau, Frederick Douglass καὶ Vladimir Nabokov. Οἱ φοιτητές στὴν περιφέρεια τῆς Georgia εἶχαν σημαντικὲς δυσκολίες νὰ ἀφομοιώσουν τὴν McCarthy, παρ' ὅλο ποὺ ἦταν σίγουρα πιὸ κοντὰ τους σὲ πολλὰ ἐπίπεδα. Ἡ ρωμαιοκαθολικὴ παιδικὴ ἡλικία της καὶ οἱ ἔργοιες της τοὺς μπερδεύαν. Συνήθως διδάσκω σανσκριτικὴ λογοτεχνία καὶ μπορῶ νὰ σᾶς διαβεβαιώσω ὅτι αὐτοὶ οἱ φοιτητές βρῆκαν τὴ συζήτηση τῆς McCarthy γιὰ τὴν πίστη της τόσο ξένη ὅσο καὶ κάθε ἰνδουϊστικὸ κείμενο ποὺ ἔχω ποτὲ διδάξει. Εἶχαν λιγώτερα προβλήματα μὲ τὸν Αὐγουστίνου λόγῳ τοῦ ὕφους του -αὐτὸ τῆς προσωπικῆς ἀπεύθυνσης στὴ θεότητα- ποὺ ἔμοιαζε μὲ τὴ δική τους βαπτιστικὴ ἀνατροφή καὶ στάση μιᾶς προσωπικῆς σχέσης μὲ τὸν Ἰησοῦ.

πού έγραφε για τόν άμερικανικό Νότο και πού άπεβίωσε νέα, έχοντας ίκανοποιήσει μυστηριώδεις εύαισθησίες¹⁰. Ωστόσο, δέν ύποστηρίζεται ώς μία μεγάλη Άμερικανίδα συγγραφέας, ούτε κατατάσσεται ώς ένα φεμινιστικό σύμβολο και θεωρώ ότι ή ρωμαιοκαθολική θρησκευτική κοσμοθεωρία της συνέβαλε στην περιθωριοποίησή της. Η έμπειρία μου άπό τή διδασκαλία της στο μάθημά μου για τόν έαυτο είναι ότι οί Νότιοι φοιτητές βρίσκουν τά διηγήματά της πολú πιό ξένα και άκατανόητα άπό τά ίνδουϊστικά θρησκευτικά κείμενα πού διδάσκω στο ίδιο μάθημα! Οί αναγνώστες πού βρίσκονται έξω άπό ένα κυρίαρχα ρωμαιοκαθολικό περιβάλλον δυσκολεύονται νά διαβάσουν μία ρωμαιοκαθολική συγγραφέα όπως ή Ο' Connor με κάποιον τρόπο άλλο έκτός άπό τόν άυτοχθονικό.

Άς πάρουμε όμως ένα άλλο παράδειγμα, με μικρότερο τοπικό συσχετισμό, όπως είναι ο Alessandro Manzoni και ή ανταπόκριση στο άριστούργημά του *I promessi sposi* (μετάφρ.: *Οί Λογοδοσμένοι*). Το μυθιστόρημα του Manzoni, παρ' όλο πού είναι προαπαιτούμενο για τούς Ίταλούς φοιτητές και διδάσκεται μαζί με τή *Mme Bovary* (του Flaubert) σέ όλη τήν Εύρώπη, δέν διαβάζεται συχνά στις Η.Π.Α. Ο λογοτεχνικός κριτικός Larry Peer, υίοθετώντας μη ρωμαιοκαθολική όπτική, απέδωσε αύτήν τήν παραμέληση του Manzoni στο γεγονός ότι ή άμερικανική λογοτεχνική κριτική άντανακλα τις προτεσταντικές (και συχνά άντι-ρωμαιοκαθολικές) ποιμαντικές προϋποθέσεις. Ο Peer διατείνεται ότι οί Άμερικανοί κριτικοί, έπηρεασμένοι σέ μεγάλο βαθμό άπό αύτόν τόν προτεσταντικό προσανατολισμό, επιδεικνύουν μία έμμεση αντίσταση στην άυταρχική παγκοσμιότητα του ρωμαιοκαθολικισμού, ή όποία αναπτύσσεται σέ έναν συγγραφέα όπως ο Manzoni¹¹. Στόν άμερικανικό πληθυσμό,

10. Άν έπισκεφθείτε τή γενέτειρά της Savannah τής Georgia, όπως έκανα έγώ φάχνοντας για ίχνη τής ζωής της εκεί, είναι πολú πιό πιθανό νά βρείτε πινακίδες με τó όνομα του John Berlant, συγγραφέα του bestseller *Midnight in the Garden of Good and Evil*, ή του έλάσσονος ποιητή Conrad Aiken, παρò νά δείτε όποιαδήποτε αναφορά στη συντοπίτισά τους.

11. Peer, Larry H., "The Reasonable Romantic: Moving Manzoni into the American

πολλοὶ εἶναι προσηλωμένοι στήν (προτεσταντική) θρησκευτική νοοτροπία καὶ νομίζουν ὅτι καθοδηγοῦνται ἀπὸ μία ἐσωτερικὴ ἀποκάλυψη ἢ μία μυστηριώδη κλήση ἀπὸ τὸν Θεό. Αὐτὸ τὸ προτεσταντικὸ μοντέλο θρησκείας τονίζει μία ἰδιωτικὴ καὶ ἐθελοντικὴ μορφὴ θρησκευτικῆς ὀργάνωσης, στήν ὁποία ἡ δύναμη καὶ ἡ ἐξουσία προέρχονται ἀπὸ τὰ κάτω καὶ οἱ ἀποφάσεις λαμβάνονται κατόπιν ψηφοφορίας ὄλων τῶν μελῶν τοῦ ἐκκλησιασματος. Οἱ συνάξεις ἐντὸς τῆς ἐκκλησίας γίνονται γιὰ ἀτομικοὺς καὶ ἀφιερωματικοὺς σκοπούς.

Ἀντιθέτως, ἡ ρωμαιοκαθολικὴ ἠθικὴ ἀναγνωρίζει τὰ δικαιώματα καὶ τὰ καθήκοντα τῶν ἀτόμων στήν κοινότητα. Οἱ ρωμαιοκαθολικοὶ πιστεύουν ὅτι αὐτὴ ἡ στάση δὲν μειώνει τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀτόμου. Μᾶλλον θεωρεῖται ὅτι τὸ ἄτομο ἐπιτυγχάνει πλήρως τὴν ἀξιοπρέπεια καὶ τὴν ἐκπλήρωση τοῦ ἠθικοῦ νοήματος ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας. Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ ρωμαιοκαθολικοὶ εἶναι ὑπὲρ μιᾶς ἱεραρχικῆς δομῆς¹². Οἱ προτεστάντες μιλοῦν γιὰ μία ἀτομικὴ, «ἕναν πρὸς ἕναν», σχέση μετὰ τὸν Θεό. Θεωροῦν τὴν ἀφοσίωση τῶν ρωμαιοκαθολικῶν στήν κοινότητα, τὰ μυστήρια καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱεραρχία ὡς θεσμικὲς καταπιέσεις¹³. Ὁ David Tracy ἰσχυρίζεται ὅτι οἱ προτεστάντες ἀντιλαμβάνονται τὴν ρωμαιοκαθολικὴν θεσμικὴν κατανόηση τοῦ ἱεροῦ ὡς μία πιθανὴ πηγὴ ἀλαζονείας καὶ ἡγεμονικῆς δομῆς στήν ὁποία πρέπει νὰ ἀντισταθεῖ κάποιος, διότι ἀπειλεῖ τὶς ἀξίες τῆς ἀμερικανικῆς δημοκρατίας¹⁴. Οἱ προτεστάντες ἀναθέτουν τὴν ἐξουσία σὲ μία σύναξη πιστῶν, οἱ ὁποῖοι δημοκρατικὰ καθορίζουν μεταξὺ τους τὰ ὄρια τοῦ ἱεροῦ μετὰ τὸ κοσμικόν, τῆς Ἐκκλησίας μετὰ τὸν κόσμον. Καταλαβαίνουν πολὺ καλὰ ὅτι αὐτὸς ὁ τρόπος λειτουργίας διαφέρει ἀπὸ ἐκεῖνον τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας. Ὅμως (καὶ αὐτὸ εἶναι ἕνα σημαντικὸ σημεῖο), ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποῦ

Spectrum”, 21-32, στὸ Matteo, Sante and Larry H. Peer, *The Reasonable Romantic: Essays on Alessandro Manzoni*, Peter Lang, New York 1986.

12. Massa, ὁ.π., 69.

13. Massa, ὁ.π., 147.

14. Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981, 410-15.

ὁ ρωμαιοκαθολικισμὸς δὲν εἶναι δημοκρατικός, οἱ προτεστάντες ἱστορικὰ τὸν θεωροῦν ὡς ἐγγενῶς ἀντι-αμερικανικό.

