

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

Π.Μ.Σ.: ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ & ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΕΤΟΣ: 2019-2020

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ
ΕΡΓΑΣΙΑ**

**του Θεόδωρου Α.
Κοκκαλιάρη**

A.M.: 7340011519007

**“Ο Άλλος στην ηθική
σκέψη των E. Levinas
και S. Darwall”**

Επιβλέποντες:

- α) Βασίλειος Βουτσάκης (κυρίως επιβλέπων), Αναπληρωτής Καθηγητής Νομικής Σχολής Αθηνών, ΕΚΠΑ.
- β) Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Καθηγητής Νομικής Σχολής Αθηνών, ΕΚΠΑ.
- γ) Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Αναπληρωτής Καθηγητής Νομικής Σχολής Αθηνών, ΕΚΠΑ.

Αθήνα, 2020

Copyright © [Θεόδωρος Κοκκαλιάρης, 2020]

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

1. Αντί εισαγωγής – Η κλήση του άλλου προσώπου	σελ.4
<i>1.1 Το αίνιγμα της ηθικής συνάντησης</i>	σελ.4
<i>1.2 Η προσέγγιση των Levinas/Darwall</i>	σελ.6
2. Ο Άλλος στην ηθική σκέψη του E. Levinas	σελ.12
<i>2.1 Η βία της Ολότητας και το Άπειρο</i>	σελ.12
<i>2.2 Το πρώτο πρόσωπο/Ο χωρισμός</i>	σελ.15
<i>2.3 Η βασιλική οδός της γλώσσας</i>	σελ.18
<i>2.4 Το δεύτερο πρόσωπο/Η άπειρη ευθύνη</i>	σελ.24
<i>2.5 Παρέκβαση – Η λίστα της ζωής</i>	σελ.31
<i>2.6 Το τρίτο πρόσωπο/Η Δικαιοσύνη</i>	σελ.33
3. Η κατά Darwall οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου	σελ.37
<i>3.1 Δευτεροπρόσωποι λόγοι</i>	σελ.38
<i>3.2 Η σε δεύτερο πρόσωπο ευθύνη</i>	σελ.43
<i>3.3. Η εννοιακή σύνδεσης υποχρέωσης κι ευθύνης</i>	σελ.49
<i>3.4 Θεμελίωση της οπτικής γωνίας του δευτέρου προσώπου</i>	σελ.53
<i>3.5 Φιχτιανές παραλλαγές στην οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου</i>	σελ.59
<i>3.6 Η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου ως συμβολαιοκρατικό θεμέλιο</i>	σελ.62
4. Συμπεράσματα	σελ.65
<i>4.1 Ένας άτυπος διάλογος Levinas – Darwall</i>	σελ.65
<i>4.2 Μια λεβινασιανού προσανατολισμού κριτική στον Darwall</i>	σελ.73
<i>4.3 Μια κριτική στον Levinas από την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου</i>	σελ.75
<i>4.4 Αντί επιλόγου – Η κλήση του άλλου προσώπου</i>	σελ.80
5. Βιβλιογραφία	σελ.82
<i>5.1 Ελληνόγλωσση</i>	σελ.82
<i>5.2 Ξενόγλωσση</i>	σελ.83

1. Αντί εισαγωγής – Η κλήση του άλλου προσώπου

1.1 Το αίνιγμα της ηθικής συνάντησης

“Ήταν ήδη περασμένα μεσάνυχτα όταν κάποιος χτύπησε επίμονα την πόρτα”. Το συγκεκριμένο τέχνασμα, το συμβάν της άξαφνης κρούσης της θύρας, συνιστά συχνά το σημείο εκ του οποίου εκτυλίσσεται το νήμα μιας νουάρ αφήγησης. Κάθε τέτοια αφήγηση που σέβεται τον εαυτό της φιλοδοξεί να παρασύρει τον αναγνώστη σε μια καταβύθιση στα σαγηνευτικά τοπία της θραυσματικής ανθρωπινότητας κι ύστερα στην ανάδυση της υπερβατικότητας του προσώπου/ήρωα. Ένα πέραςμα από το κιαρόσκουρο των υποκειμενικών και κοινωνικών ασυνεχειών στο πυκνό μαύρο του υπαρξιακού αδιεξόδου κι εν τέλει στο ζεστό λευκό της εξιλέωσης¹ τόσες αντίθετες κινήσεις, τόσες λεπτές φωτοσκιάσεις, τόσα συρρέοντα ηχοτοπία.

Η κατάδυση στο γοητευτικό, όσο και απειλητικό αυτό σύμπαν – γοητευτικό και απειλητικό όσο και το πρόσωπο που χτυπάει την πόρτα – σημαίνει ότι εν τέλει η νουάρ αφηγηματική ροή κατάφερε να κάμψει τις όποιες αντιδράσεις του αναγνώστη. Η αναστοχαστική ανασυγκρότηση μας – και όχι απομάγευση – ωστόσο ως αναγνωστών μας προσκαλεί να ψηλαφίσουμε το σημείο εκείνο εκκίνησης της αφήγησης, την κρούση της θύρας από το άλλο πρόσωπο. Ένα κομμάτι μας υποψιάζεται ότι η σαγήνη της αφήγησης οφείλεται εν μέρει στην ηθική φόρτιση του συμβάντος αυτού. Ένα πρόσωπο εν τω μέσω της νυκτός χτυπά την πόρτα του σπιτιού μου. Τι του οφείλω;¹

Η ωμή αυτή διερώτηση μας προξενεί μια κάποια αμηχανία. Η απειλητική σαγήνη της κρούσης – εξ’ ού και η καθιέρωση της ως αφηγηματικού μοτίβου – συνίσταται στο ότι εντεύθεν της πόρτας βρίσκεται ένα πρόσωπο ικανό να κλονίσει την οντολογική μου ασφάλεια². Ένα βήμα πιο πίσω μάλιστα: η ευθύνη μου προς το πρόσωπο είναι απολύτως καθοριστική και για την ίδια την υποκειμενική μου συγκρότηση (αν θεωρήσουμε ότι το ον δεν ταυτίζεται με το είναι του). Όταν λοιπόν διερωτώμαι για την υφή και το μέτρο της ηθικής μου ευθύνης προς τον διαβάτη που μου χτυπάει την πόρτα, δεν αγωνίζομαι μονάχα να αντιληφθώ τον τρόπο με τον οποίον τον αντικρύζω, αλλά και τον τρόπο με τον οποίον αντιλαμβάνομαι εαυτόν σε σχέση με εκείνον. Η συνειδησιακή

¹ Το παράδειγμα στη βάση του οποίου είναι διαρθρωμένη η εισαγωγή της εργασίας – η κρούση της θύρας μου από ένα άλλο πρόσωπο - προέρχεται από παράδοση του Βασίλη Βουτσάκη για την ενικότητα της κρίσης στο πλαίσιο του μαθήματος της Νομικής Επιχειρηματολογίας.

² Ενόψει και των αναπτύξεων που θ’ ακολουθήσουν οφείλουμε να αναγνώσουμε την έννοια του οίκου με τον πλέον ευρύ τρόπο: πρόκειται όπως θα αναδειχθεί για κρούση στο ίδιο μου το σώμα, στο είναι μου, σε ό,τι εκλαμβάνω ως εαυτό.

διαπάλη του ήρωα εντός κάθε νουάρ αφήγησης, οι βαθιά πλεγμένες κινήσεις ταυτότητας και ετερότητας αποτυπώνονται ήδη κατά την πρωταρχική εκείνη κρούση της θύρας.

Τι οφείλω λοιπόν στον διαβάτη; Η ηθική μου αυθορμησία μου επιβάλλει να μεριμνήσω για το – σολιμιστικά εννοούμενο - συμφέρον μου και να καταστήσω την προάσπιση του κανονιστικού θεμέλιου της επιλογής μου. Εντός μιας οιονεί φυσικής κατάστασης, όπου η ηθική δεν νοείται ως τίποτα περισσότερο παρά η διαπάλη ή διαπραγμάτευση μεταξύ κυρίαρχων *Εγώ*, το χρέος μου προς τον διαβάτη δεν συνιστά παρά *χρέος προς εαυτόν*: το πρόσωπο που μου χτυπά την πόρτα γίνεται αντιληπτό μονάχα υπό το πρίσμα μιας *λογιστικής*, σε σχέση δηλαδή με το εάν μπορεί να αποτελέσει ένα χρήσιμο γρανάζι στην εγωλογική μου μηχανή που επιμένει στην διατήρηση και εκτύλιξη του είναι της. Εάν κρίνω ότι η κλήση του μπορεί να αποβεί ωφέλιμη, (μου) οφείλω να του ανοίξω την πόρτα και να τον εισαγάγω στο σπίτι μου, τον κατ' εξοχήν τόπο εκδήλωσης του είναι μου, απορροφώντας τον εντός της ύπαρξής μου· εάν αντιθέτως κρίνω ότι η παρουσία του είναι απειλητική, *δικαιούμαι να τον παρακάμψω ή και να τον εξοντώσω.*

Οι ηθικές μας διαισθήσεις δεν μπορούν βεβαίως να επαναπαυθούν στις απαντήσεις του *ηθικού εγωισμού*, ο οποίος αδυνατεί να διακρίνει την σημασία της *κοινής μας συνύπαρξης* με το πρόσωπο εκείνο που χτυπά την πόρτα. Εάν λοιπόν εντός των κόλπων της κοινής μας συνύπαρξης θεωρήσουμε ως ύψιστο αγαθό την μεγιστοποίηση της ευτυχίας όλων των κοινωνιών, κανονιστικό θεμέλιο της κρίσης μας για το αν θα ανταποκριθούμε στην κλήση του διαβάτη και θα του ανοίξουμε την πόρτα οφείλει να είναι το κατά πόσο μια τέτοια ενέργεια θα συμβάλλει στην κοινωνική ευημερία. Η *ωφελμιστική ηθική*³, ιδίως όπως διατυπώθηκε μέσα από το έργο του John Stuart Mill, υπογραμμίζει τη σημασία της διαμόρφωσης των συνθηκών εκείνων ευτυχίας οι οποίες είναι *απαραίτητες* για την ελεύθερη και αρμονική εκτύλιξη της προσωπικότητας των ατόμων.⁴ Στο πλαίσιο της παρούσας ανάπτυξης μοιάζει να συνιστά έναν εξαιρετικά ευγενή καθοδηγητικό μίτο της ηθικής μας σκέψης.

Η μέχρι τώρα περιδιάβαση στα ρεύματα του ηθικού εγωισμού και του ωφελμισμού μοιάζει τουλάχιστον ανομοιογενής, κρίνοντας την τρομακτική διάσταση μεταξύ των δύο ηθικών θεωριών. Διαπνέεται ωστόσο στο βάθος της από έναν κοινό προβληματισμό: *την από διαφορετικό πρίσμα αδυναμία των δύο αυτών ρευμάτων να λάβουν στα σοβαρά υπ' όψη τους την κλήση του άλλου προσώπου στο δικό μας πρόσωπο.* Ο μεν ηθικός εγωισμός αντιλαμβάνεται τον διαβάτη ως βορά στο σολιμιστικό συμφέρον ενός υπερτροφικού εγώ, ενός εγώ που αδυνατεί να εντοπίσει εντός του

³ Η αναφορά στο ρεύμα του ωφελμισμού γίνεται σε αδρότατες γραμμές χωρίς να παραγνωρίζονται οι πολύ διαφορετικές προσεγγίσεις εντός του.

⁴ John Stuart Mill, *On Liberty*, in “Utilitarianism, Liberty and Representative Government”, London: Dent, 1972, σελ. 115

τον Άλλον άνθρωπο. Ο δε ωφελιμισμός, σύμφωνα και με την θεμελιώδη – από δεοντοκρατική σκοπιά - κριτική του John Rawls στην Θεωρία της Δικαιοσύνης *παραβλέπει την ηθική σημασία του διακριτού των προσώπων*.⁵ Το χτύπημα στην πόρτα μου μοιάζει να συνιστά μια κλήση από το Αγαθό της κοινωνικής ευημερίας, στο άρμα του οποίου είμαστε προσδεδεμένοι τόσο εγώ, όσο και ο διαβάτης. Υπό αυτήν την έννοια δεν συνιστά μια *γνήσια ηθική συνάντηση μεταξύ προσώπων που δύνανται να διαχωρίσουν εαυτούς από τις επιταγές της κοινωνικής ωφελιμότητας*.

Οι παρατηρήσεις αυτές μας ωθούν να θέσουμε με μεγαλύτερη έμφαση το ερώτημα της παρούσας εργασίας. Πώς οφείλω να προσεγγίσω το πρόσωπο που στέκεται εντεύθεν της πόρτας και το αίτημα του προς το δικό μου πρόσωπο; Μπορώ να ισχυριστώ ότι μεταξύ μας υπάρχει κάποιο κοινό (ηθικό) έδαφος που θα καθοδηγήσει την κρίση μου; Ποια η ευθύνη μου έναντι του; Διατηρώ άραγε δικαιώματα τα οποία μπορώ να επικαλεστώ κατά την ηθική μας επαφή; Η παρούσα εργασία επιχειρεί να φωτίσει τα παραπάνω ερωτήματα επικεντρωμένη στην ηθική σκέψη δύο στοχαστών προερχόμενων από διαφορετικές φιλοσοφικές παραδόσεις: των Emmanuel Levinas και Stephen Darwall.

1.2 Η προσέγγιση των Levinas/Darwall

Η κοπερνίκεια επανάσταση που κομίζει ο Levinas με την ηθική του σκέψη συνίσταται στην απόκλυση (revelation) της ριζικής ετερότητας του Άλλου προσώπου, την απεμπλοκή του από το τυραννικό βλέμμα της δυτικής φιλοσοφίας η οποία ιστορικά τείνει να εξασφαλίζει την κατανόηση του Είναι με τη μεσολάβηση τρίτων, ουδέτερων εννοιών μέσω των οποίων το Άλλο ανάγεται και θυσιάζεται στο Ίδιο. Προκειμένου να αντιληφθούμε τον ιδιαίτερα τολμηρό χαρακτήρα της λεβινασιανής θέσης ως προς την ηθική μας συνάντηση με το Άλλο πρόσωπο, κρίνεται σκόπιμο να ψηλαφίσουμε με συντομία το φαινομενολογικό της υπόβαθρο και να καταδείξουμε εν τέλει τον πανηγυρικό τρόπο με τον οποίον το υπερβαίνει.

Έννοια - κλειδί για την κατανόηση της χουσερλιανής φαινομενολογίας συνιστά η «αποβλεπτικότητα»⁶, σύμφωνα με την οποία κάθε συνείδηση συνιστά συνείδηση κάποιου πράγματος.⁷ Η αποβλεπτικότητα συνίσταται στην ιδιότητα της σκέψης να εμπεριέχει κάτι άλλο πέραν της ιδίας⁸ – το σκεπτόμενο -, πρόκειται δηλαδή στην ουσία της για την πράξη δωρεάς ενός

⁵ Τζων Ρωλς, Θεωρία της Δικαιοσύνης, Αθήνα: Πόλις, 2017, σελ.55

⁶ Συναντάται μεταφρασμένη και ως προθεσιακότητα, προθετικότητα ή αναφορικότητα.

⁷ Για μια ευσύνοπτη παρουσίαση των φαινομενολογικών θέσεων βλ. Robert Sokolowski, Εισαγωγή στην Φαινομενολογία, μτφρ. Π. Κοντός, Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, 2006

⁸ Υπό αυτήν την έννοια η αποβλεπτικότητα συνιστά μια αληθινή υπέρβαση, εφ'όσον η ανοιχτή δομή της συνείδησης της επιτρέπει να προσαρτά στη ροή της και νοήματα εξωτερικά αυτής.

νοήματος σε ένα αντικείμενο (“Sinngebung”). Στην βάση της λογικής της χουσερλιανής απόβλεψης, όπως τονίζει ο Levinas, βρίσκεται η έννοια της αναπαράστασης, η συνθετική ταυτοποίηση δηλαδή του στοχευμένου αντικειμένου μέσω της πολλαπλότητας της πνευματικής ζωής. Σε όλο το φάσμα του έργου του, από το *Ολότητα και Απειρο* μέχρι το *Άλλως του Είναι/Επέκεινα της Ουσίας*, ο Levinas αντιλαμβάνεται την χουσερλιανή φαινομενολογία ως μια φιλοσοφία της ελευθερίας, ελευθερίας της συνείδησης να κατανοεί τον κόσμο γύρω της φωτίζοντας τον – ιδού η έννοια της «προφάνειας» - και προσαρτώντας τα αντικείμενα του μέσω της νόησης – της δωρεάς νοημάτων – στους ορίζοντες της.

Αυτήν ακριβώς την παντοδυναμία της συνείδησης προσπαθεί να πλήξει ο Levinas ιχνηλατώντας τις ρωγμές της εντός του χουσερλιανού έργου. Μια ιδιαίτερη πτυχή της χουσερλιανής θεωρίας της απόβλεψης, την οποία αναδεικνύει ο Levinas, σχετίζεται με τον υπαινικτικό της χαρακτήρα, την ιδιότητα δηλαδή της συνείδησης να σκέπτεται απείρως περισσότερα πράγματα από το αντικείμενο στο οποίο επικεντρώνεται⁹. Αυτό ακριβώς το χάσμα μεταξύ των όσων νομίζει πως σκέπτεται το υποκείμενο και όσων πράγματι σκέπτεται (και εν τέλει είναι περισσότερων του αντικειμένου που στοχεύει) διανοίγει την δυνατότητα ενός κρυφού χώρου εντός του, τον οποίον η συνείδηση του δεν δύναται να διανοηθεί.¹⁰ Η ουσιώδης διδαχή του Husserl συνιστά κατά τον Levinas ακριβώς ότι οι έννοιες αποκαλύπτονται εμφυτευμένες σε ορίζοντες τους οποίους η σκεπτόμενη σκέψη δεν υποψιάζεται. Η επαναστατική ανάγνωση του Γάλλου φιλοσόφου συνίσταται στο ότι οι ορίζοντες δεν πρέπει να νοηθούν απλώς ως σκέψεις που σκοπεύουν αντικείμενα. Στην «φτώχεια» της αντικειμενόστροφης αποβλεπτικότητας, στην «υπνηλία» του νου¹¹ που αγωνίζεται να αναπαραστήσει και να αφ-ομοιώσει τον κόσμο, ο Levinas αντιτάσσει μια υπερβατική αποβλεπτικότητα η οποία δεν έχει την δομή νόησης - νοήματος¹² και διανοίγει το ενδεχόμενο της συνάντησης με την ριζική ετερότητα του Άλλου ανθρώπου.

