



Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Φιλοσοφία και Τέχνες»

Διπλωματική Εργασία

Οι *Ικέτιδες* του Αισχύλου, η εμπειρία της ξενότητας και η
ηθική της φιλοξενίας: Μια φαινομενολογική προσέγγιση

Σωτηρία Ναζλή

Επιβλέπων καθηγητής: Αλέξιος Πέτρου

Πάτρα, Ιούνιος 2026

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία της φοιτήτριας («συγγραφέας/δημιουργός») που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης η συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίασης στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλο το χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του συγγραφέα/δημιουργού. Η συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων.

Οι *Ικέτιδες* του Αισχύλου, η εμπειρία της ξενότητας και η
ηθική της φιλοξενίας: Μια φαινομενολογική προσέγγιση

Σωτηρία Ναζλή

Επιτροπή Επίβλεψης Διπλωματικής Εργασίας

Επιβλέπων Καθηγητής:

Αλέξιος Πέτρου

Καθηγητής, Πανεπιστήμιο Λευκωσίας

Συν-Επιβλέπουσα Καθηγήτρια:

Αθηνά Δ. Μιράσγεζη

Μέλος ΣΕΠ, Ελληνικό Ανοικτό
Πανεπιστήμιο

Πάτρα, Ιούνιος 2026

Αφιέρωση

Η εργασία αυτή αφιερώνεται στον επιβλέποντα καθηγητή μου, κ. Αλέξιο Πέτρου, ο οποίος, με υπομονή και γενναιοδωρία, μου έδειξε τον τρόπο να επιστρέφω στα ίδια τα πράγματα.

Τώρα τα πράγματα δεν είναι πια ίδια.

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον επιβλέποντα καθηγητή μου, κ. Αλέξιο Πέτρου, για την καθοδήγηση, τις παρατηρήσεις και την εμπιστοσύνη που έδειξε καθ' όλη τη διάρκεια της εκπόνησης της παρούσας εργασίας.

Ευχαριστώ επίσης τη συνεπιβλέπουσα καθηγήτρια κ. Αθηνά Δ. Μιράσγεζη για τις εύστοχες παρατηρήσεις και τη συμβολή της στην τελική διαμόρφωση του κειμένου.

Περίληψη

Η παρούσα εργασία προτείνει μια φαινομενολογική ανάγνωση των Ικέτιδων του Αισχύλου, με επίκεντρο την εμφάνιση του ξένου σώματος. Στο τραγικό αυτό δράμα, οι Δαναΐδες φτάνουν στο Άργος ως ικέτιδες και ζητούν προστασία από τον βασιλιά Πελασγό, θέτοντας την πόλη μπροστά σε μια απόφαση που είναι ταυτόχρονα ηθική και πολιτική. Η εργασία ακολουθεί τη διαδρομή του ξένου σώματος, από την πρώτη του εμφάνιση στους βωμούς έως την πολιτική του αναγνώριση μέσα από την ψήφο του δήμου. Η ανάλυση στηρίζεται στη φαινομενολογική παράδοση, αντλώντας κυρίως από τη σκέψη του Husserl και του Merleau-Ponty, καθώς και από στοχαστές που έχουν διερευνήσει τη σχέση με τον Άλλο, την τρωτότητα, τη φιλοξενία και τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας. Αντί να προσεγγίσει το έργο ως ιστορικό ή πολιτικό τεκμήριο, η εργασία το διαβάζει ως σκηνή όπου η ξενότητα, η ικεσία και η ηθική επίκληση εμφανίζονται ως βιωμένα φαινόμενα, πριν από κάθε εννοιολογική ταξινόμηση. Η μελέτη καταλήγει σε ορισμένα βασικά συμπεράσματα. Πρώτον, σε κάθε κρίσιμη στιγμή του έργου η πολιτική απόφαση και η ηθική ανταπόκριση διέρχονται μέσα από το σώμα και ποτέ πέρα από αυτό. Η αισθητηριακή αντίληψη προηγείται της κρίσης και η σωματική παρουσία προηγείται του επιχειρήματος. Δεύτερον, η ικεσία αναδεικνύεται ως εγγενώς αμφίσημη πράξη, ταυτόχρονα έκκληση για προστασία και μορφή δέσμευσης εκείνου που καλείται να ανταποκριθεί. Τρίτον, η αναγνώριση του ξένου σώματος δεν αποτελεί απλή παραχώρηση δικαιωμάτων, αλλά μεταβολή που μετασχηματίζει και την ίδια την κοινότητα που αναγνωρίζει. Το ανοιχτό τέλος του έργου, όπου η απειλή παραμένει παρούσα παρά την πολιτική αναγνώριση των Δαναΐδων, αναδεικνύεται ως φαινομενολογικά εύγλωττο. Δείχνει ότι η υποδοχή του ξένου δεν είναι γεγονός που ολοκληρώνεται, αλλά διαδικασία εκτεθειμένη στον χρόνο. Έτσι, οι Ικέτιδες παραμένουν ένα έργο που τοποθετεί τον αναγνώστη μπροστά σε ένα διαρκές ερώτημα: πώς μια κοινότητα ανταποκρίνεται σε όσους εμφανίζονται στο κατώφλι της και αξιώνουν αναγνώριση.

Λέξεις – Κλειδιά

Αισχύλος, Ικέτιδες, φαινομενολογία, ξενότητα, φιλοξενία, αναγνώριση

Foreignness and the Ethics of Hospitality in Aeschylus'

Suppliants: A Phenomenological Approach

Sotiria Nazli

Abstract

This thesis proposes a phenomenological reading of Aeschylus' *Suppliants*, centered on the appearance of the foreign body. In this tragic drama, the Danaids arrive at Argos as suppliants and seek protection from King Pelasgus, confronting the city with a decision that is at once ethical and political. The thesis follows the trajectory of the foreign body, from its first appearance at the altars to its political recognition through the vote of the people. The analysis draws on the phenomenological tradition, primarily on the thought of Husserl and Merleau-Ponty, as well as on thinkers who have explored the relation to the Other, vulnerability, hospitality, and the constitution of the political community. Rather than approaching the play as a historical or political document, the thesis reads it as a scene in which foreignness, supplication, and ethical appeal appear as lived phenomena, prior to any conceptual classification. The study arrives at several main conclusions. First, at every critical moment of the play, political decision and ethical response pass through the body and never beyond it. Sensory perception precedes judgment, and bodily presence precedes argument. Second, supplication emerges as an inherently ambiguous act, at once an appeal for protection and a form of binding of the one called upon to respond. Third, the recognition of the foreign body is not a mere granting of rights, but a change that transforms the very community that recognizes. The open ending of the play, where the threat remains present despite the political recognition of the Danaids, proves phenomenologically eloquent. It shows that the welcoming of the stranger is not an event that is completed, but a process exposed to time. Thus, *Suppliants* remains a work that places the reader before an enduring question: how does a community respond to those who appear at its threshold and claim recognition.

Keywords

Aeschylus, *Suppliants*, phenomenology, foreignness, hospitality, recognition

Πίνακας περιεχομένων

Περίληψη	2
Abstract	3
Πρόλογος.....	6
1 Κεφάλαιο Πρώτο: Ακούγοντας εκ νέου τη σκηνή της ικεσίας.....	11
1.1 Προς τα ίδια τα πράγματα: η φαινομενολογική μέθοδος.....	11
1.2 Η Ετερότητα και ο Άλλος στους Levinas, Derrida και Ahmed.....	16
2 Κεφάλαιο Δεύτερο: Τα ίδια τα πράγματα.....	19
2.1 Το σώμα των Δαναϊδων ως πυξίδα μιας τρωτής ύπαρξης: Lingis, Merleau-Ponty, Butler	19
2.2 Το αίτημα των Δαναϊδων για τη συγκρότηση ενός κοινού κόσμου: Arendt.....	22
2.3 Η βιωμένη εμπειρία της ηθικής δέσμευσης και η πράξη της φιλοξενίας: Levinas, Butler, Derrida.....	24
2.4 Η μνήμη του σώματος των Δαναϊδων και η διαχρονία του τραύματος των ικέτιδων.....	27
3 Κεφάλαιο τρίτο <i>Ικέτιδες</i> (Πάροδος και Πρώτη Πράξη): Η επιφάνεια του ξένου σώματος	31
3.1 Πάροδος: το ξένο σώμα φτάνει	31
3.2 Η επαφή του βλέμματος του Πελασγού με το βλέμμα του Άλλου — η εντύπωση πριν από το νόημα.....	34
3.3 ώς τί σοι λέξω; — η ασταθής σχέση πριν τον λόγο	37
3.4 Η αποστασιοποιημένη εγγύτητα του σώματος ως πολιτικό αίτημα	40
4 Κεφάλαιο τέταρτο <i>Ικέτιδες</i> (Πρώτο και Δεύτερο Επεισόδιο): Η ικεσία ως ενσώματη πολιτική πράξη.....	43
4.1 Η ικεσία ως απαίτηση: το σώμα ως ενέχυρο	43
4.2 Η διχασμένη κυριαρχία και η αγωνία της απόφασης.....	45
4.3 Η μεταφορά στον δήμο — το σώμα στην αγορά.....	48
4.4 Η ψήφος και η αναγνώριση του «ποιος»	52
5 Κεφάλαιο πέμπτο <i>Ικέτιδες</i> (Δεύτερο, Τρίτο και Τέταρτο Επεισόδιο): Φιλοξενία, κρίση και απόφαση	57
5.1 Η εμφάνιση του κήρυκα — η βία επιστρέφει ως σώμα	57
5.2 Η απορία της φιλοξενίας – η κυριαρχία ως αντίσταση	61
5.3 Η αποχώρηση και η κρίσιμη παραμονή — τι σημαίνει να έχεις γίνει δεκτός	64
6 Κεφάλαιο έκτο Το θέατρο ως πεδίο βιωμένης εμπειρίας	69
6.1 Το θέατρο ως τόπος εμφάνισης.....	69
6.2 Η θεατρική εμπειρία ως φαινομενολογική στιγμή.....	71
Επίλογος.....	74
Βιβλιογραφία.....	77

Πρόλογος

Οι *Ικέτιδες* (463; π.Χ.) του Αισχύλου (525-456 π.Χ.) αποτελούν ένα από τα παλαιότερα σωζόμενα έργα της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας και το μοναδικό σωζόμενο δράμα μιας τετραλογίας αφιερωμένης στον μύθο των Δαναΐδων (Garvie, 2020). Στο επίκεντρο του δράματος βρίσκεται η άφιξη των πενήντα θυγατέρων του Δαναού στο Άργος, όπου καταφεύγουν για να αποφύγουν τον εξαναγκαστικό γάμο με τα ξαδέλφια τους, τους γιους του Αιγύπτου. Καταφτάνουν στο Άργος, τη γη από την οποία κατάγεται το γένος τους μέσω της Ιούς, και ζητούν προστασία από τον βασιλιά Πελασγό. Στέκονται ικέτιδες στους βωμούς των θεών της πόλης. Ο Πελασγός βρίσκεται μπροστά σε ένα δίλημμα, στο οποίο κάθε επιλογή έχει διαφορετικές συνέπειες. Αν δεχτεί τις Δαναΐδες, θέτει την πόλη σε κίνδυνο πολέμου με τους Αιγυπτίους. Αν τις απορρίψει, παραβιάζει τον ιερό νόμο της ικεσίας και προκαλεί την οργή του Δία. Η σωτηρία του ενός σημαίνει την καταστροφή του άλλου. Ο βασιλιάς αρνείται να αποφασίσει μόνος και μεταφέρει το ζήτημα στον λαό του Άργους, ο οποίος ψηφίζει ομόφωνα να δεχτεί τις ικέτιδες και να τους παραχωρήσει το δικαίωμα της μετοικίας. Το έργο ολοκληρώνεται με την άφιξη του Αιγύπτιου κήρυκα, ο οποίος διεκδικεί τις Δαναΐδες εξ ονόματος των γιων του Αιγύπτου. Η σύγκρουση που ακολουθεί οδηγεί στην παρέμβαση του Πελασγού και στην αποχώρηση των Δαναΐδων προς την πόλη υπό αργειακή προστασία (Αισχύλος, 2012).

Η επιλογή αυτού του έργου για τη μελέτη των φαινομένων της ικεσίας, της ξενότητας και της φιλοξενίας δικαιολογείται από το περιεχόμενο του ίδιου του δράματος. Οι *Ικέτιδες* δεν αφηγούνται απλώς την άφιξη κάποιων ξένων γυναικών που ζητούν προστασία. Παρουσιάζουν μια κοινότητα τη στιγμή που καλείται να αποφασίσει

αν θα δεχτεί και θα προστατεύσει σώματα που δεν ανήκουν ακόμη στον δικό της κόσμο. Η στιγμή αυτή είναι ταυτόχρονα ηθική και πολιτική. Το έργο θέτει το ερώτημα της ευθύνης απέναντι στον Άλλο και το ερώτημα της απόφασης για την αποδοχή ενός ξένου σώματος στο δικό της «καθαρό» σώμα. Πρόκειται για ένα δράμα όπου ελάχιστα συμβαίνουν με τη συμβατική έννοια της δράσης. Δεν υπάρχει φόνος επί σκηνής ούτε και περιπέτεια. Υπάρχει η εμφάνιση δύο σωμάτων, των Δαναΐδων και των Αργείων, ένα αίτημα αναγνώρισης και αποδοχής, και μία συλλογική διαδικασία λήψης της σχετικής απόφασης. Αυτή ακριβώς η λιτότητα είναι που καθιστά το έργο κατάλληλο για τη μελέτη των φαινομένων της ικεσίας, της ξενότητας και της φιλοξενίας ως βιωμένης εμπειρίας από φαινομενολογική σκοπιά (van Manen, 2023).

Η ικεσία βρίσκεται στο κέντρο αυτού του φανερώματος. Όπως άλλωστε εξήγησε ο Gould (1973), η ικεσία δεν αποτελεί πρωτίστως μια λεκτική έκκληση αλλά μια τελετουργική και βαθιά ενσώματη πράξη. Στην πληρέστερη μορφή της, ο ικέτης ακουμπά συγκεκριμένα μέρη του σώματος εκείνου στον οποίον απευθύνεται, τα γόνατα, το πιγούνι ή τα χέρια, εγκαθιδρύοντας μια σχέση που εκφράζεται αρχικά μέσω της σωματικής εγγύτητας. Ακόμη όμως και στις περιπτώσεις όπου η επαφή απουσιάζει, η ισχύς της ικεσίας εξακολουθεί να εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο το σώμα εκτίθεται, καταλαμβάνει έναν χώρο και καθίσταται ορατό. Η παρατήρηση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική για τις *Ικέτιδες*, όπου το αίτημα προστασίας διατυπώνεται μέσα από την ίδια την παρουσία των Δαναΐδων στους βωμούς. Ταυτόχρονα, η ικεσία δεν είναι μια απλή πράξη παράδοσης. Ο Gould (1973), μάλιστα, επισημαίνει τον αμφίσημο χαρακτήρα της: ο ικέτης εμφανίζεται ως αδύναμος και εκτεθειμένος, αλλά ακριβώς αυτή η έκθεση είναι που δημιουργεί την απαίτηση που δεσμεύει εκείνον στον οποίον απευθύνεται. Η ικεσία είναι επομένως ένας ιδιαίτερος τρόπος παρουσίας, όπου η ευαλωτότητα και η

δύναμη συνυπάρχουν. Αυτή η συνύπαρξη θα αποδειχθεί καθοριστική για την παρούσα ανάγνωση των *Ικέτιδων*.

Παράλληλα με την πιο πάνω ανάγνωση, οι *Ικέτιδες* έχουν ήδη διαβαστεί ως έργο φιλοξενίας, ξενότητας και πολιτικής κοινότητας. Ο Bakewell (2013) προσεγγίζει το δράμα ως τραγωδία της μετανάστευσης, δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στον θεσμό της μετοικίας και στη βιωμένη εμπειρία των μετοίκων της κλασικής Αθήνας. Η Dougherty (2023) μάλιστα προτείνει μian ανάγνωση μέσα από τη σκέψη του Derrida (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 2006) για τη φιλοξενία, αναδεικνύοντας τη σχέση ανάμεσα στην υποδοχή του ξένου και τη δημοκρατική κυριαρχία. Στο έργο, όπως η ίδια παρατηρεί, εμφανίζεται για πρώτη φορά στη λογοτεχνία η γλώσσα της μετοικίας, και η ίδια η γέννηση της δημοκρατικής εξουσίας παρουσιάζεται ως πράξη πολιτικής φιλοξενίας. Η πολιτική αξία του δράματος δεν είναι λοιπόν δευτερεύουσα, καθώς οι *Ικέτιδες* περιέχουν την πρωιμότερη μαρτυρία για την έννοια της εξουσίας του δήμου (Dougherty, 2023, σελ. 78). Το ζήτημα της υποδοχής του ξένου και των ορίων της πολιτικής κοινότητας εξακολουθεί να αποτελεί αντικείμενο θεωρητικού και πολιτικού προβληματισμού.

Η παρούσα εργασία οφείλει πολλά σε αυτές τις προσεγγίσεις, αλλά διαφοροποιείται ως προς την εστίασή της. Δεν εξετάζει πρωτίστως τις ιστορικές ή πολιτικές αναλογίες του έργου. Προσεγγίζει τις *Ικέτιδες* ως φαινομενολογική σκηνή εμφάνισης του ξένου σώματος. Το κεντρικό λοιπόν ερώτημα που διατυπώνεται είναι το εξής: πώς φανερώνεται το ξένο σώμα πριν ενταχθεί σε μια κατηγορία, και πώς το αίτημά του γίνεται πολιτικό; Η εστίαση στο σώμα και στην εμφάνισή του είναι αυτό που διαχωρίζει την ανάγνωση αυτή από τις προηγούμενες. Όπου η πολιτική ανάλυση βλέπει θεσμούς και η ιστορική ανάλυση βλέπει συμφραζόμενα, η φαινομενολογική ανάγνωση

εμμένει στο ίδιο το φαινόμενο, δηλαδή στα σώματα όπως δίνονται στην αντίληψη προτού ονομαστούν (Merleau-Ponty, 2005).

Η φαινομενολογία προσφέρει τα εργαλεία για αυτή την προσέγγιση. Δεν επιδιώκει να εξηγήσει αιτιακά γιατί συμβαίνουν τα πράγματα, αλλά να περιγράψει πώς αυτά δίνονται στην εμπειρία. Όπως σημειώνει ο van Manen (2023), η βιωμένη εμπειρία αφορά στον άμεσο τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος βρίσκεται ήδη μέσα στον κόσμο, πριν η σκέψη μετατρέψει την εμπειρία σε αντικείμενο θεωρητικής ανάλυσης. Το δράμα έχει το πλεονέκτημα να μπορεί να καθιστά προσιτή αυτή την εμπειρία. Δε μας παρέχει απλώς αφηρημένες έννοιες για την ξενότητα ή την ικεσία, αλλά μας θέτει ενώπιον του φαινομένου τους.

Ως προς το μεθοδολογικό πλαίσιο, η εργασία στηρίζεται στη φαινομενολογική παράδοση, από τον Husserl και τη στροφή προς το ίδιο το φαινόμενο έως τον Merleau-Ponty και τη θεμελιώδη θέση ότι το σώμα αποτελεί τον πρωταρχικό τρόπο με τον οποίο υπάρχουμε και προσανατολιζόμαστε στον κόσμο. Παράλληλα, αξιοποιεί στοχαστές που, από διαφορετικές αφετηρίες, έχουν διερευνήσει τη συνάντηση με τον Άλλο, την τρωτότητα των σωμάτων, τη φιλοξενία και τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας. Ο Levinas φωτίζει την ευθύνη που αναδύεται μέσα από την ίδια την εμφάνιση του Άλλου, ο Derrida την απορία που συνοδεύει κάθε πράξη φιλοξενίας, η Butler την κοινή ανθρώπινη τρωτότητα, η Arendt τη δημόσια εμφάνιση ως προϋπόθεση της πολιτικής ζωής, η Ahmed τους τρόπους με τους οποίους παράγεται και αναγνωρίζεται η ξενότητα, ενώ ο Lingis αναδεικνύει την αισθητηριακή και ενσώματη διάσταση της συνάντησης. Μέσα από αυτό το θεωρητικό πλέγμα, η εργασία προσεγγίζει τις *Ικέτιδες* ως σκηνή, όπου η εμφάνιση του ξένου σώματος προηγείται της αναγνώρισής του και θέτει σε κίνηση μια σειρά ηθικών και πολιτικών διεργασιών.

Η διάρθρωση της εργασίας ακολουθεί την πορεία του ίδιου του έργου. Μετά το θεωρητικό πλαίσιο, η ανάλυση ξεκινά από την πρώτη εμφάνιση των Δαναΐδων και τη θέαση του ξένου σώματος από τον Πελασγό. Στη συνέχεια εξετάζει πώς η ικεσία μετατρέπεται σε πολιτική πράξη, από το αρχικό αίτημα προστασίας έως την ψήφο του δήμου. Έπειτα, στρέφεται στη δοκιμασία αυτής της απόφασης, όταν η εμφάνιση του κήρυκα φέρνει τη βία. Το προτελευταίο κεφάλαιο εξετάζει το ίδιο το θέατρο ως χώρο όπου τέτοια φαινόμενα μπορούν να εμφανιστούν ενώπιον μιας κοινότητας.

Η εργασία επιχειρεί να αναδείξει ότι οι *Ικέτιδες*, υπό το πρίσμα της φαινομενολογίας, αποκαλύπτουν μια βαθιά κατανόηση του τρόπου με τον οποίο το ξένο σώμα εμφανίζεται, γίνεται αντιληπτό, αξιώνει αναγνώριση και σταδιακά διεκδικεί μια θέση στον κοινό κόσμο. Το ενδιαφέρον του έργου δεν εξαντλείται στη διατύπωση ενός ηθικού ή πολιτικού προβληματισμού γύρω από τη φιλοξενία. Εκείνο που το καθιστά ιδιαίτερα γόνιμο για μια φαινομενολογική ανάγνωση είναι ότι παρουσιάζει τη φιλοξενία ως εμπειρία που εκτυλίσσεται ανάμεσα σε σώματα, βλέμματα, λόγους και αποφάσεις. Αυτό που οι *Ικέτιδες* φέρνουν στην επιφάνεια δεν είναι μια θεωρία της φιλοξενίας, αλλά η ίδια η διαδικασία μέσα από την οποία ένα ξένο σώμα γίνεται ορατό, προκαλεί ανταπόκριση και μετασχηματίζει τον κόσμο που το υποδέχεται.

1 Κεφάλαιο Πρώτο:

Ακούγοντας εκ νέου τη σκηνή της ικεσίας

1.1 Προς τα ίδια τα πράγματα: η φαινομενολογική μέθοδος

Πώς άραγε μπορούμε να σταθούμε μπροστά σε ένα κείμενο, σε ένα σώμα, σε ένα φόβο, χωρίς να τα καλύψουμε εξ αρχής με τις προϋποθέσεις και τις βεβαιότητές μας; Πώς μπορούμε μιλήσουμε για αυτά, χωρίς να τα ερμηνεύσουμε; Αυτό που επιχειρεί η φαινομενολογία είναι να στραφεί πίσω σε αυτό που δείχνεται, περιγράφοντας τα πράγματα όπως παρουσιάζονται στη βιωμένη εμπειρία, πριν από ερμηνείες και θεωρητικές ταξινομήσεις. Σύμφωνα με τον Heidegger (2010, σελ. 32, όπως αναφέρεται στον van Manen, 2023), φαινομενολογία σημαίνει να αφήνουμε αυτό που φανερώνεται να φανεί από μόνο του, ακριβώς όπως δίνεται από μόνο του στην εμπειρία. Η αρχή αυτή της επιστροφής στα ίδια τα πράγματα, όπως εξηγεί ο Edmund Husserl (1964), μετατοπίζει την προσοχή από το αν ο κόσμος υπάρχει ανεξάρτητα από τη συνείδηση στον τρόπο με τον οποίο ο κόσμος εμφανίζεται και γίνεται εμπειρία της συνείδησης.

