



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΕΝΙΑΙΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΕΤΟΣ: 2016-2017

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
της Άννας Χρίστου Μηλιώνη
Α.Μ.: 7340011516006

Η ευθύνη προς τον άλλο

**Ζητήματα ταυτότητας, ετερότητας και ηθικής ευθύνης
με βάση την σκέψη των Λεβινάς και Ρικέρ**

Επιβλέποντες:

1. Βασίλης Βουτσάκης (κυρίως επιβλέπων), Επίκουρος Καθηγητής στον Τομέα Ιστορίας και Θεωρίας του Δικαίου της Νομικής Σχολής Αθηνών
2. Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Καθηγητής στον Τομέα Ιστορίας και Θεωρίας του Δικαίου της Νομικής Σχολής Αθηνών
3. Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Αναπληρωτής Καθηγητής στον Τομέα Ιστορίας και Θεωρίας του Δικαίου της Νομικής Σχολής Αθηνών

Αθήνα, 2017

Copyright © [Άννα Μηλιώνη, 2018]

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	4
1. Η θέση του Λεβινάς περί υποκειμενικότητας και ευθύνης.....	10
Α. Η βία προς την ετερότητα.....	12
Β. Η ηθική ευθύνη προς τον Άλλο.....	15
Γ. Τα χαρακτηριστικά της λεβινασικής ηθικής ευθύνης.....	23
Από την ηθική στη δικαιοσύνη.....	27
Δ. Ένα παράδειγμα εφαρμογής της λεβινασικής ηθικής ευθύνης	30
2. Η θέση του Ρικέρ περί υποκειμενικότητας και ευθύνης.....	35
Α. Η ταυτότητα.....	36
Β. Η ετερότητα.....	44
Γ. Η ευθύνη.....	48
Δ. Ένα ρικεριανό αντιπαράδειγμα.....	55
3. Μία ρικεριανού προσανατολισμού κριτική στον Λεβινάς.....	58
Α. Το ζήτημα της ετεροκυριαρχίας.....	59
Β. Η αδυναμία διάκρισης του δίκαιου από τον άδικο Άλλο.....	63
Γ. Η απαξίωση του εαυτού.....	67
Δ. Η αδυναμία αναγνώρισης του Άλλου.....	69
Ε. Ανακεφαλαίωση.....	73
4. Απόπειρα ανασκευής της ρικεριανής κριτικής.....	75
Α. Το ζήτημα της “ασχεσίας”	75
Β. Το ζήτημα της απαξίωσης του εαυτού.....	79
Γ. Το ζήτημα της διάκρισης του δίκαιου Άλλου από τον διώκτη.....	81
Δ. Τελική εξέταση του παραδείγματος.....	83
5. Συμπεράσματα.....	88
Βιβλιογραφία.....	92
Πηγές.....	92
Βιβλιογραφικές αναφορές.....	93
Ελληνόγλωσσες.....	93
Ξενόγλωσσες.....	94

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία έχει ως στόχο την κριτική εξέταση του ζητήματος της ηθικής ευθύνης προς τον άλλο άνθρωπο. Πιο συγκεκριμένα, εξετάζεται το περιεχόμενο της ηθικής ευθύνης που φέρει το υποκείμενο προς τον άλλο άνθρωπο, όπως αυτό διαμορφώνεται με βάση τη σχέση ταυτότητας και ετερότητας. Υποστηρίζεται ότι αυτή η σχέση ταυτότητας και ετερότητας αφενός είναι κρίσιμη για την ίδια τη συγκρότηση της έννοιας του ηθικού υποκειμένου, αφετέρου επιδρά καθοριστικά στη διαμόρφωση του περιεχομένου της ηθικής ευθύνης που φέρει το υποκείμενο προς τον άλλο άνθρωπο.

Η εξέταση του ζητήματος βασίζεται στην κριτική αντιπαραβολή του έργου δύο μεγάλων φιλοσόφων του εικοστού αιώνα, του Εμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) και του Πωλ Ρικέρ (Paul Ricœur, 1913-2005). Οι δύο φιλόσοφοι εξετάζουν το ζήτημα της ηθικής ευθύνης, εισερχόμενοι σε έναν γόνιμο διάλογο. Η ανάλυση των λεβινασικών θέσεων περί ευθύνης και ετερότητας θα στηριχτεί κυρίως στα δύο μεγάλα έργα του επί του θέματος, το *Ολότητα και άπειρο*¹ και το *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας*². Η λεβινασική θεωρία περί ευθύνης θα αντιπαραβληθεί προς τις αντίστοιχες θέσεις του Πωλ Ρικέρ, όπως παρουσιάζονται στο βιβλίο του *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*³. Οι εν λόγω θέσεις θα διαυγαστούν με βάση μία συμπληρωματική βιβλιογραφία, πρωτογενή και δευτερογενή.

Σε ένα πρώτο κεφάλαιο, θα εξεταστεί το περιεχόμενο της λεβινασικής θεωρίας περί σχέσης ταυτότητας και ετερότητας, καθώς και οι συνεπαγωγές της σχέσης αυτής για τη συγκρότηση του ηθικά υπεύθυνου προς τον άλλο άνθρωπο υποκειμένου. Θα παρουσιαστούν οι έννοιες του χωρισμένου “εγώ” και του απολύτως Άλλου, οι οποίες θα συνδεθούν με την ιδέα της άπειρης ευθύνης του ηθικού υποκειμένου προς τον Άλλο.

Στη θεωρία αυτή θα αντιπαραβληθεί, στο δεύτερο κεφάλαιο, η ρικεριανή θέση περί εαυτότητας και ηθικής ευθύνης. Σε αντίθεση προς τη λεβινασική θέση περί απόλυτου χωρισμού του “εγώ” από τον Άλλο, θα προταθεί η διαλεκτική σχέση ταυτότητας και ετερότητας, με βάση τη δυνατότητα θεώρησης του εαυτού ως άλλου ανθρώπου και του άλλου ανθρώπου ως alter ego, ως “άλλου εαυτού”. Το διαλεκτικό αυτό πρότυπο σχέσης με τον άλλο θα συνδεθεί με μία θεώρηση της ηθικής ευθύνης ως ευθύνης για τη διαμόρφωση ενός αγαθού βίου, μαζί με τους

¹ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989 (γαλλ. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Phaenomenologica 8, The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1961).

² Εμμανουήλ Λεβινάς, *Otherwise than Being; or, Beyond Essence*, transl. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998 (γαλλ. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Phaenomenologica 54, The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1974).

³ Πωλ Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα: Πόλις, 2008 (γαλλ. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990).

άλλους και για αυτούς, εντός δίκαιων θεσμών.

Στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας, θα ασκηθεί κριτική στη λεβινασική θεωρία, με βάση τις θέσεις που διατύπωσε ο Ρικέρ. Η ανασκευή της κριτικής αυτής θα επιχειρηθεί στο τέταρτο κεφάλαιο, όπου θα εξεταστεί η δυνατότητα διάσωσης των λεβινασικών θέσεων, με βάση τη βέλτιστη ερμηνεία τους. Η κριτική αντιπαραβολή των δύο θεωριών θα αναδείξει την προέλευση της μεταξύ τους διαφωνίας τους στη σχέση του εαυτού και της ύπαρξης με το Αγαθό. Με δεδομένη τη διαφοροποίηση αυτή, στα συμπεράσματα της εργασίας, θα εξεταστεί η δυνατότητα προσέγγισης των δύο θεωριών, με άξονα το κοινό πρόταγμα του σεβασμού του στοιχείου της ετερότητας, που διαπνέει τις θέσεις των δύο φιλοσόφων.

Πριν την πραγμάτευση του ζητήματος, είναι κρίσιμο να παρουσιαστεί εν συντομία το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται οι δύο φιλόσοφοι, καθώς η πληρέστερη κατανόηση του περιεχομένου του έργου τους εξαρτάται από την γνώση των ερωτημάτων στα οποία επιχειρούν να δώσουν απαντήσεις. Στοιχεία όπως η θρησκευτική τους παιδεία, η επιρροή που άσκησαν στο πνεύμα τους συγκεκριμένοι φιλόσοφοι και σχολές, η βιωμένη εμπειρία του Β' Παγκοσμίου Πολέμου καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό το περιεχόμενο των φιλοσοφικών τους θέσεων. Συνεπώς, η επισήμανση ορισμένων βασικών βιογραφικών πληροφοριών για τους δύο φιλοσόφους συμβάλλει στην ανάδειξη των ποικίλων διαστάσεων του μεταξύ τους διαλόγου.

Ο Εμμανουέλ Λεβινάς γεννήθηκε στο Κόβνο (Κοννο ή, στα λιθουανικά, Kaunas) της Λιθουανίας τον Ιανουάριο του 1906 (Δεκέμβριο του 1905 σύμφωνα με το παλιό ημερολόγιο), σε μία μεσοαστική εβραϊκή οικογένεια. Εκτός από την κλασική παιδεία που λαμβάνει, η εκπαίδευσή του περιλαμβάνει από μικρή ηλικία την εκμάθηση των εβραϊκών και τη μελέτη της Βίβλου. Λόγω του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, μεταναστεύει με την οικογένειά του στο Χάρκοβο της Ουκρανίας, όπου έζησε την Οκτωβριανή Επανάσταση. Σπουδάζει φιλοσοφία στο Στρασβούργο (1924-29), όπου γίνεται στενός φίλος με τον Μωρίς Μπλανσώ (Maurice Blanchot, 1907-2003), και στο Φράιμπουργκ (1928-29). Έρχεται σε επαφή με τη φιλοσοφία του Χούσερλ (Edmund Husserl, 1859-1938), και του Χάιντεγκερ (Martin Heidegger, 1889-1976), τους οποίους και καθιστά γνωστούς στη Γαλλία, όπου διδάσκει. Δημοσιεύει τα πρώτα του σημαντικά έργα: τη *Θεωρία της εποπτείας στη φαινομενολογία του Χούσερλ* (*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930), το *Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού* (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, 1934) και το *Περί απόδρασης* (*De l'évasion*, 1935). Ήδη από τα έργα αυτά συνδέει την έννοια της απρόσωπης ολότητας με τον ολοκληρωτισμό, και επιχειρεί τη φιλοσοφική της αντίκρουση.

Το 1931 αποκτά τη γαλλική υπηκοότητα και το 1939 επιστρατεύεται ως Γάλλος αξιωματικός στον πόλεμο εναντίον της Γερμανίας. Το 1940 συλλαμβάνεται, για να περάσει όλα τα χρόνια του

Β' Παγκοσμίου Πολέμου σε ένα στρατόπεδο εργασίας για αξιωματικούς στη Γερμανία, όπου συντάσσει και το μεγαλύτερο μέρος του έργου του *Από την ύπαρξη στο υπάρχον* (*De l'Existence à l'Existent*, 1947). Παρότι η γυναίκα του και η κόρη του διαφεύγουν της σύλληψης, η οικογένειά του στη Λιθουανία εξολοθρεύεται από τους Ναζί. Το 1961 δημοσιεύει το *Ολότητα και άπειρο* (*Totalité et infini*) ως διδακτορική διατριβή και εκλέγεται καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Πουατιέ. Το 1967 εκλέγεται καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Ναντέρ (το σημερινό Paris X), με πρόσκληση του τότε πρύτανη Πωλ Ρικέρ. Από το 1973 έως το 1976, οπότε και συνταξιοδοτείται, διδάσκει στη Σορβόννη. Το 1974 εκδίδει το *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), κατά πολλούς το σημαντικότερο έργο του.

Η φιλοσοφία του Λεβινάς μπορεί να θεωρηθεί ως μία απόπειρα απάντησης στη χαϊντεγκεριανή θεωρία. Έχοντας υπάρξει μαθητής του Χάιντεγκερ στο Φράιμπουργκ, ο Λεβινάς αναγνωρίζει τη φιλοσοφική σημασία της χαϊντεγκεριανής θεωρίας. Συμμερίζεται την απόρριψη της υπερβατικής σύλληψης του υποκειμένου που χαρακτήριζε την προ-χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία το υποκείμενο ήταν σε θέση να αποκτήσει βέβαιη γνώση για τον κόσμο και να δράσει αυτόνομα, θεμελιώνοντας στον εαυτό του τον ηθικό νόμο. Κατά τον Λεβινάς, η προσέγγιση αυτή ρέπει αναπόφευκτα προς τον ολοκληρωτισμό, καθώς η αξίωση της ολικής κατανόησης, εφαρμοζόμενη στον άνθρωπο, αρνείται τη διάσταση του απείρου που αυτός κρύβει μέσα του, τον θεματοποιεί και τον μεταχειρίζεται ως αντικείμενο ελέγχου.

Η λαμπρότητα της χαϊντεγκεριανής θεωρίας έγκειται κατά τον Λεβινάς στην απόρριψη αυτής της θέσης της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης. Ο Χάιντεγκερ αντιλαμβάνεται την ύπαρξη του υποκειμένου, το ενθάδε-Είναι (*Dasein*), ως οντότητα που μεριμνά για το Είναι της, την ύπαρξή της. Η δράση του ενθάδε-Είναι είναι κυριαρχική, καθώς η φύση του δεν είναι προκαθορισμένη, όπως η φύση των αντικειμένων, αλλά καθορίζεται από τις αποφάσεις του. Το ενθάδε-Είναι, ωστόσο, δεν είναι το κυρίαρχο υποκείμενο της προ-χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας. Βρίσκεται ερριμμένο στον κόσμο, χωρίς να έχει έλεγχο επί της αρχής και του τέλους της ύπαρξής του. Ενώπιον της θνητότητάς του, το ενθάδε-Είναι βιώνει την κλήση της συνείδησής του, που το καλεί να αναλάβει την ευθύνη για τον εαυτό του, βιώνοντας μία γνήσια ύπαρξη.

Παρότι βρίσκεται σε συμφωνία με τον Χάιντεγκερ αναφορικά με το πεπερασμένο της ύπαρξης, που είναι εξαρτημένη από τον κόσμο, ο Λεβινάς διαβλέπει τους κινδύνους που εμπεριέχει η χαϊντεγκεριανή θεώρηση. Συνδέοντας την ευθύνη του ενθάδε-Είναι με το χρέος της διατήρησής του στην ύπαρξη, ο Χάιντεγκερ υποβιβάζει τη σχέση με τον άλλο άνθρωπο σε σχέση αδιαφορίας, καθώς προτεραιότητα αποδίδεται στη σχέση με το απρόσωπο Είναι. Το χρέος του ενθάδε-Είναι είναι προς τον εαυτό· δεν υφίσταται ευθύνη για τον άλλο. Ο Λεβινάς

επισημαίνει ότι το χαϊντεγκεριανό υποκείμενο φοβάται περισσότερο τον θάνατό του από το να γίνει δολοφόνος.

Γράφοντας την επαύριο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ο Λεβινάς θέτει ως στόχο της φιλοσοφικής του ανάλυσης την επαναθεμελίωση του πρωτείου της ηθικής επί της οντολογίας, διατηρώντας όμως την υπαρξιστική ανάλυση του Χάιντεγκερ, αναφορικά με την εξάρτηση της ύπαρξης από τον κόσμο. Ενδεικτικό είναι ότι ο πρόλογος του *Ολότητα και Άπειρο* ξεκινά με την αγωνιώδη επισήμανση: “*Πρόθυμα θα συμφωνούσαμε ότι επείγει τα μέγιστα να μάθουμε αν είμαστε θύματα της ηθικής*”⁴. Επιδιώκοντας να καταδείξει ότι η ηθική απαίτηση υπάρχει παρά τη γεγονικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, αντιπαραβάλλει το πεπερασμένο Είναι προς τη διάσταση του απείρου, που διανοίγεται στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου και αντιλαμβάνεται την ευθύνη όχι ως ευθύνη προς τον εαυτό, αλλά ως ευθύνη προς τον Άλλο.

Ο βίος του Πωλ Ρικέρ παρουσιάζει μια σειρά από ενδιαφέρουσες αναλογίες και αντιστοιχίες με αυτόν του Λεβινάς. Ο Ρικέρ γεννήθηκε το 1913 στη Βαλάνς (Valence) της Γαλλίας και σηματοδεύτηκε από τα γεγονότα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου, καθώς ο πατέρας του σκοτώθηκε στη μάχη της Μάρνης. Από την οικογένειά του έλαβε θρησκευτική – προτεσταντική – παιδεία, ενώ σπούδασε φιλοσοφία στα Πανεπιστήμια της Ρεν (Rennes) και της Σορβόνης, ερχόμενος σε επαφή με τη φαινομενολογία του Χούσερλ. Γίνεται μέλος του Γαλλικού Σοσιαλιστικού Κόμματος και αρθρογραφεί τακτικά στο σοσιαλιστικού προσανατολισμού περιοδικό *Esprit*. Η ενεργή πολιτική στράτευση στο σοσιαλιστικό ιδεώδες, όπως και η προτεσταντική πίστη θα τον ακολουθήσουν σε όλη του τη ζωή και θα επηρεάσουν το έργο του.

Το 1939 ο Ρικέρ επιστρατεύτηκε από τον Γαλλικό Στρατό, για να αιχμαλωτιστεί το 1940 και να περάσει τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο στη Γερμανία, σε ένα στρατόπεδο συγκέντρωσης για Γάλλους στρατιωτικούς. Στη διάρκεια της αιχμαλωσίας του μεταφράζει Χούσερλ και διαβάζει Γιάσπερς (Karl Theodor Jaspers, 1883-1969). Μετά τον πόλεμο, ολοκληρώνει το διδακτορικό του και εκλέγεται καθηγητής φιλοσοφίας, αρχικά στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου και στη συνέχεια στο Πανεπιστήμιο στις Σορβόνης. Το 1966 παραιτείται από το Πανεπιστήμιο της Σορβόνης και συμμετέχει στην ίδρυση του Πανεπιστημίου της Ναντέρ, στο οποίο και διατελεί πρύτανης. Στη δεκαετία του 1970, διδάσκει στα Πανεπιστήμια του Γέιλ, του Σικάγου και της Λουβαίν.

Το έργο του Ρικέρ είναι επηρεασμένο από τη φαινομενολογία και την ερμηνευτική, τις οποίες συνδυάζει με την αγγλοσαξονική αναλυτική προσέγγιση, επιχειρώντας μια «τριγωνική συζήτηση» ανάμεσα στη γαλλική φιλοσοφική παράδοση, τη σύγχρονη γερμανική φιλοσοφία⁵

⁴ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο...*, ό. π., σ. 9.

⁵ Ιδίως την ερμηνευτική του Γκάνταμερ (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002), την οντολογία του Χάιντεγκερ και την επικοινωνιακή θεωρία του Χάμπερμας (Jürgen Habermas, 1929-).

και την αναλυτική φιλοσοφία. Στα πλέον σημαντικά έργα του συγκαταλέγονται το τρίτομο *Χρόνος και Αφήγηση* (*Temps et récit*, 1983-85), το εδώ εξεταζόμενο *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος* (*Soi-même comme un autre*, 1990) και το *Η μνήμη, η ιστορία, η λήθη* (*La Mémoire, l' Histoire et l' Oubli*, 2003).

Η επίδραση του Β' Παγκοσμίου Πολέμου στη φιλοσοφική σκέψη του Ρικέρ αντανακλάται στη θεματολογία που τον απασχολεί. Ήδη από τα πρώτα έργα του εξετάζει το ζήτημα του κακού, σε συνάρτηση με την ελευθερία βούλησης του ανθρώπου. Δεδομένης της πραγματικότητας του κακού, ο Ρικέρ εξετάζει τη δυνατότητα υπέρβασής του. Κρίσιμη για την υπέρβαση αυτή θεωρείται η ενότητα μεταξύ των ανθρώπων, μία ενότητα που θεμελιώνεται στην ανθρώπινη επικοινωνία και καταδεικνύει ότι οι διαφορές μεταξύ των ανθρώπων δεν είναι ποτέ απόλυτες.

Πρέπει στο σημείο αυτό να επισημανθεί ότι, παρότι και για τους δύο στοχαστές, η θρησκευτική πίστη ήταν πολύ σημαντική, καθορίζοντας σε μεγάλο βαθμό και τη φιλοσοφική τους σκέψη, τόσο ο ένας όσο και ο άλλος διαχώρισαν τις φιλοσοφικές τους θέσεις από τις αντίστοιχες θεολογικές⁶. Στο πνεύμα αυτό, στην παρούσα διπλωματική δεν θα αναλυθούν οι θεολογικές προκειμένες που υπολανθάνουν στις παραδοχές των δύο φιλοσόφων.

Όπως προαναφέρθηκε, το παρόν έργο σκοπεί στην εξέταση της σχέσης της ετερότητας με την ηθική ευθύνη. Η θεματική αυτή είναι δυνατόν να συσχετιστεί με το ζήτημα του θανάτου, αφού η σχέση του υποκειμένου με το άλλο από αυτό είναι δυνατόν να αναλυθεί ως σχέση του με τον θάνατο. Κρίνεται όμως ότι η εξέταση της προβληματικής αυτής, λόγω του εύρους της και του

⁶ Ερωτώμενος για τη “συμφιλίωση” του βιβλικού και του φιλοσοφικού τρόπου σκέψης μέσω του έργου του, ο Λεβινάς αναφέρει: “Ουδέποτε προσπάθησα να «συμβιάσω» ή να «συμφιλιώσω» τις δύο παραδόσεις. Αν συνδυάστηκαν, αυτό συνέβη πιθανώς επειδή κάθε φιλοσοφική σκέψη εδράζεται σε προφιλοσοφικές εμπειρίες και η ανάγνωση της Βίβλου ανήκε κατ’ εμέ σε αυτές τις θεμελιακές εμπειρίες. Κατά συνέπεια διαδραμάτισε ουσιαδή ρόλο – και σε μεγάλο βαθμό εν αγνοία μου – στη φιλοσοφική μου σκέψη...” Ωστόσο, επιμένει στο ότι “η θρησκεία δεν είναι ταυτόσημη με τη φιλοσοφία, η οποία δεν κομίζει την παραμυθία που ξέρει να προσφέρει η θρησκεία” (πρβλ. Ε. Λεβινάς, *Ηθική και άπειρο. Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007, σ. 11, 79).

Στο πλαίσιο αυτής της διάκρισης, ο Λεβινάς επιμένει στον αυστηρό διαχωρισμό του φιλοσοφικού του έργου από τις θεολογικές του μελέτες. Σε συνέντευξή του, τονίζει ότι “στα φιλοσοφικά κείμενα, ο βιβλικός στίχος δεν χρησιμεύει ποτέ ως απόδειξη, παρά ως παράδειγμα. Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν κείμενα τα οποία αποκαλώ εξομολογητικά. Τα μη φιλοσοφικά κείμενα είναι εξηγήσεις”. Ενδεικτικό του διαφορετικού τρόπου προσέγγισης των θεολογικών κειμένων από τα αντίστοιχα φιλοσοφικά είναι το γεγονός ότι ο Λεβινάς, προκειμένου να μην υπάρξει καμμία σύγχυση, εξέδιδε το έργο του σε δύο διακριτούς εκδοτικούς οίκους. Πρβλ. “The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas” in Bernasconi, *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London, UK: Routledge & Kegan Paul, 1988.

Από την πλευρά του, ο Πάολ Ρικέρ, στον πρόλογο του έργου του *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, επισημαίνει ότι επέλεξε να μην συμπεριλάβει στο βιβλίο του δύο σχετικές μελέτες θρησκευτικού χαρακτήρα, προκειμένου αφενός να διαφυλάξει την αυτονομία του φιλοσοφικού του λόγου, αφετέρου να αποφύγει την απόδοση μιας “κρυπτοφιλοσοφικής” λειτουργίας στη βιβλική πίστη. Παρότι αναγνωρίζει την επίδραση της προσωπικής του πίστης στη διαμόρφωση των προσωπικών του πεποιθήσεων, ο Ρικέρ επιμένει ότι “ανάμεσα στη φιλοσοφία και στη βιβλική πίστη, το σχήμα ερώτηση-απάντηση δεν είναι έγκυρο[...] Είναι ένα πράγμα να αποκρινόμαστε σε ένα ερώτημα, με την έννοια του να λύνουμε [φιλοσοφικά] ένα πρόβλημα που έχει τεθεί, και κάτι άλλο να αποκρινόμαστε σε μία κλήση, με την έννοια του να ανταποκρινόμαστε στον τρόπο ύπαρξης που προτείνει ο «Μεγάλος Κώδικας»”. Πρβλ. Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 41-2.

νέου πεδίου που διανοίγει, εκφεύγει του θέματος του παρόντος. Για τον ίδιο λόγο, δεν θα θιχτούν ζητήματα φιλοσοφίας της γλώσσας, που θα μπορούσαν να ανακύψουν στο πλαίσιο μιας άλλης ανάλυσης.

Δεν θα αναλυθεί επίσης το ζήτημα της έμφυλης ετερότητας, και της σύνδεσης της θηλυκότητας με το λεβινασικό Άλλο, ούτε η συσχέτιση της ευθύνης με τους ρόλους της πατρότητας, της μητρότητας, της αδερφότητας. Τα ενδιαφέροντα αυτά θέματα έχουν αποτελέσει αντικείμενο ενδελεχούς ανάλυσης στη φεμινιστική φιλοσοφική βιβλιογραφία, και κρίθηκε ότι θα μπορούσαν να αποτελέσουν αντικείμενο ξεχωριστής ενασχόλησης, στο πλαίσιο κάποιας άλλης εργασίας. Εν προκειμένω, οι έννοιες της ηθικής υποκειμενικότητας και της ετερότητας εξετάζονται με τρόπο γενικό και αφαιρετικό, κάτι που επιτρέπει τη θεώρησή τους ανεξάρτητα από χαρακτηριστικά έμφυλης ταυτότητας του υποκειμένου και του άλλου.

Κατά την παράθεση των αποσπασμάτων από τα έργα των φιλοσόφων, ακολουθήθηκε η μετάφραση της ελληνικής έκδοσής τους. Στην περίπτωση των αμετάφραστων στην ελληνική έργων – ιδίως του λεβινασικού *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας* – η μετάφραση είναι της γράφουσας.

Στο σημείο αυτό, δέον είναι να γίνει μία επισήμανση αναφορικά με τη διαφοροποιημένη χρήση των όρων “άλλος” και “Άλλος”, στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Στη γαλλική, ο Λεβινάς εναλλάσσει τους όρους “autrui” [το άλλο πρόσωπο] και “autre” [ο άλλος], διαφοροποιώντας την γραφή τους με κεφαλαία ή με πεζά για να δηλώσει αντίστοιχα μία πιο αφηρημένη ή συγκεκριμένη προσέγγιση της ετερότητας. Στην αγγλική μετάφραση, το “autrui” μεταφράζεται ως “Άλλος” και το “autre” ως “άλλος”, με την επισήμανση της απώλειας της διαφοροποίησης πεζού/κεφαλαίου στην οποία προβαίνει ο Λεβινάς κατά την χρήση των όρων. Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, προκειμένου να τονιστεί η σύνδεση του λεβινασικού *Άλλου* με το στοιχείο της απόλυτης ετερότητας, ο όρος αναγράφεται πάντα με κεφαλαίο. Αντιπαραβάλλεται έτσι προς τον ρικεριανό *άλλο*, ο οποίος νοείται όχι στην απόλυτη ετερότητά του αλλά εντός ενός πλαισίου διαλεκτικής σχέσης μεταξύ ταυτότητας και ετερότητας. Ωστόσο, κατά την παράθεση των μεταφρασμένων αποσπασμάτων, ακολουθήθηκαν οι επιλογές του κάθε μεταφραστή.

1. Η θέση του Λεβινάς περί υποκειμενικότητας και ευθύνης

Η φιλοσοφική θεωρία του Λεβινάς περί συγκρότησης της ηθικής υποκειμενικότητας και περί ηθικής ευθύνης προς τον Άλλο παρουσιάζεται στα δύο μείζονα φιλοσοφικά έργα του, το *Ολότητα και άπειρο* (1961) και το *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας* (1974). Στο *Ολότητα και Άπειρο*, ο Λεβινάς επιχειρεί να θεμελιώσει τη ριζική και υπερβατική ετερότητα του άλλου προσώπου, που επιτρέπει την υπέρβαση της βίας και της δύναμης μέσω της ηθικής σχέσης, στην οποία ο Άλλος συμμετέχει από μία διάσταση ύψους. Στο *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας* παρουσιάζονται οι συνέπειες αυτής της υπερβατικότητας του Άλλου για το περιεχόμενο της ηθικής ευθύνης, ο αντίκτυπος της ετερότητας στον εαυτό.

Τα δύο βιβλία θα εξεταστούν ως σχηματίζοντα ένα ενιαίο επιχείρημα που αναφέρεται στην ηθική σχέση του εαυτού προς τον Άλλο. Θα δοθεί έμφαση στη συνέχεια των λεβινασικών θέσεων, και όχι στις επιμέρους διαφοροποιήσεις, αναπόφευκτες δεδομένης της απόστασης δεκατριών ετών που χωρίζει το πρώτο βιβλίο από το δεύτερο. Θα αναδειχτεί έτσι το επιχείρημα του Λεβινάς περί προτεραιότητας της ηθικής επί της οντολογίας και περί άπειρης ευθύνης του υποκειμένου προς τον Άλλο.

Η λεβινασική προσέγγιση στηρίζεται στην κριτική εξέταση της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, την οποία χαρακτηρίζει ως “οντολογική”, με την έννοια ότι επικεντρώνεται στην γνώση του όντος, του Είναι, της υπάρχουσας πραγματικότητας. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η οντολογική αυτή θεώρηση του Είναι συνδέεται με τον πόλεμο και τη βία. Άκρα απόληξή της είναι ο ολοκληρωτισμός, καθώς ως υπέρτατη αξία τίθεται όχι ο σεβασμός των προσώπων, αλλά η καθολική γνώση της πραγματικότητας, η κατανόηση του Είναι ως ολότητας.

Η εστίαση αυτή έχει ως αποτέλεσμα να συλλαμβάνονται τα άτομα με βάση την ένταξή τους σε μία έννοια. Η ατομικότητα των όντων τοποθετείται έτσι σε δευτερεύουσα θέση, αφού εξετάζονται υπό το πρίσμα της γενικής και αφηρημένης έννοιας στην οποία εντάσσονται. Η σχέση με τα όντα δεν είναι άμεση σχέση με τη μοναδική οντότητά τους, αλλά διαμεσολαβείται από την έννοια στην οποία εμπεριέχονται.

Η φιλοσοφική αυτή προσέγγιση είναι για τον Λεβινάς βαθύτατα προβληματική, διότι καταλήγει στη βίαιη αντιμετώπιση των προσώπων, καθώς δεν αναγνωρίζει ως κρίσιμη την ετερότητά τους. Εφόσον τα άτομα συλλαμβάνονται στη γενικότητά τους, η σχέση του υποκειμένου με τον Άλλο διαμεσολαβείται από την έννοιά του, στην οποία εντάσσεται και το ίδιο το υποκείμενο. Με τον τρόπο αυτό, ο Άλλος εντάσσεται σε μία ολότητα με το υποκείμενο, στην ολότητα του ίδιου, και αντιμετωπίζεται ως τμήμα της.

Η δυτική φιλοσοφία συνδέεται κατ' αυτόν τον τρόπο με την κυριαρχία του Ίδιου επί του Άλλου, με την ένταξη των όντων σε κοινές έννοιες παρά με την εστίαση στα στοιχεία που τα εξατομικεύουν και τα διαφοροποιούν ριζικά από τα άλλα. Ο Λεβινάς εντάσσει στο πλαίσιο της κυριαρχίας του Ίδιου και τη θεώρηση της ηθικής ελευθερίας ως αυτονομίας. Το υποκείμενο είναι ελεύθερο όταν έχει θέσει το ίδιο τους κανόνες που διέπουν τη δράση του. Οι αυτόνομα τεθειμένοι κανόνες προέρχονται από την ολότητα του Ίδιου, αφού το υποκείμενο δεν αναγνωρίζει ως δεσμευτικούς κανόνες που δεν έχει το ίδιο κυριαρχικά θέσει για τον εαυτό του. Το κριτήριο της καθολικευσιμότητας που, κατά την καντιανή παράδοση, δεσμεύει το αυτόνομο υποκείμενο, εκφράζει την τάση του υποκειμένου να εντάσσει στο πεδίο του Ίδιου ό,τι είναι εξωτερικό προς αυτό, αφού με βάση την κοινή ιδιότητα του ορθού λόγου, που χαρακτηρίζει τόσο αυτό όσο και τα άλλα υποκείμενα, θέτει κανόνες δεσμευτικούς όχι μόνο για το ίδιο, αλλά και για όλους τους άλλους, που εντάσσονται στην κοινή έννοια του έλλογου υποκειμένου.

Το βασικό πρόβλημα της θεώρησης αυτής είναι ότι παραγνωρίζονται τα στοιχεία που διαφοροποιούν το υποκείμενο από τους Άλλους ως μη κρίσιμα για τον καθορισμό της ορθής δράσης, που ορίζεται ως δεσμευτική τόσο για το αυτόνομο υποκείμενο όσο και για όλους τους Άλλους. Ο συνυπολογισμός των στοιχείων αυτών από το υποκείμενο χαρακτηρίζεται ως ετερονομία, ως υποταγή σε κανόνες που δεν προέρχονται από το ίδιο το υποκείμενο αλλά από μία ετερότητα εξωτερική προς αυτό. Απορρίπτοντας την ετερονομία, η δυτική φιλοσοφική παράδοση προκρίνει την κυριαρχία του στοιχείου της ταυτότητας έναντι της ετερότητας.

Ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι η θεώρηση αυτή αγνοεί την ουσία της ηθικής, που έγκειται στην αναγνώριση και τον σεβασμό του Άλλου ως Άλλου, ως μη εντασσόμενου σε μία κοινή έννοια με το δρων υποκείμενο. Η ηθική σχέση με τον Άλλο χαρακτηρίζεται ως μεταφυσική, ως σχέση με κάποιον που υπερβαίνει τη φυσική κατανόησή του, αφού το στοιχείο της ετερότητας έγκειται ακριβώς στο ότι υπερβαίνει αυτό που το “εγώ” ως υποκείμενο της αποδίδει. Η κατανόηση των όντων, ως στόχος της φιλοσοφικής παράδοσης που καυτηριάζει ο Λεβινάς, τα εντάσσει στο γνωστικό πεδίο του υποκειμένου, στο πεδίο ελέγχου του Ίδιου. Η σχέση με τον Άλλο ως Άλλο δεν θα μπορούσε να είναι σχέση κατανόησης, αφού το στοιχείο της ετερότητας είναι ακριβώς αυτό που το υποκείμενο, ως διαφορετικό, δεν μπορεί να γνωρίσει και να καταλάβει.

Το πρόταγμα της ηθικής του Λεβινάς είναι ο σεβασμός του στοιχείου της ετερότητας και η δημιουργία ηθικών σχέσεων που εκκινούν από αυτόν τον σεβασμό. Η ηθική σχέση δεν βασίζεται στη κατανόηση του Άλλου και τη δημιουργία μιας κοινότητας με αυτόν, αλλά στη διαφύλαξη της ετερότητας αυτής, ακόμα και αν, ή μάλλον ακριβώς επειδή, διαρρηγνύει κάθε δυνατή κοινότητα υποκειμένων. Ο Άλλος πρέπει να παραμένει πάντα Άλλος, αυτός και το υποκείμενο δεν σχηματίζουν ποτέ ένα “εμείς”, ένα κοινό γένος. Ο σεβασμός του Άλλου ως

Άλλου απαιτεί τη διάδραση μαζί του με έναν τρόπο που δεν τον εντάσσει στη κοινότητα του “εμείς”. Ο τρόπος αυτός είναι η ευθύνη του υποκειμένου για τον Άλλο.

Στη συνέχεια θα εξεταστούν οι επιμέρους μορφές βίας οι οποίες, κατά τη λεβινασική ανάλυση, αποτελούν απότοκο της έλλειψης σεβασμού προς την ετερότητα ως ετερότητα (α). Δεδομένης της βίας στην οποία οδηγεί η αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο, θα παρουσιαστεί η συλλογιστική με βάση την οποία το πρόταγμα του σεβασμού της ετερότητας γίνεται αντιληπτό ως ευθύνη για τον Άλλο (β). Τέλος, θα αναλυθούν τα χαρακτηριστικά της λεβινασικής ευθύνης (γ).

A. Η βία προς την ετερότητα

Γράφοντας την επαύριο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ο Λεβινάς επιχειρεί να θεμελιώσει μια ηθική που απορρίπτει κάθε βία. Η βία ορίζεται ως η αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο, η καθυπόταξη στο υποκείμενο αυτού που, όντας άλλο, αντιστέκεται στη κυριαρχία του “εγώ” επί του κόσμου. Άλλος, με την έννοια αυτή της αντίστασης στο Ίδιο, είναι για τον Λεβινάς μόνο ο Άλλος άνθρωπος, που ως πρόσωπο έχει τη δυνατότητα έκφρασης.

Ο Λεβινάς εξετάζει διάφορες μορφές βίας, οι οποίες χαρακτηρίζονται από αύξουσα απαξία. Ξεκινώντας από την απόπειρα σύλληψης, κατανόησης του Άλλου και ως εκ τούτου ένταξής του στο γνωστικό πεδίο του Ίδιου, περνάει στην τυραννία, το φόνο, το μίσος και, τέλος, στον ρατσισμό⁷.

Μία πρώτη, ήπια μορφή βίας που περιέχει όμως εν δυνάμει όλες τις άλλες μορφές βίας είναι η αντιμετώπισή του Άλλου ως μέσου για την ικανοποίηση των αναγκών και των επιθυμιών μου. Η στάση αυτή εκφράζεται με τη δημιουργία “οικονομικών” σχέσεων με τον Άλλο, σχέσεων στις οποίες τα υποκείμενα είναι προσανατολισμένα στην ικανοποίηση των ατομικών τους συμφερόντων. Αφού έσχατος σκοπός των σχέσεων αυτών είναι το συμφέρον του υποκειμένου, ο Άλλος αντιμετωπίζεται εργαλειακά, ως οντότητα που το υποκείμενο μπορεί να “εξαγοράσει”, προσφέροντας το κατάλληλο αντίτιμο, ώστε ο Άλλος να συμμορφωθεί στον σκοπό του υποκειμένου.

Στο νοητικό επίπεδο, η στάση αυτή εκφράζεται με την υπαγωγή του Άλλου σε εννοιολογικές κατηγορίες και τη συνακόλουθη στέρηση της ετερότητάς του⁸. Θεματοποιώντας τον Άλλο, το υποκείμενο αγνοεί τη ριζική του ετερότητα που τον διακρίνει από κάθε άλλο ον. Τον

⁷ Η ανάλυση των μορφών βίας που ακολουθεί βασίζεται στα έργα του Λεβινάς *Ολότητα και άπειρο*, και *Ελευθερία και εντολή*. Πρβλ. τη διεξοδική ανάλυση του Roger Burggraeve, “Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility,” στο *Journal of Social Philosophy* v. 30, no. 1, spring 1999, pp. 29–45.

⁸ Ο Λεβινάς συσχετίζει την κατανόηση, τη “σύλληψη” του Άλλου με την έννοια της κυριαρχικής “λήψης”, εντοπίζοντας τη ρίζα *prendre*, “λαμβάνω”, στο γαλλικό ρήμα *com-prendre*, “συλ-λαμβάνω”, “καταλαβαίνω”. Έτσι, η κατανόηση, η σύλληψη του Άλλου (*comprehension*) αναδεικνύεται ως κυριαρχική πράξη του “εγώ”.

αντιμετωπίζει όπως όλα τα υλικά αντικείμενα, προσπαθώντας να τον συλλάβει βάσει α priori ιδεών. Η ένταξη αυτή του Άλλου σε έννοιες αποτελεί βίαιη εκδήλωση δύναμης, αφού η πρόσβαση σε αυτόν γίνεται μέσω της ένταξής του σε ελεγχόμενες από το “εγώ” κατηγορίες.

Αυτή η “οικονομική” επιδίωξη της ικανοποίησης των συμφερόντων του ατόμου, που αντιμετωπίζει τόσο τον περιβάλλοντα κόσμο όσο και τον Άλλο ως μέσο ύπαρξης και ανάπτυξης του υποκειμένου μπορεί να εξελιχθεί σε μία βαρύτερη μορφή κακού, την άσκηση διαπροσωπικής βίας με τη συνήθη έννοια του όρου. Αυτό συμβαίνει διότι στον κόσμο συνυπάρχουν πολλά υποκείμενα, καθένα εκ των οποίων αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως “εγώ” που στοχεύει προς την επιβίωση και τη κυριαρχία. Η στάση αυτή του “εγώ” οδηγεί στη σύγκρουση των υποκειμένων. Μάλιστα, οι λιγότερο βίαιες, οικονομικές σχέσεις δεν αποτελούν παρά μετεξέλιξη αυτής της οντολογικής κατάστασης πολέμου, δυνάμενες να μετατραπούν και πάλι σε ανοιχτή σύγκρουση, εφόσον κάτι τέτοιο θα απέβαινε προς το συμφέρον των υποκειμένων.

Μία άλλη μορφή βίας είναι η τυραννία, που εκφράζει τη δεσποτική και απεριόριστη προσπάθεια του υποκειμένου όχι μόνο να επιβιώσει αλλά και να κυριαρχήσει. Το τυραννικό “εγώ” επιδιώκει να καταλύσει την αυτονομία των Άλλων. Μετέρχεται κάθε μέσο (πειθώ, ρητορική, προπαγάνδα, διπλωματία, δημαγωγία, βασανισμό, φυσική βία, πλύση εγκεφάλου, εκφοβισμό, δωροδοκία κ.ο.κ.) ώστε οι Άλλοι να του παραχωρήσουν την άσκηση της ελευθερίας τους.

Στην ακραία της εκδοχή, η τυραννία αποκτά τα χαρακτηριστικά του φασισμού, καθώς έχει ως αποτέλεσμα να καταστεί ο Άλλος όχι απλώς δούλος του τυράννου αλλά και “υποδουλωμένο πνεύμα”, χάνοντας κάθε ατομική βούληση, κάθε ελευθερία σκέψης και δράσης. Χάνεται μέχρι και η ικανότητα υπακοής, που προϋποθέτει την ικανότητα του υπακούοντος να αποφασίζει αν θα υπακούσει ή όχι. Η τυραννία καταλήγει έτσι σε μία έκφυλη μορφή ετερονομίας, καθώς τα θύματά της επιδεικνύουν τυφλή υποταγή στον τύραννο, ο οποίος δεν γίνεται αντιληπτός ως τέτοιος, αλλά ως αντικείμενο της μαζοχιστικής επιθυμίας του υποταγμένου. Καθώς το υποδουλωμένο πνεύμα δεν αισθάνεται την εντολή του τυράννου ως κάτι εξωτερικό προς αυτό, που περιορίζει την ελευθερία του, αναιρείται ως πρόσωπο, ως εξωτερική προς τον τύραννο ετερότητα, και καταλήγει να είναι απλώς υλικό σώμα ανίκανο να αντισταθεί στο υποκείμενο που το διατάζει.

Η άρνηση της ετερότητας του Άλλου εκδηλώνεται σε φυσικό επίπεδο με τον φόνο. Ο φόνος, ως ηθικά ενδιαφέρουσα άσκηση βίας, δεν είναι η απλή αιτιώδης πρόκληση του θανάτου του άλλου, άλλα η εκ προθέσεως ολική καταστροφή της ετερότητάς του. Στις διάφορες μορφές κυριαρχίας επί του Άλλου (ένταξή του στο πεδίο του Ίδιου, χρησιμοποίησή του, ανάλωσή του),

η βία που ασκείται έγκειται στη μερική μόνο άρνησή του, στην αμφισβήτηση της ανεξαρτησίας του. Αντίθετα, ο φόνος συνίσταται στη ριζική εκμηδένιση του Άλλου, που πλέον παύει να υπάρχει ως πρόσωπο. Στη προσπάθειά του να κυριαρχήσει απόλυτα επί των πάντων, το υποκείμενο απορρίπτει κάθε σύλληψη του Άλλου, κάθε συμπερίληψή του στο πεδίο του Ίδιου, και τον καταστρέφει ολοκληρωτικά.

Το μίσος αποτελεί για τον Λεβινάς μία μορφή βίας χειρότερη κατά μία έννοια από την φόνο, καθώς συνδυάζει τη ριζική άρνηση του Άλλου με τη μη πλήρη εκμηδένισή του. Το υποκείμενο που μισεί επιδιώκει να συνθλίψει τον Άλλο, αλλά χωρίς να τον καταστρέψει πλήρως, ώστε αυτός να έχει συνείδηση της συνθλιβής του. Έτσι το μίσος χαρακτηρίζεται ως λογικός παραλογισμός, καθώς δεν ανάγει απλώς τον Άλλο σε αντικείμενο, αλλά επιδιώκει να τον εγκλωβίσει στην υποκειμενικότητά του, ώστε να γίνεται μάρτυρας της αντικειμενοποίησης που υφίσταται. Λόγω της διττής αντιμετώπισης του Άλλου ως αντικειμένου και ως υποκειμένου, το μίσος είναι ακόρεστο, δεν μπορεί ποτέ να πληρωθεί και να εξευμενιστεί. Ο στόχος της αντικειμενοποίησης του Άλλου παραμένει πάντα ανοιχτός, καθώς αυτός πρέπει να παραμένει υποκείμενο. Με τον τρόπο αυτό, το μίσος εγκλωβίζει το θύμα στην οδύνη της βίας που βιώνει και καθίσταται η υπέρτατη δοκιμασία της ελευθερίας και της βούλησης.

Όλες οι μορφές βίας που αναλύθηκαν μέχρι τώρα έχουν κατά τον Λεβινάς ως κορύφωμα της εκδήλωσής τους τον χαρακτήρα του ρατσισμού. Η ουσία του ρατσισμού είναι η απόδοση αξίας μόνο σε ό,τι θεωρείται ως εντασσόμενο στη σφαίρα του Ίδιου, και η συνακόλουθη απόρριψη του ξένου. Ό,τι χαρακτηρίζεται ως ξένο θεωρείται απειλητικός εχθρός, που πρέπει να αποβληθεί από την ολότητα του Ίδιου. Για τη ρατσιστική σκέψη, οι άνθρωποι γίνονται αποδεκτοί ως αφομοιώσιμοι στην ολότητα που συναπαρτίζει το Ίδιο μόνο εφόσον εντάσσονται στην ομάδα, με τις επιμέρους διαφορές μεταξύ των μελών της ομάδας να θεωρούνται τυχαίες διαφοροποιήσεις επί της ίδιας βάσης. Ο ρατσισμός συνίσταται έτσι αφενός στον έπαινο και τη θεοποίηση του Ίδιου, όσο και στη δαιμονοποίηση του Άλλου, που με την αυθαίρετη επιλογή των χαρακτηριστικών που τον καθιστούν Άλλο αντιμετωπίζεται και ως εξιλαστήριο θύμα. Ο Άλλος είναι εχθρός όχι βάσει των προσωπικών του χαρακτηριστικών αλλά λόγω της ετερότητάς του και μόνο.