Πώς οφείλω λοιπόν να αντικρύσω τον Άλλον που μου χτυπά την πόρτα αν όχι μέσα από τα Ίδια νοητικά μέσα; Κατά τον Levinas ο Άλλος με καλεί από μια υπερβατική διάσταση ύψους, μη προσεγγίσιμη από την συνείδηση μου: στην έκφραση του προσώπου εντεύθεν της πόρτας μου

⁹ Ιδιαίτερα κατατοπιστική ως προς τη σχέση Levinas – Husserl η συμβολή της Μαριάννας Δώδου στο Μαριάννα Δώδου, Η λογική της ετερότητας και η στοχαστική φαντασία στη σκέψη των Levinas, Derrida, Corbin, Θεσσαλονίκη: Ρώμη, 2020, σελ.85 επ.

¹⁰ Βλ. Emmanuel Levinas, *Entre Nous/Thinking of the Other*, transl. by Michael. B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998, σελ. 82 επ.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Entre Nous/Thinking of the Other*, σελ. 83

¹² Και ο ίδιος ο Husserl πάντως στους Καρτεσιανούς Στοχασμούς τονίζει ότι τα άλλα Εγώ «δεν είναι απλές αναπαραστάσεις και αντικείμενα που αναπαρίστανται μέσα μου, είναι απλούστατα άλλοι». Ενώ λοιπόν θέτει το ερώτημα του πώς είναι δυνατόν ο Άλλος ως καθαρό εγώ, ως απόλυτη ύπαρξη και βασική αφετηρία για τον εαυτό του, να υπάρξει για μένα με αφετηρία εμένα, καταλήγει – με μια κάποια αμηχανία ενδεχομένως - πως ο άλλος «δεν είναι παρά μια μετατροπή του δικού μου εγώ». Βλ. Jean Francois Lyotard, *Φαινομενολογία*, μτφρ: Ιουλιέτα Ράλλη, Καίτη Χατζηδήμου, Αθήνα: Χατζηνικολή, 1985, σελ. 27-29

ακτινοβολεί το Άπειρο της απόλυτης ετερότητας του, το Άπειρο της ευθύνης μου έναντι του, η οποία προηγείται της συγκρότησης της συνείδησης μου και γι' αυτό την υπερχειλίζει.¹³ Η θέαση του Άλλου συνιστά θέαση χωρίς εικόνα, χωρίς δηλαδή την ικανότητα της όρασης να ολοποιεί, να συνοψίζει και να αντικειμενοποιεί¹⁴: πρόκειται για μια *ηθική θέαση* – την υπερβατική αποβλεπτικότητα που υπαινιχθήκαμε προηγουμένως - που συνίσταται στην από-κάλυψη του Απείρου στο πρόσωπο του Άλλου επί του οποίου η συνείδηση μας αδυνατεί να δεσπόσει εκκαλύπτοντας το. Αυτή η υπερβατική *σχέση απόστασης* με το Άλλο πρόσωπο – η απόσταση συνίσταται στο ότι ουδεμία ηθική ή οντολογική συγγένεια με τον Άλλον μπορώ να επικαλεστώ – αρθρώνεται μέσα από το βασιλικό μονοπάτι της *γλώσσας* (βλ. υπό 2.3), η πρωταρχική ουσία της οποίας δεν συνίσταται στο να συμβολοποιεί τον κόσμο, αλλά στο να *υποδέχεται, να φιλοξενεί την ετερότητα του Άλλου ανθρώπου*.

Το χτύπημα της πόρτας μου από τον Άλλον, το βλέμμα του που ικετεύει και απαιτεί, η έκφραση μέσω της γλώσσας¹⁵ της καθ' αυτήν *άγ(ρ)ιας* παρουσίας του σημαίνουν την άπειρη ευθύνη μου προς το πρόσωπο του: μια ευθύνη που ποτέ δεν ανέλαβα, που προηγείται της συνείδησης και της ελευθερίας μου¹⁶: μια ευθύνη μη δυνάμενη να προσδιορισθεί από οποιοδήποτε ουδέτερο σύστημα Λόγου που θα ανήγαγε το Άλλο σε Ίδιο. Στο έργο που σηματοδοτεί την ώριμη περίοδο της σκέψης του, το *Άλλως του Είναι/Επέκεινα της Ουσίας*, η ηθική ευθύνη προς το Άλλο πρόσωπο παίρνει μια εμφανώς πιο δραματική χροιά σε σχέση με το *Ολότητα και Άπειρο*, καθώς τρέπεται σε τρωτότητα, απόλυτη έκθεση στην προσβολή και τον τραυματισμό από τον Άλλον μέχρι και την υποκατάσταση του Άλλου (βλ. υπό 2.4) και την τέλεση σε καθεστώς ομηρίας από αυτόν. Ο οίκος¹⁷ μου, η αποτύπωση της άθειας, χωρισμένης μου ύπαρξης όπως περιγράφεται στο *Ολότητα και Άπειρο* (βλ. υπό 2.2), είναι έρμαιο στα χέρια του Άλλου προσώπου, έναντι του οποίου δεν διατηρώ κανένα δικαίωμα. Είναι μονάχα η παρουσία του τρίτου προσώπου, του διαβάτη που ακόμη δεν μου έχει

¹³ Η υπερβατικότητα του Απείρου συνίσταται στο ότι πρόκειται για ένα Ιδεατό (ideatum) που απέχει απείρως της ίδιας του της Ιδέας βλ. Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο – Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ: Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989, σελ.48

¹⁴ Οπ. παρ., σελ.13

¹⁵ Οφείλουμε άραγε να ρωτήσουμε το όνομα του διαβάτη ενόψει της άπειρης ευθύνης μας στο πρόσωπο του; Ο Derrida, αναγνωρίζοντας μεν ότι η γλώσσα είναι φιλοξενία, αναρωτιέται μήπως η απόλυτη, απροϋπόθετη φιλοξενία του Άλλου απαιτεί εκ μέρους μας μια διακριτική σιωπή, μια άρση της γλώσσας προκειμένου να μην δεσπόσουμε στον Άλλον ενώπιον μας. Η Marie Eve Morin επισημαίνει από την άλλη πλευρά ότι πρέπει μέσω της γλώσσας να επιτραπεί στον Άλλον να αφιχθεί και να εμφανιστεί, χωρίς το πλεόνασμα που κομίζει η παρουσία του να αναχθεί σε προκαθορισμένα σχήματα και μηχανισμούς περιστολής της ετερότητας. Από παρόμοια σκοπιά ο Heidrun Friese επισημαίνει ότι η μη υποδοχή του ξένου μέσω της γλώσσας τον υποτάσσει σε ένα καθεστώς ανωνυμίας, στερώντας του έτσι την ταυτότητα του. Βλ. α) Marie Eve Morin, *The Spacing of Time and the Place of Hospitality: Living Together according to Bruno Latour and Jacques Derrida*, Parallax, τομ. 21, τχ 1, 2015, σ.34 β) Heidrun Friese, *Spaces of Hospitality*, Angelaki, τομ.9, τχ 2, 2004, σελ. 72,73, γ) Γεράσιμος Κακολύρης, *Η Ηθική της Φιλοξενίας – Ο Jacques Derrida για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017, σελ.61-62

¹⁶ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ελευθερία και Εντολή*, μτφρ.: Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2007, σελ. 24

¹⁷ Ο οίκος μου ως εκδήλωση του χωρισμένου μου είναι, όπως επισημάναμε στην αρχή της εισαγωγής.

χτυπήσει την πόρτα, που με υποχρεώνει να προασπίσω το είναι μου/το σώμα μου/τον οίκο μου, ενόψει της άπειρης ευθύνης μου και προς το δικό του πρόσωπο (βλ. υπό 2.6). Στη βάση αυτή, του επιμερισμού της άπειρης ευθύνης προς τους Άλλους, γεννιούνται οι απρόσωπες αρχές δικαιοσύνης. *Μιας Δικαιοσύνης ως Καλοσύνης.*

Μία εκ διαμέτρου διαφορετική προσέγγιση ως προς τη θέαση του άλλου προσώπου και την συνακόλουθη ευθύνη μας προς τα ηθικά του αιτήματα παραθέτει ο δεοντοκράτης φιλόσοφος Stephen Darwall μέσα από την επονομαζόμενη “οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου”. Η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου περιγράφει κατά τον Darwall τις αξιώσεις που δικαιολογημένα μπορούμε να απευθύνουμε ο ένας στον άλλον ως *ελεύθερα και ισότιμα* μέλη μιας ηθικής κοινότητας διαρθρωμένης στη βάση της κοινής μας *αξιοπρέπειας*.¹⁸

Ας προσπαθήσουμε να πλοηγηθούμε – εισαγωγικά - στην ηθική σκέψη του Darwall μέσα από το παράδειγμα του διαβάτη ο οποίος χτυπά την πόρτα του σπιτιού μου. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι ο διαβάτης χτυπώντας μου την πόρτα, *αξιώνει* να μπει στο σπίτι μου επικαλούμενος ως *λόγο* ότι επιθυμεί να μείνει ένα διάστημα εντός του διότι το βρίσκει ιδιαιτέρως κομψό. Μπορεί ένας τέτοιος λόγος να με δεσμεύσει θεμελιώνοντας την ηθική μου *υποχρέωση* να του ανοίξω – και την συνακόλουθη *ευθύνη* μου αν δεν το πράξω; Σύμφωνα με τον Darwall (ο οποίος αντλεί την συγκεκριμένη στιγμή της επιχειρηματολογίας του από τη διδασκαλία του Strawson, βλ. υπό 3.2), λόγοι που έχουν ως κανονιστικό τους έρεισμα την *επιθυμία* (ή την κοινωνική ευημερία όπως είδαμε στην αρχή της εισαγωγής) είναι ακατάλληλοι για να θεμελιώσουν την υποχρέωση του αποδέκτη της απεύθυνσης προς συμμόρφωση. Έγκυροι και συνεπώς δεσμευτικοί μπορούν να θεωρηθούν μονάχα *προσωποπαγείς λόγοι* οι οποίοι προϋποθέτουν την *εξουσία* του *αιτούμενου* να τους απευθύνει σε ένα άλλο πρόσωπο. Ήδη μπορούμε να διακρίνουμε πως η θέση του Darwall περί του δευτεροπρόσωπου χαρακτήρα της ηθικής, της ηθικής δηλαδή ως των αξιώσεων εκείνων που μπορούν να απευθύνουν ελεύθερα και ισότιμα πρόσωπα εις αλλήλους, συγκροτείται γύρω από έναν κύκλο αλληλένδετων δευτεροπρόσωπων εννοιών: της *εξουσίας*, της *ευθύνης*, της *αξίωσης* και των *δευτεροπρόσωπων λόγων*, κάθε μία από τις οποίες φωτίζεται μέσα από το κανονιστικό σώμα της άλλης¹⁹:

- *Ένα πρόσωπο διατηρεί εξουσία έναντι ενός άλλου, μονάχα αν το δεύτερο έχει έναν δευτεροπρόσωπο λόγο να συμμορφωθεί με τις έγκυρες αξιώσεις του πρώτου και είναι συνεπώς υπεύθυνο έναντι του να το πράξει.*

¹⁸ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009, σελ 3

¹⁹ Stephen Darwall, *Authority and Second Personal Reasons for Acting* σε *Morality, Authority & Law - Essays in Second Personal Ethics I*, Oxford: Oxford University Press, 2013, σελ. 141

- Ένα πρόσωπο είναι υπεύθυνο έναντι ενός άλλου, μονάχα αν το δεύτερο διατηρεί την εξουσία να του απευθύνει έγκυρες αξιώσεις με τις οποίες το πρώτο έχει δευτεροπρόσωπους λόγους να συμμορφωθεί.
- Έγκυρη αξίωση είναι αυτή που πηγάζει από την εξουσία ενός προσώπου να την απευθύνει σε κάποιο άλλο, το οποίο έχει έναν δευτεροπρόσωπο λόγο να συμμορφωθεί με αυτήν και συνεπώς είναι υπεύθυνο έναντι του αξιούντος να το πράξει
- Δευτεροπρόσωπος λόγος είναι αυτός ενσωματώνεται σε μια έγκυρη αξίωση ενός προσώπου που έχει την εξουσία να την απευθύνει σε κάποιο άλλο και με την οποία το δεύτερο είναι υπεύθυνο προς συμμόρφωση.

Αυτός ο κύκλος εννοιών συγκροτεί το δευτεροπρόσωπο ηθικό σύμπαν του Darwall. Ποιες είναι όμως οι υπερβατολογικές προϋποθέσεις του σύμπαντος αυτού; Σε τι ακριβώς συνίσταται η δευτεροπρόσωπη εξουσία ενός προσώπου να απευθύνει αιτήματα και η αντίστοιχη υποχρέωση των υπολοίπων μελών της ηθικής κοινότητας να συμμορφώνονται προς αυτά; Το νήμα της θέσης του Darwall περνά μέσα από την ανάλυση του Johann Gottlieb Fichte (βλ. υπό 3.5), σύμφωνα με την οποία κάθε κλήση (ή δευτεροπρόσωπη απεύθυνση) επιδιώκει να κατευθύνει την βούληση του προσώπου στο οποίο στρέφεται μέσα από τη δική του ελεύθερη επιλογή. Κι εδώ προϋποτίθεται κάτι πολύ σημαντικό: ότι το πρόσωπο που απευθύνει την αξίωση και ο αποδέκτης της μοιράζονται ένα κοινό ηθικό έδαφος: την αξιοπρέπεια τους που συνίσταται στο απαραβίαστο status τους ως ελεύθερων και ίσων μελών της ηθικής κοινότητας.²⁰ Μοναδικός τρόπος να γίνει σεβαστή η αξιοπρέπεια των προσώπων, η κεντρική έννοια στην ηθική σκέψη του Darwall, είναι τα μέλη της ηθικής κοινότητας να μπορούν να καθορίζουν ελεύθερα την βούληση τους και να δεσμεύονται βάσει των αξιώσεων που πηγάζουν από αυτήν – ικανότητα που ταυτίζεται με την καντιανή έννοια της αυτονομίας (βλ. υπό 3.4). Σύμφωνα με την διδασκαλία του Samuel Pufendorf (βλ. υπό 3.3), όπως τουλάχιστον την διαβάσει ο Darwall, ένα πρόσωπο μπορεί να καταστεί υποκείμενο μιας υποχρέωσης μονάχα εάν το ίδιο έλλογα και αυτόνομα αποδέχεται τους λόγους που γεννούν την υποχρέωση στο πρόσωπο του και όχι κατόπιν εξαναγκασμού.

Κάθε γνήσια ηθική συνάντηση προϋποθέτει κατά τον Fichte την ικανότητα των μερών να καθορίζουν τη βούληση τους αυτόνομα στη βάση λόγων που πηγάζουν από την αξιοπρέπεια τους. Επιστρέφοντας στο παράδειγμα μας, εάν ο διαβάτης που μου χτυπά την πόρτα επικαλείται έναν σοβαρό και υπαρκτό κίνδυνο ζωής (τον οποίον μπορώ να αντιληφθώ), τότε σκεπτόμενος έλλογα με γνώμονα την αξιοπρέπεια του οφείλω να του ανοίξω το σπίτι μου και να τον φιλοξενήσω όσο χρειαστεί. Κι αυτός όμως αντίστοιχα οφείλει να σεβαστεί την ακεραιότητα μου και την κυριότητα

²⁰ Όπως τονίζει συναφώς ο John Rawls, οι άνθρωποι συνιστούν καθ' αυτούς πηγές έγκυρων αξιώσεων βλ. John Rawls, Kantian Constructivism in Moral Theory, The Journal of Philosophy, vol. 77, 1980, σελ. 546

μου επί του οίκου και κατευθύνοντας την βούληση του έλλογα να μην φερθεί εχθρικά.²¹ Εύλογα καταλήγουμε στην κατά Fichte θεμελιώδη αρχή του δικαίου: *“Οφείλω σε κάθε περίπτωση να αναγνωρίζω το ελεύθερο ον ενώπιον μου ως τέτοιο, να περιορίζω δηλαδή την ελευθερία μου μέσα από την ιδέα της δικής του ελευθερίας”*²²

Προσπαθήσαμε στην εισαγωγή αυτή να αποτυπώσουμε σε αδρές γραμμές τους βασικούς άξονες της σκέψης των δύο φιλοσόφων η οποία εν συνεχεία θα αναπτυχθεί περαιτέρω. Ήδη πάντως μπορούμε να συλλάβουμε την διαφορετική φωτοσκίαση του τίτλου της εργασίας : στον Levinas ο Άλλος συνιστά απόλυτη ετερότητα, στον Darwall συνιστά ηθικό πρόσωπο με δικαιώματα και υποχρεώσεις.

²¹ Πρόκειται για επιχείρημα βασισμένο στην καντιανή υπό όρους φιλοξενία βλ. Βλ. Ιμμάνουελ Καντ, Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχεδίασμα, μτφρ: Κωνσταντίνος Σαργέντης, Αθήνα: Πόλις, 2006, σελ. 81 επ.

²² Johann Gottlieb Fichte, Foundations of Natural Right – According to the Principles of Wissenschaftslehre, transl. Michael Bauer, edited by Michael Neuhaus, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, σελ. 49

2. Ο Άλλος στην ηθική σκέψη του E. Levinas

“Ich bin du, wenn ich ich bin.”