Κατά κανόνα, ο άνθρωπος δέχεται τα πράγματα ως εξωτερικά και ήδη δεδομένα, χωρίς να αναρωτιέται πώς φτάνουν σε αυτόν ως νόημα. Ωστόσο, αυτό που υποστηρίζουν οι φαινομενολόγοι είναι ότι θα πρέπει να αναστείλουμε προσωρινά αυτή τη βεβαιότητα και να στραφούμε προς τη βιωμένη εμπειρία μας, δηλαδή προς τον τρόπο με τον οποίο κάτι δίνεται στη συνείδηση ως βίωμα νοήματος. Η αναστολή αυτή (*epoché*) δε συνιστά για τον άνθρωπο άρνηση του κόσμου, αλλά παρένθεση της αυτονόητης ύπαρξής του ώστε να τον δει καθαρά (Husserl, 1964). Η συνείδηση αυτή της ύπαρξης δε νοείται ως παθητικός δέκτης εντυπώσεων, αλλά είναι πάντα στραμμένη προς κάτι, έχει

πρόθεση (*intentionality*). Κατά τον Husserl (1964), η πρόθεση αυτή αποτελεί τη θεμελιώδη δομή της εμπειρίας, καθότι κάθε φαινόμενο συγκροτείται ως νόημα μέσα στη σχέση συνείδησης και κόσμου. Δεν είναι λοιπόν το αντικείμενο καθ' εαυτό που καθίσταται φιλοσοφικά κρίσιμο, αλλά είναι ο τρόπος με τον οποίο το αντικείμενο φανερώνεται, βιώνεται και αποκτά σημασία για το υποκείμενο της εμπειρίας.

Με αυτήν ακριβώς τη φαινομενολογική στάση προσεγγίζεται στην παρούσα εργασία το έργο του Αισχύλου, οι *Ικέτιδες*. Χωρίς να παραμερίζεται η φιλολογική και ιστορική υπόσταση του έργου, η ανάγνωση που επιχειρείται εδώ αναστέλλει την αυτονόητη πρόσληψή του ως απλής μυθολογικής αφήγησης, προκειμένου να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους η ξενότητα, η ικεσία, η ηθική επίκληση και το τραύμα εμφανίζονται ως βιωμένα φαινόμενα. Οι Δαναΐδες δεν αντιμετωπίζονται μόνο ως πρόσωπα ενός μυθικού δράματος, αλλά ως σώματα που φανερώνονται ενώπιον μιας κοινότητας και απαιτούν να γίνουν αντιληπτά και να ακουστούν. Οι *Ικέτιδες* διαβάζονται ως σκηνή εμπειρίας και ως τόπος όπου η συνείδηση, το σώμα, ο φόβος και η ηθική ευθύνη συμπλέκονται μέσα στην ίδια την πράξη της ενσώματης εμφάνισης.

Η σκέψη του Maurice Merleau-Ponty (2005, σελ. xix) μετατοπίζει τη φαινομενολογική ανάλυση από τη συνείδηση προς το σώμα, αφού κατά τον ίδιο ο κόσμος δεν είναι πρώτα αντικείμενο γνώσης, αλλά είναι πάντοτε «ήδη εκεί», πριν από κάθε διανοητική επεξεργασία. Γι' αυτό και η φαινομενολογία δεν επιδιώκει πρωτίστως να εξηγήσει αιτιακά την εμπειρία, αλλά να την περιγράψει όπως αυτή φανερώνεται στην αρχική επαφή του ανθρώπου με τον κόσμο. Στο πλαίσιο αυτό, το σώμα δεν νοείται ως απλό φυσικό αντικείμενο, αλλά ως το μέσο με το οποίο ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται, προσανατολίζεται και υπάρχει. Δεν έχουμε απλώς ένα σώμα, αλλά είμαστε το σώμα μας (Merleau-Ponty, 2005, σελ. 239). Η χωρικότητα του σώματος δεν είναι μια ουδέτερη

χωρικότητα θέσης, όπως εκείνη των εξωτερικών αντικειμένων, αλλά μια χωρικότητα κατάστασης, δηλαδή ένας τρόπος να βρισκόμαστε δυναμικά προσανατολισμένοι προς τον κόσμο (Merleau-Ponty, 2005, σελ. 114).

Στις *Ικέτιδες*, η οπτική αυτή αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, καθώς οι Δαναΐδες δεν εισέρχονται στο έργο ως αφηρημένο ή πολιτικό πρόβλημα προς επίλυση, αλλά ως σώματα ήδη παρόντα ενώπιον του Άργους. Πριν ο Πελασγός προλάβει να τις κατηγοριοποιήσει, να τις εντάξει σε μια πολιτική τάξη, να αποφασίσει αν είναι ξένες, συγγενείς, απειλή ή προσφύγισες, αυτές βρίσκονται ήδη εκεί. Η παρουσία τους είναι αναφαίρετη, αφού στέκονται στον ιερό χώρο, κρατούν κλαδιά, εκθέτουν τον φόβο τους και καθιστούν το σώμα τους φορέα αιτήματος. Υπό το πρίσμα του Merleau-Ponty, η ικεσία των Δαναΐδων δεν αποτελεί μόνο τελετουργικό θεσμό ή πολιτική πράξη, αλλά πριν από κάθε τέτοια κατηγοριοποίηση είναι ενσώματη εμφάνιση.

Η εφαρμοσμένη φαινομενολογία του Max van Manen προσφέρει το μεθοδολογικό πλαίσιο μέσα από το οποίο η φαινομενολογική στάση μπορεί να στραφεί προς το λογοτεχνικό και δραματικό κείμενο. Για τον van Manen, η φαινομενολογία είναι πρωτίστως η μελέτη της βιωμένης εμπειρίας, δηλαδή του τρόπου με τον οποίο τα φαινόμενα «εμφανίζονται, αποκαλύπτονται και δίνονται στη συνείδηση πριν ακόμη ονομαστούν, εννοιολογηθούν ή/και θεωρητικοποιηθούν» (van Manen, 2023, σελ. 3). Η βιωμένη εμπειρία αφορά αυτήν ακριβώς την προ-αναστοχαστική εμπειρία της ζωής, τον άμεσο τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος βρίσκεται ήδη μέσα στον κόσμο και σχετίζεται με αυτόν, πριν η σκέψη μετατρέψει την εμπειρία σε αντικείμενο θεωρητικής ανάλυσης (van Manen, 2023, σελ. 29). Συνεπώς, η εμφάνιση των Δαναΐδων προσεγγίζεται όχι μόνο ως δραματουργικό επεισόδιο, αλλά ως φαινόμενο βιωμένης εμπειρίας, ήτοι ως ενσώματη έκθεση φόβου, ξενότητας, ευαλωτότητας και ηθικής επίκλησης.

Παράλληλα, ο van Manen σημειώνει ότι η φαινομενολογική έρευνα είναι ταυτόχρονα περιγραφική και ερμηνευτική, καθώς η γλώσσα δεν είναι ποτέ απολύτως διαφανής, αλλά εγγενώς πολυσημική και ανοιχτή σε ερμηνευτικές προκλήσεις (van Manen, 2023, σσ. 5, 112). Έτσι, η παρούσα μελέτη δεν περιορίζεται σε περιγραφή των σκηνών των Ικέτιδων, αλλά επιχειρεί μια ερμηνευτική περιγραφή των τρόπων με τους οποίους τα φαινόμενα γίνονται αισθητά και νοηματοδοτούνται μέσα στη σκηνική εμπειρία. Ιδιαίτερη σημασία αποκτά η θέση του van Manen ότι το δράμα, ο μύθος και η λογοτεχνία λειτουργούν ως «φαινομενολογικά παραδείγματα» (van Manen, 2023, σελ. 165) που καθιστούν προσιτή τη μοναδικότητα μιας εμπειρίας (van Manen, 2023, σελ. 163) και που επιτρέπουν πρόσβαση σε ποιοτικές διαστάσεις νοήματος (van Manen, 2023, σελ. 403) που καλλιεργούν την ενόραση (van Manen, 2023, σσ. 424-425). Υπό το πρίσμα αυτό, οι *Ικέτιδες* αποτελούν ένα πεδίο φαινομενολογικής ενόρασης, μέσα από το οποίο προσεγγίζεται ερμηνευτικά η εμπειρία του ξένου σώματος που εμφανίζεται, εκτίθεται και ζητά να αναγνωρισθεί.

Με άξονα τις παραπάνω θεωρητικές αφετηρίες, η φαινομενολογική ανάγνωση που επιχειρείται εδώ δεν διεκδικεί ουδετερότητα ούτε απόσταση, αλλά αναλαμβάνει τη θέση μιας αναγνώστριας που βρίσκεται σε εγγύτητα με τον κόσμο εμπειρίας που το κείμενο αποκαλύπτει. Βιώνω και αναβιώνω ένα διαχρονικό ανθρώπινο θέμα και μια στιγμή της αρχαιότητας που εκθέτει γυμνή την αγωνία, την ανάγκη και την ευαλωτότητα. Η ξενότητα, η ικεσία και το εκτεθειμένο σώμα των Δαναΐδων αναδύονται ως φαινόμενα που συνομιλούν με τη βιωμένη πραγματικότητα και με εμπειρίες ανάγκης, έκθεσης και αναζήτησης αναγνώρισης που παραμένουν υπαρξιακά οικείες. Η εγγύτητα αυτή προς το φαινόμενο δεν συνιστά μεθοδολογικό μειονέκτημα, αλλά όρο κατανόησής του, καθώς η ερμηνεία γεννιέται μέσα από την εμπλοκή ενός συγκεκριμένου υποκειμένου

της εμπειρίας. Ως εκ τούτου, η ανάγνωση των *Ικέτιδων* που ακολουθεί δεν είναι ανάλυση από απόσταση, αλλά μια προσπάθεια αναβίωσης.

Ακούω εκ νέου τη σκηνή της ικεσίας,
στέκομαι απέναντι στα εκτεθειμένα σώματα,
σκέφτομαι τι σημαίνει, τότε και τώρα,
να ζητά κανείς να φανεί, να ακουστεί και να αναγνωριστεί.

1.2 Η Ετερότητα και ο Άλλος στους Levinas, Derrida και Ahmed

Προτού γνωρίσω τον Άλλο, τον συναντώ, και η συνάντηση αυτή είναι ήδη ηθική. Για τον Emmanuel Levinas (2007), ο Άλλος δεν εμφανίζεται πρωτίστως ως αντικείμενο γνώσης, αλλά ως παρουσία που υπερβαίνει κάθε κατανόηση. Το «δε-γνωρίζω-τον» δεν δηλώνει απλώς έλλειψη πληροφορίας, αλλά μαρτυρεί ότι η ετερότητα του Άλλου δεν εξαντλείται σε αυτό που μπορώ να γνωρίσω γι' αυτόν (Λεβινάς, 2007, σελ. 42). Η γνώση αναζητά αντιστοιχίες, ορισμούς και σταθερά πλαίσια. Ο Άλλος, αντίθετα, εμφανίζεται ως το απρόβλεπτο, ως αυτό που αντιστέκεται στην οικειοποίηση, και παραμένει ουσιωδώς ανοικτός.

Η κεντρική μορφή αυτής της εμφάνισης είναι το Πρόσωπο. Το Πρόσωπο δεν συνιστά αισθητικό αντικείμενο ούτε φυσιογνωμική εικόνα προς παρατήρηση, αλλά την έκθεση του Άλλου μέσα στην ευαλωτότητά του, μια παρουσία που απειλείται και που ταυτόχρονα επιβάλλει μια πρωταρχική ηθική απαγόρευση: «ποτέ δε θα σκοτώσεις» (Λεβινάς, 2007, σσ. 55–56). Το πρόσωπο «συνιστά νόημα αφ' εαυτού», φέρει δηλαδή σημασία πριν από κάθε πλαίσιο αναφοράς (Λεβινάς, 2007, σελ. 56). Το πρόσωπο ομιλεί, όχι απλώς επειδή αρθρώνει λόγο, αλλά επειδή καθιστά εφικτή κάθε ομιλία ως απόκριση και ευθύνη απέναντι στον Άλλο (Λεβινάς, 2007, σελ. 57). Υπό αυτή την έννοια, η σχέση με τον Άλλον συγκροτείται εξ αρχής ως ηθική δέσμευση. Στις *Ικέτιδες*, οι Δαναΐδες εμφανίζονται πρωτίστως ως εκτεθειμένα πρόσωπα, πριν ακόμη ενταχθούν σε οποιοδήποτε πλαίσιο αναγνώρισης. Η παρουσία τους συγκροτεί ηθική επίκληση, η οποία προηγείται κάθε ερώτησης περί ταυτότητας, καταγωγής ή δικαιώματος φιλοξενίας.

Ωστόσο, η σκέψη του Jacques Derrida περιπλέκει αυτή την πρωταρχική ηθική συνάντηση, καθώς υποδεικνύει ότι η υποδοχή του Άλλου δεν είναι ποτέ πλήρως απαλλαγμένη από όρους. Έτσι, ενώ στον Levinas το πρόσωπο προηγείται κάθε γνώσης, ο Derrida επισημαίνει ότι η είσοδος του ξένου στον κοινό κόσμο συνοδεύεται από ένα πρώτο αίτημα αναγνώρισης: «πώς ονομάζεσαι;» (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 35). Η ερώτηση αυτή δεν λειτουργεί απλώς ως ουδέτερη πράξη ταυτοποίησης, αλλά εγκαθιδρύει ένα πλαίσιο νόμου και όρων, απαιτώντας από τον ξένο να δηλώσει την ταυτότητά του, να δώσει εγγυήσεις και να καταστεί αναγνωρίσιμο υποκείμενο δικαίου (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σσ. 35–37). Με αυτή την έννοια, η σχέση με τον Άλλο αρχίζει να εμπεριέχει μια ένταση όπου η ετερότητα του άλλου απαιτεί άνοιγμα προς αυτό που παραμένει ανοίκειο, αλλά η ίδια η πράξη της υποδοχής τείνει να μεταφράζει αυτή την ετερότητα σε αναγνωρίσιμες κατηγορίες (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 33). Ο ξένος τοποθετείται λοιπόν σε μια αμφίσημη θέση καθότι μπορεί να γίνει δεκτός τόσο ως φιλοξενούμενος αλλά και ως πιθανός εχθρός (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 57).

Μετατοπίζοντας τη συζήτηση από το επίπεδο της φιλοσοφικής συνάντησης στις συγκεκριμένες κοινωνικές και ενσώματες συνθήκες εμφάνισης του Άλλου, η Sara Ahmed (2000), αξιοποιώντας τόσο τη σκέψη του Levinas όσο και του Derrida, προσεγγίζει την ετερότητα ως αποτέλεσμα σχέσεων αναγνώρισης που συγκροτούνται κοινωνικά και ιστορικά. Για την Ahmed, ο ξένος δεν είναι εκείνος που απλώς δεν γνωρίζουμε ακόμη, αλλά εκείνος που έχει ήδη αναγνωριστεί ως ξένος τη στιγμή ακριβώς που εμφανίζεται ενώπιόν μας. Η ξενότητα συνεπώς δεν αποτελεί ουδέτερη ιδιότητα ενός σώματος, αλλά παράγεται μέσα από ιστορικά και κοινωνικά πλαίσια που καθιστούν ορισμένα σώματα ορατά ως οικεία και άλλα ως ανοίκεια (Ahmed, 2000, σελ. 21). Η αναγνώριση λειτουργεί

ως μια οπτική οικονομία (visual economy), μέσω της οποίας το υποκείμενο μαθαίνει να διακρίνει, να ταξινομεί και να νοηματοδοτεί τη διαφορά με βάση τον τρόπο που αυτή εμφανίζεται (Ahmed, 2000, σελ. 24).

Παράλληλα, η Ahmed αναδεικνύει ότι ο «ξένος» συγκροτείται συχνά ως φετιχοποιημένη μορφή (stranger fetishism), δηλαδή ως μια αφηρημένη φιγούρα αποκομμένη από τις ιστορικές, κοινωνικές και υλικές συνθήκες που την παρήγαγαν (Ahmed, 2000, σσ. 4–5). Στο πλαίσιο αυτό, τόσο η απόρριψη όσο και η υποδοχή συμβάλλουν εξίσου στην παραγωγή της ξενότητας, καθώς και οι δύο προϋποθέτουν την αναγνώριση ενός σώματος ως ήδη ξένου. Επιπλέον, η συνάντηση με τον ξένο δεν είναι αφηρημένη ή αμιγώς γνωστική, αλλά βαθιά σωματική. Είναι μια εμπειρία εγγύτητας, όπου βλέμμα, αφή και οσμή συμπλέκονται στην ίδια τη συγκρότηση της ετερότητας (Ahmed, 2000, σελ. 2). Οι Δαναΐδες λοιπόν δεν εμφανίζονται ως άγνωστες παρουσίες που σταδιακά γίνονται ξένες. Έχουν ήδη παραχθεί ως ξένα σώματα μέσα από την όψη, την ενδυμασία και τη χωρική τους εγγύτητα, πριν ακόμη αρθρωθεί λόγος περί ταυτότητας.

2 Κεφάλαιο Δεύτερο:

Τα ίδια τα πράγματα

2.1 Το σώμα των Δαναΐδων ως πυξίδα μιας τρωτής ύπαρξης: Lingis, Merleau-Ponty, Butler

Ο Alphonso Lingis στο βιβλίο του *Foreign Bodies* (1994) υποστηρίζει ότι η συνάντηση με κάθε ξένο σώμα αποτελεί μια θεμελιώδη αισθητηριακή και ηθική πρόκληση που υπερβαίνει την απλή παρατήρηση και μετατρέπεται σε άμεση επιταγή προς ανταπόκριση (Lingis, 1994, σσ. 7, 211–212, 215). Το ξένο σώμα δεν εντάσσεται παθητικά στην προϋπάρχουσα τάξη της εμπειρίας, αλλά διασπά τη σταθερότητά της, αναδιατάσσοντας τον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε, ακούμε και αισθανόμαστε τον χώρο που κατοικούμε (Lingis, 1994, σσ. xii, 172). Στην καθημερινή ζωή, η αισθητηριακή παρουσία ενός «ξένου σώματος» έρχεται για να διαταράξει το οργανωμένο μας πεδίο. Η θέα της εκτεθειμένης σάρκας επιβάλλεται με αμεσότητα και απαιτεί μια απόκριση φροντίδας που πηγάζει από την κοινή μας υλική υπόσταση (Lingis, 1994, σελ. 217).

Όπως μάλιστα εξηγεί, αξιοποιώντας τη σκέψη του Merleau-Ponty (1968), η ξενότητα εκφράζεται ιδιαίτερα στο πρόσωπο και στο βλέμμα. Το πρόσωπο του ξένου δεν είναι απλώς αντικείμενο προς μελέτη, αλλά η επιφάνεια πάνω στην οποία η ευαλωτότητα και η θνητότητα γίνονται ορατές (Lingis, 1994, σσ. 167–168). Τα γυμνά μάτια του Άλλου, στη «ρευστή ανησυχία» τους, εκτίθενται σε εμάς, καλώντας την προσοχή μας και κλονίζοντας τη δική μας θέση στον κόσμο (Lingis, 1994, σελ. 171). Αντίστοιχα, η φωνή του Άλλου «δονεί τον αέρα» ανάμεσά μας και μεταβάλλει την ατμόσφαιρα του χώρου, μεταφέροντας όχι μόνο πληροφορίες, αλλά και την ανάσα, τη

θερμότητα και τις παύσεις της ύπαρξής του, δημιουργώντας μια στιγμιαία κοινή ατμόσφαιρα (Lingis, 1994, σσ. 169, 209). Η αναπνοή, η οσμή και η θερμοκρασία του δέρματος εισβάλλουν στον δικό μας αισθητηριακό κόσμο ως «καρναλική αδιαφάνεια», ως αδιαπραγμάτευτη στοιχειακή πραγματικότητα (Lingis, 1994, σσ. 170, 218). Κατά τον τρόπο αυτό και στις *Ικέτιδες*, οι Δαναΐδες δεν παρουσιάζονται μονάχα ως δραματικά πρόσωπα επί σκηνής, αλλά ως «καρναλικά» σώματα που διαταράσσουν αισθητηριακά τον χώρο του Άργους, εισάγοντας μιαν άλλη οψη, μιαν άλλη φωνή και την πυκνή αναπνοή του φόβου.

Έτσι, λαμβάνοντας υπόψη τόσο τη θέση του Lingis όσο και αυτή του Merleau-Ponty, αυτό που εδώ μπορούμε να υποστηρίξουμε είναι ότι η εμφάνιση των Δαναΐδων στον ξένο τόπο συνιστά γεγονός που μεταβάλλει τον ίδιο τον ορίζοντα της εμπειρίας, μέσα στον οποίο ο κόσμος γίνεται αντιληπτός, ενώ το σώμα τους δεν είναι πλέον δικό τους αλλά πυξίδα της ύπαρξής τους και προ-αναστοχαστικός τρόπος πρόσβασης στον κόσμο, μέσω του οποίου το σώμα κατανοεί, κινείται και ανταποκρίνεται, πριν ακόμη επέμβει η σκέψη (Merleau-Ponty, 2005, σελ. 162). Παράλληλα, η ενσώματη παρουσία των ικέτιδων λειτουργεί ως το σιωπηλό υπόβαθρο της εμπειρίας, ως «το σκοτάδι που απαιτείται στο θέατρο για να αναδειχθεί η παράσταση», ως ο αθέατος ορίζοντας πάνω στον οποίο οι μορφές και οι παρουσίες αποκτούν φαινομενική ένταση και σημασία (Merleau-Ponty, 2005, σελ. 117). Όταν ένα ξένο σώμα εμφανίζεται, μας λέει ο Merleau-Ponty, δε γίνεται απλώς ορατό ως διαφορετική μορφή, αλλά αναδύεται ως παρουσία που διαταράσσει το προϋπάρχον σωματικό και αντιληπτικό πεδίο, κλονίζοντας τον τρόπο με τον οποίο μια κοινότητα βιώνει το οικείο και αναγνωρίζει το ξένο. Η εμφάνιση των Δαναΐδων αποκτά ακριβώς αυτή τη φαινομενική δύναμη, αφού τα σώματά τους δεν

καταλαμβάνουν απλώς σκηνικό χώρο, αλλά μετασχηματίζουν τον ίδιο τον χώρο εμφάνισης μέσα στον οποίο το Άργος καλείται να τις δει.

Βέβαια, η διατάραξη αυτού του ορίζοντα δεν είναι μόνο αντιληπτική. Είναι ταυτόχρονα πολιτική και ηθική, καθώς αφορά την τρωτότητα των σωμάτων που εμφανίζονται. Όπως εξηγεί και η Judith Butler, κάθε σώμα συγκροτείται πολιτικά στη βάση της κοινωνικής τρωτότητάς του. Κάθε σώμα αποτελεί τόπο επιθυμίας και σωματικής έκθεσης, τόπο δημόσιας παρουσίας που είναι ταυτόχρονα διεκδικητική και εκτεθειμένη (Μπάτλερ, 2009, σελ. 68). Το σώμα δεν είναι ιδιωτική κτήση, αλλά είναι εξαρχής δοσμένο στους άλλους. Το δέρμα και η σάρκα μάς εκθέτουν στο βλέμμα, στην αφή και στη βία, ενώ το σώμα που διεκδικούμε ως «δικό μας» φέρει ήδη το αποτύπωμα των άλλων και έχει διαμορφωθεί μέσα στο χωνευτήρι της κοινωνικής ζωής (Μπάτλερ, 2009, σελ. 75). Η τρωτότητα αυτή δεν είναι γνώρισμα μόνο των αδύναμων ή των ξένων, αλλά θεμελιώδης ανθρώπινη συνθήκη. Ζούμε ως φυσικώς αλληλεξαρτώμενα σώματα, σωματικά εκτεθειμένα το ένα στο άλλο, χωρίς να μπορούμε να φανταστούμε τον εαυτό μας ως απολύτως οριοθετημένο και αυτάρκη (Μπάτλερ, 2009, σελ. 77). Υπό αυτή την έννοια, όλοι μας συνυπάρχουμε με μια ιδιαίτερη τρωτότητα απέναντι στον άλλο που μας απευθύνεται απρόβλεπτα και δεν μπορούμε να τον προκαταλάβουμε (Μπάτλερ, 2009, σελ. 79). Στις *Ικέτιδες*, συνεπώς, ακολουθώντας το σκεπτικό της Butler, τα σώματα των Δαναϊδων εκθέτουν ρητά την τρωτότητά τους στον χώρο του Άργους – δηλώνουν τον κίνδυνο βίας που τις απειλεί και ζητούν προστασία, αλλά την ίδια στιγμή η σκηνική τους παρουσία καθιστά ορατή και την τρωτότητα της κοινότητας που τις αντικρίζει. Το ξένο σώμα δεν είναι ξένο ως προς την τρωτότητα, ενώ εκείνο που τελικά βρίσκεται υπό διαπραγμάτευση είναι η κοινή αυτή τρωτότητα που αναγνωρίζεται ή αποκρύπτεται πίσω από σχήματα απειλής και αποκλεισμού.