Ὁ Greely ἐπίσης ἐρεῦνησε τὸ πῶς ἡ ρωμαιοκαθολικὴ κοινοτικὴ ἠθικὴ διαφέρει ἀπὸ τὸν προτεσταντικὸ ἀτομικισμό¹⁵. Κατανοεῖ τὸν ἀμερικανικὸ πολιτισμὸ ὡς κατὰ κύριο λόγο διαμορφωμένο ἀπὸ τὶς πουργιτανικὲς καὶ εὐαγγελικὲς προτεσταντικὲς ἀξίες ποὺ θεωροῦν ὅτι τὰ ἄτομα πρέπει νὰ προστατεύονται ἀπὸ τὴν καταχρηστικὴ ρωμαιοκαθολικὴ καταπίεση τῆς κοινότητος καὶ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς¹⁶. Σὲ αὐτὸ τὸ προτεσταντικὸ ἐνοριακὸ πλαίσιο, ἡ κριτικὴ στὶς Η.Π.Α. ἔχει ἐπηρεάσει καὶ τὶς σπουδὲς Λογοτεχνίας. Μία ρωμαιοκαθολικὴ (καὶ κάποιος θὰ μπορούσε νὰ προεκτείνει τὸ θέμα καὶ στὶς ἄλλες ὀρθόδοξες¹⁷ θρησκευτικὲς μειονότητες) θέαση τοῦ κόσμου θὰ ἐθεωρεῖτο ξένη ἢ «ἄλλη»¹⁸ ἀπὸ ἐκείνους τοὺς Ἀμερικανοὺς ἀναγνώστες, οἱ ὁποῖοι προσδοκοῦν νὰ συμπεριφερθεῖ ὁ Θεὸς στὴ λογοτεχνία ὅπως ἀκριβῶς ἐκεῖνοι ἀντιλαμβάνονται ὅτι λειτουργεῖ στὴ δική τους ζωὴ. Δὲν ἀρέσκονται σὲ βιβλία στὰ ὁποῖα ὁ Θεὸς παρεκκλίνει ἀπὸ τὸ δικό τους ἀφήγημα. Γιὰ τοὺς προτεστάντες ἀναγνώστες, ἕνας ἀπὸν ἢ ἀδιάφορος Θεὸς (ὅπως κάποιος τὸν βρίσκει στὸν ρωμαιοκαθολικισμό καὶ στὴν μετὰ ἀπὸ τὸ Ὀλοκαύτωμα λογοτεχνία) δὲν ταιριάζει μὲ τὶς θρησκευτικὲς προτιμήσεις τους, εἰδικὰ ἐὰν ἡ θέασή Του ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ μία συγκεκριμένη ἀμερικανικὴ (βλ. προτεσταντικὴ) εὐαισθησία ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀτομικὴ ἐξέγερση καὶ καταδίκη. Μία ρωμαιοκαθολικὴ (ἢ ὀρθόδοξη ἢ Ἰνδουϊστικὴ ἢ μουσουλμανικὴ ἢ Ἰουδαϊκὴ) θέαση ἐστιάζει στὸ ἠθικὸ καθῆκον καὶ τὴ ζωὴ, τὰ ὁποῖα συλλαμβάνει ὡς ὑποχρέωση, συνδεδεμένη μὲ τὴν ἔννοια τῆς θεοδικίας. Τέτοιου εἴδους ἀνησυχίες κατέχουν κεντρικὴ θέση στὴ θεολογία. Ἄραγε πῶς θὰ συμβιβάσουμε τὴ θεϊκὴ ἀγαθότητα καὶ παντοδυναμία μὲ τὴν πραγματικότητα τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κακοῦ καὶ τοῦ πόνου;

15. Greeley, *An Ugly Little Secret: Anti-Catholicism in North America*, ὁ.π.

16. Massa, ὁ.π., 56.

17. [Σ.τ.Μ.: Ἡ σ. δὲν ἀναφέρεται στὴν Ἀνατολικὴ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, ἀλλὰ στὶς ἄλλες παραδοσιακὲς θρησκευτικὲς παραδόσεις, ἐκτὸς τῶν Νέων Θρησκευτικῶν Κινήματων].

18. [Σ.τ.Μ.: Δόκιμη θὰ ἦταν καὶ ἡ ἀπόδοση μὲ τὸν ὄρο «ἕτερη» ἢ «ἀλλότρια»].

Τελικά, μὲ κοσμικοὺς ὄρους, πῶς θὰ ἐμπλακοῦμε μὲ τὸ Ἄλλο;

Αὐτὸ τὸ τελευταῖο ἐρώτημα θέλω νὰ ἐρευνήσω σήμερα μαζί σας, μιᾶς καὶ τὸ ζήτημα τοῦ Ἄλλου ἔχει καταλάβει τὴν ἀπόλυτη θέση στὰ πανεπιστήμια καὶ ἀντανακλᾶ θεσμικὲς ἐξουσίες γιὰ τὴ διαφορετικότητα, τὴν ἔνταξη καὶ περισσότερη ἀνεκτικότητα, ὅπως αὐτὲς συλλαμβάνονται στὶς πρόσφατες κριτικὲς τάσεις ὅπως εἶναι οἱ σπουδὲς ταυτότητας, ἡ πολυπολιτισμικότητα, οἱ μετα-αποικιακὲς σπουδὲς καὶ ἡ ἀκαδημαϊκὴ συζήτηση πάνω στὴν παγκοσμιοποίηση. Στὴν πραγματικότητα, τὰ πεδία τῶν ἀνθρωπιστικῶν καὶ κοινωνικῶν ἐπιστημῶν μοιάζουν νὰ ἔχουν κατακλυσθεῖ ἀπὸ τὶς συζητήσεις περὶ τοῦ Ἄλλου. Δυστυχῶς, αὐτὲς οἱ ἀνταλλαγὲς ἀπόψεων συχνὰ ἀγνοοῦν πολὺπλοκα ζητήματα. Γιὰ παράδειγμα, ἐπιδεικνύουν μηδαμινὴ προσοχὴ στὶς ἠθικὲς ἀξιολογήσεις ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ μᾶς δώσουν πληροφορίες γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἑτερότητας (ἢ τὴ μελέτη τοῦ Ἄλλου). Πιστεύω πῶς μπορούμε μερικῶς νὰ ἀποδώσουμε αὐτὴν τὴν ἔλλειψη ἐνδιαφέροντος στὴν προαναφερθεῖσα δυσπιστία τῆς ἀμερικανικῆς ἀκαδημαϊκῆς κοινότητας πρὸς τὴ θρησκεία. Κι ὅμως, ἡ ἀπουσία τῆς ἠθικῆς διάστασης ἐν προκειμένῳ θέτει σὲ κίνδυνο καὶ ὑπονομεύει τὴν ἐπιστημονικὴ καὶ θεσμικὴ ἐμπλοκὴ μὲ τὸ Ἄλλο. Πρὶν ὅμως ἐξετάσουμε σὲ μεγαλύτερο βᾶθος τὸ πῶς θὰ μπορούσαμε νὰ ἀνακτήσουμε εὐαίσθησιες ἀποῦσες ἀπὸ τὴν τρέχουσα ἀκαδημαϊκὴ συζήτηση πάνω στὴν ἑτερότητα, θὰ ἤθελα πρῶτα νὰ παρουσιάσω μία ἱστορικὴ ἀνασκόπηση γιὰ τὸ πῶς τὸ Ἄλλο ἔχει ἐμφυτευθεῖ στὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἐρμηνευτικὴ. Στὸ τέλος θὰ παρουσιάσω ἓνα σχεδιάγραμμα τοῦ πῶς θὰ μπορούσαμε νὰ ἀντιληφθοῦμε καὶ νὰ ἐμπνευσθοῦμε ἀπὸ τὶς ἀναγνώσεις τοῦ Ἄλλου, χρησιμοποιώντας τὰ κριτικὰ ἐργαλεῖα ποὺ μᾶς παρέχουν ὁ Paul Ricoeur, ὁ Michel de Certeau καὶ ὁ Emmanuel Levinas.

II. Θεωρητικές απεικονίσεις του Ἄλλου¹⁹

Οἱ κλασικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸ Ἄλλο ἐστιάζουν κατὰ κύριο λόγο στὴ σχέση του μὲ τὸν Ἐαυτό. Στὸν Σοφιστὴ, ὁ Πλάτων βάζει τὴ συζήτηση γιὰ τὸ Ἄλλο στὰ χεῖλη τοῦ Ἐλεάτη Ξένου: ἄραγε ἡ ὑπαρξη τοῦ ξένου ἀπαιτεῖ τὴν ἴδρυσή μιᾶς ἄλλης κατηγορίας (ἕτερον γένος) πέρα ἀπὸ τὸ ὄν; Ὁ Ξένος ὑποστηρίζει ὅτι ὅλα τὰ εἶδη τῶν ὄντων ἀναμιγνύονται μεταξύ τους. Αὐτὴ ἡ ἀνάμιξη τοῦ Ἐαυτοῦ μὲ τὸ Ἄλλο καθιστᾷ δυνατὴ τὴν ὁμιλία (259e) καὶ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ διακρίνουμε μεταξύ ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς. Χωρὶς αὐτὴν τὴν ἀνάμιξη, τὸ Ἄλλο εἶναι κυριολεκτικὰ ἄρρητο καὶ μὴ ἀναγνωρίσιμο²⁰.

Ἡ σύγχρονη φιλοσοφία συνεχίζει στὸ μοτίβο ποὺ ἔθεσε ὁ Πλάτων, ἀρνούμενη νὰ ἐπιτρέψει στὸ Ἄλλο νὰ εἶναι ὄντως ἄλλο καὶ ὄχι μία ἀντανάκλαση τοῦ Ἐαυτοῦ. Στὴ ρομαντικὴ ἐρμηνευτικὴ, ὅπως αὐτὴ ἐφαρμόστηκε ἀπὸ τὸν Schleiermacher καὶ τὸν Dilthey, σκοπὸς τῆς φιλοσοφικῆς ἐρμηνείας ἦταν ἡ ἔνωση τῆς συνείδησης τοῦ ἐνὸς ὑποκειμένου μὲ ἐκείνη τοῦ ἄλλου μέσα ἀπὸ μία διαδικασία οἰκειοποίησης (Aneignung). Ὁ Schleiermacher ἐξερεύνησε τὴν ἀνάκτηση τῆς ἀποξενωμένης συνείδησης μὲ ὄρους θεολογικῆς ἐπαναπροσέγγισης τοῦ ἀρχικοῦ μηνύματος τοῦ κηρύγματος²¹. Ὁ Dilthey ἀνέλυσε τὴν ἑτερότητα μὲ τοὺς ὄρους τῆς ἱστορικῆς ἀπόφασης νὰ φθάσει σὲ κάποιο εἶδος ἀντικειμενικῆς γνώσης γιὰ τὸ παρελθόν²².

19. Γιὰ μία πιὸ λεπτομερῆ συζήτηση τοῦ Ἄλλου στὴ λογοτεχνικὴ θεωρία, βλ. τὴν εἰσαγωγὴ στὸ Figueira, D., *The Hermeneutics of Suspicion: Cross-Cultural Encounters with India*, Bloomsbury, London 2015.

20. Kearney, Richard, "Between Oneself and Another: Paul Ricoeur's Diacritical Hermeneutics", στὸ Andrzej Wiercinski (ed.), *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, Hermeneutics Press, Toronto 2003, 153.

21. Ὅπως ἀναφέρεται στὸ Dilthey, Wilhelm, *Aus Schleiermachers Leben*, DeGruyter, Berlin 1974, 117.