Paul Celan

“Je est un Autre.”

Arthur Rimbaud

“There’s a crack in everything. That’s how the light gets in.”

Leonard Cohen

2.1 Η βία της Ολότητας και το Άπειρο

Κύρια φιλοσοφική επιδίωξη του Levinas, αρθρωμένη ιδίως μέσα στα έργα του «*Ολότητα και Άπειρο*» και «*Άλλως του Είναι/Επέκεινα της Ουσίας*», είναι μια υπεράσπιση της υποκειμενικότητας, θεμελιωμένης όχι στο επίπεδο της καθαρά εγωιστικής της διαμαρτυρίας ενάντια στην Ολότητα, ούτε μέσα στην αγωνία της ενώπιον του θανάτου, *αλλά στην ιδέα του Απείρου*.²³ Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής κριτικής του Levinas τίθεται η δυτική φιλοσοφική παράδοση η οποία «βιάζει» το πρόσωπο με το να το συλλαμβάνει μέσα από καθολικές έννοιες, εντάσσοντας το σε ένα ολοποιητικό σύστημα αναπαράστασης, το οποίο ελέγχει.²⁴ Η δυτική σκέψη δεν συνιστά κατά τον Γάλλο φιλόσοφο παρά μια οντολογία²⁵: αναγωγή της κατανόησης του «είναι» στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος και προσπάθεια αφ-ομοίωσης του κόσμου στους

²³ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, σελ.16

²⁴ Εμμανουήλ Levinas, *Ελευθερία και Εντολή*, σελ. 26

²⁵ Σε αυτό το σημείο συνίσταται και η θεμελιώδης διαφορά του Levinas με τον Heidegger κεντρική θέση του οποίου στο Είναι και Χρόνος είναι ότι το ον παραμένει αδιαχώριστο από την κατανόηση του είναι (που εκτυλίσσεται ως χρόνος). Το είναι συνιστά για τον Heidegger καθ’ αυτό επίκληση της υποκειμενικότητας, ο άνθρωπος δεν είναι παρά «ποιμένας του είναι» Βλ. Εμμανουήλ Levinas, *Ελευθερία και Εντολή*, σελ. 46. Για μια ιδιαίτερα ευσύνοπτη παρουσίαση της πνευματικής σχέσης μεταξύ Levinas και Heidegger βλ. Μαριάννα Δώδου, *Η λογική της ετερότητας και η στοχαστική φαντασία στη σκέψη των Levinas, Derrida, Corbin*, σελ.94 επ

ορίζοντες του²⁶: ο θρίαμβος του Ιδίου, που αλλεργικό σε κάθε στοιχείο ετερότητας ζητά να το θεματοποιήσει μουδιάζοντας την απειλή.

Η ιμπεριαλιστική αποβλεπτικότητα της συνείδησης, η κατεύθυνση του Ιδίου προς το Άλλο και πρόσληψη του σε ένα ολοποιητικό σύστημα αναφορών, η «ειρήνη» της θεματοποίησης, συνιστά μια ανακωχή της θεμελιακής οντολογικής κατάστασης του πολέμου. Κατά τον Levinas ο πόλεμος γεννιέται ως καθαρή εμπειρία του καθαρού είναι²⁷. Η τυφλή κι επίμονη επιμονή του είναι ως προς την διατήρηση κι εκδήλωση του έχει μια εγγενώς πολεμική διάσταση, η οποία ταπεινώνει την ηθική με το να ρίχνει εκ των προτέρων τη σκιά της στις πράξεις των ανθρώπων. Η οντολογία, ως μια φιλοσοφία της δύναμης, θέτει τα υποκείμενα ενώπιον του πολέμου, μιας δοκιμασίας του πραγματικού, η οποία όχι μόνο κατατροπώνει κάθε ετερότητα του Άλλου, αλλά πλήττει εν τέλει και την ίδια την ταυτότητα του Ιδίου, όπως τα όπλα στρέφονται ήδη ενάντια στον κάτοχο τους.²⁸

Στο πλαίσιο της συνθήκης του (οντολογικού) πολέμου μεταξύ κυρίαρχων εγώ, η άσκηση του Λόγου οφείλει να εκληφθεί σύμφωνα με τον Levinas ως η τέχνη του να προ-βλέπει κανείς (*prevoir*) και να κερδίζει με κάθε μέσο τον πόλεμο, δηλαδή ως *πολιτική*. Ο Λόγος επιστρατεύεται για να θεματοποιήσει, να λειάνει τις γωνίες ενός είναι που αγωνιά για την ύπαρξη του· εξακολουθεί ωστόσο να παραμένει στο προσκήνιο μιας ολοποιητικής δυτικής φιλοσοφίας η οποία στο όνομα μιας κατ' επίφαση ειρήνης υποβιβάζει τα άτομα σε φορείς οντολογικών δυνάμεων που τα κυβερνούν εν αγνοία τους. «*Η ειρήνη των αυτοκρατοριών που βγήκαν από τον πόλεμο στηρίζεται στον πόλεμο. Δεν αποδίδει στα αλλοτριωμένα όντα την απωλεσμένη τους ταυτότητα*»²⁹. Η ηθική συνείδηση ανέχεται το χλευαστικό βλέμμα του πολιτικού, μια τελική ειρήνη ενός Λόγου που αντιλαμβάνεται τα πρόσωπα μονάχα ως δεσμώτες του είναι τους, αποπροσωποποιώντας τα έτσι.

Αν αναγνώσουμε τον πόλεμο ως την απόπειρα μιας (οντολογικής) ελευθερίας να διαφεντέψει ολοκληρωτικά μια άλλη³⁰, η συνείδηση δεν έχει άλλο έργο ως νομοθέτης παρά να συνθέσει δίχως ασυνέχειες την ελευθερία των όντων υπό τη στέγη του Λόγου, εξοστρακίζοντας έτσι το ενδεχόμενο μιας τυραννίας. Αυτή ακριβώς η πρόταξη της ελευθερίας, ενώ μοιάζει να σέβεται την διυποκειμενικότητα, συνιστά στο βάθος τον μονολογικό θρίαμβο του Ιδίου: ελευθερία σημαίνει να εμμένεις απέναντι στο άλλο και παρά τη σχέση με το άλλο, να εξασφαλίζεις την αυτάρκεια ενός εγώ.³¹ Εάν λοιπόν η ελευθερία σημαίνει τον τρόπο να παραμένεις Ίδιος μέσα στο Άλλο και εάν η ειρήνη του Λόγου συνίσταται στην συναρμογή της ελευθερίας των όντων μέσα από την

²⁶ Emmanuel Levinas, Ολότητα και Άπειρο, σελ.39

²⁷ Οπ. παρ., σελ.10

²⁸ Οπ. παρ., σελ.10

²⁹ Οπ. παρ., σελ.11

³⁰ Εμμανουήλ Levinas, Ελευθερία και Εντολή, σελ. 23

³¹ Emmanuel Levinas, Ολότητα και Άπειρο, σελ.43

θεματοποίηση – την κατανόηση τους δηλαδή μέσα από έννοιες - τότε αντιλαμβανόμαστε ότι κάθε (ηθική) εννοιολόγηση στο όνομα της ελευθερίας, συνεπάγεται την εξάλειψη του Άλλου. Καταλήγει στην ειρήνη του Κράτους, υποπίπτουσα έτσι σε μια νέα βία, αυτή της Ολότητας.³²

Η ελευθερία προβάλλει σύμφωνα με τον Levinas μονάχα μέσω μιας υπακοής στο είναι: δεν κατέχει ο άνθρωπος την ελευθερία, αλλά η ελευθερία τον άνθρωπο. Υποστηρίζοντας την πρωταρχή της ελευθερίας κατά την συγκρότηση καθολικών κανόνων, έχουμε προϋποθέσει την ταύτιση είναι και όντος. Υποτάσσουμε κατ' αυτόν τον τρόπο την σχέση με κάποιον που είναι ένα όν (ηθική σχέση) σε μια σχέση με το απρόσωπο «είναι» του όντος, γεγονός που επιτρέπει την σύλληψη και την θυσία εν τέλει του όντος σε μια γνωστική σχέση. Ο Λόγος λοιπόν, ως Λόγος ελευθερίας, ως Λόγος οντολογικός συνιστά έναν μονόλογο που γνωρίζοντας μονάχα τον εαυτό του επιδιώκει, ανάγοντας κάθε ον στο είναι του, να σκοτώσει κάθε στοιχείο ετερότητας. *Η συνείδηση που συλλαμβάνει και θεματοποιεί αποτελεί την κατ' εξοχήν προέλαση του Ιδίου.*

Η μεγάλη φιλοσοφική πρόκληση του Levinas συνίσταται στο να προσωποποιήσει ξανά το πρόσωπο, απεμπλέκοντας το από την τυραννική καταπίεση της Ολότητας. Το εγχείρημα του αυτό απαιτεί την απόδειξη της υπερβατικότητας του όντος σε σχέση με το είναι του, την άρση της υποταγής της ηθικής στην οντολογία και την συνακόλουθη ανάδειξη μιας πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης του Ιδίου με το Άλλο η οποία δεν είναι αλλεργική. Αυτού του είδους η σχέση αποκρυσταλλώνεται στην ιδέα του Απείρου: *το Άπειρο είναι το ιδιάζον χαρακτηριστικό ενός υπερβατικού όντος, το Άπειρο είναι το απολύτως Άλλο.*³³ Η υπερβατική σχέση με το Άλλο πρόσωπο είναι το μόνο ιδεατό που απέχει πλήρως από την ιδέα του. Με το να σκέφτομαι συνεπώς το Άπειρο δεν σκέφτομαι ένα αντικείμενο – η αποβλεπτικότητα της υπέρβασης είναι μοναδική στο είδος της. Η ιδέα του Απείρου υποδηλώνει την επαφή με το ανέπαφο, επαφή που δεν θέτει σε κίνδυνο την ακεραιότητα εκείνου που έχει αγγιχτεί· σχέση απόστασης, απόσταση που δεν ξεθωριάζει την σχέση αλλά και σχέση που δεν γεφυρώνει την απόσταση του Ιδίου με το Άλλο. Στην υπερβατική αμεσότητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης, στην μεταφυσική επιθυμία του Ιδίου για το Άλλο (που δεν ανάγεται/θυσιάζεται όπως είδαμε στο μονοσήμαντο του είναι του, γι' αυτό και είναι Άλλο) φωλιάζει κατά τον Levinas το Αγαθό, η Καλοσύνη, ο Θεός. Η άρθρωση της υπερβατικής ιδέας του Απείρου προϋποθέτει αναγκαίως τον *χωρισμό* του Ιδίου σε σχέση με το Άλλο.

³² Οπ. παρ. σελ.43

³³ Οπ. παρ., σελ.48

2.2 Το πρώτο πρόσωπο/ Ο χωρισμός

Σε τί συνίσταται ο χωρισμός του Ιδίου από το Άλλο; Δεν μπορεί απλώς να εδράζεται σε μια αντίθεση με το Άλλο, εφ' όσον θέση και αντίθεση διαλεκτικώς αλληλοέλκονται εμφανιζόμενες κάτω από ένα συνοπτικό, ολοποιητικό βλέμμα που τις περικλείει. Η μεταφυσική σχέση με τον Άλλον άνθρωπο, το Άπειρο, δεν συνδέει όρους που αλληλοσυμπληρώνονται και κατά συνέπεια γειτνιάζουν πάσχοντας από μια αμοιβαία έλλειψη, αλλά όρους επαρκείς. Ο χωρισμός του προσώπου παράγεται ως ψυχισμός, ως εσωτερική ζωή ανεξάρτητη η οποία δεν μετέχει σε κανένα Ον, ως ύπαρξη άθεη ανθιστάμενη στην Ολότητα. Ο πρωταρχικός ρόλος του ψυχισμού δεν συνίσταται στην απλή αντανάκλαση του είναι, πρόκειται αντιθέτως για έναν τρόπο ύπαρξης του όντος πέραν του είναι.

Εν αρχή ην η απόλαυση για το χωρισμένο ον. Ο Levinas αποστασιοποιείται από την χαϊντεγκεριανή πρόσληψη του υποκειμένου που ερριμμένο στον κόσμο μοχθεί και αγωνιά για την διατήρηση του είναι του. Η ζωή δεν είναι γυμνή βούληση για ύπαρξη, επίμοχθη οντολογική μέριμνα, αλλά αγάπη για τη ζωή, σχέση με περιεχόμενα που δεν ταυτίζονται με το είναι, πιο ακριβά από αυτό³⁴. Η απόλαυση δεν συνιστά την παραμονή του προσώπου στο είναι, αλλά το ίδιο το ξεπέρασμα του. Κατά συνέπεια, η χωρισμένη υπόσταση του προσώπου δεν ταυτίζεται με την αναζήτηση και την κατανάλωση των καυσίμων που προσφέρει η αναπνοή και η τροφή, αλλά με την κατανάλωση επίγειων και ουράνιων τροφών. Δεν τρώω για να διατηρηθώ στην ύπαρξη, δεν εκτίθεμαι στο φως για να ζεσταθώ, δεν κοιμάμαι για να αναπαυθώ. Ζω με «ζεστή σούπα», με αέρα, με φως, με ύπνο, με ιδέες κτλ. Τα στοιχεία με τα οποία ζούμε δεν είναι χαϊντεγκεριανά εργαλεία προς επιβίωση, μα η σκιαγράφηση της ανεξαρτησίας της απόλαυσης και της ευτυχίας που είναι το αρχικό σχήμα κάθε ανεξαρτησίας.³⁵

Η ζωή είναι θυμικότητα και συναίσθημα, ακόμη και οι οδυνηρές της στιγμές ή οι καθ' αυτές οντολογικές ανάγκες του προσώπου συνιστούν κατηγορήματα αυτής της πρωταρχικής στάσης απόλαυσης εν τω κόσμω. Η προσωπικότητα του προσώπου, η αυτότητα του εγώ περισσότερο από την ιδιαιτερότητα του ατόμου και του καθ' έκαστον προσώπου είναι η ιδιαιτερότητα της ευτυχίας και της απόλαυσης, η πρωταρχική εκείνη και ανεπανάληπτη τοποθέτηση και διαμονή του εγώ στον κόσμο· τοποθέτηση και διαμονή άθεη, μη εντάξιμη στην Ολότητα μιας ανώτερης έννοιας, μη αναγόμενη στο είναι.

Η πρωταρχική θέση του απολαμβάνοντος εγώ εντός του κόσμου δεν μπορεί να αρθρωθεί με όρους αποβλεπτικότητας. Η άρρυθμη απόλαυση, η παθητική καταβύθιση του προσώπου εντός των

³⁴ Οπ. παρ. σελ. 133

³⁵ Οπ. παρ. σελ. 131

γήινων στοιχείων – του φωτός, του ανέμου, του νερού – βρισκόμενη εκτός χρόνου δεν αγγίζεται από τον ιμπεριαλισμό της συνείδησης που επιδιώκει να κατανοήσει και να αναπαραστήσει τον κόσμο, να εντάξει τα αντικείμενα μέσω της νόησης σε γενικές έννοιες. Η ριπή του ανέμου, η διάχυση του φωτός, συγκροτούν μια κίνηση αντίστροφη αυτής της αποβλεπτικότητας: το ανείπωτο, δίχως όψη σώμα του στοιχείου, προερχόμενο από το πουθενά, τυλίγει το ανθρώπινο σώμα εντός της βαθύτητας του, μαστίζοντας το με τις ροές του.³⁶ *Να είσαι εντός του στοιχείου, να λούζεσαι με φως, να ζεις με νερό και αέρα, αυτή η παθητική εισπνοή του στοιχείου συνιστά τον κατ' εξοχήν τρόπο αποκρυστάλλωσης της αισθητικότητας, της άθεης βυθισμένης στην απόλαυση ύπαρξης, της προσωποποίησης του προσώπου, της φρικίασης του εγώ.*

Ένα σώμα λοιπόν δίχως συνείδηση, βυθισμένο μέσα στο βαθύ τραγούδι του στοιχείου' μέσα στην στοιχειακή μελωδία ωστόσο, την λαξευμένη με φως, αέρα και νερό διακρίνεται ένας οξύς, απειλητικός ψίθυρος: το γυμνό, ενδεές σώμα, πλήρως εκτεθειμένο στις ροές των στοιχείων που το μαστίζουν διαισθάνεται την ανησυχία της επόμενης ημέρας ως προς την επιβίωση του. Οι αβεβαιότητες του μέλλοντος που πλήττουν την απόλαυση, της θυμίζουν ότι η ανεξαρτησία της περικλείει μια εξάρτηση.³⁷ Η πληρότητα της στιγμής της απόλαυσης του δεν εξασφαλίζεται απέναντι στο άγνωστο του στοιχείου' το έγκαυμα που προκαλεί ο ήλιος, το κρύο του ανέμου, η ορμητικότητα του νερού, δημιουργούν την ανάγκη στο πρόσωπο να μεριμνήσει για την ασφάλεια του, μετεωρίζοντας το αβέβαιο μέλλον του στοιχείου, δαμάζοντας την απειλητικότητά του. Το εγώ, βρίσκοντας καταφύγιο στο είναι, αναλαμβάνει την υποχρέωση να σταθεί μέσω του σώματος του στον κόσμο, να εργαστεί και να αποσπάσει από τα στοιχεία ό,τι του είναι χρήσιμο για την επιβίωση του.³⁸

Η απόσταση που παρεμβάλλεται μεταξύ του προσώπου και του κόσμου από τον οποίον εξαρτάται χαλκεύει την ιδέα της ανάγκης. Το σώμα εν προκειμένω συνιστά ταυτόχρονα τον τρόπο με τον οποίον το πρόσωπο υποδουλώνεται και εξαρτάται από κάτι εκτός εαυτού, αλλά και τον τρόπο κατοχής και εργασίας, υπέρβασης του στοιχείου από το οποίο το πρόσωπο πρέπει να ζήσει. Αυτή ακριβώς η αμφισημία του σώματος είναι η *συνείδηση*.³⁹ Η ανάγκη λοιπόν συνιστά την πρώτη κίνηση του Ιδίου, το οποίο μέσω της εργασίας και της οικονομίας δύναται να ελέγξει την στοιχειακή ετερότητα από την οποία εξαρτάται. Πρωταρχική κίνηση της οικονομικής ύπαρξης συνιστά η διαμονή εντός του στοιχειακού κόσμου μέσω της συγκρότησης του οίκου.