2.2 Το αίτημα των Δαναΐδων για τη συγκρότηση ενός κοινού κόσμου: Arendt

Η εμφάνιση του σώματος δεν αρκεί από μόνη της για να συγκροτήσει έναν κοινό κόσμο. Το σώμα που εμφανίζεται απαιτεί έναν χώρο μέσα στον οποίο η παρουσία και ο λόγος του μπορούν να γίνουν αντιληπτά. Η Hannah Arendt περιγράφει αυτή τη δυνατότητα εμφάνισης μέσα από την έννοια της ανθρώπινης πληθυντικότητας, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι υπάρχουν πάντοτε ως όμοιοι και συγχρόνως διαφορετικοί μεταξύ τους. Αν δεν ήταν όμοιοι, δεν θα μπορούσαν να κατανοήσουν ο ένας τον άλλον. Αν δεν διέφεραν, δεν θα υπήρχε ανάγκη για πράξη και ομιλία ώστε να γίνουν κατανοητοί (Arendt, 2025, σελ. 232). Μέσα από την ομιλία και την πράξη, οι άνθρωποι δεν υπάρχουν απλώς ανάμεσα στους άλλους, αλλά εισάγουν ενεργά τον εαυτό τους στον ανθρώπινο κόσμο. Η διαδικασία αυτή λειτουργεί ως μία «δεύτερη γέννηση», μέσα από την οποία ο άνθρωπος αναλαμβάνει την πρωταρχική συνθήκη της σωματικής του εμφάνισης και αποκτά δημόσια υπόσταση (Arendt, 2025, σελ. 233).

Η πράξη και η ομιλία συνδέονται στενά με την αποκάλυψη του ερωτήματος «ποιος είσαι;». Η πολιτική εμφάνιση δεν αποκαλύπτει πρωτίστως το «τι» είναι κάποιος, δηλαδή τις ιδιότητές του, την καταγωγή του ή τα χαρακτηριστικά του, αλλά το «ποιος» είναι, δηλαδή τη μοναδική προσωπική του ταυτότητα που αναδύεται μέσα από την ίδια την παρουσία και τη δράση του (Arendt, 2025, σσ. 235–237). Το «ποιος» δεν αποτελεί σταθερή ιδιότητα που προϋπάρχει και έπειτα παρουσιάζεται, αλλά αναδύεται μέσα στην ίδια τη διαδικασία της εμφάνισης και της συνάντησης. Αυτή η αποκάλυψη συμβαίνει πάντοτε μέσα σε έναν ήδη υπάρχοντα «ιστό ανθρώπινων σχέσεων», ένα πεδίο στο οποίο

κάθε νέα παρουσία εισέρχεται και επηρεάζει τις ιστορίες όσων βρίσκονται ήδη μέσα του (Arendt, 2025, σσ. 241–242).

Η διάκριση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία όταν το σώμα που εμφανίζεται είναι ένα ξένο σώμα. Η ξενότητα συχνά συγκρατεί το υποκείμενο στο επίπεδο του «τι» — σε χαρακτηριστικά, ιδιότητες και κατηγορίες που αναγνωρίζονται και περιγράφονται από έξω. Υπό αυτή την έννοια, η εμφάνιση δεν ταυτίζεται με την απλή ορατότητα. Ένα σώμα μπορεί να καθίσταται ορατό ως διαφορετικό ή ξένο, χωρίς να αποκτά τη δυνατότητα να εμφανιστεί πολιτικά. Η πολιτική εμφάνιση προϋποθέτει έναν κοινό χώρο μέσα στον οποίο η παρουσία μετατρέπεται σε λόγο και ο λόγος σε πράξη, ώστε το υποκείμενο να εγγραφεί στον κοινό κόσμο (Arendt, 2025, σσ. 237, 262–263).

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο «χώρος εμφάνισης» ορίζεται ως ο χώρος που αναδύεται όταν οι άνθρωποι συνυπάρχουν, μιλούν και πράττουν από κοινού. Ο χώρος αυτός προηγείται κάθε θεσμικής μορφής δημόσιας ζωής και δεν ταυτίζεται με κάποιο σταθερό γεωγραφικό ή πολιτικό πλαίσιο. Υπάρχει μόνο δυνητικά, κάθε φορά που οι άνθρωποι συγκεντρώνονται και ενεργούν μαζί, και εξαφανίζεται με τη διακοπή των ίδιων των δραστηριοτήτων που τον γεννούν (Arendt, 2025, σσ. 262–263). Η πολιτική δύναμη δεν πηγάζει από την απομόνωση αλλά από τη συνύπαρξη, καθώς η ίδια η δυνατότητα της πράξης εξαρτάται από την παρουσία των άλλων (Arendt, 2025, σελ. 265).

Υπό αυτό το πρίσμα, οι Δαναΐδες δεν εισέρχονται απλώς στον χώρο του Άργους ως σώματα που ζητούν προστασία, αλλά η εμφάνισή τους εγκαινιάζει τη δυνατότητα συγκρότησης ενός κοινού χώρου εμφάνισης, μέσα στον οποίο μπορούν να μιλήσουν, να πράξουν και να αποκαλύψουν το «ποιος» είναι πέρα από το «τι» είναι. Εάν η κοινότητα αρνηθεί να ακούσει τον λόγο τους και δεν ανταποκριθεί στην παρουσία τους, η εμφάνιση των Δαναΐδων παραμένει ανολοκλήρωτη. Τα σώματά τους γίνονται ορατά ως ξένα,

χωρίς όμως να αποκτούν θέση μέσα στον κοινό κόσμο. Παραμένουν εγκλωβισμένες στο επίπεδο του «τι» είναι, χωρίς να μπορεί να αναδυθεί το «ποιος» που φέρουν.

2.3 Η βιωμένη εμπειρία της ηθικής δέσμευσης και η πράξη της φιλοξενίας: Levinas, Butler, Derrida

Η εμφάνιση του Άλλου δεν συνιστά απλώς ένα γεγονός αντίληψης, αλλά ένα γεγονός που δεσμεύει ηθικά το υποκείμενο. Στη σκέψη του Levinas (2007), η ηθική δεν προκύπτει από μια συνειδητή επιλογή ούτε από την εφαρμογή ενός καθολικού κανόνα, αλλά προηγείται κάθε απόφασης και συγκροτεί την ίδια τη δυνατότητα του υποκειμένου να υπάρχει ως ηθικό ον. Η ευθύνη απέναντι στον Άλλο δεν είναι αποτέλεσμα σύμβασης ή αμοιβαιότητας, αλλά αποτελεί την πρωταρχική δομή της υποκειμενικότητας. Κατά τον Levinas, η ευθύνη είναι «υπευθυνότητα για τον άλλον» και με αφορά ακόμη και όταν το γεγονός που τη γεννά δεν είναι δικό μου ούτε προέρχεται από κάποια δική μου πράξη. Από τη στιγμή που ο άλλος με αφορά, η ευθύνη του με βαραίνει (Λεβινάς, 2007, σελ. 63). Η σχέση με τον Άλλο σημαίνει επομένως «για-τον-άλλον», αποτελεί δηλαδή έναν δεσμό που εγκαθίσταται πριν ακόμη αποφασίσω αν επιθυμώ να τον αναλάβω ή αν είμαι σε θέση να ανταποκριθώ σε αυτόν (Λεβινάς, 2007, σελ. 64).

Η ηθική αυτή δέσμευση εμφανίζεται ως ασύμμετρη σχέση. Ο Άλλος δεν είναι απλώς ένας ισότιμος συνομιλητής μέσα σε ένα δίκτυο ανταλλαγών, αλλά εκείνος για τον οποίο είμαι υπεύθυνος χωρίς να προσδοκώ ανταπόδοση. «Είμαι υπεύθυνος για τον άλλον χωρίς να προσδοκώ αμοιβαιότητα», γράφει ο Levinas, ακόμη και αν η ευθύνη αυτή απαιτεί τη θυσία του εαυτού (Λεβινάς, 2007, σελ. 65). Η ευθύνη αυτή είναι απαραχώρητη και δεν μπορεί να μεταβιβαστεί σε κάποιον άλλο. Κανείς δεν μπορεί να με αντικαταστήσει στη θέση μου απέναντι στον Άλλον (Λεβινάς, 2007, σελ. 67). Γι' αυτό και η υποκειμενικότητα δεν προηγείται της ευθύνης αλλά γεννιέται μέσα από αυτήν. Το

υποκείμενο γίνεται πραγματικά εαυτός μόνο στον βαθμό που αναλαμβάνει την ευθύνη που το δεσμεύει: «Είμαι ο εαυτός μου μονάχα στο μέτρο που είμαι υπεύθυνος» (Λεβινάς, 2007, σελ. 68).

Η Butler μάλιστα φωτίζει περαιτέρω τη φαινομενική διάσταση αυτής της εμπειρίας, εστιάζοντας στην τρωτότητα που εκφράζει το πρόσωπο. Το πρόσωπο δεν αποτελεί πρωτίστως μια σταθερή μορφή ή μια αναγνωρίσιμη ταυτότητα, αλλά εκδηλώνεται ως η ακραία επισφάλεια του άλλου, ως η έκθεση μιας ζωής που μπορεί να πληγωθεί, να χαθεί ή να εγκαταλειφθεί (Μπάτλερ, 2009, σελ. 209). Η ανταπόκριση στο πρόσωπο δεν συνίσταται στην αναγνώριση κάποιων χαρακτηριστικών του άλλου, αλλά στην επίγνωση της τρωτότητάς του. Η ηθική αρχίζει όταν γινόμαστε δεκτικοί απέναντι στην επισφάλεια μιας ζωής που δεν είναι δική μας (Μπάτλερ, 2009, σελ. 210). Ωστόσο, το πρόσωπο δεν λειτουργεί μόνο ως έκκληση προστασίας. Όπως η ίδια επισημαίνει, αναπτύσσοντας τη σκέψη του Levinas, το πρόσωπο φαίνεται ταυτόχρονα να προκαλεί και να απαγορεύει τη βία, εγκαθιστώντας μια «σύγκρουση στην καρδιά της ηθικής» (Μπάτλερ, 2009, σελ. 210). Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ηθική δέσμευση δεν είναι μια κατάσταση γαλήνιας βεβαιότητας, αλλά μία εντασιακή εμπειρία που γεννιέται από την ίδια την έκθεση στον Άλλο.

Ωστόσο, αυτή η εντασιακή σχέση δεν εκτυλίσσεται ποτέ μέσα σε ένα πλαίσιο που υπάρχουν μονάχα τα δύο σχετιζόμενα πρόσωπα. Ο Levinas μάλιστα συζητώντας αυτή τη σχέση θέτει μέσα στο διαλογικό πλαίσιο ακόμη ένα «τρίτο» πρόσωπο -το έτερον της σχέσης- που μεταβάλλει ριζικά το πεδίο της ηθικής. Διότι αν ήμουν μόνος απέναντι στον Άλλον, θα του όφειλα τα πάντα. Όμως υπάρχει πάντοτε και αυτός ο τρίτος, του οποίου οι αξιώσεις πρέπει επίσης να ληφθούν υπόψη (Λεβινάς, 2007, σελ. 59). Έτσι, μέσα από αυτήν την πολλότητα γεννιέται και η ανάγκη της δικαιοσύνης, των νόμων και των

θεσμών. Συνεπώς, η πολιτική τάξη δεν καταργεί την πρωταρχική ευθύνη απέναντι στον Άλλον, αλλά επιχειρεί να διαχειριστεί την ταυτοχρονία των σωμάτων μέσα στον κόσμο. Παρ' όλα αυτά, η δικαιοσύνη δεν μπορεί να αυτονομηθεί πλήρως από την ηθική, καθώς οφείλει να ελέγχεται διαρκώς από την αρχική διαπροσωπική σχέση που τη θεμελιώνει (Λεβινάς, 2007, σελ. 59).

Και σε αυτό ακριβώς το σημείο είναι που κρίνουμε σκόπιμο να εισαγάγουμε στη συζήτηση και τη σκέψη του Derrida, ειδικότερα αυτή που αφορά στην έννοια της φιλοξενίας, την οποία εξετάζει σε επίπεδο ηθικό και πολιτικό, και κρίνει απορητικά. Αν η ηθική απαιτεί να ανοίξω τον χώρο μου στον Άλλον, τότε με ποιον τρόπο μπορεί να πραγματοποιηθεί αυτή η υποδοχή; Η φιλοξενία αρχίζει όταν εγώ ζητώ από τον ξένο να δηλώσει το όνομά του και την ταυτότητά του ή μήπως αρχίζει πριν από κάθε ερώτηση και πριν από κάθε ταυτοποίηση; (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 37). Για τον Derrida, η ένταση αυτή δεν μπορεί να λυθεί οριστικά. Από τη μία πλευρά, υπάρχει η απροϋπόθετη φιλοξενία, η υποδοχή του Άλλου χωρίς όρους, χωρίς έλεγχο και χωρίς απαίτηση ανταπόδοσης. Από την άλλη πλευρά, υπάρχει η υπό προϋπόθεση φιλοξενία που οργανώνεται μέσω νόμων, δικαιωμάτων, ορίων και πολιτικών διαδικασιών (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σσ. 91–93). Η πρώτη φαίνεται ηθικά αναγκαία, ενώ η δεύτερη πολιτικά αναπόφευκτη.

Η προβληματική αυτή διάσταση της φιλοξενίας έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι οι δύο αυτές μορφές δεν μπορούν ούτε να ταυτιστούν ούτε να διαχωριστούν πλήρως. Ο Derrida υποστηρίζει ότι ανάμεσα στον απροϋπόθετο νόμο της φιλοξενίας και στους συγκεκριμένους νόμους που τη ρυθμίζουν υπάρχει «ριζική ετερογένεια αλλά επίσης αδυνατότητα διαχωρισμού» (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 185). Παράλληλα, η ίδια η φιλοξενία εμπεριέχει πάντοτε μια μορφή βίας καθότι η αδικία αρχίζει

στο ίδιο το κατώφλι του δικαιώματος στη φιλοξενία (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 71). Ταυτόχρονα, ο οικοδεσπότης διακινδυνεύει τη δική του κυριαρχία, καθώς η υποδοχή του άλλου τον καθιστά, κατά παράδοξο τρόπο, όμηρο της ίδιας της φιλοξενίας του (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σσ. 135-137).

Υπό αυτό το πρίσμα, οι *Ικέτιδες* μπορούν να διαβαστούν ως σκηνή όπου η ηθική δέσμευση και η πολιτική τάξη συναντώνται συγκρουσιακά. Οι Δαναΐδες εμφανίζονται αρχικά ως πρόσωπα που εκθέτουν την τρωτότητά τους και απευθύνουν μια ηθική απαίτηση προς τον Πελασγό. Η παρουσία τους γεννά μια ευθύνη που προηγείται κάθε πολιτικού υπολογισμού. Ωστόσο, η απόφαση για τη φιλοξενία τους δεν αφορά μόνο τη σχέση του βασιλιά με αυτές, αλλά και με τον λαό του Άργους, την ασφάλεια της πόλης και τις συνέπειες μιας ενδεχόμενης σύγκρουσης. Η τραγωδία αναδύεται ακριβώς μέσα σε αυτή την απορία, ανάμεσα δηλαδή στην απεριόριστη απαίτηση του προσώπου και στους όρους που θέτει η κοινότητα. Οι *Ικέτιδες* δεν παρουσιάζουν απλώς ένα αίτημα προστασίας, αλλά φανερώνουν το φαινόμενο της φιλοξενίας ως μια εμπειρία όπου η ευθύνη, η δικαιοσύνη και η πολιτική συγκρούονται, χωρίς ποτέ να μπορούν να διαχωριστούν πλήρως.

2.4 Η μνήμη του σώματος των Δαναΐδων και η διαχρονία του τραύματος των ικέτιδων

Η εμφάνιση του ξένου σώματος δεν εξαντλείται σε αυτό που γίνεται παρόν ενώπιόν μας. Το σώμα υπερβαίνει τη στιγμή της εμφάνισής του και φέρει ίχνη προηγούμενων εμπειριών που δεν είναι άμεσα ορατά ως γεγονότα, αλλά εξακολουθούν να διαμορφώνουν τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο βρίσκεται στον κόσμο. Σύμφωνα με τον Lingis, το ξένο σώμα λειτουργεί ως ένα «ίχνος» (trace) που διαταράσσει την τάξη που έχουμε επιβάλει στο περιβάλλον μας και αναδιοργανώνει το πεδίο της εμπειρίας

(Lingis, 1994, σελ. 175). Το ίχνος μάλιστα αυτό δε συνιστά την ξεθωριασμένη ανάμνηση ενός παρελθοντικού τραύματος, αλλά μιαν επίμονη παρουσία που συνεχίζει μέχρι και τώρα να καταγράφεται έντονα στο ζωντανό σώμα. Υπό αυτή την έννοια, το σώμα δεν φέρει μόνο τη δική του συγχρονική υλικότητα αλλά και τις εγγραφές της διαχρονίας του. Η σύνδεση αυτή κορυφώνεται στη θνητότητα, όπου η «γυμνότητα» των ματιών και η ευαλωτότητα της σάρκας εμφανίζονται ως ίχνη μιας ετερότητας που εκθέτει το σώμα στη φθορά και καλεί τον άλλον να μη μείνει μόνος στον θάνατό του (Lingis, 1994, σελ. 177). Το σώμα γίνεται έτσι φορέας μιας μνήμης που δεν χρειάζεται να αρθρωθεί λεκτικά για να είναι παρούσα.

Έτσι, η μνήμη του τραύματος δε συνιστά μόνο την ανάμνηση ενός συμβάντος, αλλά κυρίως μετασχηματίζει το τρωθέν υποκείμενο. Στη βάση μάλιστα αυτού του σκεπτικού είναι που η Butler υποστηρίζει ότι το πένθος δεν συνιστά μια διαδικασία επιστροφής σε μια προηγούμενη κατάσταση ισορροπίας, αλλά μια εμπειρία που μεταβάλλει το υποκείμενο με τρόπους που δεν μπορούν να προβλεφθούν εκ των προτέρων. Η απώλεια μεταβάλλει και ανασυνθέτει το άτομο, καθώς το παρελθόν εξακολουθεί να δρα μέσα στο παρόν της ύπαρξής του (Μπάτλερ, 2009, σελ. 69). Συνεπώς, το τραύμα δεν αποτελεί ένα κλειστό επεισόδιο που ανήκει αποκλειστικά στο παρελθόν, αλλά μια διαχρονική συνθήκη που επιμένει να κάνει το σώμα να αιμορραγεί και που εξακολουθεί να διαμορφώνει τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο βιώνει τον εαυτό του και τον κόσμο.

Όταν χάνουμε κάποιον, δεν γνωρίζουμε πάντοτε τι ακριβώς χάνεται μαζί του, μας λέει η Butler, ακολουθώντας εν μέρει τη φροϋδική προβληματική του πένθους. Η απώλεια αποκαλύπτει ότι οι δεσμοί με τους άλλους δεν είναι εξωτερικές προσθήκες στην ταυτότητά μας, αλλά στοιχεία που μας συγκροτούν. Μέσα από την οδύνη καθίσταται

ορατό ότι ο εαυτός διαμορφώνεται από σχέσεις, προσκολλήσεις και εξαρτήσεις που συχνά παραμένουν αθέατες μέχρι τη στιγμή της απώλειάς τους (Μπάτλερ, 2009, σελ. 70). Συνεπώς, η εμπειρία του τραύματος αποκαλύπτει μια θεμελιώδη διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, ότι δηλαδή είμαστε ευάλωτοι όχι μόνο επειδή μπορούμε να τραυματιστούμε, αλλά επειδή κάθε απώλεια μάς αποκαλύπτει ως δεμένους με άλλους, και αυτοί οι άλλοι συγκροτούν αυτό που είμαστε (Μπάτλερ, 2009, σελ. 78).

Όπως, ωστόσο, είναι φυσικό δεν αναγνωρίζονται όλες οι απώλειες με τον ίδιο τρόπο. Ορισμένες ζωές θεωρούνται περισσότερο άξιες οδύνης και προστασίας από άλλες, γεγονός που αποκαλύπτει μια άνιση κατανομή της αναγνωρισιμότητας στο κοινωνικό πεδίο (Μπάτλερ, 2009, σελ. 81). Υπάρχουν μάλιστα και ζωές που αποκλείονται από τα κυρίαρχα πλαίσια πραγματικότητας σε τέτοιο βαθμό ώστε η απώλειά τους να μην καθίσταται αντικείμενο πένθους. Αυτές οι ζωές έχουν ήδη υποστεί μια μορφή συμβολικής βίας, καθώς δεν αναγνωρίζονται πλήρως ως πραγματικές και, κατά συνέπεια, δεν μπορούν εύκολα να αποτελέσουν αντικείμενο συλλογικού πένθους (Μπάτλερ, 2009, σελ. 84).

Στις *Ικέτιδες*, οι Δαναΐδες δεν εμφανίζονται στο Άργος μόνο ως καθαρές σωματικές παρουσίες, αλλά και ως σώματα που φέρουν ίχνη βίας, διωγμού και απώλειας. Το τραύμα τους αυτό δεν αρθρώνεται απαραίτητα σε λόγο αλλά εκφράζεται μέσα από το σώμα τους, τα χέρια-κλαδιά της ικεσίας, τον φόβο που σημαδεύει το βλέμμα τους. Η ηθική και πολιτική απαίτηση που εγείρει η εμφάνισή τους περιλαμβάνει επομένως μια ερώτηση κρίσιμη για την αργεΐτικη κοινότητα: θα αναγνωρίσει το τραύμα τους ως τραύμα πραγματικό, ή θα τις αντιμετωπίσει ως ξένα σώματα, ανάξια περίθαλψης και πένθους;

3 Κεφάλαιο τρίτο

Ικέτιδες (Πάροδος και Πρώτη Πράξη): Η επιφάνεια του ξένου σώματος

3.1 Πάροδος: το ξένο σώμα φτάνει

Οι θυγατέρες του Δαναού εγκαταλείπουν την Αίγυπτο για να γλιτώσουν από τον βίαιο γάμο που τους επιβάλλουν τα ξαδέλφια τους, οι γιοι του Αιγύπτου. Καταδιωγμένες, φτάνουν μαζί με τον πατέρα τους στη γη του Άργους αναζητώντας προστασία. Το έργο αρχίζει με μια σκηνή επιφάνειας. Πρώτα εμφανίζονται οι γυναίκες. Προτού ακόμα διατυπωθεί το οποιοδήποτε επιχείρημα ή αναγνωριστεί η οποιαδήποτε ταυτότητα, τα σώματα των Δαναίδων γίνονται ορατά στον σκηνικό χώρο. Δεν φέρουν τίποτα μαζί τους, εκτός από κλαδιά περιτυλιγμένα με λευκό μαλλί και το βλέμμα τους. Ένα βλέμμα που αναζητά το βλέμμα του Άλλου, θα μας έλεγε ο Lingis (1983, σελ. 13). Η παρουσία τους δεν προαναγγέλλεται και η ιστορία τους δεν εξηγείται. Εμφανίζονται οι ίδιες ενώπιον της πόλης και εκθέτουν τα σώματά τους στο χώρο. Γονατίζουν, ακουμπούν στο χώμα, αγκαλιάζουν τους βωμούς και χορογραφούν τον φόβο τους με τη στάση και την κίνησή τους. Προτού ακόμη μιλήσουν την ιστορία τους, προτού εξηγήσουν ποιες είναι και από πού έρχονται, η παρουσία τους έχει ήδη επιβάλει την ανάγκη μιας απόκρισης. Η ξενότητα, η αγωνία και η ανάγκη για προστασία εμφανίζονται ως φαινόμενα που διαταράσσουν τον χώρο και αξιώνουν την προσοχή. Οι Δαναίδες βρίσκονται ήδη στον κόσμο των Αργείων, αναζητώντας το βλέμμα τους, προτού η σκέψη να μετατρέψει την εμπειρία τους σε αναστοχασμό μιας βιωμένης εμπειρίας (πρβλ. van Manen, 2023, σελ. 3). Οι Δαναίδες δεν παρουσιάζονται αρχικά ως ιδέα ξενότητας ή ικεσίας, παρά μονάχα ως

σώματα που βιώνουν και εκθέτουν αυτή την εμπειρία χωρικά, πριν να τη μετατρέψουν σε λόγο.