Με βάση την ανάλυση αυτή, ο ρατσισμός δεν οφείλεται στη παραγνώριση των κοινών χαρακτηριστικών των ατόμων, της κοινής ανθρώπινης ιδιότητας. Αντίθετα, στον πυρήνα του ρατσισμού βρίσκεται η άρνηση ή η αποτυχία εκτίμησης των διαφορών μεταξύ των ατόμων, της θεμελιώδους και μη αναγώγιμης ετερότητας που τα καθιστά μοναδικά, πέραν κάθε ομάδας. Ωστόσο, όπως θα παρουσιαστεί στη συνέχεια, ο προσανατολισμός προς τη διατήρηση και την ενίσχυση του Ίδιου είναι ίδιον της αυθόρμητης δυναμικής ύπαρξης του υποκειμένου, που

επιδιώκει τη διατήρησή του στη ζωή (conatus essendi⁹). Συνεπώς, εκ της φύσεώς του, κάθε υποκείμενο είναι βίαιο, είναι δυνάμει ρατσιστής. Η ηθική καλείται ακριβώς να υπερβεί αυτή τη δυναμική της οντολογίας, του Είναι, αναιρώντας τη βία της ανθρώπινης συνύπαρξης.

Ο ανώτατος κανόνας της ηθικής για τον Λεβινάς, το “ου φονεύσεις”, εκφράζει ακριβώς το ηθικό κέλευσμα του σεβασμού της ετερότητας του άλλου. Η ηθική ουσία ατόμου βρίσκεται στην επίδειξη ευαισθησίας για το ξένο, σε μία ηθική στάση όπου ο άλλος μετράει παραπάνω από το “εγώ” του υποκειμένου, στην απόλυτη φιλοξενία.

B. Η ηθική ευθύνη προς τον Άλλο

Όπως προκύπτει από την ανάλυση που προηγήθηκε, το βασικό ζήτημα της λεβινασικής ηθικής είναι το ζήτημα του σεβασμού της ετερότητας του Άλλου ανθρώπου. Ο σεβασμός της ετερότητας ως ετερότητας (και όχι μόνο στο μέτρο που συμπίπτει με μία ταυτότητα του υποκειμένου) κρίνεται ως απολύτως αναγκαία προκειμένου οι σχέσεις των ανθρώπων να μην αποτελούν σχέσεις βίας. Ο Λεβινάς καταδεικνύει τη βία σε κάθε σχέση όπου το υποκείμενο επιχειρεί να εντάξει με κάποιον τρόπο στο πεδίο ελέγχου του τον Άλλο. Η στάση αυτή, που η πιο “αθώα” έκφρασή της, η απόπειρα κατανόησης, “σύλληψης” του Άλλου ήδη εμπεριέχει τη βία της υπαγωγής του σε μία ελέγξιμη από το υποκείμενο έννοια, χαρακτηρίζεται από την ίδια βασική δομή βίας που εντοπίζεται και στις πλέον βίαιες σχέσεις τυραννίας, φόνου, μίσους.

Προκειμένου να ανατραπεί η βία μεταξύ των προσώπων, είναι αναγκαίο να της αντιταχθεί ένα ηθικό κέλευσμα. Καθώς η βία συνδέεται με τη κυριάρχηση του Ίδιου επί του Άλλου, το περιεχόμενο του κελεύσματος αυτού δεν μπορεί να είναι παρά ο σεβασμός της ετερότητας ως ετερότητας, το ηθικό “ου φονεύσεις” την ετερότητα του Άλλου. Πρέπει δηλαδή η ηθική να προηγείται της οντολογίας. Ο Λεβινάς αναφέρεται στην ηθική αυτή ως “μεταφυσική”, προκειμένου να αναδείξει την υπερβατικότητα του ηθικού κελεύσματος, που προέρχεται από τη θεώρηση του Άλλου ως προσώπου απευθυνόμενου στο υποκείμενο από μία υπερβατική διάσταση “ύψους” [hauteur].

Η ηθική ως σεβασμός της ετερότητας αντιπαραβάλλεται προς τον πόλεμο, που αναστέλλει κάθε επιταγή της. Ο πόλεμος “γελοιοποιεί” την ηθική, αναδεικνύοντας την αντίθεση του προτάγματός της προς την σκληρή πραγματικότητα. Όχι μόνο εκμηδενίζει τα άτομα, αλλά διακόπτει και την αντιμετώπισή τους ως πρόσωπα, αποδίδοντάς τους ρόλους όπου δεν αναγνωρίζουν τον εαυτό τους και ωθώντας τα να προδώσουν την ίδια την υπόστασή τους.

Η λεβινασική ηθική αντιπαραβάλλεται επίσης προς την πολιτική, την “τέχνη του να κερδίζεις

⁹ Ο όρος ανάγεται στην σπινοζική φιλοσοφία και αναφέρεται στον τρόπο ύπαρξης των όντων, που συνίσταται στον αγώνα για επιβίωση και διατήρηση της ουσίας τους.

με κάθε μέσο τον πόλεμο”, που δεν αποτελεί παρά συνέχειά του σε άλλο επίπεδο, καθώς τα άτομα προσπαθούν πλέον να κυριαρχήσουν όχι μέσω της γυμνής επιβολής αλλά μέσω του Λόγου. Εν γένει, απέναντι στην ηθική τοποθετείται η ολότητα, το ολοποιητικό σύστημα που εντάσσει τα άτομα σε ένα κοινό νόημα, με βάση το οποίο προσδιορίζονται, θυσιάζοντας τη μοναδικότητά τους και αλλοτριώνοντάς τα. Σε αυτή την ολότητα αντιτάσσεται η έννοια του ηθικού προσώπου, που, όντας άλλο από το υποκειμένο, δεν είναι δυνατόν να υπαχθεί ποτέ πλήρως στο Ίδιο. Ο Άλλος χαρακτηρίζεται από μία “περίσσεια πάντοτε εξωτερική προς την ολότητα”, διανοίγοντας μία διάσταση απείρου που εκφεύγει της ολότητας.

Για τον Λεβινάς, το άπειρο είναι αυτό που υπερβαίνει κάθε τεθειμένο όριο, αυτό που δεν μπορεί να οριοθετηθεί. Το “απείρως άλλο” δεν είναι επομένως το ολικά άλλο, αλλά αυτό που είναι άλλο με άπειρο τρόπο, που υπερχειλίζει τον προσδιορισμό του. “Η ιδέα του απείρου είναι ο τρόπος του είναι – η απειροποίηση (infinition) – του απείρου”¹⁰. Συνεπώς, το άπειρο συνεπάγεται τόσο την ύπαρξη ορίων, των ορίων του “εγώ”, του Ίδιου, όσο και την υπέρβασή τους, που επιτυγχάνεται χάρη στην παρουσία του Άλλου μέσα στην ολότητα. Η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση με τον Άλλο, ως σχέση με το άπειρο που υπερβαίνει την ολότητα, προτάσσεται έτσι ως δυνατότητα απάντησης στη βία και την ολότητα.

Το πρόβλημα είναι ότι η κυριαρχική βία του Ίδιου συνδέεται αδιάρρηκτα με την οντολογική δομή του υποκειμένου. Το ίδιο το Είναι, η ύπαρξη του υποκειμένου, παρουσιάζεται στη φιλοσοφική σκέψη ως πόλεμος, καθώς η πραγματικότητα προσδιορίζεται ως αγώνας για επιβίωση και κυριαρχία. Με αφετηρία αυτή την παραδοχή, η επιδιωκόμενη ειρήνη προκύπτει από την πολιτική διευθέτηση των πολέμων. Δεν αίρει την επιδίωξη της κυριαρχίας, αλλά θέτει τους όρους της επιδίωξης αυτής. Λόγω της θεώρησής της υπό αυτό το πρίσμα, ωστόσο, η ειρήνη δεν αναστέλλει τη βία των ανθρώπινων σχέσεων. Αναγνωρίζοντας τη βίαιη δομή της οντολογίας, ο Λεβινάς επιχειρεί να καταδείξει ότι το ηθικό πρόταγμα του σεβασμού της ετερότητας την υπερβαίνει, και ότι η υπέρβαση αυτή απαιτεί τη διαμόρφωση της σχέσης με τον Άλλο ως σχέση ευθύνης.

Το επιχείρημα του Λεβινάς, που παρουσιάζεται αναλυτικά στο έργο του *Ολότητα και άπειρο*, βασίζεται στη φαινομενολογική εξέταση του προσώπου (ή έστω σε μία οιονεί φαινομενολογική ανάλυση, δεδομένου ότι το πρόσωπο δεν είναι τόσο το φαινόμενο του άλλου, όσο το ίχνος της

¹⁰ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 17. Η έννοια της απειροποίησης ως τρόπου ύπαρξης του απείρου αναδεικνύει το γεγονός ότι η υπέρβαση που εκφράζει το άπειρο δεν είναι, όπως υποστηρίζει ο Ντερριντά, μία ολική υπέρβαση, μία πλήρης έλλειψη ταυτότητας μεταξύ του υποκειμένου και αυτού που το υπερβαίνει, καθώς τότε το υπερβατικό θα ήταν απολύτως άγνωστο. Το απείρως άλλο δεν είναι το ολικά άλλο, αλλά αυτό που είναι με άπειρο τρόπο άλλο, που δεν εγκλείεται ποτέ πλήρως στο ίδιο. Πρβλ. Ζ. Ντερριντά, «Βία και μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς», *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003.

παρουσίας του¹¹). Εξετάζεται η – οντολογική – ύπαρξη του υποκειμένου ως “εγώ” που, προκειμένου να διατηρηθεί στη ζωή, επιδιώκει την κυριαρχία του στον κόσμο που τον περιβάλλει. Η οντολογική αυτή πορεία του υποκειμένου στον κόσμο τίθεται υπό αμφισβήτηση με την επιφάνεια του Άλλου που, απαγορεύοντας τον φόνο, διαρρηγνύει τη σφαίρα του Είναι, της οικονομίας, της γνώσης και του λόγου.

Το “εγώ” ορίζεται ως το ον που έχει ως περιεχόμενο την ταυτότητα, που ταυτίζεται με τον εαυτό του ως υποκείμενο των εμπειριών του. Αυτή η ταυτότητα δεν διαρρηγνύεται όταν το “εγώ”, σκεπτόμενο τον εαυτό του, επιχειρεί να τον αντικρίσει από μία απόσταση, ωσάν να ήταν άλλος. Ακόμα και τότε, ο αφηρημένος εαυτός που σκέπτεται το “εγώ” εντάσσεται στην καθολικότητα του Ίδιου, αποτελώντας έναν εαυτό με τον οποίο ταυτίζεται το “εγώ” παρά την απόσταση που τους χωρίζει, καθώς εντάσσονται στην ίδια ολότητα. Όπως αναφέρει ο Λεβινάς, “το εγώ ως άλλος δεν είναι ένα «Άλλο»”¹². Έτσι, η υποτιθέμενη ετερότητα εντός του εγώ δεν είναι παρά ένας τρόπος ταυτοποίησης του “εγώ”.

Η ταυτότητα του “εγώ” δεν διαρρηγνύεται ούτε με την πάροδο του χρόνου, παρότι το υποκείμενο αδιαμφισβήτητα μεταβάλλεται. Κρίσιμο για την ταυτότητα του “εγώ” δεν είναι να παραμένει αναλλοίωτη, αλλά να διατηρείται παρά τις μεταβολές, καθώς το υποκείμενο αναγνωρίζει ότι παραμένει ίδιο, ταυτιζόμενο με τον εαυτό του.

Η ταυτότητα του “εγώ” διατηρείται μέσω της ιδιοποίησης του εξωτερικού κόσμου, που από “Άλλο” γίνεται Ίδιο, ιδιοκτησία του υποκειμένου. Αυτή η μετατροπή του άλλου σε Ίδιο χαρακτηρίζεται από τον Λεβινάς ως απόλαυση. Η απόλαυση αυτή διέπει τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο. Ο Λεβινάς επιμένει πως η σχέση μας με τα εξωτερικά αντικείμενα δεν είναι πρωτίστως εργαλειακή, χρησιμοθηρική και επομένως σχέση εξάρτησης από αυτά. Τα εξωτερικά αντικείμενα είναι πρωτίστως αντικείμενα απόλαυσης για το υποκείμενο, το οποίο ζει με αυτά βιώνοντας την ανεξαρτησία της ευτυχίας. Όπως αναφέρεται, “ζούμε με ζεστή σούπα, με αέρα, με φως, με θεάματα, με εργασία, με ιδέες, με ύπνο...”¹³. Η ζωή δεν είναι απλά η διατήρηση

¹¹ Όπως αναφέρει ο Λεβινάς, “Δεν είμαι καθόλου σίγουρος ότι το πρόσωπο είναι φαινόμενο. Τα φαινόμενα είναι αυτό που εμφανίζεται. Η εμφάνιση δεν είναι ο τρόπος του είναι του προσώπου. Το πρόσωπο είναι, εξ αρχής, η απαίτηση[...] Είναι η ευθραυστότητα αυτού που σε χρειάζεται, που υπολογίζει σε σένα.” Πρβλ. “*The paradox of morality...*”, ό.π., p.171.

¹² Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 30.

¹³ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 131. Αναδεικνύεται εν προκειμένω η αντίθεση του Λεβινάς προς την χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία. Η ανεξάρτητη ευτυχία του υποκειμένου εξαρτάται βέβαια από τον εξωτερικό κόσμο: από το να αναπνέεις, να κοιτάς, να διατρέφεις, να εργάζεσαι, να χρησιμοποιείς τα αντικείμενα για να πετύχεις τους σκοπούς σου. Δεν πρόκειται όμως για μια εξάρτηση που συναρτάται μόνο με τη διατήρηση του υποκειμένου στη ζωή. Συχνά το υποκείμενο προτιμά να πεθάνει παρά να στερηθεί κάποιο από τα αντικείμενα απόλαυσης. Η ζωή δεν είναι γυμνή ύπαρξη, είναι απόλαυση. Σε αντίθεση προς τον Χάιντεγκερ, σύμφωνα με τον Λεβινάς, “δεν υπάρχουμε μόνο με τον πόνο ή τη χαρά μας, υπάρχουμε μέσω των πόνων και των χαρών” (Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 132). Αναφορικά με τη σχέση της λεβινασικής με την χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία, πρβλ. την κριτική που της ασκεί ο ίδιος ο Λεβινάς στο E. Lévinas, *God, Death and Time*, transl. Bettina Bergo, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, pp. 22-65. Πρβλ. επίσης τις αναλύσεις των David

στην ύπαρξη (γυμνή βούληση για ύπαρξη, οντολογική μέριμνα για τη ζωή), είναι η βίωση του περιεχομένου της ύπαρξης, η ζωή με τα αντικείμενα που απολαμβάνω. Κατεξοχήν παράδειγμα αυτής της σχέσης με τη ζωή είναι η διατροφή, καθώς καταναλώνοντας την τροφή το υποκείμενο την εντάσσει στο “εγώ” του, βιώνοντας αυτή την ένταξη ως απόλαυση. Το “ζω με την τροφή” δε σημαίνει “ζω χάρη στην τροφή”. Η ζωή είναι αγάπη για τη ζωή, σχέση με ένα περιεχόμενο που είναι πιο πολύτιμο από τη διαιώνιση του Είναι.

Όπως αναφέρει ο Λεβινάς, “ζω, σημαίνει παίζω, στο πείσμα της σκοπιμότητας και της έντασης του ενστίκτου· ζω με κάτι χωρίς αυτό το κάτι να έχει το νόημα ενός σκοπού ή ενός οντολογικού μέσου, απλό παιχνίδι η απόλαυση της ζωής[...] Μέσα στην απόλαυση είμαι απολύτως για λογαριασμό μου. Εγωιστής χωρίς αναφορά στον άλλο άνθρωπό – είμαι μόνος χωρίς μοναξιά, αθώα εγωιστής και μόνος. Όχι ενάντια στους άλλους, όχι «σε αναφορά προς εμένα» – αλλά εξολοκλήρου κουφός απέναντι στον άλλο, έξω από κάθε επικοινωνία και άρνηση επικοινωνίας – χωρίς αυτιά όπως η πεινασμένη κοιλιά”¹⁴.

Η απόλαυση αυτή συνδέεται με τη σωματικότητα του υποκειμένου. Το σώμα διακρίνει το υποκείμενο από τον εξωτερικό κόσμο, αλλά και του επιτρέπει να τον ιδιοποιηθεί. Η ύπαρξη του σώματος σημαίνει ότι το υποκείμενο έχει ανάγκες, αλλά και αντλεί απόλαυση από την ικανοποίηση των αναγκών αυτών. “Η ανάγκη δεν είναι άγνοια του άλλου, αλλά εκμετάλλευσή του”¹⁵. Είναι η κίνηση του Ίδιου που ιδιοποιείται τον κόσμο. Η εστίαση του υποκειμένου στην ικανοποίηση των αναγκών του συνδέεται με το σπινοζικό *conatus essendi*, τον αγώνα του όντος να διατηρηθεί στη ζωή ως ουσία της ύπαρξης. Ωστόσο, κρίσιμο για τον Λεβινάς είναι ότι από την ύπαρξη αυτή το υποκείμενο αντλεί απόλαυση.

Ο τρόπος ύπαρξης του “εγώ” είναι επομένως η αισθητικότητα. Το “εγώ” πρωταρχικά δεν ανάγεται στη σκέψη και την αναπαράσταση, στον Λόγο, αλλά στην αίσθηση. Το υποκείμενο δεν γνωρίζει τις αισθητές ιδιότητες, τις ζει, τις απολαμβάνει και αυτό οφείλεται στη σωματικότητά του. Την πρώτη σχέση με τον εαυτό του, το υποκείμενο τη βιώνει στην απόλαυση, που είναι προαντικειμενική και μη αναπαραστάσιμη. Μόνο δευτερευόντως το υποκείμενο θέτει τον εαυτό του στον κόσμο, στοχαζόμενο της εαυτότητά του, και αναπαριστά τα αντικείμενα. Η εσωτερικότητα του υποκειμένου που είναι-στον-εαυτό-του απολαμβάνοντας, προηγείται του είναι-στον-κόσμο.

Το σώμα είναι επομένως ο τόπος που επιτρέπει στο υποκείμενο να σταθεί στον κόσμο και να ξεκινήσει τη δραστηριότητα κατάκτησης, ιδιοποίησής του. Φιλοξενεί τον ιδιοκτήτη του

Boothroyd, “Responding to Levinas”, in Bernasconi, *The Provocation of Levinas...*, ό.π., σ. 15-31 και R. A. Cohen, “Better than a questionable Heidegger”, in *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation After Levinas*, Cambridge University Press, 2001.

¹⁴ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 164-5

¹⁵ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 138

επιτρέποντάς του να υπάρξει, διασφαλίζοντας την εσωτερικότητά του. Η έννοια του σώματος ταυτίζεται με την έννοια του σπιτιού που, για τον Λεβινάς, δεν αποτελεί κτήση του υποκειμένου, αλλά αυτό που του επιτρέπει να θεμελιώσει την κτήση του επί των αντικειμένων που περισυλλέγει και διαφυλάσσει. *“Το «σπίτι» δεν είναι κάτι περιέχον, είναι ένας τόπος όπου μπορώ, όπου εξαρτώμενος από μίαν άλλη πραγματικότητα, στο πείσμα αυτής της εξάρτησης, ή και χάρη σε αυτή, είμαι ελεύθερος[...] Όλα είναι εδώ, όλα μου ανήκουν· όλα έχουν καταληφθεί από τα πριν με την πρωταρχική κατάληψη του χώρου, όλα έχουν κατα-ληφθεί”*¹⁶.

Η ταυτότητα του “εγώ” μέσα στον ξένο κόσμο διατηρείται ακριβώς επειδή το “εγώ” υπάρχει σε αυτόν “σαν στο σπίτι του” [comme chez soi], αυτόχθονο. Ο λόγος που το “εγώ” είναι σαν στο σπίτι του μέσα στον κόσμο είναι ότι ο κόσμος είναι δεκτικός κατοχής. Το υποκείμενο συντηρείται ιδιοποιούμενο τον κόσμο, είτε ο κόσμος του προσφέρεται είτε του αντιστέκεται και πρέπει να μοχθήσει για να τον κάνει δικό του. Κατέχοντας αυτό που είναι εκ πρώτης όψεως άλλο, το υποκείμενο αναστέλλει την ετερότητα του κόσμου, τον ιδιοποιείται και τον μετατρέπει σε ταυτότητα. Το σώμα, το σπίτι, η εργασία, η οικονομία δεν εκφράζουν παρά την ταύτιση του “εγώ” με τον κόσμο.

Επομένως, η τυπική ετερότητα τόσο του εσωτερικού κόσμου του “εγώ” όσο και του εξωτερικού κόσμου – σε αντίθεση με την ουσιαστική ετερότητα του Άλλου ανθρώπου- δεν είναι παρά έκφραση των εναλλακτικών δυνατοτήτων του “εγώ”. Η ελευθερία του υποκειμένου είναι ακριβώς αυτή η σχέση της ύπαρξης με το άλλο που τη στεγάζει, που της επιτρέπει να είναι “στο σπίτι της”. Πρόκειται για μία ελευθερία συνεχώς απειλούμενη, καθώς συναρτάται με έναν κόσμο εξωτερικό του υποκειμένου, με στοιχεία εκτός του ελέγχου του. Η σωματικότητα, που επιτρέπει στο “εγώ” να επιδράσει στον κόσμο λειτουργώντας ως συνθήκη της ελευθερίας του, είναι ταυτόχρονα και αυτό που την απειλεί, καθώς υποτάσσει το υποκείμενο στις ανάγκες του. Ο περιορισμός όμως της ελευθερίας από τις ανάγκες, η θεώρησή της ως πεπερασμένης και όχι ως απεριόριστης, δεν έχει ηθικό χαρακτήρα, καθώς εξαρτάται από τα εξωτερικά εμπόδια που συναντά το υποκείμενο στην πορεία του προς τη ιδιοποίηση του κόσμου και δεν αμφισβητεί την πορεία αυτή. Ακόμα και ο αυτοπεριορισμός της ελευθερίας του υποκειμένου με τη θέσπιση νόμων δεν έχει ηθικό χαρακτήρα, εφόσον οι νόμοι αυτοί αποβλέπουν στην πολιτική συνύπαρξη των ατόμων ώστε αυτά να πραγματώνουν με τον βέλτιστο δυνατό τρόπο τα σχέδια ζωής τους, αφού και σε αυτή την περίπτωση δεν αμφισβητείται η οντολογική πορεία των ατόμων προς την κυριαρχία, πορεία που σύμφωνα με την ανάλυση του Λεβινάς είναι ουσιαστικά βίαιη.

Ο μόνος τρόπος να είναι η οντολογική ύπαρξη του ατόμου ηθική, δηλαδή μη βίαιη, είναι να επιδείξει σεβασμό προς την ετερότητα του Άλλου ανθρώπου. Η αμφισβήτηση της βίας και η

¹⁶ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 31.

προβολή του ηθικού προτάγματος συντελείται όταν το υποκείμενο, που υπάρχει κυριαρχώντας επί του κόσμου, συναντά τον Άλλο.

Ο Άλλος παρουσιάζεται στο “εγώ” ως πρόσωπο [visage], ως ον που ξεπερνάει την ιδέα του. Χαρακτηριστικό του προσώπου είναι η έκφραση, που κάθε στιγμή καταστρέφει και υπερχειλίζει την εικόνα που το υποκείμενο έχει κατασκευάσει για αυτό. “Το απολύτως άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος”¹⁷, διότι μόνο αυτός από όλα όσα είναι εξωτερικά προς το υποκείμενο μπορεί να εκφραστεί. Έχοντας τη δυνατότητα της έκφρασης, ο Άλλος διατηρεί την περίσσειά του, αντιστέκεται σε κάθε ορισμό και πλήρη κατανόηση. Η αντίσταση αυτή είναι που καθιστά τον Άλλο υπερβατικό, καθώς τον τοποθετεί έξω από την ολότητα του Ίδιου. Συνδέεται όμως με τη σωματικότητά του, καθώς αυτό που καθιστά τον άλλο Άλλο είναι το ότι, έχοντας το δικό του σώμα, έχει διαφορετικές εμπειρίες και αισθάνεται την πραγματικότητα με τον δικό του μοναδικό τρόπο. Το υποκείμενο δεν μπορεί ποτέ να ταυτιστεί με τον Άλλο· τους χωρίζουν τα σώματά τους.

Η έννοια του προσώπου χρησιμοποιείται από τον Λεβινάς για την απόδοση του τόπου έκφρασης του ανθρώπου. Δηλώνει την αυτο-παρουσίαση, την έκφραση του Άλλου, που επιτελείται μέσω της απεύθυνσής του προς το υποκείμενο. Με την έννοια αυτή, όλο το ανθρώπινο σώμα, με τις χειρονομίες του ή με τη στάση του, μπορεί να λειτουργήσει ως “πρόσωπο”. Παράλληλα, το πρόσωπο δεν αποτελεί προσωπίο πίσω από το οποίο κρύβεται η ετερότητα, είναι το ίδιο η ετερότητα. Συνεπώς, η ετερότητα του Άλλου δεν αναφέρεται αφηρημένα στο “απολύτως άλλο”, που μη έχοντας συγκεκριμένα χαρακτηριστικά δεν διακρίνει το πρόσωπο που έχει απέναντί του το υποκείμενο από όλα τα άλλα πρόσωπα. Αντίθετα, εκφράζει τη μοναδική ετερότητα του συγκεκριμένου προσώπου, στην οποία όμως το υποκείμενο καλείται να ανταποκριθεί επειδή είναι ετερότητα, και όχι επειδή φέρει κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά¹⁸.

¹⁷ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 33

¹⁸ Ο Λεβινάς αναφέρει ότι η σχέση με τον Άλλο ως Άλλο συνίσταται στο να μην θυμάται το υποκείμενο το χρώμα των ματιών του Άλλου, στην ανταπόκριση σε αυτόν χωρίς να ιδιοποιείται τα χαρακτηριστικά που τον εκφράζουν. Στη σχετική βιβλιογραφία έχει αμφισβητηθεί το κατά πόσον η συγκεκριμένη προσέγγιση του προσώπου είναι πράγματι συμβατή με τον σεβασμό της μοναδικότητας του Άλλου. Αναγνωρίζοντας ότι στην φιλοσοφία του Λεβινάς συνυπάρχει η εμπειρική και η υπερβατική σύλληψη του Άλλου, ο Brian Treanor υποστηρίζει ότι η επικέντρωση στο στοιχείο της ετερότητας του Άλλου, που καθιστά μοναδικό το υπεύθυνο υποκείμενο, καταλήγει να αποπροσωποποιεί τον Άλλο, αφού τα στοιχεία που θα τον καθιστούσαν μοναδικό (π.χ. το χρώμα των ματιών του) είναι αυτά που το υποκείμενο δεν πρέπει να λάβει υπόψη. Η “σύλληψη” της μοναδικότητας του Άλλου θεωρείται κυριαρχική επιβολή του υποκειμένου σε αυτόν (πρβλ. Brian Treanor, *Aspects of Alterity*, Fordham University Press, 2006, pp. 12-13). Στη θεώρηση αυτή εναντιώνονται ο Simon Critchley και ο R. A. Cohen, σύμφωνα με τους οποίους το στοιχείο της μοναδικότητας του Άλλου είναι θεμελιώδες για τη λεβινασική προσέγγιση της ετερότητας (πρβλ. Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, New York, NY: Verso, 2007, pp. 56-63, και Richard A. Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation After Levinas*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 227-233). Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι πράγματι η μοναδικότητα του Άλλου είναι θεμελιώδης για τη λεβινασική φιλοσοφία, πρόκειται όμως για μία μοναδικότητα που ορίζεται πάντα αρνητικά, ως αυτό που διαφεύγει της σύλληψης του υποκειμένου.

Για μία γενική ανάλυση της έννοιας του προσώπου στον Λεβινάς, πρβλ. “Levinas and the face of the other” in

Ο Άλλος διαρρηγνύει την ολότητα του Ίδιου, αφού καθώς εκφράζεται, προσθέτει πάντα κάτι νέο σε αυτήν, κάτι που το υποκείμενο δεν θα μπορούσε να έχει συλλάβει από πριν. Έτσι, το υποκείμενο δέχεται από αυτόν κάτι που πάντα υπερβαίνει το “εγώ”. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, ο Άλλος αναδεικνύεται ως δάσκαλος για το υποκείμενο, αποκτώντας μία διάσταση ύψους. Ο Άλλος ως δάσκαλος προσφέρει στο υποκείμενο-μαθητή ό,τι εκείνο δεν γνωρίζει ακόμα. “*Η σχέση με τον Άλλο άνθρωπο ή η ομιλία είναι μια μη-αλλεργική σχέση, μια σχέση ηθική, αλλά αυτή η δεξιωμένη ομιλία είναι μία διδαχή. Αλλά η διδασκαλία δεν ισοδυναμεί με τη [σωκρατική] μαιευτική. Καταφτάνει έξωθεν και μου προσκομίζει περισσότερα από όσα έχω*”¹⁹. Αντίθετα, στη μαιευτική “*η σχέση με το Άλλο επιτελείται μέσω ενός τρίτου όρου τον οποίο βρίσκω μέσα μου. Το ιδεώδες της σωκρατικής αλήθειας εδράζεται λοιπόν στην ουσιώδη επάρκεια του Ίδιου, στην ταυτοποίηση της αυτότητάς του, στον εγωισμό του. Η φιλοσοφία είναι μια εγωλογία.*”²⁰

Η απόρριψη αυτή της σωκρατικής μαιευτικής συνεπάγεται ότι το ον είναι ικανό να περιλάβει από τον Άλλο περισσότερα από όσα μπορεί να αντλήσει από τον εαυτό του. Συνεπώς, παρά την εσωτερικότητά του, το υποκείμενο είναι σε θέση να δημιουργήσει σχέσεις με την εξωτερικότητα, και να μην εκλαμβάνει την εσωτερικότητά του ως ολότητα του Είναι.

Αναγνωρίζοντας τον Άλλο ως ον που εκφράζεται και διαρρηγνύει την ολότητα, το υποκείμενο αναγνωρίζει την αυθεντία του και αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως υποκείμενο στην κρίση του Άλλου. Αναγνωρίζει έτσι στον Άλλο το δικαίωμα να το αμφισβητήσει, και καλείται να απαντήσει στην αμφισβήτηση αυτή²¹. Καθώς ο Άλλος κρίνει, παρέχει στο υποκείμενο τη δυνατότητα να δει τον εαυτό του από έξω, υπερβαίνοντας την υποκειμενικότητά του. Υπό τη ματιά του Άλλου, “*η αφέλεια της άμεσης ορμής, η αφέλεια του όντος που ασκείται σαν μια ενεργός δύναμη, ντρέπεται για τον εαυτό της. Αποκαλύπτει τον εαυτό της ως βία, αλλά έτσι τοποθετείται σε μια νέα διάσταση*”²².

Ο Λεβινάς χαρακτηρίζει “ηθική” αυτήν ακριβώς την αμφισβήτηση της αυθορμησίας του Ίδιου από την παρουσία του Άλλου. Η ηθική συνεπάγεται τον αυτοπεριορισμό του υποκειμένου, καθώς το – ηθικό πλέον – υποκείμενο δεν πράττει ό,τι έχει τη δύναμη να πράξει (π.χ. να μεταχειριστεί το πρόσωπο ως πράγμα, ως μέσο). Ο Άλλος δεν εκφράζεται, όπως το “εγώ”, με την άσκηση μιας αυθαίρετης ελευθερίας. “*Δεν κατακτά, αλλά διδάσκει*”, διαρρηγνύοντας την

Bernasconi etc., *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002, pp. 63-81.

¹⁹ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 51.

²⁰ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 43.

²¹ Αξίζει να επισημανθεί η ετυμολογική συγγένεια, στις λατινογενείς γλώσσες, της έννοιας της απάντησης (réponse) με την ευθύνη (responsabilité), ως υποχρέωση απάντησης, ανταπόκρισης του υπόλογου υποκειμένου. Οι δύο όροι προέρχονται από το λατινικό spondere, με αρχική σημασία “κάνω σπονδή” και μεταγενέστερα “εγγυώμαι, υπόσχομαι επισήμως” (σύμφωνα με το λήμμα “σπονδή” στο Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας του Γ. Μπαμπινιώτη).

²² Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 216.

ολότητα και τη βία που αυτή συνεπάγεται. Δίνει έτσι στο υποκείμενο τη δυνατότητα να αμφισβητήσει τη βία με την οποία δρα, και αποκαλύπτει τη δυνατότητα ενός μη βίαιου κόσμου.

Συνεπώς, η εμφάνιση του Άλλου – ο Λεβινάς κάνει λόγο για την “επιφάνεια” [épiphanie] του προσώπου – καταδικάζει την οντολογία της δύναμης και ταυτόχρονα φανερώνει τη δυνατότητα ύπαρξης με έναν τρόπο διαφορετικό, μη βίαιο. Το υποκείμενο αντικρίζει έτσι κριτικά την κυριαρχική του δράση και καλείται να την αναστείλει, σεβόμενο την ετερότητα του Άλλου. Πλέον, αντί να προσανατολίζει τη δράση του προς την αποφυγή του θανάτου του, κυριαρχώντας και καταναλώνοντας τον κόσμο, προσανατολίζεται προς την αποφυγή του φόνου του Άλλου. Η ηθική επιταγή “ου φονεύσεις” υπερβαίνει την οντολογική επιταγή της διατήρησης της ύπαρξης.

Έχοντας θεμελιώσει την προτεραιότητα της ηθικής επί της οντολογίας, βάσει της υπερβατικότητας του προσώπου, ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι το περιεχόμενο της ηθικής επιταγής του σεβασμού της ετερότητας είναι η ανάληψη της ευθύνης για τον Άλλο. Αυτό οφείλεται αφενός στη φύση του υποκειμένου, αφετέρου στη φύση του Άλλου.

Από τη μία, ο Άλλος είναι αυτός που βρίσκεται εκτός του γνώριμου κόσμου του “εγώ”. Αυτό συνεπάγεται ότι για το υποκείμενο βρίσκεται στη θέση του ξένου, του μη αυτόχθονα. Ο Λεβινάς, αναφερόμενος στον Άλλο, τον χαρακτηρίζει “ξένο, χήρα, ορφανό”. Λόγω της θέσης του αυτής, βρίσκεται σε ανάγκη βοήθειας. Η ευαλωτότητα του Άλλου είναι έκφραση της θνητότητάς του, του γεγονότος ότι ο Άλλος βρίσκεται υπό την απειλή του επικείμενου θανάτου, που συνεχώς αναβάλλεται αλλά η έλευσή του είναι πάντα πρόωρη. Το “ου φονεύσεις” που προβάλλει ο Άλλος στο υποκείμενο γίνεται έτσι μία κλήση σε βοήθεια. Το “εγώ” καλείται να αναστείλει την τάση του για επέκταση και να προσφέρει στον Άλλο²³.

Από την άλλη, αντιμέτωπο με την κλήση του Άλλου σε βοήθεια, το υποκείμενο αντικρίζει τον εαυτό του για πρώτη φορά ως εγκαλούμενο από τον Άλλο για την ύπαρξή του. Υπό το βλέμμα του Άλλου, αντιλαμβάνεται την οντολογική του δράση ως προσβολή της ετερότητας, καθώς η ίδια του η ύπαρξη, στοχεύοντας στη διατήρηση και απόλαυση της ζωής του, συνίσταται ακριβώς στη μετατροπή του άλλου στο Ίδιο, στη βία που ο Άλλος απαγορεύει. Το υποκείμενο αντιλαμβάνεται επομένως τον εαυτό του ως υπεύθυνο για τον θάνατο του Άλλου, μόνο και μόνο εκ του ότι υπάρχει²⁴. Η έννοια του θανάτου του Άλλου δεν περιορίζεται φυσικά στην παύση της

²³ Διαφαίνεται εν προκειμένω η σημασία της οντολογικής ύπαρξης του υποκειμένου, που καθίσταται δικαιολογημένη μέσω της προσφοράς στον άλλο. Σε αντίθεση προς την σχετική κριτική που του έχει ασκηθεί (πρβλ. την κριτική του Ρικέρ στο *Άλλως του είναι*, που θα παρουσιαστεί στη συνέχεια) μπορεί να υποστηριχθεί πως ο Λεβινάς δεν απορρίπτει την ύπαρξη και την οντολογική δράση του υποκειμένου. Ο ίδιος εξάλλου αναφέρει πως μόνο το υποκείμενο που έχει να φάει είναι σε θέση να ακούσει τον Άλλο και να προσφέρει. Η λεβινασική κριτική προς το Είναι συνδέεται όχι με την απόρριψη της ύπαρξης του ατόμου, αλλά με την ανάδειξη της δυνατότητας ενός άλλου τρόπου ύπαρξης, επικεντρωμένου όχι στο υποκείμενο, αλλά στην ανταπόκριση στις ανάγκες του Άλλου.

²⁴ Η αμφισβήτηση αυτή του υποκειμένου εκτίθεται γλαφυρά με την αγωνιώδη διερώτησή του: “Δεν σκοτώνω με το να υπάρχω;”, που ταυτοχρόνως το θέτει υπό κατηγορία και το ωθεί στην υπέρβαση της οντολογικής ύπαρξής

βιολογικής του ύπαρξης. Στην ουσία, πρόκειται για την προσβολή της ετερότητας του Άλλου, προσβολή που συντελείται ήδη με την όραση του άλλου, που τον ανάγει στο φαινόμενό του και τον θεματοποιεί.

Η συνειδητοποίηση αυτή, που συντελείται για πρώτη φορά με την αμφισβήτηση του υποκειμένου υπό το βλέμμα του Άλλου, σηματοδοτεί την απαρχή της ηθικής συνείδησης του υποκειμένου. Η συνείδηση του υποκειμένου είναι επομένως από τη πρώτη στιγμή της ύπαρξής της ένοχη, αφού δημιουργείται χάρη στον Άλλο, που βρίσκεται αντιμέτωπος με την κυριαρχική τάση του υποκειμένου. Η ενοχή αυτή καθιστά το υποκείμενο προσωπικά υπεύθυνο για τον Άλλο. Η ανταπόκριση στο κέλευσμα “ου φονεύσεις” που απευθύνει στο υποκείμενο ο Άλλος συνδέεται επομένως με την ευθύνη του υποκειμένου για αυτόν.

Σύμφωνα με τον Λεβινάς, *“το ον που εκφράζεται επιβάλλεται, αλλά για την ακρίβεια θυμίζοντάς μου την ανέχεια και τη γύμνια του – την πείνα του – χωρίς να μπορώ να κωφεύσω στην κλήση του. Έτσι, μέσα στην έκφραση, το ον που επιβάλλεται δεν περιορίζει, αλλά προάγει την ελευθερία μου, παρακινώντας την καλωσύνη μου [sic]”*²⁵.

Ο Λεβινάς επισημαίνει ότι αυτή η υπέρβαση του προσώπου δεν συμβαίνει έξω από τον κόσμο. Είναι κάτι που συμβαίνει εντός του κόσμου, εντός της οικονομίας του Είναι. Το “εγώ”, πλήρες στον εγωισμό του, μπορεί να φιλοξενήσει τον Άλλο που του παρουσιάζεται, να έρθει σε κοινωνία μαζί του. Μπορεί αντίθετα να επιλέξει να κλειστεί στον εγωισμό του, εκδιώχνοντας τον άλλο και απορρίπτοντας την υπερβατική σχέση μαζί του. Η ευθύνη του υποκειμένου υπάρχει, αλλά η ανταπόκριση σε αυτή δεν είναι παρά μία δυνατότητα του όντος.

Γ. Τα χαρακτηριστικά της λεβινασικής ηθικής ευθύνης

Όπως φάνηκε από τη μέχρι τώρα ανάλυση της λεβινασικής σκέψης, με τη συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου, το “εγώ” που προηγουμένως απολάμβανε την ύπαρξη βρίσκεται κατηγορούμενο. Το σώμα του πλέον δεν είναι μόνο ο προνομιακός τόπος που του επιτρέπει να ιδιοποιείται τον κόσμο και να απολαμβάνει. Είναι ταυτόχρονα και η αιτία της ενοχής του, αυτό που εκ της ύπαρξής του και μόνο καθιστά το υποκείμενο “δολοφόνο” του Άλλου. Η ενοχή αυτή που σημαδεύει το υποκείμενο ήδη από τη συγκρότηση της ηθικής του συνείδησης το καθιστά υπεύθυνο για τον Άλλο. Στη συνέχεια, θα εξεταστούν τα ειδικότερα χαρακτηριστικά αυτής της ευθύνης.

Καταρχάς, σύμφωνα με την ανάλυση του Λεβινάς, η ευθύνη προς τον Άλλο είναι αυτή που συγκροτεί το ηθικό υποκείμενο²⁶. Το υποκείμενο, από “εγώ” που επεκτείνεται κυριαρχικά στον

του.

²⁵ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 253-4.

²⁶ Ακολουθείται εν προκειμένω η ερμηνεία του λεβινασικού έργου, σύμφωνα με την οποία η ταυτότητα του

κόσμο, αποκτά συνείδηση της εαυτότητάς του [ipséité] μέσω της κλήσης του Άλλου, που το καθιστά υπόλογο για την ύπαρξή του και του επιτρέπει να δει τον εαυτό του από απόσταση. Συνεπώς, η ευθύνη προηγείται της συγκρότησης του υποκειμένου και της αυτοσυνειδησίας του. Εκφεύγει έτσι της χρονικότητας, αφού το υποκείμενο αντιλαμβάνεται τον χρόνο μέσω της συνείδησης, την οποία ασκεί στο παρόν [présent] και μέσω της οποίας αναπαριστά [représenter] το παρελθόν και προβάλλει το μέλλον. Εφόσον η ευθύνη προηγείται της συνείδησης, προηγείται και της σχέσης αυτής του υποκειμένου με τον χρόνο. Είναι άχρονη ή διαχρονική – ο Λεβινάς κάνει λόγο για “διαχρονία” [diachronie] – καθώς δεν συγκροτείται σε κάποιο χρόνο που ήταν παρών στη συνείδηση του υποκειμένου, και που μπορεί να ανακληθεί στη μνήμη του. Δεν έχει κάποια αρχή μέσα στο χρόνο όπου αντιλαμβάνεται τον εαυτό του το υποκείμενο, είναι “άν-αρχη” [an-archique].

Ως άναρχη, προηγούμενη της συνειδητής δράσης του υποκειμένου εντός του ιστορικού χρόνου, η ευθύνη δεν εξαρτάται από κάποια δράση του υποκειμένου, από κάποια πράξη ή παράλειψή του που δημιούργησε μία συγκεκριμένη κατάσταση. Η ίδια η συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου δεν προκύπτει από κάποια ενέργειά του, αλλά από τη συνάντησή του με τον Άλλο, από το κάλεσμα που ο Άλλος του απεύθυne. Έτσι, το υποκείμενο συγκροτείται έξωθεν, παθητικά, και με τη συγκρότησή του βρίσκει τον εαυτό του ήδη υπεύθυνο. Προηγούμενη κάθε ενέργειας του υποκειμένου, η ευθύνη του έχει τον χαρακτήρα της παθητικότητας. Πρόκειται για μία “πρωταρχική παθητικότητα”, για μία “παθητικότητα πριν από κάθε παθητικότητα”, με την έννοια ότι αφορά την ίδια τη συγκρότηση του υποκειμένου και όχι την αντιδιαστολή ενέργειας ή αδράνειας προς την οποία προβαίνει το ήδη παθητικά συγκροτημένο υποκείμενο. “*Η ευθύνη για τον άλλο, καθώς προηγείται της ελευθερίας μου, και καθώς προηγείται του παρόντος και της αναπαράστασης, είναι μία παθητικότητα πιο παθητική από κάθε παθητικότητα, μία έκθεση στον άλλο χωρίς αυτή την έκθεση να την έχω αναλάβει υπεύθυνα, μία έκθεση χωρίς συγκράτηση, έκθεση της εκθετότητας, έκφραση, λέγειν.*”²⁷. “*Ο δεσμός με τον άλλον συνάπτεται ως ευθύνη, αδιάφορο αν γίνει αποδεχτή ή απορρίπτεται, αν ξέρουμε πώς να την επωμιστούμε, αν μπορούμε ή αν δεν μπορούμε να πράξουμε κάτι συγκεκριμένο για τον άλλον*”²⁸.

υποκειμένου δεν εξαντλείται στην οντολογική διάσταση, στο οντολογικό “εγώ”, αλλά έχει και μία ηθική διάσταση, που αναδεικνύεται με την κλήση του υποκειμένου στην ευθύνη από τον Άλλο άνθρωπο. Με βάση τη θεώρηση αυτή, η υπεύθυνη ανταπόκριση του υποκειμένου στο κέλεσμα του Άλλου δεν αποτελεί απόδραση από την ταυτότητά του, αλλά ηθικοποίηση αυτής (πρβλ. Simon Critchley, *The Problem with Levinas*, Alexis Dianda (ed.), Oxford, UK: Oxford University Press, 2015, p. 82). Αντίθετα, ο Bernasconi υποστηρίζει ότι η έννοια της ταυτότητας, παρότι δεν υπόκειται κριτική στο *Ολότητα και άπειρο*, τίθεται υπό αμφισβήτηση στο *Άλλως του είναι*, όπου προκρίνεται η πλήρης αναίρεσή της (πρβλ. R. Bernasconi, “What is the question to which 'substitution' is the answer?”, in R. Bernasconi and S. Critchley, *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002, pp. 234-251).

²⁷ E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 15.

²⁸ E. Λεβινάς, *Ηθική και άπειρο...* ό.π., σ. 64.

Επίσης, η ευθύνη του υποκειμένου έχει ηθική προτεραιότητα έναντι της ελευθερίας του²⁹, την άσκηση της οποίας καλείται να δικαιολογήσει. Καθώς η ελευθερία νομιμοποιείται μέσω της ευθύνης και όχι το αντίστροφο, το υποκείμενο δεν μπορεί να επικαλεστεί την ελευθερία του για να περιορίσει την ευθύνη που φέρει έναντι του Άλλου. Η ευθύνη είναι συνεπώς η αναγνώριση της ισχύος του Άλλου που καλεί το υποκείμενο, και στην οποία αυτό δεν είναι σε θέση να αντιτάξει κάποιο δικαίωμά του. Η ευθύνη του υποκειμένου καθίσταται έτσι άπειρη. *“Είναι μία απαίτηση αγιότητας. Δεν υπάρχει στιγμή όπου μπορεί κανείς να πει: έκανα όλο το καθήκον μου... Υπ’ αυτή την έννοια παρουσιάζεται μία διάνοιξη πέρα από το οριοθετημένο. Αυτή είναι η εκδήλωση του Απειρου”*³⁰.

Καθώς η ευθύνη νοείται ως η υποχρέωση ανταπόκρισης στην κλήση του Άλλου εκ μόνου του λόγου ότι ο Άλλος είναι πρόσωπο, δεσμεύει το υποκείμενο ανεξαρτήτως της ταυτότητας του Άλλου, των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του. Το υποκείμενο ευθύνεται για τον φίλο και τον εχθρό, για τον γείτονα και για τον ξένο. Η δέσμευση δημιουργείται λόγω της ετερότητας, και η σύνδεση της ευθύνης με κάποιο στοιχείο της ταυτότητας του Άλλου θα συνιστούσε ήδη παραβίασή της, καθώς θα ανήγαγε τον Άλλο σε μία ταυτότητα, στο Ίδιο.