³⁶ Οπ. παρ. σελ. 160

³⁷ Οπ. παρ. σελ. 177

³⁸ Οι σωματικές ανάγκες του όντος δεν σημαίνουν πάντως μια επιστροφή στο πρωτείο της οντολογίας. Οι ανάγκες, η οδύνη εντός του κόσμου συνιστούν ένα de facto κατηγορημα της ευτυχίας του να ζεις με... και δεν παραπέμπουν στο βιαίως ερριμμένο στον κόσμο χαϊντεγκεριανό υποκείμενο.

³⁹ Οπ. παρ. σελ. 206

Ο πρωταρχικός ρόλος του σπιτιού δεν έγκειται στο ότι είναι σκοπός της ανθρώπινης δραστηριότητας, αλλά στο ότι αποτελεί προϋπόθεση της και υπ' αυτήν την έννοια έναρξη της. Η περισυλλογή, έργο του χωρισμού, συγκεκριμενοποιείται ως οικονομική ύπαρξη μέσα σε μια διαμονή, στην εσωτερικότητα του σπιτιού, εντός της οποίας το πρόσωπο ατενίζει τον κόσμο με ασφάλεια· υποδεικνύει μια αναστολή των άμεσων αντιδράσεων που υποκινεί ο κόσμος, μια πιο προσεκτική θέαση του εαυτού, των δυνατοτήτων του και όσων έχει να αντιμετωπίσει⁴⁰. Το σπίτι μπορεί να θεωρηθεί ως ένα παιχνίδισμα του εγώ έναντι των στοιχείων: από τη μία απομακρύνεται από την ανωνυμία των στοιχείων εντός του οίκου του, από την άλλη έχει τα παράθυρα του ανοιχτά για να τ' απολαμβάνει. Το σπίτι είναι ένα *εξωστρεφές μυστικό*, στεγάζει κι έτσι μετασηματίζει την άμεση απόλαυση των στοιχείων. Το στοιχείο ακινητοποιείται μέσα στους τέσσερις τοίχους του σπιτιού, γαληνεύει μέσα στην κτήση. Εντός τους εμφανίζεται ως πράγμα, όπως σε μια «νεκρή φύση». Αυτή ακριβώς η σύλληψη και διεργασία του στοιχείου είναι η *εργασία*.

Σκοπός της εργασίας είναι να καταλάβει το σκοτεινό είναι του στοιχείου και να το δαμάσει. Η κίνηση που διαγράφει είναι κεντρομόλος: από το άλλο του στοιχείου στο κέντρο του Ιδίου. Το χέρι συνιστά το άρμα της προέλασης του Ιδίου, το χέρι που συλλαμβάνει ή θραύει ή μαλάσσει κι έτσι συσχετίζει το στοιχείο με τους σκοπούς του προσώπου. Το άδραγμα της ύλης, η προσπάθεια μορφοποίησης της σε αντικείμενα με σταθερά περιγράμματα, η εννοιοποίηση της, συνίσταται στην άρση της αντίστασης του στοιχείου και την παράδοση τους στους ανθρώπινους σκοπούς. Η εργασία είναι η σκιαγράφηση ενός κόσμου στα ανθρώπινα μέτρα, η τέχνη του ν' ανακαλύπτεις το τρωτό σημείο του στοιχείου και να μετατρέπεις σε τεχνούργημα, η μελετημένη αυθορμησία του Ιδίου.

Να είμαι χωρισμένος σημαίνει να είμαι αυτόχθων στον οίκο μου, να είμαι δι' εαυτόν, απολύτως ικανοποιημένος που ζω, τρέφομαι και αναπνέω. Και σημαίνει φυσικά να ζω σε αμφισημία: *Το να είμαι σώμα σημαίνει ότι από τη μία ίσταμαι (αυτο-κυριαρχία), και από την άλλη βρισκόμενος στη γη, περιβάλλομαι και απειλούμαι από τα στοιχεία κι έτσι παρεμποδίζομαι από το σώμα μου*⁴¹ Καθώς η μέσω του σώματος διαμονή ξεπερνάει την ανασφάλεια της ζωής, αποτελεί μια διηλεκτική παράσταση της προθεσμίας κατά την οποία η ζωή κινδυνεύει να σβήσει. Η συνείδηση του θανάτου είναι η συνείδηση της διαρκούς αναβολής του θανάτου, μέσα στην ουσιώδη άγνοια της ημερομηνίας του. Η απόλαυση ως σώμα που εργάζεται παραμένοντας εντός αυτής της πρώτης αναβολής, η αμφισημία αυτή του σώματος που ο Levinas ονομάζει συνείδηση, είναι εκείνη που διανοίγει τη διάσταση του χρόνου. *Έχω συνείδηση σημαίνει έχω χρόνο*, σημαίνει πως συγκροτούμαι στη βάση ενός παρόντος που έχει το βλέμμα του στο μέλλον προσπαθώντας να το

⁴⁰ Οπ. παρ. σελ. 191

⁴¹ Οπ. παρ. σελ. 206

αναπαραστήσει/προβάλει και πως μέσω της μνήμης ανασυγκροτώ την ύπαρξη μου αυτοβούλως δίχως καμιά αναφορά σε άλλη λογική ή χρονική τάξη, όντας έτσι έστω και ψευδαισθησιακά η αιτία του εαυτού μου. Να είμαι χωρισμένος, σημαίνει να έχω τον δικό μου χρόνο ο οποίος δεν απορροφάται από τον οντολογικό διάκοσμο της ιστορίας.⁴²

2.3 Η βασιλική οδός της γλώσσας

Προσπαθήσαμε να αποτυπώσουμε την κατά Levinas ιδέα του χωρισμού ως πρωταρχική προϋπόθεση και άρθρωση της ιδέας του Απείρου· ως την *διάρρηξη της Ολότητας που μπορεί να συμβεί μόνο με την φρικίαση του εγωισμού που δεν υποτάσσεται λογικά ή διαλεκτικά σε κάποιο ανώτερο γένος*.⁴³ Εντός της μπορέσαμε να αντικρύσουμε ένα μωσαϊκό αντίθετων κινήσεων: την καταβύθιση στα στοιχεία που διανοίγει η εσωτερικότητα, την επίμοχθη και ευτυχή παραμονή πάνω στη γη, τον χρόνο και τη συνείδηση που εξασφαλίζουν τον έλεγχο του κόσμου. Όλες αυτές οι κινήσεις εντυπώνονται στο σωματικό είναι του ανθρώπου, την έκθεση του στις εξωτερικές ροϊκές εντάσεις των στοιχείων αλλά και την περισυλλογή του στην εσωτερική μυχιότητα του οίκου του απ' όπου μπορεί να οργανώσει την οικονομική του ύπαρξη. Η εργασία και η κτήση, κατ' εξοχήν εκφράσεις της οικονομικής ύπαρξης, συνιστούν την αποτύπωση της αυθορμησίας του Ιδίου, που πορεύεται στον κόσμο εν πλήρει ελευθερία.

Μέσα στις τόσες κινήσεις, υπάρχει ακόμη μία - η πιο βαθιά και γι' αυτό ίσως αδιόρατη με την πρώτη ματιά - που καλούμαστε να ιχνηλατήσουμε στο λεβινασιανό έργο. Ήδη κατά το πέρασμα από την απόλαυση των στοιχείων στην συγκρότηση μέσω της κτήσης και της εργασίας της οικονομικής ύπαρξης, αντηχεί σιωπηρά, δίχως ακόμη να έχει εκφραστεί, η παρουσία του Άλλου ανθρώπου, που αμφισβητεί την ελευθερία μου να αναπαριστώ τον κόσμο. Το χέρι μου που λαξεύει την ύλη, το σπίτι μου εντός του οποίου αποσύρομαι από την εκτυφλωτική λάμψη των στοιχείων, ο απολύτως μοναδικός χρόνος της ύπαρξης μου εν τω κόσμω, συναντούν το χέρι, το σπίτι, τον χρόνο του Άλλου ανθρώπου. Το πεδίο αυτό συνάντησης με την ετερότητα του Άλλου ανθρώπου μπορούμε να το ονομάσουμε *ομιλία ή γλώσσα*.

Η προσπέλαση των στοιχείων μέσα από τον φωτισμό του τρωτού τους σημείου και την ένταξη τους στην εγωλογική μηχανή συνιστά τον τρόπο του Ιδίου να μην αλλοιώνεται από το (στοιχειακό) άλλο. Το πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου ωστόσο καθίσταται παρόν μέσα από την άρνηση του να γίνει περιεχόμενο, την ριζική αδυνατότητά του να περιληφθεί στο εποπτικό βλέμμα του Ιδίου. Η

⁴² Οπ. παρ. σελ. 56

⁴³ Οπ. παρ. σελ. 221

ετερότητα του Άλλου δεν είναι σχετική, όπως σε μία σύγκριση στην οποία τα είδη διαφέρουν μεταξύ τους, ταυτοχρόνως ωστόσο γειτνιάζουν λόγω της ένταξης τους σε μια κοινότητα γένους. Στην επιφάνεια του προσώπου του, στην έκφραση του, ο Άλλος προβάλλει μια ολοκληρωτική αντίσταση στην σύλληψη του από το Ίδιο του εγώ, αποτάσσοντας την κατοχή και τις δυνάμεις μου. Αν σκύψουμε πάνω από την υφή της αντίστασης του, θ' αντιληφθούμε πως δεν πρόκειται για την αντίσταση του βράχου στο χέρι που τον σκαλίζει, καθώς κάτι τέτοιο θα προεξοφλούσε την έστω και με δυσκολίες απορρόφηση του από Ίδιο. Η ηθική μας φαντασία πρέπει ίσως να στραφεί στην εικόνα ενός διάπτοντος άστρου, που ήδη τη στιγμή που η όραση προσπαθεί να δεσπόσει πάνω του, έχει χαθεί από το πεδίο της διατρυπώντας με την εξαφάνιση του την μορφή που το οριοθετεί.

Η διαρκής διάνοιξη των περιγραμμάτων της μορφής του προσώπου μέσα στην έκφραση του καθιστά ριζικά αδύνατη την ιδιοποίηση του. Μη όντας κομμάτι του κόσμου αυτού, το πρόσωπο δεν θίγεται από την ιμπεριαλιστική δραστηριότητα της εργασίας και της κτήσης, που αδυνατούν να υποτάξουν το υπερβατικό μέσα από την κατανόηση του. Μοναδικός τρόπος να αντιπαρατεθεί κανείς στην υπερβατικότητα του Άλλου προσώπου είναι ο φόνος, η εκμηδένιση του που προϋποθέτει την παραίτηση από την προσπάθεια κατανόησης/σύλληψης/παράστασης του. *«Μπορώ να σκοτώσω μόνο ένα ον απολύτως ανεξάρτητο, εκείνο που υπερβαίνει πλήρως τις δυνάμεις μου και ως εκ τούτου δεν αντιτάσσεται, αλλά παραλύει την δύναμη της ίδιας της δύναμης. Ο Άλλος άνθρωπος είναι το μόνο ον που μπορεί να θελήσω να σκοτώσω»⁴⁴*

Τι μπορεί ν' αντιτάξει ο Άλλος έναντι του πειρασμού μου να τον σκοτώσω; Όχι μια δύναμη υπέρτερη της επίθεσης μου, κάτι τέτοιο θα σήμαινε πως εγώ κι εκείνος γειτνιάζουμε ως κοινά μέρη ενός Όλου. Μου αντιτάσσει το Άπειρο της υπερβατικότητας του, την πρωταρχική έκφραση του : *«δεν θα σκοτώσεις»*.⁴⁵ Η επιφάνεια του προσώπου του, η γύμνια κι ένδεια των ματιών του ακτινοβολεί την αινιγματική σαγήνη του Απείρου, αρθρώνει μια αντίσταση υπερβατική: την αντίσταση εκείνου που δεν προβάλλει καμιά απολύτως αντίσταση, την ηθική αντίσταση, η οποία υπερχειλίζει τη συνείδηση της πάλης και παραλύει την υποψία του φόνου που σκληρός και ανυπέρβλητος λάμπει στο πρόσωπο μου.

Η κατηγορική προσταγή *«δεν θα σκοτώσεις»* διανοίγει την ηθική συνείδηση συνιστώντας το πρώτο συμβάν της συνάντησης με τον Άλλο άνθρωπο, το πρωταρχικό σημαίνον στην εκτύλιξη μιας μη αλλεργικής επαφής μεταξύ Ιδίου και Άλλου. Το ανέφικτο του φόνου δεν έχει μονάχα αρνητική σημασία με την έννοια της παράλυσης των δυνάμεων μου μπροστά την ηθική αντίσταση

⁴⁴ Οπ. παρ. σελ. 251

⁴⁵ Οπ. παρ. σελ. 252

του Άλλου. Η κατανόηση - σχήμα παραδοξολογικό - της υπερβατικής εγγύτητας του Άλλου ανθρώπου αρθρώνει μια σχέση που δεν ατονεί από την απόσταση της ριζικής του ετερότητας, μια απόσταση που ποτέ δεν διανύεται λόγω της σχέσης. Η σχέση αυτή που επιτρέπει την δεξίωση της υπερβατικότητας του Άλλου προσώπου είναι η *γλώσσα*.

Η ανάδειξη της γλώσσας σε κατ' εξοχήν τόπο εκτύλιξης της ετερότητας του Άλλου ανθρώπου προκαλεί ευλόγως ερωτηματικά. Ως συμβολικό σύστημα η γλώσσα καλείται μέσα από την μεσιτεία γενικών και καθολικών σημείων να νοηματοδοτήσει και να θεματοποιήσει τον κόσμο. Η νοηματοδοσία (Sinngebung) του κόσμου, ο φωτισμός του μέσα από την μεσίτευση εννοιών, (η εκκάλυψη του) προϋποθέτει την πρωτοκαθεδρία μιας συγκροτούσας συνείδησης η οποία στο πλαίσιο της αποβλεπτικής της δραστηριότητας επιδιώκει να συλλάβει τα αντικείμενα και να τα εντάξει στους νοητικούς της ορίζοντες. Μία τέτοια σύλληψη της γλώσσας θα σήμαινε την κατακρήμνιση της ετερότητας εντός του συμβολικού συστήματος και την τελική απαλλοτρίωση της από το Ίδιο που παραμένει άθιχτο εντός της γαλήνιας ταυτότητας του – ό,τι ακριβώς ο Levinas περιγράφει στο “Entre Nous” ως υπνηλία του νου.⁴⁶

Ο Levinas δεν υποτιμά την πρακτική σπουδαιότητα της γλώσσας ως συμβολικού συστήματος που καθιστά τον κόσμο προσιτό. Η φιλοσοφική ριζοσπαστικότητα και συνάμα ευαισθησία της λεβινασιανής θέσης συνίσταται στο ότι δεν είναι η μεσίτευση του σημείου που εγκαθιδρύει τη σημασία, αλλά η σημασία, *πρωταρχικό της συμβάν της οποίας είναι η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση με τον Άλλον άνθρωπο*, που καθιστά δυνατή τη λειτουργία του σημείου.⁴⁷ Πρωταρχική σημασία είναι το Άπειρο όπως αποκρυσταλλώνεται στην επιφάνεια του προσώπου του Άλλου ανθρώπου, η γλώσσα με τη σειρά συνιστά το ηθικό μονοπάτι μέσα από το οποίο από-καλύπτεται η ριζική ετερότητα του.⁴⁸ Ως τι άλλο μπορεί λοιπόν να νοηθεί αν όχι ως ηθική και φιλοξενία; Η εννοιοποίηση ως η πρώτη γενίκευση δεν απορροφά την ετερότητα του Άλλου στα γρανάξια μιας παντοδύναμης συνείδησης, αντιθέτως θέτει τις βάσεις μιας από κοινού κτήσης. Τα γλωσσικά σημεία είναι καθολικά επειδή χαράσσουν το μονοπάτι μέσα από το οποίο συναντώ τον Άλλον άνθρωπο και τον *δεξιόνομαι προσφέροντας του τον κόσμο μου*.

Μέσα από το πεδίο της ομιλίας ο Άλλος άνθρωπος αποκαλύπτεται *καθ' εαυτόν*: απείρως υπερβατικός, απείρως ξένος, υπερχειλίζοντας την νοητική σφαίρα του Ιδίου. Η έκφραση του Άλλου είναι μια εκδήλωση ασυναγώνιστη: δεν εκτελεί την κίνηση ξεκινώντας από το σημείο για να πάει στον σημαίνοντα και το σημαϊνόμενο· αντιθέτως ξεκλειδώνει ό,τι το γλωσσικό σημείο

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Entre Nous/Thinking of the Other*, σελ. 83

⁴⁷ Οπ. παρ. σελ. 262

⁴⁸ Αντιστρέφοντας τον περίφημο λακανικό αφορισμό, δεν είναι η γλώσσα που μιλά μέσα από το υποκείμενο, αλλά το υποκείμενο που μιλά μέσα από την γλώσσα. Βλ. και Μυρτώ Ρήγου, *Η ετερότητα του Άλλου*, Δοκίμιο για μια τρέχουσα μεταθητική, Αθήνα: Πλέθρον, 1995, σελ. 40 επ.