Η συνάντηση με τις Δαναΐδες πραγματοποιείται αρχικά στο επίπεδο της αντίληψης και μόνον έπειτα η φωνή τους έρχεται να συνοδεύσει αυτή την παρουσία. Ο θρήνος τους δεν εξηγεί ακόμη το ποιες είναι, αλλά εντείνει την αισθητηριακή πυκνότητα της εμφάνισής τους. Τα σώματά τους δεν εμφανίζονται ως ουδέτερο αντικείμενο παρατήρησης αλλά ως παρουσία που αναδιοργανώνει το αισθητηριακό πεδίο μέσα στο οποίο γίνεται αντιληπτό. Το σώμα τους εδώ δεν είναι ένα αντικείμενο ανάμεσα στα άλλα, αλλά ο πρωταρχικός τρόπος με τον οποίο οι ικέτιδες υπάρχουν και προσανατολίζονται στον κόσμο του Άργους (πρβλ. Merleau-Ponty, 2005, σελ. xix). Οι Δαναΐδες δεν φτάνουν λοιπόν ως μορφές προς παρατήρηση. Φτάνουν ως σώματα που είναι ήδη εκεί, πριν από κάθε προσπάθεια να ταξινομηθούν. Μαζί με το σώμα τους φέρνουν το θρήνο. Το μοιρολόι τους δεν λειτουργεί ως φορέας πληροφοριών αλλά ως ήχος που «δονεί τον αέρα» και εγκαθιστά μια νέα ατμόσφαιρα μέσα στην πόλη τους Άργους (πρβλ. Lingis, 1994, σσ. 169, 209). Ο θρήνος τους ακούγεται και γίνεται αισθητός πριν γίνει κατανοητός.

Παράλληλα, η αγωνία τους εγγράφεται στο ίδιο το σώμα. Τα γονατισμένα σώματα, η προσκόλληση στους βωμούς και η έκθεση του βλέμματός τους καθιστούν ορατή μια κατάσταση ευαλωτότητας που προηγείται κάθε λεκτικής διατύπωσης. Τα πρόσωπα των Δαναΐδων δεν είναι απλώς μια φυσιγνωμία αλλά η επιφάνεια όπου η ευαλωτότητα και η θνητότητα γίνονται ορατές (πρβλ. Lingis, 1994, σσ. 167-168). Αυτό που εγγράφεται στο σώμα τους δεν είναι μόνο ο παρών φόβος αλλά και η ιστορία που τις έφερε ως εδώ. Τα σώματά τους φέρουν τα ίχνη του διωγμού, ίχνη που διαταράσσουν την τάξη του περιβάλλοντος και αναδιοργανώνουν το πεδίο της εμπειρίας (πρβλ. Lingis, 1994, σελ. 175). Το ίχνος τους αυτό δεν είναι αναπαράσταση ενός παρελθόντος που

πέρασε, αλλά επίμονη παρουσία αυτού που εξακολουθεί να ενεργεί στο παρόν. Όταν οι Δαναΐδες εμφανίζονται, δεν φέρνουν μαζί τους μια αφήγηση της βίας που υπέστησαν. Φέρνουν τη βία εγγεγραμμένη στη στάση, στο βλέμμα, στον θρήνο τους. Έτσι, στην πάροδο δεν καταγράφεται απλώς η άφιξη κάποιων ξένων προσώπων αλλά η επιφάνεια κάποιων ξένων σωμάτων που απαιτεί από το βλέμμα του Άλλου να γίνει ορατή προτού ακόμη γίνει γνωστή.

Ωστόσο, η ευαλωτότητα των Δαναΐδων δεν εμφανίζεται ως μια ακατέργαστη ή ανεξέλεγκτη έκθεση του σώματος. Από την πρώτη τους κίολας παρουσία, τα σώματά τους εμφανίζονται μέσα σε ένα συγκεκριμένο σχήμα συμπεριφοράς. Δεν καταφθάνουν τρέχοντας ούτε καταλαμβάνουν επιθετικά τον χώρο. Προσέρχονται ως ικέτιδες, κρατώντας τα κλαδιά της ικεσίας, γονατίζοντας και προσκολλώμενες στους βωμούς. Η ξενότητά τους εκτίθεται, αλλά εκτίθεται με τρόπο που επιδιώκει να καταστεί αναγνωρίσιμη από την κοινότητα που τις αντικρίζει. Το σώμα δεν εμφανίζεται μόνο ως φορέας διαφοράς, αλλά και ως φορέας σημείων που επιτρέπουν την ανάγνωση αυτής της διαφοράς.

Η πάροδος δεν παρουσιάζει απλώς την άφιξη ξένων σωμάτων, αλλά την εμφάνιση μιας ξενότητας που είναι ήδη διαμορφωμένη με όρους αναγνωρισιμότητας. Τα κλαδιά της ικεσίας αποτελούν ένα οικείο τελετουργικό σύμβολο που μεταφράζει την ανοικειότητα των ξένων γυναικών σε μια αναγνωρίσιμη κοινωνική και θρησκευτική πράξη. Η ξενότητα όμως δεν εξαφανίζεται, απλώς εμφανίζεται ήδη πλαισιωμένη από μορφές που περιορίζουν την απειλητική της διάσταση. Η παρατήρηση αυτή επιτρέπει να κατανοήσουμε τη σκηνή ως διαδικασία αναγνωρισιμότητας, όπου η αναγνώριση του ξένου λειτουργεί μέσα από μια «οπτική οικονομία», μέσω της οποίας η διαφορά γίνεται αντιληπτή και νοηματοδοτείται ανάλογα με τον τρόπο της εμφάνισής της (πρβλ. Ahmed,

2000, σσ. 21, 24). Το σώμα είναι πάντοτε δημόσιο και εκτεθειμένο στο βλέμμα των άλλων, φέροντας ήδη το αποτύπωμα των κοινωνικών σχέσεων μέσα στις οποίες εμφανίζεται (πρβλ. Μπάτλερ, 2009, σελ. 75). Τα σώματα των Δαναϊδων εκθέτουν επομένως την τρωτότητά τους ενώπιον της πόλης, αλλά η έκθεση αυτή δεν είναι ουδέτερη. Πραγματοποιείται μέσα από μια μορφή παρουσίας που επιδιώκει να καταστήσει την ευαλωτότητα αναγνωρίσιμη και άξια προστασίας. Η σκηνή φανερώνει έτσι μια θεμελιώδη ένταση: το ξένο σώμα οφείλει να εμφανιστεί ως ξένο για να γίνει αντιληπτό, αλλά ταυτόχρονα να ρυθμίσει την εμφάνισή του ώστε να μπορέσει να γίνει αποδεκτό. Αυτή η ένταση, αν και αρχικά παραμένει αόριστη και αόρατη, σταδιακά γίνεται συγκεκριμένη και ορατή τη στιγμή που το βλέμμα του Πελασγού ανταποκρίνεται στο κάλεσμα του βλέμματος των ικέτιδων.

3.2 Η επαφή του βλέμματος του Πελασγού με το βλέμμα του Άλλου — η εντύπωση πριν από το νόημα

Η είσοδος του Πελασγού μετασχηματίζει τη σκηνική δομή. Μέχρι τώρα, οι Δαναΐδες εμφανίζονται ως σώματα που καταλαμβάνουν τον χώρο και εκθέτουν την παρουσία τους. Με την άφιξη του βασιλιά, η εμφάνιση αυτή αποκτά αποδέκτη. Για πρώτη φορά, το ξένο σώμα γίνεται αντικείμενο ενός βλέμματος που επιχειρεί να το κατανοήσει. Η συνάντηση-επαφή αρχικά δεν είναι γλωσσική αλλά γίνεται με το βλέμμα. Η πρώτη αντίδραση του Πελασγού στο ορατό είναι η απορητική. Αντικρίζοντας τις γυναίκες γύρω από τους βωμούς, αδυνατεί να τις εντάξει σε μια γνώριμη κατηγορία. Η όψη τους προκαλεί απορία προτού προκαλέσει την κατανόηση. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλούν στον Πελασγό τα ενδύματά τους, τα οποία αναγνωρίζει ως ξενικά και μη ελληνικά. Η πρώτη αυτή στιγμή της συνάντησης χαρακτηρίζεται από ένα αίσθημα θαυμασμού και

αμηχανίας απέναντι σε κάτι που εμφανίζεται ως ορατό αλλά δεν είναι ακόμη ερμηνεύσιμο. Έτσι, η πρώτη όψη των Δαναΐδων δεν παράγει γνώση αλλά απορία. Ο Πελασγός βλέπει ότι οι γυναίκες είναι ξένες, χωρίς όμως να μπορεί ακόμη να προσδιορίσει ποιες ακριβώς είναι. Η ξενότητα εμφανίζεται αρχικά ως αισθητηριακό δεδομένο και μόνο αργότερα μετατρέπεται σε αντικείμενο ερμηνείας.

Ωστόσο, το σώμα των ικέτιδων βρίσκεται ήδη σε επαφή με τον κόσμο του Πελασγού, πριν η σκέψη του μετατρέψει αυτή την επαφή σε γνώση (Merleau-Ponty, 2005, σελ. 239). Η ξενότητά τους εμφανίζεται αρχικά ως εντύπωση και όχι ως πληροφορία. Η όψη των Δαναΐδων δεν είναι ακόμη φορέας σταθερού νοήματος. Παραμένει μια μορφή «καρναλικής αδιαφάνειας», μια παρουσία που γίνεται αισθητή χωρίς να εξαντλείται σε αυτό που μπορεί να γνωρίζει κανείς γι' αυτήν (πρβλ. Lingis, 1994, σσ. 170, 218). Η αδυναμία του Πελασγού να κατατάξει αμέσως τις γυναίκες σε μια γνώριμη κατηγορία δεν αποτελεί απλώς έλλειψη πληροφορίας, αλλά φανερώνει ότι η συνάντηση με τον Άλλον προηγείται της γνώσης του. Η ετερότητα του Άλλου δεν εξαντλείται σε αυτό που μπορούμε να γνωρίσουμε γι' αυτόν, αλλά εμφανίζεται ως κάτι που αντιστέκεται στην άμεση οικειοποίηση και παραμένει ουσιαστικά ανοικτό (Λεβινάς, 2007, σελ. 42).

Την ίδια στιγμή, η διαδικασία της αναγνώρισης έχει ήδη αρχίσει να ενεργοποιείται. Η συνάντηση του Πελασγού με τις Δαναΐδες δεν είναι αμιγώς γνωστική αλλά και σωματική. Η συνάντησή του με τις Δαναΐδες εμπλέκει το βλέμμα, την αφή και την οσμή στην ίδια τη συγκρότηση της ετερότητας (Ahmed, 2000, σελ. 2). Ο Πελασγός δεν αντιλαμβάνεται τις γυναίκες ως αφηρημένη κατηγορία, αλλά τις βλέπει, βρίσκεται στον ίδιο χώρο με αυτές, εκτίθεται στη σωματική τους παρουσία. Η ξενότητά τους δεν παράγεται σε ένα ουδέτερο νοητικό πεδίο αλλά μέσα από αυτή την αισθητηριακή εγγύτητα. Ωστόσο, στη συγκεκριμένη στιγμή η διαδικασία αυτή παραμένει

ανολοκλήρωτη. Η όψη των Δαναΐδων αρκεί για να δηλώσει ότι είναι ξένες και ικέτιδες, όχι όμως για να αποκαλύψει ποιες είναι.

Ο βασιλιάς κατανοεί ότι βρίσκεται ενώπιον ικέτιδων, πριν ακόμη γνωρίσει ποιες είναι και τι ζητούν. Ωστόσο, το οικείο αυτό σημείο δεν αρκεί για να άρει την αμηχανία της συνάντησης. Η μορφή των γυναικών εξακολουθεί να αντιστέκεται στην ένταξή της στον ορίζοντα του οικείου. Τα σώματά τους φέρουν τα σημάδια μιας ξενότητας που δεν εξαλείφεται από την οικεία τελετουργία της ικεσίας. Η εμπειρία δεν συγκροτείται πάνω σε ουδέτερο έδαφος αλλά πάνω σε έναν προϋπάρχοντα αντιληπτικό ορίζοντα, ένα σιωπηλό σωματικό σχήμα που οργανώνει εκ των προτέρων το πεδίο του ορατού (Merleau-Ponty, 2005, σελ. 117). Για τον Πελασγό, ο ορίζοντας αυτός είναι ο κόσμος του Άργους, οι μορφές και οι πρακτικές που αναγνωρίζονται ως οικείες. Μέσα σε αυτό το πεδίο αναδύονται οι Δαναΐδες ως μορφές αναγνωρίσιμες και ταυτόχρονα ξένες. Η ικεσία τους εντάσσεται σε ένα γνωστό πολιτισμικό πλαίσιο, αλλά η όψη τους υπερβαίνει τα όριά του. Το ξένο σώμα δεν εμφανίζεται λοιπόν ως κάτι απολύτως εξωτερικό προς το οικείο, αλλά εμφανίζεται εντός του οικείου, διαταράσσοντας εκ των έσω τον τρόπο με τον οποίο αυτό οργανώνει τον κόσμο και αποδίδει νόημα στις μορφές που συναντά.

Ο Πελασγός έχει δει τις Δαναΐδες, έχει αναγνωρίσει την ξενότητά τους και έχει αντιληφθεί τη χειρονομία της ικεσίας, αλλά εξακολουθεί να αγνοεί ποιες είναι. Η όψη δημιουργεί ένα ερώτημα το οποίο δεν μπορεί να απαντήσει από μόνη της. Έτσι, η συνάντηση μετατοπίζεται από το επίπεδο της αντίληψης στο επίπεδο του λόγου. Ο βασιλιάς ζητά εξηγήσεις, ονόματα, καταγωγή και αιτία παρουσίας και η απαίτηση αυτή δεν είναι ουδέτερη. Η είσοδος του ξένου στον κοινό κόσμο συνοδεύεται συχνά από ένα πρώτο αίτημα αναγνώρισης: «πώς ονομάζεσαι;» (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 35). Η ερώτηση δεν ζητά απλώς πληροφορίες, αλλά καλεί τον ξένο να

καταστεί αναγνωρίσιμος μέσα σε ένα ήδη υπάρχον πλαίσιο κατανόησης. Εδώ, ο Πελασγός επιχειρεί να μετατρέψει την αισθητηριακή παρουσία των Δαναΐδων σε κοινωνικά και πολιτικά αναγνωρίσιμη ταυτότητα. Αυτό που αναζητά πρωτίστως δεν είναι ακόμη το «ποιόν» των γυναικών αλλά το «τι», δηλαδή την καταγωγή, τη συγγένεια και τα χαρακτηριστικά που θα επιτρέψουν την ένταξή τους σε μια γνωστή κατηγορία (πρβλ. Arendt, 2025, σσ. 235-237). Το σώμα έχει ήδη μιλήσει μέσω της παρουσίας του, αλλά τώρα καλείται να αποδώσει λογαριασμό για τον εαυτό του μέσω του λόγου. Στην επόμενη σκηνή, οι Δαναΐδες θα κληθούν να ανταποκριθούν σε αυτή την απαίτηση, αλλά η ίδια η ερώτηση «ως τι σου μιλώ;» (στ. 246-248) θα αναδείξει τη δυσκολία αυτής της μετατόπισης.

3.3 ως τί σοι λέξω; — η ασταθής σχέση πριν τον λόγο

Η απάντηση των Δαναΐδων στην απαίτηση του λόγου δεν ξεκινά με την αφήγηση της ιστορίας τους. Αντί να δηλώσουν αμέσως την καταγωγή ή το αίτημά τους, απευθύνουν στον Πελασγό μια ερώτηση: «ως τί σοι λέξω;» (στ. 246-248). Η ερώτηση αυτή δεν αφορά πρωτίστως την ταυτότητα του ίδιου του βασιλιά. Οι Δαναΐδες δεν ζητούν να μάθουν ποιος είναι, αλλά να κατανοήσουν με ποιον τρόπο μπορούν να του απευθυνθούν. Αυτό που τίθεται υπό διαπραγμάτευση δεν είναι ακόμη το περιεχόμενο του λόγου αλλά η ίδια η δυνατότητα της επικοινωνίας. Η στιγμή αυτή αποκαλύπτει ότι οι γυναίκες έχουν εισέλθει σε έναν κόσμο, τους κανόνες του οποίου δεν γνωρίζουν ακόμη. Δεν γνωρίζουν ποια θέση κατέχουν απέναντι στον άνδρα που στέκεται μπροστά τους ούτε ποια σχέση μπορεί να αναπτυχθεί μεταξύ τους. Είναι ξένες, αλλά διεκδικούν συγγένεια. Είναι ικέτιδες, αλλά δεν γνωρίζουν αν θα αναγνωριστούν ως τέτοιες. Είναι καταδιωκόμενες, αλλά δεν

γνωρίζουν αν αντιμετωπίζονται ως προστατευόμενες ή ως απειλή. Η ερώτησή τους εκφράζει αυτή την αβεβαιότητα. Υπό αυτή την έννοια, η σκηνή δεν αφορά απλώς την αναζήτηση μιας κατάλληλης προσφώνησης. Αφορά την αναζήτηση ενός κοινού τόπου, εντός του οποίου ο λόγος μπορεί να αρθρωθεί και να γίνει ακουστός. Ο Πελασγός διαθέτει ήδη μια αναγνωρισμένη θέση μέσα στον κόσμο του Άργους. Οι Δαναΐδες, αντίθετα, επιχειρούν να μιλήσουν χωρίς να γνωρίζουν ακόμη αν διαθέτουν μια αντίστοιχη θέση. Ο λόγος τους δεν εκκινεί από σταθερό έδαφος αλλά αναζητά το έδαφος. Για να αρθρωθεί ένας λόγος που γίνεται ακουστός, χρειάζεται ένα πεδίο σχέσεων μέσα στο οποίο το υποκείμενο έχει ήδη μια θέση. Ο Πελασγός μιλά από ακριβώς ένα τέτοιο πεδίο. Η ιδιότητά του είναι γνωστή και ο λόγος του διαθέτει εξ αρχής κύρος και νομιμοποίηση. Δεν χρειάζεται να εξηγήσει ποιος είναι προκειμένου να ακουστεί. Οι Δαναΐδες, αντίθετα, εμφανίζονται στον χώρο του Άργους χωρίς να έχουν ακόμη εγγραφεί μέσα στον κόσμο των σχέσεων που οργανώνει την πόλη. Η φωνή τους ακούγεται, αλλά η θέση από την οποία μιλούν παραμένει αβέβαιη. Η ερώτηση «ως τι σου μιλώ;» εκφράζει ακριβώς αυτή την αβεβαιότητα. Δεν αναζητούν απλώς μια προσφώνηση αλλά έναν τρόπο εισόδου σε έναν κοινό κόσμο. Υπό αυτή την έννοια, ο χώρος εμφάνισης δεν έχει ακόμη συγκροτηθεί πλήρως μεταξύ των δύο πλευρών. Υπάρχει μόνο ως δυνατότητα. Ένας κοινός κόσμος μπορεί να αναδυθεί μέσα από τον λόγο που πρόκειται να ακολουθήσει, αλλά προς το παρόν παραμένει ανοιχτός και αβέβαιος (Arendt, 2025, σσ. 241-242, 262-263).

Ωστόσο, η αβεβαιότητα αυτή δεν σημαίνει ότι καμία σχέση δεν έχει ακόμη συγκροτηθεί ανάμεσα στον Πελασγό και τις Δαναΐδες. Η συνάντηση έχει ήδη συμβεί και βρίσκονται ο ένας απέναντι στον άλλον, ανταλλάσσουν βλέμματα και λόγια και συμμετέχουν στο ίδιο συμβάν εμφάνισης. Εκείνο που παραμένει αβέβαιο είναι η μορφή

που θα λάβει αυτή η σχέση. Η ερώτηση των Δαναΐδων αναδύεται ακριβώς μέσα σε αυτό το μεταίχμιακό πεδίο, όπου η συνάντηση προηγείται της σταθερής αναγνώρισης. Υπό αυτή την έννοια, η σκηνή αντανakλά τη λεβινασιανή ιδέα ότι η σχέση με τον Άλλον προηγείται της γνώσης που αποκτούμε γι' αυτόν. Οι Δαναΐδες δεν γνωρίζουν ακόμη ποιος είναι ο Πελασγός ούτε ποια θέση κατέχουν απέναντί του, όμως η σχέση έχει ήδη αρχίσει να συγκροτείται μέσα από την ίδια τη συνάντηση. Η παρουσία του άλλου προηγείται των κατηγοριών που θα χρησιμοποιηθούν αργότερα για να την περιγράψουν ή να την ερμηνεύσουν (πρβλ. Λεβινάς, 2007, σελ. 42). Πριν υπάρξει σαφής ταυτότητα της σχέσης, υπάρχει η εμπειρία της εγγύτητας προς έναν άλλον που δεν έχει ακόμη γίνει πλήρως γνωστός. Ταυτόχρονα, η σκηνή διατηρεί κάτι από την αστάθεια που χαρακτηρίζει τη συνάντηση με το ξένο σώμα. Το σώμα του άλλου είναι παρόν, ορατό και αισθητό, αλλά η σημασία της παρουσίας του δεν έχει ακόμη παγιωθεί. Οι Δαναΐδες έχουν ήδη εμφανιστεί, αλλά δεν γνωρίζουν ακόμη αν η παρουσία τους θα γίνει δεκτή, αν θα απορριφθεί ή αν θα μετατραπεί σε σχέση προστασίας. Έτσι, η ερώτηση «ως τι σου μιλώ;» δεν ζητά απλώς πληροφορίες. Συνιστά αίτημα προς τον Άλλον να συμβάλει στη σταθεροποίηση της ίδιας της σχέσης, να καταστήσει δυνατό έναν κοινό χώρο μέσα στον οποίο ο λόγος τους θα μπορέσει να αποκτήσει νόημα.

Η ερώτηση των Δαναΐδων δεν παραμένει αναπάντητη. Για να καταστεί δυνατή η σχέση που αναζητούν, θα χρειαστεί να προσφερθεί μια μορφή αναγνώρισης που να υπερβαίνει την αρχική εντύπωση της ξενότητας. Στη συνέχεια του έργου, οι γυναίκες επιχειρούν να καταστήσουν την παρουσία τους κατανοητή επικαλούμενες την κοινή τους καταγωγή με τους Αργείους. Η αναγνώριση, ωστόσο, δεν θα προκύψει μέσα από κάποια άμεση επαφή ή οικειότητα, αλλά μέσα από τη σταδιακή συγκρότηση μιας σχέσης εγγύτητας ανάμεσα σε σώματα που παραμένουν ακόμη χωρισμένα. Η ξενότητα δεν

αίρεται αλλά μετασχηματίζεται σε μια μορφή συγγένειας που μπορεί να γίνει αντιληπτή και να αναγνωρισθεί. Έτσι, το πρόβλημα της ταυτότητας μετατοπίζεται από το ερώτημα του λόγου στο πεδίο της εμφάνισης και της εγγύτητας, όπου το σώμα λειτουργεί ως φορέας μιας αλήθειας που δεν έχει ακόμη επιβεβαιωθεί πλήρως με λέξεις.