Άπειρη και παθητική, μη συνδεόμενη με κάποιο χαρακτηριστικό του Άλλου, η ευθύνη του υποκειμένου αφορά την κάθε πράξη στην οποία αυτός δύναται να προβεί. Δεν αφορά μόνο την επιβίωση του Άλλου, τη διατήρησή του στην ύπαρξη, αλλά και τις πρωτοβουλίες, τις προσταγές, τις υπεύθυνες κινήσεις του. Αντικείμενο της ευθύνης είναι ακριβώς η ελευθερία του Άλλου, την οποία ασκεί κατά βούληση. Όπως επισημαίνεται, η ευθύνη μπορεί να καταστεί μέχρι και *“ευθύνη για την ευθύνη του Άλλου”*, ευθύνη του διωκόμενου υποκειμένου για την ευθύνη του διώκτη του. Πρόκειται για μία διατύπωση που, αποδίδοντας τη σκέψη του Λεβινάς σε όλη τη ριζικότητά της, έχει συναντήσει πλήθος αντιδράσεων, καθώς φαίνεται να αντιβαίνει προς κάθε κοινό αίσθημα δικαίου, ιδιαίτερα εντασσόμενη στα συγκείμενα του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Ωστόσο, η κριτική αυτή παραβλέπει ότι ο Λεβινάς δεν αντιλαμβάνεται την ευθύνη με τους όρους υπαιτιότητας [blame] του θύματος για τη βία και τον φόνο που υφίσταται. Δεδομένης της παθητικότητας της ευθύνης, το υποκείμενο δεν ευθύνεται επειδή έχει προκαλέσει με κάποιον τρόπο την δίωξή του. Η ευθύνη αφορά τη συμπεριφορά του υποκειμένου κατά τέτοιον τρόπο

²⁹ Ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι η ηθική, σε σχέση με την οντολογία, αποτελεί ένα “πρότερον ύστερον”. Είναι πρότερη, με την έννοια ότι έχει αξιολογική προτεραιότητα έναντι της οντολογικής ύπαρξης, καθώς καλεί το υποκείμενο να υπερβεί την τάση του προς διατήρηση και απόλαυση της ύπαρξής του – το *conatus essendi* του – και να ανταποκριθεί στο κέλευσμα του Άλλου. Ωστόσο, είναι ταυτόχρονα ύστερη της οντολογίας, με την έννοια ότι το “εγώ”, στην οντολογική του ύπαρξη, στην “φυσική του κατάσταση”, τελεί εν αγνοία της ηθικής διάστασης πριν από τη συνάντησή του με τον Άλλο. Αναδεικνύεται έτσι η σχέση ηθικής και οντολογίας ως σχέση διαχρονίας, αφού η ευθύνη εντάσσεται σε έναν χρόνο χωρίς αρχή, που προηγείται της αφετηρίας της χρονικής ύπαρξης του “εγώ”.

³⁰ Ε. Λεβινάς, *Ηθική και άπειρο... ό.π., σ. 70.*

ώστε να διαρραγεί ο κύκλος της βίας και της οδύνης που το ίδιο υφίσταται. Οι όροι “ομηρία”, “διακατοχή”, “δίωξη” που χρησιμοποιεί ο Λεβινάς για να περιγράψει την ευθύνη του υποκειμένου, πέραν της εικονοποιητικής τους δύναμης, εκφράζουν ακριβώς την ηθική αδυναμία του υποκειμένου να απεκδυθεί της ευθύνης του, όποιες και αν είναι οι συνθήκες.

Έχοντας τα χαρακτηριστικά αυτά, η ευθύνη του υποκειμένου είναι ουσιαδώς ασύμμετρη. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, *“τούτο σημαίνει ότι είμαι υπεύθυνος για τον άλλο χωρίς να προσδοκώ αμοιβαιότητα, έστω και αν θυσιάζω τη ζωή μου για χατήρι του. Η αμοιβαιότητα είναι δική του δουλειά. Στο μέτρο ακριβώς που ανάμεσα στον άλλο και σε μένα η σχέση δεν είναι αμοιβαία, υπόκειμαι στον άλλον· με αυτή ουσιαστικά την έννοια είμαι «υπο-κείμενο». Εγώ υπο-βαστάζω τα πάντα”*³¹. Η ασυμμετρία αυτή στη σχέση του εγώ με τον Άλλο δεν οφείλεται σε κάποια ουσιώδη χαρακτηριστικά τους, παρά στην ίδια τη δομή της ευθύνης, που αναφέρεται στο “εγώ”, στον εαυτό, και προσανατολίζεται προς τον Άλλο.

Η άπειρη ευθύνη εκτείνεται μέχρι του σημείου της υποκατάστασης του Άλλου από το υποκείμενο. Η υποκατάσταση ορίζεται από τον Λεβινάς ως η ύπαρξη του υποκειμένου *“μέσω του Άλλου και για τον Άλλο”*³², με την οποία το υποκείμενο ελευθερώνεται από την ταυτότητά του αναλαμβάνοντας πλήρη την ευθύνη του Άλλου ανθρώπου. Πλέον, δεν υπάρχει για τον εαυτό του, αλλά για τους Άλλους. Βάζει τον εαυτό του στη θέση τους, όχι για να ιδιοποιηθεί την ταυτότητά τους, αλλά για να ανταποκριθεί στην ανάγκη τους με την ίδια του την ουσία, *“δίνοντας το ψωμί από το στόμα του”*, κατά μία προσφιλή στον Λεβινάς έκφραση.

Η κλήση του υποκειμένου στην ευθύνη το καθιστά μοναδικό και αναντικατάστατο. Καθώς η ύπαρξή του ως υποκειμένου εξαρτάται από αυτή την κλήση, δεν μπορεί να μεταβιβάσει την ευθύνη του, ούτε να τη μοιραστεί με κάποιον. Η μοναδικότητα του υποκειμένου, που το διαφοροποιεί από το απρόσωπο “εγώ” οφείλεται ακριβώς στο ότι αδυνατεί να αποδράσει από την ευθύνη του. *“Η ευθύνη μου είναι απαραχώρητη, ουδείς μπορεί να με αντικαταστήσει[...] Η υπευθυνότητα με επιβαρύνει αποκλειστικά και ανθρωπίνως, δεν μπορώ να την αρνηθώ. Αυτό το φορτίο συνιστά την υπέρτατη αξιοσύνη του μοναδικού. Ως αναντικατάστατο εγώ, είμαι ο εαυτός μου μονάχα στο μέτρο που είμαι υπεύθυνος. Μπορώ να υποκαταστήσω τους πάντες, αλλά κανείς δεν μπορεί να με υποκαταστήσει. Αυτή είναι η αναπαλλοτριώτη ταυτότητα του υποκειμένου”*³³, η οποία κατά τον Λεβινάς συνίσταται στην εκλογή του από τον Άλλο ο οποίος το καλεί στην ευθύνη.

Συνοψίζοντας, μέσα από τη λεβινασική φιλοσοφία η ευθύνη για τον Άλλο νοείται ως δεσμός με μια εντολή, με το ηθικό κέλευσμα “ου φονεύσεις” στο οποίο υπόκειται κάθε υποκείμενο. Η

³¹ Ε. Λεβινάς, *Ηθική και άπειρο...* ό.π., σ. 65-66.

³² Ε. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 114.

³³ Ε. Λεβινάς, *Ηθική και άπειρο...* ό.π., σ. 67-68.

εντολή αυτή όχι μόνο καθορίζει τη δράση του υποκειμένου, αλλά και το συγκροτεί ως τέτοιο. Ο τόπος όπου αρθρώνεται αυτή η προσταγή είναι το πρόσωπο του Άλλου, που με καλεί και με αμφισβητεί, διαρρηγνύοντας τη σφαίρα των φαινομένων. Η σχέση ευθύνης είναι επομένως εξαρχής δομημένη με βάση την εξυπηρέτηση του Άλλου. Το υποκείμενο καλείται να ανταποκριθεί στο κέλευσμά του μη συνυπολογίζοντας το ίδιο συμφέρον και μη κρίνοντας το αίτημα του Άλλου με βάση τις παραστάσεις του Ίδιου. Πρόκειται για μία σχέση ετερονομίας, όπου το υποκείμενο εντέλεται να προσφέρει το Είναι του στον Άλλο, χωρίς να προσμένει καμία ανταμοιβή. Απαντώντας στην κλήση του Άλλου, το υποκείμενο καθίσταται ηθικό και η οντολογική του ύπαρξη, που διαφορετικά θα χαρακτηριζόταν ως μία ύπαρξη βίας και κυριαρχίας, καθίσταται δικαιολογημένη. Υποτάσσοντας το συμφέρον στην ευθύνη, το υποκείμενο μαρτυρά έμπρακτα τη δυνατότητα μίας ύπαρξης που δεν χαρακτηρίζεται από τον βίαιο αγώνα για επιβίωση και κυριαρχία, αλλά από τον σεβασμό, ακόμα και προς αυτό που το υποκείμενο αδυνατεί να κατανοήσει και να ταυτιστεί μαζί του.

Ο Λεβινάς δεν προσδιορίζει το ιδιαίτερο περιεχόμενο της ευθύνης για τον Άλλον. Στο έργο του δεν αναλύει τον συγκεκριμένο τρόπο που το υπεύθυνο υποκείμενο καλείται να ανταποκριθεί στην κλήση του Άλλου. Αυτό οφείλεται στον χαρακτήρα της ετερότητας, που αναιρεί κάθε κανόνα που θα μπορούσε να θέσει το ίδιο το υποκείμενο. Ο Άλλος ως Άλλος έχει προτεραιότητα έναντι κάθε κανόνα που διέπει τη δράση του υποκειμένου, καθώς εκφράζει ακριβώς την υπέρβαση του κανόνα. Το κατ' ιδίαν περιεχόμενο της ευθύνης του υποκειμένου εξαρτάται από την εκάστοτε μοναδική πρόκληση που του θέτει ο Άλλος. Σε κάθε περίπτωση όμως, το υποκείμενο οφείλει να ανταποκριθεί στην πρόκληση αυτή με τρόπο που να φανερώνει απόλυτο σεβασμό στην ετερότητα που το καλεί.

Από την ηθική στη δικαιοσύνη

Η συμμόρφωση του υποκειμένου στην άπειρη ευθύνη του προς τον Άλλο αποτελεί, όπως αναφέρθηκε, μαρτυρία της δυνατότητας μιας αγαθής ύπαρξης. Η ίδια αυτή στάση, ωστόσο, που συνιστά ανταπόκριση στην κλήση του Άλλου, ενδέχεται να συνιστά προσβολή προς όλους τους τρίτους, τους οποίους θα παρέβλεπε μία τέτοια σχέση με την ετερότητα. Έχοντας θεμελιώσει την ευθύνη στην ανταπόκριση του υποκειμένου στο κέλευσμα της ετερότητας, ο Λεβινάς εξετάζει τις επιπτώσεις που επιφέρει στη σχέση ευθύνης η παρουσία του τρίτου προσώπου [le tiers], αυτού που είναι *“άλλος από τον πλησίον, αλλά επίσης άλλος πλησίον και επίσης πλησίον του άλλου”*.

Η ύπαρξη του τρίτου επιβάλλει στο υποκείμενο να συνυπολογίσει την παρουσία του, καθώς είναι και αυτός ένας Άλλος απέναντι στον οποίο υπέχει ευθύνη. Το υποκείμενο, που

προηγουμένως ήταν στραμμένο αποκλειστικά στον Άλλο, καλείται να επιμερίσει πλέον την ευθύνη του, καθώς βρίσκεται υπεύθυνο όχι μόνο απέναντι στον Άλλο, αλλά και απέναντι στον Άλλο του Άλλου.

Ο τρίτος στον οποίο αναφέρεται ο Λεβινάς δεν είναι ο εμπειρικός τρίτος. Ο συνυπολογισμός του δεν εξαρτάται από το τυχαίο συμβάν της εμφάνισης ενός ή περισσότερων προσώπων. Στην ουσία, πρόκειται για την αναγνώριση του γεγονότος ότι το υποκείμενο και ο Άλλος με τον οποίο βρίσκεται πρόσωπο με πρόσωπο δεν είναι μόνοι τους στον κόσμο, ότι ο κόσμος δεν υπάρχει αποκλειστικά για αυτούς. Ακόμα και το ενδεχόμενο έλευσης του τρίτου, στο άμεσο ή στο απώτατο μέλλον, επιβάλλεται να συνυπολογιστεί. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το ενδεχόμενο αυτό εγγράφεται ήδη στη δομή της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης, καθώς *“ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου[...] Η επιφάνεια του προσώπου ως προσώπου, διανοίγει την ανθρωπινότητα. Μέσα στη γύμνια του, το πρόσωπο μου επιδειχνει τη γύμνια του φτωχού και του ξένου, αλλά αυτή η φτώχεια και αυτή η εξορία που επικαλούνται τις δυνάμεις μου, με σκοπεύουν, δεν παραδίδονται σε αυτές τις δυνάμεις ως δεδομένα, παραμένουν έκφραση του προσώπου. Ο φτωχός, ο ξένος παρουσιάζεται ως ισότιμος”*³⁴.

Η ύπαρξη του τρίτου επιτάσσει τον περιορισμό της άπειρης, άμετρης ευθύνης και τη δημιουργία μιας τάξης δικαιοσύνης. Το υποκείμενο καλείται να σταθμίσει, να θεματοποιήσει, να κρίνει τις απαιτήσεις που δέχεται. Δεν μπορεί πλέον να ανταποκριθεί πλήρως στο κέλευσμα του Άλλου που έχει απέναντί του, καθώς το πλήρες δόσιμό του θα συνιστούσε αδικία προς το τρίτο μέρος που, έχοντας και αυτό ανάγκες, απευθύνεται επίσης προς το υποκείμενο. Συνεπώς, *“με τον έμμεσο τρόπο της εκεινότητας, με την αναρχική πρόκληση που με εντέλει στον άλλο, επιβάλλεται ο δρόμος που οδηγεί στη θεματοποίηση και στη συνειδητή δράση. Η συνειδητή δράση κινητοποιείται από την παρουσία ενός τρίτου μέρους, δίπλα στον πλησίον που προσεγγίζεται[...] Η σχέση του πλησίον με το τρίτο μέρος δεν μπορεί να μου είναι αδιάφορη[...] Πρέπει να υπάρχει δικαιοσύνη μεταξύ των συγκρίσιμων ατόμων. Πρέπει επομένως να υπάρχει σύγκριση μεταξύ των μη συγκρίσιμων και μία σύνοψη, μία συλλογή και μία συγχρονία: πρέπει να υπάρχει θεματοποίηση, σκέψη, ιστορία και απόδοση”*³⁵.

Έτσι, μέσω του τρίτου προσώπου θεμελιώνεται και η ισότητα του ίδιου του υποκειμένου προς όλους τους άλλους, που στην πρόσωπο με πρόσωπο σχέση δεν υφίστατο. Το υποκείμενο αποκτά δικαιώματα και μπορεί να αντιτάξει στον Άλλο τις δικές του απαιτήσεις. Τα δικαιώματα αυτά όμως δεν προκύπτουν από τη μέριμνα για τη διατήρηση του υποκειμένου στην ύπαρξη, από το οντολογικό *conatus essendi*, αλλά από την ανακάλυψη της απαίτησης για μία τάξη που διευθετεί

³⁴ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 271.

³⁵ Ε. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 16.

τις ευθύνες του. Η άσκηση των δικαιωμάτων του και η συνύπαρξή του με τους άλλους σε συνθήκες ισότητας αποκτά τον χαρακτήρα ηθικής υποχρέωσης, που απορρέει από το ότι το υποκείμενο, προκειμένου να ανταποκριθεί στα κελεύσματα των άλλων, δεν μπορεί να είναι αδιάφορο για το Είναι του. Υποχρεούται να διάγει τον βίο του με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι σε θέση να εκπληρώσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τις ευθύνες του προς όλους τους Άλλους, εντός της κοινωνίας.

Η απαίτηση της δικαιοσύνης είναι ηθική, έχει την προέλευσή της στη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο με την ετερότητα, που καθιστά το υποκείμενο απείρως υπεύθυνο. Είναι η ύπαρξη ενός πλήθους Άλλων, και η απαίτηση να ανταποκριθεί το υποκείμενο στην ευθύνη του προς αυτούς με τον πληρέστερο δυνατό τρόπο, που δημιουργούν την αναγκαιότητα συγκρότησης σχέσεων δικαιοσύνης, όπου οι απαιτήσεις των προσώπων σταθμίζονται και εξετάζονται κριτικά. Η εμφάνιση του τρίτου διορθώνει κατ' αυτόν τον τρόπο την πρωταρχική ασυμμετρία που χαρακτηρίζει τη σχέση με τον Άλλο. Με την εισαγωγή της σκέψης και της στάθμισης, κατά μία έννοια προδίδεται η πρωτογενής σχέση με την ετερότητα, αφού η άπειρη ευθύνη περιορίζεται και ο απείρως Άλλος άνθρωπος εντάσσεται σε ένα κοινό μέτρο με κάθε άλλον. Ωστόσο, η προδοσία αυτή είναι αναγκαίος όρος προκειμένου η σχέση ευθύνης προς τον Άλλον να εκφραστεί με τον πληρέστερο δυνατό τρόπο εντός της ανθρώπινης κοινωνίας, που χαρακτηρίζεται από την πολλότητα των ανθρώπων.

Συνεπώς, η δικαιοσύνη και οι θεσμοί δεν αποτελούν εκφυλισμό ή υποβάθμιση της ευθύνης, αλλά αναγκαίο παράγοντα έκφρασής της εντός του κόσμου. Το γεγονός αυτό έχει επιπτώσεις στην ίδια τη φύση της δικαιοσύνης, προκειμένου αυτή να αποτελεί όντως δικαιοσύνη και όχι επιστροφή στην οντολογική βία. Ως απορρέουσα από την άπειρη ευθύνη προς τον Άλλο, την οποία καλείται να διευθετήσει, η δικαιοσύνη δεν είναι ποτέ δυνατόν να θεωρηθεί ότι έχει επιτευχθεί πλήρως. Είναι και αυτή πάντα βελτιώσιμη, καθώς καλείται να διορθώσει τις γενικεύσεις και τις ολοποιήσεις στις οποίες αναγκαστικά προβαίνει. Είναι επίσης πάντα υπό την κριτική αμφισβήτηση της ηθικής, αφού η νομιμοποίησή της εξαρτάται από το κατά πόσον ρυθμίζει με τον βέλτιστο τρόπο τις άπειρες ευθύνες του υποκειμένου εντός της κοινωνίας³⁶.

Έτσι, η ύπαρξη τρίτων προσώπων, η πολλότητα των ανθρώπων είναι που τελικά νομιμοποιεί την ύπαρξη του υποκειμένου σε συνθήκες δικαιοσύνης, ασκώντας τον ορθό λόγο και προβαίνοντας σε οικονομικές σχέσεις με τους άλλους, με τους οποίους συγκροτεί κοινωνικές ομάδες. Η τάξη αυτή της δικαιοσύνης έχει προκύψει από την πρόσωπο με πρόσωπο σχέση του

³⁶ Μέσω της διάνοιξης του πεδίου της δικαιοσύνης, αναδεικνύεται η σύνδεση της λεβινασικής ευθύνης με τη δημοκρατία, καθώς ο σεβασμός της ετερότητας στην πολλότητά της απαιτεί τη λήψη υπόψη των φωνών όλων των ατόμων στο πολιτικό επίπεδο. Για μία διεξοδική ανάλυση των πολιτικών συνεπαγωγών της λεβινασικής θεωρίας περί ευθύνης, πρβλ. M. L. Morgan, *Levinas' Ethical Politics*, Bloomington: Indiana University Press, 2016.

υποκειμένου με τον Άλλο και διαρρηγνύεται συνεχώς από τη σχέση αυτή. Η ευθύνη προς τον άλλο καλεί το υποκείμενο να υπερβεί τις επιταγές της δικαιοσύνης, προσφέροντας περισσότερα από όσα είναι υποχρεωμένο να προσφέρει, η τάξη όμως της δικαιοσύνης είναι που καθιστά δυνατή την υπέρβαση αυτή.

Δ. Ένα παράδειγμα εφαρμογής της λεβινασικής ηθικής ευθύνης

Ένα παράδειγμα εφαρμογής της λεβινασικής θεωρίας περί ευθύνης θα μπορούσε να αναζητηθεί στην υπόθεση της ταινίας *L' intrusa* (*Η εισβολέας*, σκηνοθ. Leonardo Di Costanzo, Ιταλία, 2017). Η ταινία διερευνά την κατάσταση που δημιουργείται σε ένα κέντρο απασχόλησης παιδιών σε μία υποβαθμισμένη συνοικία της Ιταλίας, με την έλευση της συζύγου και των δύο παιδιών ενός υπόδικου μαφιόζου.

Η ταινία ξεκινά σε έναν χώρο με παιδιά που παίζουν και απασχολούνται σε διάφορες δραστηριότητες, σε εύθυμη διάθεση. Ξαφνικά, στον χώρο εισβάλει με έντονο τρόπο πλήθος αστυνομικών, εμφανώς οπλισμένων και σε ετοιμότητα μάχης, που προχωρούν στη σύλληψη ενός άνδρα από ένα παρακείμενο δωμάτιο. Τον άνδρα ακολουθούν η σύζυγός του και τα δύο του παιδιά, βρεφικής και παιδικής ηλικίας. Αποκαλύπτεται ότι επρόκειτο για ένα μέλος της μαφίας, κατηγορούμενο για ανθρωποκτονία εκ προθέσεως. Η σύζυγός του, παρουσιαζόμενη ψευδώς ως άστεγη μητέρα δύο παιδιών, είχε εξαπατήσει την υπεύθυνη του κέντρου απασχόλησης των παιδιών της περιοχής, ώστε να της προσφερθεί η στέγη όπου είχε καταφύγει ο καταζητούμενος άνδρας της.

Αποκαλύπτεται επίσης ότι το συγκεκριμένο κέντρο βρίσκεται σε μία υποβαθμισμένη περιοχή πληττόμενη από τη δράση της μαφίας, προσφέροντας πολύτιμη στήριξη στις οικογένειες, που το αισθάνονται “δικό τους”, έναν χώρο όπου τα παιδιά τους μπορούν να παίζουν και να απασχολούνται με ασφάλεια μετά το σχολείο. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση ενός μικρού κοριτσιού που, έχοντας υποστεί ψυχικό τραύμα μετά από την επίθεση της μαφίας στην οικογένειά της, αδυνατεί να μιλήσει και να κοινωνικοποιηθεί. Η οικογένειά του, με την προτροπή του σχολείου, το στέλνει στο συγκεκριμένο κέντρο, με την ελπίδα ότι οι καλές συνθήκες που επικρατούν εκεί θα το βοηθήσουν να ξεπεράσει το σοκ στο οποίο βρίσκεται.

Με δεδομένη την κατάσταση αυτή, ο βασικός προβληματισμός της ταινίας – που την καθιστά εξαιρετική υπόθεση εργασίας για τη διερεύνηση της δυνατότητας εφαρμογής της λεβινασικής αντίληψης περί ευθύνης – ανακύπτει όταν, την επόμενη μέρα, η σύζυγος του προφυλακισμένου μαφιόζου επιστρέφει με τα δύο της παιδιά και, χωρίς να ρωτήσει κανέναν, εγκαθίσταται στο δωμάτιο που της είχε παραχωρηθεί. Η υπεύθυνη του κέντρου καλείται να αποφασίσει τι στάση θα κρατήσει, και βρίσκεται σε ένα μεγάλο ηθικό δίλημμα.

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η σύζυγος του μαφιόζου – η “εισβολέας” του τίτλου της ταινίας – έχει τα χαρακτηριστικά του λεβινασικού Άλλου. Η είσοδός της γίνεται σε έναν χώρο που απαρτίζεται από ανθρώπους ο οποίοι, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, έχουν υπάρξει θύματα της δράσης της μαφίας στην περιοχή. Μάλιστα, ο χώρος αυτός, χώρος του Ίδιου, της ομάδας των φτωχών κατοίκων της περιοχής, προσδιορίζεται ακριβώς ως ασφαλής χώρος, ως ένα οιονεί “σπίτι” όπου τα παιδιά της ομάδας μπορούν να παίζουν ξέγνοιαστα απολαμβάνοντας τη ζωή τους. Όλοι οι ενήλικοι χαρακτήρες του έργου αντιλαμβάνονται την ταυτότητα αυτή του χώρου, και είναι ταγμένοι στην προάσπισή της.

Η έλευση της γυναίκας του μαφιόζου διαταράσσει την ταυτότητα του κέντρου. Η ίδια προσδιορίζεται εύκολα ως το “άλλο” αυτού του χώρου: απέναντι στα θύματα της μαφίας, είναι παντρεμένη με έναν μαφιόζο· απέναντι στην οικεία και φιλική συμπεριφορά των γονέων προς την υπεύθυνη του κέντρου, αυτή επιδεικνύει απόμακρη αδιαφορία, αναίδεια και θρασύτητα· απέναντι στην “ταλαιπωρημένη” εμφάνιση των κατοίκων της περιοχής, αυτή δείχνει νέα και όμορφη. Μέχρι το τέλος της ταινίας, απορρίπτει κάθε απόπειρα προσέγγισής της, και αρνείται να δώσει κάθε εξήγηση για τη συμπεριφορά και την κατάστασή της.

Η έλευσή της συνιστά απειλή όχι μόνο για την ταυτότητα, αλλά και για την ίδια την ύπαρξη του χώρου, όπου πλέον εισέρχονται μέλη της μαφίας. Μάλιστα, όχι μόνο απειλεί τον χώρο, αλλά και τον έχει ήδη βλάψει, αν αναλογιστεί κανείς την αναστάτωση που θα μπορούσε να προκαλέσει η σκηνή με την αστυνομία στον ψυχισμό των παιδιών και τον κίνδυνο στον οποίο αυτά εκτέθηκαν.

Ερχόμενη στον χώρο της ομάδας, αυτή η Άλλη, που δεν την κάλεσε κανείς ούτε προκάλεσε κανείς με κάποια ενέργειά του την έλευσή της, απευθύνει προς αυτούς ένα κάλεσμα. Η ίδια δεν παρακαλεί για τίποτα· απαιτεί, ωσάν να της ανήκει δικαιωματικά αυτό που ζητάει. Και ενώ αποτελεί αδιαμφισβήτητη απειλή για τον χώρο, βρίσκεται παράλληλα σε μία κατάσταση έσχατης ευαλωτότητας. Είναι μόνη της σε ένα ξένο περιβάλλον, με ένα μωρό και ένα μικρό παιδί, χωρίς να έχει τα αναγκαία για την επιβίωσή της μέσα. Από την τοπική κοινωνία αντιμετωπίζεται με μεγάλη εχθρικήτητα· οι πιέσεις που ασκούνται προς την υπεύθυνη του χώρου για την εκδίωξή της ολοένα και εντείνονται στην πορεία της ταινίας.

Καλούμενη να απαντήσει στο κάλεσμα της εισβολέα, ένα κάλεσμα που της απευθύνεται με μόνη την απρόκλητη εμφάνισή της, η υπεύθυνη του κέντρου ανταποκρίνεται ωσάν να φέρει την ηθική ευθύνη για τον Άλλο άνθρωπο που αναλύει στο έργο του ο Λεβινάς. Καταρχάς, η υπεύθυνη αρνείται να ανάγει την Άλλη γυναίκα στο φαινόμενό της, να της αποδώσει την ταυτότητα της “γυναίκας μαφιόζου” και ως εκ τούτου να την καταστήσει κατανοήσιμη και προσπελάσιμη. Αναγνωρίζει ότι η Άλλη βρίσκεται σε μία κατάσταση ιδιάζουσα, μη πλήρως

συλληψιμη από τους υπόλοιπους, και ότι θα συνιστούσε αδικία απέναντί της κάθε προσπάθεια ταύτισης μαζί της και κρίσης της με βάση τα δεδομένα του “εγώ”. Η ηθική επιτάσσει η Άλλη να παραμείνει Άλλη.

Η υπεύθυνη αντιλαμβάνεται την ευάλωτη θέση στην οποία βρίσκεται η Άλλη γυναίκα. Από την πρώτη στιγμή θεωρεί τον εαυτό της υπεύθυνο για αυτήν και την φιλοξενεί απροϋπόθετα, μόνο και μόνο λόγω της κατάστασης στην οποία βρίσκεται, ακόμα και αν η Άλλη την έχει ήδη βλάψει ψευδόμενη και φέρνοντας τον σύζυγό της στο κέντρο. Η υπεύθυνη του κέντρου φαίνεται να θεωρεί ότι ευθύνεται για την Άλλη ανεξαρτήτως της παρελθούσας σχέσης που τις συνδέει και ανεξαρτήτως της ύπαρξης οποιασδήποτε προηγούμενης συμφωνίας μεταξύ τους, παρά το ρίσκο που δημιουργείται έτσι για το κέντρο.

Η ευθύνη αυτή που δεν επέλεξε η υπεύθυνη την βαρύνει. Το προσωπικό κόστος της στάσης της είναι μεγάλο, καθώς σταδιακά απομονώνεται από τους κατοίκους της περιοχής, από τους δασκάλους του τοπικού σχολείου που στήριζαν το εγχείρημα, μέχρι και από τους εργαζόμενους στο κέντρο απασχόλησης. Παράλληλα, με την φιλοξενία της Άλλης διακινδυνεύει την ύπαρξη του κέντρου, στο οποίο εκείνη είναι απολύτως αφιερωμένη, καθώς η δημιουργία του ήταν έργο ζωής της ίδιας και του εκλιπόντος συζύγου της.

Παρ' όλα αυτά, της είναι αδύνατον να διαφύγει της ευθύνης της. Δεν υπάρχει κανένας με τον οποίο θα μπορούσε να μοιραστεί το βάρος· όχι μόνο λόγω της θέσης της ως υπεύθυνης του κέντρου, αλλά και λόγω της στάσης όλων των άλλων προσώπων, που είναι από εχθρικοί μέχρι αδιάφοροι για την ξένη. Η απουσία κρατικής, θεσμικής στήριξης είναι εμφανής, αλλά δεν αποτελεί ηθικά κρίσιμο λόγο ώστε να αποποιηθεί η υπεύθυνη την ευθύνη της. Και μόνο η σχέση της πρόσωπο με πρόσωπο με την Άλλη γυναίκα αρκεί ώστε αυτή να δεσμεύεται, ανεξαρτήτως κάθε άλλου δεδομένου.

Ωστόσο, η υπεύθυνη δεν μπορεί να αγνοήσει την ύπαρξη τρίτων προσώπων, που έχουν επίσης ανάγκες και απαιτούν το συνυπολογισμό τους στις αποφάσεις της. Πρόκειται για τους γονείς που στηρίζονται στο κέντρο για τη διασφάλιση ενός ασφαλούς χώρου για τα παιδιά τους, αλλά και για τα ίδια τα παιδιά, για τα οποία το κέντρο είναι ένας ιδιαιτέρως σημαντικός χώρος αναψυχής και κοινωνικοποίησης. Οι ανάγκες αυτών των τρίτων μερών, που είναι ήδη εξ αρχής εκεί, επιβάλλεται να ληφθούν υπόψη από την υπεύθυνη, στον χειρισμό της κατάστασης.

Τι επιτάσσει η ηθική ευθύνη στην περίπτωση αυτή; Η υπεύθυνη δεν φαίνεται να εξετάζει ούτε στιγμή το ενδεχόμενο να εκδιώξει τη ξένη. Δεδομένης της ευαλωτότητας της κοπέλας, κάτι τέτοιο θα ήταν αδικαιολόγητο. Στην προσπάθειά της να ανταποκριθεί και στην ευθύνη που τη συνδέει με τα άλλα μέλη της κοινότητας, η υπεύθυνη επιχειρεί να τους εξηγήσει την κατάσταση και να δικαιολογήσει την επιλογή της. Όταν η ξένη, μετά από μία προσβολή που έγινε στο παιδί

της, απειλεί ένα από τα αγοράκια που πηγαίνουν στο κέντρο, η υπεύθυνη, δεσμευόμενη από την ευθύνη της προς τα παιδιά και τους γονείς, εισάγει το μέτρο και τη στάθμιση στην ανταπόκρισή της προς την Άλλη και της απαγορεύει τη μελλοντική επανάληψη μιας τέτοιας συμπεριφοράς. Παράλληλα, επιχειρεί να διευθετήσει το ζήτημα ώστε όλοι όσοι επλήγησαν από τη συμπεριφορά της Άλλης να μείνουν ικανοποιημένοι. Η στάση αυτή της υπεύθυνης αποδεικνύει ότι η παραδοχή της λεβινασικής αντίληψης περί ευθύνης προς τον Άλλο δεν συνεπάγεται την άκριτη αποδοχή της οποιασδήποτε συμπεριφοράς από αυτόν.

Οι κάτοικοι, ωστόσο, της περιοχής αδυνατούν να αποδεχτούν την παρουσία αυτής που βλέπουν ως τη “γυναίκα του μαφιόζου”. Μετά από μία σειρά διαμαρτυρίες και θεωρώντας ότι αδικούνται προσωπικά από την παρουσία της Άλλης, η οποία δημιουργεί κίνδυνο για αυτούς και τα παιδιά τους, αποφασίζουν να σταματήσουν να στηρίζουν το κέντρο και θέτουν στην υπεύθυνη ένα τελεσίγραφο: ή θα αποβάλλει την ξένη από τον χώρο, ή οι ίδιοι δεν θα στέλνουν πια τα παιδιά τους εκεί, με αποτέλεσμα το κέντρο να κλείσει.

Η ευθύνη της υπεύθυνης είναι άπειρη. Λόγω της πολλότητας των προσώπων, η υπεύθυνη αδυνατεί να ανταποκριθεί πλήρως στην κλήση που της απευθύνουν τόσο οι γονείς όσο και η Άλλη γυναίκα. Η αδυναμία της, ως πεπερασμένου υποκειμένου, να ικανοποιήσει πλήρως τους πάντες είναι δεδομένη και δεν την καθιστά ανήθικη. Η υπεύθυνη οφείλει, αντιμέτωπη με την κλήση τόσο των γονέων όσο και της Άλλης γυναίκας, να ανταποκριθεί με τον βέλτιστο δυνατό τρόπο στην ευθύνη της. Δεδομένης της έσχατης ευαλωτότητας της ξένης και του ότι οι γονείς έχουν οι ίδιοι τον έλεγχο της απόφασής τους να σταματήσουν να στέλνουν τα παιδιά τους στο κέντρο, η υπεύθυνη αποφασίζει να μην υποχωρήσει και η ξένη να παραμείνει στον χώρο.

Στη λεβινασική κριτική μπορεί να υποβληθεί και η λειτουργία του θεσμού του σχολείου, όπως διαφαίνεται μέσα από την ταινία. Εν προκειμένω, το σχολείο, ως θεσμός που στήριζε το κέντρο απασχόλησης ελέγχοντας παράλληλα τη λειτουργία του, λειτουργεί ως θεσμός δικαιοσύνης, καθώς υπάγει τη δράση των υποκειμένων σε κανόνες και πλαίσια, προκειμένου αυτά να είναι σε θέση να ανταποκριθούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στην ευθύνη που τα διακατέχει. Αυτό ακριβώς ήταν που συνέβαινε μέχρι την έλευση της ξένης, καθώς αξιοποιώντας τη στήριξη του σχολείου, η υπεύθυνη του κέντρου ανταποκρινόταν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στις ανάγκες των παιδιών και των κατοίκων της περιοχής.

Το σχολείο, ωστόσο, ως θεσμός, σταμάτησε κατά την κρίση της υπεύθυνης να επιτελεί αυτόν του το ρόλο όταν απαίτησε την εκδίωξη της ξένης. Πλέον, ως θεσμός δικαιοσύνης, δεν διευθετούσε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την υπεύθυνη δράση των υποκειμένων. Ενδεχομένως το σχολείο θα μπορούσε να έχει λάβει μία διαφορετική απόφαση, όπως για παράδειγμα να προσπαθήσει να βρει έναν άλλο χώρο παραμονής της γυναίκας. Με την απόφαση

όμως που έλαβε σταμάτησε να είναι νομιμοποιημένο στην άσκηση των θεσμικών του απαιτήσεων. Κατ' επέκταση, η ηθική επέβαλε να μην λάβει υπόψη την πρότασή του η υπεύθυνη του κέντρου. Φαίνεται εν προκειμένω ότι η υπαγωγή της υπεύθυνης δράσης σε κανόνες και ο συνακόλουθος μετριασμός της άπειρης ευθύνης δεν είναι άνευ ετέρου ηθικά απορριπτέος, βρίσκεται όμως συνεχώς υπό τον κριτικό έλεγχο της μεγιστοποίησης της υπεύθυνης ανταπόκρισης των κοινωνιών στα αιτήματα των Άλλων.

2. Η θέση του Ρικέρ περί υποκειμενικότητας και ευθύνης

Στη θεωρία περί ευθύνης του Λεβινάς έχει ασκήσει κριτική ο φιλόσοφος Πωλ Ρικέρ. Η κριτική του Ρικέρ εστιάζει στην περιγραφή της ηθικής ευθύνης ως ασύμμετρης και μη αμοιβαίας. Η θεώρηση της ηθικής ευθύνης ως υποταγής στο κέλευσμα της ετερότητας, στην οποία το υποκείμενο οφείλει να ανταποκριθεί χωρίς να συνυπολογίσει το συμφέρον του, ακόμα και αν αυτή εκφεύγει πλήρως της κατανόησής του, αντιβαίνει, κατά τον Ρικέρ, προς την ορθή σύλληψη της ηθικής. Στον αναγνώστη του λεβινασικού έργου, ιδίως του *Άλλως του Είναι ή Επέκεινα της Ουσίας*, τίθεται το ερώτημα αν είναι θεμιτή η σύνδεση της ηθικής ευθύνης προς τον Άλλο με τους όρους της έμμονης ιδέας, της δίωξης, της υποκατάστασης και της ομηρίας.

Η απάντηση του Ρικέρ είναι σαφώς αρνητική. Υποστηρίζεται ότι η συγκεκριμένη θεώρηση, που οφείλεται σε παραβλέψεις του Λεβινάς ως προς τον τρόπο συγκρότησης της υποκειμενικότητας και της ετερότητας, οδηγεί σε αδιέξοδα. Επιχειρώντας να απαντήσει στη λεβινασική προσέγγιση της ευθύνης, διατηρώντας όμως την κρισιμότητα του ρόλου του άλλου, ο Ρικέρ αντιπροτείνει τη δική του θεωρία περί ευθύνης, που συνδέεται με μία διαφορετική θεώρηση της συγκρότησης της ηθικής υποκειμενικότητας.

Όπως αναλύθηκε, στον πυρήνα της σκέψης του Λεβινάς βρίσκεται η ιδέα ότι ο Άλλος είναι ριζικά χωρισμένος από το “εγώ”. Αναφερόμενος στον Άλλο, ο Λεβινάς ουσιαστικά αναφέρεται στα στοιχεία του προσώπου που το καθιστούν ριζικά διαφορετικό από το υποκείμενο, στην ετερότητά του. Στο πλαίσιο αυτό, τα στοιχεία της ετερότητας εντός του εαυτού δεν αναγνωρίζονται ως γνήσια ετερότητα, παρά ως “παιχνίδι του εγώ” που επιχειρεί να δει από απόσταση τον εαυτό του, αδυνατώντας όμως να ξεφύγει από την ταυτότητά του, από το πεδίο του Ίδιου. Στην ανάλυση αυτή αντιπροτείνεται η διάκριση της ταυτότητας του υποκειμένου (εαυτός ως *idem*) από την εαυτότητα (εαυτός ως *ipse*). Παράλληλα, η ηθική ευθύνη είναι δυνατή λόγω της θεώρησης του “ίδιου του εαυτού ως άλλου” στην οποία προβαίνει το υποκείμενο. Εξαιτίας της διαφορετικής της αφετηρίας, η ευθύνη αποκτά για τον Ρικέρ πολύ διαφορετικό περιεχόμενο.

Στην ενότητα που ακολουθεί, θα αναλυθεί η θεωρία του Ρικέρ αναφορικά με τη συγκρότηση της ταυτότητας και της ετερότητας, και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ηθικής ευθύνης όπως προκύπτουν από αυτή. Παράλληλα, θα επιχειρηθεί μία σύγκριση με τη λεβινασική ευθύνη και θα επισημανθούν τα σημεία διαφοροποίησης του Ρικέρ. Θα παρουσιαστεί τέλος ένα παράδειγμα εφαρμογής της ρικεριανής θεωρίας περί ευθύνης.

A. Η ταυτότητα

Στο έργο του *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ο Ρικέρ εξετάζει την έννοια της ταυτότητας των προσώπων, απορρίπτοντας τόσο την νεωτερική φιλοσοφική θέση περί αυτοτιθέμενου υποκειμένου που θεμελιώνει την ύπαρξή του στον εαυτό του, όσο και τη μετανεωτερική αποδόμησή της.

Σύμφωνα με τον Ρικέρ, η νεωτερική αντίληψη περί υποκειμένου στηρίζεται στο καρτεσιανό “cogito”, με βάση το σχήμα “ego cogito cogitatum”. Βασιζόμενος στη βεβαιότητα του “εγώ σκέπτομαι”, ο Ντεκάρτ επιχειρεί να θεμελιώσει κάθε βεβαιότητα για την ύπαρξη στο υποκείμενο που αυτοθεμελιώνεται σκεπτόμενο. Ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι, εκκινώντας από μία “υπερβολική” αμφιβολία για τα πάντα, το “εγώ” που θεμελιώνεται ως βέβαια υπάρχον είναι αποκομμένο από κάθε σημείο αναφοράς πέραν της αμφιβολίας του. Στην πραγματικότητα, αυτό το “εγώ” δεν είναι κανένας, καθώς δεν δίνει απάντηση στην ερώτηση “ποιος;”. Το μόνο που βεβαιώνεται είναι συνεπώς η ύπαρξη της αμφιβολίας και, ως προϋπόθεσή της, η ύπαρξη της επιθυμίας για βεβαιότητα και αλήθεια. Ο μόνος τρόπος που έχει ο Ντεκάρτ να απαντήσει στο ερώτημα “ποιος αμφιβάλλει;”, ή “ποιος σκέπτεται;”, ή εν τέλει “ποιος υπάρχει;”, είναι μέσω μια αναδρομής στη “φύση” του υποκειμένου ως σκεπτόμενου όντος, που παραμένει όμως υπερβατικό και ανιστορικό. Ο Ντεκάρτ αδυνατεί να ξεφύγει από την άκρα υποκειμενικότητα που συνεπάγεται η θέση αυτή χωρίς την επίκληση της παρουσίας του Θεού που επιβεβαιώνει την αλήθεια και εγκαθιδρύει μία αντικειμενική τάξη στον κόσμο. Επιπλέον, το επιχείρημα του cogito δεν εισφέρει παρά μία στιγμιαία θεμελίωση της ύπαρξης, που ως εκ τούτου καταδικάζεται να υποπίπτει πάντα εκ νέου στην αμφιβολία και να χρήζει επανεπιβεβαίωσης. Έτσι, όμως, το “εγώ” δεν έχει διάρκεια στον χρόνο (ενδεικτικό είναι ότι ο Ντεκάρτ αναγκάζεται και πάλι να καταφύγει στην ιδέα του Θεού, προκειμένου να διασφαλίσει τη δυνατότητα βεβαιότητας του υποκειμένου για τη μονιμότητά του).

Συνεπεία αυτών, ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι η καρτεσιανή φιλοσοφία του υποκειμένου οδηγεί σε ένα δίλημμα: είτε το cogito αποτελεί όντως θεμέλιο της ύπαρξης, αδυνατώντας όμως να θεμελιώσει με βεβαιότητα κάτι περαιτέρω, είτε πραγματικό θεμέλιο της βεβαιότητας είναι η ιδέα της τελειότητας. Τη δεύτερη αυτή επιλογή εκφράζει η φιλοσοφία του Σπινόζα, όπου ως πρώτο θεμέλιο της ύπαρξης θεωρείται η ιδέα της άπειρης ουσίας και η προβληματική του εαυτού δεν είναι πλέον στο προσκήνιο. Αντίθετα, την πρώτη επιλογή ακολουθεί η καντιανή φιλοσοφική παράδοση, όπου το υποκείμενο διατηρεί την πρωτοκαθεδρία του, θεμελιώνεται όμως στον εαυτό του και προκειμένου να αποφύγει τον άκρο υποκειμενισμό, χάνει κάθε εμπειρικό στοιχείο ενικότητας και ανάγεται σε αφηρημένη ιδέα. Αυτό που σε κάθε περίπτωση παραβλέπεται είναι

ότι το υποκείμενο δεν είναι κάτι το εξ αρχής δεδομένο, με βάση κάποια αντικειμενικά χαρακτηριστικά, ήδη πριν και ανεξαρτήτως της εισόδου του στην ανθρώπινη κοινότητα. Αντίθετα, η ανθρωπ(ιν)ότητα [humanité] είναι μία ιδιότητα που καλλιεργείται εντός του κοινωνικού πλαισίου, μέσω της διάδρασης με τους άλλους.

Επιχειρώντας να συλλάβει την ιδέα του υποκειμένου ως ιστορικού προσώπου, στην ενικότητά του, όπως εκδηλώνεται στη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο, ο Ρικέρ επιδιώκει να υπερβεί τη θεμελίωσή του στο *cogito*. Δεν καταφεύγει όμως στη νιτσεική κριτική της φιλοσοφίας αυτής, την οποία χαρακτηρίζει ως φιλοσοφία του “αντι-*cogito*”. Σύμφωνα με τον Νίτσε, η βεβαιότητα του *cogito* δεν είναι παρά πλάνη, καθώς τόσο για τον εξωτερικό όσο και για τον εσωτερικό κόσμο του υποκειμένου δεν μπορεί να υπάρξει καμία βεβαιότητα· δεν υπάρχουν γεγονότα, μόνο ερμηνείες. Συνεπώς, και το “εγώ” δεν αποτελεί παρά ερμηνεία, μη εξαιρούμενο από αυτή την κατάσταση αμφιβολίας. Σύμφωνα με τον Ρικέρ, ο Νίτσε “δεν λέει[...] τίποτα άλλο εκτός αυτού: εγώ αμφιβάλλω καλύτερα από τον *Descartes*. Το *Cogito* είναι επίσης αμφίβολο[...] Πιστοποιεί έτσι ότι τίποτα δεν αντιστέκεται στην πιο φανταστική υπόθεση, τουλάχιστον εφόσον μένουμε στο εσωτερικό της προβληματικής την οποία οροθετεί η αναζήτηση μιας βεβαιότητας που θα μας διασφάλιζε με απόλυτο τρόπο απέναντι στην αμφιβολία”³⁷.

Προκειμένου να ξεφύγει από το δίπολο “*cogito*” και “αντι-*cogito*”, και από τα αδιέξοδα που αυτό συνεπάγεται για τη θεμελίωση μιας ιδέας του υποκειμένου μη αποκομμένης από την ενικότητα του κάθε προσώπου, ο Ρικέρ καταφεύγει στην ερμηνευτική. Η ρικεριανή ερμηνευτική συνίσταται στην επιδίωξη της σύλληψης του νοήματος του εαυτού εντός ενός πλαισίου πολυσημίας, που εκδηλώνεται τόσο στην πολλότητα του ανθρώπινου πράττειν, καθώς ο εαυτός μιλάει, κάνει πράξεις, αφηγείται, εντέλει και εντέλεται, όσο και στο στοιχείο της ετερότητας που ενυπάρχει σε κάθε εκδήλωση του εαυτού. Αναγνωρίζοντας την πολλότητα των σημασιών του Είναι, και την αδυναμία πλήρους αναγωγής τους σε μία σημασία, ο Ρικέρ απορρίπτει την επιδίωξη μίας επιστημονικού τύπου βεβαιότητας για το νόημα του εαυτού. Δεν καταλήγει όμως στον άκρο υποκειμενισμό των φιλοσοφιών του αντι-*cogito*. Αντίθετα, επιδιώκει τη θεμελίωση μιας γνώσης που να στηρίζεται όχι στην πλήρη βεβαιότητα, αλλά στην πιστοποίηση [attestation], έννοια που ο Ρικέρ συνδέει τόσο με την εμπιστοσύνη όσο και με τη μαρτυρία [témoignage], μέσω της κοινής ετυμολογικής προέλευσης των όρων από το λατινικό “*testis*” [μάρτυρας]. Η πιστοποίηση αναφέρεται στη γνώση που προκύπτει μέσω της ανάλυσης και του αναστοχασμού επί μιας δεδομένης κατάστασης και η οποία τελεί πάντα υπό την απειλή της υποψίας. Η γνώση που προκύπτει είναι προϊόν της εμπιστοσύνης του υποκειμένου ότι, μέχρι τη διάψευσή της, μία κατάσταση είναι όπως αυτό την αντιλαμβάνεται.