22. Dilthey, Wilhelm, *Selected Writings* (ed. and transl. H.P. Richman), Cambridge UP, Cambridge 1976, 105.

Ὁ Ἐγγελος τὴν ἱστοριοποίησε μὲ τοὺς ὄρους τῆς διαλεκτικῆς ἀφέντη-δούλου²³ καὶ ὁ Marx ἀπηύθυνε τὸ ἐρώτημα τοῦ Ἴλλου στὴν ἀνάλυσή του γιὰ τὸν φετιχισμό καὶ τὴν ἰδεολογία²⁴. Στὸς *Καρτεσιανούς Διαλογισμούς* ὁ Husserl ἀναγνώρισε τὸ Ἴλλο ὡς ποτὲ ὀλότελα ξένο, ἀλλὰ ὡς πάντοτε καὶ παντοῦ ἀναγνωρισμένο ὡς ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ ἐμένα²⁵. Σὲ κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς τὶς διατυπώσεις, τὸ Ἴλλο θεωρεῖται κατ' ἀναλογία. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἴλλου ὡς alter ego ἐπεκτάθηκε ἀκόμη πιὸ ριζοσπαστικὰ ἀπὸ τοὺς ὑπαρξιστὲς φιλοσόφους. Ὁ Sartre²⁶ καὶ ὁ Heidegger²⁷ περιέγραψαν τὸ Ἴλλο στὸ πλαίσιο τῶν θεωριῶν τους σχετικὰ μὲ τὴ μὴ αὐθεντικὴ ὑπαρξὴ καὶ τὴν κακὴ πίστη. Σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς διατυπώσεις, τὸ Ἴλλο ἀνάγεται στὸν ὀρίζοντα τῆς συνείδησης τοῦ Ἐγὼ καὶ εἶναι πάντοτε μεσολαβητικό. Καθρεφτίζοντας τὸ Ἐγὼ στὸ Ἴλλο δὲν τοῦ τίθεται καμμία ἐγγενῆς ἀξία πέρα ἀπὸ τὸν ρόλο του ὡς ἀντιγράφου τοῦ Ἐαυτοῦ. Χωρὶς νὰ ἀποτελεῖ ἐκπληξή, στὸν ἀπόηχο τοῦ Ὀλοκαυτώματος, συγκεκριμένοι στοχαστές, ἰδιαιτέρως ὁ Levinas, ἔνωσαν ὅτι ἐδικαιολογεῖτο μία ἐπανεκτίμηση τῆς σκέψης τοῦ Heidegger, ὅπως καὶ μία ἐπαναξιολόγηση τοῦ ὑπερβατικοῦ ὑποκειμένου.

Στὴ μετα-αποικιακὴ θεωρία τὸ Ἴλλο ἐξακολουθεῖ νὰ παρουσιάζεται μὲ μία διαμεσολαβητικὴ μορφή. Παρ' ὅλα αὐτὰ σήμερα ἡ λειτουργία του κατανοεῖται ὡς συνολικὴ παραμόρφωση τοῦ Ἐαυτοῦ καὶ τελικὰ ὡς ἔχον πολιτικὴ σημασία. Οἱ ναρκισσιστικὲς καὶ ἐπιθετικὲς προβολὲς σὲ αὐτὸ τὸ Ἴλλο θεωροῦνται ἀντισταθμίσιμα μιᾶς ἀντιληπτῆς ἔλλειψης στὸ εὐρω-

23. Hegel, G. W. F., *Phenomenology of the Spirit* (trans. Howard P. Kainz), University Park, Pennsylvania State P. 1994.

24. Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy*, Penguin, New York 1990. Marx, Karl, and Friedrich Engels, *The German Ideology* (ed. C. J. Arthur), Ideologie Publishers, New York 1970.

25. Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague 1960, 112-17.

26. Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, 413-29.

27. Heidegger, Martin, *Being and Time* (transl. John Macquarrie and Edward Robinson), Harper and Row, New York 1962.

παϊκό «άτομο». Στὸ *Orientalism* ὁ Edward Said ἰσχυρίστηκε ὅτι ἀπεκάλυψε τὴν ἔκταση στὴν ὁποία τὸ Ἴαλλο κατασκευάστηκε μονολιθικά γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἱμπεριαλιστικὴ ἡγεμονία²⁸. Δανειζόμενος στοιχεῖα ἀπὸ τὸν δομισμὸ, ὁ Said θεώρησε ὅτι ἡ ἀτομικὴ δράση, οἱ πολιτισμικὲς μορφὲς καὶ οἱ κοινωνικοὶ θεσμοὶ ἀνάγονται σὲ σταθερὰ οὐσιώδη στοιχεῖα. Μποροῦσε ἔπειτα νὰ δεῖ τὶς συναντήσεις Ἀνατολῆς-Δύσεως μὲ ὄρους ἐνός «Φουκωειδοῦς»²⁹ δράματος ὅπου ὑπῆρχε «ἓνας δυτικὸς τρόπος ἐπιβολῆς, ἀναδόμησης καὶ ἐπικυριαρχίας»³⁰, ποὺ ἐνεργοποιεῖ σὲ ἄλλους πολιτισμοὺς τὴν πραγματικὴ ἀνάπτυξη τῆς εὐρωπαϊκῆς ἀποικιοκρατίας. Βασισμένη σὲ μία ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑποψίας προφανῶς ριζωμένη στὰ ἔργα τοῦ Marx, τοῦ Freud καὶ τοῦ Gramsci, ἡ κριτικὴ τοῦ Said γιὰ τὸν ὀριενταλισμὸ παρείχε πληροφορίες στὴ μεταγενέστερη ἐπιστημονικὴ δραστηριότητα. Γέννησε μετα-αποικιακὲς θεωρίες, ἐπηρέασε πολυπολιτισμικὲς συζητήσεις καὶ ἀναζωογόνησε τὶς ἀσιατικὲς σπουδές³¹. Ὅπως ἔχω ἀναδείξει σὲ ἓναν ἀριθμὸ δημοσιεύσεων, ἔχει γίνει κυρίαρχο ἀφήγημα τῶν σύγχρονων διαπολιτισμικῶν συναντήσεων, ὅπου οἱ ἐρμηνεῖες τοῦ μὴ ἀμερικανο-ευρωπαϊκοῦ Ἴαλλου κρίνονται ὡς μορφὲς τεχνάσματος γιὰ τὴν κατοχύρωση τῆς ἀμερικανο-ευρωπαϊκῆς ἰσχύος καὶ κυριαρχίας³². Στὴ συνέχεια συγκεκριμένοι θεωρητικοὶ προσέθεσαν τὰ δικά τους εὐφλεκτα ὑλικά σὲ αὐτὸ τὸ ἐκρηκτικὸ μείγμα.

Αὐτὸ τὸ πολιτικὰ φορτισμένο Ἴαλλο μπορεῖ τώρα νὰ ἐμφανισθεῖ βαρύγδουπα ἐπαναλαμβανόμενο. Πρέπει ἐπίσης νὰ ἀναγνωρίσουμε ἐδῶ τὴν κριτικὴ τοῦ Bakhtin σὲ μία ἱεραρχικὴ, κεντρομόλο διάταξη τοῦ κόσμου, στὸν ὁποῖον ὅλη ἡ ἐξουσία ἀνατίθεται σὲ

28. Said, Edward, W., *Orientalism*, Pantheon, New York 1978.

29. [Σ.τ.Μ.: Τὰ εἰσαγωγικά τοῦ μεταφραστῆ].

30. Said, ὁ.π., 3.

31. Figueira, Dorothy, *Otherwise Occupied: Pedagogies of Alterity and the Brahminization of Theory*, State University of New York P., New York 2008, 32.

32 Figueira, Dorothy, *Translating the Orient: The Reception of the Sakuntala in Nineteenth-Century Europe*, State University of New York P., New York 1991 καὶ τῆς ἰδίας, *The Exotic: A Decadent Quest*, State University of New York P., New York 1994.

μία μοναδική ήγεμονική ιδεολογία που καταστέλλει τη διαφωνία. Μπορεί κάποιος να αντιταχθεί στην αντίληψη του Frantz Fanon για το υποταγμένο φοβικό αντικείμενο³³ ή στη θεωρία του Jacques Lacan για τον τρόπο με τον οποίο συγκεκριμένα υποκείμενα συντάσσονται για να υποστηρίξουν μία μεταμοντέρνα θεωρία της ετερότητας³⁴. Ο Henry Louis Gates θα δανεισθεί στοιχεία από τον Lacan για να χαρτογραφήσει τη μορφοποίηση του υποκειμένου σε ένα μοντέλο 'Εαυτός-Άλλο'³⁵. Τότε ο Homi Bhabha θα προσεγγίσει την αντίληψη του Freud για το φετίχ με το σχήμα του Fanon για το φανταστικό ώστε να ορίσει το άποικιακό υποκείμενο ως το μεταρρυθμισμένο και αναγνωρίσιμο Άλλο, ένα υποκείμενο διαφορᾶς που ὅμως εἶναι σχεδὸν τὸ ἴδιο, ἀλλὰ ὄχι ἀκριβῶς³⁶. Καὶ ὁ Abdul Jan Mohammed θὰ μᾶς προειδοποιήσῃ γιὰ τὴν ἀδιαφοροποίητη μανιχαϊκὴ θεώρηση τοῦ Άλλου³⁷. Ὅλες αὐτὲς οἱ μεταμοντέρνες προσεγγίσεις τείνουν νὰ ἐστιᾶσουν σὲ ψυχολογίζουσες σύγχρονες φαντασιώσεις τῆς ἀποξένωσης. Τὸ ἐφαλτήριό τους μπορεῖ νὰ χωροθετηθεῖ στὴν παθολογικοποίηση τῆς κλασικῆς ἐποχῆς ὡς μιᾶς ἀτμόσφαιρας ποὺ μεσουρανεῖ στὸν ἱμπεριαλισμὸ τοῦ 19ου αἰῶνα.