3.4 Η αποστασιοποιημένη εγγύτητα του σώματος ως πολιτικό αίτημα

Αν η ερώτηση «ως τι σου μιλώ;» έθεσε το ζήτημα της σχέσης, η συνέχεια του διαλόγου επιχειρεί να της δώσει υπόσταση μέσα από την κατάδειξη της καταγωγής. Οι Δαναΐδες δεν αφηγούνται. Δεν εξηγούν πώς έφτασαν εδώ ή τι τις κυνηγάει. Επικαλούνται την Ιώ. Η Ιώ ήταν Αργεία, βασανίστηκε, έφτασε στην Αίγυπτο, και από αυτήν κατάγεται το γένος τους. Ο λόγος των Δαναΐδων είναι λακωνικός και αποσπασματικός, σαν να μην έχουν χώρο να πουν περισσότερα. Δεν χρειάζονται περισσότερα. Γιατί αυτό που λένε δεν είναι μόνο λόγος. Είναι απόδειξη που φέρεται στο σώμα. Η καταγωγή από την Ιώ σημαίνει ότι η γη του Άργους είναι γη των προγόνων τους. Δεν έρχονται ως ξένες που ζητούν εύνοια. Έρχονται ως απόγονοι που διεκδικούν μια σχέση που προϋπάρχει. Το σώμα τους είναι το επιχείρημα. Η γενεαλογία δεν λειτουργεί εδώ ως ιστορική πληροφορία, αλλά ως σωματική απαίτηση: αναγνώρισέ με, γιατί φέρω πάνω μου αυτό που ζητώ να αναγνωρισθεί.

Ωστόσο, η απόδειξη αυτή δεν συνοδεύεται από επαφή. Στην κλασική ικεσία, ο ικέτης αγγίζει τα γόνατα ή το πιγούνι εκείνου που ικετεύει. Η αφή σφραγίζει τη σχέση. Δημιουργεί μια σωματική δέσμευση που δεν μπορεί εύκολα να αγνοηθεί. Εδώ αυτό δε συμβαίνει. Οι Δαναΐδες παραμένουν στους βωμούς, κρατούν τα κλαδιά τους και δεν πλησιάζουν τον Πελασγό με τρόπο που να επιβάλλει φυσική επαφή (Bakewell, 2013, σελ.

23). Συνεπώς, δεν είναι η επαφή που παράγει τη δραματική ένταση αλλά η εγγύτητα. Το έργο δεν εξαρτάται από τη στιγμή που τα σώματα αγγίζονται. Εξαρτάται από τη στιγμή που βρίσκονται αρκετά κοντά ώστε η απόσταση μεταξύ τους να γίνεται αισθητή. Η εγγύτητα αυτή παραμένει ανοιχτή, φορτισμένη, σε αναστολή. Και αυτή ακριβώς η αναστολή είναι που δημιουργεί την ένταση. Όχι αυτό που συμβαίνει, αλλά αυτό που θα μπορούσε να είχε συμβεί και που δεν έχει συμβεί ακόμη. Το χέρι που δεν αγγίζει αλλά που θα μπορούσε, το σώμα που στέκεται αρκετά κοντά ώστε η επαφή να γίνει αντιληπτή ως πιθανότητα. Αυτά είναι τα στοιχεία που εγκαθιστούν μια ένταση που δεν λύνεται με τίποτα λιγότερο από πράξη. Η απόσταση μεταξύ Δαναΐδων και Πελασγού δεν είναι κενή. Είναι γεμάτη με όλα όσα θα μπορούσαν να συμβούν και δεν συμβαίνουν.

Το σώμα που ικετεύει χωρίς να αγγίζει δεν έχει αποφασίσει συνειδητά να κρατήσει απόσταση. Πρόκειται για μια μορφή πρακτογνωσίας, έναν τρόπο γνώσης που κατοικεί στο σώμα πριν από κάθε σκέψη. Το σώμα ξέρει πώς να σταθεί, πώς να κινηθεί, πώς να παραμείνει εγγύ, χωρίς να διασχίσει το κατώφλι (Merleau-Ponty, 2005, σελ. 162). Οι Δαναΐδες δεν επιλέγουν τακτικά τη στάση τους. Βρίσκονται σε αυτήν. Το σώμα τους έχει αφομοιώσει έναν τρόπο παρουσίας που εκφράζει ταυτόχρονα την ανάγκη και την αυτοσυγκράτηση, την επιθυμία επαφής και την αποχή από αυτήν. Και παρόλο που δεν αγγίζουν, η παρουσία τους δεν παύει να επιβάλλεται στην αντίληψη. Η αναπνοή, η θερμότητα, η ορατότητα των σωμάτων τους παραμένουν εκεί ως «καρναλική αδιαφάνεια», μια στοιχειακή πραγματικότητα που γίνεται αισθητή πριν μεταφραστεί σε νόημα (Lingis, 1994, σσ. 170, 218). Η εγγύτητα χωρίς επαφή δεν αποδυναμώνει αυτή την παρουσία. Την εντείνει. Αυτό που δεν αγγίζεται παραμένει παρόν ως δυνατότητα που δεν έχει ακόμη πραγματωθεί. Η ίδια η σωματική παρουσία των Δαναΐδων είναι η απόδειξη που ζητούν να αναγνωρισθεί.

Στο τέλος του τρίτου κεφαλαίου το σώμα έχει διανύσει μια πορεία. Εμφανίστηκε, έγινε ορατό, ζήτησε λόγο, πρόσφερε καταγωγή και παρέμεινε εγγύ, χωρίς να καταργήσει την απόσταση που το χωρίζει από τον Πελασγό. Η απόφαση δεν έχει ακόμη ληφθεί και η αναγνώριση εκκρεμεί. Η εμφάνιση του ξένου σώματος δεν αρκεί από μόνη της για να εξασφαλίσει την αποδοχή του. Απομένει ακόμη το κρίσιμο βήμα με το οποίο η παρουσία μετατρέπεται σε αξίωση και η ευαλωτότητα σε πολιτικό αίτημα. Το ερώτημα που τελικά προκύπτει δεν αφορά στο ποιες είναι οι ξένες που έφτασαν στο Άργος, αλλά στο πώς η ικεσία τους μετασχηματίζεται σε πολιτικό αίτημα.

4 Κεφάλαιο τέταρτο

Ικέτιδες (Πρώτο και Δεύτερο Επεισόδιο): Η ικεσία ως ενσώματη πολιτική πράξη

4.1 Η ικεσία ως απαίτηση: το σώμα ως ενέχυρο

Όταν ο Πελασγός ζητά διευκρινίσεις, οι Δαναΐδες δεν απαντούν με παράκληση. Απαντούν με απειλή. Αν δεν γίνουν δεκτές, θα κρεμαστούν από τους βωμούς. Θα μιάνουν τον ιερό χώρο με τα ίδια τους τα σώματα. Η φράση είναι σύντομη και η εικόνα ωμή. Το ξένο σώμα δεν εκλιπαρεί πια. Δηλώνει τους όρους της παρουσίας του. Ή θα γίνει δεκτό ζωντανό ή θα παραμείνει εκεί νεκρό. Δεν υπάρχει τρίτη επιλογή.

Αυτή η στιγμή είναι κομβική διότι αλλάζει τη φύση του αιτήματος. Μέχρι τώρα οι Δαναΐδες εμφανίζονταν ως ευάλωτα σώματα που ζητούσαν προστασία. Τώρα τα ίδια σώματα μετατρέπονται σε εργαλείο πίεσης. Η ευαλωτότητα δεν εξαφανίζεται αλλά αναδιπλώνεται και γίνεται απαίτηση. Το σώμα που μπορεί να σκοτωθεί είναι το ίδιο σώμα που μπορεί να μολύνει. Και αυτή η διπλή δυνατότητα φορτίζει την παρουσία του με μια βαρύτητα που ο Πελασγός δεν μπορεί να αγνοήσει. Το σώμα δεν είναι ιδιωτική κτήση. Είναι εξ αρχής δοσμένο στους άλλους και φέρει το αποτύπωμα της σχέσης που το συγκροτεί (πρβλ. Μπάτλερ, 2009, σελ. 75). Στις *Ικέτιδες*, τα σώματα των Δαναΐδων είναι βίαια δοσμένα στον Πελασγό. Εκτίθενται με τρόπο που καθιστά αδύνατη την ουδέτερη παρατήρηση. Ο Πελασγός τις βλέπει και οφείλει να εμπλακεί.

Το αίτημα τους δεν λειτουργεί ως επιχείρημα. Λειτουργεί ως φορτίο. Η παρουσία τους τοποθετείται μπροστά στον βασιλιά και απαιτεί ανταπόκριση. Δεν αφήνει χώρο για αναβολή ή για αμφιβολία ως προς το επείγον. Η ευθύνη απέναντι στον Άλλο δεν προκύπτει από συνειδητή επιλογή, αλλά εγκαθίσταται από τη στιγμή που ο Άλλος

εμφανίζεται (πρβλ. Λεβινάς, 2007, σελ. 63). Ο Πελασγός δεν επέλεξε να βρεθεί αντιμέτωπος με τις Δαναΐδες. Βρέθηκε. Και η ίδια αυτή η συνάντηση τον έχει ήδη δεσμεύσει πριν προλάβει να σκεφτεί αν θέλει να δεσμευτεί. Όταν οι Δαναΐδες προσθέτουν την απειλή της αυτοκτονίας, δεν επινοούν την ευθύνη του. Την κάνουν ορατή. Δείχνουν με τρόπο σωματικό ότι η ευθύνη υπάρχει ήδη. Καθιστούν ορατή τη θεμελιώδη ηθική σημασία του προσώπου: την ευαλωτότητα μιας ζωής που απευθύνει την επιταγή «ου φονεύσεις» (πρβλ. Λεβινάς, 2007, σελ. 65).

Στο σημείο αυτό, η ικεσία παύει να είναι ιδιωτική σχέση μεταξύ ικέτη και αποδέκτη. Γίνεται πολιτική. Όχι επειδή αλλάζει το θέμα της, αλλά επειδή αλλάζει η εμβέλειά της. Η μόλυνση των βωμών δεν αφορά μόνο τον Πελασγό. Αφορά την πόλη. Το ξένο σώμα, καθώς απειλεί να αυτοκαταστραφεί στον ιερό χώρο, διευρύνει τον κύκλο της ευθύνης. Δεν είναι πια ο βασιλιάς που πρέπει να αποφασίσει για ένα ιδιωτικό ζήτημα. Είναι η πόλη που έχει εμπλακεί χωρίς να το έχει επιλέξει. Η απόφαση δεν μπορεί πια να είναι ατομική. Η ίδια η δυνατότητα της ατομικής απόφασης έχει καταργηθεί από τη φύση του αιτήματος.

Αυτή η μετατόπιση αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο το ξένο σώμα κατοικεί τον χώρο. Στις προηγούμενες σκηνές το σώμα ήταν παρόν ως ευαλωτότητα που ζητούσε αναγνώριση. Τώρα είναι παρόν ως δυνατότητα που απαιτεί δέσμευση. Η ποιότητα της παρουσίας έχει αλλάξει. Δεν αλλάζει το ίδιο το σώμα. Αλλάζει αυτό που εκπέμπει. Στις πρώτες σκηνές εξέπεμπε φόβο και ανάγκη. Τώρα εκπέμπει αποφασιστικότητα. Η ίδια η σταθερότητα της στάσης, η ίδια η ακινησία γύρω από τους βωμούς, αποκτούν διαφορετικό βάρος. Δεν δείχνουν πια αδυναμία αλλά αδιέξοδο.

Η μεταστροφή αυτή μπορεί να ιδωθεί με όρους κυριαρχίας. Όποιος δέχεται έναν ξένο διακινδυνεύει την ίδια του την κυριαρχία, γιατί η υποδοχή του άλλου τον καθιστά

κατά παράδοξο τρόπο όμηρο της φιλοξενίας του (πρβλ. Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σσ. 135-137). Στις *Ικέτιδες*, αυτή η ομηρία γίνεται κυριολεκτική. Ο Πελασγός δεν έχει δεχτεί ακόμη τις Δαναΐδες, αλλά είναι ήδη όμηρός τους. Η απειλή της αυτοκτονίας στους βωμούς τον έχει εγκλωβίσει σε ένα δίλημμα από το οποίο δεν υπάρχει έξοδος χωρίς συνέπειες.

Έτσι, η ικεσία δεν είναι πια μια πράξη απελπισίας αλλά μια πολιτική κίνηση. Το ξένο σώμα έχει αναγνωρίσει τη θέση του και έχει βρει τον τρόπο να μετατρέψει την αδυναμία του σε όρο. Διαθέτει μόνο το ίδιο του τον εαυτό, και αυτόν τον προσφέρει ως ενέχυρο. Η σωματική παρουσία γίνεται διαπραγματευτική θέση. Δεν είναι απλώς ένδειξη ευαλωτότητας αλλά αποτελεί εργαλείο πολιτικής πίεσης που λειτουργεί ακριβώς επειδή η ευαλωτότητα είναι πραγματική. Το σώμα που πραγματικά κινδυνεύει είναι το ίδιο σώμα που χρησιμοποιεί τον κίνδυνό του ως όπλο. Και αυτό ακριβώς το γεγονός, ότι το όπλο και η πληγή είναι ένα και το αυτό, καθιστά την ικεσία ασύμμετρα ισχυρή.

Από αυτό το σημείο και έπειτα, ο Πελασγός δεν μπορεί πλέον να μιλάει μόνο ως άτομο. Πρέπει να μιλάει ως πόλη. Η ικεσία τον έχει αναγκάσει να αναγνωρίσει ότι κανένας βασιλιάς δεν αποφασίζει μόνος του για μια κοινότητα. Η επόμενη σκηνή θα καταστήσει ορατή αυτή τη μετατόπιση, καθώς το αίτημα των Δαναΐδων παύει να αφορά μόνο τον Πελασγό και γίνεται αντικείμενο δημόσιας διαβούλευσης.

4.2 Η διχασμένη κυριαρχία και η αγωνία της απόφασης

Όταν ο Πελασγός μιλά για πρώτη φορά μετά την απειλή, δεν δίνει απάντηση αλλά διστάζει. Δηλώνει ότι δεν μπορεί να αποφασίσει μόνος, ότι δεν είναι τύραννος. Η πόλη πρέπει να αποφασίσει μαζί του. Αυτή είναι η στιγμή που η κυριαρχία αναγνωρίζει το όριό

της. Ο βασιλιάς, την ώρα που τίθεται μπροστά σε μια πραγματικά κρίσιμη απόφαση, ανακαλύπτει ότι δεν είναι αρκετός για να την πάρει.

Φαινομενολογικά, αυτό που εμφανίζεται εδώ είναι ένα παράδοξο. Η κυριαρχία υποτίθεται ότι ορίζεται από τη δυνατότητα της απόφασης. Ο κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει. Ωστόσο, στη στιγμή της κρίσης, αυτή ακριβώς η δυνατότητα διχάζεται. Ο Πελασγός δεν είναι λιγότερο βασιλιάς όταν λέει ότι δεν μπορεί να αποφασίσει μόνος. Είναι ακριβώς ο βασιλιάς που αναγνωρίζει ότι η συγκεκριμένη απόφαση τον υπερβαίνει. Δεν διστάζει επειδή είναι αδύναμος. Διστάζει επειδή κατανοεί τη φύση αυτού που του ζητείται. Η αναβολή του δεν είναι δειλία. Είναι αναγνώριση ότι ορισμένες αποφάσεις απαιτούν μια κοινότητα για να υπάρξουν ως αποφάσεις.

Η πολιτική πράξη δεν είναι πράξη του ενός, αλλά γεννιέται μέσα από την ανθρώπινη πληθυντικότητα, μέσα από το γεγονός ότι οι άνθρωποι υπάρχουν πάντοτε ως όμοιοι και συγχρόνως διαφορετικοί μεταξύ τους (πρβλ. Arendt, 2025, σελ. 232). Η πληθυντικότητα δεν είναι αριθμητικό δεδομένο. Είναι η ίδια η συνθήκη της πολιτικής. Όταν ο Πελασγός παραπέμπει στον δήμο, δεν μεταβιβάζει απλώς την ευθύνη σε μια άλλη οντότητα. Αναγνωρίζει ότι η πράξη που του ζητείται μπορεί να συγκροτηθεί ως πολιτική μόνο αν την αναλάβει η πληθυντικότητα μαζί. Μόνος, θα παραμείνει πράξη ατομική. Μόνη η πόλη μπορεί να την κάνει πράξη της πόλης.

Αυτό όμως δεν λύνει το πρόβλημα του βασιλιά. Το επιδεινώνει. Γιατί τώρα ο Πελασγός βρίσκεται σε μια θέση ακόμη πιο επώδυνη. Πρέπει να ζητήσει από την πόλη του να αναλάβει μια ευθύνη που η ίδια η πόλη δεν επέλεξε. Οι Δαναΐδες δεν ήρθαν στο Άργος επειδή το Άργος τις κάλεσε αλλά έφτασαν μόνες τους, και η παρουσία τους αναγκάζει την πόλη να αποφασίσει. Η αγωνία του Πελασγού εντείνεται γιατί ξέρει ότι όποια κι αν είναι η απόφαση, θα φέρει συνέπειες που η πόλη δεν είχε προβλέψει και που

θα έχουν κόστος. Η πολιτική απόφαση εμφανίζεται εδώ όχι ως υπολογισμός ανάμεσα σε σωστό και λάθος, αλλά ως επιλογή ανάμεσα σε δύο μορφές απώλειας.

Αυτή η συνθήκη αποτελεί τη σύγκρουση στην καρδιά της ηθικής. Το πρόσωπο του Άλλου ταυτόχρονα προκαλεί και απαγορεύει τη βία, εγκαθιστώντας μια ένταση που δεν μπορεί να λυθεί με συμφιλίωση (πρβλ. Μπάτλερ, 2009, σελ. 210). Δεν είναι δυνατό να ανταποκριθείς στο πρόσωπο χωρίς να εκθέσεις άλλα πρόσωπα στον κίνδυνο. Η ηθική απαίτηση δεν εξαντλείται στη σχέση δύο. Επεκτείνεται σε όλους όσοι θα επηρεαστούν από την απόφαση.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο εμφανίζεται ο καθοριστικός ρόλος του «τρίτου». Αν ο Πελασγός ήταν μόνος απέναντι στις Δαναΐδες, θα τους όφειλε τα πάντα. Όμως υπάρχει πάντοτε και ένας τρίτος, του οποίου οι αξιώσεις πρέπει επίσης να ληφθούν υπόψη (Λεβινάς, 2007, σελ. 59). Στις *Ικέτιδες*, ο τρίτος δεν είναι ένα μόνο πρόσωπο. Είναι όλη η πόλη του Άργους. Είναι οι Αργείοι που δεν έχουν ακόμη μιλήσει, αλλά των οποίων η ζωή κρίνεται από την εν λόγω απόφαση. Είναι οι θεοί, των οποίων ο βωμός μπορεί να μιανθεί. Είναι οι μελλοντικοί νεκροί ενός πολέμου που δεν έχει ακόμη ξεσπάσει. Ο Πελασγός δεν στέκεται απέναντι μόνο στις Δαναΐδες. Στέκεται απέναντι σε μια πολλαπλότητα προσώπων, καθένα από τα οποία έχει δική του απαίτηση. Η δικαιοσύνη γεννιέται από αυτή την πολλαπλότητα. Δεν αντικαθιστά την πρωταρχική ευθύνη απέναντι στο πρόσωπο αλλά την περιπλέκει.

Η αγωνία του Πελασγού δεν είναι ψυχολογική. Είναι δομική. Πηγάζει από τη φύση της θέσης στην οποία βρίσκεται. Πρέπει να αποφασίσει για κάτι που τον υπερβαίνει. Πρέπει να ανταποκριθεί σε ένα πρόσωπο χωρίς να εγκαταλείψει άλλα πρόσωπα. Πρέπει να σεβαστεί τους θεούς χωρίς να καταδικάσει τους ανθρώπους. Πρέπει να είναι βασιλιάς χωρίς να γίνει τύραννος. Κάθε μία από αυτές τις απαιτήσεις τραβάει προς διαφορετική

κατεύθυνση. Και ο βασιλιάς, στο μέσο τους, αναγνωρίζει ότι ως μόνος δεν έχει το βάρος να τις σηκώσει.

Αυτή η αναγνώριση δεν είναι παραίτηση. Είναι πολιτική πράξη. Όταν ο Πελασγός λέει ότι θα μιλήσει με τον δήμο, δεν αρνείται την κυριαρχία του. Την ασκεί. Η κυριαρχία στις *Ικέτιδες* δεν είναι το προνόμιο μιας μοναδικής απόφασης. Είναι η ικανότητα να αναγνωρίζεις πότε η απόφαση χρειάζεται περισσότερα σώματα από ένα για να γίνει πραγματική. Ο βασιλιάς που παραπέμπει στον δήμο δεν είναι πιο αδύναμος από τον τύραννο. Είναι πιο σοφός. Ξέρει ότι μια απόφαση χωρίς συναίνεση δεν θα κρατήσει.

Φαινομενολογικά, η σκηνή αυτή φέρνει στην επιφάνεια μια διάσταση της πολιτικής που συχνά παραμένει κρυμμένη. Η πολιτική δεν είναι η εφαρμογή ενός κανόνα. Είναι η ανταπόκριση σε μια συνθήκη που δεν χωρά σε κανέναν προϋπάρχοντα κανόνα. Όταν εμφανίζεται κάτι πραγματικά νέο, κάτι που δεν είχε προβλεφθεί, η πολιτική γεννιέται ή αποτυγχάνει. Στις *Ικέτιδες* γεννιέται. Ο Πελασγός δεν εφαρμόζει νόμο. Δεν επικαλείται προηγούμενο. Στέκεται μπροστά σε ένα αίτημα που δεν είχε προετοιμαστεί να δεχτεί και επιλέγει να το μεταφέρει στη συλλογικότητα. Αυτή η μεταφορά είναι η πραγματική στιγμή που η πολιτική συμβαίνει στο έργο.

Το αίτημα των Δαναΐδων μετατοπίζεται από τη συνάντηση ανάμεσα στον βασιλιά και τις *ικέτιδες* στο πεδίο της κοινότητας. Εκεί όπου μέχρι τώρα το ξένο σώμα εμφανιζόταν ενώπιον του Πελασγού, καλείται πλέον να εμφανιστεί ενώπιον της πόλης. Η μετάβαση αυτή, από τον χώρο της *ικεσίας* στον χώρο της συλλογικής κρίσης, αποτελεί το κεντρικό συμβάν της επόμενης σκηνής.

4.3 Η μεταφορά στον δήμο — το σώμα στην αγορά

Ο Πελασγός δεν φέρνει τον δήμο στις Δαναΐδες. Μεταφέρει την υπόθεσή τους στον δήμο μέσω του Δαναού και των κλαδιών της ικεσίας. Η μετακίνηση είναι μικρή ως προς την απόσταση, αλλά τεράστια ως προς το νόημα. Αυτό που μέχρι τώρα εμφανιζόταν ενώπιον του βασιλιά ως συγκεκριμένη συνάντηση με ξένα σώματα μεταφέρεται πλέον στο πεδίο της συλλογικής κρίσης. Δεν καλούνται οι Αργείοι να ακούσουν απλώς μια αφήγηση. Καλούνται να τοποθετηθούν απέναντι σε ένα αίτημα που φέρει ήδη τα ορατά σημάδια της ικεσίας. Τα κλαδιά γίνονται φορείς μιας παρουσίας που δεν βρίσκεται εκεί σωματικά αλλά εξακολουθεί να αξιώνει αναγνώριση.