³⁷ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 31.

Έτσι, η πιστοποίηση ανάγεται τελικώς στην αξιοπιστία και την εμπιστοσύνη του υποκειμένου στον εαυτό του. Όπως αναφέρει ο Ρικέρ, *“η πιστοποίηση είναι θεμελιωδώς πιστοποίηση του εαυτού. Αυτή η εμπιστοσύνη θα είναι διαδοχικά εμπιστοσύνη στη δύναμη να πω, στη δύναμη να κάνω, στη δύναμη να με αναγνωρίσω ως αφηγηματική φιγούρα, στη δύναμη να αποκριθώ στην αιτίαση με την αιτιατική: Νά με! [...] Η πιστοποίηση μπορεί να ορισθεί ως ασφάλεια ότι είναι κανείς ο ίδιος πράττων και υποφέρων. Αυτή η ασφάλεια παραμένει η ύστατη καταφυγή ενάντια σε κάθε υποψία· ακόμα κι αν πάντοτε λαμβάνεται τρόπον τινά από κάποιον άλλον, παραμένει πιστοποίηση του εαυτού”*³⁸.

Το υποκείμενο που προκύπτει από την ερμηνευτική προσέγγιση δεν συλλαμβάνεται επομένως ως υπερβατική έννοια, αλλά ως συγκεκριμένο ον, διαμεσολαβούμενο από τα λόγια και τις πράξεις του. Δεν είναι παρά η απάντηση στο ερώτημα “ποιος;” που μπορεί να αναλυθεί στα επιμέρους ερωτήματα “ποιος ομιλεί;”, “ποιος πράττει;”, “ποιος αφηγείται (τον εαυτό του);”³⁹, “ποιος είναι υπεύθυνος;”. Ο “εαυτός” που προτείνεται ως απάντηση συναρτάται έτσι με τις συγκεκριμένες καταστάσεις στις οποίες εντάσσεται.

Σύμφωνα με τον Ρικέρ, η συγκρότηση του υποκειμένου ως ομιλούντος και πράττοντος ανθρώπου προϋποθέτει την ύπαρξη του άλλου. Μιλώντας, το υποκείμενο αυτοδηλώνεται. Με αυτόν τον τρόπο συγκροτείται ως πρόσωπο, διαχωρίζοντας τον εαυτό του από τα πράγματα, ως ον που όχι μόνο έχει σώμα αλλά και κατέχει το σώμα του. Αυτή η αυτοδήλωση όμως δε νοείται χωρίς την ύπαρξη ενός συνομιλητή που, αναγνωριζόμενος και αυτός ως πρόσωπο, δέχεται το λόγο του υποκειμένου. Όπως γλαφυρά επισημαίνει ο Ρικέρ, το “εγώ λέω ότι...” αναλύεται σε “εγώ σου λέω ότι...”· κάθε ομιλία είναι στην πραγματικότητα συνομιλία. Έτσι, η ίδια η συγκρότηση της ταυτότητας τελείται σε συνάρτηση με την ετερότητα.

Αντίστοιχα, και οι πράξεις του υποκειμένου συνδέονται με την ύπαρξη άλλων ατόμων. Μέσω της πράξης, το υποκείμενο εκδηλώνει την επιτελεστική δύναμη που το χαρακτηρίζει, καθιστάμενο δράστης πράξεων στις οποίες κάποιος άλλος υπόκειται ως πάσχων. Όπως η ομιλία, έτσι και η δύναμη τέλεσης του υποκειμένου συναρτάται με τη σωματικότητά του, που το καθιστά, εκτός από πράττοντα, και αποδέκτη των πράξεων άλλων, δηλαδή πάσχον υποκείμενο. Σύμφωνα με τον Ρικέρ, *“το μη-πράττειν δεν παύει να είναι πράττειν: το να αμελώ, το να παραλείπω να κάνω είναι επίσης να αφήνω να κάνει κάποιος άλλος, ενίοτε κατά τρόπο εγκληματικό· όσο για το να υπομένω, είναι να στέκω ο ίδιος, εκουσίως ή ακουσίως, υπό την ικανότητα του πράττειν του άλλου· κάτι τελείται σε κάποιον από κάποιον· το να υπομένω*

³⁸ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 39-40.

³⁹ Για τον Ρικέρ, κάθε αφήγηση είναι (και) αφήγηση του εαυτού, στο μέτρο που ο αφηγητής, αφηγούμενος τους χαρακτήρες, ταυτίζεται υποθετικά με αυτούς (πρβλ. H. I. Venema, *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, Albany: State University of New York Press, 2000, pp. 91-122).

καθίσταται να υφίσταμαι, που συνορεύει με το να υποφέρω. Στο σημείο τούτο, η θεωρία της πράξης επεκτείνεται από τους πράττοντες ανθρώπους στους υποφέροντες ανθρώπους[...] Στην πραγματικότητα, κάθε πράξη έχει τους δρώντες και τους πάσχοντές της”⁴⁰. Επιπλέον, η τέλεση πράξεων συνδέεται με την ετερότητα και με έναν ακόμα τρόπο, καθώς η σύνδεσή τους με το υποκειμένο απαιτεί την ύπαρξη κάποιου άλλου που τις “προσγράφει” σε αυτό.

Έτσι, η σύλληψη του υποκειμένου ως πράττοντος και ομιλούντος προϋποθέτει την ύπαρξη του άλλου. Η κατανόηση του εαυτού είναι, σύμφωνα με τη ρικεριανή ανάλυση, δυνατή μόνο μέσω αυτής της πορείας που προσεγγίζει την ταυτότητα διερχόμενη από την ετερότητα. Αξίζει να επισημανθεί ότι, ήδη από αυτό το εισαγωγικό σημείο, είναι εμφανής η απόκλιση της προσέγγισης του Ρικέρ από αυτή του Λεβινάς. Είναι γεγονός ότι και οι δύο φιλόσοφοι ασκούν κριτική στη νεωτερική φιλοσοφική παράδοση που στηρίζεται στο αυτοθεμελιούμενο “εγώ” και στην αξίωση πλήρους γνωσιολογικής βεβαιότητας, αρνούμενοι παράλληλα να υποπέσουν στον μηδενισμό. Ωστόσο, ο Λεβινάς απορρίπτει την κίνηση της συνείδησης του υποκειμένου προς κατάκτηση της γνώσης ως κυριαρχική κίνηση του Ίδιου, βίαιη και συνεπώς ανήθικη, και καλεί το υποκειμένο να την υποτάξει στο κέλευσμα του Άλλου, κέλευσμα που απαιτεί την ανταπόκριση του υποκειμένου πριν από κάθε γνωστικό έλεγχο του περιεχομένου του. Αντίθετα, στόχος του Ρικέρ παραμένει η κατανόηση της ταυτότητας, και όχι μόνο η ανταπόκριση στο κέλευσμα της ετερότητας. Η πιστοποίηση, ως μορφή γνώσης, δεν αποτελεί βίαιη κυριαρχία αλλά, διερχόμενη μέσω της ετερότητας, συνιστά εκδήλωση της εμπιστοσύνης του υποκειμένου στον εαυτό του και στον άλλο.

Παράλληλα, και για τους δύο στοχαστές η συγκρότηση της ταυτότητας του υποκειμένου είναι αλληλένδετη με την παρουσία του Άλλου προσώπου. Ωστόσο, στην ανάλυση του Ρικέρ, η ταυτότητα δεν συγκροτείται πλέον ως ανταπόκριση του υποκειμένου σε μία κλήση, καθώς δεν συνδέεται με τη βία ενός “εγώ” που επιδιώκει την κυριαρχία επί του άλλου. Έτσι, δεν απαιτείται η υπαγωγή του “εγώ” στον Άλλο, προκειμένου να καταστεί ηθική η δράση του υποκειμένου. Το ρικεριανό υποκειμένο δεν απαντάει· μιλάει, και μιλώντας εντάσσεται σε κοινωνία με τον άλλο, ως ισότιμος συνομιλητής. Μάλιστα, καθώς η πιστοποίηση του εαυτού συνδέεται άρρηκτα με το πιστοποιούν υποκειμένο, ο Ρικέρ ανάγει τον εαυτό, και όχι τον Άλλο, σε ύστατο κριτή του πράττειν.

Η διαφοροποίηση αυτή από τον Λεβινάς οφείλεται στον διαφορετικό τρόπο αντίληψης της έννοιας της ταυτότητας, στην οποία ο Ρικέρ δεν εντάσσει μόνο το στοιχείο του Ίδιου, αλλά και το στοιχείο της ετερότητας. Στη συνέχεια, θα αναλυθεί το ιδιαίτερο περιεχόμενο που προσδίδει ο Ρικέρ στην έννοια της ταυτότητας, και η διαλεκτική της σχέση με το στοιχείο της ετερότητας.

⁴⁰ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 210.

Καταρχάς, τόσο στην ομιλία, όσο και στην πράξη, οι ρόλοι του ομιλητή και του συνομιλητή, του πράττοντος και του πάσχοντος είναι αμοιβαία εναλλάξιμοι. Αυτή η αμοιβαιότητα εκφράζεται με τη μετάβαση από το “εγώ” στην έννοια του εαυτού, που το υποκείμενο μοιράζεται με όλους τους άλλους ανθρώπους που το περιβάλλουν. Ενδεικτική αυτής της μετάβασης είναι σύμφωνα με τον Ρικέρ η χρήση της αντωνυμίας “soi” (εαυτός/-ή/-ό), που εκφράζει όλα τα γραμματικά πρόσωπα (εγώ, εσύ, κλπ...), όπως και τις απρόσωπες εκφράσεις (ο καθένας, ο οποιοσδήποτε, κλπ...), προκειμένου να δηλωθεί η ταυτότητα του υποκειμένου. Συνεπώς, ήδη η αναφορά στον “εαυτό” συνυποδηλώνει την ύπαρξη πολλών άλλων “εαυτών” που εντάσσονται στην ίδια έννοια.

Η αμοιβαιότητα των ρόλων που ωθεί το υποκείμενο να αντικαταστήσει το “εγώ” με το “ο εαυτός” είναι δυνατή διότι η δράση του υποκειμένου, καθώς και του άλλου που έχει απέναντί του, δεν είναι στιγμιαίες αλλά εντάσσονται σε μία χρονικότητα. Μέσα σε αυτήν τη χρονικότητα, το υποκείμενο συνειδητοποιεί ότι δεν είναι μόνο αυτό ένα “εγώ” που μιλάει και πράττει. Ο άλλος, με τη σειρά του, καθίσταται και αυτός “εγώ”, και το υποκείμενο μετατρέπεται σε ένα “εσύ”. Αυτή η εναλλαξιμότητα που χαρακτηρίζει τις προσωπικές αντωνυμίες απαιτεί την ταυτοποίηση των προσώπων με βάση κάποια άλλα στοιχεία, ώστε να διατηρούν την ταυτότητά τους, παρότι από “εγώ” καθίστανται “εσύ” στην επικοινωνία τους με τον άλλο. Έτσι, το πρόσωπο, που τη στιγμή της δράσης του δηλώνει τον εαυτό του ως “εγώ”, καλούμενο να ταυτοποιηθεί γίνεται “αυτός/-ή που...”.

Με τον τρόπο αυτό, η προσωπική ταυτότητα καθίσταται αφηγηματική. Προκειμένου να ταυτοποιηθεί, το υποκείμενο επικαλείται μία αφήγηση, με την οποία περιγράφει τον εαυτό του στο παρελθόν και τον προβάλλει στο μέλλον. Παράλληλα, η χρονική διάσταση της ύπαρξης του υποκειμένου συνδέεται με την ανάδειξη ενός καίριου ηθικού ζητήματος. Αφού το υποκείμενο μεταβάλλεται μέσα στον χρόνο, πώς είναι δυνατόν να γίνεται λόγος για ταυτότητα; Αν, από την άλλη, δεν υφίσταται ταυτότητα, πώς είναι δυνατόν το υποκείμενο να δεσμεύεται από την παρελθοντική του δράση, ή να αναλαμβάνει υποχρεώσεις για το μέλλον; Η αμφισβήτηση της ταυτότητας φαίνεται να απειλεί τη δυνατότητα στοιχειοθέτησης οποιουδήποτε είδους ηθικής ευθύνης.

Προκειμένου να απαντήσει στο πρόβλημα αυτό, ο Ρικέρ εντοπίζει στην έννοια της ταυτότητας, ιδωμένης υπό το πρίσμα της μονιμότητας στον χρόνο, δύο διαστάσεις, τις οποίες αποκαλεί “ταυτότητα-idem”, ή ταυτότητα ως το ταυτόν, και “ταυτότητα-ipse”, ή ταυτότητα ως εαυτότητα. Οι δύο αυτές διαστάσεις εκφράζουν δύο διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους η ταυτότητα ανταποκρίνεται στο αίτημα της διατήρησής της στον χρόνο.

Η ταυτότητα-idem (γαλλ. *mêmeté*, αγγλ. *sameness*, γερμ. *Selbigkeit*), το ταυτόν, εκφράζει το

στοιχείο του μόνιμου, του αμετάβλητου μέσα στον χρόνο. Εκφάνσεις της είναι η μοναδικότητα του υποκειμένου που επαναταυτοποιείται (αριθμητική ταυτότητα), η ομοιότητα του επαναταυτοποιούμενου υποκειμένου ως ίδιου με τον εαυτό του (ποιοτική ταυτότητα) και η αδιάλειπτη συνέχειά του στο χρόνο, που επιτρέπει τη διατήρηση της ταυτότητας παρά την ανομοιότητα που επιφέρει το γήρας. Εκδήλωση της ταυτότητας-*idem* είναι το αναλλοίωτο του χαρακτήρα του υποκειμένου, παρά τις εξωτερικές μεταβολές⁴¹. Προς την ταυτότητα αυτή αντιπαραβάλλονται οι έννοιες του άλλου, του διακριτού, διαφορετικού.

Καθώς ωστόσο το υποκείμενο δεν μένει μόνο αναλλοίωτο, αλλά και μεταβάλλεται με τη πάροδο του χρόνου, αναδεικνύεται η άλλη όψη της ταυτότητας, που εκφράζει ακριβώς το στοιχείο της μονιμότητας παρά τη μεταβολή. Πρόκειται για την ταυτότητα-*ipse* (γαλλ. *ipseité*, αγγλ. *selfhood*, γερμ. *Selbstheit*), που δηλώνει την αναγνώριση του εαυτού από το υποκείμενο ως του ίδιου προσώπου με αυτό που ήταν στο παρελθόν και με αυτό που θα είναι στο μέλλον, παρά τις όποιες μεταβολές. Ενδεικτική αυτής της διάστασης της ταυτότητας είναι η δέσμευση του υποκειμένου να τηρεί τις υποσχέσεις που έχει δώσει, παρότι είναι σαφές ότι, δεδομένου του χρόνου που μεσολαβεί από την υπόσχεση μέχρι την εκπλήρωσή της, ενδέχεται να έχει αλλάξει τόσο που να μην επιθυμεί πλέον τη δέσμευσή του. Με την έννοια αυτή, η ταυτότητα δεν αντιπαραβάλλεται προς την ετερότητα· αντίθετα, την ενσωματώνει⁴².

Η διαλεκτική σχέση των στοιχείων του *idem* και του *ipse* εκφράζεται στη χρήση της έκφρασης “*soi-même*” (ο ίδιος ο εαυτός) της γαλλικής γλώσσας, προκειμένου να δηλωθεί η ταυτότητα του υποκειμένου. Εν προκειμένω, το στοιχείο της εαυτότητας – το “*soi*” – επιτείνεται με την προσθήκη της διάστασης του ταυτού – του “*même*” – το οποίο παρότι δεν προσθέτει κάτι στην έννοια του εαυτού, τονίζει τη σύνδεσή του με τη διάσταση της ομοιότητας, όταν γίνεται λόγος για ταυτότητα ενός υποκειμένου.

Το στοιχείο του *idem* διαμορφώνεται σε κάποιον βαθμό από το *ipse*, καθώς αυτό που αποκαλούμε “χαρακτήρα” δεν είναι παγιωμένο, αλλά συγκροτείται “καθ’ ἑξίν”, μέσω της απόκτησης συνθηθειών εντός του κοινωνικού πλαισίου και μέσω των ταυτίσεων του υποκειμένου

⁴¹ Ο Ρικέρ ορίζει τον χαρακτήρα ως “το σύνολο των διαφοροποιητικών γνωρισμάτων που επιτρέπουν να επαναταυτοποιήσουμε ένα ανθρώπινο άτομο ως ον το ίδιο[...] Σωρεύει την αριθμητική και ποιοτική ταυτότητα, την αδιάλειπτη συνέχεια και τη μονιμότητα μέσα στον χρόνο. Λόγω αυτών, δηλώνει κατά τρόπο εμβληματικό το ταυτόν του προσώπου”, πρβλ. Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 162.

⁴² Ο Ρικέρ αναγνωρίζει ότι στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, η διάκριση των δύο όψεων της ταυτότητας δεν είναι πάντα εμφανής – το *idem* και το *ipse* τείνουν να αλληλοεπικαλύπτονται. Ωστόσο, η ύπαρξη των δύο διαστάσεων αναδεικνύεται μέσω των μυθολογικών αφηγήσεων, που ορισμένες φορές ωθούν τη διάκριση στα άκρα. Έτσι, σε αφηγήσεις όπως τα παραμύθια, παρατηρείται η πλήρης κυριάρχηση της ταυτότητας-*idem*, καθώς οι ήρωες ταυτίζονται με συγκεκριμένα, αναλλοίωτα χαρακτηριστικά και δεν σημειώνουν καμία εξέλιξη του χαρακτήρα. Αντίθετα, στο μοντέρνο μυθιστόρημα συχνά εξετάζονται τα όρια δυνατότητας μιας ταυτότητας που βασίζεται μόνο στο στοιχείο του *ipse*, έχοντας απολέσει κάθε αίσθημα ταύτισης με κάποιο σταθερό στοιχείο (ο Ρικέρ αναφέρει ως παράδειγμα τέτοιου μυθιστορήματος το έργο του Robert Musil, *Ο άνθρωπος χωρίς ιδιότητες*, ελλ. εκδ. Οδυσσέας, 2004, μτφρ. Τούλα Σιετή).

με αξίες, ιδεώδη και πρότυπα, τα οποία το υποκείμενο εκδηλώνει τη βούληση να ακολουθεί. Επομένως, το ίδιο το ταυτό έχει ως αναγκαία βάση του την εαυτότητα, το μεταβλητό υποκείμενο που αποφασίζει να συγκρατήσει κάποια στοιχεία της ταυτότητάς του ως σταθερές του χαρακτήρα του.

Στην περίπτωση που ο χαρακτήρας του ατόμου παραμένει αμετάβλητος, οι διαστάσεις του *idem* και του *ipse* της ταυτότητάς του σχεδόν αλληλοεπικαλύπτονται. Αντίθετα, στην περίπτωση που ο χαρακτήρας του ατόμου, οι επιθυμίες, οι στόχοι, οι αξίες και τα ιδανικά του μεταβάλλονται, αναδεικνύεται η διαφοροποίηση των δύο διαστάσεων και το μη αναγώγιμο της μίας στην άλλη. Στην περίπτωση αυτή, καθίσταται εμφανής η ηθική διάσταση της ταυτότητας-*ipse*, που συνδέεται με την υποχρέωση του εαυτού να επαναταυτοποιείται ως ίδιο πρόσωπο και να δεσμεύεται από τα προηγούμενα λόγια και έργα του, έστω και αν πλέον έχει αλλάξει, ανταποκρινόμενος στην εμπιστοσύνη που ο άλλος του επιδεικνύει⁴³. Πρέπει ωστόσο να επισημανθεί ότι, όπως η ταυτότητα-*idem* δεν είναι δυνατόν να συγκροτηθεί χωρίς να βασίζεται στο στοιχείο του *ipse*, έτσι και η ταυτότητα-*ipse* δύσκολα θα δεχόμασταν ότι μπορεί να δεσμεύσει ένα υποκείμενο, αν αποσυνδεόταν πλήρως από κάθε στοιχείο του *idem*. Πράγματι, ένας εαυτός που έχει απολέσει κάθε στοιχείο εξωτερικής και εσωτερικής ομοιότητας με τις παρελθούσες εμφανίσεις του, πώς θα μπορούσε να ταυτιστεί με τις εμφανίσεις αυτές, ώστε να αναλάβει την ευθύνη τους; Έχοντας απολέσει κάθε στοιχείο του ταυτού, δεν θα ήταν ουσιαστικά άλλο υποκείμενο, που μόνο με κάποιον μεταφυσικό τρόπο θα ταυτοποιούταν ως ίδιο πρόσωπο με τον παρελθόντα εαυτό του; Βέβαια, στην πραγματικότητα, η σωματικότητα του υποκειμένου αποτρέπει την πλήρη αποσύνδεση της εαυτότητας από το ταυτό, καθώς το ανθρώπινο σώμα λειτουργεί ως ένα ελάχιστο στοιχείο ταυτότητας του υποκειμένου.

Ο εντοπισμός των στοιχείων του *idem* και του *ipse* στη ταυτότητα του υποκειμένου διαφοροποιεί ριζικά τη προσέγγιση του Ρικέρ από την αντίστοιχη προσέγγιση της ταυτότητας στη λεβινασική φιλοσοφία. Συνδέοντας την ταυτότητα του υποκειμένου με τη σφαίρα του Ίδιου, του όμοιου, ο Λεβινάς αναφερόταν ουσιαστικά στη διάσταση του *idem*. Το στοιχείο του *ipse* συνδέεται με την ύπαρξη της ετερότητας εντός της ταυτότητας, αφού ο εαυτός θεωρείται ως δεσμευόμενος από όσα έκανε και είπε στο παρελθόν, έστω και αν πλέον έχει αλλάξει τόσο, που να θεωρεί τον εαυτό του ως “άλλο”. Για τον Λεβινάς, η ετερότητα αυτή εντός της ταυτότητας δεν είναι παρά ψευδοετερότητα, παιχνίδι του Ίδιου. Αντίθετα, για τον Ρικέρ είναι κρίσιμη για τη συγκρότηση και οριοθέτηση της ευθύνης του υποκειμένου. Η διάσταση των δύο όψεων της ταυτότητας έχει καίριες ηθικές συνεπαγωγές, οι οποίες θα εξεταστούν ακολούθως.

⁴³ Όπως θα διαφανεί στη συνέχεια, η υποχρέωση αυτή του υποκειμένου να επαναταυτοποιείται συνδέεται με την έννοια της εμπιστοσύνης μεταξύ των κοινωνιών στο πλαίσιο της πολιτικής συνύπαρξης, και με το ιδεώδες του αγαθού βίου, στο οποίο στοχεύουν τα υποκείμενα.

Όπως διαφαίνεται από τη μέχρι τώρα ανάλυση, η έννοια της διατήρησης του εαυτού είναι ουσιωδώς ηθική. Το ταυτοποιούμενο υποκείμενο, ακριβώς με την ταυτοποίησή του ενώπιον του άλλου ανθρώπου, αναλαμβάνει τη δέσμευση της διατήρησης της ταυτότητάς του στο χρόνο, ώστε τα λόγια και τα έργα του να μπορούν να καταλογιστούν⁴⁴ σε αυτό. Ακριβώς αυτή η ηθική διάσταση της ταυτότητας θέτει τέρμα στην αμφιταλάντευση του εαυτού μεταξύ ταυτού και εαυτότητας, καθώς καλεί το υποκείμενο που ταυτοποιείται αφηγηματικά απαντώντας στην ερώτηση “ποιος είμαι;”, να ανταποκριθεί στο κάλεσμα του άλλου που ρωτά “ποιος ευθύνεται;”.

Όπως αναφέρει ο Ρικέρ, “*η διατήρηση του εαυτού είναι για το πρόσωπο ένας τρόπος να συμπεριφέρεται τέτοιος, ώστε ο άλλος άνθρωπος να μπορεί να υπολογίσει σε αυτό. Επειδή κάποιος υπολογίζει σε εμένα, είμαι υπόλογος για τις πράξεις μου ενώπιον ενός άλλου. Ο όρος ευθύνη συνενώνει τις δύο σημασίες: υπολογίζω σε..., είμαι υπόλογος για... Τις συνενώνει, προσθέτοντάς τους την ιδέα μιας απόκρισης στο ερώτημα “Πού είσαι;” το οποίο τίθεται από τον άλλον που με παρακαλεί. Η απόκριση αυτή είναι «Νά με!» Απόκριση που λέει τη διατήρηση του εαυτού*”⁴⁵.

Η αφηγηματική ταυτότητα είναι αναγκαία, καθώς το υποκείμενο πρέπει να μπορεί να ταυτοποιήσει τον εαυτό του, προκειμένου να σταθεί ως “εγώ” που ανταποκρίνεται στην κλήση του άλλου. Ωστόσο, το ηθικό ερώτημα που καλεί το υποκείμενο στην ευθύνη δεν μπορεί να απαντηθεί πλήρως με την αφηγηματική ταυτότητα. Προϋποθέτει την ηθική διάσταση της ταυτότητας του υποκειμένου, που επιτάσσει μια συμπεριφορά. Το “Νά με!” με το οποίο το πρόσωπο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο καταλογισμού διακόπτει την πορεία της αφηγηματικής ταυτότητας που προσδιορίζεται από μια πληθώρα μοντέλων ζωής και πράξης.

Όπως αναφέρει ο Ρικέρ, “*ανάμεσα στη φαντασία που λέει «Μπορώ να δοκιμάσω τα πάντα» και στη φωνή που λέει «Τα πάντα είναι δυνατά, δεν είναι όμως ευεργετικά [ας κατανοήσουμε: για τον άλλον άνθρωπο και για σένα τον ίδιο]» εγκαθίσταται μια σιωπηρή διχόνοια. Ετούτη ακριβώς τη διχόνοια το ενέργημα της υπόσχεσης τη μετασηματίζει σε εύθραυστη ομόνοια: «Μπορώ να δοκιμάσω τα πάντα», σίγουρα, αλλά: «Εδώ στέκομαι!»[...] Το αγωνιώδες ερώτημα Ποιος είμαι; [...] μπορεί κατά κάποιον τρόπο να ενσωματωθεί στην υπερήφανη δήλωση «Εδώ στέκομαι!». Το ερώτημα γίνεται: «Ποιος είμαι, εγώ, τόσο ευμετάβολος ώστε, μολοντούτο, να υπολογίζεις σε*

⁴⁴ Ο Ρικέρ διακρίνει τον καταλογισμό από την απλή προσγραφή μιας πράξης σε ένα υποκείμενο, καθώς ο καταλογισμός:

α) αναφέρεται όχι σε επιμέρους, μεμονωμένες πράξεις, αλλά σε πράξεις που αποκτούν το κοινωνικό νόημά τους εντασσόμενες σε ένα πλαίσιο, αποτελώντας δηλαδή πρακτικές,

β) αξιολογεί τις πράξεις υπό το πρίσμα του νόμου ή του εταίρου, κάτι που προϋποθέτει ότι οι υπό εξέταση πράξεις είναι αντικείμενο συγκεκριμένων κανόνων και οι δράστες τους υποβάλλονται σε μία κατηγορητική διαδικασία

γ) προϋποθέτει ότι οι υπό εξέταση δράστες μπορούν να θεωρηθούν υπεύθυνοι για τις πράξεις αυτές.

⁴⁵ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 220.

εμένα;»[...][Αυτή η απόκλιση] διαφοροποιεί τη μετριοφροσύνη της διατήρησης του εαυτού από τη στωική αλαζονεία της άκαμπτης σταθερότητας στον εαυτό”⁴⁶.

B. Η ετερότητα

Σύμφωνα με την μέχρι τώρα ανάλυση, ο Ρικέρ συνδέει την έννοια της ταυτότητας με την ηθική ευθύνη, καθώς η διατήρηση της ταυτότητας στον χρόνο συνδέεται με την υποχρέωση του υποκειμένου να αναλαμβάνει την ευθύνη για τις παρελθούσες πράξεις του και να τηρεί τις δεσμεύσεις που έχει αναλάβει στο παρελθόν. Σε αντίθεση με τον Λεβινάς, κατά τον οποίο η έννοια της ταυτότητας συγκροτούνταν ως ηθική μόνο με την ανταπόκριση του υποκειμένου στο κάλεσμα του Άλλου, ο Ρικέρ εγγράφει την ηθική διάσταση στην ίδια την ταυτότητα. Η ηθική αυτή διάσταση είναι δυνατή διότι η ταυτότητα δεν ορίζεται ως ανεξέλεγκτο πεδίο του Ίδιου· αντίθετα, οριοθετείται εξ αρχής από την ετερότητα, η οποία δεν είναι εξωτερική, αλλά συγκροτησιακή της ταυτότητας. Ο πόλος του ίδιου διαρρηγνύεται από το άλλο, καθώς η ταυτότητα δεν προσδιορίζεται μόνο με βάση το ταυτόν, αλλά και με την εαυτότητα. Αντίστοιχα, ο πόλος του άλλου διαρρηγνύεται από το ίδιο, που προσλαμβάνει την ετερότητα ως άλλον εαυτό.

Δεδομένου του κομβικού ρόλου που διαδραματίζει η ετερότητα στη συγκρότηση της ταυτότητας, αξίζει να αναλυθούν οι επιμέρους εκφάνσεις της. Ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι η ετερότητα είναι πολύσημη, και δεν περιορίζεται στην ετερότητα του άλλου ανθρώπου. Συνδέοντας την ετερότητα με την έννοια της παθητικότητας του υποκειμένου στη σχέση του με το άλλο, εντοπίζει έναν “τρίποδα” ετερότητας, στον οποίο τοποθετείται:

- α) το προσίδιο σώμα, που μεσολαβεί ανάμεσα στον εαυτό και στον εξωτερικό κόσμο
- β) ο ξένος, δηλαδή ο άλλος από τον εαυτό άνθρωπος, που καθιστά δυνατή τη διυποκειμενική σχέση
- γ) η συνείδηση, ως ετερότητα του εαυτού προς τον ίδιο τον εαυτό του. Πρόκειται, σύμφωνα με τον Ρικέρ, για την πλέον συγκαλυμμένη μορφή ετερότητας.

A. Ως προς το σώμα, η σχέση του εαυτού με αυτό είναι σύμφωνα με τον Ρικέρ σχέση αγκύρωσης. Ο εαυτός είναι εγκλεισμένος σε κάτι από το οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει και το οποίο λειτουργεί ως όρος αλλά και όριο στην υλοποίηση των σχεδίων του. Σε αναλογία με τη λεβινασική ανάλυση, ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι “το προσίδιο σώμα συνιστά τον μεσολαβητή ανάμεσα στον ενδόμυχο χαρακτήρα του εγώ και στην εξωτερικότητα του κόσμου”⁴⁷.

⁴⁶ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 223.

⁴⁷ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 417. Ο Ρικέρ βασίζεται στην ανάλυση του Maine de Biran για να εντοπίσει τρεις βαθμούς παθητικότητας που εκφράζονται στη σχέση με το σώμα: α) την αντίσταση του σώματος που παρεμποδίζει την προσπάθεια του υποκειμένου, την υλοποίηση κάθε στόχευσής του, β) τις ιδιότροπες διακυμάνσεις της διάθεσης του υποκειμένου, στο μέτρο που είναι ανεξέλεγκτες από τον εαυτό και τον

Η σάρκα περιορίζει μεν το υποκείμενο, αλλά λειτουργεί και ως όργανο της θέλησής του, αφού με αφετηρία την ετερότητα της σάρκας ο εαυτός μπορεί να κυριαρχήσει. Έτσι, η παθητικότητα της σχέσης με το σώμα λειτουργεί ως βάση πάνω στην οποία δομούνται όλες οι ενέργειες του υποκειμένου. Για τον λόγο αυτό, είναι η οδύνη, οριζόμενη ως στέρηση της δυνατότητας ενέργειας, που αναδεικνύει την αρχέγονη παθητικότητα της σχέσης με το σώμα. *“Με την απομείωση της ικανότητας του πράττειν, που γίνεται αισθητή ως απομείωση της προσπάθειας για ύπαρξη, ξεκινά το αμιγές βασίλειο της οδύνης”,* αφού *“το υφίστασθαι, το πάσχειν αποκαλύπτεται τρόπον τινά στην αέρινη παθητική του διάσταση όταν γίνεται ένα υποφέρειν”*⁴⁸.

Μέσω της οδύνης, ο Ρικέρ συνδέει την ετερότητα του προσίδιου σώματος με την ετερότητα του άλλου ανθρώπου, καθώς στέκεται στο ότι, κατά το μεγαλύτερο μέρος της, η οδύνη που βιώνει ο άνθρωπος του επιβάλλεται από τον άλλον άνθρωπο. *“Το σημαντικότερο μέρος του κακού μέσα στον κόσμο προκύπτει από την ασκούμενη μεταξύ ανθρώπων βία. Εδώ, η παθητικότητα που εμπίπτει στην αρμοδιότητα[...] του προσίδιου σώματος τέμνεται με την παθητικότητα που εμπίπτει σε εκείνην του άλλου ανθρώπου: η παθητικότητα του να υποφέρω εγώ ο ίδιος καθίσταται αδιάκριτη από την παθητικότητα του να είμαι θύμα του άλλου από τον εαυτό. Η θυματοποίηση εμφανίζεται τότε ως η άλλη όψη της παθητικότητας...”*⁴⁹.

Β. Δεύτερη μορφή εκδήλωσης της ετερότητας αποτελεί η ετερότητα του άλλου ανθρώπου. Βασιζόμενος στη χουσερλιανή θεωρία, ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι, συνδεόμενη με το στοιχείο της σωματικότητας, η ετερότητα του άλλου ανθρώπου συγκροτεί τον εαυτό ως τέτοιο, μέσα από τη σύναψη διαπροσωπικών σχέσεων, κατά τις οποίες το ανθρώπινο σώμα, βιωμένο από τον κάθε άνθρωπο ως σάρκα του [chair], γίνεται πλέον αντιληπτό ως σώμα μεταξύ σωμάτων [corps]. Αποκτά έτσι την κοινωνική σημασία του σώματος, αποσυνδέοντας τον εαυτό από το “εγώ” του και καθιστώντας τον και αυτόν τον ίδιο “έναν άλλον μεταξύ όλων των άλλων”⁵⁰.

Καθώς ο εαυτός συγκροτείται μέσα στη διυποκειμενικότητα, ο άλλος δεν είναι δυνατόν να προκύπτει από το “εγώ”. Όπως επισημαίνει ο Ρικέρ, *“ο άλλος προϋποτίθεται εξαρχής: με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, ανέκαθεν γνώριζα ότι ο άλλος δεν είναι ένα εκ των αντικειμένων της σκέψης μου αλλά, όπως εγώ, ένα υποκείμενο σκέψης· ότι με αντιλαμβάνεται εμένα τον ίδιο ως έναν άλλον από αυτόν τον ίδιο· ότι μαζί σκοπεύουμε τον κόσμο ως κοινή φύση· ότι μαζί, πάλι,*

επιρεάζουν και γ) την αντίσταση των εξωτερικών πραγμάτων που υφίσταται το υποκείμενο λόγω της σωματικότητάς του.

Η πρόσληψη του εαυτού ως “αγκυρωμένου” στο προσίδιο σώμα είναι κοινή με τη λεβινασική αντίληψη του εαυτού, που αδυνατεί να δραπετεύσει από το σώμα του, να υπερβεί τη σωματικότητά του. Ωστόσο, κατά τον Λεβινάς, η σχέση του εαυτού με το σώμα του δεν παύει να εντάσσεται του πεδίου του Ίδιου. Το σώμα δεν αποτελεί έκφραση της ετερότητας.

⁴⁸ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 415.

⁴⁹ ό.π., σ. 415.

⁵⁰ ό.π., σ. 422.

οικοδομούμε κοινότητες προσώπων ικανές να συμπεριφερθούν με τη σειρά τους ως προσωπικότητες ανωτέρου βαθμού πάνω στη σκηνή της ιστορίας”⁵¹.

Η αποτυχία της “εγωλογικής” συγκρότησης του άλλου αναδεικνύει ότι υπάρχει μία θεμελιώδης ασυμμετρία μεταξύ του ίδιου και της αναγωγής του άλλου στο ίδιο, μεταξύ αρχέγονης “παρουσίασης” [présentation] και “συμπαρουσίασης” [apprésentation], σύμφωνα με τους όρους του Χούσερλ. Σε συμφωνία με την ανάλυση του Λεβινάς, αναγνωρίζεται ότι, καθώς δεν μπορούμε να ζήσουμε τα βιώματα του άλλου ανθρώπου, δεν είναι δυνατόν να τον ανάγουμε στο “εγώ”. Παρότι όμως το χάσμα ανάμεσα στον εαυτό και τον άλλον δεν είναι δυνατόν να υπερκαλυφθεί, ο Ρικέρ επιμένει στη δυνατότητα της “κατ’ αναλογία” πρόσληψης του άλλου ως alter ego, μέσω μιας νοηματικής μεταφοράς που εκκινεί από την προσίδια ύπαρξη. *“Το είδος παραβίασης της σφαίρας του προσίδιου που συνιστά η συμπαρουσίαση είναι έγκυρο μόνον εντός των ορίων μιας μεταβίβασης νοήματος: το νόημα ego μεταβιβάζεται σε ένα άλλο σώμα το οποίο, ως σάρκα, προσλαμβάνει κι αυτό επίσης το νόημα ego. Εξ ου και η εντελώς επαρκής έκφραση alter ego με το νόημα της «δεύτερης προσίδιας σάρκας»”⁵². Το ego και το alter ego χαρακτηρίζονται από μία σχέση που είναι ταυτόχρονα σχέση ομοίωσης και ασυμμετρίας.*

Η ομοίωση εκφράζεται στη γνωσιολογική θεώρηση του άλλου ως “άλλου εαυτού” και την αναλογική πρόσληψή του ως ίδιου. Πρόκειται για την κίνηση αφομοίωσης του άλλου στο “εγώ”, που ο Λεβινάς κατέκρινε ως βίαη. Πράγματι, από γνωσιολογική άποψη, το “εγώ” διατηρεί την προτεραιότητά του έναντι του άλλου, του οποίου το νόημα συγκροτεί με βάση τον εαυτό του. Η γνώση του άλλου, θεωρούμενου ως alter ego, στηρίζεται όχι στο στοιχείο της ετερότητάς του, αλλά στο στοιχείο της ομοιότητάς του με το υποκείμενο, στο νόημα “ego” που εμπεριέχει το “alter ego”. Ως ενδεικτική αυτής της μεταβίβασης νοήματος, ο Ρικέρ αναφέρει τη δυνατότητα ανάλυσης της φράσης “αυτός σκέπτεται”, “αυτή σκέπτεται” στο “αυτός/αυτή λέει μέσα του/της: εγώ σκέπτομαι”.

Σε αντίθεση με τη λεβινασική θεώρηση, εν προκειμένω η κίνηση αυτή δεν απορρίπτεται ως βίαη. Αντίθετα, τίθεται ως βάση της ανθρώπινης συνύπαρξης, καθώς διαμέσου αυτής της αναγωγής *“ο άλλος δεν είναι καταδικασμένος να παραμείνει ένας ξένος, αλλά μπορεί να γίνει ο όμοιός μου, δηλαδή κάποιος ο οποίος, όπως εγώ, λέει «εγώ». Η [...] ομοίωση έρχεται να μειώσει μια απόσταση, να καλύψει μια απόκλιση εκεί ακριβώς όπου δημιουργεί μια ασυμμετρία. Αυτό σημαίνει το επίρρημα όπως: όπως εγώ, ο άλλος σκέπτεται, θέλει, απολαμβάνει, υποφέρει”⁵³. Έτσι, η αναγωγή του άλλου στο “εγώ”, εντάσσοντας την ετερότητα στο όμοιο, αποκτά ηθική σημασία, καθώς συνεπάγεται τη δυνατότητα δημιουργίας ανθρώπινης κοινότητας.*

⁵¹ ό.π., σ. 429-30.

⁵² ό.π., σ. 432.

⁵³ ό.π., σ. 433.

Η γνωσιολογική κίνηση όμως αυτή από το “εγώ” προς τον άλλον πρέπει, για να παραμείνει εντός του πεδίου της ηθικής, να συμπληρώνεται από την αντίστροφη κίνηση από τον άλλον προς το “εγώ”. Η κίνηση αυτή δίνει προτεραιότητα στην ετερότητα, με την έννοια ότι το υποκείμενο καλείται να ανταποκριθεί στην κλήση του άλλου ανθρώπου. Ωστόσο, διαφοροποιείται από τη λεβινασική προτεραιότητα του Άλλου επί του Ίδιου, καθώς ο Ρικέρ απορρίπτει τον κάθετο διαχωρισμό της ταυτότητας του Ίδιου από την ετερότητα του Άλλου, διαχωρισμό που ταυτίζει την ετερότητα με την απόλυτη εξωτερικότητα. Όπως έχει ήδη καταδειχτεί, η έννοια του εαυτού εμπεριέχει, κατά τον Ρικέρ, στοιχεία ετερότητας, ενώ αντίστοιχα στην έννοια του άλλου αποδίδονται στοιχεία εαυτότητας.

Με την αναγνώριση της έκκλησης του άλλου, *“η κίνηση που ξεκινά από τον άλλον ολοκληρώνει την τροχιά της σε εμένα: ο άλλος με καθιστά υπεύθυνο, τουτέστιν ικανό να αποκριθώ. Η ομιλία του άλλου έρχεται έτσι να τοποθετηθεί στην προέλευση της ομιλίας με την οποία καταλογίζω σε εμένα τον ίδιο την προέλευση των ενεργημάτων μου. Ο αυτοκαταλογισμός [...] εγγράφεται τώρα στο εσωτερικό μιας μη συμμετρικής διαλογικής δομής, η προέλευση της οποίας είναι εξωτερική ως προς εμένα”*⁵⁴.

Οι κινήσεις από το “εγώ” στο άλλο και από το άλλο προς το “εγώ” δεν αυτοαναιρούνται, αλλά βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση, καθώς η μία προϋποθέτει την άλλη. Η κλήτευση του εαυτού από τον άλλο προϋποθέτει τη δύναμη αυτοδήλωσής του, την ικανότητά του να πει “εγώ”, όπως και την αναγνώριση της αντίστοιχης ικανότητας του άλλου, που αποτελεί έτσι ένα “άλλο εγώ”. Ωστόσο, αυτή η συγκρότηση του “εγώ” εξαρτάται από την ύπαρξη του άλλου που καλεί τον εαυτό στην ευθύνη. Ο Ρικέρ διερωτάται – ρητορικά: *“Αν ένας άλλος δεν υπολόγιζε σε εμένα, θα ήμουν τάχα ικανός να τηρήσω τον λόγο μου, να διατηρήσω τον εαυτό μου;”*⁵⁵.

Γ. Η τρίτη μορφή της ετερότητας, που συνδέεται με την ανταπόκριση στο κάλεσμα του άλλου, εμφανίζεται στον πυρήνα της ύπαρξης του υποκειμένου, στην ίδια του τη συνείδηση, που γίνεται αντιληπτή ως τόπος της διαλεκτικής ανάμεσα στην εαυτότητα και την ετερότητα. Καθώς η έννοια του εαυτού είναι δυναμική, υπό συνεχή διαμόρφωση μέσα από τον διάλογο του ταυτού με την ετερότητα, ο εαυτός δεν έχει κάποια εσωτερική βεβαιότητα για την ταυτότητά του. Η “φωνή της συνείδησης” καλεί τον εαυτό να ανταποκριθεί στο χρέος που έχει να διατηρήσει την ταυτότητά του και να απαντήσει στο κάλεσμα του άλλου.

Ο Ρικέρ εντοπίζει την προέλευση της κλήσης αυτής εντός του ίδιου του εαυτού, διαχωρίζοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο τη θέση του από τον Λεβινάσ, σύμφωνα με τον οποίο το κάλεσμα στην ηθική ήταν ριζικά εξωτερικό από τον εαυτό. Ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι *“αν το κέλεσμα από τον*

⁵⁴ ό.π., σ. 434.

⁵⁵ ό.π., σ. 440.

άλλον δεν συνέχεται με την πιστοποίηση του εαυτού, τότε χάνει τον χαρακτήρα κελεύματος, ελλείπει της ύπαρξης ενός κελευσμένου-είναι που να βρίσκεται ενωπιόν του κατά τον τρόπο ενός αποκρινόμενου”. Δηλαδή, “το [ηθικό] κέλευσμα είναι αρχέγονα πιστοποίηση, ειδάλως κινδυνεύει να μην ληφθεί, και ο εαυτός να μην επηρεασθεί”⁵⁶.

Με άλλα λόγια, ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι εξαρτάται από τον ίδιο τον εαυτό να λάβει την απόφαση να ανταποκριθεί στο ηθικό κέλευσμα. Ωστόσο, ως παθητικότητα εντός του εαυτού, η συνείδηση ορίζει: “Εδώ στέκομαι! Δεν μπορώ αλλιώς!”. Η ύπαρξη της φωνής της συνείδησης αναδεικνύει το γεγονός ότι οι δυνατότητες του εαυτού “δομούνται αρχέγονα από την ευκτική του ευ ζην, η οποία δευτερευόντως διέπει την προστακτική του σεβασμού και συναντά την πεποίθηση της εκφερόμενης σε μία κατάσταση ηθικής κρίσης. Αν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε η παθητικότητα του κελευσμένου-είναι συνίσταται στην κατάσταση του ακούειν, στην οποία το εθικό υποκείμενο βρίσκεται τοποθετημένο σε σχέση με τη φωνή που του απευθύνεται στο δεύτερο πρόσωπο. Το να βρίσκεται κανείς εγκαλούμενος στο δεύτερο πρόσωπο, στην ίδια την καρδιά της ευκτικής του ευ ζην, έπειτα της απαγόρευσης να φονεύσει, έπειτα της αναζήτησης της επιλογής που αρμόζει στη κατάσταση, είναι να αναγνωρίζει εαυτόν κελευσμένο να ζει καλά μαζί με και για τους άλλους μέσα σε δίκαιους θεσμούς και να εκτιμά τον ίδιο τον εαυτό του ως φορέα αυτής της ευχής. Η ετερότητα του Άλλου είναι τότε το αντίκρισμα [...] αυτής της ειδοποιού παθητικότητας”⁵⁷ του κελευσμένου εαυτού.