κλείνει εντός του, αποκρυσταλλώνοντας έτσι την περισσεία της ζώσας φωνής απέναντι στη φωνή που έγινε γραμμένο σημείο⁴⁹. Στην λαλιά του Άλλου αντηχεί η ιδέα του Απείρου που σε κάθε άρθρωση της φωτοσκιάζει με τρόπο διαφορετικό το γλωσσικό μονοπάτι που στήθηκε για να την υποδεχτεί. Έτσι η τυπική δομή της γλώσσας αναγγέλλει το ηθικό απαραβίαστο του Άλλου ανθρώπου και, χωρίς καμία απόχρωση δαιμονικότητας, την αγιότητα του.⁵⁰

Η φιλοδοξία να μάθουμε και ν' αγγίξουμε τον Άλλον πραγματώνεται μέσα στη σχέση της γλώσσας, ουσιώδες γνώρισμα της οποίας είναι η κλήτευση. Ο Άλλος ίσταται και επιβεβαιώνεται μέσα στο Άπειρο της ετερογένειας στο βαθμό που απευθυνόμαστε σε αυτόν. Ο κλητευθείς είναι κατά τον Levinas παρών στο μέτρο που, όντας αντικείμενο «ανάκρισης», σπεύδει ακατάπαυστα σε βοήθεια της κρίσης του μέσω μιας αδιάλειπτης ανάκτησης στιγμών η οποία παράγει το παρόν, είναι η παρουσίαση του παρόντος.⁵¹ Ως εκ τούτου η έκφραση του, σε κάθε της κρυστάλλωση, ξεσκίζει το αναπόφευκτο πέπλο της πλαστικής της εμφάνισης αναστρέφοντας τη μοίρα των προφερόμενων λέξεων να καθίστανται γραμμένες, δηλαδή παρελθόν. Όπως θα διαπιστώσουμε και κατά την εκτύλιξη της λεβινασιανής θέσης στο *Άλλως του Είναι/Επέκεινα της Ουσίας*, το «Λέγειν», η μεταφυσική απεύθυνση μας στο πρόσωπο του Άλλου με σεβασμό στην ετερογένεια του, προηγείται και διαρρηγνύει το «Λεχθέν», το γλωσσικό σύστημα που έχει συγκροτηθεί για την υποδοχή και φιλοξενία της ετερότητας αυτής.⁵²

Ανώτερη από κάθε απλό σημείο, η λαλιά του Άλλου ανθρώπου είναι κατ' ουσίαν κυριαρχική. Εκπορευόμενη από μια άβατη διάσταση ύψους, σαν λοξό φως που επανα φωτίζει και ζωογονεί το αντικείμενο που αγγίζει, η ετερότητα του Άλλου διδάσκει το πρωταρχικό μάθημα της ηθικής: το Άπειρο του εξωτερικού προσώπου. Με αυτό το πάρε-δώσε με το Άπειρο της εξωτερικότητας του Άλλου, η αφέλεια της άμεσης ορμής του εγώ, 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. Η επαφή με τον Άλλον δεν λειτουργεί ως ένας καθηλωτικός περιορισμός της (οντολογικής) ελευθερίας μου από ένα άλλο εξ' ίσου ελεύθερο ον. Ένας τέτοιος περιορισμός θα λάβαινε χώρα εντός μιας Ολότητας, ενώ η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο διαρρηγνύει τα όρια της Ολότητας· ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι μια άλλη ελευθερία τόσο αυθαίρετη όσο η δική μου, χωρίς την οποία θα υπερπηδούσε παρευθός το Άπειρο που με χωρίζει απ' αυτόν για να υπαχθεί στην ίδια έννοια.⁵³ Η διδασκαλία δεν είναι το είδος ενός γένους που αποκαλείται κυριαρχία, μια

⁴⁹ Οπ. παρ. σελ. 231

⁵⁰ Οπ. παρ. σελ. 246

⁵¹ Πρβλ. Μαριάννα Δώδου, Η λογική της ετερότητας και η στοχαστική φαντασία στη σκέψη των Levinas, Derrida, Corbin, σελ.85 επ.

⁵² Εμμανουήλ Λεβινάς, Ηθική και Άπειρο – Διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό, μτφρ: Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007, σελ. 57

⁵³ Emmanuel Levinas, Ολότητα και Άπειρο, σελ.216

ηγemonía που τελείται μέσα στην Ολότητα, αλλά η παρουσία του Απείρου που διασπά τον κύκλο της.

Διδάσκων από μια άβατη διάσταση ύψους και ταυτόχρονα βυθισμένος σε μια άγ(ρ)ια Ταπεινότητα δεν πρόκειται βέβαια για ένα κατοπτρικό παιχνίδισμα του Άλλου ανθρώπου, αλλά για την ίδια την ουσία της απόλυτης εξωτερικότητας που συγκροτεί τον μη αναγώγιμο χαρακτήρα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης. Η γύμνια του προσώπου του Άλλου ανθρώπου, απαλλαγμένη από κάθε μορφή, παραλύει κάθε συνειδησιακό ανάχωμα του εγώ, ικετεύει και με καλεί με την άγ(ρ)ια απαίτηση της να αναγνωρίσω στο πρόσωπο του μια πείνα. Είναι μέσω της βασιλικής οδού της γλώσσας που συναντώ το φως του Άλλου προσώπου, φως που δεν με εκτυφλώνει μα θέτει σε ερώτηση τον κόσμο που κατέχω ⁵⁴ και με καλεί να χαράξω μια τομή πάνω στη ζωντανή σάρκα της υπόστασης μου ή του οίκου μου προσφέροντας τον γενναϊόδωρα.

Η ευθύτητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης, η μη νοηματοδότησή της μέσα από μεσιτεύουσες έννοιες (και συνεπώς η δυνατότητα αναγωγής της στη συνείδηση) καθιστά σαφές για ποιον λόγο η ιδέα του Απείρου έχει ως προϋπόθεση τον χωρισμό του προσώπου. Το χωρισμένο ον, βυθισμένο και ανεξάρτητο μέσα στην άθεη απόλαυση του, δεν οφείλει τίποτα, ούτε διαλεκτικώς, ούτε λογικώς στον Άλλον άνθρωπο που παραμένει υπερβατικός απέναντι του. Όπως τονίζει με σαφήνεια ο Levinas, ο χωρισμός είναι ριζικός με την έννοια ότι το χωρισμένο ον μπορεί να κλειστεί στον εγωισμό του, στην εκπλήρωση δηλαδή της μόνωσης του. *Αυτή η δυνατότητα να ξεχάσουμε την υπερβατικότητα του Άλλου ανθρώπου – να εκδιώξουμε ατιμώρητα από το σπίτι μας κάθε φιλοξενία (δηλαδή κάθε γλώσσα), να εκδιώξουμε την υπερβασιακή σχέση που μόνο αυτή επέτρεψε στο Εγώ να κλειστεί στον εαυτό του- πιστοποιεί την ριζικοποίηση του χωρισμού. Η δυνατότητα του σπιτιού να ανοιχτεί στον Άλλον άνθρωπο, είναι τόσο βασική για την ουσία του σπιτιού, όσο οι κλειστές πόρτες και τα κλειστά παράθυρα.*⁵⁵

Τι διανοίγει λοιπόν την δυνατότητα της σχέσης με το Άπειρο για το ον που ζει εν περισυλλογή στη διαμονή του; Τι με αποσπά από την ασφάλεια του οίκου μου κινώντας με προς το αδιάβατο εκείνο ύψος όπου ο Άλλος άνθρωπος διδάσκει τις αρμονίες του Απείρου; Η μεταστροφή της ψυχής προς την εξωτερικότητα δεν μπορεί να εξαχθεί από την ταυτότητα της ψυχής, ακριβώς γιατί δεν είναι στα μέτρα της. Η ιδέα του Απείρου, όπως ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου, γεννά στο χωρισμένο ον μια μεταφυσική Επιθυμία⁵⁶ σύνδεσης με το Άλλο. Πρόκειται βέβαια για Επιθυμία που καλεί σε μια υπέρβαση, εφ' όσον εντέλλεται το χωρισμένο ον να μην επαναπαυθεί στην οντολογική του ασφάλεια, να εγκαταλείψει τα στεγανά της συνείδησης του και να αντικρύσει

⁵⁴ Οπ. παρ. σελ. 85

⁵⁵ Οπ. παρ. σελ. 218

⁵⁶ Οπ. παρ. σελ. 66

την γύμνια στο βλέμμα του Άλλου ανθρώπου. Κι αν σκύψουμε πάνω από την υφή του αντικρύσματος αυτού (όπως με διάφορους τρόπους έχουμε επιδιώξει να πράξουμε στο πλαίσιο της εργασίας αυτής), θα διαπιστώσουμε ότι δεν πρόκειται για την ενατένιση ενός φαινομένου, την εκ-κάλυψη του Άλλου μέσα από την εξουσία του βλέμματος, αλλά για μια ηθική θέαση που επιτρέπει στον Άλλον άνθρωπο να διαρρηγνύει την φαινομενικότητα που τον περικλείει – το «δέρμα του είναι», όπως γλαφυρά αποφαινεται ο Levinas – και να απο-καλύπτεται στο (ηθικό) βλέμμα απολύτως γυμνός, μη αναγώγιμος. Αντιλαμβανόμαστε έτσι την ιδιαίτερη υφή της επιθυμίας προς τον Άλλον άνθρωπο: δεν εκκινεί από ένα κενό της χωρισμένης ψυχής (όπως για παράδειγμα την διαβάζει η λακανική ψυχανάλυση, ως έλλειψη), γεγονός που θα απορροφούσε εν τέλει το Άλλο στο Ίδιο, αλλά από το ίδιο το αντικείμενο της, το Άπειρο που συνιστά *το μόνο Ιδεατό που ξεπερνά και την ίδια του την Ιδέα*.

Στην Επιθυμία το είναι του εγώ παρουσιάζεται ακόμη υψηλότερο γιατί μπορεί να θυσιάσει στην Επιθυμία την ίδια του την ευτυχία. Το χωρισμένο ον, βυθισμένο στο εδώ και τώρα της απόλαυσης του, κλεισμένο στο δέρμα του εγωισμού του, δύναται να ανυψώσει το βλέμμα του και να κοιτάξει κατά πρόσωπο τον Άλλον άνθρωπο προσφέροντας του τον κόσμο που κατέχει. Αυτή η ηθική θέαση του Άλλου αρθρώνεται, όπως είδαμε, μέσω της γλώσσας και ταυτίζεται με την έννοια της *αλήθειας* και της *δικαιοσύνης*. Η αλήθεια φανερώνεται εκεί όπου ένα ον χωρισμένο από το άλλο δεν καταποντίζεται μέσα στο Ίδιο, αλλά εκφράζεται καθ' αυτό.⁵⁷ Η γλώσσα αποβαίνει αλήθεια και δικαιοσύνη όταν δίνει το περιθώριο στον Άλλον να εκφραστεί δίχως να τον παγιδεύει σε οποιαδήποτε δομή του Ιδίου: η μαιευτική ως η προσπάθεια του Ιδίου να εγκολπώσει το Άλλο, καθώς και η ρητορική, μέσα στην οποία η ίδια η γλώσσα μονολογεί αιωρούμενη σαν σαγηνευτικός ρυθμός, πληγώνουν την ετερότητα του Άλλου ανθρώπου με το να φιμώνουν την έκφραση του.

Η δεξίωση του Άλλου προϋποθέτει την πιο ενεργή παθητικότητα: από τη μία πλευρά το ξεπέραςμα της εσωτερικής ύπαρξης δεν συνίσταται απλώς στην αποδοχή της αναγνώρισης του Άλλου ανθρώπου, αλλά στο να του προσφέρεις το είναι σου⁵⁸: από την άλλη πλευρά, η σχέση εκείνη που σφραγίζεται από την προσφορά του κόσμου δεν πρέπει να τείνει στην απίσχναση της απόστασης μεταξύ του Άλλου και του Ιδίου. Ακριβώς σε αυτήν την σχέση απόστασης, στην ηθική θέαση του Άλλου ανθρώπου φωλιάζει η *Καλοσύνη, το Αγαθό, ο Θεός*.

Η ηθική αδυνατότητα του φόνου, η μεταφυσική Επιθυμία του Άλλου ανθρώπου, η κλήτευση του Άλλου από το χωρισμένο ον μέσω της γλώσσας και αντίστροφα, η εξ ύψους διδασκαλία του Άλλου ανθρώπου, η συνύπαρξη στο πρόσωπο του ταπεινότητας και αγιότητας συνιστούν

⁵⁷ Οπ. παρ. σελ. 66

⁵⁸ Όπως τονίζει ο Levinas «είμαι εν εαυτώ σημαίνει εκφράζομαι, υπηρετώ δηλαδή τον Άλλο άνθρωπο». Οπ. παρ. σελ. 232

αποτυπώσεις της ιδέας του Απειρού. Μέχρι και αυτή τη στιγμή της θέσης του (όπως αυτή εκδηλώνεται στο *Ολότητα και Άπειρο*), ο Levinas δεν έχει καταστήσει απολύτως σαφές γιατί ο Άλλος άνθρωπος συνιστά μια ριζική ετερότητα άβατη από την συνείδηση μου, ούτε έχει αποφανθεί ως προς την υφή της ηθικής ευθύνης έναντι του. Τα ερωτήματα αυτά απαντώνται με περίσσεια φιλοσοφική τόλμη στο *Άλλως του Είναι/Επέκεινα της Ουσίας*.

2.4 Το δεύτερο πρόσωπο/Η άπειρη ευθύνη

Κεντρικό διακύβευμα για κάθε φιλόσοφο συνιστά σύμφωνα με τον Levinas η ανακάλυψη και η διατύπωση της αλήθειας. Εάν λοιπόν, στη μεγαλύτερη έκταση της δυτικής φιλοσοφίας η αλήθεια συνίστατο στην έκθεση του είναι – γεγονός που εξηγεί κατά τον Levinas τον αμιγώς οντολογικό χαρακτήρα της δυτικής φιλοσοφίας -, το θεμελιώδες φιλοσοφικό ερώτημα συνοψίζεται ως εξής : *Τι είναι* αυτό που δεικνύεται υπό το όνομα “είναι” και *ποιος* είναι αυτός ο οποίος το αναζητεί;⁵⁹

Εντός του συγκεκριμένου θεμελιακού ερωτήματος αναφύονται πολλά μικρότερα, τα οποία εκτυλίσσουν το νήμα της λεβινασιανής σκέψης. Κατ’ αρχάς, τι αντηχεί υπό το όνομα «είναι»; Ο Levinas, επηρεασμένος σε αυτό το σημείο από την επαναστατική χαϊντεγκεριανή σκέψη, δεν αντικρύζει τη λέξη «είναι» ως ουσιαστικό, αλλά ως κατεξοχήν ρήμα.⁶⁰ Ο ρηματικός χαρακτήρας της έννοιας συνίσταται στο ότι περιγράφει μια ατελεύτητη διαδικασία, ένα γίνεσθαι το οποίο συνιστά και την ουσία του όντος. Εάν λοιπόν οι λέξεις χρησιμοποιούνται μονάχα ως ορισμοί – εν προκειμένω η λέξη «είναι» -, τότε ακριβώς η εσωτερική ρηματική κίνηση του «είναι» δεικνύεται μεν εντός του «Λεχθέντος⁶¹», ακινητοποιείται ωστόσο και παγώνει, χάνοντας έτσι τον εγγενώς ρηματικό της χαρακτήρα. Ήδη διακρίνεται το αίνιγμα της διαφοράς του «όντος» - του φέροντος την ιδιότητα του «είναι» – με το ίδιο το «είναι». Εάν η διαφορά αυτή μπορεί να δειχθεί εντός του Λεχθέντος, τότε ανήκει στην ίδια ουσιακή τάξη με το ίδιο το «είναι». Εάν όμως όχι, τότε πρέπει να εγκαταλείψουμε το Λεχθέν, τη γλώσσα ως συμβολικό σύστημα που έχει παραχθεί από μια συνείδηση αγκιστρωμένη στο είναι και να μεταβούμε σε έναν άλλο τόπο.