Ὅπως διαπιστώσαμε μὲ τὶς κλασικὲς καὶ πρώιμες νεωτερικὲς ἀπόψεις, αὐτὲς οἱ μετα-δομικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Άλλου ἐστιάζουν ἐπίσης στὸν Ἐαυτό. Ἀναζητώντας τὴν ἐκτίμηση τῆς ψυχодυναμικῆς τῆς ἰδιοποίησης, συχνὰ μάχονται μὲ τὸ ἀνέφικτο τῆς ἀπεικόνισης τοῦ Άλλου ὡς ὀτιδήποτε ἐκτὸς μιᾶς μετάφρασης τῆς εὐρωπαϊκῆς ἐξοικείωσης μὲ τὸν Ἐαυτό. Μία εἰδοποιὸς διαφορὰ μεταξὺ τῶν πρώιμων ἀντιλήψεων τοῦ Άλλου καὶ τῶν μετα-δομικῶν διατυπώσεων εἶναι ὅτι οἱ τελευταῖες ἀναγνωρίζουν ὅτι ἡ διαδικασία

33. Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth* (transl. C. Farmington), Grove Press, New York 1963.

34. Lacan, Jacques, *Écrits, Seuil*, Paris 1966.

35. Gates, Henry Louis, "Critical Fanonism", *Critical Inquiry* 17.3 (1991), 463.

36. Bhabha, Homi K., "Postcolonial Criticism", στὸ Steven Greenblatt and G. Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, MLA, New York 1992, 437-65.

37. Jan Mohammed, Abdul R., "The Economy of Manichean Allegory: The Future of Racialist Difference in Colonialist Literature", *Critical Inquiry* 12 (1985), 59-87.

της προσπάθειας για κατανόηση θέτει ζητήματα ιδιοποίησης ή –τουλάχιστον– δημιουργεί προϋποθέσεις για την άποικιοκρατία. Το αποτέλεσμα αυτής της διεργασίας επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό του Foucault ότι ή ισχύς και ή γνώση συμπλέκονται³⁸. Παρ' όλα αυτά, σε αυτήν ή ίδια ή αντίληψη της αναγνώρισης –και ιδιαιτέρως ή σχέση της με την έρμηνευτική προσέγγιση του Άλλου– τη διακρίνει από τις μετα-δομικές κατασκευές της ετερότητας.

Ο Hans-Georg Gadamer τὸ θέτει συνοπτικά στο *Dichtung und Wahrheit* (Μέθοδος και Αλήθεια): Τὸ νὰ ἀναζητήσῃ κάποιος τὸν ἑαυτό του στὸ Ἄλλο, τὸ νὰ ἐξοικειωθεῖ μὲ ἐκεῖνο, εἶναι ἡ βασικὴ κίνηση τοῦ πνεύματος, τοῦ ὁποῖου ἡ ὑπαρξὴ δὲν εἶναι παρὰ μία ἐπιστροφή στὸν ἑαυτό της γι' αὐτὸ ποῦ εἶναι τὸ Ἄλλο³⁹.

Ὅπως θὰ ἐξηγήσῃ ὁ Paul Ricoeur, αὐτὴ ἡ κίνηση (ποῦ ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ *Bildung*) παρέχει μία δομὴ ἐξόδου καὶ ἐπανένωσης⁴⁰. Ἐὰν ἡ κυκλικὴ δομὴ τῆς ἐρμηνευτικῆς κατανόησης εἶναι πλήρης, τὸ πνεῦμα κινεῖται στὸ ξένο καὶ στὸ ἀνοίκειο, ἀνακαλύπτει ἐκεῖ μία ἐστία καὶ τὰ καταφέρνει μόνο του ἢ ἀναγνωρίζει τί ἦταν προηγουμένως ἀντιληπτὸ ὡς ξένο γιὰ νὰ γίνῃ ἡ αὐθεντικὴ ἐστία του. Τότε ἡ ἐρμηνευτικὴ κατανόηση ἀποτελεῖται ἀπὸ μία κίνηση αὐτο-αποξένωσης στὴν ὁποία θὰ πρέπει κάποιος νὰ μάθει νὰ ἐμπλέκεται καὶ νὰ γνωρίσει τὸ Ἄλλο ὥστε νὰ οἰκειοποιηθεῖ καλύτερα τὸν ἑαυτό του. Στὴν πραγματικότητα, σὲ μία ἀντίστροφη ἰδιορρυθμία, στὸ *Bildung*, ἡ κίνηση τοῦ πνεύματος μοιάζει μὲ ἕναν «γνήσιο» ἐπαναπατρισμό: τὸ σημεῖο ἀναχώρησής του εἶναι οὐσιαστικὰ ἕνας ἐνδιάμεσος σταθμὸς καὶ ἡ ἀρχικὴ διαφορετικότητα εἶναι μία ψευδαίσθηση ποῦ παρήχθη ἀπὸ τὴν αὐτο-αποξένωση. Ἡ ἐρμηνευτικὴ φιλοσοφία τοῦ Gadamer, ἡ ὁποία μὲσω τοῦ Heidegger ἐκτείνεται πίσω στὸν Dilthey καὶ τὸν Schleiermacher καὶ ἐπεδίωξε τὴν ἰδέα μιᾶς συμφιλίωσης ἀνάμεσα στὴ δική μας κατανόηση καὶ σὲ αὐτὴ τῶν ξένων μὲ ὅρους μιᾶς σύντηξης ὀριζόντων⁴¹.

38. Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Pantheon Books, New York 1970.

39. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Mohr, Tübingen 1960, 11.

40. Ricoeur, Paul, *Le Conflit des interpretations*, Seuil, Paris 1969, 16-17.

41. Gadamer, ὁ.π., 273-74, 337-38, 358.

Αὐτὸ ποὺ θέλω νὰ προεκτείνω ἐδῶ εἶναι τὸ πῶς ἐμπλεκόμεσθε μὲ τὴν ἑτερότητα. Στὸν ἕναν πόλο τοῦ ἐρμηνευτικοῦ πεδίου ὑπάρχει ἡ ἐρμηνευτικὴ τῆς πίστεως (ἐρμηνευτικὴ συνείδηση), κατευθυνόμενη στὴν ἀνάκτηση ἑνὸς χαμένου μηνύματος καὶ κινούμενη ἀπὸ τὴ θέληση γιὰ ἀκρόαση. Στὸν ἕτερο πόλο βρίσκουμε μίαν ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑποψίας (κριτικὴ συνείδηση) στοχευμένη στὴν κατάργηση τῶν συγχύσεων καὶ κινούμενη ἀπὸ τὴ δυσπιστία καὶ τὸν σκεπτικισμό. Σὲ μεγάλο βαθμὸ, αὐτὲς οἱ δύο ἐρμηνευτικὲς θέσεις ὀρίζουν πῶς προσεγγίζουμε τὸ Ἴλλο σήμερα. Καὶ νομίζω ὅτι εἶναι ἀναγκαῖο νὰ καταλάβουμε ὅτι οἱ πλέον πρόσφατες μορφὲς κριτικῆς (κατὰ Foucault μετα-Foucault, κατὰ Said μετα-Said, ἀποικιακὲς ἀναλυτικὲς συζητήσεις, μετα-αποικιοκρατία, πολυπολιτισμὸς καὶ ἡ κριτικὴ τῆς παγκοσμιοποίησης) ἐπέλεξαν μίαν ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς ὑποψίας. Αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ἄποψη τοῦ Jürgen Habermas ὅτι συνολικὰ ἡ ἐπικοινωνία παραμορφώνεται ἀπὸ τὴν ἰδεολογία⁴². Ἡ κατὰ Foucault ἀποστολὴ τῆς φανέρωσης τῶν δομῶν ἰσχύος θεωρήθηκε πολιτικὰ ἐνάρετη καὶ γι' αὐτὸ πιὸ σχετικὴ γι' αὐτὰ τὰ ἄτομα ποὺ στέκονται ἀφ' ὑψηλοῦ καὶ πάσχουν νὰ ἐπανδρώσουν (τοῦλάχιστον μεταφορικὰ) κάπου κάποιον φραγμὸ. Ἡ κριτικὴ τῆς ἰδεολογίας ἦταν ἀπλῶς πολὺ ἐλκυστικὴ καὶ πολὺ πλούσια. Ξεχείλιζε πλείστες καταχρήσεις, αὐταπάτες καὶ προβολὲς τῆς ἀμερικανο-ευρωπαϊκῆς αἰσθητικῆς ἀνωτερότητας καὶ πνευματικοῦ ἱμπεριαλισμοῦ ποὺ οἱ ἐπιστήμονες θὰ μπορούσαν νὰ διεκδικήσουν μαχητικὰ. Πλέον οἱ ἐπιστήμονες θὰ μπορούσαν νὰ διεκδικήσουν τὴν ἐμπλοκὴ σὲ μίαν βιώσιμη μορφή κοινωνικῆς δράσης. Ἔτσι, ἡ ἀκαδημαϊκὴ γνώση σὲ μίαν συνάντηση μὲ τὸ Ἴλλο ἢ σὲ διαπολιτισμικὲς συναντήσεις ἀπλῶς υἱοθέτησε, σὲ ποικίλους βαθμοὺς εἰλικρίνειας καὶ ἀποτελεσματικότητας, μίαν στάση κριτικῆς συνείδησης παρ' ὅλο ποὺ ἦταν συχνὰ αὐτο-αναφορικὴ καὶ αὐτο-εξυπηρετικὴ. Ὁ Paul Ricoeur ἀντιμετώπισε αὐτὴν τὴν τάση ἐπεμβαίνοντας στὸν

42. Habermas, Jürgen, "The Hermeneutical Claim to Universality" (transl. Josef Bleichner), στὸ J. Bleichner, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge, London 1980, 181-211.

γνωστό ως διάλογο Gadamer και Habermas, καθώς και στο μετέπειτα έργο του. Πρότεινε έναν μεσαίο δρόμο μεταξύ των δύο έρμηνευτικών στάσεων, ταξινομώντας τις όντολογικές και ήθικες κατηγορίες της έτερότητας και συνιστώντας τον διάλογο μεταξύ του Έαυτού και του Άλλου. Ο μεσαίος δρόμος του Ricoeur, ενώ έθεωρείτο παρωχημένος τα τελευταία σαράντα χρόνια, έχει κερδίσει πρόσφατα ξανά το ενδιαφέρον, ειδικά μετά από τον θάνατό του το 2005. Δύο σύγχρονοι στοχαστές, ο Michel de Certeau και ο Emmanuel Levinas, συμμερίζονται την άγωνία του Ricoeur για τις ήθικες διαστάσεις της έμπλοκης.