Γ. Η ευθύνη

Μέχρι αυτό το σημείο, έχει καταδειχτεί η συγκρότηση της ταυτότητας του υποκειμένου ως αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης του εαυτού με την ετερότητα, στις διάφορες όψεις της. Η ταυτότητα του εαυτού είναι πολυσήμαντη, καθώς το ανθρώπινο πράττειν έχει πολλές διαστάσεις: ο εαυτός συγκροτείται έτσι ως ομιλών, ως πράττων, ως αφηγούμενος, ως υπεύθυνο υποκείμενο καταλογισμού. Η ηθική πλευρά της ταυτότητας αναδεικνύεται ως ανταπόκριση του εαυτού στο κάλεσμα του άλλου και της συνείδησής του, ανταπόκριση που συνδέεται με την πιστοποίηση της ταυτότητας του εαυτού, στο μέτρο που επιβεβαιώνει την ταύτισή του με τα προηγούμενα λόγια και έργα του, με τις αξίες και τα ιδανικά του και εν τέλει με τον ίδιο τον εαυτό. Ωστόσο, το ζήτημα της θεμελίωσης της ευθύνης του ηθικού υποκειμένου παραμένει προς διαλεύκανση. Γιατί το υποκείμενο ευθύνεται να διατηρήσει την ταυτότητά του; Γιατί το δεσμεύουν τα προηγούμενα λόγια και έργα του και γιατί υποχρεούται να τηρεί τις υποσχέσεις του; Γιατί, εν τέλει, το δεσμεύει η φωνή του άλλου, που του λέει “Αγάπα με!” και “Ου

⁵⁶ ό.π., σ. 458.

⁵⁷ ό.π., σ. 455.

φονεύσεις!";

Βασική θέση του Ρικέρ είναι ότι το κάθε υποκείμενο προσανατολίζει τη δράση του επιδιώκοντας να βιώσει έναν αγαθό βίο, μαζί με και για τους άλλους, μέσα σε δίκαιους θεσμούς. Την επιδίωξη αυτή, ο Ρικέρ την αποκαλεί “εθική σκόπευση” και την εντάσσει στην – τελεολογικού χαρακτήρα και αριστοτελικής προέλευσης⁵⁸ – εθική του θεωρία [éthique]. Η εθική προσέγγιση έχει προτεραιότητα επί της – δεοντολογικού χαρακτήρα και καντιανής προέλευσης – ηθικής θεωρίας [morale]⁵⁹, η οποία επιτρέπει την πραγμάτωση της εθικής σκόπευσης, αρθρώνοντάς την σε κανονιστικές αρχές καθολικού και εξαναγκαστού χαρακτήρα.

Η εθική σκόπευση αποτελείται επομένως από τρία επιμέρους στοιχεία: τον αγαθό βίο, το συζήν με τους άλλους και τους δίκαιους θεσμούς. Στην ουσία, το καθένα από αυτά εμπεριέχεται στην έννοια του προηγούμενου. Αυτό που επιδιώκει το υποκείμενο δεν είναι παρά ο αγαθός βίος, η καλή ζωή· η επιδίωξη όμως αυτή απαιτεί τόσο το συζήν με τους άλλους όσο και την ύπαρξη δίκαιων θεσμών.

Αναφορικά με την επιδίωξη του “αγαθού βίου”, του αριστοτελικού “ευ ζην”, πρέπει πρώτα πρώτα να επισημανθεί ότι το περιεχόμενό του προσδιορίζεται από το κάθε υποκείμενο. Δεν πρόκειται για έναν βίο που χαρακτηρίζεται ως αγαθός με βάση κάποια αφηρημένη ιδέα του “Αγαθού”, αλλά που είναι αγαθός “για εμάς”. Το ιδιαίτερο περιεχόμενό του καθορίζεται από το υποκείμενο που, επιστρατεύοντας τη φρόνηση, προβαίνει σε μία διαρκή κίνηση ερμηνείας του αφηρημένου ιδεώδους που έχει θέσει ως στόχο ζωής, με βάση τις επιμέρους αποφάσεις που καλείται να λάβει κάθε στιγμή προς υλοποίηση του στόχου αυτού.

Εφόσον αυτές οι αποφάσεις αναστοχαστικά επιβεβαιώνουν το ιδεώδες του αγαθού βίου, το υποκείμενο αισθάνεται αυτοεκτίμηση. Η αυτοεκτίμηση είναι “η νέα μορφή που λαμβάνει η πιστοποίηση, όταν η βεβαιότητα ότι είναι κανείς ο αυτουργός του δικού του λόγου και των δικών του ενεργειών μετατρέπεται σε πεποίθηση ότι, σε μία στιγμιαία και προσωρινή προσέγγιση του ευ ζην, κρίνει και πράττει καλά”⁶⁰. Ο Ρικέρ επισημαίνει ότι το υποκείμενο καθίσταται άξιο αυτοεκτίμησης όχι τόσο λόγω των επιτευγμάτων του, όσο λόγω της ικανότητάς του να αξιολογεί τις πράξεις του, και κατ' επέκταση τον εαυτό του, ως καλό ή κακό.

Προκειμένου αυτό το “δύναμαι-να-κρίνω”, στο οποίο βασίζεται η αυτοεκτίμηση και η σκόπευση στον αγαθό βίο, να καταστεί από δυνατότητα του υποκειμένου ενεργή ικανότητά του,

⁵⁸ Ο Ρικέρ παραπέμπει ρητά στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη. Για μία ανάλυση των αριστοτελικών επιρροών στην ηθική του Ρικέρ, πρβλ. Peter Kemp, “Narrative Ethics and Moral Law in Ricoeur”, in J. Wall etc., *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, New York and London: Routledge, 2002, pp.32-44.

⁵⁹ Ο Ρικέρ επισημαίνει ότι η χρήση των όρων “εθική” [éthique] και “ηθική” [morale] γίνεται κατά συνθήκη, καθώς ετυμολογικά και οι δύο λέξεις συνδέονται με την έννοια των ηθών. Η διάκριση των όρων αποσκοπεί στον διαχωρισμό των κατηγορημάτων του καλού και του κακού, που ο Ρικέρ συνδέει με την “εθική”, από το υποχρεωτικό και το απαγορευμένο, που συνδέονται με την “ηθική”.

⁶⁰ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 238.

πρέπει να διαμεσολαβηθεί από τον άλλον άνθρωπο. Καθώς το αποτέλεσμα της κρίσης δεν αποτελεί βέβαιη γνώση, αλλά μάλλον πεποίθηση, η κρίση συνιστά στην ουσία πιστοποίηση. Ως τέτοια, τίθεται υπό αμφισβήτηση από τους άλλους, προς τους οποίους το υποκείμενο καλείται να υποστηρίξει την ευλογοφάνεια της απόφασής του. Έτσι, οι άλλοι άνθρωποι είναι καθοριστικοί για τη δυνατότητα αυτοεκτίμησης και επίτευξης του αγαθού βίου. Ως εκ τούτου, το συζήν καθίσταται αναγκαίος όρος του αγαθού βίου.

Ο ρόλος των άλλων είναι επομένως καθοριστικός για την πραγμάτωση της ικανότητας κρίσης του αγαθού βίου. Αυτοί οι άλλοι είναι πρωτίστως οι φίλοι, στους οποίους ο εαυτός εντοπίζει ακριβώς το στοιχείο του αγαθού προς το οποίο προσανατολίζει τον βίο του. Έτσι, η ανάγκη για φίλους σχετίζεται *“με εκείνο το είδος ένδειας ή έλλειψης που οφείλεται στην ίδια τη σχέση του εαυτού με την προσίδια ύπαρξή του”*⁶¹. Καθώς η αγάπη προς τους φίλους, προς τα άτομα τα οποία εκτιμά ο εαυτός, συνδέεται με την ταύτισή τους με αυτό που προκρίνεται ως αγαθό, και παράλληλα η αγάπη προς τον εαυτό είναι αγάπη προς το βέλτιστο μέρος του εαυτού, το μέρος που ταυτίζεται με το αγαθό, ο φίλος είναι ουσιαστικά ένας *“άλλος εαυτός”*. Έτσι, η αγάπη προς τον άλλο συνδέεται με την αγάπη προς τον εαυτό.

Μεταξύ των φίλων εγκαθιδρύεται μία σχέση αμοιβαιότητας, καθώς ο κάθε φίλος, ως *“άλλος εαυτός”*, παρέχει στον εαυτό ό,τι δεν μπορεί να εξασφαλίσει μόνος του. Η αμοιβαιότητα συνδέει τη φιλία με την ισότητα, καθώς απαιτεί μία εξισορρόπηση του δούνη και του λαβείν μεταξύ των μερών. Έχοντας ως βάση την αμοιβαιότητα και την ισότητα, η φιλία γίνεται αντιληπτή ως σχέση φροντίδας του ενός φίλου προς τον άλλον⁶². Αυτή η σχέση φροντίδας δημιουργεί την ευθύνη του ενός για τον άλλον. Η ευθύνη γεννάται όταν ο φίλος βιώνει την οδύνη, όταν αποκτά την ιδιότητα του υποφέροντος άλλου. Καθώς ο άλλος είναι, διαμέσου της φιλίας, *“άλλος εαυτός”*, ο εαυτός συμπάσχει, επηρεάζεται και ο ίδιος από την οδύνη του άλλου⁶³.

Δημιουργείται με αυτόν τον τρόπο ένα δίπολο. Από τη μία, ο άλλος, με το να υποφέρει, καλεί τον εαυτό στην ευθύνη. Ο συμπάσχων εαυτός καλείται να δώσει στον υποφέροντα άλλο, να αποκαταστήσει την ισορροπία που έχει διαταραχτεί. Ωστόσο, στην κατάσταση αυτή και ο άλλος αντιπροσφέρει, καθώς *“η οδύνη του άλλου, όσο και το προερχόμενο από τον άλλον ηθικό κέλευσμα, απελευθερώνει μέσα στον εαυτό τα αυθόρμητα στραμμένα προς τον άλλον συναισθήματα”*⁶⁴. Έτσι, μέσα από την αρχική ασυμμετρία ανάμεσα στον πάσχοντα άλλο και τον

⁶¹ ό.π., σ. 247.

⁶² Ο Ρικέρ ορίζει τη φροντίδα ως *“το καθεστώς μιας ευνοϊκής αυτενέργειας, στενά συνδεδεμένης με την εκτίμηση του εαυτού στους κόλπους της στόχευσης του «αγαθού» βίου”*, ό.π., σ. 251.

⁶³ Ο Ρικέρ διαχωρίζει κατηγορηματικά τη συμπόνοια από τον οίκτο, που υποκρύπτει την χαρά του υποκειμένου το οποίο γνωρίζει ότι το ίδιο έχει γλιτώσει. Η συμπόνοια βασίζεται ακριβώς στη βίωση της οδύνης του άλλου από το υποκείμενο, στο μέτρο που ταυτίζεται με τον πάσχοντα.

⁶⁴ ό.π., σ. 253.

συμπάσχοντα εαυτό, επανεμφανίζεται η συμμετρία σε ένα πιο θεμελιώδες επίπεδο, στο επίπεδο των ατόμων που, μοιραζόμενα την ανθρώπινη συνθήκη της ευθραυστότητας και της θνητότητας, συμμερίζονται την επιθυμία για συμβίωση στο πλαίσιο μίας καλής ζωής, για υπέρβαση της οδύνης και από κοινού πραγμάτωση του αγαθού βίου.

Στη σχέση φροντίδας του ενός προς τον άλλον, οι ρόλοι των προσώπων είναι αναστρέψιμοι: το “εγώ” και το “εσύ”, ο πράττων και ο πάσχων εναλλάσσονται, καθώς μοιράζονται τόσο την ανθρώπινη συνθήκη της σωματικότητας, όσο και την ικανότητά τους να αυτοδηλώνονται ως δρώντες. Παράλληλα, ακριβώς λόγω της σωματικότητάς τους, τα πρόσωπα είναι μη υποκαταστάσιμα. Το κάθε πρόσωπο παραμένει αγκυρωμένο στο “εγώ” του, αδυνατώντας να “εγκαταλείψει τον τόπο του” και να γίνει ένα με τον άλλον, ακόμα και όταν βάζει νοητά τον εαυτό του στη θέση του. Ο εαυτός, μέσω της σχέσης φιλίας, καθίσταται επίσης αναντικατάστατος τόσο για τον άλλον, που τον στέργει και τον εκτιμά, όσο και για τον εαυτό του, μέσω της αυτοεκτίμησης που, διερχόμενη από τη σχέση με τον άλλον, επιβεβαιώνεται.

Θεμέλιο του αναντικατάστατου, του μη υποκαταστάσιμου και της αναλλαξιμότητας των προσώπων στη σχέση φιλίας είναι το στοιχείο της ομοιότητάς τους. Σύμφωνα με τον Ρικέρ, η ομοιότητα “δεν είναι μονάχα ο κλήρος της φιλίας αλλά[...] όλων των αρχικά άνισων μορφών του δεσμού ανάμεσα στον ίδιο τον εαυτό και στον άλλον. Η ομοιότητα αποτελεί καρπό της ανταλλαγής μεταξύ εκτίμησης του εαυτού και φροντίδας για τον άλλον άνθρωπο”⁶⁵. Όπως έχει διαφανεί, σύμφωνα με τη ρικεριανή ανάλυση, το υποκείμενο δεν μπορεί να εκτιμήσει τον εαυτό του χωρίς να εκτιμήσει τον άλλον άνθρωπο όπως τον εαυτό του. Αυτή η ταύτιση με τον άλλο συνεπάγεται την αναγνώριση της δυνατότητας του άλλου να είναι επίσης δρών υποκείμενο. Γίνεται έτσι παραδεκτή η ισοδυναμία των προσώπων, αφού προκειμένου να πιστοποιήσει το άτομο την αξία του, πρέπει να αναγνωρίσει την αξία των άλλων.

Μέχρι αυτό το σημείο, ο Ρικέρ έχει θεμελιώσει την ένταξη της συμβίωσης με τους άλλους με σχέσεις φροντίδας στο ιδεώδες του αγαθού βίου, μέσω της σύνδεσης της φιλίας με την αυτοεκτίμηση. Έχει επίσης θεμελιώσει την ευθύνη του εαυτού προς τον πάσχοντα και υποφέροντα άλλο, με βάση τη θεμελιώδη ομοιότητα των προσώπων, που το ιδεώδες του αγαθού βίου τα ωθεί να μετατρέψουν την κοινή συνθήκη της τρωτότητας σε καλή ζωή, την οποία μοιράζονται τα μέλη της κοινότητας. Προς υλοποίηση του στόχου αυτού, το ιδεώδες της καλής ζωής “βάζει τη φιλία στο μονοπάτι της δικαιοσύνης, όπου ο από κοινού βίος ενός πολύ μικρού αριθμού προσώπων παραχωρεί τη θέση του σε μια διανομή μεριδίων σε μια πολλότητα, στην κλίμακα της ιστορικής πολιτικής κοινότητας”⁶⁶. Στο ιδεώδες του αγαθού βίου εντάσσεται κατ’

⁶⁵ ό.π., σ. 255.

⁶⁶ ό.π., σ. 248-9.

αυτόν τον τρόπο το στοιχείο της συμβίωσης σε δίκαιους θεσμούς: άλλως, η δικαιοσύνη.

Η δικαιοσύνη ρυθμίζει τους θεσμούς μιας πολιτείας, επιδιώκοντας να εγκαθιδρύσει την ισότητα στη συμβίωση μίας απροσδιόριστης ποικιλίας ανθρώπων. Ίδιον της δικαιοσύνης είναι ακριβώς το ότι συμπεριλαμβάνει και τον τρίτο άνθρωπο, ο οποίος, μη εντασσόμενος στις διαπροσωπικές σχέσεις του εαυτού με τους άλλους, αποτελεί παρ' όλα αυτά μέλος της ανθρώπινης κοινότητας. Η ύπαρξή της, ωστόσο, αξιώνεται από την επιθυμία συμβίωσης με τους άλλους σε διαπροσωπικό επίπεδο, καθώς η επίτευξη του αγαθού βίου με και για τους άλλους αξιώνει την υπέρβαση του ανθρώπινου υποφέρειν, υπέρβαση που όμως δεν είναι δυνατή χωρίς την πλαisiώση του ανθρώπινου πράττειν από δίκαιους θεσμούς.

Βασική επιδίωξη της δικαιοσύνης είναι να τρέψει την ανθρώπινη δύναμη από δύναμη που ασκείται επί των άλλων στο πλαίσιο μιας σχέσης κυριαρχίας, σε δύναμη που ασκείται από κοινού με τους άλλους. Η καλή συμβίωση σε σχέσεις φιλίας με τους άλλους απαιτεί την ισότητα· η ισότητα δεν μπορεί να διασφαλιστεί παρά με τη δικαιοσύνη. Αναφερόμενη στην ιδέα του μερισμού, η δικαιοσύνη διασφαλίζει τόσο την ίση συμμετοχή στους θεσμούς, το “λαμβάνω μέρος”, όσο και τη δίκαιη διανομή των μεριδίων που προκύπτουν από αυτή τη συμμετοχή, το “λαμβάνω μερίδιο”.

Αξιώνοντας τη δικαιοσύνη, ο Ρικέρ μεταβαίνει από την τελεολογική στη δεοντολογική οπτική. Η ευκτική του “αγαθού βίου” που πιστοποιεί ο εαυτός συμβιώνοντας με τους άλλους επιτάσσει τη δημιουργία μιας τάξης καθολικών προσταγών που επιβάλλονται εξαναγκαστά. Τη τάξη της δικαιοσύνης διέπει, εν είδει κατηγορικής προσταγής, ο “Χρυσός Κανόνας” που επιτάσσει, αρνητικά, “Να μην κάνεις στους άλλους αυτά που δεν θες να σου κάνουν” και θετικά, “Να συμπεριφέρεσαι στους άλλους όπως θες να σου συμπεριφέρονται”, εκφράζοντας κανονιστικά την αρχή της αμοιβαιότητας. Σύμφωνα με τον Ρικέρ, *“η απαγόρευση αφήνει ανοικτό το φάσμα των μη απαγορευμένων πραγμάτων, αφήνοντας έτσι έναν χώρο για την ηθική επινόηση εντός της τάξης του επιτρεπτού· από την άλλη, η θετική εντολή καθιστά πιο εναργές το κίνητρο της εύνοιας που μας ωθεί να κάνουμε κάτι χάριν του πλησίον”*⁶⁷.

Μέσω των εκφράσεων “κάνεις” και “σου κάνουν”, καθίσταται φανερό ότι ο Χρυσός Κανόνας επιχειρεί να αντιμετωπίσει την αρχική ασυμμετρία μεταξύ δρώντος και πάσχοντος. Η εθική επιταγή της φροντίδας αντικαθίσταται έτσι από την ηθική απαγόρευση της βίας επί του άλλου. Άκρα εκδοχή αυτής της απαγόρευσης είναι η προσταγή “ου φονεύσεις”, ο Χρυσός Κανόνας όμως καλύπτει κάθε περίπτωση άσκησης δύναμης επί ενός προσώπου, στη θέση της άσκησης δύναμης από κοινού με το άλλο πρόσωπο. Σύμφωνα με τον Ρικέρ, αυτή η βία που εκδηλώνεται ως κυριαρχία επί του άλλου συνίσταται στην καταστροφή της δύναμης τέλεσης του άλλου

⁶⁷ ό.π., σ. 287.

ανθρώπου, που του στερεί τη δυνατότητα να είναι πράττων και τον καθιστά μόνο πάσχοντα. Κορύφωση της βίας αυτής είναι ο βασανισμός, όπου ο βασανιστής δεν καταστρέφει μόνο τη δύναμη τέλεσης του άλλου, αλλά και τον αυτοσεβασμό του.

Είναι εν τέλει η ύπαρξη του κακού της βίας που απαιτεί την τάξη της δικαιοσύνης⁶⁸. Προκειμένου να αντιμετωπίσει τη βία, η δικαιοσύνη επιδιώκει τη διασφάλιση του αυτοσεβασμού των προσώπων. Ο αυτοσεβασμός είναι, σύμφωνα με τον Ρικέρ, *“η αυτοεκτίμηση που έχει περάσει από την κρησάρα της καθολικής και εξαναγκαστικής κανονιστικής αρχής, είναι μ’ έναν λόγο η αυτοεκτίμηση υπό το καθεστώς του νόμου”*⁶⁹. Έχει ως αντικείμενο αναφοράς την ιδέα της ανθρωπότητας, επί της οποίας πλέον εγκαθιδρύεται η αμοιβαιότητα, επεκτείνοντας την φροντίδα από τα συγκεκριμένα πρόσωπα στον απρόσωπο “καθένα” της πολιτικής κοινότητας.

Επομένως, ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι η δράση του εαυτού είναι προσανατολισμένη στην επίτευξη του αγαθού βίου, κάτι το οποίο προϋποθέτει τη συμβίωση με άλλους ανθρώπους σε δίκαιους θεσμούς. Εντός των θεσμών αυτών, η αυτοεκτίμηση του εαυτού που με τις πράξεις του κινείται προς την εκπλήρωση του ιδεώδους του αγαθού βίου τρέπεται στον αυτοσεβασμό του υποκειμένου που ζει σε μία κοινωνία σεβόμενο την ανθρωπότητα στο πρόσωπο των συνανθρώπων του. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Ρικέρ, εντός της δεοντολογικά προσανατολισμένης δικαιοσύνης υπάρχει ένα *“κατάλοιπο που απαιτεί μίαν ορισμένη επιστροφή σε μια τελεολογική σκοπιά, όχι με τίμημα την απάρνηση των τυποποιητικών διαδικασιών, αλλά εν ονόματι ενός αιτήματος το οποίο αυτές οι ίδιες εκφράζουν”*⁷⁰. Καθώς υπάρχει απόσταση ανάμεσα στην οικουμενιστική αξίωση των κανόνων και στα ιστορικά και κοινοτικά συγκείμενα της εκάστοτε πραγμάτωσής τους, απόσταση που εκδηλώνεται ως χάσμα ανάμεσα στην αξίωση σεβασμού του κανόνα και στην αξίωση σεβασμού των προσώπων, η κρίση του ατόμου για το πώς πρέπει να συμπεριφερθεί κάθε φορά προς τον άλλο δεν μπορεί να συνίσταται στην απλή εφαρμογή του κανόνα. Ο υπεύθυνος εαυτός οφείλει αφενός να είναι σε συνεχή επαγρύπνηση, ώστε να ανιχνεύει τις οριακές περιπτώσεις που εκδηλώνεται αυτό το χάσμα⁷¹, αφετέρου να

⁶⁸ Πρέπει εδώ να επισημανθεί η ταυτόχρονη σύγκλιση και απόκλιση των θέσεων του Λεβινάς και του Ρικέρ. Και για τους δύο φιλοσόφους, το περιεχόμενο της ηθικής ευθύνης αφορά την εξάλειψη του στοιχείου της βίας στις σχέσεις μεταξύ των προσώπων. Με αυτόν τον τρόπο, η βία ανάγεται στο κακό που πρέπει να εξαλειφθεί. Ωστόσο, ενώ κατά τη λεβινασική προσέγγιση η βία συνίσταται εν γένει στην άσκηση έστω και της ελάχιστης δύναμης του υποκειμένου, που κατ’ αυτόν τον τρόπο αφομοιώνει τον Άλλο στο Ίδιο, ο Ρικέρ περιορίζει τη βία στην άνιση άσκηση δύναμης επί του Άλλου, που διαχωρίζει τα υποκείμενα σε πράττοντες και πάσχοντες. Τη βία της δύναμης αυτής αντιπαραβάλλει προς τη – μη βίαιη – άσκηση δύναμης από κοινού με τους άλλους, για την επίτευξη ενός κοινού στόχου.

⁶⁹ ό.π., σ. 282.

⁷⁰ ό.π., σ. 298.

⁷¹ Ο Ρικέρ αναφέρει παραδειγματικά την περίπτωση της υπόσχησης προς τον άλλο, διακρίνοντας την μη τήρηση των υπεσχημένων για λόγους που αφορούν το συμφέρον του υποκειμένου, από τη μη τήρησή τους χάριν του άλλου. Το κρίσιμο στην υπόσχηση είναι ότι ο άλλος υπολογίζει στο υποκείμενο, αλλά η δέσμευση αυτή του υποκειμένου προς τον άλλο ενδέχεται να απαιτεί την μη τήρηση της υπόσχησης, αφού το υποκείμενο καλείται να είναι πιστό στον άλλο, όχι στο περιεχόμενο της υπόσχησης. Έτσι, αν για παράδειγμα το υποκείμενο έχει

υποβάλλει τις περιπτώσεις αυτές στον έλεγχο της “πρακτικής σοφίας”, η οποία επιτάσσει να μην επιλύονται με βάση την εφαρμογή κάποιου δεοντικού κανόνα αλλά με βάση τη φροντίδα προς τον άλλον. Αναδεικνύονται έτσι τα εγγενή όρια της δικαιοσύνης, εφόσον αυτή δεν θεμελιώνεται στον εαυτό της, αλλά στο ιδεώδες της μετάβασης από το καθεστώς της άσκησης βίας επί του άλλου σε ένα καθεστώς όπου η δύναμη των μελών της κοινωνίας ασκείται από κοινού, προς επίτευξη του αγαθού βίου.

Συνοψίζοντας, σύμφωνα με τη φιλοσοφική σκέψη του Πωλ Ρικέρ, ο εαυτός καθίσταται υπεύθυνος μέσω της διαλεκτικής σχέσης του με την ετερότητα του άλλου ανθρώπου ή και της ίδιας του της συνείδησης, ιδωμένης ως εσωτερικό κέλευσμα. Η ευθύνη αυτή απορρέει από την επιθυμία του υποκειμένου, ως πράττοντος και πάσχοντος εαυτού που συμβιώνει με άλλους ανθρώπους, να διάγει έναν “αγαθό βίο”, μία καλή ζωή, μαζί με τους άλλους και για αυτούς, μέσα σε δίκαιους θεσμούς. Η επιθυμία αυτή, η “εθική σκόπευση” του υποκειμένου, συνδέεται με την εθική υποχρέωση του εαυτού να μεριμνά για τους φίλους του, θέλοντας το καλύτερο για αυτούς, και να επιδιώκει την πραγμάτωση των αξιών και των αρχών που προκρίνει ως αγαθές.

Καθώς η ομοίωση του άλλου με τον εαυτό δεν αξιολογείται από τον Ρικέρ ως ηθικά κατακριτέα, το πρωταρχικό κάλεσμα που απευθύνει ο άλλος στον εαυτό δεν είναι το λεβινασικό “Ου φονεύσεις!”, αλλά το – προηγούμενο της απαγόρευσης του φόνου – “Αγάπησέ με!”. Δεδομένης όμως της δυνατότητας βίας που ενυπάρχει στις ανθρώπινες σχέσεις, αυτό το εθικής υφής κάλεσμα μετατρέπεται στη δεοντολογική απαγόρευση του φόνου. Πραγματοποιείται έτσι η μετάβαση στην τάξη της δικαιοσύνης, όπου η υποχρέωση του εαυτού προς τους άλλους καθολικεύεται.

Ωστόσο, ο Ρικέρ επιμένει ότι *“δεν θα πρέπει [...] να πάσουμε να ανεβαίνουμε εκ νέου την πλαγιά που επανοδηγεί από τούτο το κέλευσμα-απαγόρευση στο κέλευσμα να ζούμε καλά. Και δεν είναι μονάχα αυτό: δεν πρέπει να σταματήσουμε τη διαδρομή από την περί έθους θεωρία προς την προστακτική-απαγόρευση, αλλά να ακολουθήσουμε την πορεία της μέχρι και την ηθική επιλογή σε μία συγκεκριμένη κατάσταση”*⁷².

Συνεπώς, η ευθύνη του υποκειμένου προς τους άλλους δεν είναι παρά η ευθύνη του για τη δημιουργία μίας κοινότητας εντός της οποίας οι άνθρωποι θα μπορούν να ζουν καλά. Η ευθύνη αυτή δεν είναι μόνο ευθύνη προς τον άλλον, αλλά και ευθύνη προς τον εαυτό. Μάλιστα, είναι

υποσχεθεί κάτι στον άλλο, αλλά τη στιγμή της εκπλήρωσης της υπόσχεσης μάθει με κάποιον τρόπο ότι ο άλλος δεν επιθυμεί πλέον την τήρηση της υπόσχεσης, ή, ακόμα χειρότερα, ότι η τήρηση της υπόσχεσης θα βλάψει τον άλλο, ο σεβασμός απαιτεί την μη τήρησή της. Ο σεβασμός προς τον άλλο απαιτεί να είναι εκείνος πάντα το απώτατο κριτήριο, με αποτέλεσμα το υποκείμενο να μην μπορεί να επαναπαύεται στην τήρηση ενός κανόνα, ανεξαρτήτως της μοναδικότητας της κάθε περίπτωσης. Ασκώντας την πρακτική σοφία, το υποκείμενο καλείται να συνδυάσει με τον καλύτερο τρόπο την αξίωση σεβασμού του άλλου (που ενδέχεται να απαιτεί την εξαίρεση από τον κανόνα), με την αξίωση σεβασμού του κανόνα. Πρβλ. *Ο ίδιος ο εαυτός*, ό.π., σ. 351-58.

⁷² ό.π., σ. 454.

ευθύνη προς τον άλλον στο μέτρο που ο άλλος είναι “άλλος εαυτός”. Παράλληλα, η συγκεκριμένη θεώρηση της ευθύνης συνδέεται με την απαίτηση αμοιβαιότητας. Δεν είναι μόνο ο άλλος ένας “άλλος εαυτός”· είναι και ο εαυτός ένας άλλος για τον άλλο. Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύεται το ηθικό αίτημα του ίσου μερισμού τόσο της ευθύνης, των βαρών που φέρουν τα υποκείμενα, όσο και του μερίσματος που απολαμβάνουν από τα οφέλη της κοινωνικής συνύπαρξης. Ύστατος στόχος της ευθύνης είναι η εξάλειψη του ανθρώπινου υποφέρειν και της ανισορροπίας μεταξύ πάσχοντων και πράττοντων υποκειμένων, που κορυφώνεται με την άσκηση βίας από την πλευρά του δυνατού δρώντος επί του αδύναμου υποφέροντος.

Η ρικεριανή θεώρηση της ευθύνης συνδέεται λοιπόν με τη διαλεκτική μεταξύ πάσχοντος και πράττοντος, μεταξύ ετερότητας και ταυτότητας, μεταξύ εαυτού και άλλου. Η διαλεκτική βάση της ευθύνης διαφοροποιεί ριζικά τη θέση του Ρικέρ από την αντίστοιχη θέση περί ευθύνης του Λεβινάς. Με τη θεμελίωση της ευθύνης στην ομοιότητα των προσώπων, η οποία δεν αποκλείεται από το στοιχείο της ετερότητας αλλά αντίθετα το εμπεριέχει και το προϋποθέτει, το λεβινασικό “ου φονεύσεις!” καθίσταται πρωτίστως “Αγάπα με!”. Αλλά και στο μέτρο που το πρόταγμα “ου φονεύσεις!” διατηρείται και για τον Ρικέρ, στο πεδίο των σχέσεων που ορίζει η δικαιοσύνη, το περιεχόμενό του είναι πλέον διαφορετικό. Το λεβινασικό “ου φονεύσεις” σήμαινε “ου φονεύσεις την ετερότητα του άλλου ανθρώπου”· ο Ρικέρ αντιτάσσει: “ου φονεύσεις τον άλλον άνθρωπο, διότι είναι όμοιός σου”.

Δ. Ένα ρικεριανό αντιπαράδειγμα

Αν στην προαναφερθείσα ταινία *Η εισβολέας* η ανταπόκριση του κέντρου απασχόλησης παιδιών ανταποκρίθηκε στο κάλεσμα της ξένης με έναν τρόπο που έφερε όλα τα στοιχεία της λεβινασικής θεωρίας περί ευθύνης, ετούτο δεν είναι το μοναδικό υπόδειγμα συμπεριφοράς που αναδεικνύεται. Παράλληλα με τον κόσμο της ξένης και της υπεύθυνης, εκτυλίσσεται ο κόσμος της μικρής κόρης της ξένης, η οποία επίσης εισέρχεται στο κέντρο και έρχεται σε επαφή με την κοινότητα παιδιών που έρχονται σε αυτό.

Η μικρή (περίπου οκτώ χρονών) κόρη της ξένης είναι επίσης ένας άλλος που εισέρχεται στον κόσμο του κέντρου. Τα παιδιά που συχνάζουν εκεί την αντιλαμβάνονται ως “την κόρη του μαφιόζου” που βρέθηκε στον χώρο τους. Είναι διαφορετική από αυτά: δεν έχουν τα ίδια βιώματα, ούτε ακολουθούν την ίδια καθημερινότητα, καθώς η μικρή Ρίτα δεν πηγαίνει σχολείο μαζί τους και μένει στο κέντρο, όπου τα ίδια περνούν μόνο λίγες ώρες. Και η ίδια η κόρη διαχωρίζει εμφανώς τον εαυτό της από αυτά, αντιλαμβανόμενη τη διαφορετικότητα της κατάστασής της. Είναι συνεπώς και αυτή μία Άλλη.

Ωστόσο, παρά την ετερότητά της, η Ρίτα ταυτίζεται σε κάποιον βαθμό με τα παιδιά του

κέντρου. Στην αρχή της ταινίας, την παρατηρούμε να κοιτάζει μία παρέα παιδιών της ηλικίας της να παίζουν· φαίνεται σαν να τα αντιλαμβάνεται ως “άλλους εαυτούς”, ως άλλα παιδιά σαν και αυτήν. Παράλληλα, φαίνεται να θεωρεί τον εαυτό της όχι μόνο ως άλλο από τα παιδιά, αλλά και ως άλλη σαν τα παιδιά. Την ίδια κίνηση παρατηρούμε και από την πλευρά των παιδιών: η Ρίτα αποτελεί για αυτά το ξένο, το αξιοπερίεργο, αλλά ως άλλη είναι και όμοια με αυτά· την βλέπουν να παίζει, όπως και αυτά, και να τα κοιτάει, όπως την κοιτάνε.

Όταν τελικά η Ρίτα μπαίνει στην ομάδα τους, και καλούνται να παίξουνε μαζί – να περάσουν καλά, το κάθε παιδί μαζί με τα άλλα και πράττοντας και για τα άλλα, σε καθεστώς δίκαιων σχέσεων – αυτό που προκύπτει δεν είναι παρά μία περίπτωση εφαρμογής της ρικεριανής θεωρίας περί ευθύνης. Το κάθε παιδί θέλει να περάσει καλά, και προκειμένου να περάσει καλά πρέπει να επιβεβαιώσει τον εαυτό του σε μία κοινότητα, στην ομάδα των άλλων παιδιών. Στην ομάδα αυτή, το κάθε παιδί φέρει μία προσωπική ιστορία, που το καθιστά μοναδικό, ενώ έχει τις δικές του προτιμήσεις και επιθυμίες. Προκειμένου να συνυπάρξει με τα άλλα παιδιά και να χαρεί το παιχνίδι, καλείται να υπάγει τις προτιμήσεις αυτές σε κάποιους κοινούς κανόνες συμβίωσης· για παράδειγμα, κανένα παιδί δεν μπορεί να προσβάλλει ένα άλλο παιδί.

Εντασσόμενη στην ομάδα των παιδιών, η Ρίτα καλείται να υπαχθεί στους ίδιους κανόνες με αυτά· διαμορφώνεται έτσι ένα καθεστώς ισοτιμίας. Η παρουσία της Ρίτας δεν είναι επιτρεπτό, για παράδειγμα, να θέτει υπό απειλή την σωματική ακεραιότητα των άλλων παιδιών. Ωστόσο, η ιδιαιτερότητα της κατάστασής της ενδέχεται να απαιτεί τη μη εφαρμογή κάποιων κανόνων στην περίπτωση της, ή τουλάχιστον να απαιτεί τον συνεχή έλεγχο των κανόνων ώστε να επιβεβαιώνεται ότι πρέπει πράγματι να εφαρμοστούν και σε αυτήν. Έτσι, για παράδειγμα, το κορίτσι μπορεί να ενταχθεί σε μία ομάδα παιδιών που φτιάχνουν ένα παιχνίδι, και να συμμετάσχει στο τελικό αποτέλεσμα της παρουσίας του, έστω και αν δεν συμμετείχε εξαρχής στη διαδικασία κατασκευής. Η διαφοροποιημένη εφαρμογή των κανόνων στην περίπτωση της Ρίτας συνδέεται με τον συνυπολογισμό της ετερότητάς της και με τον στόχο να βρεθεί και αυτή στο ίδιο επίπεδο με τα άλλα παιδιά.

Αναγνωρίζοντας την Ρίτα ως άλλη “σαν και αυτά”, τα παιδιά δεν εισπράττουν από αυτήν και από τη συνείδησή τους το κέλευσμα να σεβαστούν την ετερότητά της. Αντίθετα, η έκκληση που – χωρίς να το δηλώνει ρητά – απευθύνει στα άλλα παιδιά η Ρίτα, και την οποία αυτά αναγνωρίζουν έστω και αν δεν την ακούν, βιώνοντάς την σαν εσωτερικό κέλευσμα της συνείδησής τους, είναι το ρικεριανό “Αγάπα με!”. Το κορίτσι δεν επιθυμεί να γίνει σεβαστό ως άλλο· επιθυμεί να γίνει ισότιμο μέλος της ομάδας, να αναγνωριστεί ως άλλη και ταυτοχρόνως ίδια με τα άλλα παιδιά. Τα άλλα παιδιά ανταποκρίνονται υπεύθυνα στην έκκληση αυτή· η σκηνή κατά την οποία, επιστρέφοντας από το σχολείο και αφού έχει αποκλειστεί η πρόσβασή τους στο

κέντρο απασχόλησης λόγω της παρουσίας της συζύγου του μαφιόζου, καλούν τη Ρίτα που τους κοιτάζει από απόσταση – διατηρώντας έτσι το χαρακτηριστικό της ξένης – να παίξει μαζί τους, είναι ενδεικτική. Με την ανταπόκριση των άλλων παιδιών στο κάλεσμά της, η Ρίτα από πάσχουσα, υποφέρουσα τις αντιξοότητες και την απώλεια πατέρα-οικονομικής ασφάλειας-κοινωνικού περιγυρου-βεβαιότητας για το μέλλον, καθίσταται πράττουσα, ενεργό υποκείμενο μίας κοινότητας στην οποία συμμετέχει μοιραζόμενη τις υποχρεώσεις και τα πλεονεκτήματα της συμμετοχής αυτής.

Η περίπτωση των παιδιών αναδεικνύει τη διαφοροποίηση της ρικεριανής θεώρησης περί ευθύνης από την αντίστοιχη λεβινασική, και εγείρει το ερώτημα της επιλογής μίας εκ των δύο. Οφείλουν τα παιδιά να θεωρήσουν τη Ρίτα ως “απολύτως άλλη” από αυτά και να σεβαστούν την ετερότητά της, εις βάρος της ανάπτυξης σχέσεων που – σε κάποιον βαθμό τουλάχιστον, λόγω της αναπόφευκτης απόστασης που χωρίζει τα άλλα παιδιά από αυτή – την πληγώνουν και την περιορίζουν; Ή οφείλουν να την αντιμετωπίσουν ως ίδια με αυτά μέσα στη διαφορετικότητά της, και να της επιβάλλουν τους κανόνες της ομάδας τους, έστω και καμπτόμενους όπου είναι αναγκαίο ώστε να προσαρμοστούν στην περίπτωση της; Πόσο κρίσιμη είναι η στάση της ίδιας της Ρίτας, που διαφοροποιείται ως προς αυτό από την μητέρα της; Και το κυριότερο: θα έπρεπε να είναι διαφορετική η συμπεριφορά απέναντί της, αν η στάση της Ρίτας ήταν διαφορετική;

3. Μία ρικεριανού προσανατολισμού κριτική στον Λεβινάς

Η αντίληψη του Ρικέρ περί ηθικής ευθύνης, που βασίζεται στη θεώρηση του ίδιου του εαυτού ως άλλου και του άλλου ως άλλου εαυτού, τον οδηγεί σε αντιπαράθεση προς τη φιλοσοφία του Λεβινάς. Θέτοντας υπό αμφισβήτηση τη ριζική εξωτερικότητα του άλλου, ο Ρικέρ προκρίνει ως ηθικό πρόταγμα όχι την επιβεβαίωση και τον σεβασμό της ετερότητας, αλλά την από κοινού με τον άλλον επιβεβαίωση της ηθικής στόχευσης, της επιδίωξης του ευ ζην μαζί με και για τους άλλους σε δίκαιους θεσμούς. Αυτή η στόχευση του συζήν απορρίπτεται από τον Λεβινάς, κατά τον οποίο η ευθύνη, νοούμενη ως υπευθυνότητα για τον άλλον, αναφέρεται σε ό,τι δεν ανήκει στο υποκείμενο, δεν το αφορά, όντας εξωτερικό προς αυτό.

Καθώς, αντίθετα από τον Λεβινάς, ο Ρικέρ συνδέει την ευθύνη με την κοινή συνύπαρξη των προσώπων, και την καλή ζωή του υποκειμένου, βλέπει την πραγμάτωσή της στη δημιουργία ισότιμων σχέσεων φροντίδας, βασιζόμενων σε μία οικονομία του δούνα και λαβείν. Πρόκειται ακριβώς για τις σχέσεις των οποίων την προτεραιότητα ο Λεβινάς απορρίπτει, εντάσσοντάς τες στο πεδίο της οντολογίας. Το αξιολογικά πρότερο πεδίο της ηθικής, αντίθετα, χαρακτηρίζεται κατά τη λεβινασική ανάλυση από τη ριζική ανισορροπία των προσώπων, αφού κάθε πρωτοβουλία προέρχεται από τον Άλλον, στον οποίο το υποκείμενο προσφέρει τα πάντα χωρίς να λαμβάνει τίποτα ως αντάλλαγμα.

Κατά τον Ρικέρ, η ηθική δομείται πάνω στη βάση της ισότητας των προσώπων, καθιστώντας τα άτομα υπεύθυνα για τη μετάβαση από την κατάσταση κυριαρχίας, όπου κάποιοι δρώντες ασκούν δύναμη επί κάποιων πασχόντων, στην κατάσταση όπου όλα τα μέλη της ανθρώπινης κοινότητας ασκούν δύναμη από κοινού, προς επιδίωξη του αγαθού βίου. Χωρίς να απορρίπτει δηλαδή εν γένει την άσκηση δύναμης, η ρικεριανή ηθική επιδιώκει τη διασφάλιση της ισότητας, θέτοντας κανόνες αμοιβαιότητας ήδη στο επίπεδο των διαπροσωπικών σχέσεων που συνάπτει ο εαυτός με τους άλλους. Μια τέτοια απαίτηση αμοιβαιότητας βρίσκεται εκτός του πεδίου της λεβινασικής ηθικής, καθώς, σύμφωνα με τον Λεβινάς, η ευθύνη προς τον Άλλον επιτάσσει την ανταπόκριση του υποκειμένου στο κάλεσμά του, ανεξαρτήτως κάθε αντίστοιχης υποχρέωσης του Άλλου προς το υποκείμενο. Για την ακρίβεια, το τι κάνει ο Άλλος δεν είναι κρίσιμο για το υποκείμενο· κρίσιμη είναι η δική του ανταπόκριση. Η ύπαρξη αμοιβαία δεσμευτικών κανόνων δεν προκύπτει παρά δευτερευόντως, στο επίπεδο της δικαιοσύνης, προκειμένου η ηθική σχέση με τον Άλλο να εξισορροπηθεί με την αναγκαία ηθική σχέση με κάθε τρίτο άλλο.

Η αντιπαράθεση των αναλύσεων του Λεβινάς και του Ρικέρ περί ταυτότητας, ετερότητας και ευθύνης προς τον άλλον επιτρέπει την ανάδειξη των πιο ευάλωτων σε κριτική στοιχείων της

λεβινασικής θεωρίας και εγείρει μία σειρά από ενδιαφέροντα φιλοσοφικά ερωτήματα. Στην παρούσα ενότητα, θα αρθρωθεί ένα επιχείρημα κατά της λεβινασικής προσέγγισης της ευθύνης, με βάση την κριτική του Ρικέρ.

Το εν λόγω επιχείρημα απαρτίζεται από τέσσερα μέρη, καθένα από τα οποία επικεντρώνεται σε ένα διαφορετικό σημείο προβληματισμού πάνω στη λεβινασική θεωρία. Τα σημεία αυτά είναι:

- α) η ετεροκυριαρχία του λεβινασικού υποκειμένου από τον Άλλο,
- β) η αδυναμία διάκρισης του δίκαιου από τον άδικο Άλλο,
- γ) η απαξίωση του εαυτού,
- δ) η λογική αδυναμία αναγνώρισης του Άλλου.

Από τα τέσσερα αυτά σημεία, τα τρία πρώτα αναφέρονται σε ουσιαστικούς λόγους αποδοχής ή απόρριψης της λεβινασικής θεωρίας, ενώ το τέταρτο εξετάζει τη λογική δυνατότητα συγκρότησης της θεωρίας αυτής.

A. Το ζήτημα της ετεροκυριαρχίας

Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η ευθύνη του υποκειμένου προς τον Άλλο συγκροτείται πριν και ανεξαρτήτως από κάθε απόφασή του να την επωμιστεί. Μόνη η ύπαρξη του Άλλου, που παρουσιάζεται στο υποκείμενο καλώντας το στην ευθύνη, αρκεί για να βρεθεί αυτό δεσμευμένο, υπόχρεο, έστω και για πράξεις εκτός του πεδίου ελέγχου του. Συνεπώς, η ευθύνη για τον άλλο δεν εκκινεί από την απόφαση του υποκειμένου να δεσμευτεί. Είναι, όπως την χαρακτηρίζει ο Λεβινάς, παρά-τον-εαυτό.

Η ευθύνη αυτή έχει τον χαρακτήρα της διαχρονίας, υπερβαίνοντας τον ιστορικό χρόνο, καθώς η ανάληψή της δεν αναφέρεται σε κανένα παρόν, δεν αποτέλεσε ποτέ παρόν και το υποκείμενο είναι αδύνατον να την ανακαλέσει στη μνήμη του, παροντικοποιώντας την μέσω της αναπαράστασης. Το παρόν έχει ως αφετηρία την ελευθερία του υποκειμένου, που παίρνει αποφάσεις και δρα κυριαρχικά, ενώ η υπεύθυνη ανταπόκριση απαντά σε κάτι που το υποκείμενο δεν επέλεξε ελεύθερα, κάτι που “με επέλεξε πριν το επιλέξω”. Πρόκειται για ένα χρέος πριν από κάθε ελευθερία, πριν από κάθε συνείδηση και κάθε παρόν, που έχει όμως αφήσει το ίχνος του στο πρόσωπο του Άλλου, ενώπιον του οποίου και για τον οποίο ευθύνεται το υποκείμενο.

Έτσι, η σχέση του υποκειμένου με την ετερότητα συνίσταται στο να βρίσκει εαυτόν δέσμιο της εντολής του Άλλου, στο να είναι υπόλογο σε αυτόν. Στην έκκληση του Άλλου, το υποκείμενο αποκρίνεται “Νά με!”, απόκριση που δεν αποτελεί θέση, αλλά παθητική έκθεση. Ο Λεβινάς διαφοροποιείται από την καντιανή ιδέα της αυτονομίας, η οποία βασίζεται σε ένα “εγώ” το οποίο δεσμεύεται ελεύθερα, θέτοντας το ίδιο στον εαυτό του τον καθολικό νόμο στον οποίο

υπάγεται, σύμφωνα με τις επιταγές του Ορθού Λόγου⁷³. Η λεβινασική ευθύνη εγκαθιδρύεται όχι με πρωτοβουλία του υποκειμένου, αλλά του Άλλου· το υποκείμενο δεν θέτει το ίδιο τον νόμο στον οποίο υπάγει εαυτόν, αλλά τον υπόκειται παθητικά. Η σχέση του με την εντολή του Άλλου είναι σχέση ετερονομίας: το υποκείμενο δεν πρέπει να ιδιοποιηθεί την εντολή του Άλλου και να την καταστήσει δικό του γνώμονα, αφού κάτι τέτοιο θα ήταν αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο. Η ευθύνη προς τον Άλλον απαιτεί την υπακοή στο κέλευσμά του πριν από την έλλογη κατανόηση και ιδιοποίηση του κελεύσματος αυτού. Συνίσταται στη δέσμευση προς τον Άλλον πριν καν τη γνώση του περιεχομένου του κελεύσματος του.