Σύμφωνα με τον Levinas, η εκδήλωση του «είναι» συμβαίνει πάντοτε στο παρόν, στο πλαίσιο του οποίου η συνείδηση του όντος ανακτά στοιχεία από το παρελθόν και προβάλλει στοιχεία του μέλλοντος προκειμένου να συγκροτήσει την αλήθεια του είναι της· η αλήθεια του είναι

⁵⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, transl.: Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, σελ. 23

⁶⁰ Εμμανουήλ Levinas, *Ηθική και Άπειρο*, σελ. 20

⁶¹ Όπως τονίσαμε σε προηγούμενο σημείο, με τον όρο αυτό ο Levinas περιγράφει τη γλώσσα ως παγιωμένο συμβολικό σύστημα βλ. Εμμανουήλ Levinas, *Ηθική και Άπειρο*, σελ. 57

εκδηλώνεται ως μια διαδικασία δυναμική η οποία εκτίθεται σε πολλές στιγμές, παραμένοντας ερωτηματική, δηλαδή μη ολοκληρωμένη, σε κάθε μία από αυτές.⁶²

Υπάρχουν ωστόσο δύο στοιχεία (αλληλένδετα) σχετικά με το ερώτημα «Τί είναι “είναι”;» που αμφισβητούν το πρωτείο του ως θεμελιώδους φιλοσοφικού ερωτήματος, συνθέτοντας ένα βαθύ ρήγμα στον κατά Levinas οντολογικό χαρακτήρα της δυτικής φιλοσοφίας. Το γεγονός και μόνο ότι το εγχείρημα διασαφήνισης του «είναι» εκκινεί ερωτηματικά καταδεικνύει ότι το συγκεκριμένο ερώτημα αρθρώνεται σε έναν τόπο επέκεινα του «είναι», σε έναν χρόνο που δεν δύναται να συγχυθεί και να ανακτηθεί από το παρόν της συνείδησης – του εννορηστρωτή του «είναι» - ακριβώς γιατί είναι θεμελιωδώς ασύμμετρο με αυτό. Ο προβληματισμός του Levinas γίνεται ακόμη πιο ριζικός, αν αναλογιστούμε πως το ερώτημα «Τί είναι “είναι”;» δεν συνιστά μια μοναχική διερώτηση της συνείδησης, αντιθέτως είναι εγγενώς απευθυντέο ως *αίτημα, παράκληση και κλήση σε βοήθεια σε ένα Άλλο πρόσωπο*.⁶³

Ο Levinas επισημαίνει ότι για να διαρρηχθούν το είναι και ο χρόνος και να αποδεσμευτεί η υποκειμενικότητα/ το ον από την ουσία του, η χρονοποίηση του χρόνου πρέπει να σημάνει πέρα από το είναι και το μη είναι. Σε αυτό το σημείο αποτυπώνεται η φιλοσοφική τόλμη της θέσης του: η αποδέσμευση από το είναι καθίσταται ένα ιδιαιτέρως προκλητικό εγχείρημα αν αναλογιστούμε ότι ο χρόνος συνιστά επίδειξη της ουσίας του όντος, εφ’ όσον εντός της διαφοράς φάσης της στιγμής σε σχέση με τον εαυτό της, της χρονικής ροής δηλαδή, αποτυπώνονται οι πτυχές της (ουσίας). Η λεβινασιανή επανάσταση συνίσταται στην επισήμανση ότι *εντός της χρονοποίησης, όπου όλα παρουσιάζονται και αναπαρίστανται χάρη στη μνήμη και την ιστορία και όπου όλα συντίθενται στη μορφή μιας υπόστασης, πρέπει να σημειωθεί μια χρονική διάρκεια χωρίς επιστροφή, μια υπερβατική (δι)αχρονία ανθιστάμενη σε κάθε συγχρονισμό*.⁶⁴

Ο υπερβατικός αυτός «εξώστης του χρόνου», όπως τον σκιαγραφεί ο Levinas, συνιστά ένα παρελθόν πιο βαθύ και πιο αρχαίο από κάθε παρελθόν, απολύτως άναρχο και γι’ αυτό μη δυνάμενο να αναπαρασταθεί από την συνείδηση και να ανακτηθεί από την μνήμη.⁶⁵ Η ρήξη της αναπαραστατικής πρόσληψης του χρόνου λαμβάνει χώρα μέσα στο καθεστώς της *απεριόριστης ευθύνης μας για την ριζική ετερότητα του Άλλου ανθρώπου*.⁶⁶ Η ευθύνη για τον Άλλο άνθρωπο συνιστά τον μη-τόπο (λόγω της μη δυνατότητας αναπαράστασης) όπου εντοπίζεται ο θεμέλιος λίθος της υποκειμενικότητας· εκεί όπου ο χρόνος του Λεχθέντος και της ουσίας αφήνουν ένα προ-

⁶² Οπ. παρ. σελ. 24

⁶³ Οπ. παρ. σελ. 24

⁶⁴ Οπ. παρ. σελ. 9

⁶⁵ Για μια διεξοδική σύγκριση της πρόσληψης του χρόνου στους Levinas, Heidegger και Καντ πρβλ. Adonis Frangeskou, *Levinas, Kant and the problematic of temporality*, London: Palgrave Macmillan, 2017

⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 10

καταγωγικό Λέγειν – την ομιλία και την απεύθυνση του Άλλου ανθρώπου – να αντηχήσει, δίχως να μπορεί να καταστεί αντικείμενο της συνείδησης, εφ’ όσον παραμένει υπερβατικό σε σχέση με αυτήν.

Το αμνημόνευτο, μη αναπαραστάσιμο παρελθόν της προ-καταγωγικής ευθύνης για τον Άλλον άνθρωπο (του «Λέγειν») δεν δύναται να ανακτηθεί από την μνήμη όχι λόγω της μεγάλης του απόστασης από αυτό, αλλά λόγω της ριζικής ασυμμετρίας του.⁶⁷ Η ασυμμετρία έχει να κάνει με το ότι το παρόν είναι η πεπερασμένη ουσία που αρχίζει και περατώνεται, η σύζευξη αρχής και τέλους, ενώ η (δι)αχρονία είναι η άρνηση αυτής της σύζευξης, το μη ολοποιήσιμο και ως εκ τούτου το Άπειρο. Ο Άλλος άνθρωπος συνιστά μια ριζική ετερότητα με την οποία τίποτα δεν κοινό δεν μπορώ να επικαλεστώ ακριβώς γιατί προηγείται της συνείδησης μου και συνεπώς μένει άθιχτος από αυτήν. Η λεβινασιανή απόπειρα ρήξης με την κλασική φαινομενολογία του χρόνου προσλαμβάνει συνεπώς μια βαθιά ηθική χροιά διαγιγνώσκοντας στον προνομιακό μη τόπο της ευθύνης για τον Άλλον άνθρωπο την άρνηση του αμνημόνευτου παρελθόντος, το οποίο αντιτιθέμενο στο παρόν και την εμφάνιση διατάζει τον καθένα από εμάς να προσεγγίσει τον Άλλον άνθρωπο μέχρι που να καταστεί όμηρος του τελευταίου, επενδύοντας όλη του την οικειότητα «για τον Άλλον».

Όπως γίνεται κατανοητό, το άπειρο του Απείρου – το Ιδεατό δηλαδή που υπερβαίνει την Ιδέα του – δεν συνιστά μία απουσία περιγραφόμενη μονάχα με αποφαιτικούς προσδιορισμούς (το αμνημόνευτο, το ακατανόητο, το ασύμμετρο)· θετικοποιείται και αποκτά υπόσταση μέσα στην ευθύνη για το Άλλο πρόσωπο.⁶⁸ Η θετικότητα της ενσάρκωσης του Απείρου ωστόσο εξακολουθεί να παραμένει ακατάληπτη από την συνείδηση και συνεπώς μη εντάξιμη στη χρονική ροή της. Μας θυμίζει έντονα την φράση του Μπούσι, πιστού ακόλουθου του βασιλιά Ριχάρδου του Β΄ στον Shakespeare: «*ίσκιος μόνο απ’ τ’ ανύπαρκτο*». Η αμφισημία του Απείρου περιγράφεται από τον Levinas μέσα από την έννοια του *ίχνους*· του ίχνους που αφήνει το Λέγειν στο πρόσωπο του πλησίον μου και που με καλεί δίχως να μπορώ να το θεματοποιήσω. Η λάμψη του ίχνους, αιγιματική στην ουσία της συνιστά αφενός το σημείο ρήξης του «είναι» που υπερβαίνεται από το Άπειρο, αφετέρου το σημείο ραφής μεταξύ Απείρου και ευθύνης: από τη μία πλευρά η θετικότητα της ευθύνης μεταφράζει το Άπειρο έξω από την ουσία, από την άλλη πλευρά η θετικότητα του Απείρου μετατρέπεται σε ευθύνη την απόκριση στο Άπειρο. Το ίχνος στο πρόσωπο του πλησίον μας που μας καλεί να μαρτυρήσουμε την υπερβατικότητα της ετερότητας του και την

⁶⁷ Οπ. παρ. σελ. 11

⁶⁸ Οπ. παρ. σελ. 12

άπειρη ευθύνη μας στο πρόσωπο του ονομάζεται από τον Levinas *αυτότητα* του Απείρου (“illeity”).⁶⁹

Η υπερβατική αποβλεπτικότητα της συνείδησης που δεν τείνει «προς τον Άλλον» για να τον ερμηνεύσει και να τον εντάξει στους ορίζοντες της, αλλά είναι «για τον Άλλον» καταδεικνύει την ιδιαίτερη υφή της λεβινασιανής υποκειμενικότητας η οποία εντοπίζεται *επέκεινα της ουσίας*. Πρωταρχική και θεμελιώδης δομή της υποκειμενικότητας δεν είναι η αγωνία του για τη διατήρηση του είναι του, αλλά η ευθύνη του έναντι του Άλλου ανθρώπου, όπως αυτή αποκτά υπόσταση μέσα από το ίχνος του Απείρου στο πρόσωπο του.⁷⁰ Εδώ η ηθική δεν έρχεται να συμπληρώσει μια πρότερη υπαρξιστική βάση· ο κόμβος της υποκειμενικότητας συγκροτείται αντιθέτως μέσα στην ηθική ως ευθύνη. Όπως επισημαίνει και ο ίδιος ο Levinas «...στην πραγματικότητα, η ευθύνη δεν είναι ένα παλιό κατηγορήμα της υποκειμενικότητας, σάμπως αυτή να υπήρχε ήδη αφ’ εαυτής, πριν από την ηθική σχέση. Η υποκειμενικότητα δεν είναι ένα “δι’ εαυτόν”, είναι εξ αρχής ένα για τον Άλλον».⁷¹ Η εγγύτητα συνεπώς του Άλλου δεν συνίσταται απλώς στο γεγονός της συνύπαρξής μας – του χαιντεγκεριανού συν-είναι – μέσα στο χώρο, αλλά στο ότι ο Άλλος βρίσκεται ήδη εντός μου και με διατάσσει όντας ανέγγιχτος από την συνείδηση μου.

Το προ-καταγωγικό Λέγειν, το φως της ευθύνης για τον Άλλον άνθρωπο διαρρηγγύνει την ιδιοτέλεια του είναι και φωτίζει την ανθρώπινη ύπαρξη με το αλλόκοτο, μη αναπαραστάσιμο φως του Αγαθού, της Καλοσύνης. Ο παράδοξος χαρακτήρας της ευθύνης αυτής εντοπίζεται στο ότι υποχρεωνόμαστε δίχως αυτή η υποχρέωση να εκκινεί από εμάς: μια εντολή μοιάζει να γλιστράει στην συνείδηση μας, ενώ η ευθύνη και η υπακοή προηγούνται αυτής της εντολής – σαν η πρωταρχική κίνηση της ευθύνης να συνιστά υπακοή στην εντολή πριν τον σχηματισμό της τελευταίας· ή σαν η εντολή να σχηματίσθηκε πριν από κάθε δυνατό παρόν, μέσα σε ένα παρελθόν που δεικνύεται στο παρόν της υπακοής χωρίς να το ενθυμούμαστε και χωρίς να μπορούμε να το ανακαλέσουμε μέσω της μνήμης.⁷² Η ευθύνη μας για τον Άλλον άνθρωπο συνιστά ένα χρέος το οποίο δεν αναλάβαμε ποτέ ελεύθερα ακριβώς γιατί βρίσκεται *επέκεινα της ελευθερίας*, πριν από την ίδια την υποκειμενική συγκρότηση, στη βάση μάλιστα της υποκειμενικής συγκρότησης· *ουδείς εκών καλός*.⁷³ Η έννοια της ευθύνης μάλιστα αναμορφώνει και τον τρόπο εκείνο με τον

⁶⁹ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική και Άπειρο*, σελ. 70

⁷⁰ Όπως τονίζει και ο ο Geoffrey Bennington «Δεν υπάρχει πρώτα και κατόπιν συναντώ τον άλλο: απεναντίας ο (πάντα ενικός) άλλος με καλεί στο είναι ως ανέκαθεν ήδη υπεύθυνο για εκείνον» βλ. Geoffrey Bennington, «Αποδόμηση και ηθική», μτφρ. Ευτύχης Πυροβολάκης, στο Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σ. 272.

⁷¹ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική και Άπειρο*, σελ. 64

⁷² Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 13

⁷³ Είναι χαρακτηριστικό ότι στην δεύτερη ταλμουδική του μελέτη με τίτλο «Ο πειρασμός του πειρασμού», ο Levinas ισχυρίζεται αναλόγως ότι η διδασκαλία της Τορά δεν μπορεί να δοθεί στον άνθρωπο ως αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής: αυτό που πρέπει να έχει λάβει ο άνθρωπος, προκειμένου να καταστεί δυνατή η ελεύθερη επιλογή, δεν μπορεί να το έχει επιλέξει παρά μόνο εκ των υστέρων. «Η Τορά είναι αυτό ακριβώς που προηγείται της ελεύθερης

οποίον αντιλαμβανόμαστε την ελευθερία : ως ελευθερία δεν πρέπει να νοηθεί η αυθορμησία, η αφελής ιδιοτέλεια του είναι που περιφέρεται στον κόσμο βυθισμένο στην εμμένεια του, αλλά ακριβώς η από-λυση του όντος από την ουσία και την συνείδηση του, η ανιδιοτέλεια και η υπέρβαση του είναι του, η δυνατότητα του εν τέλει να μπορεί να αντικρύσει με το ηθικό του βλέμμα το Άπειρο του Αγαθού.⁷⁴

Η ευθύνη για τον Άλλον άνθρωπό είναι αυτή που συγκροτεί τον κόμβο της υποκειμενικότητας και της απόλυτης, μη αναγώγιμης μοναδικότητας μου σε αυτόν τον κόσμο: ο Άλλος άνθρωπος με εξατομικεύει μέσα στην αναπόδραστη, απαραχώρητη ευθύνη που διατηρώ γι' αυτόν. *Εγώ υπό-βαστάζω τον Άλλον, είμαι υπεύθυνος για λογαριασμό του και ουδείς μπορεί να με αντικαταστήσει. Αυτό το φορτίο της υπευθυνότητας που με επιβαρύνει αποκλειστικά και ανθρώπινα συνιστά την υπέρτατη αξιοσύνη του μοναδικού. Ως αναντικατάστατο εγώ, είμαι ο εαυτός μου στο μέτρο που είμαι υπεύθυνος. Μπορώ να υποκαταστήσω τους πάντες, αλλά κανείς δεν μπορεί να υποκαταστήσει εμένα. Αυτή είναι η αναπαλλοτριωτή ταυτότητα του υποκειμένου. Επί τούτου ακριβώς αποφαινεται ο Ντοστογιέφσκι στους Αδερφούς Καραμαζώφ: «Είμαστε όλοι υπεύθυνοι για τα πάντα και για όλους έναντι όλων κι εγώ περισσότερο υπεύθυνος απ' όλους».*⁷⁵

Η ευθύνη προς την ριζική ετερότητα του Άλλου προσώπου εντός του λεβινασιανού έργου παίρνει τη μορφή μιας τραυματικής και ολοκληρωτικής έκθεσης. Εφ' όσον η προ-καταγωγική σημασία του Λέγειν διαρρηγνύει την ουσία του είναι, η υποκειμενικότητα ως ο τόπος αποκρυστάλλωσης της διάρρηξης αυτής συνιστά «μια παθητικότητα περισσότερο παθητική από κάθε παθητικότητα».⁷⁶ Εντός αυτής της παθητικότητας αντηχεί η από-λυση της εμμένειας του είναι, μια άγια ανιδιοτέλεια που γυρεύει μονάχα να ανταποκριθεί στην κλήση του Άλλου προσώπου.

σκέψης και το οποίο έχουμε δεχτεί, αλλά χωρίς βία με την τρέχουσα σημασία του όρου. Έτσι η Τορά θα παίξει έναν ρόλο πρωταρχικής σημασίας στην ίδια τη θεωρία της γνώσης». Βλ. Emmanuel Levinas, Τέσσερις Ταλμουδικές Μελέτες, μτφρ.: Σταύρος Ζουμπούλακης, Αθήνα: Πόλις, 2017, σελ. 98

Η συμπόρευση του φιλοσοφικού με το με το βιβλικό τρόπο σκέψης εντός του λεβινασιανού έργου συνιστά ένα ζήτημα ιδιαίτερος ενδιαφέρον το οποίο ωστόσο δεν έχουμε την δυνατότητα να πραγματευτούμε εδώ. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε πως σε συνέντευξη του στον Φίλιπ Νεμό ο Levinas δηλώνει τα εξής: «*Ουδέποτε προσπάθησα να «συμβιβάσω» 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 ουσιώδη ρόλο – και σε μεγάλο βαθμό εν αγνοία μου – στη φιλοσοφική μου σκέψη...»* βλ. Εμμανουήλ Λεβινάς, Ηθική και Άπειρο, σελ. 57. Σε άλλη συνέντευξη του στον Φρανσουά Πουαριέ δηλώνει πως η διδασκαλία της Βίβλου περί της ύψιστης σημασίας του να αγαπάς τον πλησίον σου οφείλει να συνιστά την βάση στην οποία λαμβάνει χώρα κάθε σκέψη. Βλ. Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas, edited by Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press, 2001, σελ. 63

Σε γενικές γραμμές μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι όση κι αν είναι η ένταση μεταξύ των δύο αυτών περιοχών, της φιλοσοφίας και του εβραϊσμού, η ενότητα του λεβινασιανού έργου δεν διαρρηγνύεται ποτέ γιατί ο Levinas μιλά πάντοτε ως φιλόσοφος και όχι ως Εβραίος στοχαστής. Ως φιλόσοφος μάλιστα ο οποίος έχει ζήσει σε όλη του την φρίκη το Ολοκαύτωμα, εμπειρία που διαπνέει σε βάθος τόσο το φιλοσοφικό, όσο και το βιβλικό του έργο. Βλ. Emmanuel Levinas, Τέσσερις Ταλμουδικές Μελέτες, σελ. 8

⁷⁴ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 6

⁷⁵ Εμμανουήλ Levinas, *Ηθική και Άπειρο*, Ίνδικτος, 2007, σελ. 67-68.

⁷⁶ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991, σελ. 14

Κεντρική στην σκιαγράφηση της λεβινασιανής ευθύνης καθίσταται η έννοια της *αισθητικότητας*, η οποία εξωθημένη στα άκρα παίρνει τη μορφή της τρωτότητας, της άνευ όρων έκθεσης στον τραυματισμό από τον Άλλον άνθρωπο δίχως να μπορεί να μετριασθεί στην αμεσότητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης από οποιοδήποτε κανονιστικό κριτήριο απρόσωπου Λόγου.