Φαινομενολογικά, αυτή η μετατόπιση αλλάζει τη φύση του φαινομένου. Στους βωμούς, οι Δαναΐδες εμφανίζονταν σε έναν χώρο ιερό, όπου η παρουσία τους ήταν προστατευμένη από τη θρησκευτική παράδοση. Στην αγορά, η ικεσία μπαίνει σε έναν χώρο όπου δεν προστατεύεται από τίποτα εκ των προτέρων. Πρέπει να αναγνωριστεί από εκείνους που τη βλέπουν για πρώτη φορά. Δεν αρκεί πια η αυθεντία του βωμού. Χρειάζεται η συναίνεση των πολιτών. Το ξένο σώμα, μεταφερόμενο στην αγορά, εκτίθεται σε ένα νέο πεδίο κρίσης.

Το νέο αυτό πεδίο αποτελεί έναν νέο χώρο εμφάνισης που δεν αποτελεί απλώς ένα γεωγραφικό σημείο. Είναι ο χώρος που αναδύεται όταν οι άνθρωποι συνυπάρχουν, μιλούν και πράττουν από κοινού (πρβλ. Arendt, 2025, σσ. 262-263). Η αγορά του Άργους δεν είναι απλώς η πλατεία της πόλης. Είναι το πεδίο όπου οι πολίτες συγκεντρώνονται και μέσα από τη συμπαρουσία τους συγκροτούν τον κοινό κόσμο. Όταν τα κλαδιά της ικεσίας εμφανίζονται εκεί, δεν φτάνουν απλώς σε έναν νέο τόπο. Φτάνουν στον τόπο όπου η πολιτική καθίσταται δυνατή. Και αυτή η άφιξη δεν είναι ουδέτερη. Διαταράσσει τον χώρο της αγοράς, εισάγοντας μέσα του ένα φαινόμενο που η αγορά δεν είχε προβλέψει.

Εδώ εμφανίζεται μια ένταση που δεν μπορεί να παραβλεφθεί. Στους βωμούς, οι Δαναΐδες ήταν παρούσες με τα ίδια τους τα σώματα. Στην αγορά, αντί για τα σώματά τους, εμφανίζονται τα σημάδια της ικεσίας τους. Ο Δαναός μεταφέρει τα κλαδιά που μέχρι τότε κρατούσαν οι ίδιες. Η πολιτική κοινότητα καλείται έτσι να αποφασίσει χωρίς να βρίσκεται ενώπιον των γυναικών που ζητούν προστασία. Η άμεση συνάντηση υποχωρεί και τη θέση της καταλαμβάνει μια μορφή εκπροσώπησης. Ωστόσο, η απουσία των σωμάτων δεν συνεπάγεται και απουσία του αιτήματος. Τα κλαδιά εξακολουθούν να παραπέμπουν στις γυναίκες που παραμένουν στους βωμούς, διατηρώντας ζωντανή την απαίτηση που η παρουσία τους είχε ήδη εγκαθιδρύσει.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι τα σώματα εξαφανίζονται. Σημαίνει ότι παραμένουν στο φόντο, ως αυτό που τα κλαδιά εκπροσωπούν. Όταν οι Αργείοι βλέπουν τα κλαδιά στην αγορά, ξέρουν ότι κάπου αλλού, στους βωμούς, βρίσκονται γυναίκες. Γνωρίζουν ότι αυτές οι γυναίκες περιμένουν την απόφασή τους. Η εικόνα των απόντων σωμάτων μπαίνει στη συνείδηση του δήμου ταυτόχρονα με την εμφάνιση των κλαδιών. Η αγορά γεμίζει με μια διπλή παρουσία. Η μία είναι ορατή, τα κλαδιά. Η άλλη είναι ανακαλούμενη, οι γυναίκες που δεν φαίνονται αλλά υπάρχουν.

Η ξενότητα δεν είναι ουδέτερη ιδιότητα ενός σώματος αλλά παράγεται μέσα από ιστορικά και κοινωνικά πλαίσια που καθιστούν ορισμένα σώματα ορατά ως οικεία και άλλα ως ανοίκεια (πρβλ. Ahmed, 2000, σελ. 21). Η αναγνώριση λειτουργεί ως οπτική οικονομία, μέσω της οποίας το υποκείμενο μαθαίνει να διακρίνει, να ταξινομεί και να νοηματοδοτεί τη διαφορά με βάση τον τρόπο που αυτή εμφανίζεται (Ahmed, 2000, σελ. 24). Στην αγορά, αυτή η οικονομία τίθεται σε λειτουργία. Οι Αργείοι βλέπουν τα κλαδιά και πρέπει να αποφασίσουν πώς θα τα διαβάσουν. Θα τα δουν ως ένδειξη ιερής ικεσίας που επιβάλλει σεβασμό; Θα τα δουν ως ξένο σύμβολο που εισβάλλει στον χώρο τους; Θα

τα δουν ως πρόκληση που απαιτεί απάντηση; Η ίδια η εμφάνιση των κλαδιών δεν προδικάζει την ανάγνωση. Την προκαλεί.

Αυτή η πρόκληση είναι το βάρος που μεταφέρει ο Δαναός στην αγορά. Δεν μεταφέρει επιχειρήματα. Μεταφέρει μια παρουσία που απαιτεί ερμηνεία. Και η ερμηνεία αυτή δεν είναι ατομική. Είναι συλλογική. Καθένας από τους Αργείους βλέπει τα κλαδιά μαζί με τους άλλους. Η ανάγνωση που θα κάνουν θα διαμορφωθεί μέσα από αυτή τη συνύπαρξη. Θα κοιταχτούν μεταξύ τους, θα αναζητήσουν στο πρόσωπο των διπλανών τους ενδείξεις για το πώς οφείλουν να ανταποκριθούν. Η οπτική οικονομία της Ahmed γίνεται εδώ μια συλλογική διαδικασία. Οι Αργείοι μαθαίνουν να βλέπουν τις Δαναΐδες ταυτόχρονα, και αυτό που θα δουν θα εξαρτηθεί από το τι θα επιτρέψουν να δουν ο ένας στον άλλον.

Η αγορά, λοιπόν, δεν είναι απλώς ένας χώρος όπου λαμβάνεται μια απόφαση. Είναι ο χώρος όπου η ίδια η δυνατότητα της απόφασης συγκροτείται. Η πολιτική δύναμη δεν πηγάζει από την απομόνωση αλλά από τη συνύπαρξη, καθώς η ίδια η δυνατότητα της πράξης εξαρτάται από την παρουσία των άλλων (πρβλ. Arendt, 2025, σελ. 265). Όταν τα κλαδιά της ικεσίας εμφανίζονται στην αγορά, αυτό που ενεργοποιείται δεν είναι ένας μηχανισμός λήψης απόφασης. Είναι ένα πεδίο όπου οι Αργείοι, βλέποντας μαζί, ακούγοντας μαζί, μιλώντας μαζί, μπορούν να δημιουργήσουν μια απόφαση που θα ανήκει σε όλους τους.

Σε αυτό το πεδίο, τα ξένα σώματα δεν είναι παρόντα φυσικά, αλλά είναι κεντρικά στη συγκρότησή του. Όλα όσα θα ειπωθούν στην αγορά, θα ειπωθούν για αυτά. Όλα όσα θα αποφασιστούν, θα αποφασιστούν για αυτά. Οι Δαναΐδες, παραμένοντας στους βωμούς, εξακολουθούν να ασκούν την παρουσία τους μέσω της απουσίας τους. Δεν είναι εκεί, αλλά τίποτα από όσα συμβαίνουν δεν θα συνέβαινε χωρίς αυτές. Η φαινομενολογία

της σκηνής δείχνει μια διπλή κίνηση. Από τη μία πλευρά, τα σώματα μεταφέρονται μέσω συμβόλων στον δημόσιο χώρο. Από την άλλη πλευρά, οι ίδιοι οι πολίτες κινητοποιούνται από αυτή τη μεταφορά σε μια πράξη κρίσης που θα ορίσει την ταυτότητά τους ως κοινότητας.

Η αγορά, με την εμφάνιση των κλαδιών, μετατρέπεται από καθημερινός χώρος σε χώρο απόφασης. Αυτό δε συμβαίνει επειδή ο Πελασγός το διατάζει, αλλά επειδή η ίδια η παρουσία της ικεσίας το επιβάλλει. Όταν ένα ξένο σύμβολο εμφανίζεται σε έναν οικείο χώρο, ο χώρος αναγκάζεται να αναδιοργανωθεί γύρω από αυτό. Η αγορά δεν είναι πια αγορά. Είναι το πεδίο όπου η κοινότητα του Άργους θα αποφασίσει αν δέχεται ή απορρίπτει την ευθύνη που της παρουσιάστηκε. Μένει η στιγμή της ίδιας της ψήφου... Η μετάβαση από την παρουσία στην απόφαση θα ολοκληρωθεί όταν τα χέρια των Αργείων σηκωθούν και μετατρέψουν την κοινή θεωρία σε κοινή πράξη...

4.4 Η ψήφος και η αναγνώριση του «ποιος»

Όταν ο Δαναός επιστρέφει στους βωμούς, φέρει την είδηση της ψηφοφορίας. Ο δήμος αποφάσισε ομόφωνα να δεχτεί τις Δαναΐδες. Δεν χρειάστηκε καταμέτρηση, δεν χρειάστηκε αντιπαράθεση. Η απόφαση ήταν μία, και ανήκε σε όλη την πόλη. Αυτή η ομοφωνία δεν είναι λεπτομέρεια. Είναι η ίδια η ουσία αυτού που συμβαίνει. Η πόλη δεν επέλεξε ανάμεσα σε δύο θέσεις. Συγκροτήθηκε ως πόλη μέσα από μια κοινή πράξη.

Η στιγμή της ψήφου είναι ξεχωριστή. Δεν είναι ορατή στη σκηνή. Δεν τη βλέπουμε. Την ακούμε μέσα από την αφήγηση του Δαναού. Και όμως, η μη παρουσίαση της δεν την κάνει λιγότερο πραγματική. Την κάνει διαφορετικά παρούσα. Η ψηφοφορία έχει συμβεί κάπου αλλού, σε έναν χώρο που στο έργο δεν αναπαρίσταται, και φτάνει σε εμάς ως αποτέλεσμα. Αυτή η δομή έχει σημασία. Δείχνει ότι η πολιτική πράξη δεν χρειάζεται να

εμφανιστεί ως θέαμα για να είναι πραγματική. Συμβαίνει όπου συμβαίνει, και η συνέπειά της φτάνει εκεί όπου χρειάζεται να φτάσει.

Αυτό που φτάνει στις Δαναΐδες δεν είναι μόνο μια θετική απάντηση. Είναι μια αναγνώριση. Μέχρι αυτή τη στιγμή, τα σώματά τους ήταν παρόντα ως ξένα. Είχαν εμφανιστεί, είχαν γίνει ορατά, είχαν διεκδικήσει, είχαν περιμένει. Η ψήφος του δήμου είναι το πρώτο πραγματικό σημάδι ότι η παρουσία τους έγινε δεκτή ως κάτι παραπάνω από εικόνα. Έγινε δεκτή ως αξίωση που η πόλη επέλεξε να αναγνωρίσει. Δεν τις δέχονται γιατί τις λυπούνται. Τις δέχονται γιατί τις αναγνωρίζουν.

Η Arendt έχει περιγράψει αυτή τη μετάβαση με όρους εμφάνισης του «ποιος». Μέσα από την ομιλία και την πράξη, οι άνθρωποι δεν υπάρχουν απλώς ανάμεσα στους άλλους, αλλά εισάγουν ενεργά τον εαυτό τους στον ανθρώπινο κόσμο (Arendt, 2025, σελ. 233). Αυτή η εισαγωγή δεν αποκαλύπτει το «τι» κάποιου, τις ιδιότητές του ή την καταγωγή του, αλλά το «ποιος» είναι, τη μοναδική προσωπική του ταυτότητα που αναδύεται μέσα από την ίδια την παρουσία και τη δράση του (Arendt, 2025, σσ. 235-237). Στις προηγούμενες σκηνές, οι Δαναΐδες ήταν παρούσες κυρίως ως «τι»: ως ξένες, ως ικέτιδες, ως απόγονοι της Ιώς, ως καταδιωκόμενες. Η ψήφος του δήμου είναι η στιγμή που αυτό το «τι» μπορεί επιτέλους να γίνει «ποιος». Όταν η πόλη τις αναγνωρίζει, δεν αναγνωρίζει μόνο τις ιδιότητές τους. Αναγνωρίζει την ύπαρξή τους ως υποκείμενα που έχουν θέση στον κοινό κόσμο.

Ωστόσο, η αναγνώριση αυτή δεν είναι μόνο πολιτική αλλά και σωματική. Οι Δαναΐδες αλλάζουν στιγμιαία. Οι στίχοι μετά την είδηση είναι στίχοι ευχαριστιών, ευλογιών, ανανεωμένης επίκλησης. Το βλέμμα τους στρέφεται πια προς τους θεούς, όχι ως ικέτιδες αλλά ως σωσμένες. Η αλλαγή είναι αισθητή. Το σώμα που στεκόταν σε αναμονή τώρα στέκεται σε εκτόνωση. Η ευαλωτότητα δεν εξαφανίζεται, αλλά

μετασχηματίζεται. Δεν είναι πια το όπλο μιας απαίτησης. Είναι η συνείδηση ενός σώματος που έχει γίνει δεκτό. Αυτό που συμβαίνει είναι μια αναδιάταξη του τρόπου με τον οποίο το σώμα κατοικεί τον χώρο. Δεν είναι πια εδώ ως αίτημα. Είναι εδώ ως παρουσία που έχει εξασφαλίσει το δικαίωμα της παρουσίας της.

Η Butler επιμένει ότι δεν αναγνωρίζονται όλες οι ζωές με τον ίδιο τρόπο. Ορισμένες ζωές θεωρούνται περισσότερο άξιες οδύνης και προστασίας από άλλες, γεγονός που αποκαλύπτει μια άνιση κατανομή της αναγνωρισιμότητας στο κοινωνικό πεδίο (Μπάτλερ, 2009, σελ. 81). Υπάρχουν ζωές που αποκλείονται από τα κυρίαρχα πλαίσια πραγματικότητας σε τέτοιο βαθμό ώστε η ίδια τους η ύπαρξη δεν αναγνωρίζεται πλήρως (Μπάτλερ, 2009, σελ. 84). Η ψήφος του δήμου του Άργους είναι μια πράξη που αντιστρέφει αυτή τη συνθήκη. Δεν αρκείται να μην αποκλείσει τις Δαναΐδες. Τις εντάσσει. Αναγνωρίζει την ευαλωτότητά τους ως ευαλωτότητα που αξίζει προστασίας. Αναγνωρίζει το τραύμα τους ως τραύμα. Δίνει στις ζωές τους το ίδιο πολιτικό βάρος που έχουν οι ζωές των ίδιων των Αργείων.

Ωστόσο, η αναγνώριση των Δαναΐδων συνεπάγεται ένα κόστος που ο Πελασγός δεν μπορεί να αγνοήσει. Ο ξένος μπορεί να γίνει αντικείμενο μιας φετιχοποίησης που τον αποκόπτει από τις πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής του, μετατρέποντάς τον σε αφηρημένη μορφή (πρβλ. Ahmed, 2000, σσ. 4-5). Η ξενότητα τότε δεν αναγνωρίζεται ως συγκεκριμένη ιστορία αλλά καταναλώνεται ως εικόνα. Η αποδοχή των Δαναΐδων εμπεριέχει αυτόν τον κίνδυνο. Το Άργος θα μπορούσε να τις δεχτεί όχι ως τις γυναίκες που πραγματικά είναι, με τη δική τους ιστορία διωγμού και φυγής, αλλά ως ένα γενικό σύμβολο του ικέτη που η πόλη επιλέγει να τιμήσει. Στην πρώτη περίπτωση, η αναγνώριση συναντά τον άλλο. Στη δεύτερη, τον αντικαθιστά με μια βολική του εκδοχή. Η ψήφος του δήμου δεν διασφαλίζει από μόνη της ποια από τις δύο μορφές

αναγνώρισης θα επικρατήσει. Αυτό θα κριθεί από τον τρόπο με τον οποίο η πόλη θα συνεχίσει να βλέπει τις Δαναΐδες μετά την απόφαση.

Αυτή η αναγνώριση έχει συνέπειες που υπερβαίνουν το συγκεκριμένο γεγονός. Όταν μια κοινότητα αναγνωρίζει ένα ξένο σώμα ως άξιο προστασίας, δεν αλλάζει μόνο τη θέση εκείνου του σώματος. Αλλάζει και τον ίδιο τον εαυτό της. Γίνεται μια κοινότητα που μπορεί να αναγνωρίσει. Αυτή η ικανότητα δεν προϋπάρχει. Συγκροτείται μέσα από την ίδια την πράξη της αναγνώρισης. Το Άργος, ψηφίζοντας υπέρ των Δαναΐδων, δεν εφαρμόζει απλώς μια αρχή. Γίνεται μια πόλη που έχει αυτή την αρχή ως μέρος του εαυτού της. Η πολιτική πράξη παράγει την κοινότητα που την παράγει.

Ωστόσο, η αναγνώριση αυτή δεν είναι ολοκληρωμένη. Δεν είναι τέλος. Είναι αρχή. Οι Δαναΐδες έχουν γίνει δεκτές, αλλά η συνθήκη που τις έφερε στο Άργος δεν έχει εξαφανιστεί. Οι γιοι του Αιγύπτου εξακολουθούν να τις κυνηγούν. Ο πόλεμος που ο Πελασγός φοβόταν δεν έχει αποτραπεί, μόνο μετατεθεί. Η ψήφος του δήμου, με όλη την πολιτική και ηθική της δύναμη, είναι μια αρχική απάντηση που θα δοκιμαστεί από τα γεγονότα που έπονται. Η αναγνώριση πρέπει να αντέξει την πρώτη της απειλή για να αποδείξει ότι ήταν πραγματική.

Η σκηνή όμως αυτή φέρνει στην επιφάνεια και κάτι θεμελιώδες για τη φύση της πολιτικής πράξης. Η απόφαση δεν είναι μια στιγμή ολοκλήρωσης. Είναι μια στιγμή έκθεσης. Όταν η πόλη αποφασίζει να προστατεύσει τις Δαναΐδες, δεν λύνει το πρόβλημα. Το αναλαμβάνει. Η ψήφος είναι η πράξη με την οποία η κοινότητα δηλώνει ότι είναι έτοιμη να φέρει τις συνέπειες αυτού που αποφάσισε. Η αναγνώριση φέρει μέσα της την υποχρέωση να την υπερασπιστείς. Και αυτή η υποχρέωση θα πρέπει σύντομα να μετατραπεί σε πράξη, όχι ως δήλωση πια, αλλά ως αντίσταση.

Στο τέλος του τέταρτου κεφαλαίου, το ξένο σώμα έχει εγγραφεί στον κοινό κόσμο. Έχει βρει θέση. Έχει αποκτήσει «ποιος». Όμως η ίδια η εγγραφή έχει φέρει την πόλη μπροστά σε μια νέα δοκιμασία. Η φιλοξενία που αποφασίστηκε στην αγορά πρέπει τώρα να αντέξει την κρίση που θα φέρει η εμφάνιση του κήρυκα. Εκεί, η αναγνώριση που μόλις κατακτήθηκε θα τεθεί υπό αμφισβήτηση, και το ερώτημα που θα προκύψει δεν θα αφορά πια αν η πόλη μπορεί να αναγνωρίσει, αλλά αν μπορεί να αντισταθεί όταν η αναγνώρισή της απειλείται με βία.

5 Κεφάλαιο πέμπτο

Ικέτιδες (Δεύτερο, Τρίτο και Τέταρτο Επεισόδιο): Φιλοξενία, κρίση και απόφαση

5.1 Η εμφάνιση του κήρυκα — η βία επιστρέφει ως σώμα

Η ψήφος του δήμου έδωσε στις Δαναΐδες θέση μέσα στον κοινό κόσμο, αλλά δεν εξαφάνισε τον λόγο για τον οποίο έφτασαν στο Άργος. Η αναγνώριση δεν είναι λύση. Είναι υπόσχεση. Και κάθε υπόσχεση δοκιμάζεται μόνο όταν εμφανίζεται αυτό που την απειλεί. Το κεφάλαιο αυτό δεν ανοίγει ένα νέο θέμα. Παρακολουθεί τη στιγμή που η απόφαση της πόλης συναντά την πρώτη της δοκιμασία. Όσα κατακτήθηκαν στην αγορά, η αναγνώριση, η ένταξη, η πολιτική υπόσταση των ξένων σωμάτων, τίθενται τώρα υπό αμφισβήτηση από μια δύναμη που αρνείται να τα αναγνωρίσει. Η φιλοξενία παύει να είναι απόφαση και γίνεται πράξη που πρέπει να γίνει αντικείμενο υπεράσπισης.

Ο κήρυκας φτάνει χωρίς προειδοποίηση. Δεν στέκεται μπροστά στους βωμούς για να μιλήσει. Επιτίθεται. Αρπάζει τις Δαναΐδες από τα μαλλιά, τις σύρει, προσπαθεί να τις αποσπάσει από τον ιερό χώρο με τη δύναμη του σώματός του. Η σκηνή είναι ωμή. Δεν υπάρχει διαπραγμάτευση, δεν υπάρχει πρόσχημα. Το ξένο σώμα που έρχεται από την Αίγυπτο δεν εμφανίζεται με τα κλαδιά της ικεσίας. Εμφανίζεται με τα χέρια του.

Φαινομενολογικά, αυτή η σκηνή είναι το αντίστροφο όλων όσων έχουν προηγηθεί. Όλο το έργο μέχρι τώρα είχε χτιστεί πάνω στη μη επαφή. Οι Δαναΐδες παρέμεναν στους βωμούς. Δεν άγγιζαν τον Πελαγό. Η ένταση γεννιόταν από την εγγύτητα χωρίς άγγιγμα. Ο κήρυκας ανατρέπει αυτή την οικονομία. Αγγίζει και το

αγγιγμά του δεν είναι σχέση. Είναι κατάληψη. Όπου η ικεσία ήταν εγγύτητα χωρίς επαφή, η βία είναι επαφή χωρίς εγγύτητα. Ο κήρυκας πλησιάζει τα σώματα των Δαναΐδων όχι για να τις συναντήσει αλλά για να τις αρπάξει. Η φυσική απόσταση εκμηδενίζεται, αλλά η σχέση δεν συγκροτείται. Αντίθετα, καταργείται.

Αυτή η μορφή επαφής είναι σημαντική για να κατανοήσουμε τη φύση της βίας ως φαινομένου. Η βία δεν είναι απλώς ένταση. Είναι μια συγκεκριμένη τροπικότητα του αγγίγματος. Το χέρι που χτυπά αγγίζει το θύμα, αλλά αρνείται ότι το θύμα είναι παρόν ως σώμα που μπορεί να ανταποκριθεί. Το αντιμετωπίζει ως αντικείμενο, ως ύλη που πρέπει να μετακινηθεί. Όταν ο κήρυκας αρπάξει τις Δαναΐδες, δεν τις αναγνωρίζει αλλά τις χειρίζεται. Η Butler επιμένει ότι το σώμα είναι πάντοτε εκτεθειμένο στο βλέμμα και στην αφή των άλλων, και ότι αυτή η έκθεση είναι θεμελιώδης συνθήκη της ύπαρξης (Μπάτλερ, 2009, σελ. 75). Ωστόσο, η έκθεση μπορεί να γίνει δεκτή ή αντικείμενο εκμετάλλευσης. Στις προηγούμενες σκηνές, η έκθεση των Δαναΐδων ζητούσε αναγνώριση. Τώρα η ίδια αυτή έκθεση γίνεται ευκαιρία επίθεσης. Η ευαλωτότητα που είχε λειτουργήσει ως πολιτικό αίτημα μετατρέπεται σε σημείο όπου η βία βρίσκει είσοδο.