Η πρόκριση αυτή της ετερονομίας συνδέεται με την απόρριψη, από την πλευρά του Λεβινάς, της ιδέας της ελευθερίας του υποκειμένου, την οποία συνδέει με την οντολογία της δύναμης που επιθυμεί να καταρρίψει. Στη λεβινασική ανάλυση, η ελευθερία ορίζεται ως η εξασφάλιση της αυτάρκειας του εγώ απέναντι στον Άλλο και παρά τη σχέση με τον Άλλο. Εκδηλώνεται ως δράση για-τον-εαυτό και παρά-τον-άλλο, αποτελώντας τον άλλο πόλο της ευθύνης, που έχει προσδιοριστεί ως ευθύνη για-τον-άλλο και παρά-τον-εαυτό. Ως δράση για-τον-εαυτό, η ελευθερία εκφράζει το ενδιαφέρον του υποκειμένου για το συμφέρον του⁷⁴, την ιδιοτέλεια του υποκειμένου που επιδιώκει την προαγωγή της ύπαρξής του εντός και εκτός του πλαισίου της συμβίωσής του με τους άλλους. Πρόκειται για εκδήλωση του σπινοζικού *conatus essendi*, της εγωιστικής τάσης του ατόμου να ανταγωνίζεται με τους άλλους για την επιβίωσή του⁷⁵.

Η εξάρτηση της ανάληψης της ευθύνης από την ελευθερία του υποκειμένου θα υπέτασσε επομένως την ηθική στην οντολογία, στη “χρησιμοποίηση” του Άλλου προς όφελος του υποκειμένου και κατ' επέκταση στη συγκρότηση των ανθρώπινων σχέσεων με δεσμούς βίας παρά με την επίδειξη σεβασμού στην ετερότητα. Στην ελεύθερη, αυτόνομη οντολογία ο Λεβινάς αντιπαραβάλλει την προτεραιότητα της ηθικής, με την ανάδειξη της ετερόνομης ευθύνης που συνδέει το υποκείμενο με τον Άλλο. Το στοιχείο της ετερονομίας δεν θέτει κάποιο ηθικό ζήτημα,

⁷³ Για μία επισκόπηση των σχέσεων της λεβινασικής με την καντιανή παράδοση, καθώς και μία κριτική διερεύνηση του κατά πόσον είναι πράγματι απομακρυσμένη η λεβινασική ετερονομία από την καντιανή αυτονομία, βλ. το έργο της Gabriela Bastera, *The Subject of Freedom: Kant, Levinas*, New York: Fordham University Press, 2015. Βλ. επίσης το άρθρο του Κ. Ανδρουλιδάκη, «Ε. Λεβινάς και Ι. Καντ – Παράλληλοι», Αφιέρωμα στον Εμμανουέλ Λεβινάς, *Νέα Ευθύνη*, τχ. 10, Μάρτιος-Απρίλιος 2012, σ. 139-145.

⁷⁴ Ο Λεβινάς συσχετίζει την επιδίωξη του συμφέροντος με την οντολογική ύπαρξη του υποκειμένου, χρησιμοποιώντας τον όρο *intér-essement*, καθώς ο όρος *intérêt*, που σημαίνει τόσο το ενδιαφέρον όσο και το συμφέρον, συνδέεται ετυμολογικά με το ρήμα *être* [είναι]. Στη στάση αυτή αντιπαραβάλλει το *dés-intér-essement*, την έξοδο του υποκειμένου από το οντολογικό είναι του.

⁷⁵ Η σύνδεση του *conatus* με την επιδίωξη του ίδιου συμφέροντος δεν αναιρείται με την επισήμανση της δυνατότητας του υποκειμένου να επιλέξει αυτόνομα την αλτρουιστική δράση. Αν εξεταστεί προσεκτικότερα, η επιλογή του αλτρουισμού αναδεικνύεται ως επιλογή που έγινε για το συμφέρον του υποκειμένου, προκειμένου αυτό να αισθανθεί καλά· προκειμένου, με ρικεριανούς όρους, να τονωθεί η αυτοεκτίμηση και ο αυτοσεβασμός του. Σε αντίθεση προς τον αυτόνομο αποφασισμένο αλτρουισμό, που δεν παύει να είναι για-τον-εαυτό, ο Λεβινάς προκρίνει το πλήρες δόσιμο του εαυτού στον Άλλο, την έκθεσή του για-τον-άλλο και παρά-τον-εαυτό, έκθεση που φτάνει μέχρι του σημείου της θυσίας, καθώς ο εαυτός καλείται να προσφέρει στον Άλλο “τη μπουκιά από το στόμα του”, τον ίδιο του τον εαυτό. Πρβλ. R. A. Cohen, *Ethics, Exegesis...*, ό.π., σ. 201 επ.

αφού “το υποτιθέμενο σκάνδαλο της ετερότητας προϋποθέτει τη γαλήνια ταυτότητα του Ίδιου μian ελευθερία βέβαιη για τον εαυτό της, που ασκείται ανεπιφύλακτα, και στην οποία ο ξένος παρέχει ενόχληση και περιορισμό”⁷⁶. Με την συνάντηση του Άλλου, η ελευθερία του υποκειμένου περιορίζεται, όχι επειδή συναντά κάποια αντίσταση, αλλά επειδή αναγνωρίζει τον εαυτό της ως αυθαίρετη, ένοχη και δειλή. Μέσα από αυτή την ενοχή εξυψώνεται σε ευθύνη. Η σχέση με τον Άλλον είναι η σχέση με την οποία το “εγώ” υπερβαίνει τον εγωισμό του, τη βάνουση αυθορμησία του, που ο Άλλος θέτει υπό αμφισβήτηση. Αντί να ανάγει το Άλλο στο Ίδιο, όπως η οντολογία, η ηθική θέτει υπό συζήτηση την άσκηση του Ίδιου, εξετάζοντάς την από την άποψη του Άλλου, στην οποία δίνεται απόλυτη προτεραιότητα.

Όμως η πρόκριση της ετερονομίας του υποκειμένου, με την αναγνώριση της απόλυτης προτεραιότητας του Άλλου επί του υποκειμένου, συνδέεται αδιάρρηκτα με την ιδέα του απόλυτου χωρισμού του υποκειμένου από τον Άλλο. Αν, ακολουθώντας την ανάλυση του Ρικέρ, δεχτούμε ότι η ετερότητα – με μία κρίσιμη ηθική έννοια και όχι ως ψευδοετερότητα, απλή εναλλακτική του Ίδιου – εντοπίζεται τόσο εκτός του εαυτού, ως άλλος άνθρωπος, όσο και εντός του εαυτού, με τη μορφή της φωνής της συνείδησης, το ζήτημα της αυτονομίας ή της ετερονομίας αποκτά άλλη διάσταση.

Εφόσον η ετερότητα εμπεριέχεται στην ταυτότητα, και η ταυτότητα στην ετερότητα, η αυτονομία δεν είναι πλέον κυριαρχία του “εγώ” επί του Άλλου. Μάλιστα, η άσκηση της αυτονομίας αποτελεί ηθική επιταγή: προκειμένου να πραγματώσουν το ιδεώδες του αγαθού βίου μαζί με και για τους άλλους σε δίκαιους θεσμούς, οι άνθρωποι καλούνται να κατασκευάσουν για τον εαυτό τους τον ηθικό νόμο και να δεσμευτούν από αυτόν. Ελλείψει του καθεστώτος ριζικού χωρισμού από τον Άλλο, το υποκείμενο μπορεί – και οφείλει – να τον λάβει υπόψη κατά την άσκηση της αυτονομίας του, προκειμένου να προβεί σε αμοιβαία επωφελείς αποφάσεις. Δρώντας αυτόνομα μαζί με και για τους άλλους, το υποκείμενο πιστοποιεί τον εαυτό του, ως φορέα συγκεκριμένων αξιών οι οποίες υποβάλλονται στον έλεγχο των άλλων και στην από κοινού με τους άλλους διαμόρφωσή τους.

Απορρίπτεται έτσι η ετερονομία, ως μία κατάσταση κατά την οποία το υποκείμενο αφήνεται στην κηδεμονία ή και ποδηγέτηση του άλλου ανθρώπου, αρνούμενο να αναλάβει την ευθύνη του προς τον εαυτό του και προς τους άλλους, για την επίτευξη του αγαθού βίου. Ωστόσο, κατά μία άλλη έννοια, η ετερονομία του υποκειμένου “διασώζεται”. Όπως επισημαίνει ο Ρικέρ, “η ίδια η ιδέα του άλλου ανθρώπου χωρίζεται σε δύο ενάντιες κατευθύνσεις σε συστοιχία με δύο φυσιογνωμίες του κυρίου: ο ένας, κυριαρχικός, έχει απέναντί του τον δούλο, ο άλλος, ο κύριος της δικαιοσύνης, έχει απέναντί του τον μαθητή. Η «ετερονομία» του τελευταίου είναι εκείνη η οποία

⁷⁶ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 258.

θα πρέπει να ενσωματωθεί στην αυτονομία, όχι για να την εξασθενήσει μα για να ενισχύσει την προτροπή του Kant στο Τι είναι διαφωτισμός;: *sapere aude!* Τόλμα να μάθεις, να δοκιμάσεις, να γευτείς βασιζόμενος στον εαυτό σου!”⁷⁷.

Συγκροτούμενος μέσα από τη διαλεκτική του σχέση με την ετερότητα, ο εαυτός δεν είναι ένα αυτόνομο “εγώ” που εισέρχεται στην κοινωνία και δύναται να ασκήσει την κριτική του ικανότητα ανεξαρτήτως των άλλων. Πέραν του ότι είναι ήδη διαμορφωμένος από τα πολιτισμικά συγκείμενα και τις αφηγήσεις της ιστορικής κοινότητας στην οποία εντάσσεται⁷⁸, ο εαυτός, ερχόμενος σε επαφή με τους άλλους, μπορεί να αναγνωρίζει τη γνωστική ή ηθική τους ανωτερότητα και να συμμορφώνεται προς τις υποδείξεις τους. Η συμμόρφωση αυτή, ωστόσο, βασίζεται στην αναστοχαστική δράση του ίδιου του υποκειμένου, που προβαίνει σε μία προσωρινή αναστολή – εποχή [époché] – της ηθικής του κρίσης, προκειμένου να ελέγξει τις εναλλακτικές αφηγηματικές επιλογές δράσεις που ενδεχομένως προτείνονται. “Με άλλα λόγια”, διερωτάται ο Ρικέρ, “δεν θα πρέπει η φωνή του Άλλου που μου λέει: «Ου φονεύσεις» να γίνει δική μου, μέχρι του σημείου να γίνει πεποίθησή μου, εκείνη η πεποίθηση που εξισώνει την αιτιατική του «Νά με!» με την ονομαστική του «Εδώ στέκομαι»;⁷⁹.

Κρίσιμη για την ηθική δράση είναι ακριβώς η διαλεκτική μεταξύ του εαυτού και του άλλου, διαδραματιζόμενη τόσο εξωτερικά, κατά τη συζήτηση του εαυτού με τον άλλο άνθρωπο, όσο και ως εσωτερικός διάλογος εντός της συνείδησης του υποκειμένου. Η τελική απόφαση εναπόκειται στη συνείδηση του υποκειμένου, η ορθότητά της όμως καλείται να πιστοποιηθεί ενώπιον των άλλων της πολιτικής κοινότητας.

Πρέπει εν προκειμένω να επισημανθεί ότι η αναγνωριζόμενη ικανότητα του εαυτού να κρίνει τι είναι ορθό και αγαθό να πράξει, συνυπολογίζοντας τους άλλους ανθρώπους, συνδέεται με μία διαφορετική αντιμετώπιση του σπινοζικού *conatus essendi*. Η επιδίωξη της διατήρησης του υποκειμένου στην ύπαρξη, σε αντιδιαστολή προς την υιοθέτηση μιας στάσης θυσίας υπέρ του Άλλου, δεν κρίνεται εκ προοιμίου ως αρνητική. Αντίθετα, το *conatus*, ως “*ταυτοχρόνως ενεργεία και δυνάμει θεμέλιο του είναι*”⁸⁰, αποτελεί βάση της ηθικής, καθώς καλεί τα υποκείμενα να αναλάβουν δράση, ώστε να πραγματώσουν ενεργεία αυτό που κατέχουν δυνάμει: τη δυνατότητα επίτευξης του αγαθού βίου. Εφόσον ο αγαθός βίος εμπεριέχει και το υποκείμενο, η

⁷⁷ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 360-61.

⁷⁸ Πρέπει εδώ να επισημανθεί ότι η παραδοχή της διαμόρφωσης του εαυτού από τα κοινωνικά, ιστορικά, πολιτισμικά συγκείμενα δεν οδηγεί τον Ρικέρ σε έναν απόλυτο σχετικισμό, καθώς αναγνωρίζει την ιδέα της ανθρωπότητας, ως συνάδουσας με την ύπαρξη καθολικών αξιώσεων των ανθρώπων. Αυτό που προκρίνεται είναι η επιδίωξη μίας αναστοχαστικής ισορροπίας μεταξύ καθολικότητας και ιστορικότητας, ώστε η κάθε συναίνεση να εδράζεται στη βασική παραδοχή ότι ενδέχεται αρχικά ξένες προς τις πεποιθήσεις μας εναλλακτικές να είναι αληθείς. Πρβλ. Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 361-378.

⁷⁹ ό.π., σ. 438.

⁸⁰ ό.π., σ. 411.

πραγμάτωσή του βασίζεται στη συγκυριαρχία των προσώπων, και όχι στην ετεροκυριαρχία του υποκειμένου από τους άλλους.

B. Η αδυναμία διάκρισης του δίκαιου από τον άδικο Άλλο

Σύμφωνα με τη μέχρι τώρα επιχειρηματολογία προς αντίκρουση της λεβινασικής θεωρίας, η ιδέα της ετερονομίας του υποκειμένου, που καλείται να ανταποκριθεί στο κέλευσμα του Άλλου πριν από κάθε γνώση του περιεχομένου του και πριν από κάθε λογικό έλεγχο, μετριάζεται εφόσον γίνει δεκτή η ανάλυση του Ρικέρ περί διαλεκτικής σχέσης μεταξύ ταυτότητας και ετερότητας. Μια τέτοια επιλογή όμως δεν έχει ακόμα δικαιολογηθεί. Υπάρχει κάποιος κρίσιμος ηθικός λόγος για να απορριφθεί η θέση του Λεβινάς περί ριζικής εξωτερικότητας του Άλλου και άπειρης ευθύνης του υποκειμένου προς αυτόν;

Ο Ρικέρ εντοπίζει έναν τέτοιο λόγο στην αδυναμία του λεβινασικού υποκειμένου να διακρίνει ανάμεσα στον Άλλο που εμφανίζεται ως “κύριος της δικαιοσύνης” και στον Άλλο που εμφανίζεται ως δυνάστης. Δίνοντας απόλυτη προτεραιότητα στο ριζικά έτερο, το υποκείμενο δεν μπορεί να διαφοροποιήσει τη συμπεριφορά του ανάλογα με τα χαρακτηριστικά του Άλλου, με κίνδυνο να μετατραπεί σε άθυρμά του.

Στο λεβινασικό *Ολότητα και Άπειρο*, ο Άλλος συνδέεται με τη μορφή του “κυρίου της δικαιοσύνης”, ο οποίος διδάσκει το υποκείμενο. Ως ριζικά έτερος, πάντα υπερχειλίζει την κατανόηση του υποκειμένου. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η σχέση μαζί του, ως “σχέση με ένα ον απείρως απόμακρο – δηλαδή που υπερχειλίζει την ιδέα του – είναι τέτοια ώστε ήδη επικαλούμαστε την οντική του αυθεντία μέσα σε κάθε ερώτηση που μπορούμε να θέσουμε στον εαυτό μας για τη σημασία του είναι του. Δεν αναρωτιόμαστε για αυτό, ρωτάμε το ίδιο. Και πάντοτε αντιστέκεται [... Η] κατανόηση του είναι εν γένει δεν μπορεί να κυριαρχήσει πάνω στη σχέση με τον Άλλο άνθρωπο”⁸¹. Η σχέση με τον Άλλο ως συνομιλητή, ως πρόσωπο, αναδεικνύεται έτσι ως σχέση διδασκαλίας.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Άλλος εμφανίζεται στο υποκείμενο από μία διάσταση ύψους, εγκαλώντας το στην ευθύνη, και ταυτόχρονα από μία διάσταση εξωτερικότητας, καθώς η διδασκαλία που προσφέρει δεν εδράζεται σε καμία προγενέστερη γνώση του υποκειμένου⁸². Επιπλέον, η πρωτοβουλία της σχέσης ανήκει αποκλειστικά στον Άλλο, στον οποίο το υποκείμενο μπορεί μονάχα να αποκριθεί στην αιτιατική “Νά με!”. Ο Άλλος, ως κύριος της δικαιοσύνης, καθιστά τη σχέση πλήρως ασύμμετρη.

Αυτή η ριζική ασύμμετρία καθίσταται προβληματική καθώς ο Λεβινάς, στα επόμενα έργα του,

⁸¹ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 46.

⁸² Υπενθυμίζεται η αντίθεση της διδασκαλίας του Άλλου προς τη σωκρατική μαιευτική, κατά την οποία η γνώση δεν προέρχεται έξωθεν, από τον Άλλο, αλλά την κρύβει εξ αρχής μέσα του το υποκείμενο.

προεκτείνει τη συλλογιστική του. Έτσι, στο *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας* η κλήση του υποκειμένου στην ευθύνη αποσυνδέεται ρητά από κάθε ανάληψή της από το υποκείμενο, αναγόμενη “σε ένα παρελθόν αρχαιότερο από κάθε παρελθόν δεκτικό ενθύμησης και άρα ανάκτησης μέσα σε μία παρούσα συνείδηση”⁸³. Δεν ανάγεται έτσι σε καμία υπεύθυνη απόφαση του υποκειμένου και δεν υποβάλλεται σε έλλογο έλεγχο. Καθίσταται πλέον εμφανές ότι η απόλυτη προτεραιότητα του Άλλου δεν στηρίζεται σε κάποια ιδέα του υποκειμένου για τη δικαιοσύνη. Ο Άλλος ενδέχεται να έχει τα χαρακτηριστικά του προσβάλλοντος, του διώκτη που επιδιώκει την εκμηδένιση του υποκειμένου· το υποκείμενο δεν υποχρεούται λιγότερο να τον συγχωρήσει και να εξιλεωθεί για αυτόν. Μάλιστα, στον πυρήνα της λεβινασικής σκέψης βρίσκεται η ιδέα της εξιλέωσης του θύματος για τον διώκτη του, μέσω της οποίας το υποκείμενο εκφεύγει από την οντολογία της ανταπόδοσης και της βίας και διανοίγει μία νέα διάσταση, έναν άλλο τρόπο ύπαρξης.

Η διάσταση αυτή της δίωξης και της εξιλέωσης αντανακλάται στη χρήση όρων όπως “διακατοχή από τον Άλλο”, “διωγμός από τον Άλλο”, “υποκατάσταση του Άλλου από εμένα” και “ομηρία του υποκειμένου”, που καθιστούν εμφανές ότι ο λεβινασικός Άλλος δεν είναι αποκλειστικά ο ειρηνικός Δάσκαλος· ενδεχομένως είναι και ο εχθρικός Διώκτης, που επιδιώκει την εκμηδένιση του υποκειμένου. Και στην περίπτωση αυτή, το υποκείμενο εξακολουθεί να φέρει άπειρη ευθύνη, αφού, σύμφωνα με τον Λεβινάς, “η τραυτότητα, η έκθεση στην οργή, στο τραύμα, η παθητικότητα η πιο παθητική από την υπομονή, η παθητικότητα της αιτιατικής μορφής, το τραύμα της κατηγορίας που υποφέρει ένας όμηρος μέχρι του σημείου δίωξης, εμπλέκοντας την ταυτότητα του ομήρου που υποκαθιστά τον εαυτό του για τους άλλους, όλα αυτά είναι ο εαυτός, μία φυγή ή ήττα της ταυτότητας του εγώ. Και αυτό, αν το εξωθήσουμε στο όριο, είναι η αισθητικότητα, η αισθητικότητα ως η υποκειμενικότητα του υποκειμένου. Είναι μία υποκατάσταση για τον άλλο, ο ένας στη θέση του άλλου, εξιλέωση”⁸⁴. Το υποκείμενο είναι, με βάση τη θεώρηση αυτή, υπεύθυνο μέχρι και για την ευθύνη του διώκτη του, για τον οποίο καλείται να εξιλεωθεί.

Η διάσταση αυτή της άπειρης ευθύνης φαίνεται να είναι εξαιρετικά δύσκολο να γίνει δεκτή⁸⁵. Οφείλει το υποκείμενο να ανταποκριθεί στο κέλευσμα του Άλλου, και μάλιστα χωρίς να εξαρτήσει την ανταπόκριση από κάποια προηγούμενη κατανόηση και δικαιολόγηση του περιεχομένου του κελύσματος, όταν ο Άλλος το καταδιώκει προκειμένου να το σκοτώσει ή να το βασανίσει; Σύμφωνα με τη λεβινασική θεωρία, η απάντηση είναι θετική⁸⁶.

⁸³ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 437

⁸⁴ E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 18.

⁸⁵ Ενδεικτική είναι η κριτική που, όπως προαναφέρθηκε, έχει δεχτεί ο Λεβινάς για αυτή του τη θέση από Εβραίους θύματα των αγριστήτων του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Ο ίδιος ο Λεβινάς επισημαίνει την αναγκαιότητα του να εντάσσεται η συγκεκριμένη θέση στο πλαίσιο της όλης φιλοσοφικής του θεώρησης.

⁸⁶ Είναι δυνατόν, με βάση τη λεβινασική θεωρία, να υποστηριχθεί μια αρνητική απάντηση στο ερώτημα, με την

Το ηθικό κέλευσμα “ου φονεύσεις” που απευθύνεται προς το υποκείμενο με την επιφάνεια του προσώπου του Άλλου δεν συνδέεται με την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου ηθικού περιεχομένου προς το οποίο πρέπει να συμμορφώνεται ο Άλλος. Δεν εκφράζει την ηθική τοποθέτηση του Άλλου, ούτε αποκλείει την ευθύνη του υποκειμένου για τον Άλλο-φονιά. Αυτό που επιτάσσεται είναι μία συγκεκριμένη στάση του υποκειμένου: ο απόλυτος σεβασμός της ετερότητας του Άλλου και η απόρριψη της δύναμης εκμηδένισής του με κάθε τρόπο, από τον κυριολεκτικό φόνο μέχρι την υπαγωγή του στην κατανόηση.

Περαιτέρω ερωτήματα ανακύπτουν κατά την εξέταση άλλων δυνατών κειλεσμάτων που θα μπορούσε να απευθύνει ο Άλλος στο υποκείμενο. Τι οφείλει αυτό να πράξει όταν ο Άλλος το προστάσσει να κάνει κακό σε κάποιον τρίτο; Στην – αβρααμικής έμπνευσης – περίπτωση που ο Άλλος προστάσσει το υποκείμενο να σκοτώσει το παιδί του, ή, εν γένει, να του προξενήσει κακό;

Η περίπτωση αυτή απαντάται ικανοποιητικά και η εξέτασή της αναδεικνύει το εύρος των αποχρώσεων και το υψηλό επίπεδο επεξεργασίας της λεβινασικής θεωρίας, που δεν ανάγεται στην άκαμπτη υιοθέτηση του κειλεσματος “κάνε ότι σου προστάσσει ο Άλλος”, ανεξαρτήτως κάθε αντίκτυπου· όμως, ο αντίκτυπος που λαμβάνεται υπόψη είναι μόνο ο αντίκτυπος των ενεργειών του υποκειμένου στον Άλλον, όχι στο ίδιο το υποκείμενο. Εν προκειμένω, το παιδί αποτελεί τρίτο πρόσωπο – Άλλο του υποκειμένου και Άλλο του Άλλου – προς το οποίο το υποκείμενο φέρει επίσης ευθύνη. Η αναφορά στον τρίτο επιβάλλει τον έλεγχο του κειλεσματος του Άλλου και την απόρριψη της συμμόρφωσης σε αυτό.

Με τα λόγια του Λεβινάς, “αν είμαι μόνος με τον άλλον, του οφείλω τα πάντα· αλλά υπάρχει και ο τρίτος. Γνωρίζω μήπως τι είναι ο πλησίον μου σε σχέση με τον τρίτο; Μήπως ξέρω αν ο τρίτος έχει αρμονικές σχέσεις μαζί του ή είναι θύμα του; Ποιος είναι τέλος πάντων ο πλησίον μου; Κατά συνέπεια οφείλω να σταθμίσω, να σκεφτώ, να κρίνω τα πράγματα συγκρίνοντας το ασύγκριτο. Τη διαπροσωπική σχέση που συνάπτω με τον άλλον, οφείλω να τη συνάψω επίσης και με τους άλλους ανθρώπους· οπότε είναι ανάγκη να μετριάσω το προνόμιο του άλλου”⁸⁷.

Επομένως, το υποκείμενο οφείλει να απορρίψει την εντολή να βλάψει το παιδί· όχι όμως λόγω

επίκληση του τρίτου προσώπου. Πράγματι, ενδέχεται μία τέτοια στάση να παραβιάζει τα δικαιώματα του τρίτου προσώπου, το οποίο πρέπει να συνυπολογιστεί. Ενδεικτικό είναι ότι, σύμφωνα με τον Λεβινάς, το υποκείμενο δεν έχει δικαιώματα, μπορεί όμως να επικαλεστεί τα δικαιώματα του Άλλου, την τήρηση των οποίων οφείλει να διασφαλίσει. Έτσι, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το υποκείμενο οφείλει να αντισταθεί στο κέλευσμα ενός δικτάτορα Άλλου, διότι καλείται να συνυπολογίσει τα δικαιώματα όλων των Άλλων ανθρώπων, προς τους οποίους επίσης ευθύνεται. Δεδομένου ότι η έννοια του τρίτου προσώπου δεν είναι εμπειρική, θα μπορούσε ακόμα να υποστηριχθεί ότι το υποκείμενο οφείλει να αντισταθεί στον Άλλο επικαλούμενο την ευθύνη του προς τους ελευσόμενους τρίτους, είτε αυτοί είναι ξένοι που ενδεχομένως εμφανιστούν, είτε είναι οι μέλλουσες γενιές. Ωστόσο, η ρίζα του προβλήματος παραμένει, καθώς στην αυστηρά διαπροσωπική σχέση, όπου δεν χωρεί τρίτο πρόσωπο, ή εάν όλοι οι τρίτοι συνηγορούν προς αυτό, το υποκείμενο οφείλει να υποταχθεί στο κέλευσμα του διώκτη Άλλου.

⁸⁷ Ε. Λεβινάς, *Ηθική και άπειρο... ό.π.*, σ. 59.

του Άλλου που προστάσσει τον φόνο, αλλά λόγω του ίδιου του παιδιού. Ακόμα και αν δεν απέρριπτε, πάντως, εξ αρχής την εντολή του Άλλου, το λεβινασικό υποκείμενο, ερχόμενο πρόσωπο με πρόσωπο με το παιδί, θα βρισκόταν και πάλι αντιμέτωπο με την έκκληση “ου φονεύσεις”, εκπορευόμενη από το παιδί αυτή τη φορά, στην οποία θα όφειλε επίσης να ανταποκριθεί⁸⁸. Ουσία της ηθικής του Λεβινάς είναι η ευθύνη του υποκειμένου να ανταποκριθεί σε αυτό το κέλευσμα που του απευθύνει το πρόσωπο του Άλλου.

Ωστόσο, αν στο επίπεδο της εμπλοκής τρίτων προσώπων η λεβινασική ηθική αντιμετωπίζει ικανοποιητικά τα ζητήματα που ανακύπτουν, ανοιχτά παραμένουν τα ερωτήματα στο επίπεδο των σχέσεων πρόσωπο με πρόσωπο. Ήδη επισημάνθηκε η ευθύνη του υποκειμένου να ανταποκριθεί στο κέλευσμα του Άλλου, έστω και αν πρόκειται για τον διώκτη που επιδιώκει να το αφανίσει. Το ερώτημα όμως που οδηγεί τη λεβινασική ηθική στα όρια δεν έχει να κάνει με την πρόκληση βλάβης στο υποκείμενο, αλλά στον ίδιο τον Άλλο. Δεδομένου του κελεύσματος “ου φονεύσεις” που απευθύνεται στο “εγώ” με την επιφάνεια του προσώπου του Άλλου, και της άπειρης ευθύνης για σεβασμό της ετερότητας που συνοδεύει το κέλευσμα αυτό, τι οφείλει να πράξει το υποκείμενο εάν ο Άλλος του απευθύνει την εντολή “φόνευσέ με”;

Τα ερωτήματα αυτά οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ενδεχομένως είναι αναγκαία η εξάρτηση της υπακοής στην έκκληση του Άλλου από το συγκεκριμένο περιεχόμενο της έκκλησης αυτής, και όχι μόνο από το γεγονός ότι προέρχεται από την ετερότητα. Φαίνεται δηλαδή ότι απαιτείται μια ικανότητα διάκρισης μεταξύ των διαφόρων εκφάνσεων της ετερότητας, ώστε να διαχωρίζεται το κέλευσμα του δασκάλου από το κέλευσμα του διώκτη. Αναφερόμενος στη λεβινασική θεώρηση, που προκρίνει ως ηθική την ανταπόκριση στην έκκληση του Άλλου, ανεξαρτήτως του περιεχομένου της, εκ μόνου του λόγου ότι προέρχεται από την ετερότητα, ο Ρικέρ διερωτάται: *“Ποιος λοιπόν θα διακρίνει τον κύριο από τον δήμιο; Τον κύριο που απευθύνει κάλεσμα σε έναν μαθητή από τον κύριο που απαιτεί απλώς έναν δούλο; Όσο για τον κύριο που διδάσκει, αυτός δεν ζητά τάχα να αναγνωρισθεί, στην ίδια του την ανωτερότητα;”*⁸⁹.

Εν προκειμένω, αναδεικνύεται ένας ακόμα παράγοντας που συνηγορεί υπέρ της δυνατότητας διάκρισης μεταξύ των διαφόρων Άλλων, και της αντίστοιχης διαφοροποίησης της ανταπόκρισης του υποκειμένου στο κέλευσμά τους. Πρόκειται για το αίτημα που απευθύνεται από τον ίδιο τον άλλο, να αναγνωριστεί ως δάσκαλος, ως κύριος της δικαιοσύνης και όχι διώκτης. Ενδεχομένως μάλιστα ο άλλος να επιθυμεί τη μη ανταπόκριση του υποκειμένου στο κέλευσμά του, εφόσον

⁸⁸ Ενδεικτικό είναι ότι, αναλύοντας το βιβλικό παράδειγμα του Αβραάμ και του Ισαάκ, ο Λεβινάς εντοπίζει την ηθικότητα του Αβραάμ όχι στο ότι ανταποκρίθηκε στην εντολή να θυσιάσει το παιδί του (εξάλλου ουδείς γνωρίζει αν πράγματι θα εκτελούσε την εντολή), αλλά στο ότι, την ύστατη στιγμή, άκουσε την έκκληση “ου φονεύσεις” που του απευθύνθηκε όταν βρέθηκε πρόσωπο με πρόσωπο με τον Ισαάκ, και ανταποκρίθηκε σε αυτή. Πρβλ. την σχετική ανάλυση του R. A. Cohen, στο *Ethics, Exegesis...*, ό.π., σ. 340-41, 211-12.

⁸⁹ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 438.

κρίνει ότι το κέλευσμα είναι άδικο – να επιθυμεί δηλαδή την είσοδό του σε μία αμοιβαία σχέση με το υποκείμενο, με τη συνακόλουθη εναλλαγή των ρόλων που επιτρέπει τη διόρθωση του άλλου από το υποκείμενο. Με την έννοια αυτή, το κέλευσμα “φόνευσέ με!”, που οδηγούσε σε αδιέξοδο τη λεβινασική σκέψη, μετατρέπεται σε “φόνευσε την απόλυτη ετερότητά μου, και έλα σε κοινωνία μαζί μου”, σε έκκληση για τη δημιουργία σχέσεων φιλίας.

Γ. Η απαξίωση του εαυτού

Αν η αδυναμία διάκρισης μεταξύ δικαίου και διώκτη Άλλου αποτελεί εστία προβληματισμού αναφορικά με την ορθότητα της λεβινασικής θεωρίας, μία άλλη σειρά ζητημάτων συνδέονται με τη λεβινασική θέση περί υποκειμένου που καλείται να ανταποκριθεί υπεύθυνα όχι μόνο στη διδασκαλία, αλλά και στη δίωξη που υπόκειται από τον Άλλο. Η θεμελίωση της ευθύνης του υποκειμένου άνευ όρων και ανεξαρτήτως συνεπειών συνιστά αδικαιολόγητη απαξίωση του εαυτού;

Κλητευόμενο στην ευθύνη από τον Άλλο, το λεβινασικό υποκείμενο συγκροτείται ανταποκρινόμενο στην αιτιατική, λέγοντας “Νά με!” σαν να βρίσκεται υπό κατηγορία. Πράγματι, η ίδια η οντολογική ύπαρξη του “εγώ” συνίσταται στη βίαιη επιδίωξη της επιβίωσης και της απόλαυσης, μέσω της ενσωμάτωσης του άλλου στο Ίδιο. Με την επιφάνεια του Άλλου, το υποκείμενο βρίσκεται εγκαλούμενο για την ύπαρξη αυτή.

Η ηθική ευθύνη συνδέεται έτσι με την απόρριψη του *conatus*, του αγώνα για αυτοσυντήρηση εις βάρος των άλλων, της αδιαφορίας για την ετερότητα. Η ριζική ετερότητα μεταβάλλει τη φυσική εγωιστική κλίση του “εγώ” σε ευθύνη για τον άλλο, παρά τον εαυτό. Σύμφωνα με τη λεβινασική ανάλυση, κανένα “εγώ” δεν είναι ηθικό πριν από τη συνάντηση με τον Άλλο και την κλήση του στην ευθύνη. Μοναδική του δυνατότητα να καταστεί ηθικό είναι η ανταπόκριση στην ευθύνη αυτή, εις βάρος του εαυτού του. Η ευθύνη νοείται επομένως ως η κλήση του υποκειμένου στην ύστατη αυτοθυσία, καθ' υπέρβαση του πεπερασμένου χαρακτήρα του εαυτού.

Το ηθικό υποκείμενο καλείται λοιπόν να φέρει το βάρος του κόσμου. Επιθυμεί να ανταποκριθεί στην άπειρη ευθύνη του προς τον Άλλο, αλλά αδυνατεί εκ προοιμίου να εκπληρώσει όλα όσα απαιτούνται από αυτό. Με λεβινασικούς όρους, βρίσκεται εγκλωβισμένο στο σώμα του, όντας σε εξορία εντός του ίδιου του εαυτού του, αδιάφορο για τα συμφέροντά του, δεχόμενο παθητικά το κέλευσμα του Άλλου και αδυνατώντας να έχει τη δυνατότητα οποιασδήποτε πρωτοβουλίας για τη ζωή του. Η σχέση του με τον Άλλο χαρακτηρίζεται από πλήρη ασυμμετρία: το ηθικό υποκείμενο φέρει άπειρη ευθύνη έναντι του Άλλου αλλά καμία ευθύνη έναντι του εαυτού του⁹⁰.

⁹⁰ Βέβαια, υπενθυμίζεται ότι η ριζική αυτή ασυμμετρία μετριάζεται μέσω της ύπαρξης του τρίτου ανθρώπου, ο

Η ασυμμετρία της πρόσωπο-με-πρόσωπο σχέσης με τον Άλλο αναδεικνύεται έτσι ως εκ διαμέτρου αντίθετη προς το αντίστοιχο ρικεριανό πρότυπο διαπροσωπικής σχέσης: τη φιλία. Η κρίσιμη διαφορά εδράζεται στην απόλυτη παθητικότητα του λεβινασικού υποκειμένου και τη συνακόλουθη απόλυτη προτεραιότητα του Άλλου. Αντιπαραβάλλοντας τη λεβινασική ασυμμετρία προς την αμοιβαιότητα της φιλίας, καθίσταται εμφανές ότι η παραδοχή της απόλυτης παθητικότητας του ηθικού υποκειμένου δεν αφήνει κανένα χώρο στα συναισθήματα της εκτίμησης και του σεβασμού του εαυτού από τον ίδιο και από τους άλλους.

Πράγματι, η ισορροπία των σχέσεων φροντίδας, μέσω των οποίων καθίσταται δυνατή η αυτοεκτίμηση, ανατρέπεται από τη ριζική προτεραιότητα του άλλου. Η αμοιβαιότητα της φιλίας εκφράζει τη σχέση δύο ατόμων που στοχεύουν στην ίδια καλή ζωή, ενώνουν τη δράση τους υπό έναν κοινό στόχο. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο φίλος είναι για το υποκείμενο ένας άλλος εαυτός. Η σχέση φιλίας δεν έγκειται στην επιβεβαίωση της ετερότητας του άλλου, αλλά στην από κοινού επιβεβαίωση της προτεραιότητας του στόχου ή μίας αξίας. Το υποκείμενο δεν καλείται να καταστεί απολύτως παθητικό, να παύσει να ασκεί κάθε δύναμη, αλλά να στρέψει την άσκηση της δύναμής του προς έναν κοινό με τον άλλο άνθρωπο στόχο.

Σε αντίθεση με τη λεβινασική ασυμμετρία, η φιλία έχει ως βάση την ισότητα. Οι φίλοι καλούνται να φροντίσουν ο ένας τον άλλο, προσφέροντας και λαμβάνοντας. Αυτή η φροντίδα εκδηλώνεται ως *“το καθεστώς μιας εννοϊκής αυτενέργειας, στενά συνδεδεμένης με την εκτίμηση του εαυτού στους κόλπους της σκόπευσης του «αγαθού» βίου. Από το υπόβαθρο αυτής της εννοϊκής αυτενέργειας το λαβείν εξισώνεται με το δούναι της κλήτευσης στην ευθύνη, με τη μορφή της εκ μέρους του εαυτού αναγνώρισης της ανωτερότητας της αυθεντίας που τον κελεύει να πράξει σύμφωνα με τη δικαιοσύνη”*⁹¹. Και αν η εν λόγω ισότητα δεν είναι η ισότητα της δικαιοσύνης, όπου το δούναι και το λαβείν λογίζονται ως εξ υποθέσεως ισορροπημένα, η ενδεχόμενη ασυμμετρία αντισταθμίζεται από την εκ μέρους του υποκειμένου αναγνώριση του πρωτείου του κελεύοντος Άλλου.

Διαφαίνεται επομένως ποιο είναι το κρίσιμο ζήτημα στη σχέση ανάμεσα στην ασυμμετρία της εντολής και στην αμοιβαιότητα της φιλίας. Και στις δύο περιπτώσεις αναγνωρίζεται ως δεδομένο ότι ο εαυτός κλητεύεται στην ευθύνη από τον άλλο· το πρόβλημα είναι ότι, με βάση τη λεβινασική προτεραιότητα του Άλλου, που μόνος αυτός έχει την απόλυτη πρωτοβουλία για το κέλευσμα, η εντολή φτάνει στο υποκείμενο στην αιτιατική, έχοντας ως αποδέκτη ένα απόλυτα

ο οποίος καλεί στον επιμερισμό της ευθύνης. Αναγνωρίζεται έτσι η ευθύνη του υποκειμένου προς τον εαυτό του, με την έννοια ότι οφείλει να προάγει σε κάποιον βαθμό το συμφέρον του, προκειμένου να είναι σε θέση να ανταποκριθεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στις ευθύνες του προς την πολλαπλότητα των Άλλων ανθρώπων. Ουσιαστικά όμως, και μέσα στην πολλαπλότητα της ανθρώπινης συνύπαρξης, αυτό που μπορεί να αντιτάξει το υποκείμενο στον Άλλο δεν είναι παρά τα δικαιώματα του τρίτου ανθρώπου· το ίδιο δεν είναι παρά ευθυνόμενο.

⁹¹ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 251.

παθητικό εγώ. Αυτή η απόλυτη παθητικότητα συνδέεται με την υπόθεση ενός “εγώ” απαξιωμένου, που χρειάζεται να απολέσει κάθε εαυτότητα προκειμένου να γίνει αποδεκτό ως ηθικό. Αντίθετα, η αμοιβαιότητα της φιλίας συνδέεται με την παραδοχή δεσμών αμοιβαίας εκτίμησης μεταξύ των φίλων, εκτίμησης που έχει τη βάση της στον εντοπισμό κάποιου αγαθού στοιχείου εντός του εαυτού.

Το ερώτημα που εγείρεται σε αυτό το σημείο αφορά την φύση του ηθικού υποκειμένου: υπάρχει το στοιχείο του αγαθού εντός του εαυτού ή, όπως υποστηρίζει ο Λεβινάς, μόνο η υπέρβαση του “εγώ” με το άμετρο δόσιμο στον Άλλο δύναται να το καταστήσει αγαθό; Προς το παρόν, το ερώτημα μένει ανοιχτό· είναι όμως κρίσιμες δύο επισημάνσεις. Πρώτον, η απόρριψη του ριζικού χωρισμού του “εγώ” από τον Άλλο, που δέχεται ο Ρικέρ, απαντά στο ερώτημα, αφού πλέον δεν υφίσταται η λεβινασική διάκριση του “εγώ” από τον Άλλο. Δεύτερον, η άρνηση και του παραμικρού στοιχείου αγαθότητας εντός του – οντολογικά νοούμενου – “εγώ”, και η το πρώτον θεμελίωση της αγαθότητας με την ανταπόκριση στο κάλεσμα του Άλλου, συνδέονται με την εμφάνιση ενός ακόμα προβλήματος, το οποίο θα εξεταστεί στη συνέχεια: πώς είναι δυνατόν ένα “εγώ” μη αγαθό, πλήρως περικλεισμένο στον εαυτό του και αδιάφορο για τους άλλους, να βιώσει τα αισθήματα της αιδούς για την αδικαιολόγητη ελευθερία του και της επιθυμίας του Άλλου, ώστε να αναγνωρίσει την υπευθυνότητά του και να ανταποκριθεί σε αυτήν;

Δ. Η αδυναμία αναγνώρισης του Άλλου

Το ερώτημα αφορά το κατά πόσον η συλλογιστική του Λεβινάς οδηγεί σε αδιέξοδο, με βάση την υπόθεση ότι αφενός η ριζική εξωτερικότητα του Άλλου, αφετέρου η απόλυτη εσωτερικότητα του “εγώ” δεν επιτρέπουν καν στο υποκείμενο να αναγνωρίσει τον Άλλο και κατ' επέκταση να δεχτεί το κέλευσμά του. Ο Ρικέρ επισημαίνει το στοιχείο αυτό της λεβινασικής προσέγγισης, υποστηρίζοντας ότι η πρωτοβουλία του Άλλου, που σύμφωνα με τον Λεβινάς κελεύει το υποκείμενο και εγκαθιδρύει τη σχέση ευθύνης, στην πραγματικότητα “δεν καθιδρύει καμία σχέση, στο μέτρο που ο άλλος αντιπροσωπεύει την απόλυτη εξωτερικότητα ως προς ένα εγώ που ορίζεται από τη συνθήκη του χωρισμού. Ο άλλος, υπ' αυτή την έννοια, απο-λύεται από κάθε σχέση. Αυτή η ασχεσία ορίζει την ίδια την εξωτερικότητα”⁹².

Η διάσταση της ασχεσίας δεν παραγνωρίζεται όμως από τον Λεβινάς, ο οποίος ήδη από τις πρώτες σελίδες του έργου του *Ολότητα και Άπειρο* επισημαίνει ότι “λέγοντας ότι το ον δεν αποκαλύπτεται παρά μόνο μέσα στη διάνοιξη του είναι, ουσιαστικά λέμε ότι δεν έχουμε ποτέ άμεση σχέση με το ον ως ον. Το άμεσο είναι η επερώτηση και, αν μπορεί να ειπωθεί, η προσταγή της γλώσσας. Η ιδέα της επαφής δεν εκπροσωπεί τον πρωταρχικό τρόπο του άμεσου. Η επαφή

⁹² Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 249.

αποτελεί κιάλας θεματοποίηση και αναφορά σε έναν ορίζοντα. Το άμεσο είναι το πρόσωπον-προς-πρόσωπο”⁹³.

Το ζήτημα της ασχεσίας δεν είναι επομένως καθ' αυτό κρίσιμο για την απόρριψη της λεβινασικής σύλληψης του Άλλου. Κρίσιμο είναι αν αυτή η έλλειψη σχέσης συνεπάγεται την αδυνατότητα λήψης του κελεύσματος του Άλλου, και συγκρότησης του υπεύθυνου υποκειμένου, με τους όρους που θέτει ο ίδιος ο Λεβινάς.

Υποστηρίζεται ότι, προκειμένου να είναι σε θέση να δεξιωθεί τον άλλο, ο εαυτός πρέπει να έχει ήδη την ικανότητα δεξίωσης του: *“Το θέμα [...] της εξωτερικότητας δεν φτάνει στην απόληξη της τροχιάς του, τουτέστιν στην αφύπνιση μιας υπεύθυνης απόκρισης στο κάλεσμα του άλλου, παρά μόνον αν προϋποτεθεί μια ικανότητα δεξίωσης, διάκρισης και αναγνώρισης[...] Πράγματι, αν η εσωτερικότητα δεν καθορίζόταν παρά από μόνη τη θέληση αναδίπλωσης και κλεισίματος, τότε πώς θα εισάκουγε ποτέ μιαν ομιλία που θα της ήταν τόσο ξένη, ώστε θα ήταν σαν τίποτα για μιαν απομονωμένη ύπαρξη;”*⁹⁴.

Η ικανότητα αυτή της δεξίωσης του άλλου, όμως, δεν μπορεί παρά να είναι ηθική, καθώς αναφέρεται στην αναγνώριση της ευθύνης του υποκειμένου. Συνεπώς, φαίνεται ότι ο εαυτός είναι ήδη ηθικά συγκροτημένος, πριν από την έκκληση του Άλλου. Η ηθική αυτή συγκρότηση εξηγείται με βάση τη φιλοσοφική προσέγγιση του Ρικέρ, που δέχεται τη διαλεκτική του εαυτού και του άλλου ήδη εντός της συνείδησης του υποκειμένου. Δεν φαίνεται όμως να μπορεί να εξηγηθεί με βάση τη λεβινασική θεωρία, που συναρτά την ηθική συγκρότηση του υποκειμένου με την ανταπόκρισή του στο κάλεσμα του Άλλου.