Η διαδικασία αναφορικά με την έτερότητα έξελήφθη από τον Certeau χωρίς την παρουσία μιᾶς άπλης αντίθεσης μεταξύ του Έαυτού και του Άλλου, αλλά μάλλον ως μία διαδικασία παρόμοια με μία μορφή ψυχανάλυσης. Έξ ανάγκης, οί έρμηνευτές πρέπει να αναγνωρίσουν ότι οί παρουσιάσεις του Άλλου από αυτούς έχουν διαφθαρεί από τις δικές τους άδιάκριτες ταυτότητες. Υπόρητες περιπτώσεις κοινωνικής έτερότητας προηγούνται του έρμηνευτή και οί συνέπειές τους συνεχίζουν να δίνουν ύποσταση στο έργο τους, περιλαμβάνοντας μορφές άσυνείδητης έπανάληψης μέσω της οποίας το παρελθόν έπιστρέφει για να στοιχειώσει το παρόν⁴³. Για τον Certeau, το Άλλο με αυτόν τον τρόπο αναδιατυπώνεται ως προβολή ή κατάλοιπο μιᾶς έννομης έρμηνευτικής λειτουργίας. Γίνεται ένας χώρος άβεβαιότητας στον όποιο ένοικει ή νεκρή αντίσταση του παρελθόντος και στοιχειώνει το παρόν. Τότε ή διαφορετικότητα δέν μπορεί να ειδωθεί ως κάτι που δημιουργείται άποκλειστικά από μία δεδομένη δομή ισχύος, αλλά ως διαμορφωμένη από αυτό που ή ήγεμονία κατασκευάζει σε έμας ώστε να παγιώσει τις πρότερες κατακτήσεις της⁴⁴. Σε αυτήν την άποψη, ό ιστορικός ή ό αναγνώστης γίνεται ένας άπολογητής του παρόντος καθεστώτος καθώς έπίσης και ένας χειριστής του λησμονημένου παρελθόντος. Τότε το Άλλο μπορεί

43. Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life* (transl. Steven Randell), U. of California P., Berkeley 1984, 4.

44. Certeau, ό.π., 6.

νά ἀφομοιωθεῖ ἀπὸ τὸ «ἴδιο», ἐξαλείφοντας τὴν ἀντίσταση μέσα ἀπὸ μία ἐξιδανίκευση τοῦ παρελθόντος. Ὁ Certeau ἰσχυρίζεται ὅτι τέτοιες ἐξιδανιεύσεις δὲν μποροῦν νὰ ἀποφευχθοῦν. Γιὰ νὰ συλλάβουμε τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν ἑτερότητα, στὴν πραγματικότητα προϋποτίθεται ἡ ἀπεύθυνσή μας στὴν ὑπαρξή τους καὶ ἡ ἀναγνώριση τῶν ἐπακόλουθων ἠθικῶν ἀπαιτήσεων ποὺ κάθε οὐτοπικὴ θέαση ἐπιβάλλει στὶς συναντήσεις μας μὲ τὸ Ἄλλο.

Ὁ Ricoeur ἰσχυρίστηκε ὅτι ἓνας ἀπὸ τοὺς καλύτερους τρόπους «ἀπο-αποξένωσης»⁴⁵ τοῦ Ἄλλου εἶναι ἡ ἀναγνώριση καὶ ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ Ἐαυτοῦ ὡς «ἄλλου» καὶ τοῦ Ἄλλου ὡς ἑνός (ἐν μέρει) ἄλλου Ἐαυτοῦ. Ἡ ἠθικὴ ἐπίσης μὲ προστάζει νὰ ἀναγνώρισω τὸν Ἄλλο ὡς κάποιον ἱκανὸ ἐπίσης νὰ μὲ ἀναγνωρίσει.

Ἔτσι τὸ «Ἄλλο» εἶναι διαμορφωμένο ὡς ἓνας Ἐαυτὸς ἱκανὸς τόσο γιὰ ἀναγνώριση ὅσο καὶ γιὰ ἐκτίμηση. Γιὰ τὸν Ricoeur, ἡ ἔννοια τῆς ἀφηγηματικῆς μνήμης μᾶς ἐπιτρέπει νὰ διατηροῦμε τὰ ἴχνη τοῦ Ἄλλου (εἰδικὰ τῶν θυμάτων τῆς Ἱστορίας) ποὺ θὰ μποροῦσαν, ἂν ἐλησμονοῦντο, νὰ χαθοῦν στὴν ἀδικία τῆς μὴ ὑπάρξεως. Μέσω τῆς ἀφηγηματικῆς μνήμης, τὸ ἐσώτερο Ἄλλο μᾶς καλεῖ νὰ δράσουμε ἐκ μέρους τοῦ ἐξωτερικοῦ Ἄλλου. Παρ' ὅλα αὐτὰ, προκειμένου κάποιος νὰ παραμείνει πιστὸς σὲ αὐτὸ τὸ Ἄλλο, πρέπει νὰ ἔχει ἓναν Ἐαυτό. Γιὰ ἄλλη μία φορά, εἶναι τὸ ἀφήγημα ποὺ δημιουργεῖ μία αἴσθηση ταυτότητας καὶ μᾶς ἐπιτρέπει μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου νὰ διατηρήσουμε μία ἀντίληψη τοῦ Ἐαυτοῦ. Αὐτὴ ἡ ἀνεπτυγμένη αἴσθηση τῆς ταυτότητας παράγει ἐπίσης τὴν ἐμπιστοσύνη ποὺ εἶναι ἀναγκαία στὴν ἠθικὴ καὶ λειτουργεῖ ὡς μία ἐγγύηση τῆς πίστεως στὸ Ἄλλο.

Ἐπιτρέψτε μου ἐδῶ νὰ σᾶς ὑπενθυμίσω τὸ συντριπτικὸ ἐπιχείρημα ποὺ οἰκοδομῶ ἀναφορικὰ μὲ τὴ σύνδεση τῶν θρησκευτικῶν σπουδῶν μὲ τὶς ἀνθρωπιστικὲς. Στὴν ἀρχὴ τῆς ὁμιλίας μου προσπάθησα νὰ ἐπισημάνω κάποιους ἀπὸ τοὺς λόγους, γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ θρησκεία καὶ οἱ ἀνθρωπιστικὲς σπουδὲς δὲν ἔχουν ὑπάρξει γόνιμα πεδία διάδρασης κατὰ τὸ παρελθόν. Ἄν, παρ' ὅλα αὐτὰ, παραμερίσουμε συγκεκριμένες ξεπερασμένες καὶ

45. [Σ.τ.Μ.: Τὰ εἰσαγωγικὰ τοῦ μεταφραστῆ].

προκατειλημμένες αντιλήψεις που επιβραδύνουν την έρευνα, οι θρησκευτικές και οι ανθρωπιστικές σπουδές έχουν τη μεγάλη δυνατότητα να αλληλοτροφοδοτήσουν ή μία την άλλη. Πρώτον και κύριον, μπορούμε να ξεκινήσουμε επανεισάγοντας στις ανθρωπιστικές σπουδές την ήθικη διάσταση που έχει καταποντισθεί με την άνοδο της έκκοσμίκευσης στον αμερικανικό πολιτισμό και στο πανεπιστημιακό περιβάλλον. Και νοιώθω ότι η προσέγγιση της έρμηνευτικής της συνείδησης μπορεί να μας βοηθήσει να ανακτήσουμε αυτήν την ήθικη διάσταση, ιδιαιτέρως μέσω των διατυπώσεών της σχετικά με τις συναντήσεις μας με την έτερότητα.

Σύμφωνα με τον Ricoeur, η αναγκαία κριτική του Άλλου είναι απαραίτητη ώστε να ενισχυθεί η κριτική του Έαυτού. Έπομένως, η έρμηνευτική της ύποψιας πρέπει να λειτουργεί και προς τις δύο κατευθύνσεις και στα δύο μέτωπα ταυτόχρονα. Οί γνήσιες ανθρώπινες σχέσεις απαιτούν αμοιβαία κριτική, με τον Έαυτο και το Άλλο να εισέρχονται αμφοτέρωθεν σε μία διαλεκτική σχέση αμοιβαίας ευθύνης. Υπό αυτήν την άποψη, η έρμηνευτική του Ricoeur διαφέρει αρκετά από αυτές τις θεωρίες της έτερότητας που βασίζονται σε μία σύλληψη της δυναμικής της ισχύος κατά Foucault. Προειδοποιώντας μας για την αμείωτη έτερότητα όλων των ξένων, ο Ricoeur προκαλεί την εικόνα της ρευστότητας και της ύβριδικότητας παρέχοντας πληροφορίες σε πολλές από τις πρόσφατες κριτικές διατυπώσεις της έτερότητας. Η προσέγγισή του επίσης έρχεται σε αντίθεση με τον ριζικά ελαχιστοποιημένο ρόλο του Έαυτού σε σχέση με το Άλλο, όπως απαντά στο έργο του Emmanuel Levinas. Για τον Ricoeur ο ξένος είναι σχετικά το Άλλο. Για τον Levinas, είναι τόσο διαφοροποιημένο το Άλλο που δεν μπορώ καν να το αντιπροσωπεύσω στον έαυτό μου ή να μπώ σε μία σχέση με αυτό. Για να το κάνω αυτό θα άφομοίωνα το Άλλο και με αυτόν τον τρόπο θα το ανήγαγα στο ίδιο⁴⁶.