Να είμαι υπεύθυνος για τον Άλλον κατά τον Levinas σημαίνει να μην μπορώ να βρω άσυλο σε κανένα απολύτως ηθικό έδαφος μπροστά στο κάλεσμα του Αγαθού. Η ηθική μας σχέση είναι εντελώς ασύμμετρη.⁷⁷ Αυτό σημαίνει ότι είμαι υπεύθυνος για τον Άλλον χωρίς να μπορώ να προσδοκώ απολύτως καμία απολύτως αμοιβαιότητα, έστω κι αν θυσιάζω τη ζωή μου για χατήρι του. Στο μέτρο που ανάμεσα σε μένα και τον Άλλον η σχέση δεν είναι αμοιβαία, υπόκειμαι στον Άλλον κι έτσι ακριβώς καθίσταμαι υπό-κείμενο.⁷⁸ Η γυμνότητα του προσώπου που με κοιτάζει καλώντας με σε βοήθεια, το ίχνος του Απειρου που εμφανίζεται κι εξαφανίζεται σαν άλτο αίνιγμα, με καλεί να απεκδυθώ το δέρμα μου, να θυσιάσω το σώμα μου, τον οίκο μου και τον εαυτό μου (με όλη την δόξα και την οδύνη της θυσίας αυτής) στην απαιτητική βία της ετερότητας του.⁷⁹ Το σώμα μου και η χωρισμένη του απόλαυση την οποία περιγράψαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο τίθενται σε μια άγ(ρ)ια ομηρία: πριν καν εγώ ο ίδιος ενσαρκωθώ το σώμα μου το οφείλω ήδη στον Άλλον⁸⁰ στην υλικότητα του κορμιού μου την καμωμένη από αίμα και σάρκα είναι ήδη βαθιά χαραγμένη η πρωταρχική σημασία της ευθύνης για τον Άλλον άνθρωπο. Η αμεσότητα της αισθητικότητας απαιτεί ένα *είναι για τον Άλλον*, ένα είναι *παρά τον εαυτόν*, μια απόλυτη ανοιχτότητα του σώματος, του οίκου μέχρι και το σημείο της απαλλοτρίωσης εαυτού· μέχρι το σημείο, όπως γλαφυρά επισημαίνει ο Levinas, *της αιμορραγίας, της απόσπασης του ψωμιού από το στόμα για χάρη του Άλλου*.⁸¹

Η προοπτική που παρουσιάζεται στο *Άλλως του Είναι/Επέκεινα της Ουσίας* προϋποθέτει επιπλέον την έννοια της *εγγύτητας*, όχι όμως υπό το πρίσμα μιας οντολογικής θεώρησης υπό την οποία η ελευθερία του Άλλου καλείται να συναρμοσθεί με την δική μου ελευθερία – εφ’ όσον όπως έχουμε τονίσει τίποτα κοινό δεν μπορούμε να επικαλεστούμε με τον Άλλον. Η ετερότητα απαλλάσσεται από προσδιορισμούς οντολογικής τάξης, εφ’ όσον εκλαμβάνεται ως ο πλησίον μέσα σε μια *εγγύτητα η οποία συνίσταται στην κοινωνικότητα, την επαφή, την ειλικρινή έκθεση, την καθαρή,*

⁷⁷ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική και Απειρο*, σελ. 67-68.

⁷⁸ Φυσικά ως ο Άλλος του Άλλου ενδεχομένως αντλώ τα οφέλη της καλοσύνης του προς το δικό μου πρόσωπο. Αυτό όμως δεν είναι κάτι το οποίο μπορώ να αναγνωρίσω, ούτε κάτι στο οποίο μπορώ να βασιστώ, εφ’ όσον προϋποθέτει ότι ο Άλλος και η συμπεριφορά του γίνονται αντικείμενο της συνείδησης μου, γεγονός που θα σήμαινε την απαλοιφή της ριζικής ετερότητας του.

⁷⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 15

⁸⁰ *Οπ. παρ.* σελ. 77

⁸¹ *Οπ. παρ.* σελ. 74

αδιαμεσολάβητη σχέση.⁸² Η ιδέα της εγγύτητας ως επαφής πάντως δεν συνιστά κατά τον Levinas ούτε εγκόλπωση του Άλλου στο Ίδιο με σκοπό την απίσχναση της ετερότητας του, ούτε όμως και πλήρη κατάργηση της υποκειμενικότητας μέσα από την σύγχυση των προσώπων.⁸³

Η έννοια της εγγύτητας με το πρόσωπο του Άλλου φωτίζεται καλύτερα μέσα από την εισαγωγή μιας άλλης έννοιας, της *εμψύχωσης*, η οποία εκλαμβάνεται από τον Levinas ως η εισαγωγή της ετερότητας στην ταυτότητα.⁸⁴ Η εμψύχωση δεν συνιστά απλώς και μόνο μια μεταφορά, αλλά την κατονομασία του μη αναγώγιμου παραδόξου μιας ταυτότητας η οποία δεν συμπίπτει με τον εαυτό της εφ' όσον εγγενώς «είναι για τον άλλον». Η εμψύχωση της ψυχής, η ζωντάνια και μοναδικότητα της ανθρώπινης υποκειμενικότητας δεν συνίσταται στην αποβλεπτική αναπαράσταση του Άλλου μέσω του Λεχθέντος, ενός συμβολικού συστήματος δηλαδή που φροντίζει να συγχρονίζει μέσω της συνείδησης ανόμοιους όρους· πρόκειται αντιθέτως για την ηθική θέαση της ετερότητας, την ανταπόκριση στο κάλεσμα του πλησίον πριν καν αυτό αρθρωθεί, την ανάληψη μιας ευθύνης η οποία υπερχειλίζουσα τον εαυτό της γιγαντώνεται όσο εγώ προσπαθώ να την φέρω εις πέρας.⁸⁵

Η τόσο ριζική και άγρια ευθύτητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης, η επισήμανση του επείγοντος μιας συνείδησης που τείνει προς τον Άλλον άνθρωπο και δεν επιστρέφει στον εαυτό της, φτάνει εντός της λεβινασιανής διδασκαλίας σε μια απαίτηση αληθινής αγιότητας.⁸⁶ Η ύπαρξη μου, χαραγμένη από το ίχνος του διάχρονου άναρχου Λέγειν της άπειρης ευθύνης, πιο παθητική από κάθε παθητικότητα, υπάρχει μονάχα μέσω του Άλλου και για τον Άλλον.⁸⁷ Η παρουσία της ετερότητας εντός της ταυτότητας δεν συνιστά όπως είδαμε αλλοτρίωση, αλλά την ίδια της εμψύχωση της ψυχής. Αυτή η ανάγνωση συνιστά και τον πιο ριζοσπαστικό τρόπο ερμηνείας του περίφημου στίχου του Αρθούρου Ρεμπώ «*Εγώ είναι ένας Άλλος*»· όχι βέβαια υπό την έννοια μιας συνείδησης η οποία αναζητεί την αλήθεια του είναι της (δίχως ποτέ να μπορεί να την συγκροτήσει πλήρως) στα θραύσματα της εκδήλωσης του εντός της χρονικής ροής, αλλά υπό την έννοια μιας συνείδησης που υπερχειλίζεται από το Άπειρο της ευθύνης της για τον Άλλον άνθρωπο.

⁸² Μαριάννα Δώδου, Η λογική της ετερότητας και η στοχαστική φαντασία στη σκέψη των Levinas, Derrida, Corbin, σελ. 216

⁸³ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991, σελ. 86

⁸⁴ Οπ. παρ. σελ. 81

⁸⁵ Οπ. παρ. σελ. 88

⁸⁶ Στον τόσο τρυφερό επικήδειο λόγο του για τον Levinas, ο Jacques Derrida αφηγείται την εξομολόγηση που του έκανε ο Γαλλολιθουανός φιλόσοφος και πνευματικός του συμπορευτής – αν όχι διδάσκαλος από την διάσταση ύψους που περιγράψαμε – κατά τη διάρκεια ενός περιπάτου στην οδό Μικέλ – Ανζ: «Ξέρετε, μιλούν συχνά για ηθική για να περιγράψουν αυτό που κάνω· ωστόσο αυτό που με ενδιαφέρει σε τελική ανάλυση δεν είναι η ηθική, μα η αγιότητα, η αγιότητα του αγίου». Βλ. Jacques Derrida, *Adieu – Επικήδειος για τον Emmanuel Levinas*, μτφρ.: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 1996, σελ.17

⁸⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991, σελ. 114

Το να είμαι για – τον - Άλλον φτάνει μέχρι το έσχατο σημείο της υποκατάστασης του Άλλου ανθρώπου στο βαθμό που είμαι υπεύθυνος ακόμη και για την υπευθυνότητα του(!). Η λεβινασιανή θέση γίνεται μάλιστα ακόμη πιο ριζική: είμαι υπεύθυνος όχι μόνο για τις πράξεις και τις παραλείψεις του, αλλά και για τον πόνο ή τις διώξεις που υφίσταμαι από εκείνον. Καλούμαι λοιπόν υπό ένα καθεστώς ομηρίας, απόλυτης παθητικότητας έναντι του Άλλου να επωμιστώ το βάρος της ύπαρξης του στον κόσμο δίχως να δικαιούμαι να αντιτάξω καμιά απολύτως αξίωση. Η σκανδαλιστική αυτή αντίληψη πρέπει βεβαίως να γίνει αντιληπτή υπό την προοπτική ότι η ανθρωπιά και η ίδια η ηθική συνίσταται κατά τον Levinas στην καταγωγική επαγρύπνηση του υποκειμένου μέσα από την έξοδο του από το είναι, την ανιδιοτέλεια του (des-inter-essement).⁸⁸ Η δικαιοσύνη έχει νόημα μόνο αν συντηρεί την ιδέα της ανιδιοτέλειας η οποία εμψυχώνει την ιδέα της ευθύνης για τον Άλλον άνθρωπο. Να είμαι σημαίνει να υποβαστάζω τον κόσμο, να υποκαθιστώ τους πάντες δίχως κανείς να μπορεί να υποκαταστήσει εμένα, ν' αφιερώνω το είναι μου, το σώμα μου, τον οίκο μου στον πλησίον μου δίχως να μπορώ να προβάλω κανένα ανάχωμα στο χρέος μου που διαρκώς μεγαλώνει και μεγαλώνει.

2.5 Παρέκβαση – Η λίστα της ζωής

Μια συγκινητική κινηματογραφική αποτύπωση της λεβινασιανής άπειρης ευθύνης προς τον Άλλον μπορούμε να εντοπίσουμε την ταινία *Η λίστα του Σίντλερ* του σκηνοθέτη Στήβεν Σπίλμπεργκ.⁸⁹ Ο Όσκαρ Σίντλερ, ένας Γερμανός τυχοδιώκτης, επωφελείται κατά την έναρξη του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου από τις διώξεις κατά των Εβραίων τους οποίους επιστρατεύει στα εργοστάσιά του για καταναγκαστική εργασία. Με το πέρασμα του χρόνου ωστόσο αντικρύζει στα γυμνά και ανυπεράσπιστα πρόσωπα τους το ίχνος του Απείρου, την διάσταση εκείνη Λαμπρότητας και Ταπεινότητας που τον καλεί να ανταποκριθεί σε ένα χρέος που ουδέποτε ο ίδιος ανέλαβε. Πριν οι εργαζόμενοι των εργοστασίων του σταλούν στο Άουσβιτς προκειμένου να εξοντωθούν, ο Σίντλερ εξουσιοδοτεί τον συνεργάτη του Στερν να καταρτίσει μια λίστα άνω των χιλίων ατόμων με Εβραίους που θα μεταφερθούν σε ένα εργοστάσιο παραγωγής πυρομαχικών⁹⁰ στο ασφαλές έδαφος της Τσεχοσλοβακίας. Αυτό που δεν γνωρίζει ο Στερν όσο καταρτίζει την λίστα και διατάσσεται από τον Σίντλερ να προσθέσει κι άλλα, κι άλλα ονόματα, είναι πως ο

⁸⁸ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική και Άπειρο*, σελ. 67

⁸⁹ Με αντίστοιχο τρόπο διαβάζει την ταινία και ο Γεράσιμος Κακολύρης, πρβλ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Η Ηθική της Φιλοξενίας – Ο Jacques Derrida για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, σελ.69-70

⁹⁰ Χαρακτηριστικό είναι ότι το εργοστάσιο του Σίντλερ παράγει πυρομαχικά τα οποία είναι ελαττωματικά, γεγονός που φυσικά τον ζημιώνει οικονομικά. Και σε αυτό το σημείο καταδεικνύεται η άπειρη ευθύνη του Σίντλερ όχι μόνο προς τους Εβραίους, αλλά και προς όλη την ανθρωπότητα την οποία δεν θέλει να πλήξει ούτε με μια σφαίρα που θα βρει τον στόχο της.

Σίντλερ έχει πληρώσει αδρά τους Ναζί για κάθε ένα από αυτά. Όταν το αντιλαμβάνεται δεν μπορεί παρά να μονολογήσει: « Αυτή η λίστα είναι η απόλυτη Καλοσύνη. Αυτή η λίστα είναι ζωή κι έξω από τα περιθώρια της απλώνεται το χάος».

Αν και ο Σίντλερ είχε ήδη σώσει εις βάρος του είναι του τόσους Εβραίους, ένιωθε ότι δεν είχε κάνει αρκετά, ότι όσο εκείνος προσπαθούσε να εκπληρώσει το χρέος του αυτό διογκωνόταν. Στο τέλος της ταινίας, όταν ο πόλεμος τελειώνει, ο Σίντλερ τίθεται ενώπιον των προσώπων των Εβραίων που είχε σώσει. Και τότε καταρρέει ψυχικά, μη δυνάμενος να υποβαστάξει την άπειρη ευθύνη του προς τον Άλλον· αναλογίζεται όλα εκείνα τα χρήματα που είχε ξοδέψει στο παρελθόν, σπατάλες που τον εμπόδισαν να σώσει τις ζωές περισσότερων Εβραίων· αναλογίζεται πως με το να καταναλώνει απερίσκεπτα είχε σφετεριστεί τη θέση του Άλλου. Στον διάλογο που ακολουθεί, μπορούμε να αντικρύσουμε την λεβινασιανή θέση περί απόλυτης προτεραιότητας της ηθικής έναντι του είναι:

Σίντλερ: Θα μπορούσα να είχα σώσει περισσότερους⁹¹. Θα μπορούσα. Δεν ξέρω. Αν απλώς... Θα μπορούσα να είχα σώσει περισσότερους.

Στερν: Όσκαρ, είμαστε 1100 άτομα ζωντανά χάρη σ' εσένα. Κοίτα τους.

Σίντλερ: Αν έβγαζα πιο πολλά λεφτά. Πέταξα τόσα λεφτά. Δεν έχεις ιδέα.

Στερν: Θα ζήσουν γενιές ολόκληρες χάρη σ' αυτό που έκανες

Σίντλερ: Δεν έκανα αρκετά

Στερν: Έκανες πάρα πολλά.

Σίντλερ: Αυτό το αυτοκίνητο. Ο Γκεθ θα το αγόραζε. Γιατί το κράτησα; Δέκα άτομα θα έσωζα. Δέκα άτομα. Δέκα άτομα παραπάνω. Μ' αυτήν την καρφίτσα... δύο άτομα. Είναι χρυσή. Δύο άτομα παραπάνω. Θα μου έδινε δύο σε αντάλλαγμα. Ένα τουλάχιστον. Ένα άτομο παραπάνω. Ένα άτομο που είναι τώρα νεκρό. Γι' αυτήν εδώ!(κλαίει). Μπορεί να έσωζα ένα άτομο παραπάνω και δεν το έκανα.... Και δεν το έκανα!

Στην σκηνή που παραθέσαμε αρθρώνονται εν πολλοίς οι κεντρικοί άξονες της λεβινασιανής ηθικής σκέψης: η ιδέα της άπειρης ευθύνης που ακτινοβολεί στην γυμνότητα του προσώπου καλώντας με να γίνω ο εγγυητής του· η ιδέα της ευθύνης ως πρωταρχικού λίθου συγκρότησης της υποκειμενικότητας· η ιδέα ενός χρεούς που προηγείται της ελευθερίας μου και το οποίο μεγαλώνει όσο εγώ προσπαθώ να εκπληρώσω· η ιδέα της απαλλοτρίωσης, της απόλυτης και απροϋπόθετης

⁹¹ Την περιγραφόμενη σκηνή και την ιδέα της άπειρης ευθύνης προς το πρόσωπο του Άλλου που δεν αφήνει ποτέ την συνείδηση να εφησυχάσει εικονοποιεί μουσικά η σύνθεση του John Williams (με το ανατριχιαστικό βιολί του σπουδαίου Itzhak Perlman) με τον τίτλο *I could have done more*.

έκθεσης εαυτού ενώπιον της ευθύνης· *εν τέλει η ιδέα μιας ηθικής ως ετερονομίας, μιας ηθικής ως αγιότητας.*

2.6 Το τρίτο πρόσωπο/ Η Δικαιοσύνη

Προσπαθήσαμε μέσα από την προηγηθείσα ανάλυση να καταδείξουμε πως η ηθική ευθύνη έναντι του Άλλου προσώπου εντός της λεβινασιανής σκέψης παίρνει τη μορφή της απροϋπόθετης απαλλοτρίωσης εαυτού ενώπιον του κελεύσματος του Αγαθού. Επιστρέφοντας στο παράδειγμα της εισαγωγής, όχι μονάχα οφείλω να ανοίξω την πόρτα του οίκου μου στον πλησίον μου με καλεί, αλλά δεν δικαιούμαι να προβάλω καμιά απολύτως αξίωση έναντι του να σεβαστεί το σπίτι μου, τον οίκο μου, την υπόστασή μου. Μπροστά στη γυμνότητα του προσώπου του η οποία διατρυπά και ταυτοχρόνως συγκροτεί την υποκειμενικότητα μου δεν μπορώ να επικαλεστώ κανένα απολύτως ηθικό άσυλο προστασίας εαυτού· σε αυτήν ακριβώς την ριζική έκθεση συνίσταται η εγγύτητα προς τον πλησίον.