Η αφή αποτελεί φαινόμενο που εγκαθιστά μια κοινή ατμόσφαιρα, μια στοιχειακή πραγματικότητα που συνδέει σώματα μεταξύ τους (Lingis, 1994, σσ. 169, 209). Στις *Ικέτιδες*, ο κήρυκας προσφέρει μια διαστροφή αυτής της δυνατότητας. Αγγίζει, αλλά δεν συμμετέχει σε κοινή ατμόσφαιρα. Επιβάλλει τη δική του. Η αναπνοή του δεν συναντά την αναπνοή των Δαναΐδων, την καταπνίγει. Η θερμότητα του δεν δημιουργεί εγγύτητα, εκβιάζει υποταγή. Αυτή η μορφή επαφής αποκαλύπτει ότι η αφή από μόνη της δεν εγγυάται καμία σχέση. Μπορεί να είναι το έσχατο σημείο της συνάντησης ή το έσχατο σημείο της άρνησής της.

Η ξενότητα του κήρυκα είναι διαφορετική από την ξενότητα των Δαναΐδων. Και οι δύο έρχονται από την Αίγυπτο, αλλά εμφανίζονται στον χώρο του Άργους με τρόπους ασύμβατους. Οι Δαναΐδες εμφανίστηκαν ως σώματα που ζητούσαν να γίνουν δεκτά. Ο κήρυκας εμφανίζεται ως σώμα που αρνείται να αναγνωρίσει την υποδοχή. Η ξενότητα δεν είναι ουδέτερη ιδιότητα αλλά παράγεται μέσα από συγκεκριμένους τρόπους εμφάνισης (πρβλ. Ahmed, 2000, σελ. 21). Εδώ βλέπουμε δύο διαφορετικές παραγωγές ξενότητας από τον ίδιο γεωγραφικό χώρο. Η μία ζητά αναγνώριση μέσω της ευαλωτότητας. Η άλλη επιβάλλεται μέσω της βίας. Ο κήρυκας δεν είναι ξένος που πλησιάζει. Είναι ξένος που εισβάλλει.

Αυτή η εισβολή έχει στόχο ακριβώς το επίτευγμα της προηγούμενης σκηνής. Ο δήμος είχε ψηφίσει. Είχε αναγνωρίσει τις Δαναΐδες. Είχε δώσει στα ξένα σώματα θέση στον κοινό κόσμο. Ο κήρυκας έρχεται να αναιρέσει αυτή την αναγνώριση με τα ίδια του τα χέρια. Δεν επιχειρηματολογεί εναντίον της απόφασης. Την αγνοεί. Συμπεριφέρεται ως αν η ψήφος δεν είχε ποτέ συμβεί. Για αυτόν, οι Δαναΐδες είναι ακόμη ιδιοκτησία των γιων του Αιγύπτου, ακόμη σώματα που μπορεί να αρπαχτούν χωρίς συναίνεση. Η πολιτική πράξη που η πόλη του Άργους είχε ολοκληρώσει δεν έχει για αυτόν καμία υπόσταση.

Η σκηνή φέρνει στην επιφάνεια την ευθραυστότητα της αναγνώρισης. Μια κοινότητα μπορεί να αποφασίσει να αναγνωρίσει ένα ξένο σώμα, αλλά αυτή η απόφαση δεν είναι αυτονόητη για όλους όσοι την αντικρίζουν. Άλλα σώματα μπορούν να αρνηθούν να την αναγνωρίσουν με τη σειρά τους. Η αναγνώριση δεν είναι ιδιότητα που γίνεται κτήση μόλις παραχωρηθεί. Είναι σχέση που πρέπει να γίνεται αντικείμενο υπεράσπισης κάθε φορά που τίθεται υπό αμφισβήτηση. Όταν ο κήρυκας αγγίζει τις Δαναΐδες, δεν αναιρεί απλώς την ασφάλειά τους. Αναιρεί τη συμβολική πράξη της πόλης

που τις δέχτηκε. Δείχνει ότι αυτή η πράξη, για να έχει υπόσταση, χρειάζεται κάποιος να σταθεί απέναντι σε αυτόν που την αρνείται.

Οι Δαναΐδες κραυγάζουν. Καλούν τους θεούς, καλούν τον Πελασγό, καλούν κάθε δυνατή προστασία. Η φωνή τους είναι τώρα διαφορετική από τη φωνή της παρόδου. Δεν είναι μοιρολόι. Είναι κραυγή τρόμου. Το σώμα που μέχρι πρόσφατα στεκόταν σε αναμονή, τώρα σπαρταρά κάτω από το χέρι του κήρυκα. Η ευαλωτότητα που είχε λειτουργήσει ως πολιτική θέση τώρα εκτίθεται ως καθαρή απειλή. Δεν είναι πια εργαλείο. Είναι κίνδυνος ζωής. Εδώ φανερώνεται αυτό που ο Lingis ονομάζει γυμνότητα του προσώπου, η στιγμή που η θνητότητα του άλλου γίνεται ορατή ως έκθεση σε φθορά και θάνατο (πρβλ. Lingis, 1994, σελ. 177). Τα σώματα των Δαναΐδων δεν εκθέτουν πια απλώς την ανάγκη τους για προστασία. Εκθέτουν τη δυνατότητα του ίδιου τους του θανάτου. Και αυτή η έκθεση δεν είναι ουδέτερη. Απευθύνει μια κλήση. Όποιος βλέπει ένα σώμα που κινδυνεύει να χαθεί, καλείται να μην το αφήσει μόνο. Η σκηνή της βίας δεν είναι μόνο η στιγμή της μεγαλύτερης απειλής. Είναι και η στιγμή που η ηθική κλήση φτάνει στην πιο οξεία της μορφή.

Αυτή τη στιγμή το έργο φέρνει στην επιφάνεια κάτι που μέχρι τώρα είχε παραμείνει στο φόντο. Η ικεσία είναι πραγματική γιατί η απειλή είναι πραγματική. Όλο το προηγούμενο πολιτικό οικοδόμημα της απόφασης, της ψήφου, της αναγνώρισης, στηριζόταν σε μια υπόθεση που τώρα γίνεται ορατή: ότι κάποιος πραγματικά κυνηγά αυτά τα σώματα. Η εμφάνιση του κήρυκα είναι η σαρκική απόδειξη αυτής της υπόθεσης. Η βία δεν είναι αφηρημένη απειλή για το μέλλον. Είναι παρούσα. Είναι εδώ, με χέρια και φωνή, και προσπαθεί να αναιρέσει όσα μόλις κατακτήθηκαν.

Αυτό που γίνεται πλέον φανερό είναι ότι η φιλοξενία δεν εξαντλείται στην πράξη της αποδοχής. Η υποδοχή του ξένου συνεπάγεται και την ευθύνη της προστασίας του.

Η ψήφος του δήμου ήταν η πρώτη πράξη. Η αντίσταση στον κήρυκα θα είναι η δεύτερη, και χωρίς αυτή η πρώτη παραμένει κενή. Από το σημείο αυτό και έπειτα, το ζήτημα δεν είναι πλέον αν οι Δαναΐδες θα αναγνωριστούν, αλλά αν η πόλη θα υπερασπιστεί στην πράξη την αναγνώριση που τους έχει ήδη παραχωρήσει.

5.2 Η απορία της φιλοξενίας – η κυριαρχία ως αντίσταση

Ο Πελασγός επιστρέφει. Δεν επιστρέφει για να μιλήσει. Επιστρέφει για να σταθεί. Το σώμα του τοποθετείται μεταξύ του κήρυκα και των Δαναΐδων. Η ψήφος του δήμου, που μέχρι τώρα ήταν λόγος και απόφαση, παίρνει τώρα τη μορφή ενός σώματος που μπαίνει στη μέση. Ο βασιλιάς δεν επικαλείται τον νόμο. Δεν αναπτύσσει επιχειρήματα. Στέκεται. Και αυτή η στάση είναι η πρώτη πραγματική δοκιμασία της φιλοξενίας που η πόλη αποφάσισε.

Αυτό που συμβαίνει εδώ είναι μια αναγκαία μετάβαση. Η φιλοξενία μέχρι αυτή τη στιγμή είχε υπάρξει ως ηθική αναγνώριση και ως πολιτική απόφαση. Τώρα πρέπει να γίνει σωματική παρέμβαση. Δεν αρκεί η πόλη να έχει πει ναι. Πρέπει κάποιο σώμα να σταθεί ανάμεσα σε αυτούς που κινδυνεύουν και αυτόν που τους απειλεί. Η φιλοξενία αποκαλύπτει εδώ μια διάστασή της που δεν είναι ορατή όσο όλα πάνε καλά: δεν είναι μόνο πράξη υποδοχής αλλά είναι και ανάληψη κινδύνου. Το σώμα που υποδέχεται είναι το σώμα που εκτίθεται μαζί με αυτό που υποδέχεται.

Ο Derrida έχει υποστηρίξει ότι ο οικοδεσπότης, καθώς δέχεται τον ξένο, διακινδυνεύει την ίδια του την κυριαρχία και καθίσταται κατά παράδοξο τρόπο όμηρος της φιλοξενίας του (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σσ. 135-137). Στις *Ικέτιδες*, αυτή η ομηρία γίνεται κυριολεκτική. Ο Πελασγός, στέκοντας μεταξύ του κήρυκα και των Δαναΐδων, δεν είναι πια απλώς ο βασιλιάς που αποφάσισε. Είναι ο βασιλιάς που έχει δεθεί

με την απόφασή του και πρέπει τώρα να τη φέρει στο σώμα του. Δεν μπορεί να αποστασιοποιηθεί. Δεν μπορεί να πει ότι αυτή ήταν η ψήφος του δήμου και αυτός απλώς εκτελεί. Έχει γίνει ένα με την απόφαση. Η απόφασή του τον ορίζει. Ο Πελασγός είναι πια αυτό που έχει επιλέξει να φιλοξενήσει.

Αυτή η ομηρία αποκαλύπτει το βάθος της απορίας της φιλοξενίας. Ο Derrida έχει επιμείνει ότι ανάμεσα στον απροϋπόθετο νόμο της φιλοξενίας και στους συγκεκριμένους νόμους που τη ρυθμίζουν υπάρχει ριζική ετερογένεια αλλά και αδυνατότητα διαχωρισμού (Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 185). Η απροϋπόθετη φιλοξενία απαιτεί υποδοχή χωρίς όρους. Η υπό προϋπόθεση φιλοξενία απαιτεί νόμους, δικαιώματα, όρια. Καμία από τις δύο φιλοξενίες δεν μπορεί να υπάρξει μόνη. Η μία χωρίς την άλλη γίνεται ή ανέφικτη ή κενή. Στις *Ικέτιδες*, αυτή η ένταση σωματοποιείται. Ο Πελασγός είναι αυτή η ένταση. Δεν επιλέγει ανάμεσα στις δύο μορφές φιλοξενίας. Τις φέρει ταυτόχρονα. Η φιλοξενία του είναι απροϋπόθετη γιατί στέκεται μπροστά σε ένα σώμα που κινδυνεύει χωρίς να μετράει το κόστος. Είναι υπό προϋπόθεση γιατί στηρίζεται στην ψήφο του δήμου και στους νόμους της πόλης του.

Η σύγκρουση με τον κήρυκα γίνεται έτσι κάτι παραπάνω από αναμέτρηση δύο ανδρών. Πρόκειται για τη σύγκρουση δύο τρόπων σχέσης με το σώμα. Ο κήρυκας αντιμετωπίζει τα σώματα των Δαναΐδων ως ιδιοκτησία, ως αντικείμενα που μπορούν να αρπαχτούν με τη βία. Ο Πελασγός τα αντιμετωπίζει ως υποκείμενα που έχουν αναγνωριστεί από την πόλη του και ως εκ τούτου εμπίπτουν στην προστασία της. Δεν διαφωνούν ως προς τα γεγονότα. Διαφωνούν ως προς το τι είναι αυτά τα σώματα. Και αυτή η διαφωνία δεν λύνεται με λόγια. Λύνεται με την παρουσία του ενός σώματος μπροστά στο άλλο.

Η ευθύνη απέναντι στον Άλλο μπορεί να φτάσει μέχρι τη θυσία του εαυτού. Είμαι υπεύθυνος για τον άλλον χωρίς να προσδοκώ αμοιβαιότητα, ακόμη και αν η ευθύνη αυτή απαιτεί τη θυσία του εαυτού (πρβλ. Λεβινάς, 2007, σελ. 65). Στη σκηνή αυτή, ο Πελασγός αναλαμβάνει ακριβώς αυτή την ευθύνη. Δεν θυσιάζεται ακόμη, αλλά εκτίθεται με τρόπο που ανοίγει τη δυνατότητα της θυσίας. Στέκεται σε τέτοιο σημείο, όπου η βία μπορεί να τον πλήξει. Δεν προστατεύει τις Δαναΐδες από απόσταση. Τις προστατεύει με την παρουσία του. Και αυτή η παρουσία τον εκθέτει σε κάθε ενδεχόμενο που η σκηνή φέρει.

Η τρωτότητα πλέον δεν είναι γνώρισμα μόνο των αδύναμων αλλά θεμελιώδης ανθρώπινη συνθήκη. Κανείς δεν υπάρχει ως απολύτως αυτάρκης. Είμαστε σώματα εκτεθειμένα το ένα στο άλλο (πρβλ. Μπάτλερ, 2009, σελ. 77). Στις *Ικέτιδες*, αποκαλύπτεται αυτή η αλληλεξάρτηση. Ο Πελασγός δεν είναι λιγότερο ευάλωτος από τις Δαναΐδες, αλλά είναι ευάλωτος με διαφορετικό τρόπο. Είναι ευάλωτος, όμηρος οικοδεσπότης που έχει αναλάβει τον διωκόμενο και έχει μπει μαζί του στον κίνδυνο. Όταν στέκεται μπροστά στον κήρυκα, δεν είναι πια απλώς ο βασιλιάς του Άργους. Είναι ένα σώμα που μοιράζεται την έκθεση με άλλα σώματα.

Αυτή η κοινή έκθεση είναι το αληθινό περιεχόμενο της φιλοξενίας. Είναι ανάληψη του κινδύνου που συνοδεύει την παρουσία του φιλοξενούμενου. Όταν ο Πελασγός στέκεται μεταξύ του κήρυκα και των Δαναΐδων, δεν τους δίνει απλώς προστασία. Συμμετέχει στην κατάστασή τους. Η φιλοξενία ολοκληρώνεται μόνο όταν αυτός που υποδέχεται έχει εκτεθεί όπως αυτός που υποδέχθηκε.

Ο κήρυκας απειλεί με πόλεμο. Λέει ότι οι γιοι του Αιγύπτου θα έρθουν με στρατό. Ο Πελασγός δεν υποχωρεί. Δηλώνει ότι η πόλη έχει αποφασίσει και ότι η απόφασή της θα τηρηθεί. Η απειλή του πολέμου δεν είναι αφηρημένη. Είναι συγκεκριμένη συνέπεια της

φιλοξενίας. Η πόλη που δέχτηκε τις Δαναΐδες θα έχει πόλεμο. Και παρόλα αυτά, ο Πελασγός εμμένει στη θέση του. Αναγνωρίζει ότι η φιλοξενία, για να είναι φιλοξενία, δεν μπορεί να ανασκευαστεί όταν εμφανίζεται το κόστος της. Αλλιώς δεν θα ήταν φιλοξενία, αλλά θα ήταν μόνο διακήρυξη.

Φαινομενολογικά, αυτό που η σκηνή φέρνει στην επιφάνεια είναι ότι η πολιτική απόφαση αποτελεί μία διαρκή έκθεση. Η ψήφος του δήμου δεν προστάτευσε τις Δαναΐδες. Έδωσε σε κάποιο σώμα τη δικαιολογία και την υποχρέωση να σταθεί μπροστά τους. Η αναγνώριση χωρίς αυτή τη στάση θα ήταν λόγος χωρίς αντίκρισμα. Όταν ο Πελασγός μπαίνει στη μέση, ολοκληρώνει αυτό που η πόλη του είχε αρχίσει. Δίνει στη συλλογική απόφαση τη σαρκική της υπόσταση.

Ο κήρυκας τελικά υποχωρεί. Όχι γιατί πείθεται, αλλά γιατί δεν μπορεί να συνεχίσει χωρίς να έρθει σε σύγκρουση με όλη την πόλη. Φεύγει με απειλές και η απειλή του πολέμου παραμένει. Οι Δαναΐδες μπορούν να μείνουν. Η φιλοξενία αντέχει την πρώτη της δοκιμασία. Όμως η σκηνή δεν κλείνει με ανακούφιση. Κλείνει με την επίγνωση ότι αυτό που μόλις διασφαλίστηκε είναι ένα κατώφλι, όχι ένα τέλος.

5.3 Η αποχώρηση και η κρίσιμη παραμονή — τι σημαίνει να έχεις γίνει δεκτός

Ο κήρυκας έχει φύγει. Η σκηνή ησυχάζει. Οι Δαναΐδες δεν κινδυνεύουν πια άμεσα. Ο Πελασγός τους απευθύνει λόγια καθησυχασμού. Τους μιλά για την πόλη, τους εξηγεί πού θα μείνουν, πώς θα ενταχθούν στον χώρο του Άργους. Η σκηνή θα μπορούσε να διαβαστεί ως ευτυχής έκβαση. Οι ικέτιδες έχουν βρει στέγη. Η ικεσία έγινε αποδεκτή. Η φιλοξενία υπερασπίστηκε τον εαυτό της. Και όμως, το έργο δεν κλείνει με τόνο

ανακούφισης. Κλείνει με μια εκκρεμότητα που γίνεται αισθητή στη στάση των ίδιων των Δαναΐδων.

Φαινομενολογικά, εδώ εμφανίζεται μια αμφισημία της σωτηρίας. Οι Δαναΐδες έχουν σωθεί, αλλά η σωτηρία τους δεν είναι ακριβώς αυτό που είχαν αναζητήσει. Είχαν φύγει από έναν βίαιο γάμο. Δεν είχαν φύγει για να εγκατασταθούν σε ένα νέο μέρος. Η αναγνώριση που έλαβαν στο Άργος είναι πραγματική, αλλά τις τοποθετεί σε μια θέση που δεν είχαν προβλέψει. Αποτελούν πλέον μέλη μιας νέας κοινότητας, με όλους τους δεσμούς και τις υποχρεώσεις που αυτό συνεπάγεται. Η σωτηρία τους έχει μορφή ένταξης που δεν είχαν επιλέξει συνειδητά. Επέλεξαν να επιβιώσουν και η επιβίωσή τους τώρα παίρνει ένα σχήμα που τις υπερβαίνει.

Η φιλοξενία εμπεριέχει πάντοτε μια μορφή βίας και η αδικία αρχίζει στο ίδιο το κατώφλι του δικαιώματος στη φιλοξενία (πρβλ. Ντυφουρμαντέλ & Ντεριντά, 1997/2006, σελ. 71). Στις *Ικέτιδες*, αυτή η παρατήρηση γίνεται αισθητή στο τέλος του έργου. Οι Δαναΐδες έχουν γίνει δεκτές, αλλά η αποδοχή τους τις τοποθετεί μέσα σε ένα πλαίσιο που δεν διέφυγε από κάθε προϋπόθεση. Είναι Αργείες τώρα, αλλά Αργείες με συγκεκριμένο τρόπο. Είναι ξένες που έγιναν δεκτές, και αυτή η ιστορία θα τις συνοδεύει. Η αναγνώριση που έλαβαν δεν διέγραψε την προηγούμενή τους ζωή. Την μετέφερε σε νέο τόπο, όπου θα συνεχίσει να ορίζει τον τρόπο που τις βλέπουν και τον τρόπο που βλέπουν τον εαυτό τους.

Παράλληλα, η ίδια η πόλη του Άργους έχει αλλάξει. Δεν είναι πια η πόλη που ήταν πριν φτάσουν οι Δαναΐδες. Έχει αναλάβει βάρος που δεν είχε προηγουμένως. Έχει μπει σε σύγκρουση που δεν είχε διαλέξει. Ο πόλεμος με τους Αιγυπτίους έχει γίνει αναπόφευκτος. Κανείς από εμάς δεν υπάρχει ως απολύτως οριοθετημένος και αυτάρκης, αλλά πάντοτε ως σώμα εκτεθειμένο σε άλλα σώματα (Μπάτλερ, 2009, σελ. 77). Στις

Ικέτιδες, αυτή η αλληλεξάρτηση γίνεται ορατή σε επίπεδο κοινότητας. Η πόλη του Άργους έχει δεθεί με τα σώματα των Δαναΐδων. Η μοίρα της είναι πια ένα μέρος με τη δική τους μοίρα. Δεν υπάρχει διαχωρισμός. Όποιος επιτεθεί στις Δαναΐδες, επιτίθεται στο Άργος. Όποιος βλάψει το Άργος, θα έχει επηρεάσει και τις Δαναΐδες. Η φιλοξενία δεν δημιούργησε μόνο μια σχέση, αλλά και ένα κοινό σώμα.

Η Arendt έχει περιγράψει τον χώρο εμφάνισης ως κάτι που υπάρχει μόνο δυνητικά και που εξαφανίζεται με τη διακοπή των δραστηριοτήτων που τον γεννούν (Arendt, 2025, σσ. 262-263). Αυτή η παρατήρηση φωτίζει την ευθραυστότητα αυτού που έχει επιτευχθεί στο Άργος. Η αναγνώριση των Δαναΐδων δεν είναι κατάσταση που εξασφαλίστηκε μια φορά. Είναι σχέση που πρέπει να συντηρείται. Όσο η πόλη συνεχίζει να αναγνωρίζει τις Δαναΐδες ως μέλη της, ο χώρος εμφάνισης παραμένει. Αν σταματήσει, ο χώρος εξαφανίζεται. Η ψήφος που πήρε ο δήμος αποτελεί δέσμευση που πρέπει να επαναλαμβάνεται με κάθε επόμενη πράξη της πόλης.

Οι Δαναΐδες, καθώς ετοιμάζονται να μπουν στην πόλη, εκφράζουν ευγνωμοσύνη αλλά και επιφύλαξη. Δεν είναι σίγουρες ότι ο κίνδυνος έχει πραγματικά παρέλθει. Ο πατέρας τους, ο Δαναός, τους συστήνει σύνεση. Τους θυμίζει ότι η ξενότητά τους θα τις συνοδεύει και θα τις εκθέτει. Δεν είναι ασφαλείς γιατί έγιναν δεκτές, αλλά παραμένουν ασφαλείς για όσο συνεχίζουν να αξίζουν την αποδοχή που έλαβαν. Η ασφάλειά τους άμεσα συνδεδεμένη με τη συμπεριφορά τους. Δεν είναι δικαίωμα αλλά μια σχέση που πρέπει να συντηρείται και να διατηρείται.

Φαινομενολογικά, αυτό που η σκηνή φέρνει στην επιφάνεια είναι η ιδιαίτερη χρονικότητα της φιλοξενίας. Η φιλοξενία δεν είναι γεγονός που συμβαίνει και μετά τελειώνει. Είναι διάρκεια. Η ψήφος του δήμου δεν λύνει το ζήτημα. Το ανοίγει σε μια

συνεχή πραγματικότητα όπου η πόλη και οι Δαναΐδες πρέπει διαρκώς να ανταποκρίνονται η μία στην άλλη. Η αποδοχή λοιπόν αποτελεί απλώς την αρχή.