46. Δεν αποτελεί σύμπτωση το γεγονός ότι τόσο ο Ricoeur όσο και ο Levinas προσέφεραν ήθικες προσεγγίσεις στην έμπλοκή μας με το Άλλο. Και οι δύο ήταν οι κύριοι ύποστηρικτές της φαινομενολογίας στη Γαλλία στη μεταπολεμική

Ὁ Levinas ὁραματίζεται μία ἀπώλεια τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τρόμο μέσῳ τῆς κατάδυσης στὸ ἀναρχο χάος αὐτοῦ ποὺ ὀνομάζει *il y a* (“there is”)⁴⁷. Στὸ *On Escape* (2003), ὁ Levinas μᾶς καθοδηγεῖ πῶς νὰ ἀποφύγουμε αὐτὸ τὸ χάος. Ἡ πηγὴ τοῦ φωτὸς μπορεῖ νὰ βρεθεῖ μόνο σὲ κάτι ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὄν: Βλέπω τὸν ἄλλον σὰν κάποιον ποὺ χρειάζομαι ὥστε νὰ συνειδητοποιήσω συγκεκριμένες ἀτομικὲς καὶ προσωπικὲς ἐπιθυμίες. Ἀντικρύζοντας τὸ πρόσωπο τοῦ Ἄλλου, πρέπει νὰ εἶμαι σὲ θέση νὰ τὸ μεταμορφώσω σὲ μία στιγμὴ δικῆς μου ὕλικῆς καὶ πνευματικῆς ἰδιοκτησίας. Ἄντ’ αὐτοῦ, ἡ ἐμφάνιση τοῦ Ἄλλου στὴν πραγματικότητα σπάει, διαρρηγνύει καὶ καταστρέφει τὸν ὀρίζοντα τοῦ ἐγωκεντρικοῦ μονισμού. Τὸ Ἄλλο εἰσβάλλει στὸν κόσμο μου. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὸ πρόσωπό του ἢ ἡ ὀμιλία του διακόπτει καὶ διαταράσσει τὴν τάξη τοῦ σύμπαντος τοῦ ἐγώ. Κάτι παρὸν στὸ Ἄλλο ἐκδηλώνεται καὶ ἐπιλέγομαι νὰ ἀνακαλύψω τὸν ἑαυτό μου ὡς κάποιον ποὺ εἶναι ἀπολύτως ὑπεύθυνος γι’ αὐτὸ τὸ δεδομένο Ἄλλο καὶ ποὺ πρέπει νὰ ὑποκλιθεῖ ἐνώπιον τῆς ἀπολυτότητας ποὺ ἀποκαλύπτεται μὲ τὴν ὄψη ἢ τὴν ὀμιλία του. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ Ἄλλο μὲ κάνει ὑπεύθυνο γιὰ τὴ ζωὴ μου. Ὁ ἑαυτὸς εἶναι ἔτσι συνδεδεμένος *ab initio* (ἐξ ἀρχῆς) μὲ τὸ Ἄλλο ποὺ εἶναι ριζικᾶ χωρισμένος, κι ὁμως ἀνίκανος νὰ ἀποδράσει. Ὁ Levinas θέτει τὴ σχέση τοῦ Ἐαυτοῦ μὲ τὸ Ἄλλο ὡς τὸν ὑπέρτατο ὀρίζοντα⁴⁸.

περίοδο καὶ πολὺ νωρὶς στὴν ἐκδοτικὴ σταδιοδρομία τους ἀπευθύνθηκαν στὸν ἀντίκτυπο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Edmund Husserl.

47. Ἡ ἀνανέωση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Husserl μέσῳ τῆς φαινομενολογίας μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ μὲ τὸν ὄρο «προθετικότητα». Ὅλη ἡ συνείδηση εἶναι ἓνα *cogito* κάποιου (*cogitatum*). Τὸ ἐγὼ πρέπει νὰ κατευθυνθεῖ ἐκτὸς τοῦ Ἐαυτοῦ. Ἡ ἐμπρόθετη δομὴ τῆς συνείδησης μπορεῖ ἐπομένως νὰ χαρακτηριθεῖ ὡς ἡ ἀλληλεπίδραση μεταξὺ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου. Στὴ δεκαετία τοῦ 1930, ὁ Heidegger μετέτρεψε αὐτὴν τὴν ὀπτική τῆς φαινομενολογίας, θεωρώντας τὴν ὡς συνείδηση ριζωμένη στὰ βαθύτερα ἐπίπεδα τοῦ «ὄντος» (*Dasein*). Ὁ Heidegger συνέλαβε τὸ ὄν στὸ φῶς τῆς ἔκφρασης *es gibt*, μία μορφοποίηση ποὺ ὁ Levinas θὰ μετέτρεπε στὴ συνέχεια στὴν ἔννοιά του, *il y a*. Παρ’ ὅλα αὐτά, ὁ Levinas κατανόησε τὴν ἀντίληψη τοῦ *il y a* ὡς ριζικᾶ διαφορετικὴ ἀπὸ τὸ *es gibt* τοῦ Heidegger.

48. Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity* (transl. Alphonso Lingis), Duquesne UP, Pittsburgh 1969, 3/33ff.

Ὁ Levinas συνδέει τὸ Ἄλλο μὲ μία ἠθικὴ τῆς γενναιοδωρίας: τὸ νὰ ἀναγνωρίζεις τὸ ἄλλο σημαίνει νὰ δίνεις. Παρ' ὅλα αὐτὰ ἡ γενναιοδωρία στὸ Ἄλλο εἶναι ἓνας μονόδρομος⁴⁹. Τὸ Ἄλλο δὲν εἶναι μέλος τῆς κοινότητάς μου, ἀλλὰ ἓνας ξένος ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ κανέναν ρόλο ἢ λειτουργία στὸν κόσμον μου. Γιὰ νὰ ἀποδοθεῖ δικαιοσύνη στοὺς Ἄλλους, πρέπει νὰ ἔρθουμε πρόσωπο μὲ πρόσωπο μαζί τους, νὰ καταστοῦμε ὑφιστάμενοι τῆς ἔντονης ἀπεύθυνσής τους καὶ νὰ τοὺς μιλήσουμε. Παρ' ὅλα αὐτά, ἀκόμη πρὸ σημαντικὸ εἶναι ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ ἀνάγουμε τὸ Ἄλλο σὲ ἓνα στοιχεῖο κειμένου ἐνὸς ἀφηγήματος τοῦ Ἄλλου. Ὡς συνομιλητής, τὸ Ἄλλο τοῦ Levinas δὲν εἶναι ἓνα ἀντικείμενο συζήτησης⁵⁰. Σὲ ριζικὴ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀντίληψη τοῦ Ricoeur γιὰ τὴν ἐμπλοκὴ μὲ τὴν ἑτερότητα μὲσω τῆς μίμησης ἢ τῆς ψυχαναλυτικῆς δομημένης διαδικασίας τοῦ Certeau, τὸ Ἄλλο τοῦ Levinas δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ ἀρπαγεῖ οὔτε νὰ ἀντικειμενοποιηθεῖ. Δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ καμία κειμενικότητα οὔτε νὰ ἐπανεγγραφεῖ σὲ ἀφηγηματικὴ μορφή. Σύμφωνα μὲ τὸν Levinas, ἡ μόνη πιθανὴ ἀνταπόκριση σὲ αὐτὸ τὸ Ἄλλο εἶναι ὁ σεβασμὸς, ἡ γενναιοδωρία καὶ ἡ δοτικότητα ποὺ μὲ ὀδηγεῖ στὸ παρακάτω συμπέρασμά μου:

III. Πῶς καὶ γιατί πρέπει νὰ διαβάζουμε τὸ Ἄλλο;

Ἵπάρχουν πολλὰ σημεῖα ποὺ μποροῦμε νὰ πάρουμε ἀπὸ τὶς συζητήσεις γιὰ τὴν ἑτερότητα οἱ ὁποῖες περιγράφηκαν προηγουμένως. Ἡ ἐρμηνευτικὴ συνείδηση ἐπιδιώκει νὰ ἐμπλακεῖ μὲ τὸ Ἄλλο. Ἐπισκιάσθηκε ἀπὸ τὴν προσέγγιση τῆς κριτικῆς συνείδησης τὸ γεγονός ὅτι γιὰ τὰ τελευταῖα σαράντα χρόνια ἐκείνη πληροφοροῦσε σχεδὸν ἀποκλειστικὰ τὴν ἀκαδημαϊκὴ ἔρευνα. Ἡ προσέγγιση τῆς κριτικῆς συνείδησης βλέπει τέτοιες συναντήσεις ὡς πράξεις πνευματικῆς καὶ πολιτισμικῆς ἐπιδεξιότητος. Ὡς μία κριτικὴ τῆς ἰδεολογίας, περιορίζει σοβαρὰ τὴν πιθανότητα τῆς διαπολιτισμικῆς κατανόησης. Ὁ Ricoeur προτείνει ἓναν

49. Levinas, *ὁ.π.*, 349.

50. Levinas, *ὁ.π.*, 69.

μεσαίο δρόμο μεταξύ τῆς ἐρμηνευτικῆς καὶ τῆς κριτικῆς τῆς ιδεολογίας. Παραμένει στὸ ὅτι ἡ δημιουργικὴ συζήτηση μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι ἐρχόμαστε ἀντιμέτωποι τόσο μὲ τὶς ιδεολογικὲς παραμορφώσεις ὅσο καὶ μὲ τοὺς οὐτοπικοὺς ιδεασμούς. Οἱ πρῶτες πασχίζουν νὰ συγκαλύψουν τὴν ἔννομη ἰσχὺ καὶ οἱ τελευταῖες ἀμφισβητοῦν τὴν ἐξουσία καὶ ἀγωνίζονται νὰ ἀντικαταστήσουν τὴν ἐπικρατοῦσα δομὴ ἰσχύος. Ἐπομένως ὁ Ricoeur ἀνεγνώρισε τὴν ἀνάγκη γιὰ μία «ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑποψίας». Αὐτὴ ἡ ἀναγνώριση μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μεταμορφώσουμε τὸ ἀπόλυτο Ἄλλο σὲ ἓνα σχετικὸ Ἄλλο καθὼς ἔτσι θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ τὸ δοῦμε σὰν ἓναν ἄλλον Ἐαυτό. Παρ' ὅλα αὐτὰ ὁ Ricoeur εἶδε ἐπίσης, ὅπως καὶ ὁ Certeau, ὅτι ἡ ἐπιδεξιότητα τοῦ Ἐαυτοῦ σὲ σχέση μὲ τὸ Ἄλλο διαταράσσεται πρὶν ἀκόμη ἡ συζήτηση κἂν φαντασθεῖ ὅτι ὁ ἑαυτός της ἔχει τὸν ἔλεγχο. Ἀκολουθώντας τὸν Gadamer, ὁ Ricoeur πρότεινε μία κατανόηση τῆς ἐρμηνευτικῆς ποὺ θέτει τὴν πιθανότητα τῆς ἀνάκτησης ἑνὸς κειμενικοῦ χαμένου μηνύματος, ἐνῶ διατηρεῖ τὶς ἀναγκαῖες ὑποψίες ποὺ στοχεύουν στὴ διαλεύκανσή του. Ὑποφώσκουσα σὲ αὐτὴν τὴν κατανόηση εἶναι ἡ πίστη ὅτι ἡ δική μας παροδικότητα καὶ ἡ ἱστορικότητα ἔχουν νόημα μόνον ὅταν ὀργανώνονται σὲ ἀφήγημα. Ἀμφότεροι ὁ Ricoeur καὶ ὁ Certeau ἀνεγνώρισαν ὅτι μὲσφ τοῦ ἀφηγήματος ὄχι μόνον οἱ κρατοῦντες ἀλλὰ καὶ ὅσοι στεροῦνται κάθε ἰσχύος ἐκφράζουν μία πολιτικὴ βούληση. Ὁ Levinas παρουσίασε μία ριζικὰ διαφορετικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἰκανότητά μας νὰ ἐμπλεκόμαστε μὲ τὸ Ἄλλο. Κατὰ πρῶτον, ὁμιλεῖ γιὰ τὸν ἀμείωτο χαρακτήρα τοῦ Ἄλλου σὲ κάθε κείμενο γι' αὐτό. Ὁ Ricoeur καὶ ὁ Certeau θέτουν συγκεκριμένα ὅρια στὴν ἐμπλοκή μας ἀλλὰ ποτὲ δὲν ἀρνοῦνται τὴν πιθανότητα μιᾶς τέτοιας συνάντησης. Ὁ Levinas παρ' ὅλα αὐτὰ ὑποστηρίζει ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ἀρπάξουμε ἢ νὰ ἀφομοιώσουμε τὸ Ἄλλο, τὸ ὁποῖο μὲ τὴ σειρά του διακόπτει καὶ καταστρέφει τὸν πνευματικὸ ὀρίζοντα τοῦ ἐγωκεντρικοῦ μονισμοῦ μας. Ὅπου ὁ Ricoeur δίνει ἔμφαση στὴ δυναμικὴ τῆς ἀμοιβαιότητος μὲ τὸ Ἄλλο («Χρειάζομαι τὸ Ἄλλο καὶ μὲ τὸ νὰ δίνω, λαμβάνω»), ὁ Levinas μᾶς κρατᾶ ὁμήρους τοῦ Ἄλλου.