Η σύνδεση της ηθικής ευθύνης με τον απόλυτο χωρισμό του υποκειμένου από τον Άλλο επιτρέπει στον Λεβινάς να της προσδώσει τον ριζικό χαρακτήρα της: το υποκείμενο ευθύνεται απείρως, για τον Άλλο και για όλους τους Άλλους, πριν από κάθε απόφαση και ανεξαρτήτως κάθε προσωπικής δυνατότητας ελέγχου των πράξεων για τις οποίες ευθύνεται. Επίσης, το κάθε υποκείμενο φέρει μόνο του το σύνολο της ευθύνης, βαρύνεται ατομικά και δεν δύναται να επιμεριστεί το βάρος με κανέναν, καθώς ευθύνεται για όλους. Η απόλυτη ετερότητα του Άλλου, ωστόσο, που αποτελεί όρο για την παραδοχή μιας τέτοιας ευθύνης του υποκειμένου, φαίνεται τώρα να αποκλείει κάθε δυνατότητα ανάληψής της. Πράγματι, η ευθύνη του υποκειμένου για τον απολύτως Άλλο ίσως να ήταν άπειρη· πώς όμως ο εαυτός θα αναγνωρίσει τον απολύτως Άλλο ως πρόσωπο, ώστε να δεχτεί την εντολή του, αν δεν δεχτεί κάποια κοινότητα μαζί του; Επιπλέον, αν το “εγώ” δεν φέρει κανένα στοιχείο ετερότητας, ανήκει αποκλειστικά στη σφαίρα του Ίδιου και προσανατολίζεται μόνο στη διατήρηση και επέκταση της ταυτότητάς του, πώς

⁹³ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 52.

⁹⁴ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 437-8.

είναι σε θέση να ακούσει το κάλεσμα του Άλλου; Μήπως ο ριζικός χωρισμός του “εγώ” από τον Άλλο, που θα επέτρεπε τη θεμελίωση της άπειρης ευθύνης, καταλήγει τελικά σε έναν άκρο σολιμισμό του υποκειμένου, που αποκλείει κάθε δυνατότητα πρόσληψης της ετερότητας;

Στο σημείο αυτό, η ρικεριανή κριτική συναντά την κριτική που έχει ασκήσει στον Λεβινάς ο – σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένος από τη λεβινασική προσέγγιση της ευθύνης – Ζακ Ντερριντά (Jacques Derrida, 1930-2004), στο δοκίμιό του *Βία και Μεταφυσική*⁹⁵. Παρά τις μεγάλες διαφορές που χωρίζουν την προσέγγιση των δύο φιλοσόφων ως προς το ζήτημα της ετερότητας και της ηθικής ευθύνης – ο Ντερριντά βρίσκεται πολύ πιο κοντά στη θέση του Λεβινάς, παρά του Ρικέρ – είναι ενδεικτικό ότι στο συγκεκριμένο σημείο συμπλέουν.

Εξετάζοντας κριτικά το λεβινασικό έργο *Ολότητα και Άπειρο*, ο Ντερριντά απορρίπτει τη συνάρτηση της εξωτερικότητας του Άλλου με το στοιχείο της απόλυτης ετερότητας. Επισημαίνει ότι η έννοια του Άλλου πρέπει αναγκαία να νοηθεί σε αναφορά προς ένα “εγώ”, αφού ο Άλλος δεν είναι παρά ο Άλλος από το “εγώ”. Ταυτόχρονα, όντας απείρως Άλλος, ο Άλλος θα έπρεπε να είναι άλλος από τον εαυτό του, που όμως ορίστηκε ως “μη εγώ”. Το συμπέρασμα ότι η έκφραση “απείρως Άλλο” είναι αδύνατον να νοηθεί. Το Άλλο δεν μπορεί να είναι απολύτως εξωτερικό προς το ίδιο χωρίς να πάψει να είναι άλλο. Παράλληλα, το Ίδιο δεν είναι μία ολότητα κλεισμένη στον εαυτό της, αλλά περικλείει την ετερότητα με μία ουσιώδη έννοια.

Επομένως, η εμπειρία του Άλλου είναι αδύνατη αν δεν τον νοήσουμε σε συνάρτηση με το “εγώ”, ως ένα alter ego. Η λεβινασική θεωρία, που νοεί τον Άλλο ως απολύτως Άλλο, απορρίπτοντας κάθε καταγωγική σχέση του με το “εγώ”, καταλήγει να αρνείται κάθε δυνατότητα εμπειρίας της ετερότητας, και κατ' επέκταση κάθε δυνατότητα υπεύθυνης δράσης που απορρέει από αυτή την εμπειρία.

Παρά την κατηγορηματική άρνηση του Λεβινάς να δεχτεί τη θεώρηση του Άλλου ως alter ego, ένα επιχείρημα υπέρ μιας τέτοιας θεώρησης μπορεί να εξαχθεί ήδη με βάση τη λεβινασική θεωρία. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο είναι η απόλυτη βία: η ουσία της ηθικής έγκειται στην απαγόρευση της βίας αυτής. Αν, ωστόσο, ο Άλλος θεωρηθεί ως απολύτως Άλλος, ριζικά χωρισμένος από το “εγώ”, βρίσκεται εκτός του πεδίου της εμπειρίας του

⁹⁵ “Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”. Το άρθρο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1964, στο *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1964), pp. 425-473. Έχοντας υποστεί ριζική επεξεργασία, συμπεριλήφθηκε τρία χρόνια μετά στο βιβλίο του Ντερριντά *L'Écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967). Σε αυτή την μορφή είναι διαθέσιμο και στα ελληνικά, στο Ζ. Ντερριντά, *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003, σ. 89-220.

Για μία διερεύνηση των συγκλίσεων και των αποκλίσεων ανάμεσα στη φιλοσοφία του Λεβινάς και του Ντερριντά, πρβλ. τα όσα αναφέρει ο ίδιος ο Ντερριντά στο *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997. Βλκ επίσης τα Γ. Κακολύρης, «Η αναγκαία νόθευση της ηθικής από το άλλο της: Η ανάγνωση του Λεβινάς από τον Ντερριντά στο Adieu», Αφιέρωμα Emmanuel Levinas, *Ένεκεν*, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σ. 98-109, και S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell Publishers, 1992 (Second Edition in 1999, Edinburgh University Library.).

υποκειμένου, το οποίο αδυνατεί να δεξιωθεί το κέλευσμά του. Συνεπώς, το υποκείμενο συνεχίζει να δρα εκτός του πεδίου της ηθικής, σε μία πορεία συνεχούς επέκτασης της ταυτότητάς του, και τίποτα δεν το εμποδίζει να αντιμετωπίσει τον άλλο σαν πράγμα. Η άρνηση της αντιμετώπισης του Άλλου ως ένα άλλο “εγώ” αποτελεί έτσι τη χειρότερη μορφή βίας, την απόλυτη άρνηση της ετερότητας.

Αντίθετα, η θεώρηση του Άλλου ως alter ego αποτελεί την πλέον ειρηνική χειρονομία προς αυτόν, δεδομένου ότι αναγνωρίζεται ως πρόσωπο χωρίς να παραβλέπεται η μη αναγώγιμη ετερότητά του. Βέβαια, πρόκειται για μία χειρονομία που είναι μόνο σχετικά μη βίαιη, καθώς δεν παύει να εντάσσεται στην οικονομία της βίας. Η ένταξη αυτή είναι ωστόσο απαραίτητη ώστε η αρχική ασχεσία, η “σχέση-χωρίς-σχέση” με τον απολύτως Άλλο να γίνει σχέση με τον – έστω σχετικά – άλλο, προκειμένου να καταστεί δυνατή η δεξίωση της εντολής του.

Είναι σαφής η απόκλιση της ντερριντιανής προσέγγισης από την θέση του Ρικέρ για την σχέση ετερότητας και ευθύνης⁹⁶. Η ανάλυση του Ντερριντά αναδεικνύει ωστόσο με τον εναργέστερο τρόπο το πρόβλημα που δημιουργεί η λεβινασική θέση περί απόλυτης ετερότητας και παρέχει ένα ισχυρό επιχείρημα υπέρ της θεώρησης του άλλου ως alter ego. Προκειμένου να είναι δυνατόν να γίνει λόγος για ευθύνη προς τον Άλλο, πρέπει αυτός να ιδωθεί σε συνάρτηση με το υποκείμενο, στη βάση της κοινότητάς τους.

Άπαξ και γίνει αποδεκτή η κοινότητα του “εγώ” και του Άλλου, η ριζική ασυμμετρία που τους χώριζε αίρεται και είναι δυνατόν να θεμελιωθεί μία προσέγγιση της ευθύνης στη βάση της αμοιβαιότητας. Μάλιστα, ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι ο ίδιος ο Λεβινάς, παρά τις θέσεις του περί απόλυτης προτεραιότητας του Άλλου, επαναφέρει στο προσκήνιο την έννοια του εαυτού ως κρίσιμη προϋπόθεση για την ηθική δράση, όταν ορίζει την ευθύνη ως υποκατάσταση: *“Η κλήτευση στην ευθύνη, που εκπηγάει από την έγκληση από τον Άλλον και ερμηνεύεται με τους όρους της πλέον ολικής παθητικότητας, αναστρέφεται σε μιαν ορμή αυταπάρνησης όπου ο εαυτός πιστοποιείται ο ίδιος μέσω της κίνησης διά της οποίας παραιτείται. Ποιος, πράγματι, κατατρώχεται [obsédé] από τον Άλλον; Ποιος είναι όμηρος του Άλλου, αν όχι ένα Ίδιο που δεν το ορίζει πλέον ο χωρισμός αλλά το ενάντιό του, η Υποκατάσταση;”*⁹⁷.

Μάλιστα, δεδομένου ότι η υπεύθυνη δράση του υποκειμένου αποτελεί για τον Λεβινάς μαρτυρία του αγαθού, ο Ρικέρ διερωτάται κατά πόσον η εν λόγω μαρτυρία διαφέρει από τη ρικερριανή έννοια της πιστοποίησης.

Ωστόσο, η σύνδεση αυτή της μαρτυρίας με την πιστοποίηση παραβλέπει ένα κρίσιμο στοιχείο:

⁹⁶ Η απόκλιση αυτή δεν κρίνεται σκόπιμο να αναλυθεί στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, καθώς εκφεύγει από τη θεματική της. Για μία αναλυτική συνεξέταση των θέσεων του Ντερριντά και του Ρικέρ, πρβλ. Ε. Pironvolakis, *Reading Derrida & Ricoeur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, New York: SUNY Press, 2010.

⁹⁷ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 438-9.

η ρικεριανή έννοια της πιστοποίησης αναφέρεται στη δράση του εαυτού, που επιδιώκει να προσεγγίσει το αγαθό μέσα σε μία κοινωνία ανθρώπων. Αντίθετα, η λεβινασική μαρτυρία δεν αποτελεί με κανέναν τρόπο επιβεβαίωση του εαυτού· αυτό που μαρτυράται είναι ο Άλλος, η ετερότητα και το ηθικό του ύψος.

Εάν όμως η υποκατάσταση δεν υποκρύπτει την αναγνώριση του ρόλου του “εγώ” στην ηθική ευθύνη, το πρόβλημα της ασχεσίας παραμένει. Ο Ρικέρ υποστηρίζει ότι “το κέλευσμα είναι αρχέγονα πιστοποίηση, ειδάλλως κινδυνεύει να μην ληφθεί”⁹⁸. Εφόσον για τον Λεβινάς το κέλευσμα δεν είναι πιστοποίηση, πώς είναι δυνατόν να ανταποκριθεί προς αυτό το υποκείμενο;

E. Ανακεφαλαίωση

Η κριτική κατά της λεβινασικής θεωρίας περί ευθύνης που αναπτύχθηκε μέχρι αυτό το σημείο εστίασε σε τέσσερα στοιχεία. Κατ' αρχάς, επισημάνθηκε η δυνατότητα απόρριψης του στοιχείου της ετερονομίας του υποκειμένου χωρίς να εκμηδενιστεί η ετερότητα, με την υιοθέτηση μιας πιο θελκτικής προσέγγισης της ηθικής, όπου ο άλλος διαδραματίζει κρίσιμο μεν ρόλο, αλλά βρίσκεται σε καθεστώς συγκυριαρχίας με το αυτόνομο υποκείμενο, με το οποίο σκοπεύουν από κοινού στον αγαθό βίο. Η δυνατότητα αυτή εξαρτάται από την αποδοχή ή μη της λεβινασικής θέσης περί απόλυτου χωρισμού του “εγώ” από τον Άλλο.

Στη συνέχεια εξετάστηκε αν υπάρχει κάποιος κρίσιμος ηθικός λόγος που να συνηγορεί υπέρ της απόρριψης της λεβινασικής θέσης περί απόλυτου χωρισμού. Ένας τέτοιος λόγος είναι ότι η λεβινασική θεωρία αδυνατεί να διακρίνει μεταξύ του δίκαιου και του αδίκου Άλλου, και να προτάξει μία διαφοροποιημένη ανταπόκριση του υποκειμένου. Η αδυναμία αυτή οδηγεί τη λεβινασική θεωρία περί ευθύνης σε μία σειρά από θέσεις που είτε αντιβαίνουν προς τις ηθικές μας διαισθήσεις (όπως στην περίπτωση του διώκτη Άλλου) είτε δεν επιδέχονται απάντηση (όπως στην περίπτωση του Άλλου που επιδιώκει τον θάνατό του, ή τον “θάνατο” της ετερότητάς του).

Η υποχρέωση του υποκειμένου να ανταποκριθεί στο κέλευσμα του Άλλου, όποιο και αν είναι αυτό, ανέδειξε τη σύνδεση της λεβινασικής θεωρίας με μία συγκεκριμένη οντολογική παραδοχή αναφορικά με την φύση του υποκειμένου, που ως χωρισμένο από τον Άλλο εκλαμβάνεται και ως χωρισμένο από κάθε αγαθό. Η αγαθότητά του εκκινεί από τον Άλλο, αφού το υποκείμενο καθίσταται ηθικό μόνο μέσω της ανταπόκρισης στο κέλευσμά του.

Η θέση όμως περί μη αγαθού υποκειμένου θέτει ένα ζήτημα λογικής υψής: είναι δυνατόν να νοηθεί η λεβινασική ευθύνη προς τον Άλλο, στη βάση ενός απόλυτου χωρισμού; Αν ο άλλος είναι απείρως Άλλος και απολύτως εξωτερικός προς το υποκείμενο, αυτό δεν είναι σε θέση να τον αναγνωρίσει ως ετερότητα και να ανταποκριθεί στο κέλευσμα που του απευθύνεται.

⁹⁸ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 458.

Επομένως, η παραδοχή της απόλυτης εξωτερικότητας του λεβινασικού Άλλου, ο οποίος βρίσκεται σε καθεστώς ριζικού χωρισμού από το “εγώ” συνδέεται με μία σειρά από προβλήματα. Όχι μόνο φαίνεται λογικά αδύνατον να στηριχθεί η λεβινασική ευθύνη στη βάση του απόλυτου χωρισμού, αλλά και ηθικά, αυτός αντίκειται σε μία σειρά από κρίσιμες ηθικές μας διαισθήσεις, όπως για παράδειγμα αναφορικά με την υποχρέωση προς τον Άλλο που καλεί στη βία (κατά του εαυτού, του Άλλου, του τρίτου), ή με τον χαρακτήρα του ηθικού υποκειμένου. Ακόμα, η εκδοχή της ετερονομίας στην οποία καταλήγει αποτελεί μη θελκτική εναλλακτική σε σχέση με μία θεωρία όπως η ρικεριανή, όπου επίσης η ετερότητα γίνεται σεβαστή, αλλά χωρίς να εξωθείται στα άκρα η ασυμμετρία μεταξύ εαυτού και άλλου.

4. Απόπειρα ανασκευής της ρικεριανής κριτικής

Το ερώτημα που προκύπτει ως επακόλουθο της ασκηθείσας κριτικής αφορά το εάν είναι δυνατόν να διασωθεί κάτι από τη λεβινασική θεωρία περί ευθύνης, ή εάν αυτή πρέπει να χαρακτηριστεί ως λογικά και ηθικά απορριπτέα. Στην παρούσα ενότητα θα επιχειρηθεί η ανασκευή της ρικεριανής κριτικής με βάση μία ερμηνεία της λεβινασικής οπτικής που θα απαντάει με τον βέλτιστο δυνατό τρόπο στα ερωτήματα και τις ενστάσεις που τέθηκαν.

A. Το ζήτημα της “ασχεσίας”

Το πρώτο ζήτημα που πρέπει να αντιμετωπιστεί αφορά την κριτική της λεβινασικής “ασχεσίας”. Εάν ο ριζικός χωρισμός που τίθεται ως αφετηρία της θεωρίας περί ευθύνης του Λεβινάς συνεπάγεται την αδυνατότητα πρόσληψης της έκκλησης του Άλλου, το επιχείρημα περί άπειρης ευθύνης καταρρέει. Είναι όμως αναπόφευκτο ένα τέτοιο συμπέρασμα;

Στο έργο *Άλλως του Είναι ή επέκεινα της ουσίας*, ο Λεβινάς επιχειρεί να απαντήσει στην κριτική περί “ασχεσίας” και να καταδείξει τη δυνατότητα πρόσληψης της έκκλησης του Άλλου, παρά τον χωρισμό του από το υποκείμενο. Η δυνατότητα αυτή εξαρτάται από τον συσχετισμό του πεδίου του Είναι, της οντολογίας, με την ηθική τάξη, την οποία ο Λεβινάς αποκαλεί “μεταφυσική”.

Όπως έχει ήδη παρουσιαστεί αναλυτικά, η λεβινασική ηθική στοχεύει στην υπέρβαση του πεδίου της οντολογίας, που χαρακτηρίζεται από τη βίαιη ολοποίηση της αναγωγής στο ίδιο, μέσω της διάνοιξης της διάστασης του απείρου, που διαρρηγνύει την ολότητα. Η διάνοιξη αυτή είναι δυνατή μέσω της εμφάνισης του προσώπου του Άλλου, που είναι απείρως Άλλος καθώς υπερβαίνει πάντα την κατανόηση του υποκειμένου. Ανταποκρινόμενο στην έκκληση του Άλλου, το υποκείμενο μαρτυρά την ύπαρξη της διάστασης του απείρου, υπερβαίνοντας το ίδιο συμφέρον του και προσφέροντας το Είναι του στον Άλλο.

Το παρόν εντός του οποίου υπάρχει το υποκείμενο είναι το πεδίο της οντολογίας· χαρακτηρίζεται από την παρουσία, τη βία, την ιδιοτέλεια. Ενταγμένο στη χρονικότητα του Είναι, το πεπερασμένο υποκείμενο δρα κυριαρχικά για τη διατήρησή του στην ύπαρξη. Στο πλαίσιο αυτό και μόνο, η ύπαρξη του Άλλου προβάλλει ως εμπόδιο στην ελευθερία και την ευδαιμονία του υποκειμένου, το οποίο καλείται να περιορίσει τη δράση του λαμβάνοντάς τον υπόψη (είτε στρεφόμενο εναντίον του, είτε συμβιώνοντας μαζί του).

Ωστόσο, στην οντολογία είναι εγγεγραμμένο το ίχνος ενός άλλου τρόπου ύπαρξης, “άλλως του Είναι”, καθ' υπέρβαση της βίας και της ολότητας. Αυτός ο άλλος τρόπος ύπαρξης, το “άλλως του

είναι”, δεν είναι ποτέ παρών· δεν είναι, χωρίς όμως να εκμηδενίζεται στο μη είναι, στην ανυπαρξία. Βρίσκεται εκτός της χρονικότητας, ως διαχρονία. Πρόκειται για μία τάξη αόρατη, χωρισμένη. Καθώς εκφράζει το άλλο της βίας, αναδεικνύεται ως τάξη του Αγαθού⁹⁹.

Είναι πλέον εμφανής ο λόγος που το λεβινασικό υποκείμενο είναι απολύτως χωρισμένο από τον Άλλο και συνεπώς αποκλεισμένο από το Αγαθό. Αφού η οντολογική ύπαρξη χαρακτηρίζεται από βία, και το Αγαθό είναι η μη βία, το Αγαθό είναι αποκλεισμένο από την ύπαρξη. Δεν μπορεί να είναι ποτέ παρών.

Η μη παρουσία όμως της τάξης του Αγαθού εμφανίζεται στην οντολογική ύπαρξη ως απουσία, ως έλλειψη. Το υποκείμενο διακατέχεται από επιθυμία για το Αγαθό. Στο πρόσωπο του Άλλου, συναντά το ίχνος αυτής της διάστασης του Αγαθού, του απείρου. Πράγματι, ο Άλλος γίνεται αντιληπτός στο πεδίο της οντολογίας: το υποκείμενο τον βλέπει, θεματοποιώντας τον ως άνθρωπο που φέρει μία σειρά χαρακτηριστικά, τα οποία τον εντάσσουν σε διάφορες ολότητες – είναι άντρας ή γυναίκα, συμπατριώτης ή αλλοδαπός, λευκός ή έγχρωμος. Συνομιλώντας μαζί του, τον καταλαβαίνει, ή επιχειρεί να τον καταλάβει. Ωστόσο, σε αυτή την παρουσία του άλλου είναι διαγράφεται το ίχνος μιας απουσίας: ο άλλος υπερβαίνει την κατανόηση του υποκειμένου, έχει μία διάσταση που υπερχειλίζει την παρουσία του. Πρόκειται για την “εκεινότητα” [illéité]¹⁰⁰ του άλλου, το στοιχείο που τον καθιστά απολύτως Άλλο – όχι με την έννοια ότι είναι ως προς κάθε του στοιχείο Άλλος, αφού τότε θα βρισκόταν εκτός της τάξης της ύπαρξης, αλλά με την έννοια ότι πάντα παραμένει Άλλος, δεν μπορεί ποτέ να αναχθεί πλήρως στο “εγώ”.

Το ότι το χωρισμένο υποκείμενο είναι σε θέση να αντιληφθεί το ίχνος του Άλλου στον άλλο άνθρωπο αποτελεί πράγματι ένα θαύμα· το θαύμα της ανθρώπινης ύπαρξης. Εξ ου και η χρήση του όρου “επιφάνεια” προκειμένου να δηλωθεί η υπερβατική αποκάλυψη της ετερότητας του Άλλου ανθρώπου, που καλεί το υποκείμενο στην ευθύνη. Το χωρισμένο “εγώ” είναι, μέσα στον χωρισμό του, εκτεθειμένο στην τάξη της ηθικής που το κελεύει. Ως προς την πρόσληψη της ηθικής εντολής, διακρίνεται από μία απόλυτη παθητικότητα, αφού πρόκειται για μία εντολή που δεν μπορεί να συναχθεί από την οντολογική του ύπαρξη. Όπως αναφέρει ο Λεβινάς, “η εντολή έρχεται από άγνωστο που [...] γλιστάει μέσα μου σαν κλέφτης”¹⁰¹.

⁹⁹ Αναφορικά με τη σχέση του Αγαθού με το Είναι, ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι το αγαθό είναι ακριβώς αυτό που είναι καλύτερο από την ύπαρξη, από το είναι. Η λεβινασική ανάλυση είναι επηρεασμένη από την πλατωνική θεωρία περί αγαθού, πρβλ. τις συχνές αναφορές του Λεβινάς στον Πλάτωνα τόσο στο *Ολότητα και άπειρο* όσο και στο *Άλλως του είναι*.

¹⁰⁰ Ο όρος “illéité” αποτελεί νεολογισμό του Λεβινάς, προερχόμενο από την αντωνυμία “il”, “ille”. Εκφράζει το “Αυτός”, το “Εκείνος” που εμπεριέχει το “εσύ” προς τον Άλλο άνθρωπο, με την έννοια ότι αναγνωρίζεται πως το “εσύ” είναι παράλληλα το άπειρο. Αναδεικνύει έτσι έναν τρόπο να με αφορά ο άλλος, πέραν του εσύ και της θεματοποίησης, στο μέτρο που δεν έρχεται σε σύζευξη μαζί μου αλλά παραμένει απόν. Η έννοια της “εκεινότητας” δεν πρέπει να συγχέεται με το ζήτημα της έλευσης του τρίτου προσώπου. Επισημαίνεται ότι προτιμήθηκε η απόδοση του όρου ως “εκεινότητα” και όχι “αυτότητα”, προκειμένου να αποτραπεί η σύγχυση με τις έννοιες του εαυτού και της ταυτότητας.

¹⁰¹ E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 150.

Η ρήξη της οντολογίας και η διάνοιξη της ηθικής διάστασης δεν είναι επομένως κάτι που επέρχεται με κάποια ενέργεια του υποκειμένου· είναι κάτι που συμβαίνει, “παθαίνεται” [se passe]. Η πρόσληψη της ηθικής εντολής είναι κάτι που παθαίνει το υποκείμενο, το οποίο καθίσταται από οντολογικό “εγώ” [moi] ηθικός εαυτός [soi]. Επομένως, η “σχέση” του υποκειμένου με την ηθική εκκινεί από την ίδια την ηθική τάξη, και όχι από το υποκείμενο.

Εκφραζόμενη εντός του πεδίου της οντολογίας, η ηθική εντολή προδίδεται στην ουσία της, καθώς το κελευσμένο υποκείμενο θα την πραγματώσει ασκώντας δύναμη, βία. Ωστόσο, είναι η ίδια η ηθική που, εκλέγοντας το υποκείμενο, καλώντας το στην ευθύνη, απαιτεί τον μετριασμό αυτής της βίας, έστω και αν είναι αδύνατος ο πλήρης αποκλεισμός της, καθώς το υποκείμενο ανήκει στο πεπερασμένο πεδίο της οντολογίας και όχι στο άπειρο πεδίο της ηθικής. Κατά τον Λεβινάς, “το ηθικό είναι το πεδίο που διακρίνεται από το παράδοξο ενός Απείρου που είναι σε σχέση με το πεπερασμένο χωρίς να διαστρεβλώνεται σε αυτή τη σχέση. Η ηθική είναι η διάρρηξη της αρχικής ενότητας [...] επέκεινα της εμπειρίας”¹⁰².

Αυτή η σχέση ηθικής και οντολογίας δεν είναι κάτι αφηρημένο, ξένο προς την ηθική εμπειρία του υποκειμένου. Ο Λεβινάς την εντοπίζει στο επίπεδο της συνομιλίας με τον Άλλο. Όπως προαναφέρθηκε, ο Άλλος με τον οποίο συνομιλεί το υποκείμενο βρίσκεται βεβαίως στο οντολογικό επίπεδο· το υποκείμενο τον βλέπει, τον θεματοποιεί και τον καταλαβαίνει. Ωστόσο, το κρίσιμο στη συζήτηση δεν είναι αυτό που ειπώνεται και γίνεται κατανοητό από τους δύο συνομιλητές, το λεχθέν [le dit]. Αντιθέτως, η ηθική ουσία της συνομιλίας βρίσκεται σε ό,τι διαφεύγει του λόγου, στο Λέγειν [le Dire].

Το Λέγειν είναι το γεγονός ότι, αντικρίζοντας τον Άλλο, το υποκείμενο εισέρχεται σε συνομιλία μαζί του· “είναι το γεγονός ότι ενώπιον του προσώπου δεν περιορίζομαι στη θωριά του, αλλά του αποκρίνομαι [...] [E]ίναι ένας τρόπος χαιρετισμού του άλλου, αλλά χαιρετώντας τον είναι σαν να απαντούμε για λογαριασμό του. Δύσκολα σιωπά κανείς ενώπιον κάποιου· αυτή η δυσκολία βρίσκει το έσχατο θεμέλιό της στην ιδιάζουσα σημασία του λέγειν, άσχετα προς το λεχθέν. Πρέπει να μιλήσουμε για κάτι... να αποκριθούμε σε αυτόν και ήδη να αποκριθούμε για λογαριασμό του”¹⁰³.

Συνεπώς, το Λέγειν εκφράζει την ηθική εντολή ανταπόκρισης στον Άλλο, στην οποία υπόκειται το υποκείμενο έστω και αν αυτή δεν αρθρώνεται ποτέ στο πεδίο του λόγου. Το υποκείμενο την “ακούει” στην απόκρισή του σε αυτή, στο οντολογικό λεχθέν της συνομιλίας στην οποία το Λέγειν έχει αφήσει το ίχνος του. “Έτσι το λέγειν που έρχεται σε μένα είναι ο ίδιος μου ο λόγος. Η αυθεντία [της ηθικής εντολής στην ευθύνη] δεν βρίσκεται κάπου που θα μπορούσε

¹⁰² E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 148.

¹⁰³ E. Λεβινάς, *Ηθική και άπειρο...* ό.π., σ. 57-8.

να την αναζητήσει ένα βλέμμα”¹⁰⁴, είναι ένα ίχνος εγγραμμένο στο υποκείμενο.

Προκειμένου να θέσει την ηθική εντολή στο Είναι, το Λέγειν πρέπει να μετατραπεί σε λεχθέν, να θεματοποιηθεί και να υποταχθεί στην οντολογία, στο παρόν της ολότητας, της παρουσίας, της βίας και του συμφέροντος. Μέσα όμως από αυτή την προδοσία, το Λέγειν αφήνει στο λεχθέν το ίχνος του, στο οποίο καλείται να ανταποκριθεί το υποκείμενο, αναγόμενο πίσω από το λεχθέν, στο α-λεχθέν [dédit]. Πρόκειται για μία αναγωγή πέραν του Είναι, της ουσίας και του λόγου, σε αυτό που προσδίδει νόημα στον λόγο, δηλαδή στο ο-ένας-για-τον-άλλο της ευθύνης.

*“Το επέκεινα του είναι, φανερώνοντας τον εαυτό του στο λεχθέν, πάντα φανερώνεται αινιγματικά, είναι ήδη προδομένο. Η αντίστασή του στη συγκέντρωση, τη μείξη και τη σύζευξη, στη συγχρονία, την εμμένεια, στο παρόν της εκδήλωσης, σημαίνει τη διαχρονία της ευθύνης για τον άλλο και το «βαθύ άλλοτε» το πιο αρχαίο από κάθε ελευθερία[...] Αυτή η διαχρονία είναι καθαυτή ένα αίνιγμα: το επέκεινα του είναι επανέρχεται και δεν επανέρχεται στην οντολογία: η δήλωση, το επέκεινα, το άπειρο, γίνεται και δε γίνεται σημασία του είναι.”*¹⁰⁵.

Συνεπώς, η διάσταση της “ασχεσίας” είναι καθοριστική για τη λεβινασική σκέψη, καθώς η μοναδικότητα της ηθικής σχέσης και η φιλοσοφική της σημασία έγκειται ακριβώς στο ότι οι όροι της, ο εαυτός και ο Άλλος, βρίσκονται ταυτοχρόνως και εκτός σχέσης και σε σχέση. Μέσα στην ανθρώπινη επικοινωνία, ο Άλλος πράγματι εντάσσεται στην οντολογία του ίδιου, όπως το λέγειν εντάσσεται στο λεχθέν, διατηρεί όμως το ίχνος της απόλυτης ετερότητας, την “εκεινότητα”, που υπερβαίνει τη σύλληψή του από το υποκείμενο και διανοίγει τη διάσταση του απείρου. Το ίχνος της ηθικής τάξης στον οντολογία εντοπίζεται στην αν-ιδιοτέλεια προς το Είναι [dés-inter-essement] και στη μη α-διαφορία [non-indifférence] προς τον άλλον που επιδεικνύει το υποκείμενο, έστω και αν αυτή η ανιδιοτέλεια και η μη αδιαφορία δεν είναι ποτέ απόλυτες.

Έτσι, το καθ' αυτό Αγαθό δεν είναι ποτέ παρόν στην οντολογική τάξη, η οποία ως τάξη της βίας αναπόφευκτα το προδίδει. Ωστόσο, καλώντας τον εαυτό στην ευθύνη, στρέφει την – χωρισμένη – τάξη της οντολογίας προς αυτό. Το κελευσμένο στην ευθύνη υποκείμενο, έστω μέσα στην τάξη της βίας, καλείται να εξιλεωθεί για τη βία αυτή, υποφέροντας για τον Άλλο. Μαρτυρά έτσι την – πάντα εξωτερική προς αυτό – ύπαρξη του Αγαθού. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η υπευθυνότητα του ηθικού υποκειμένου είναι στην ουσία της “μία παθητικότητα, πιο παθητική από κάθε παθητικότητα, διότι είναι θυσία χωρίς επιφύλαξη, χωρίς αναστολή, και ως εκ τούτου μη εθελούσια – η θυσία ενός σημαδεμένου ομήρου που δεν επέλεξε ο ίδιος να είναι όμηρος, αλλά πιθανώς εκλέχθηκε από το Αγαθό, σε μία αθέλητη εκλογή που δεν την ανέλαβε ο εκλεγμένος. Διότι το Αγαθό δεν μπορεί να εισέλθει στο παρόν, ούτε να εισαχθεί σε μία αναπαράσταση. Αλλά

¹⁰⁴ E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 150.

¹⁰⁵ E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 19.

όντας Αγαθό εξιλεώνει τη βία της ετερότητάς του, ακόμα και αν το υποκείμενο πρέπει να υποφέρει μέσα στην αύξηση αυτής της ολοένα και πιο απαιτητικής βίας”¹⁰⁶.

Με τη διάκριση των πεδίων της οντολογίας και της ηθικής, ο Λεβινάς είναι σε θέση να εξηγήσει πώς η επαφή με τον οντολογικά άλλο άνθρωπο συνιστά επαφή με την απόλυτη ετερότητα. Η επαφή αυτή εκκινεί όχι από το “εγώ” αλλά από τον Άλλο και, πράγματι, αποτελεί θαύμα. Η ίδια η ανταπόκριση του υποκειμένου στην ηθική, καθ' υπέρβαση του συμφέροντός του, δεν δύναται να εξηγηθεί με βάση την έννοια του “εγώ” ως χωρισμένης από το Αγαθό ύπαρξης. Εξηγείται όμως με βάση την φύση του Αγαθού, που, εξωτερικό προς το υποκείμενο, το στρέφει προς αυτό. Την εμπειρία αυτής της ανταπόκρισης, που βασίζεται σε μία “σχέση-χωρίς-σχέση” με τον Άλλο που αποκαλύπτεται με όρους “επιφάνειας”, την βιώνει το υποκείμενο στις καθημερινές του συναναστροφές, όταν, ανέλπιστα, αμφισβητεί το ίδιον συμφέρον και θέτει τον Άλλο σε προτεραιότητα. Επομένως, η “ασχεσία” δεν συνεπάγεται αναπόφευκτα την αδυναμία πρόσληψης της ετερότητας, εφόσον γίνει δεκτή η θέση του Λεβινάς περί αποκάλυψης, “επιφάνειας” του Άλλου ως απείρωσ Άλλου μέσα στο πρόσωπο του οντολογικού, πεπερασμένου άλλου, με αφετηρία εκείνον και όχι το υποκείμενο. Πρόκειται για μία μεταφυσική παραδοχή που όμως, σύμφωνα με τον Λεβινάς, επιβεβαιώνεται στην καθημερινή εμπειρία.

B. Το ζήτημα της απαξίωσης του εαυτού

Η παραδοχή του ριζικού χωρισμού από τον Άλλο και η σύνδεση της σφαίρας της οντολογίας, ως σφαίρας δράσης του “εγώ”, με την ολότητα και τη βία πράγματι συνεπάγονται ότι το λεβινασικό υποκείμενο είναι απολύτως χωρισμένο από το Αγαθό. Καλούμενο στην ευθύνη, εξιλεώνεται για αυτή την έλλειψη αγαθότητας· δεδομένης της οντολογικής του ύπαρξης, όμως, αυτή η εξιλέωση δεν μπορεί να είναι ποτέ πλήρης. Εξ ου και το άπειρο της ευθύνης. Το “Νά με!”, με το οποίο το υποκείμενο εισέρχεται σε επικοινωνία με τον Άλλο, αναγνωρίζοντας την ευθύνη του, αποτελεί ταυτόχρονα έκθεση του υποκειμένου και μαρτυρία της ύπαρξης του Αγαθού.

Μάλιστα, η συγκεκριμένη θεώρηση του υποκειμένου δεν εμφανίζεται μόνο στην “υπερβολική” γλώσσα του Άλλως του είναι· πρόκειται για θεώρηση κομβική για τη λεβινασική φιλοσοφία, που εντοπίζεται ήδη στο *Ολότητα και Άπειρο*, όπου ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι “η ανεξαρτησία του χωρισμένου όντος χάνεται μέσα στο όλο, παραγνωρίζεται και καταπιέζεται. Η επιστροφή στο εξωτερικό ον, στο μονοσήμαντο ον – στη σήμανση που δεν κρύβει καμμιάν άλλη σήμανση – υποδηλώνει την είσοδο στην ευθύτητα του πρόσωπον-προς-πρόσωπον. Δεν πρόκειται για ένα παιχνίδι κατόπτρων, αλλά για την υπευθυνότητά του, δηλαδή για μιαν ήδη υποχρεωμένη ύπαρξη.

¹⁰⁶ E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 15.

Αυτή τοποθετεί το κέντρο βάρους ενός όντος έξω από αυτό το ον. Το ξεπέρασμα της φαινομενικής ή εσωτερικής ύπαρξης δε συνίσταται στην αποδοχή της αναγνώρισης του Άλλου ανθρώπου, αλλά στο να του προσφέρεις το είναι σου. Είμαι εν εαυτώ σημαίνει εκφράζομαι, δηλαδή ήδη υπηρετώ τον άλλο άνθρωπο”¹⁰⁷.

Η ύπαρξη του υποκειμένου αναδεικνύεται ως υποχρεωμένη εκ μόνου του γεγονότος ότι είναι ύπαρξη· το υποκείμενο αυτής της ύπαρξης καλείται να προσφέρει στον άλλο το Είναι του, να τον υπηρετήσει. Πρόκειται για μία σχέση ριζικά ασύμμετρη, που χαρακτηρίζεται από παντελή έλλειψη αμοιβαιότητας, αφού το υποκείμενο καλείται να προσφέρει στον Άλλο τα πάντα χωρίς να περιμένει τίποτα ως αντάλλαγμα¹⁰⁸. Στη σχέση αυτή, το υποκείμενο δεν εισέρχεται ως κυρίαρχο υποκείμενο στην ονομαστική, ως “εγώ”, αλλά ως υποκείμενο στον Άλλο, στην αιτιατική, δηλώνοντας “Νά με!”. Υποτασσόμενο στο κέλευσμα του Άλλου, αρνείται την αυτονομία του και αναγνωρίζει την άνευ όρων κυριαρχία του άλλου, τη διαταγή του.

“Ο ισχυρισμός ότι η σχέση με τον πλησίον [...] είναι ευθύνη για τον πλησίον, ότι το λέγειν είναι η ανταπόκριση στον άλλο, σημαίνει ότι πλέον δεν υπάρχει κανένα όριο ή μέτρο σε αυτή την ευθύνη, η οποία «στη μνήμη του ανθρώπου» ποτέ δεν αναλήφθηκε με κάποια συμφωνία, και βρίσκεται στο έλεος της ελευθερίας και της μοίρας [...] του άλλου ανθρώπου. Φανερώνει μία άκρα παθητικότητα, μία μη αναληφθείσα παθητικότητα, στη σχέση με τον άλλο και, παραδόξως, στο ίδιο το λέγειν. Η πράξη του λέγειν φαίνεται να έχει εισαχθεί εξ αρχής ως η υπέρτατη παθητικότητα της έκθεσης στον άλλο, που είναι ευθύνη για τις ελεύθερες πρωτοβουλίες του άλλου[...] Υπάρχει εδώ μια εγκατάλειψη της κυριαρχίας και δράσας υποκειμενικότητας”¹⁰⁹.

Εκμηδενίζει μία τέτοια σχέση το υποκείμενο; Η απάντηση και πάλι εξαρτάται από την παραδοχή ή μη της λεβινασικής θέσης περί ριζικού χωρισμού του “εγώ” από το Αγαθό. Εφόσον ο χωρισμός αυτός δεν γίνεται δεκτός, η θέση του υποκειμένου υπό το καθεστώς της άπειρης ευθύνης για τον Άλλο με κάθε προσωπικό τίμημα είναι πράγματι βαθιά απαξιοτική. Εφόσον όμως κινηθεί κανείς επί τη βάση της παραδοχής του ριζικού χωρισμού, η άπειρη ευθύνη εξαίρει το υποκείμενο, το οποίο καλείται, στη μοναδικότητά του, ως εκλεγμένο και εκλεκτό, να μαρτυρήσει τη δυνατότητα ενός άλλου, καλύτερου τρόπου ύπαρξης.

Πρέπει πάντως να τονιστεί ότι η παραδοχή του οντολογικού χωρισμού του υποκειμένου από το Αγαθό δεν συνεπάγεται το μίσος του υποκειμένου για την ύπαρξή του και για την ύπαρξη εν

¹⁰⁷ Ε. Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 232.

¹⁰⁸ Στην αμοιβαιότητα δηλαδή της ρικεριανής φιλίας, ο Λεβινάς αντιτάσσει την έλλειψη αμοιβαιότητας που χαρακτηρίζει την αγάπη, νοούμενη ακριβώς ως δόσιμο χωρίς αντάλλαγμα, καθ' υπέρβαση της οικονομίας του Είναι. Ο Λεβινάς την ορίζει ως μη ερωτική σχέση, στο μέτρο που εκφράζει την επιθυμία για το ανεπιθύμητο. Ως υπόδειγμα τέτοιου είδους ηθικής σχέσης μπορεί να νοηθεί η μητρότητα. Πρβλ. Ε. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 75 επ.

¹⁰⁹ Ε. Lévinas, *Otherwise than Being...*, ό.π., σ. 47.

γένει. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, η ανταπόκριση του υποκειμένου στην άπειρη ευθύνη ηθικοποιεί την μέριμνά του για τον εαυτό του και την απόλαυση του πλούτου του εξωτερικού κόσμου. Η άπειρη ευθύνη υπό την οποία βρίσκεται το υποκείμενο επιτάσσει τόσο τη διατήρησή του στην ύπαρξη όσο και την απόκτηση πλούτου, ο οποίος θα προσφερθεί στον Άλλο. Η έννοια της “θυσίας” για τον Άλλο, στην οποία καταλήγει η ηθική ευθύνη, προϋποθέτει ότι αυτό που θυσιάζεται έχει αξία.

Γ. Το ζήτημα της διάκρισης του δίκαιου Άλλου από τον διώκτη

Η απόλυτη προτεραιότητα που αναγνωρίζει στον Άλλο η λεβινασική ηθική απαιτεί το άμετρο δόσιμο του υποκειμένου, ακόμα και με το τίμημα του παράλογου πόνου. Έτσι, το για-τον-άλλο της ευθύνης είναι δυνατόν να μετατραπεί σε από-τον-άλλο και για-το-τίποτα, όταν ο Άλλος εμφανίζεται ως διώκτης. Το υποκείμενο ευθύνεται για τον άλλο ανεξαρτήτως από κάθε κατανόηση και αποδοχή του κελεύσματός του, δεδομένου ότι η απόπειρα κατανόησης του άλλου είναι απόπειρα αναγωγής του στο ίδιο, και άρα βία προς την ετερότητα. Ακόμα, το υποκείμενο ευθύνεται ανεξαρτήτως και παρά το συμφέρον του, καθώς η ηθική επιτάσσει ακριβώς την υπέρβαση της τάσης του για αυτοσυντήρηση.

Δεδομένων αυτών των χαρακτηριστικών της ευθύνης, πράγματι, η λεβινασική ηθική δεν διακρίνει μεταξύ του δίκαιου και του άδικου Άλλου – μεταξύ του δασκάλου και του διώκτη. Η ανταπόκριση του υποκειμένου στο κέλευσμα του Άλλου είναι προγενέστερη από την αναγνώριση των συγκεκριμένων ιδιοτήτων του και δεν πρέπει να εξαρτάται από αυτές. Η προκρινόμενη ηθική στάση συνίσταται στην ανταπόκριση του υποκειμένου στο κέλευσμα του άλλου, ό,τι και αν ζητείται από αυτό, καθώς μόνο με την υπέρβαση του πεπερασμένου, με το άμετρο δόσιμο στον άλλο μέχρι την ύστατη αυτοθυσία το υποκείμενο εκφράζει την άπειρη επιθυμία του για καλοσύνη. Η επαφή με την ετερότητα είναι πάντα παθητική· ο Άλλος, καλώντας το υποκείμενο να υπερβεί τον εγωισμό του, είναι πάντα ταυτόχρονα δάσκαλος και διώκτης.

Ωστόσο, όσο και αν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του Άλλου δεν λαμβάνονται υπόψη για την παραδοχή της ηθικής ευθύνης, αυτό δεν συνεπάγεται ότι το υποκείμενο θα αποκριθεί με τον ίδιο τρόπο στον δίκαιο και τον άδικο Άλλο. Η ηθική εντολή που απευθύνουν στο υποκείμενο επιτάσσει τον σεβασμό της ετερότητάς τους· πώς όμως συγκεκριμενοποιείται η υποχρέωση αυτή; Ο Λεβινάς αναφέρει ότι το υποκείμενο οφείλει να δώσει χρήματα στον πένητα, τροφή στον πεινασμένο και στέγη στον άστεγο. Ωστόσο, τι απαιτείται σε λιγότερο προφανείς περιπτώσεις; Το βέβαιο είναι ότι η ετερότητα του Άλλου πρέπει να γίνεται σεβαστή· επιτάσσεται επομένως μία ειρηνική στάση και μία ευαισθησία στο τι ζητάει ο Άλλος, ανεξαρτήτως του αν το

υποκείμενο το καταλαβαίνει με βάση τις δικές του παραστάσεις. Ωστόσο, ο συγκεκριμένος τρόπος απόκρισης του υποκειμένου θα κριθεί από αυτό. Η ουσία της ηθικής βρίσκεται στο ότι το υποκείμενο οφείλει σε κάθε περίπτωση να αποκριθεί· ίσως όμως, με βάση τα χαρακτηριστικά του συγκεκριμένου Άλλου που έχει απέναντί του το υποκείμενο, η ηθική απόκριση να έγκειται στο να υποδείξει στον άδικο Άλλο το σφάλμα του, να εναντιωθεί στο άδικο, διατηρώντας όμως πάντα την αμφιβολία ότι ίσως κάνει το ίδιο λάθος, και αναμένοντας την ανταπάντηση του Άλλου. Έτσι, η συζήτηση, στη οποία ο Άλλος αντιμετωπίζεται ως πηγή αμφισβήτησης των βεβαιότητων του υποκειμένου, αναδεικνύεται ως πρότυπο ηθικής σχέσης¹¹⁰.

Κατά μία έννοια, λοιπόν, η λεβινασική ηθική δεν διακρίνει ανάμεσα στον δίκαιο και τον άδικο Άλλο· το υποκείμενο είναι υπεύθυνο απέναντί του εκ μόνου του γεγονότος ότι είναι Άλλος. Η συμπεριφορά όμως του υποκειμένου απέναντι στον Άλλο δεν χρειάζεται να είναι ομοιόμορφη, ανεξαρτήτως του ποιος είναι αυτός. Αντίθετα μάλιστα, ο σεβασμός της ετερότητας επιτάσσει ακριβώς τη διαφοροποίηση της στάσης του υποκειμένου ανάλογα με τα χαρακτηριστικά και τις ανάγκες του συγκεκριμένου Άλλου που έχει απέναντί του. Έτσι, στον Άλλο που του λέει “φόνευσε”, το υποκείμενο μπορεί να αντιτάξει κάτι· στο πλαίσιο όμως ενός διαλόγου και χωρίς τη βεβαιότητα ότι έχει όντως αυτό δίκιο. Αν ο Άλλος του λέει “φόνευσέ με”, ίσως το υποκείμενο να πρέπει να αντιτάξει ένα επιχείρημα. Ίσως θα πρέπει να τον φονεύσει, αν πρόκειται για παράδειγμα για μία περίπτωση ευθανασίας, και στην αντίθετη περίπτωση ο Άλλος θα πεθάνει λίγες ώρες μετά με φριχτούς πόνους. Η ανταπόκριση όμως του υποκειμένου θα πρέπει να έχει ως αφετηρία τις ανάγκες και τις επιθυμίες του Άλλου, όχι του υποκειμένου. Συνεπώς, στην περίπτωση της ευθανασίας, θα ήταν αδιάφορο το αν οι θρησκευτικές πεποιθήσεις του υποκειμένου ήταν ενάντια στην ευθανασία. Σε τελική ανάλυση, η απόλυτη προτεραιότητα του Άλλου του επιτρέπει να ζητήσει από το υποκείμενο την αυτοθυσία, να το “φονεύσει” κυριολεκτικά ή μεταφορικά. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα θα μπορούσε ίσως να γίνει λόγος για ηθικό φόνο του θρησκευόμενου υποκειμένου, που υποχρεούμενο να τελέσει την ευθανασία θα έχανε κάθε αυτοεκτίμηση¹¹¹.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η πολλότητα των ατόμων και η ευθύνη προς τους τρίτους Άλλους όχι μόνο επιτρέπει αλλά και επιβάλλει τη διάκριση ανάμεσα στον δίκαιο και τον άδικο Άλλο.