Στις σκηνές αυτές του τέλους, υπάρχει ένα στοιχείο που αξίζει ιδιαίτερη προσοχή. Οι Δαναΐδες δεν βρίσκουν λύση στο πρόβλημα που τις έφερε στο Άργος. Δεν παύουν να φοβούνται τον γάμο που τους επιβάλλουν. Δεν συμφιλιώνονται με τα ξαδέλφια τους. Δεν αλλάζουν θέση ως προς το αρχικό τους αίτημα. Η φιλοξενία τις προστάτευσε από την άμεση βία, αλλά δεν έλυσε το αίτιο της φυγής τους. Η πόλη έδωσε ό,τι μπορούσε να δώσει. Δεν μπορεί να αλλάξει την ιστορία τους. Μπορεί μόνο να τους προσφέρει χώρο μέσα στον οποίο η ιστορία τους θα συνεχιστεί. Αυτή η ιστορία δεν παραμένει στο παρελθόν αλλά συνεχίζει να ενεργεί μέσα στο παρόν τους. Η Butler έχει δείξει ότι το τραύμα δεν είναι ένα κλειστό επεισόδιο που ανήκει σε μια στιγμή που πέρασε, αλλά μια εμπειρία που μετασχηματίζει το υποκείμενο με τρόπους που δεν μπορούν να προβλεφθούν. Η απώλεια δεν αφήνει το άτομο αμετάβλητο, αλλά το ανασυνθέτει, καθώς το παρελθόν εξακολουθεί να δρα μέσα στην ύπαρξή του (Μπάτλερ, 2009, σελ. 69). Οι Δαναΐδες που μπαίνουν στο Άργος δεν είναι οι γυναίκες που ήταν πριν τον διωγμό. Η βία που υπέστησαν τις έχει ήδη αλλάξει. Δεν την αφήνουν πίσω τους περνώντας το κατώφλι της πόλης. Τη φέρνουν μαζί τους. Η αποδοχή δεν διαγράφει το τραύμα, αλλά του δίνει έναν νέο τόπο μέσα στον οποίο θα συνεχίσει να υπάρχει. Η πόλη που τις δέχεται δεν δέχεται μόνο τα σώματά τους αλλά και την ιστορία που αυτά τα σώματα κουβαλούν.

Η φιλοξενία δεν είναι θαύμα. Είναι πράξη ανθρώπων με όρια. Η Arendt έχει υπενθυμίσει ότι η ίδια η δυνατότητα της πράξης εξαρτάται από την παρουσία των άλλων (Arendt, 2025, σελ. 265). Στις *Ικέτιδες*, η πόλη του Άργους έπραξε ό,τι μπορούσε. Αναγνώρισε, υποδέχθηκε, υπερασπίστηκε. Αυτό που δεν μπορεί να κάνει είναι να εξαλείψει τις συνθήκες που γέννησαν την ανάγκη της φιλοξενίας. Οι Δαναΐδες θα φέρουν

τη ξενότητά τους μαζί τους, όπου κι αν πάνε. Η αποδοχή του Άργους δεν τη διαγράφει. Της δίνει χώρο να υπάρχει χωρίς να καταστρέφεται.

Στο τέλος του πέμπτου κεφαλαίου, η εικόνα που μένει είναι αυτή μιας κοινότητας που έχει αναλάβει τη φιλοξενία ως διαρκή κατάσταση, και ξένων σωμάτων που έχουν γίνει δεκτά χωρίς να παύσουν να είναι ξένα. Η ένταση δεν λύθηκε, αλλά μετασχηματίστηκε σε σχέση που πρέπει να συντηρείται. Αυτή είναι η πραγματική φιλοξενία. Όχι η εξαφάνιση της διαφοράς, αλλά η ικανότητα να ζεις δίπλα της. Όχι η ταύτιση, αλλά η συνύπαρξη. Η σκηνή κλείνει και το έργο ολοκληρώνεται με τις Δαναΐδες να εισέρχονται στην πόλη, καθιστώντας ορατή τη δυνατότητα μιας κοινότητας να αναγνωρίσει και να προστατεύσει το ξένο σώμα.

6 Κεφάλαιο έκτο

Το θέατρο ως πεδίο βιωμένης εμπειρίας

6.1 Το θέατρο ως τόπος εμφάνισης

Όλα όσα έχουν περιγραφεί μέχρι τώρα συμβαίνουν σε έναν συγκεκριμένο τόπο. Δεν συμβαίνουν σε ένα κείμενο που διαβάζεται κατ' ιδίαν. Συμβαίνουν στο θέατρο. Οι Δαναΐδες δεν εμφανίζονται μόνο μπροστά στον Πελασγό. Εμφανίζονται μπροστά σε μια κοινότητα θεατών που έχει συγκεντρωθεί για να τις δει. Αυτή η διπλή εμφάνιση είναι κάτι που δεν μπορεί να αγνοηθεί όταν ρωτάμε τι συμβαίνει φαινομενολογικά στις *Ικέτιδες*. Το έργο δεν είναι μόνο ένα δράμα που αναπαριστά μια ικεσία. Είναι μια ικεσία που πραγματοποιείται μπροστά σε μια πόλη που βλέπει.

Η ορχήστρα του αρχαίου θεάτρου δεν είναι ουδέτερος χώρος. Είναι ένα κυκλικό πεδίο που περιβάλλεται από τα σώματα των θεατών. Όταν οι Δαναΐδες μπαίνουν στην ορχήστρα, δεν μπαίνουν σε έναν χώρο που τις απομονώνει από την κοινότητα. Μπαίνουν σε ένα πεδίο, σε έναν βιωμένο τόπο, όπου η κοινότητα τις περικυκλώνει με την παρουσία της. Η ίδια η αρχιτεκτονική του θεάτρου εγκαθιδρύει μια σχέση μεταξύ αυτών που εμφανίζονται και αυτών που βλέπουν. Δεν είναι δυνατό να εμφανιστεί εκεί χωρίς να εμφανιστεί ενώπιον αυτής της κοινότητας. Η εμφάνιση είναι εξ αρχής δημόσια.

Η Arendt έχει περιγράψει τον τόπο εμφάνισης ως κάτι που γεννιέται όταν οι άνθρωποι συνυπάρχουν, μιλούν και πράττουν από κοινού (Arendt, 2025, σσ. 262-263). Αυτή η περιγραφή ταιριάζει με ακρίβεια στο θέατρο. Όταν οι Αθηναίοι θεατές συγκεντρώνονται για τα Διονύσια, δεν συγκεντρώνονται μόνο για να παρακολουθήσουν

μια παράσταση. Συγκροτούν έναν τόπο, μέσα στον οποίο η παράσταση μπορεί να συμβεί. Χωρίς αυτή τη συγκέντρωση, η παράσταση δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Το θέατρο αποτελεί την ίδια την κοινότητα που συγκεντρώνεται για να βλέπει μαζί.

Αυτό που συμβαίνει στην ορχήστρα γίνεται έτσι αντικείμενο συλλογικής εμπειρίας. Όταν οι Δαναΐδες εμφανίζονται με τα κλαδιά της ικεσίας, οι θεατές δεν τις βλέπουν ο καθένας μόνος του. Τις βλέπουν μαζί. Καθένας από αυτούς ξέρει ότι οι διπλανοί του βλέπουν την ίδια εικόνα. Αυτή η κοινή θέαση συγκροτεί έναν τ(ρ)όπο εμπειρίας που δεν είναι ίδιος με τον/την ιδιωτικό/ή. Η κοινότητα δεν βλέπει απλώς. Βλέπει τον εαυτό της να βλέπει. Αναγνωρίζει τον εαυτό της ως κοινότητα μέσα από την κοινή πράξη της θέασης (Weiss, 2023, σελ. 91-104).

Αυτή η συνθήκη φωτίζει με νέο τρόπο τη σκηνή της μεταφοράς στην αγορά. Όταν τα κλαδιά της ικεσίας μεταφέρθηκαν στον δημόσιο χώρο του Άργους, αυτή η μεταφορά συνέβη ταυτόχρονα και στο επίπεδο της θεατρικής παράστασης. Δεν ήταν μόνο ο μυθικός δήμος των Αργείων που είδε τα κλαδιά. Ήταν και ο πραγματικός δήμος των Αθηναίων που τα έβλεπε από τα έδρανα του θεάτρου. Η σκηνή ζητούσε κρίση σε δύο επίπεδα. Στο επίπεδο του μύθου, ζητούσε κρίση από τους Αργείους. Στο επίπεδο της παράστασης, ζητούσε κρίση από τους Αθηναίους. Το θέατρο, αυτή τη στιγμή, λειτουργούσε ως χώρος εμφάνισης που εμπεριείχε μια άλλη εμφάνιση μέσα του.

Οι Αθηναίοι θεατές δεν παρακολουθούσαν παθητικά. Η ίδια η μορφή του θεάτρου τούς περιελάμβανε ως ενεργό μέρος της εμπειρίας. Όταν η σκηνή ζητούσε από τους Αργείους να αναγνωρίσουν τις Δαναΐδες, ζητούσε ταυτόχρονα και από τους Αθηναίους να αναλογιστούν τη δική τους σχέση με το ξένο. Δεν το έκανε ρητά και ούτε το δίδασκε. Άφηνε το φαινόμενο να εμφανιστεί και άφηνε τους θεατές μπροστά του. Η συνέπεια αυτή της εμφάνισης ήταν δική τους ευθύνη.

6.2 Η θεατρική εμπειρία ως φαινομενολογική στιγμή

Ο van Manen έχει επισημάνει ότι το δράμα, ο μύθος και η λογοτεχνία λειτουργούν ως «φαινομενολογικά παραδείγματα», ως μορφές που καθιστούν προσιτή τη μοναδικότητα μιας εμπειρίας και επιτρέπουν την πρόσβαση σε ποιοτικές διαστάσεις νοήματος (van Manen, 2023, σσ. 165, 403). Αυτή η παρατήρηση αποτελεί την ακριβή περιγραφή αυτού που συμβαίνει στις *Ικέτιδες*. Το έργο δεν προσφέρει πληροφορίες για την προσφυγιά. Δεν εξηγεί τι σημαίνει να είσαι ξένος. Επιτρέπει στο φαινόμενο να εμφανιστεί. Παρουσιάζει σώματα που έρχονται, που στέκονται, που εκτίθενται, που περιμένουν. Αφήνει τη βιωμένη εμπειρία να φανερωθεί χωρίς να την περιορίζει σε εξηγήσεις.

Αυτή η ιδιότητα του δράματος είναι σημαντική γιατί η βιωμένη εμπειρία δεν μπορεί να μεταφερθεί με όρους θεωρητικού λόγου. Όπως ο ίδιος ο van Manen έχει σημειώσει, η βιωμένη εμπειρία αφορά τον άμεσο τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος βρίσκεται ήδη μέσα στον κόσμο και σχετίζεται με αυτόν, πριν η σκέψη μετατρέψει την εμπειρία σε αντικείμενο θεωρητικής ανάλυσης (van Manen, 2023, σελ. 29). Όταν επιχειρούμε να εξηγήσουμε τι σημαίνει να είσαι ξένος, έχουμε ήδη μετατοπίσει την εμπειρία σε ένα άλλο επίπεδο. Το θέατρο επιτρέπει μια άλλη πρόσβαση. Δεν εξηγεί αλλά δείχνει, επιτρέπει να εμφανιστεί.

Όταν ο θεατής βλέπει τις Δαναΐδες να γονατίζουν στους βωμούς, δεν λαμβάνει μια πληροφορία. Συμμετέχει σε ένα φαινόμενο. Η ευαλωτότητα των γυναικών δεν του παρουσιάζεται ως ιδέα. Του παρουσιάζεται ως παρουσία σωμάτων που τη φέρουν. Το βλέμμα του δεν μεταφράζει. Συναντά. Και αυτή η συνάντηση τον τοποθετεί σε σχέση με

αυτό που βλέπει. Δεν είναι ίδιος μετά. Έχει εκτεθεί σε ένα φαινόμενο που τον αφορά πριν αποφασίσει αν τον αφορά.

Αυτή η ικανότητα του θεάτρου να εκθέτει τους θεατές σε φαινόμενα συγκροτεί τη φαινομενολογική του αξία. Δεν πρόκειται για ψυχαγωγία, ούτε για ηθική διδασκαλία, αλλά για ένα είδος γνώσης που συμβαίνει μέσω της εμπειρίας και που δεν μπορεί να αντικατασταθεί από διαφορετικές μορφές μάθησης. Όταν η αρχαία τραγωδία επιτρέπει σε τέτοια φαινόμενα να εμφανιστούν, δεν προσφέρει συμπεράσματα. Προσφέρει συνάντηση. Η κοινότητα που παρακολουθεί φεύγει από το θέατρο έχοντας βιώσει.

Στις *Ικέτιδες*, αυτή η εμφάνιση αφορά συγκεκριμένα την εμπειρία του ξένου σώματος που ζητά να γίνει αποδεκτό. Ο Αισχύλος δεν παίρνει θέση. Δεν δηλώνει αν η πόλη πρέπει να δέχεται ξένους. Παρουσιάζει το φαινόμενο και αφήνει την κοινότητα να σταθεί μπροστά του. Η αθηναϊκή κοινότητα που πρωτοείδε το έργο ζούσε σε μια πόλη όπου το ζήτημα του ξένου ήταν πραγματικό. Δεν ήταν αφηρημένο. Οι μέτοικοι ήταν εκεί. Η σχέση τους με την πόλη ήταν διαρκώς υπό διαπραγμάτευση. Το έργο τους έφερνε μπροστά στο φαινόμενο της δικής τους πόλης, στην εμφάνιση των δικών τους ξένων.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η τραγωδία ήταν μονάχα ένα πολιτικό σχόλιο. Σημαίνει ότι λειτουργούσε ως φαινομενολογικός τόπος όπου ένα ζητούμενο της κοινής εμπειρίας μπορούσε να εμφανιστεί και να ιδωθεί σε συγκεντρωμένη μορφή (Weiss, 2023). Η Arendt έχει υπενθυμίσει ότι μέσα από την πράξη και την ομιλία οι άνθρωποι εισάγουν τον εαυτό τους στον ανθρώπινο κόσμο και αποκαλύπτουν το «ποιος» είναι (Arendt, 2025, σσ. 233, 235). Στο θέατρο, αυτή η διαδικασία γίνεται διπλά. Οι ηθοποιοί εισάγουν τα πρόσωπα που υποδύονται. Αλλά και οι θεατές, μέσα από την παρουσία τους και την κοινή θέαση, εισάγουν τον εαυτό τους ως κοινότητα (Nightingale, 2004). Δείχνουν με τη συγκέντρωσή

τους ποιοι είναι ως πόλη. Το θέατρο είναι ο τόπος όπου η Αθήνα γίνεται Αθήνα μέσα από την κοινή πράξη της θέασης.

Η φαινομενολογική ανάγνωση των *Ικέτιδων* που έχει επιχειρηθεί σε αυτή την εργασία στηρίζεται ακριβώς σε αυτή την ιδιότητα του δράματος. Διαβάζουμε το έργο για να επιτρέψουμε στα φαινόμενα που εμπεριέχει να εμφανιστούν στη συνείδησή μας. Η ικεσία, η ξενότητα, η αναγνώριση, η φιλοξενία, το τραύμα, η ευθύνη δεν είναι έννοιες που το έργο επεξηγεί. Είναι φαινόμενα που το έργο επιτρέπει να συμβούν μπροστά μας. Και η ίδια η ανάγνωση μάς τοποθετεί στη θέση του θεατή που στέκεται απέναντι σε αυτό το συμβάν. Δεν είμαστε εξωτερικοί παρατηρητές. Είμαστε τμήμα της κοινότητας που θεωρεί.

Έτσι, το έργο των *Ικέτιδων* δεν είναι μόνο πλαίσιο μέσα στο οποίο συμβαίνει η δραματική δράση. Είναι το ίδιο το πεδίο μέσα στο οποίο η φαινομενολογική ανάγνωση γίνεται δυνατή. Χωρίς αυτό, το έργο θα ήταν κείμενο. Με αυτό, γίνεται βιωμένη εμπειρία. Και η εμπειρία αυτή, παρόλο που απέχει χρονικά από εμάς, παραμένει ικανή να μας τοποθετεί απέναντι σε ζητήματα που εξακολουθούν να μας αφορούν.

Επίλογος

Η πορεία των Δαναΐδων από την πρώτη τους εμφάνιση στους βωμούς του Άργους έως την αποδοχή τους από την πόλη καθιστά ορατή τη διαδικασία μέσα από την οποία ένα ξένο σώμα μεταβαίνει από την απλή παρουσία στην πολιτική αναγνώριση. Η εργασία αυτή επιχείρησε να παρακολουθήσει αυτή τη διαδρομή βήμα προς βήμα, μένοντας κάθε φορά στο ίδιο το φαινόμενο και αρνούμενη να προσπεράσει το σώμα προς χάριν μιας αφηρημένης ερμηνείας.

Η φαινομενολογική ανάγνωση ανέδειξε ένα σταθερό μοτίβο. Σε κάθε κρίσιμη στιγμή του έργου, η πολιτική και ηθική διεργασία περνά μέσα από το σώμα και ποτέ πάνω από αυτό. Η πρώτη συνάντηση του Πελασγού με τις Δαναΐδες δεν είναι μια συνάντηση με ένα πρόβλημα προς επίλυση αλλά με μια αισθητηριακή παρουσία που επιβάλλεται πριν κατανοηθεί. Το αίτημα της προστασίας δεν διατυπώνεται πρώτα ως επιχείρημα αλλά ως σωματική απειλή, ως η δυνατότητα του θανάτου που εκτίθεται στους βωμούς. Η απόφαση της πόλης δεν είναι η εφαρμογή ενός νόμου αλλά η ανταπόκριση σε μια παρουσία που δεν χωρά σε κανέναν προϋπάρχοντα κανόνα. Ακόμη και η ψήφος του δήμου, που μοιάζει η πιο αφηρημένη και θεσμική στιγμή του έργου, παραμένει δεμένη με τα σώματα που στέκονται στους βωμούς και περιμένουν την κρίση.

Αυτό είναι ίσως το κεντρικό συμπέρασμα της ανάγνωσης. Οι *Ικέτιδες* δεν προσφέρουν μια θεωρία για το πώς πρέπει να υποδεχόμαστε τον ξένο. Παρουσιάζουν την υποδοχή ως συμβάν που συμβαίνει σε σώματα, ανάμεσα σε σώματα. Η φιλοξενία δεν εμφανίζεται ως αρχή που εφαρμόζεται αλλά ως εμπειρία που βιώνεται, με όλο το βάρος, τον κίνδυνο και την αβεβαιότητα που τη συνοδεύουν. Το έργο δείχνει ότι η αναγνώριση ενός ξένου σώματος δεν είναι μια αφηρημένη πράξη παραχώρησης δικαιωμάτων. Είναι

μια μεταβολή που αγγίζει και τις δύο πλευρές. Η κοινότητα που αναγνωρίζει αλλάζει η ίδια, καθώς γίνεται μια κοινότητα ικανή να αναγνωρίζει.

Η ανάγνωση ανέδειξε επίσης τη βαθιά αμφισημία της ικεσίας, που διέτρεξε ολόκληρη την ανάλυση. Το σώμα του ικέτη είναι ταυτόχρονα η πληγή και το όπλο. Είναι εκτεθειμένο και απειλητικό, αδύναμο και αναπόδραστο. Αυτή η αμφισημία δεν είναι αδυναμία του έργου αλλά η ίδια η αλήθεια του. Δείχνει ότι η συνάντηση με τον ξένο δεν είναι ποτέ ουδέτερη. Φέρνει μαζί της μια ένταση που δεν λύνεται με την απόφαση αλλά μετατίθεται και συνεχίζεται.

Γι' αυτό και το έργο δεν κλείνει με μια οριστική λύση. Οι Δαναΐδες έχουν γίνει δεκτές, αλλά η συνθήκη που τις έφερε στο Άργος δεν έχει εξαφανιστεί. Η απειλή παραμένει στον ορίζοντα. Η αναγνώριση που κατακτήθηκε θα πρέπει να αντέξει όσα έπονται. Αυτό το ανοιχτό τέλος δεν είναι ατέλεια της δραματικής κατασκευής. Είναι φαινομενολογικά εύγλωττο. Δείχνει ότι η υποδοχή του ξένου δεν είναι ένα γεγονός που ολοκληρώνεται αλλά μια διαδικασία που παραμένει εκτεθειμένη στον χρόνο και στα ενδεχόμενα.

Διαβάζοντας τις *Ικέτιδες* με αυτόν τον τρόπο, αναδεικνύεται κάτι που το έργο γνωρίζει χωρίς να το διατυπώνει θεωρητικά. Κάθε πολιτική κοινότητα δοκιμάζεται τη στιγμή που έρχεται αντιμέτωπη με ένα σώμα το οποίο δεν έχει ακόμη αναγνωριστεί ως μέρος του κοινού της κόσμου και καλείται να αποφασίσει πώς θα ανταποκριθεί στην εμφάνισή του. Η απόφαση αυτή δεν είναι ποτέ μια φορά για πάντα. Επανέρχεται κάθε φορά που ένα νέο σώμα εμφανίζεται στο κατώφλι και αξιώνει να γίνει ορατό. Οι *Ικέτιδες*, γραμμένες πριν από δυόμισι χιλιάδες χρόνια, παραμένουν έτσι ένα έργο που μας θέτει ενώπιον ενός ερωτήματος που στην πραγματικότητα δεν έπαψε ποτέ να μας αφορά.

Όχι ως ιστορικό ανάλογο, αλλά ως φαινομενολογική σκηνή όπου η εμφάνιση του ξένου σώματος εξακολουθεί να μας καλεί σε απόκριση.

Βιβλιογραφία

- Αισχύλος. (2012). *Ήκετιδες* (Ι. Ν. Γρυπάρης, Μτφρ.). Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, Πύλη για την Ελληνική Γλώσσα. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=128
- Λεβινάς, Ε. (2007). *Ηθική & άπειρο. Διάλογοι με τον Φίλιπ Νέμο* (Κ. Παπαγιώργης, Μτφρ.). Ίνδικτος.
- Μπάτλερ, Τζ. (2009). *Ευάλωτη ζωή Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας* (Μ. Λαλιώτης & Κ. Αθανασίου, Μτφρ.). Νήσος. (Πρωτότυπη έκδοση 2006)
- Ντεριντά, Ζ. (2017). *Συγχωρείν: Το ασυγχώρητο και το απαράγραπτο* (Β. Μπιτσώρης, Μτφρ.). Angelus Novus. (Πρωτότυπη έκδοση 2012)
- Ντυφουρμαντέλ, Α., & Ντεριντά, Ζ. (2006). *Περί φιλοξενίας* (Β. Μπιτσώρης, Μτφρ.). Εκκρεμές. (Πρωτότυπη έκδοση 1997)
- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge.
- Arendt, H. (2025). *Η ανθρώπινη κατάσταση* (Π. Γεωργίου, Μτφρ.). Πατάκη. (Πρωτότυπη έκδοση 1958)
- Bakewell, G. W. (2013). *Aeschylus's Suppliant Women: The Tragedy of Immigration*. University of Wisconsin Press.
- Dougherty, C. (2023). Questions of the foreigner: Metoikia and democracy in Aeschylus' Suppliants. *Classical Antiquity*, 42(1), 49–86. <https://doi.org/10.1525/ca.2023.42.1.49>
- Garvie, A. F. (2020). [Review of the book Aeschylus: Suppliants, by A. H. Sommerstein]. *Lexis*, 38(1), 315–322. <https://doi.org/10.30687/Lexis/2210-8823/2020/01/015>
- Gould, J. (1973). Hiketeia. *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 74–103. <https://doi.org/10.2307/631455>
- Husserl, E. (1964). *The idea of phenomenology*. Martinus Nijhoff.

- Lingis, A. (1983). *Excesses: Eros and Culture*. SUNY Press.
- Lingis, A. (1994). *Foreign Bodies*. Routledge.
- van Manen, M. (2023). *Phenomenology of practice*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003228073>
- Merleau-Ponty, M. (2005). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Φαινομενολογία της αντίληψης* (Κ. Καψαμπέλη, Μτφρ.). Νήσος.
(Πρωτότυπη έκδοση 1945)
- Nightingale, A. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge University Press.
- Weiss, N. (2023). *Seeing Theater: The Phenomenology of Classical Greek Drama*. University of California Press.

Δήλωση Συγγραφέα:

Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν.1599/1986, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής μου εργασίας, δεν προσβάλλει κάθε μορφής δικαιώματα διανοητικής ιδιοκτησίας, προσωπικότητας και προσωπικών δεδομένων τρίτων, δεν περιέχει έργα/εισφορές τρίτων για τα οποία απαιτείται άδεια των δημιουργών/δικαιούχων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον και πληρούν τους κανόνες της επιστημονικής παράθεσης.