Τὸ σημαντικὸ μάθημα τῶν ἀποδοτικῶν ἐπιπλοκῶν ποὺ ὁ Ricoeur, ὁ Certeau καὶ ὁ Levinas ἔφεραν στὶς ἀντιλήψεις τῆς

έτερότητας φαίνεται ότι επεξέτεινε την άσαφη πολιτικοποίηση του Ἄλλου πού βρίσκεται στη μεταδομική κριτική πού περιέγραφα ἐδῶ σήμερα. Τὸ Ἄλλο δὲν εἶναι μία καθαρὰ πολιτικὴ ἰδέα ἀλλὰ μᾶλλον σχεσιακὴ καὶ ὡς τέτοια κάθε σοβαρὴ ἐμπλοκὴ μὲ τὸ Ἄλλο συνεπάγεται ἀπαραίτητα μία ἠθικὴ διάσταση. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, νομίζω, οἱ θρησκευτικὲς σπουδές [Σ.τ.Μ.: Θρησκευολογία] μποροῦν νὰ φανοῦν πολὺ χρήσιμες, ἐπαναφέροντας στὴ συζήτηση τὸ ἠθικὸ συστατικὸ στοιχεῖο πού οἱ κυρίαρχες θεωρίες τῆς ἐρμηνευτικῆς τῆς ὑποψίας εἶχαν πάντοτε τὴν τάση νὰ ἀγνοοῦν (καὶ συγχωρεῖστε με ἐάν, προκειμένου νὰ γίνω κατανοητὴ, ἔπρεπε νὰ σᾶς κατακλύσω μὲ τόση πολλὴ θεωρία!). Ξεκίνησα τὴν ὁμιλία μου σήμερα ἐξετάζοντας πῶς ὁ ρόλος τῆς θρησκείας στὴ σπουδὴ τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν ἔχει περιθωριοποιηθεῖ. Εἶδαμε πῶς αὐτὴ ἢ σπουδὴ ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τὶς θεσμικὲς προτιμήσεις, τὶς θεολογικὲς προκαταλήψεις, τὶς ἐπιστημονικὲς ἀπόψεις καὶ τὶς παιδαγωγικὲς τάσεις. Εἶδαμε ἐπίσης πῶς εἴμαστε ἱστορικὰ καὶ κοινωνιολογικὰ προϋποθετημένοι στὰ ἀμερικανικὰ πανεπιστήμια νὰ μὴν ἀναζητοῦμε τὸ θρησκευτικὸ νόημα ἐκτὸς τῶν Τμημάτων Θρησκευολογίας (αὐτὸ ἐὰν τοὺς ἐπιτρέπεται καὶ νὰ ὑπάρχουν στὰ πανεπιστήμια ὑπὸ ὅποιαδήποτε ἀληθινὴ μορφή). Ὅπως καὶ τότε προσπάθησα νὰ δείξω μὲ τὴν περίληψή μου τῆς ἐτερολογικῆς κριτικῆς, ἢ πολιτικῆς καὶ θεσμικῆς προστακτικῆς γιὰ τὴν ἐμπλοκὴ μὲ τὸ Ἄλλο ἔχει ἀνεπαρκῶς ἐξυπηρετηθεῖ ἀπὸ μεγάλο μέρος αὐτῆς τῆς θεωρητικῆς συζήτησης, λόγω τῆς ἀνικανότητος ὁμολογουμένως τῆς συζήτησης νὰ παρέχει ἕναν ἔννομο χῶρο γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τῆς σχεσιακῆς ἐμπειρίας. Τελικὰ, ἐξέτασα πῶς οἱ ἠθικὲς δομὲς τοῦ νοήματος διατυπώνουν πειστικὸς ἰσχυρισμοὺς γιὰ σχετικότητα στὰ ἔργα τῶν Ricoeur, Certeau, καὶ Levinas, δίδοντας χῶρο σὲ βελτιωμένες ἔρευνες στὶς ἀνθρωπιστικὲς ἐπιστήμες.

Ἀλλάζοντας κατεύθυνση ἀπὸ ἕναν ἀποκλειστικὸ ἐναγκαλισμὸ μιᾶς ἐρμηνευτικῆς τῆς ὑποψίας, φανερώνουμε τὶς ἠθικὲς δυνατότητες πού εἶναι ἔμφυτες στὸν δρόμο τῆς ἐρμηνευτικῆς συνείδησης. Προσωπικά, στὴ διδασκαλία μου κινοῦμαι στὸν μεσαῖο δρόμο μεταξὺ τῆς «ἐρμηνευτικῆς συνείδησης» καὶ τῆς «ἐρμηνευτικῆς τῆς ὑποψίας» πού προασπίζεται ὁ Ricoeur. Ἔχω διαπιστώσει ὅτι, ἐξετάζοντας τὴ συνάντηση μὲ ὄρους κάποιας σύντηξης τοῦ

ορίζοντα όπως και ως ένα προϊόν της ιδεολογικής συζήτησης που παγιώνει την επιβολή της ισχύος, είναι πιο αποδοτικό από τις ατέρμονες απόπειρές μας να φανερώσουμε ποικίλες μορφές μιᾶς ἐπιστημολογικῆς ἡγεμονικῆς βίας. Σὲ κάθε περίπτωση, ἕνα ἀνανεωμένο ἐνδιαφέρον στὴν ἠθικὴ τῶν ἐμπλοκῶν μας μὲ τὸ Ἴλλο εἶναι ἐξαιρετικὰ ἀναγκαῖο. Μπορεῖ νὰ χρησιμεύσει ὡς κύριο συνδετικὸ στοιχεῖο γιὰ μεγαλύτερη κατανόηση τῶν παγκόσμιων διαφοροποιημένων προσεγγίσεων τοῦ Ὑπερβατικοῦ, κάτι ποὺ νομίζω ὅτι μπορούμε ὅλοι νὰ συμφωνήσουμε ὅτι εἶναι ἀπαραίτητο σὲ αὐτὴν τὴν ταραγμένη ἐποχὴ. Ἐπιπλέον, θὰ ἔλεγα ἀκόμη ὅτι ἡ ἐμπλοκὴ μας μὲ τὸ Ἴλλο εἶναι τὸ κυριώτερο καθήκον μας σήμερα τόσο ἐντὸς ὅσο καὶ ἐκτὸς πανεπιστημίου.

Ἡ θρησκεία καὶ οἱ ἀνθρωπιστικὲς ἐπιστῆμες μποροῦν καὶ πρέπει νὰ ἐνημερώνουν ἢ μία τὴν ἄλλη. Μὲ τὴν ἔμφασή τους στὴ σύγκριση μέσω ἐνὸς ἠθικοῦ πλαισίου, ἡ Θρησκευολογία εἶναι ἴσως ὁ καλύτερος χώρος γιὰ τὴν ἀνάληψη τοῦ καθήκοντος τῆς ἐπέκτασης τῆς δυνατότητας τοῦ σχεσιακοῦ νοήματος μέσω τῆς μελέτης τοῦ Ἴλλου. Εἰρωνία τῆς τύχης εἶναι ὅτι ἡ ἴδια ἡ Ἐτερότητα τῆς μελέτης τῆς θρησκείας ἐντὸς τῆς ἀμερικανικῆς ἀκαδημαϊκῆς κοινότητας –καὶ ἡ ἀναγνώριση αὐτῆς τῆς Ἐτερότητας καὶ τῆς ἱστορίας της– μπορεῖ νὰ διευκολύνει μελλοντικὲς υπεύθυνες συναντήσεις μὲ τὴν Ἐτερότητα. Ἡ θέληση καὶ ἡ ικανότητα γιὰ διάλογο σὲ ὅλο τὸ εὖρος τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν κοσμοθεωριῶν εἶναι καθοριστικὲς γιὰ τὴν ἀποστολὴ τοῦ πανεπιστημίου νὰ προάγει τὴ διαφορετικότητα καὶ τὴν ἀνεκτικότητα. Οἱ πολλαπλότητες τῶν θρησκειῶν στὸν κόσμο καὶ ἡ ἐμπλοκὴ αὐτῆς τῆς πολλαπλότητας στὰ θεολογικὰ ἰδρύματα (ὅπως καὶ σὲ αὐτὸ τὸ Τμῆμα) ἀνοίγουν ἕναν εὐνοϊκὸν ἄνθρωπον γιὰ ἐξερεύνηση τῆς διαφορετικότητας καὶ τῶν προσεγγίσεων. Διατυπώνοντας θεωρητικὰ ἕναν γνήσια οἰκουμενικὸν δρόμο γιὰ μελλοντικὴ ἐμπλοκὴ, ἃς ἀνανεώσουμε τὴ δέσμευση τοῦ πανεπιστημίου, τῆς κοινότητας καὶ τῆ δικῆς μας πρὸς τὸ Ἴλλο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Bhabha, Homi K., “Postcolonial Criticism”, στὸ Steven Greenblatt and G. Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, MLA, New York 1992, 37-65.