¹¹⁰ Όπως αναφέρει ο Ντερριντά στο δοκίμιό του “Βία και Μεταφυσική” (ό.π.), η λεβινασική ηθική δεν αποσκοπεί στο να προτείνει συγκεκριμένους ηθικούς κανόνες, καθορίζοντας ένα συγκεκριμένο ηθικό σύστημα. Πρόκειται για μία ηθική χωρίς νόμο και χωρίς έννοιες, προηγούμενη των νόμων και των εννοιολογήσεων. Ο Λεβινάς δεν θεμελιώνει ένα συγκεκριμένο ηθικό σύστημα, αλλά την ουσία της ηθικής σχέσης.

¹¹¹ Πρέπει βέβαια να επισημανθεί ότι, δεδομένης της ασυμμετρίας που χαρακτηρίζει τη σχέση του “εγώ” προς τον Άλλο στη λεβινασική ηθική, η επιλογή του υποκειμένου να τερματίσει τον βίο του κρίνεται με διαφορετικούς όρους από ό,τι κρίνεται η τυχόν υποχρέωσή του να τελέσει ευθανασία στον Άλλο. Ευθυνόμενο για όλους τους Άλλους, το υποκείμενο οφείλει να αφιερώσει τον βίο του στους Άλλους, χωρίς να υπολογίζει το προσωπικό κόστος. Η οφειλόμενη “θυσία” του υποκειμένου προς τους Άλλους ενδέχεται να μεταφράζεται σε ηθική υποχρέωσή του να παραμείνει στη ζωή.

Πρόκειται για το πεδίο της δικαιοσύνης που διανοίγεται με την έλευση του τρίτου προσώπου και καλεί το απείρως ευθυνόμενο υποκείμενο να επιμερίσει της ευθύνη του. Έτσι, όπως ήδη υποστηρίχτηκε, το λεβινασικό υποκείμενο οφείλει να μην υπακούσει στο κέλευσμα του Άλλου να σκοτώσει το παιδί του, καθώς και το παιδί αποτελεί τρίτο πρόσωπο προς το οποίο ευθύνεται. Ο επιμερισμός μάλιστα της ευθύνης ενδέχεται να επιτάσσει στο υποκείμενο να στραφεί εναντίον του Άλλου που εκφέρει ένα τέτοιο κέλευσμα, που παροτρύνει σε φόνο. Η ύπαρξη του τρίτου προσώπου απαιτεί τη δημιουργία θεσμών δικαιοσύνης για την επίλυση των διαφορών μεταξύ των προσώπων. Εν προκειμένω, η ευθύνη του πατέρα προς το παιδί ενδέχεται να απαιτεί την λήψη μέτρων κατά του Άλλου: την άσκηση έγκλησης, την ενημέρωση του εισαγγελέα ή κάποιου αρμόδιου φορέα ψυχικής στήριξης. Ωστόσο, καθώς η νομιμοποίηση των θεσμών δικαιοσύνης εξαρτάται από την πρωταρχική πρόσωπο-με-πρόσωπο ευθύνη προς τον Άλλο, την οποία καλούνται να διασφαλίσουν με τον βέλτιστο δυνατό τρόπο, η ίδια η λειτουργία των θεσμών θα πρέπει να είναι ευαίσθητη προς τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του Άλλου. Έτσι, την αυστηρότητα της καταδίκης του Άλλου θα πρέπει να ακολουθεί η επιδίωξη της εφαρμογής μέτρων επιείκειας, με την αναζήτηση της ύπαρξης τυχόν ελαφρυντικών στοιχείων για την περίπτωσή του.

Επομένως, οι θεσμοί δικαιοσύνης, η δημιουργία των οποίων επιτάσσεται κατά τη λεβινασική θεωρία λόγω του γεγονότος της ύπαρξης τρίτων προσώπων, πέραν του υποκειμένου και του συγκεκριμένου Άλλου που έχει απέναντί του, καθιστούν δυνατή όχι μόνο τη διαφορετική αντιμετώπιση του δασκάλου από τον διώκτη – κάθε Άλλος απαιτεί διαφοροποιημένη αντιμετώπιση, με βάση τις ανάγκες και τα αιτήματά του – αλλά και τη διασφάλιση ότι ο δίκαιος Άλλος θα αντιμετωπίζεται ευνοϊκά, ενώ ο άδικος Άλλος θα βλέπει το αίτημά του να απορρίπτεται. Η διαφορετική αυτή αντιμετώπιση διασφαλίζει μάλιστα και το ίδιο το υποκείμενο, αίροντας την κατάσταση ομηρίας του από τον Άλλο, καθώς στο πεδίο της απρόσωπης δικαιοσύνης εγκαθιδρύεται η ισότητα και το υποκείμενο αποκτά δικαιώματα – γίνεται και αυτό ένας άλλος μεταξύ άλλων¹¹².

Δ. Τελική εξέταση του παραδείγματος

Η κριτική αντιπαράβολή της λεβινασικής θεωρίας περί ευθύνης προς την αντίστοιχη ρικεριανή αναδεικνύει με καθαρότητα τα σημεία ηθικού προβληματισμού που ανακύπτουν κατά την επιλογή της μίας ή της άλλης θέσης. Όπως αναλύθηκε, στην ταινία *Η εισβολέας* είναι δυνατόν να

¹¹² Έτσι, στο παράδειγμα της ευθανασίας, το υποκείμενο μπορεί ενδεχομένως να αντιτάξει στον Άλλο τις προσωπικές του πεποιθήσεις, προκειμένου να μην προβεί το ίδιο στην τέλεση της ευθανασίας, αφού η ηθική του συντριβή σε αντίθετη περίπτωση θα συνεπαγόταν την αδυναμία ανταπόκρισής του στα κελεύσματα όλων των τρίτων Άλλων, με τους οποίους συνυπάρχει.

εντοπιστεί η εφαρμογή δύο “προτύπων” ηθικής ευθύνης ευθύνης προς τον άλλο. Έτσι, η υπεύθυνη του κέντρου υποδέχτηκε την ξένη σύζυγο του μαφιόζου ως λεβινασική Άλλη, προσφέροντάς της φιλοξενία και καλύπτοντας τις ανάγκες της ανεξαρτήτως συνεπειών και προσωπικού κόστους. Η στάση αυτή δεν εξαρτήθηκε από την ηθική συμπεριφορά της ξένης, ούτε από το κατά πόσον η υπεύθυνη συμφωνούσε με τις επιλογές της, τις “κατανοούσε” ως επιλογές. Θεωρήθηκε εξαρχής ότι η Άλλη, έχοντας διαφορετικές εμπειρίες και βιώματα, δεν πρέπει να κριθεί με βάση τις αξίες και τις αρχές της υπεύθυνης.

Αντίθετα, στην περίπτωση της Ρίτας, της μικρής κόρης της ξένης, η οποία εντάχθηκε στην ομάδα των παιδιών που σύχναζαν στο κέντρο, η αντιμετώπιση ήταν πολύ διαφορετική. Παρά τα στοιχεία που την διαφοροποιούσαν από τα άλλα παιδιά, η σχέση που αναπτύχθηκε μεταξύ τους βασίστηκε στο στοιχείο της ταύτισης: στο ότι ήταν κι εκείνη παιδί όπως κι αυτά. Η μικρή υπάχθηκε στους ίδιους κανόνες, απαιτήθηκε από αυτήν η ίδια συμπεριφορά που απαιτούνταν από τα άλλα παιδιά και συμμετείχε εξίσου με τους άλλους στα παιχνίδια και τις χαρές τους. Συγκροτήθηκε έτσι μία φίλια, με βάση την αμοιβαιότητα και την ισοτιμία όλων των παιδιών, τα οποία επιδίωκαν να περάσουν καλά από κοινού.

Και στη μία και στην άλλη περίπτωση, εγείρονται ερωτήματα, αναφορικά με τον αν η συγκεκριμένη αντιμετώπιση της ετερότητας ήταν η δέουσα. Στην περίπτωση της συζύγου του μαφιόζου, μπορεί κανείς να διερωτηθεί κατά πόσον ήταν πράγματι ορθή η συμπεριφορά της υπεύθυνης του κέντρου. Δεδομένου ότι στο εν λόγω κέντρο έβρισκαν καταφύγιο και στήριξη άτομα που είχαν πληγεί προσωπικά από τη μαφία, μήπως η έκκληση της ξένης της να παραμείνει εκεί έπρεπε να τεθεί εξ αρχής υπό κριτικό έλεγχο; Μήπως η παραμονή της συνιστά προσβολή στα θύματα της μαφίας, και πρέπει να απορριφθεί; Η υιοθέτηση της λεβινασικής οπτικής θα προέκρινε ως ηθικά ορθή τη δεξίωση της ξένης από την υπεύθυνη, ακόμα και αν – ξεφεύγοντας από το σενάριο της ταινίας – η υπεύθυνη ήταν και αυτή θύμα της μαφίας, αν η μαφία είχε προκαλέσει τον θάνατο των μελών της οικογένειάς της αφήνοντάς την μόνη στον κόσμο και οδηγώντας την στη δημιουργία του συγκεκριμένου κέντρου. Η υποχρέωση δεξίωσης της ξένης θα υφίστατο ακόμα και αν αποκαλυπτόταν ότι η ξένη είναι ενεργό μέλος της μαφίας, εμπλεκόμενη προσωπικά στη δολοφονία των μελών της οικογένειάς της υπεύθυνης. Μία τέτοια υποχρέωση δεν συνιστά βαθύτατη απαξίωση του προσώπου της υπεύθυνης;

Η ριζική ασυμμετρία της λεβινασικής ευθύνης, που καλεί το υποκείμενο να εξιλεωθεί για τον Άλλο, αναλαμβάνοντας προσωπικά την ευθύνη για τις πράξεις του, μέχρι και για τα σφάλματά του, συνδέεται με την παραδοχή ότι το να υποφέρει το υποκείμενο από τον Άλλο είναι προτιμότερο από το να υποφέρει ο Άλλος. Συνεπώς, εν προκειμένω, η δεξίωση της ξένης, ακόμα και υπό αυτές τις συνθήκες, δεν θα συνιστούσε απαξίωση της προσωπικότητας της υπεύθυνης,

αλλά καταξίωσή της, καθώς θα καλούταν να μαρτυρήσει την δυνατότητα υπέρβασης του προσωπικού της συμφέροντος και του εγωισμού της, αποκαλύπτοντας την ύπαρξη του Αγαθού. Η επιλογή της μίας ή της άλλης προσέγγισης εξαρτάται από την υιοθέτηση ή μη της λεβινασικής θέσης περί ριζικού χωρισμού του υποκειμένου από τον Άλλο, που συνδέεται με τον ριζικό χωρισμό της οντολογικής ύπαρξης από το Αγαθό.

Η σύγκριση της στάσης της υπεύθυνης με την στάση των άλλων προσώπων που συνδέονται με το κέντρο αναδεικνύει τις δύο συγκρουόμενες προσεγγίσεις της ετερότητας. Οι περισσότεροι θαμώνες του κέντρου επιχειρούν να ανάγουν την ξένη σε κάτι γνωστό – να καταστήσουν την ετερότητά της οικεία. Είναι η στάση τους ηθικά κατακριτέα; Πράγματι, η πρώτη πρόσληψη της ξένης ήταν αρνητική: για αυτούς δεν ήταν παρά “η γυναίκα του μαφιόζου” και “αυτή που έφερε έναν επικίνδυνο εγκληματία στο κέντρο, θέτοντάς τους όλους σε κίνδυνο”. Ωστόσο, καλούμενοι να συμβιώσουν μαζί της, δεν ήταν όλοι εχθρικοί. Ο θεατής της ταινίας έχει την αίσθηση ότι τουλάχιστον κάποιοι από αυτούς θα ήταν πρόθυμοι να υπερβούν την αρχική τοποθέτηση της ξένης υπό την ταμπέλα του εχθρού, εάν εκείνη φαινόταν πρόθυμη να τους εξηγήσει την κατάστασή της, να εισέλθει σε κοινωνία μαζί τους, να τους βεβαιώσει ότι το εγχείρημα της ειρηνικής συνύπαρξης όλων στο συγκεκριμένο κέντρο – όαση μη βίας στην πληττόμενη από τη μαφία περιοχή – δεν κινδυνεύει από την παρουσία της. Ή ότι, ακόμα και αν κινδυνεύει, οι θαμώνες έχουν κάποιον λόγο να δεχτούν αυτή την διακινδύνευση, διότι συνάδει με τις αρχές και τις αξίες που οι ίδιοι ενστερνίζονται (εάν για παράδειγμα η ξένη θέλει να απομακρυνθεί από τον κύκλο της μαφίας, κάτι το οποίο ενδεχομένως πρόθυμα θα στήριζαν οι θαμώνες του κέντρου, έστω και αν τους έθετε σε κίνδυνο). Είναι πράγματι άδικη η αξίωση τους να καταλάβουν τους λόγους και τα κίνητρα της ξένης; Δεν θα όφειλε η ξένη να προσπαθήσει να τους εξηγήσει την κατάστασή της, αντί να επιβάλει την παρουσία της; Δεν έχουν οι θαμώνες δικαίωμα να αποφασίζουν συγκυρίαρχα για το μέλλον του κοινού εγχειρήματος που έχουν αναλάβει, σεβόμενοι το κάθε άτομο που εισέρχεται σε αυτό (άρα και την ξένη), αλλά εξαρτώντας την κοινή απόφασή τους από όσα ο κάθε ένας από αυτούς εισφέρει στην κοινή διαβούλευση, καθιστώντας τα κοινά, γνώριμα σε όλους;

Σύμφωνα με τη λεβινασική θεώρηση, η ετερότητα της ξένης συνεπάγεται ότι κανένας δεν είναι σε θέση να την καταλάβει. Τα ιδιαίτερα βιώματά της, τα οποία δεν γνωρίζει κανένας άλλος, δημιουργούν μία άπειρη απόσταση ανάμεσα σε αυτή και στα άτομα του κέντρου. Η απόπειρα κατανόησής της συνιστά προσβολή, βία, καθώς συνεπάγεται την παραγνώριση τη ετερότητάς της: του ότι, ως Άλλη, αξιώνει τον σεβασμό ανεξαρτήτως κάθε κατανόησης. Οι ανάγκες της πρέπει να τεθούν σε προτεραιότητα, ακόμα και αν τα μέλη του κέντρου δεν τις καταλαβαίνουν: αρκεί επομένως το ότι επιθυμεί να διαμείνει στο κέντρο, δεν απαιτείται να λογοδοτήσει σε

κανέναν προκειμένου η επιθυμία της αυτή να γίνει σεβαστή.

Η υπεύθυνη του κέντρου φαίνεται να αποδέχεται την θέση αυτή. Αναγνωρίζει ότι η ιδιαιτερότητα των περιστάσεων που αντιμετωπίζει η ξένη την οδηγούν στο να συμπεριφερθεί με έναν τρόπο που, παρότι η ίδια δεν ενστερνίζεται, δεν είναι σε θέση να τον κρίνει. Οι αποφάσεις της ξένης γίνονται σεβαστές, έστω και αν δεν είναι κατανοητές. Σε αυτό το σημείο διερωτάται όμως κανείς εάν η στάση της υπεύθυνης εκφράζει πράγματι τον σεβασμό στην ετερότητα ως ετερότητα ή αν, πίσω από αυτή την “λεβινασική” τοποθέτηση κρύβεται μία αναγνώριση της ουσιαστικής ομοιότητας των δύο γυναικών. Μήπως αυτό που οδηγεί την υπεύθυνη στον σεβασμό των αποφάσεων της ξένης, και στην επιμονή της να παραμείνει αυτή στο κέντρο, παρά την κορυφούμενη εναντίωση της υπόλοιπης κοινότητας, είναι το γεγονός ότι οι δύο γυναίκες δεν διαφέρουν τόσο όσο εκ πρώτης όψεως φαίνεται; Η ξένη είναι μία γυναίκα μόνη στον κόσμο, με δύο μικρά παιδιά και χωρίς χρήματα. Υποφέρει από την απουσία του συζύγου της και καλείται να λάβει δύσκολες αποφάσεις, χωρίς καμία εξωτερική στήριξη. Ιδιαίτερα αν λάβει κανείς υπόψη ότι η υπεύθυνη του κέντρου είναι επίσης ξένη στην τοπική κοινωνία – προερχόμενη από άλλη περιοχή της Ιταλίας – και έχει επωμιστεί ουσιαστικά μόνη της το δύσκολο φορτίο της διεύθυνσης του κέντρου, ενώ παράλληλα έχει χάσει τον άντρα της, με τον οποίο είχαν αναλάβει το εγχείρημα, οι αναλογίες ανάμεσα στις δύο γυναίκες καθίστανται εμφανείς.

Μάλιστα, ακριβώς αυτή η διάσταση των ομοιοτήτων είναι που δημιουργεί στον θεατή της ταινίας ένα αίσθημα ηθικής αποτυχίας αναφορικά με την εξέλιξη των σχέσεων της ξένης με τους υπόλοιπους θαμώνες του κέντρου. Στη μεγάλη τους πλειοψηφία, οι θαμώνες αυτοί είναι επίσης μητέρες με μικρά παιδιά, που διαβιούν υπό καθεστώς οικονομικής ανέχειας και επιδιώκουν να εξασφαλίσουν στα παιδιά τους μία αξιοπρεπή ζωή, σε συνθήκες ασφάλειας. Σε τελική ανάλυση, ζητούμενο είναι η αποδοχή της ξένης παρά το γεγονός ότι δεν την κατανοούν, ή η πληρέστερη δυνατή κατανόησή της και η ένταξή της με ίσους όρους στην κοινότητά τους;

Το αντιπαράδειγμα της ένταξης της κόρης στην παρέα των παιδιών ίσως προβάλλει ως το προκρινόμενο ηθικό πρότυπο σχέσης με την ετερότητα, όπου ο σεβασμός του Άλλου οδηγεί στην επικοινωνία με αυτόν, καθώς εδράζεται στην αναγνώριση του κοινού στόχου στον οποίο αποσκοπεί η δράση των ανθρώπων: τον στόχο της καλής ζωής. Ωστόσο, κατά την εξέταση του αντιπαδείγματος αυτού, και πάλι είχε προβάλλει ο προβληματισμός: μήπως, αν το κορίτσι δεν επιθυμούσε να ενταχθεί στην ομάδα, ο σεβασμός προς το πρόσωπό της θα επέτασσε τον σεβασμό της ετερότητάς της, εις βάρος της ανάπτυξης σχέσεων μαζί της; Είναι η ανάπτυξη σχέσεων κάτι το καθ' αυτό καλό, ή εξαρτάται από τη στάση και τις επιλογές του Άλλου ανθρώπου;

Το ερώτημα μένει ανοιχτό στο τέλος της ταινίας, καλώντας τον κάθε θεατή να τοποθετηθεί

προσωπικά. Η ταινία ολοκληρώνεται με την αιφνίδια αποχώρηση της ξένης, όταν η τοπική κοινωνία σταματάει να στέλνει τα παιδιά στο κέντρο. Για μία τελευταία φορά, η ξένη δεν εξηγεί σε κανέναν την απόφασή της. Ωστόσο, η απομάκρυνσή της, χωρίς κανένας να την αναγκάσει, δεν συνιστά μία εκδήλωση αναγνώρισης και σεβασμού της αξίας του εγχειρήματος του κέντρου απασχόλησης; Δεν πρόκειται για μία απόδειξη του γεγονότος ότι εμφορείται από την ίδιο θεμελιώδες αίσθημα της αξιοπρέπειας, που την ωθεί στο να προτιμήσει την αποχώρησή της, διακινδυνεύοντας ένα αβέβαιο, μάλλον χειρότερο μέλλον, από το να σταθεί εμπόδιο στη λειτουργία του κέντρου; Αυτή η κοινότητα αξιών, η οποία δεν κατέστη δυνατόν να εξελιχθεί σε κοινότητα βίου, είναι που δημιουργεί ένα αίσθημα ηθικής απογοήτευσης για την απουσία της ξένης στο τέλος της ταινίας. Αν η ουσία της ηθικής σχέσης με την ξένη εντοπιζόταν στον σεβασμό της απόλυτης ετερότητάς της, πώς θα εξηγούταν η απογοήτευση για την εκούσια αποχώρησή της;

5. Συμπεράσματα

Η ανάλυση των επιχειρημάτων του Λεβινάς και του Ρικέρ ανέδειξε τη διαφοροποίηση των θέσεων των δύο φιλοσόφων περί ηθικής ευθύνης. Σύμφωνα με τη λεβινασική θεωρία, το ριζικά χωρισμένο από τον Άλλο υποκείμενο, κινούμενο εντός του οντολογικού πεδίου της ύπαρξης, καλείται από τον Άλλο να σεβαστεί την απόλυτη ετερότητά του· να μην τον ανάγει στο Ίδιο, καθώς κάτι τέτοιο δεν αποτελεί παρά κυριαρχική επιβολή του υποκειμένου επί του Άλλου, και παραγνώριση του γεγονότος ότι ο Άλλος είναι κάτι παραπάνω από αυτό που συλλαμβάνει το υποκείμενο· ότι η ουσία της ύπαρξής του εντοπίζεται ακριβώς σε αυτό το στοιχείο που υπερβαίνει τη σύλληψη, θέτοντας υπό αμφισβήτηση την κυριαρχία του “εγώ”. Δεδομένου όμως ότι η ίδια η ύπαρξη του υποκειμένου συνίσταται στην άσκηση βίας, προκειμένου αυτό να διατηρηθεί στη ζωή και να αναπτυχθεί, το υποκείμενο είναι εξ αρχής ένοχο απέναντι στον Άλλο. Επομένως, η έκκληση στη μη βία είναι στην πραγματικότητα έκκληση στο υποκείμενο να εξιλεωθεί για τη βία της ύπαρξής του, προσδίδοντας στην ηθική ευθύνη τον άπειρο χαρακτήρα της και εγκαθιδρύοντας μία ριζική ασυμμετρία μεταξύ του “εγώ” και του Άλλου. Η ανταπόκριση του υποκειμένου σε αυτή τη ευθύνη αποτελεί μαρτυρία της ύπαρξης του Αγαθού: πέραν του πεδίου της οντολογικής ύπαρξης, διανοίγεται ένα άλλο πεδίο, ένα “άλλως του Είναι” που βρίσκεται “επέκεινα της ουσίας”.

Μία προσέγγιση της λεβινασικής ηθικής η οποία βασίζεται στην ερμηνευτική αρχή της χάριτος, με την υιοθέτηση της καλύτερης δυνατής εκδοχής της θεωρίας περί ευθύνης, απαντά ικανοποιητικά στην ασκηθείσα κριτική περί ασχεσίας, απαξίωσης του υποκειμένου, ετερονομίας και αδυναμίας διάκρισης του δίκαιου από τον άδικο Άλλο. Παραμένει ωστόσο ζητούμενη η δικαιολόγηση της προτίμησης της λεβινασικής προσέγγισης σε σχέση με κάποια άλλη θεωρία περί ευθύνης. Ως μία τέτοια εναλλακτική θεωρία, που διαπνέεται από σεβασμό στο στοιχείο της ετερότητας, προβάλλει η θεωρία του Ρικέρ. Σύμφωνα με τη ρικεριανή θεωρία, ζητούμενο δεν είναι η ολική απάλειψη της βίας από τις διαπροσωπικές σχέσεις, αλλά η μετατροπή της άσκησης δύναμης επί του άλλου σε άσκηση δύναμης μαζί με τον άλλο, προς επίτευξη ενός κοινού στόχου. Ο κοινός αυτός στόχος είναι η επίτευξη του αγαθού βίου, μαζί με και για τους άλλους, μέσα σε δίκαιους θεσμούς.

Όπως έχει διαφανεί, τα διαφορετικά συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν οι δύο φιλόσοφοι οφείλονται στη διαφορετική τους τοποθέτηση αναφορικά με τη σχέση ταυτότητας και ετερότητας. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το “εγώ” βρίσκεται σε καθεστώς ριζικού χωρισμού από τον Άλλο· συγκροτείται όμως ως ηθικό υποκείμενο μέσω της ανταπόκρισής του στο κέλευσμα

του Άλλου. Αντίθετα, κατά τον Ρικέρ, η σχέση του εαυτού προς τον άλλο είναι εξ αρχής διαλεκτική· η ίδια η εαυτότητα εμπεριέχει την ετερότητα. Η εσωτερική αυτή σχέση της εαυτότητας με την ετερότητα είναι σύστοιχη προς την σχέση του εαυτού με τον άλλο στο κοινωνικό επίπεδο, όπου το υποκείμενο επιβεβαιώνει τις επιλογές του με βάση την σχέση του με τους άλλους, τους οποίους είναι σε θέση να αντιληφθεί ως alter ego, ως άλλους εαυτούς.

Η θέση περί ριζικού χωρισμού του “εγώ” από τον Άλλο, και του συναφούς χωρισμού του πεδίου της οντολογίας από το αγαθό οδηγεί τον Λεβινάς στην υιοθέτηση μιας τόσο ριζικής προσέγγισης της ευθύνης. Το υπεύθυνο υποκείμενο βρίσκει εαυτόν επιφορτισμένο να μαρτυρήσει την ύπαρξη του Αγαθού, το οποίο όμως εντοπίζεται εκτός της οντολογικής ύπαρξης· η ανταπόκρισή του στην ευθύνη που το βαρύνει διαγράφεται έτσι ως προσφορά του Είναι του στον Άλλο, μέχρι του σημείου της υπέρτατης αυτοθυσίας, καθώς η ίδια η ύπαρξη του υποκειμένου δεν εμπεριέχει κάτι το αγαθό, ώστε να αξιολογείται ως αυταξία.

Αντίθετα, ο Ρικέρ θεωρεί ότι το αγαθό υφίσταται εντός του πεδίου της οντολογίας· το εντοπίζει στη δυνατότητα καλής ζωής μέσα στον κόσμο, στο υποκείμενο που στοχεύει στην πραγμάτωση αυτής της καλής ζωής μαζί με και για τους άλλους μέσα σε δίκαιους θεσμούς, καθώς και στον άλλο που, ως άλλος εαυτός, πιστοποιεί αυτή την στόχευση προς το αγαθό¹¹³. Στην “κακή συνείδηση” από την οποία εμφορείται το λεβινασικό υποκείμενο ο Ρικέρ αντιτάσσει την “καλοπροαίρετη αυθορμησία” του εαυτού που, δημιουργώντας σχέσεις φιλίας με τους άλλους, είναι σε θέση να πιστοποιήσει την “εγγενή αγαθότητα” και την “βαθύτατη ηδύτητα” της ζωής¹¹⁴.

Η διαφωνία των δύο φιλοσόφων επομένως ανάγεται στην διαφορετική τους τοποθέτηση αναφορικά με τη φύση του Αγαθού και την ύπαρξή του στον κόσμο, στο επίπεδο της οντολογίας ή της μεταφυσικής. Το ζήτημα αυτό όμως αφορά πεποιθήσεις μη αναγόμενες στον ορθό λόγο, και συνεπώς θρησκευτικής υφής. Δεδομένου ότι οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες βασίζονται στην παραδοχή της προτεραιότητας του ορθού επί του αγαθού, οι διαφοροποιημένες αυτές πεποιθήσεις περί αγαθού πρέπει να γίνουν σεβαστές. Συνεπώς, η πρόκριση της μίας ή της άλλης θεωρίας, σε δικαιοπολιτικό επίπεδο, είναι δύσκολο να υποστηριχθεί. Δεδομένου όμως ότι το ζήτημα της σχέσης του υποκειμένου προς την ετερότητα διαδραματίζει κρίσιμο ρόλο σε κάθε ηθική και πολιτική θεωρία, έχει νόημα να εξεταστεί το κατά πόσον οι δύο θεωρίες έχουν

¹¹³ Ενδεικτικό είναι ότι, σε αντίθεση με τον Λεβινάς, ο οποίος χαρακτηρίζει την υπεύθυνη δράση των υποκειμένων εντός της οντολογίας ως “θαύμα” και “αίνιγμα”, ο Ρικέρ, αντιλαμβανόμενος την οντολογία ως αγαθή, προβληματίζεται αναφορικά με το ζήτημα της παρουσίας του κακού στον κόσμο, το οποίο εμφανίζεται ως δυσεξήγητο. Αντιμέτωπος με το “αίνιγμα” του κακού, που ορίζεται ως το ανθρώπινο υποφέρειν, ο Ρικέρ εντοπίζει τα όρια της εξηγητικής σκέψης, και προτάσσει την προτεραιότητα της εύρεσης λύσης και όχι εξήγησης. Όπως επισημαίνει, “*Ας εξαλείψουμε τον πόνο που επιβάλλεται στους ανθρώπους από άλλους ανθρώπους και τότε θα δούμε τι θα έχει απομείνει από αυτόν μέσα στον κόσμο*” (Π. Ρικέρ, *Το κακό: Μια πρόκληση για τη φιλοσοφία και τη θεολογία*, μτφρ. Γιώργος Γρηγορίου, Αθήνα: Πόλις, 2005, σ. 65).

¹¹⁴ Π. Ρικέρ, *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, ό.π., σ. 246.

στοιχεία που είναι δυνατόν να αποτελέσουν προϊόν κοινής συναίνεσης σε μία κοινωνία, ανεξαρτήτως προσωπικών αντιλήψεων περί αγαθού. Επιδιώκεται δηλαδή ο εντοπισμός των ισχυρισμών εκείνων που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τόπο κοινής αποδοχής στο πλαίσιο μίας ορθολογικής διαβούλευσης, προκειμένου η οφειλόμενη σε θρησκευτικές αντιλήψεις διαφωνία των προσώπων να μην οδηγεί σε στείρα αντιπαράθεση¹¹⁵.

Καταρχάς, και οι δύο φιλόσοφοι επιμένουν στο ότι ο σεβασμός των άλλων προσώπων, που αποτελεί αδιαμφισβήτητη εννοιολογική κατάκτηση της ηθικής, αξιώνει την λήψη υπόψη του στοιχείου της ετερότητας κατά τη διαμόρφωση της δράσης του υποκειμένου. Χωρίς τον άλλο, το υποκείμενο δεν είναι δυνατόν να αποκτήσει κάποια βέβαιη γνώση για τον κόσμο, κινούμενο στον άκρο υποκειμενισμό: η ορθότητα των αποφάσεων του “εγώ” κρίνεται (και) από τον άλλο, η παρουσία του οποίου αφενός θέτει υπό αμφισβήτηση την βεβαιότητα του υποκειμένου, αφετέρου του παρέχει επιβεβαίωση. Συνεπώς, ως ηθική στάση απέναντι στην ετερότητα προκρίνεται η αμφισβήτηση των βεβαιοτήτων του “εγώ” και η διαρκής επανεξέτασή τους υπό το πρίσμα της ματιάς του άλλου.

Ακόμα, ο σεβασμός των προσώπων συνδέεται με την ηθική απαίτηση της εξάλειψης της ανθρώπινης οδύνης, που γίνεται αντιληπτή ως το έσχατο κακό. Η απαίτηση αυτή είναι μία απαίτηση μη αδιαφορίας για τον άλλο άνθρωπο, στις ανάγκες του οποίου οφείλει το υποκείμενο να ανταποκριθεί. Προκρίνεται μία κατάσταση ειρηνικής συνύπαρξης των ανθρώπων, όπου η βία που ασκείται επί του άλλου περιορίζεται στο ελάχιστο.

Στο πολιτικό επίπεδο, οι ηθικές παραδοχές των δύο φιλοσόφων συνδέονται αναπόδραστα με μία υπεράσπιση της ελευθερίας και της δημοκρατίας, καθώς μόνο υπό αυτούς τους όρους καθίσταται εφικτή η πληρέστερη δυνατή έκφραση όλων των προσώπων στην ετερότητά τους, ενώ παράλληλα οι πολιτικές “βεβαιότητες” τίθενται υπό κριτικό έλεγχο και αμφισβήτηση. Απαιτείται μία πολιτική στάση πλουραλιστική, εμφορούμενη από σεβασμό προς τους διάφορους εναλλακτικούς τρόπους ζωής – έστω και αν αυτοί δεν γίνονται πλήρως κατανοητοί – αλλά παράλληλα ευαίσθητη προς την έκκληση του κάθε ξεχωριστού ανθρώπου προς την κοινότητα, ακόμα και αν πρόκειται για άτομα ευρισκόμενα υπό συνθήκες κοινωνικού αποκλεισμού.

Συνεπώς, οι θέσεις των δύο φιλοσόφων παρέχουν κρίσιμα επιχειρήματα υπέρ του σεβασμού της ετερότητας, ακόμα και σε ένα πλαίσιο προτεραιότητας του ορθού. Πρέπει ωστόσο να επισημανθεί ότι η παραδοχή αυτού του πλαισίου δεν συνάδει με τη σκέψη του Λεβινάς ή του Ρικέρ, καθώς η προτεραιότητα του Αγαθού είναι κρίσιμη για το περιεχόμενο των θεωριών τους.

¹¹⁵ Η μέθοδος που προτείνεται εν προκειμένω είναι ανάλογη εκείνης που ακολουθεί ο Ρόναλντ Ντουόρκιν (Ronald Dworkin, 1931-2013), στο βιβλίο του *Η επικράτεια της ζωής. Αμβλώσεις, ευθανασία και ατομική ελευθερία* (ελλ. μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης, εκδ. Αρσενίδης, 2013), κατά την πραγμάτευση του ζητήματος της ευθανασίας και των αμβλώσεων υπό το πρίσμα του σεβασμού των θρησκευτικής υφής αντιλήψεων τόσο των υπερασπιστών όσο και των πολέμιων των εν λόγω πρακτικών.

Οι δύο φιλόσοφοι προτείνουν διακριτές ηθικοπολιτικές θέσεις, συνδεδεμένες με την υιοθέτηση μίας συγκεκριμένης αντίληψης περί Αγαθού και εξαρτώμενες από αυτή. Τόσο ο Λεβινάς όσο και ο Ρικέρ, δεν εισφέρουν επιχειρήματα στο πλαίσιο μιας διαβούλευσης βασιζόμενης στην προτεραιότητα του ορθού. Η αντιπαράθεση των δύο θεωριών περί ετερότητας, ιδωμένη υπό το πρίσμα της λεβινασικής και της ρικεριανής οπτικής, δεν επιλύεται με την εύρεση στοιχείων κοινής συναίνεσης, όσο χρήσιμο βήμα και αν είναι αυτό. Ο εντοπισμός κοινών τόπων δεν αρκεί, καθώς η πλήρης υιοθέτηση της μίας ή της άλλης θεωρίας έχει κρίσιμες ηθικές και πολιτικές προεκτάσεις, στον χειρισμό των ζητημάτων ταυτότητας και ετερότητας εντός της κάθε κοινωνίας. Πώς οφείλει μία κοινότητα να χειριστεί την πολυπολιτισμικότητα, τη μετανάστευση ή το έμφυλο ζήτημα; Η απάντηση διαφέρει, αναλόγως της θεωρίας περί Αγαθού που προτείνει ο κάθε φιλόσοφος.

Στο μέτρο αυτό, οι δύο φιλόσοφοι επιχειρηματολογούν υπέρ δύο διακριτών αντιλήψεων περί Αγαθού. Στόχος τους είναι η πλήρης υιοθέτηση των θεωριών τους, ως περιεκτικών θεωριών, όχι όμως αυθαίρετα προτεινόμενων αλλά με βάση την συλλογιστική που ο καθένας αναπτύσσει στο φιλοσοφικό του έργο. Ο κάθε φιλόσοφος από την πλευρά του επιχειρεί να καταδείξει ότι η δική του θέση περί ετερότητας ανταποκρίνεται καλύτερα στην εμπειρία και στις ηθικές διαισθήσεις των κοινωνιών. Οι δύο θεωρίες εντάσσονται έτσι σε ένα πεδίο επιχειρηματολογίας, που δεν αναφέρεται όμως αποκλειστικά στο ορθό, αλλά και στο Αγαθό. Η συνεξέταση των δύο θεωριών αναδεικνύει έτσι ένα νέο πεδίο προβληματισμού: Είναι δυνατή η πρόκριση ορισμένων αντιλήψεων περί αγαθού έναντι άλλων, με βάση μία επιχειρηματολογία, και μάλιστα χωρίς κάτι τέτοιο να αποβαίνει εις βάρος του σεβασμού της ετερότητας, όπως υποστηρίζουν οι δύο φιλόσοφοι; Υπάρχουν στοιχεία αντικειμενικότητας στο Αγαθό, συνδεδεμένα με την ανθρώπινη φύση; Δεδομένης της συμπληρωματικότητας των στοιχείων του ορθού και του Αγαθού, πόσο ισχυρή η περιεκτική μπορεί να γίνει η θεωρία περί Αγαθού που δέχεται η κάθε κοινωνία; Τα ερωτήματα αυτά παραμένουν ανοιχτά, καλώντας στην κριτική εξέταση του συνόλου των θεσμών στους οποίους στηρίζεται η κάθε κοινωνία.

Βιβλιογραφία

Πηγές

- Lévinas, Emmanuel, «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χρήστος Μαρσέλλος, *Νέα Εστία*, τχ. 1814, Σεπτέμβριος 2008, σ. 227-238 (γαλλ. “L'ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56e année, no. 1, janvier-mars 1951, pp. 88-98).
- , *Ελευθερία και εντολή*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2007 (γαλλ. *Liberté et Commandement*, ed. Pierre Hayat, Montpellier, France: Fata Morgana, 1994).
- , «Η ηθική ως πρώτη φιλοσοφία», μτφρ. Δημήτρης Αγγελής, *Νέα Ευθύνη*, τχ. 10, Μάρτιος-Απρίλιος 2012, σ. 127-138 (γαλλ. *Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris 1998).
- , «Η φιλοσοφία και η ιδέα του απείρου», μτφρ. Χρήστος Μαρσέλλος, *Νέα Εστία*, τχ. 1814, Σεπτέμβριος 2008, σ. 239-256 (γαλλ. “La philosophie et l'idée de l'Infini”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62e année, no. 3, juillet-septembre 1957, pp. 241-253).
- , *Ηθική και άπειρο. Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007 (γαλλ. *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, France: France Culture, 1982. Paperback reprint Livre de Poche, 1982).
- , *God, Death and Time*, transl. Bettina Bergo, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000 (γαλλ. *Dieu, la mort et le temps*, ed. Jacques Rolland, Paris, France: Éditions Bernard Grasset, Collection Figures, 1993).
- , *Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού*, επιμ. Παναγιώτης Καλαμαράς, Άννα Τουσλούφη-Λάγιου, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2013 (γαλλ. «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, no 26, novembre 1934, pp. 199-208).
- , *Ολότητα και άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989 (γαλλ. *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, *Phaenomenologica* 8, The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1961).
- , *Otherwise than Being; or, Beyond Essence*, transl. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998 (γαλλ. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Phaenomenologica* 54, The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1974).
- , «Τα δικαιώματα του ανθρώπου και τα δικαιώματα του άλλου ανθρώπου», επιλογή-μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Ένεκεν, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σ. 57-67 (“Les droits de l'homme et les droits d'autrui”, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1997, pp. 157-170).
- Ricœur, Paul, «Η ερμηνευτική της μαρτυρίας», μτφρ. Νίκος Μανολώπουλος, *Νέα Εστία*, τχ. 1847, Σεπτέμβριος 2011, σ. 215-252 (γαλλ. “L' herméneutique du témoignage” [1972], *Lectures* 3, Seuil, Paris 1994, p. 107-139).
- , *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Αθήνα: Πόλις, 2008 (γαλλ. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990).
- , *Το κακό: Μια πρόκληση για τη φιλοσοφία και τη θεολογία*, μτφρ. Γιώργος Γρηγορίου, Αθήνα: Πόλις, 2005 (γαλλ. *Le Mal: Un déficit à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides, 1986).

———, «Το πολιτικό παράδοξο», μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 97, Απρίλιος-Ιούνιος 2007, σ. 31-42 (γαλλ. “Le paradoxe politique”, *Esprit*, no. 250, mai 1957, pp. 721-745).

Βιβλιογραφικές αναφορές

Ελληνόγλωσσες

Ανδρουλιδάκης, Κώστας, «Ε. Λεβινάς και Ι. Καντ – Παράλληλου», Αφιέρωμα στον Εμμανουέλ Λεβινάς, *Νέα Ευθύνη*, τχ. 10, Μάρτιος-Απρίλιος 2012, σ. 139-145.

Ιακώβου, Βίκυ, «“Μια κοινωνία χωρίς ουτοπία θα ήταν μια κοινωνία χωρίς στόχους”. Για την έννοια της ουτοπίας στον Ρικαίρ», Αφιέρωμα στον Πωλ Ρικαίρ, *Νέα Εστία*, τχ. 1847, Σεπτέμβριος 2011, σ. 282-303.

Κακολύρης, Γεράσιμος, «Η αναγκαία νόθευση της ηθικής από το άλλο της: Η ανάγνωση του Λεβινάς από τον Ντερριντά στο Adieu», Αφιέρωμα Emmanuel Levinas, *Ένεκεν*, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σ. 98-109.

Κόντος, Παύλος, «Η φαινομενολογία του Πωλ Ρικαίρ: Η ενιαία εμπειρία του εαυτού και του άλλου», Αφιέρωμα στον Πωλ Ρικαίρ, *Νέα Εστία*, τχ. 1847, Σεπτέμβριος 2011, σ. 304-321.

Κουτσούγερας, Δημήτρης, «“Το μάτι δε λάμπει, μιλάει”», Αφιέρωμα Emmanuel Levinas, *Ένεκεν*, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σ. 127-137.

Μακρής, Σπύρος, «Emmanuel Levinas και Hannah Arendt: Βίοι παράλληλοι ή μια φαινομενολογία της ευθύνης ως υπευθυνότητα για τον Άλλο», *Ένεκεν*, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σ. 69-82.

Μουζακίτης, Άγγελος, «Εαυτός, ετερότητα, δι-υποκειμενικότητα: Σχόλιο στην “Υποκατάσταση” του Emmanuel Levinas», Αφιέρωμα Emmanuel Levinas, *Ένεκεν*, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σ. 83-97.

———, «Η ριζική ετερότητα ως θεραπευτική πρακτική: Ηθική, ψυχανάλυση, ψυχοθεραπεία», Αφιέρωμα στον Εμμανουέλ Λεβινάς, *Νέα Ευθύνη*, τχ. 10, Μάρτιος-Απρίλιος 2012, σ. 146-154.

Ντερριντά, Ζακ, «Βία και μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς», *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003, σ. 89-220 (γαλλ. “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, pp. 117-161).

Ξηροπαΐδης, Γιώργος, «Αυτονομία και ευθύνη», *Αντί*, τχ. 595, 5 Ιανουαρίου 1996, σ. 54-55.

Πάγκαλος, Μιχάλης, «Για την έξοδο από τον εαυτό. Όψεις της φιλοσοφίας του “εαυτού” του Ρικαίρ», Αφιέρωμα στον Πωλ Ρικαίρ, *Νέα Εστία*, τχ. 1847, Σεπτέμβριος 2011, σ. 322-350.

———, «Μονοθεϊσμός, ελευθερία, αυτονομία και εντολή στη σκέψη του Λεβινάς», *Νέα Εστία*, τχ. 1814, Σεπτέμβριος 2008, σ. 308-373.

———, «Πέρα από τη μέθη της γνώσης, της αυτάρκειας και της δύναμης: Βιτγκενστάιν και Λεβινάς για τη θρησκεία, τη γλώσσα και την υποκειμενικότητα», Αφιέρωμα Emmanuel Levinas, *Ένεκεν*, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σ. 110-126.

Πυροβολάκης, Ευτύχης, «Η δίκαιη μνήμη, η ριζική λήθη και το απόλυτο παρελθόν: μια

αποδομητική ανάγνωση του Ρικαίρ», Αφιέρωμα στον Πωλ Ρικαίρ, *Νέα Εστία*, τχ. 1847, Σεπτέμβριος 2011, σ. 375-395.

Ρήγου, Μυρτώ, «Το πρόσωπο στη φιλοσοφία του E. Levinas. Η ηθική ως ηθική του Άλλου», *Δευκαλίων*, τχ. 14, Οκτώβριος 1995, σ. 107-113.

Ξενόγλωσσες

Basterra, Gabriela, *The Subject of Freedom: Kant, Levinas*, New York: Fordham University Press, 2015.

Burggraeve, Roger, “Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility,” *Journal of Social Philosophy* v. 30, no. 1, spring 1999, pp. 29–45.

Bernasconi, Robert, and Critchley, Simon, eds., *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

Bernasconi, Robert, and Wood, David, eds., *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London, UK: Routledge & Kegan Paul, 1988.

Cohen, Richard A., *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation After Levinas*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001

Critchley, Simon, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, New York, NY: Verso, 2007.

———, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell Publishers, 1992 (Second Edition in 1999, Edinburgh University Library.).

———, *The Problem with Levinas*, Alexis Dianda (ed.), Oxford, UK: Oxford University Press, 2015.

Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997.

Hofmeyr, Benda, ed., *Radical passivity – rethinking ethical agency in Levinas*, Dordrecht: Springer, 2009.

Kearney, Richard, and Dooley, Mark, eds., *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, London: Routledge, 1999.

Kleinberg-Levin, David Michael, *Before the Voice of Reason: Echoes of Responsibility in Merleau-Ponty's Ecology and Levinas's Ethics*, Albany, NY: State University of New York Press, 2008.

Manderson, Desmond, ed., *Essays on Levinas and Law: A Mosaic*, New York, NY: Palgrave Macmillan, 2009.

Morgan, Michael L., *Levinas' Ethical Politics*, Bloomington: Indiana University Press, 2016.

Pirovolakis, Eftichis, *Reading Derrida & Ricoeur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, New York: SUNY Press, 2010.

Ponton, Lionel, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990

Spargo, R. Clifton, *Vigilant Memory: Emmanuel Levinas, the Holocaust, and the Unjust Death*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

Treanor, Brian, *Aspects of Alterity*, Fordham University Press, 2006.

Venema, Henry Isaac, *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000.

Wall, John, *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility*, New York: Oxford University Press, 2005.

Wall, John, Schweiker, William and Hall, David W. (eds.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, New York and London: Routledge, 2002.

Wes Avram, "On the Priority of 'Ethics' in the Work of Levinas", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 24, no. 2 (fall, 1996), pp. 261-284.

Wood, David, *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*, Albany, NY: State University of New York Press, 2005.