Cadegan, Una M., *All Good Books Are Catholic Books: Print Culture, Censorship, and Modernity in Twentieth-Century America*, Cornell UP, Ithaca, NY 2013.

Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life* (transl. Steven Randall), U of California P, Berkeley 1984.

Ἰδίου, *Heterologies: Discourse on the Other* (transl. Brian Massumi. Foreword Wlad Godzich) U of Minnesota P, Minneapolis 1986.

Ἰδίου, *The Writing of History* (transl. Tom Conley), Columbia UP, New York 1988.

Ἰδίου, *Culture in the Plural* (transl. Tom Conley, Ed. Luce Giard), U of Minnesota P, Minneapolis 1997.

Dilthey, Wilhelm, *Selected Writings* (ed. and transl. H. P. Richman), Cambridge UP, Cambridge 1976.

Ἰδίου, *Aus Schleiermachers Leben*, DeGruyter, Berlin 1974.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth* (transl. C. Farmington), Grove Press, New York 1963.

Figueira, Dorothy, *Translating the Orient: The Reception of the Sakuntala in Nineteenth-Century Europe*, State University of New York P, New York 1991.

Ἰδίας, *The Exotic: A Decadent Quest*, State University of New York P, New York 1994.

Ἰδίας, *Aryans, Jews, and Brahmins: Theorizing Authority through Myths of Identity*, State University of New York P, New York 2002.

Ἰδίας, *Otherwise Occupied: Pedagogies of Alterity and the Brahminization of Theory*, State University of New York P, New York 2008.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Pantheon Books, New York 1970.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Mohr, Tübingen 1960.

Ἰδίου, “The Universality of the Hermeneutical Problem”, στὸ *Philosophical Hermeneutics* (transl. and ed. David E. Linge), U of California P, Berkeley 1978, 3–17.

Ἰδίου, “The Scope and Function of Reflection”, στὸ *Philosophical Hermeneutics* (transl. and ed. David E. Linge), U of California P, Berkeley 1978, 18–43.

Gates, Henry Louis, “Critical Fanonism”, *Critical Inquiry* 17.3 (1991) 457–70.

Greeley, Andrew M., *An Ugly Little Secret: Anti-Catholicism in North America*, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City 1977.

Ἰδίου, *Ethnicity, Denomination and Inequality*, Sage, Beverly Hills, CA 1976.

Habermas, Jürgen, “The Hermeneutical Claim to Universality” (transl. Josef Bleichner), στὸ J. Bleichner, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge, London 1980, 181–211.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of the Spirit* (transl. Howard P. Kainz), University Park, Pennsylvania State P 1994.

Heidegger, Martin, *Being and Time* (transl. John Macquarrie and Edward Robinson), Harper and Row, New York 1962.

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague 1960.

Jan Mohammed, Abdul R., “The Economy of Manichean Allegory: The Future of Racialist Difference in Colonialist Literature”, *Critical Inquiry* 12 (1985), 59–87.

Kearney, Richard, “Between Oneself and Another: Paul Ricoeur’s Diacritical Hermeneutics”, στὸ Andrzej Wiercinski (ed.), *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur’s Unstable Equilibrium*, Hermeneutics Press, Toronto 2003, 149–60.

Lacan, Jacques, *Écrits*, Seuil, Paris 1966.

Levinas, Emmanuel, *Difficult Freedom* (transl. Sean Hand), Johns Hopkins UP, Baltimore 1990.

Ἰδίου, *Humanism and the Other* (transl. Nidra Poller), U of Illinois P, Urbana and Chicago 2003.

- Ἰδίου, *On Escape* (transl. Bettina Bergo), Stanford UP, Stanford 2003.
- Ἰδίου, “Reality and Its Shadow”, στὸ *Collected Philosophical Papers* (transl. Alphonso Lingis), Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, 1-14.
- Ἰδίου, *Noms propres*, Fata Morgana, Paris 1975.
- Ἰδίου, *Proper Names* (transl. Michael B. Smith), Stanford UP, Stanford 1996.
- Ἰδίου, *Totality and Infinity* (transl. Alphonso Lingis), Duquesne UP, Pittsburgh 1969.
- Ἰδίου, *Trace of the Other* (transl. Alphonso Lingis), U of Chicago P, Chicago 1986.
- Manzoni, Alessandro, *The Betrothed* (transl. Bruce Penman), Penguin, London 1972.
- Marsden, George M., *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, OUP, New York 1977.
- Ἰδίου, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, OUP, New York 1994.
- Marsden, George M. and Bradley Longfield (eds.), *The Secularization of the Academy*, OUP, New York 1992.
- Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy*, Penguin, New York 1990.
- Marx, Karl and Friedrich Engels, *The German Ideology* (ed. C. J. Arthur), Ideologie Publishers, New York 1970.
- Massa, Mark S., *Anti-Catholicism in America: The Last Acceptable Prejudice*, Crossroad, New York 2003.
- Matteo, Sante and Larry H. Peer, *The Reasonable Romantic: Essays on Alessandro Manzoni*, Peter Lang, New York 1986.
- Peer, Larry H., “The Reasonable Romantic: Moving Manzoni into the American Spectrum”, στὸ Matteo, Sante and Larry H. Peer, *The Reasonable Romantic: Essays on Alessandro Manzoni*, Peter Lang, New York 1986, 21-32.
- Ricoeur, Paul, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969.
- Ἰδίου, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (transl. Denis

Savage), Yale UP, New Haven 1970.

Ἰδίου, “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, στὸ *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (transl. and ed. John B. Thompson), Cambridge UP, Cambridge 1973, 63-100.

Ἰδίου, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (transl. and ed. John B. Thompson), Cambridge UP, Cambridge 1973.

Ἰδίου, *From Text to Action* (transl. Kathleen Blamey and John B. Thompson), Northwestern UP, Evanston 1991.

Ἰδίου, *Oneself as Another* (transl. Kathleen Blamey), U of Chicago P, Chicago 1992.

Ἰδίου, *Political and Social Essays* (eds David Stewart and Joseph Bien), Ohio UP, Athens 1974.

Ἰδίου, *Time and Narrative*, (transl. Katherine McLaughlin and David Pellauer), 3 vols., U of Chicago P, Chicago 1984, 1985, 1988.

Ἰδίου, *The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (transl. R. Czerny, W. K. McLaughlin and J. Costello), U of Toronto P, Toronto 1978.

Ἰδίου, *Oneself as Another* (transl. Kathleen Blamey), U of Chicago P, Chicago 1992.

Said, Edward, W., *Orientalism*, Pantheon, New York 1978.

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.

Tomiche, Anne, “Aspects of Comparative Literature in France”, eds Dorothy Figueira and Chandra Mohan, *Literary Cultures and Translation: New Aspects of Comparative Literature*, Primus, Delhi 2016 (in press).

Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981.

SUMMARY

The “Problem” of Religion and the Need
for an Ethical Component in Reading the OtherBy Dr. Dorothy Figueira⁵¹

One of Dr. Figueira’s findings, in the course of her years of studies and her subsequent scientific career, was the neglect of the study of religion in the humanities departments of American universities. A crowding out of the interdisciplinary examination of the relationship between religion and literature, which could not be attributed only to the curricula of the universities. This has prompted her to start a survey to identify the causes of the phenomenon.

The recognition of the role played by the wide spread secularization of western societies in the second half of the 20th century, as well as the new trends in the science of Literary Criticism and the prevalence of liberal Protestantism in the United States had paradoxically contributed to the desecration of religion as an academic subject in American universities. At the same time, a particular religious subjection and prejudice to anything that belonged to a different religious tradition was created, automatically setting it not only outside the Protestant environment but also of the American cultural identity itself. In this way, any non-protestant element was also considered non-American.

This opposition and the exclusion of every element that is not consistent with the protestant morality and its values could not let

51. Dr. Dorothy Figueira is Distinguished Research Professor in the Department of Comparative Literature at the University of Georgia, USA. This text is a summary of Dr. Figueira’s lecture, as it was given in the School of Theology, University of Athens (05/19/2017). Dr. Figueira was invited by the Faculty of Social Theology of National and Kapodistrian University of Athens.

the study of Literature unaffected. Any other element (religious or not) seems to be a misconduct in reading and a violation of the American-protestant notion of freedom. The view and the intake of the concept and identity of the difference lies at the heart of the problem, that is, the Other. In the new environment of globalization, discussions on the Other have been intensified in the fields of humanities and social sciences.

Since antiquity, philosophers and scholars have dealt extensively with the relationship of the Self with the Other. The modern post-colonial theories, in the context of intercultural encounters, have influenced and revitalized debates and studies on the Other.

Both classic and modern post-structural perceptions of the Other focused on the Self, involving power and knowledge. However, the approach of the Self-Other relationship and the perception of recognition differ with respect to the previous restriction in a western European perspective. In the new world globalized environment, humanities along with religion can also play a very fruitful role, offering an ethical dimension. The interpretive approach can help this recovery through meetings with the Otherness.

The interpretive consciousness seeks to engage with the Other, overshadowed by the approach of critical conscience that has dominated academic activity over the last few years and hinders intercultural understanding. The importance of moral dimension is highlighted in the Other, no longer as a political idea but rather as a relational one. In this dimension, the crucial role of religion and the study of religion, a role that has been overcome by the marginalization of these studies, appears. The renewal of interest in the morality of engaging with the Other is necessary in our troubled time to understand the diversified approaches of the Transcendent, something extremely necessary. As well as engaging with the Other as a duty within the university. In this, the cooperation of humanities and religion would be ideal for the fruitful understanding of the Other.