Ήδη ωστόσο τη στιγμή που ο πλησίον μου χτυπά την πόρτα, μέσα από τα μάτια του με κοιτάζει το τρίτο πρόσωπο· ο Άλλος του πλησίον, ο άλλος πλησίον, ο πλησίον του Άλλου, ο οποίος εγείρει επίσης την άπειρη ευθύνη μου προς το πρόσωπο του.⁹² Είναι ακριβώς η παρουσία του τρίτου προσώπου που με καλεί να βάλω έναν φραγμό στην ηθική ομηρία που υφίσταμαι από τον Άλλον, προκειμένου να μπορώ να επιμερίσω την ευθύνη μου έναντι όλων. *Το τρίτο πρόσωπο εγείρει μια απαίτηση δικαιοσύνης.*

Η είσοδος του τρίτου προσώπου στο προσκήνιο δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως ένα εμπειρικό γεγονός, ως μια τυχαία συνάντηση που κλονίζει την άπειρη ευθύνη μου προς τον Άλλον άνθρωπο.⁹³ Δεν πρόκειται με άλλα λόγια για μια εισβολή που αλλοτριώνει την σχέση εγγύτητας μεταξύ εμού και του Άλλου, αλλά για την ταυτόχρονη ύπαρξή τους στον κόσμο που μου επιβάλλει να συνυπολογίσω την παρουσία του ακόμη κι αν δεν έχει ακόμη εμφανιστεί. Η πρόκληση που αρθρώνει το τρίτο πρόσωπο συνιστά μια πρόκληση δικαιοσύνης εφ' όσον καλούμαι να συγχρονίσω τα καθήκοντά μου προς δύο ριζικές ετερότητες. Σε αυτό το σημείο γεννιέται σύμφωνα με τον Levinas η *συνείδηση*⁹⁴ η οποία καλείται να συγχρονίσει, να θεματοποιήσει και να εντάξει

⁹² Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991, σελ. 157

⁹³ Jonathan Crowe, *Levinasian Ethics and the Concept of Law in Essays on Levinas and Law – A Mosaic*, edited by Desmond Manderson, London: Palgrave Macmillan, 2009, σελ. 46

⁹⁴ Στο *Ολότητα και Άπειρο*, ο Levinas εντοπίζει όπως είδαμε την γέννηση της συνείδησης κατά την στιγμή που το ον διαβλέπει εντός των στοιχείων την απειλητική προοπτική του θανάτου και ενεργοποιείται ώστε να δαμάσει τα στοιχεία, αναβάλλοντας έτσι τον θάνατο του. Η έγερση της συνείδησης εν προκειμένω κατά τη θέαση του τρίτου προσώπου πρέπει να δεχτούμε πως αφορά τον τρόπο με τον οποίον το πρόσωπο καλείται να θεματοποιήσει την ευθύνη του έναντι των Άλλων που το περιβάλλουν.

σε ένα Λεχθέν όλα εκείνα τα πρόσωπα τα οποία εγείρουν την άπειρη ευθύνη μου. Κατ' ουσίαν μέσα στο πεδίο της δικαιοσύνης αρθρώνεται μια νέου είδους εγγύτητα η οποία απαιτεί την γειτνίαση και την σύγκριση εκείνων των ετεροτήτων που δεν μπορούν να συγκριθούν.

Μέσα λοιπόν από την ανάγκη επιμερισμού των καθηκόντων μου προς όλους εκείνους τους άπειρους Άλλους γεννιέται το Κράτος ως ηθική κοινότητα, οι απρόσωποι κανόνες δικαιοσύνης και τα δικαιώματα. Σε αυτό το σημείο είναι που οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί: το Κράτος σύμφωνα με την λεβινασιανή οπτική δεν συνιστά ούτε μια διαπραγμάτευση μεταξύ αντιτιθέμενων συμφερόντων, ούτε ενσάρκωση των ηθικών μας προσωπικοτήτων ως υποκειμένων του ηθικού νόμου (ως γεγονός του ορθού πρακτικού Λόγου). Το θεμέλιο του κράτους είναι κατ' εξοχήν ηθικό, συνίσταται στο *είναι για τον Άλλον*. Θεμέλιο των δικαιωμάτων αντίστοιχα δεν είναι ούτε το οντολογικό μου συμφέρον, ούτε η ηθική μου προσωπικότητα, αλλά η υποχρέωση να διατηρήσω το είναι μου, το σώμα μου, τον οίκο μου διαθέσιμο για όλη την ηθική κοινότητα. Δικαιούμαι να αξιώσω από τον Άλλον να μην καταστρέψει το σπίτι μου, μονάχα για να μπορώ να το προσφέρω στην ριζική ετερότητα του τρίτου διαβάτη ο οποίος ακόμη δεν έχει εμφανιστεί· ευλόγως μπορούμε να πούμε ότι τα δικαιώματα μας εντός του λεβινασιανού κράτους αποκρυσταλλώνουν μονάχα υποχρεώσεις, εφ' όσον είναι μονάχα η άπειρη ευθύνη μου προς το Άλλο πρόσωπο που *με διατάζει να διατάξω*.

Εντός του Κράτους, ως ηθικής κοινότητας, η απόλυτη ασυμμετρία της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης μετριάζεται εφ' όσον οι απρόσωποι δικαϊκοί θεσμοί – *θεσμοί Καλοσύνης* – επιμερίζουν τις ευθύνες των προσώπων μεταξύ τους. Με αυτόν τον τρόπο αποκτά υπόσταση και η ισότητα των προσώπων η οποία θεμελιώνεται στην αμοιβαία υποχρέωση των προσώπων να υποδέχονται τη ριζική ετερότητα του Άλλου ανθρώπου⁹⁵. Η ιδέα της κατά Levinas ηθικής κοινότητας δεν συνιστά μια Ολότητα υποκειμένων τα οποία γειτνιάζουν, είτε επειδή ανήκουν σε ένα ανώτερο γένος, είτε επειδή μοιράζονται ένα κοινό ηθικό έδαφος όπως η αξιοπρέπεια. Η αληθινή ενότητα, η αληθινή εγγύτητα δεν παράγεται ως μια ολοποιητική σύνθεση καθολικών κανόνων που αποσιωπούν την μοναδικότητα του υποκειμένου αλλά ως *αγάπη και καλοσύνη* μεταξύ προσώπων που αναγνωρίζουν την ετερότητα αλλήλων και αναλαμβάνουν την ευθύνη τους έναντι της. *Όταν ξεκινάμε από το πρόσωπο ως πηγή όπου αναβλύζει κάθε νόημα, από το πρόσωπο στην απόλυτη γυμνότητα του, στην αθλιότητα του ανθρώπου που δεν έχει πού την κεφαλήν κλίνει, βεβαιώνουμε ότι το είναι τελείται μέσα στην διανθρώπινη σχέση.*⁹⁶ Ο πλουραλισμός της κοινωνίας – στοιχείο στο οποίο καθίσταται εμφανής ο δημοκρατικός χαρακτήρας της λεβινασιανής δικαιοσύνης – καθίσταται εφικτός μόνο βάσει αυτού του μεταφυσικού μυστικού: της διαφύλαξης του ίχνους που

⁹⁵ Emmanuel Levinas, Ολότητα και Άπειρο, σελ. 271

⁹⁶ Οπ. παρ., σελ. 385

αφήνει το Άπειρο σε κάθε πρόσωπο, της συγκρότησης κάθε συνεκτικού συστήματος Λόγου στην ισχρή βάση αυτού του ανεπαίσθητου ίχνους, *την παραγωγή δηλαδή του Λεχθέντος στην βάση του Λέγειν.*

Αν ωστόσο η συγκρότηση της ηθικής κοινότητας μέσα από την θέσπιση καθολικών κανόνων έχει ως σκοπό να επιμερίσει το καθήκον μου έναντι των Άλλων θεματοποιώντας και συγκρίνοντας μέσω της συνείδησης τις ασύγκριτες ετερότητες, μήπως εν τέλει έχουμε μια προδοσία της πρόσωπο με πρόσωπο ηθικής σχέσης; Μήπως η ιμπεριαλιστική αποβλεπτικότητα της συνείδησης αφομοιώνει το Άλλο στο Ίδιο προκειμένου να καταστεί δυνατή η συνύπαρξη; Μήπως η διυποκειμενικότητα καταλήγει να μην είναι τίποτε περισσότερο από ένα συν-είναι όπως το διατύπωσε ο Heidegger στο Είναι και Χρόνος; Κατά τον Levinas η προδοσία αυτή της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης είναι αναγκαίος όρος προκειμένου η σχέση ευθύνης με τον Άλλον άνθρωπο να εκφραστεί με τον πληρέστερο δυνατό τρόπο εντός της ανθρώπινης κοινωνίας που χαρακτηρίζεται από την πολλότητα των υποκειμένων.⁹⁷ Με κανέναν τρόπο η δικαιοσύνη δεν πρέπει να αναγνωσθεί ως ένας εκφυλισμός ή μια υποβάθμιση της υποκειμενικής συγκρότησης «για τον Άλλον», ούτε ως περιορισμός της αναρχικής ευθύνης για τον Άλλον ή θάμπωμα της δόξας του Απείρου.⁹⁸ Ο Levinas επαναλαμβάνει ότι η συγχρονία μεταξύ της πολλότητας των υποκειμένων πλέκεται γύρω από την (δι)αχρονία των δύο, την άπειρη δηλαδή ευθύνη προς το πρόσωπο του Άλλου.⁹⁹ *«Η ισότητα όλων γεννιέται από την δική μου ανισότητα, από το πλεόνασμα των καθηκόντων έναντι των δικαιωμάτων μου. Η δικαιοσύνη κινείται από τη λησμονιά του εαυτού».*¹⁰⁰

Ο Levinas δεν προσφεύγει στην ηθική για να απαξιώσει την δικαιοσύνη, αλλά επινοεί μια συνάρθρωση των δύο πεδίων η οποία δίνει αξία και όρια στην δικαιοσύνη. Αναγνωρίζει την αναγκαιότητα της δικαιοσύνης για την ανθρώπινη συνύπαρξη υπό τον όρο και την προοπτική της ευθύνης για τον Άλλον, της αγάπης και της καλοσύνης. Η παραδοχή ότι το θεμέλιο του Κράτους είναι ηθικό, το για-τον-Άλλον, δεν αποτελεί έκφραση αφέλειας, αλλά την προϋπόθεση για τη μη απολυτοποίηση του και την αναγνώριση των ορίων του.¹⁰¹ Όταν ο Levinas λέει ότι χάρη στη δικαιοσύνη η ευθύνη για τον Άλλον αποκτά όρια, εννοεί ότι αυτή η ευθύνη μπορεί να

⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 158

⁹⁸ Ο Derrida αντιθέτως υπογραμμίζει πως δεν μπορώ να ανταποκριθώ στο κάλεσμα των άλλων παρά μόνο θυσιάζοντας τη μοναδική μου σχέση με τον συγκεκριμένο Άλλο, την άπειρη ευθύνη που έχω απέναντί του. Στην περίπτωση της Δικαιοσύνης είμαι αναγκασμένος να μοιράζω τη ευθύνη μου προς τον Άλλο με όλους τους άλλους Άλλους, γεγονός που συνιστά μια τρόπον τινά «επιπορκία». Βλ. Γεράσιμος Κακολύρης, *Η αναγκαία νόθευση της ηθικής από το άλλο της: Η ανάγνωση του Levinas από τον Derrida στο Adieu, Ένεκεν*, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015, σελ. 102

⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 159

¹⁰⁰ Οπ. παρ. σελ. 159

¹⁰¹ Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Αγάπη και Δικαιοσύνη στον Levinas σε Δικαιοσύνη και Δίκαιο*, επιμέλεια: Σταύρος Ζουμπουλάκης, Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2015, σελ. 407

πραγματώνεται, να μην μένει διάχυτη και αόριστη. Χωρίς τη δικαιοσύνη η ηθική του Levinas για την άπειρη ευθύνη θα κινδύνευε να γίνει ένας εξημμένος ρητορικός λόγος. Χάρη στη Δικαιοσύνη, την πολιτική και το Κράτος κάτι τέτοιο δεν απειλεί την σκέψη του.¹⁰²¹⁰³

Συνοψίζοντας την λεβινασιανή σκέψη καταλήγουμε πως το *προ-καταγωγικό Λέγειν*, η άπειρη ευθύνη μου για τον Άλλον άνθρωπο που με βαραίνει επέκεινα της ελευθερίας μου παράγει το *Λεχθέν*, τις απρόσωπες δηλαδή αρχές Δικαιοσύνης οι οποίες είναι αναγκαίες για τον επιμερισμό της ευθύνης μου προς όλα τα πρόσωπα που απαρτίζουν την κοινωνία. Το Λέγειν παράγει λοιπόν το Λεχθέν, σύμφωνα με τον Levinas ωστόσο δεν δύναται ποτέ να απορροφηθεί πλήρως από αυτό· με άλλα λόγια η αναγκαία στο πλαίσιο της Δικαιοσύνης θεματοποίηση δεν μπορεί να θαμπώσει το ίχνος του Απείρου, της ριζικής δηλαδή ετερότητας που κάθε πρόσωπο φέρει στην επιφάνεια του. Η διαπίστωση αυτή έχει τόσο ηθικό, όσο και μεθοδολογικό ενδιαφέρον. Από τη μία πλευρά αντιλαμβανόμαστε ότι η θεμελίωση της Δικαιοσύνης στην άπειρη ευθύνη σημαίνει ότι η Δικαιοσύνη δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί ποτέ πλήρως. Στο επίκεντρο της κρατικής μέριμνας οφείλει διαρκώς να βρίσκεται η αντίσταση σε κάθε ολοποίηση που θα έθετε σε κίνδυνο την ριζική ετερότητα των προσώπων που συναπαρτίζουν την ηθική κοινότητα. Κάτι τέτοιο μπορεί να καταστεί δυνατόν μονάχα αν η Δικαιοσύνη έχει συνεχώς στραμμένο το βλέμμα της στην Ηθική, την (δι)αχρονία της οποίας καλείται να συγχρονίσει. Από την άλλη πλευρά το γεγονός ότι η άπειρη ευθύνη προς τη ριζική ετερότητα παράγει τις καθολικές αρχές δικαιοσύνης χωρίς να μπορεί να απορροφηθεί πλήρως από αυτές σημαίνει ότι οι λεβινασιανές αρχές είναι τρωτές, *ευαίσθητες στην ενική κρίση*. Το χνάρι του Απείρου στην επιφάνεια του προσώπου είναι πάντοτε σε θέση να υπερβαίνει την θεματοποίηση ζητώντας μας κάτι επέκεινα των απρόσωπων, καθολικών αρχών. *Ίσως μάλιστα ένα κομμάτι της ηθικής σαγήνης που ασκεί η λεβινασιανή θεωρία περί Απείρου/Αγαθού/Καλοσύνης να συνίσταται στις απροσδόκητες εκπλήξεις που μπορεί να κομίσει στην πάντα αυστηρή καθολικότητα.*¹⁰⁴

¹⁰² Οπ. παρ. σελ. 410

¹⁰³ Όπως υπογραμμίζει ο Simon Critchley, ο τρίτος διασφαλίζει ότι η ηθική σχέση πάντα λαμβάνει χώρα εντός ενός πολιτικού πλαισίου, εντός της δημόσιας σφαίρας βλ. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, σελ. 225-237.

¹⁰⁴ Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Αγάπη και Δικαιοσύνη στον Levinas*, σελ.408

3. Η κατά Darwall οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου.

When one says You, the I of the ... I-You is said too. Whoever says You does not have something for his object...he stands in relation. Relation is reciprocity. My You acts on me as I act on it.

Martin Buber

Η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου, όπως διατυπώθηκε από τον δεοντοκράτη φιλόσοφο Stephen Darwall, συνίσταται στις αξιώσεις που δικαιολογημένα μπορούμε να απευθύνουμε ο ένας στον άλλον ως ελεύθερα και ισότιμα μέλη μιας ηθικής κοινότητας η οποία έχει διαρθρωθεί στην βάση της κοινής μας αξιοπρέπειας. Η κεντρική ιδέα είναι πως κάθε ηθική αξίωση που απευθύνει ένας ελεύθερος και έλλογος αυτουργός οφείλει να ενσωματώνει λόγους, οι οποίοι ανάγονται στο απαραβίαστο status του ως ηθικού προσώπου. Αυτό ακριβώς το απαραβίαστο status μας ως ηθικών προσώπων, η κατά Darwall αξιοπρέπεια μας, υποχρεώνει όλα τα υπόλοιπα έλλογα όντα να μας αποδίδουν ένα minimum σεβασμού και τα καθιστά υπεύθυνα προς συμμόρφωση με τις ηθικές αξιώσεις που συνυφαίνονται με την αξιοπρέπεια μας. Κάθε λοιπόν γνήσια ηθική συνάντηση μεταξύ αυτουργών υπό την ιδιότητα τους ως ηθικών προσώπων έχει δύο υπερβατολογικές προϋποθέσεις: α) ότι ως ηθικά πρόσωπα μοιράζονται ένα κοινό ηθικό έδαφος, την αξιοπρέπεια τους, έδαφος εκ του οποίου απορρέουν αξιώσεις προς σεβασμό β) ότι ως έλλογα όντα έχουν την ικανότητα να πράξουν βάσει λόγων οι οποίοι απορρέουν από την αξιοπρέπεια αλλήλων και συνεπώς να αυτοδεσμευτούν από τις αξιώσεις που πηγάζουν από αυτήν. Αυτή η ικανότητα – η οποία όπως θα δούμε φέρει παρόμοια χροιά με την καντιανή έννοια της αυτονομίας – συνιστά σύμφωνα με τον Darwall την ικανότητα του δευτέρου προσώπου. Υιοθετώντας λοιπόν την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου, τα πρόσωπα όχι μόνο αναγνωρίζουν αμοιβαία την αξιοπρέπεια αλλήλων και την απορρέουσα εξ αυτής εξουσία απεύθυνσης αιτημάτων, αλλά κατευθύνουν και την βούληση τους ελεύθερα βάσει των λόγων που ενσωματώνονται στα αιτήματα αυτά. Η κατηγορική υποχρέωση των προσώπων να σέβονται την αξιοπρέπεια αλλήλων και να συμμορφώνονται με τις αξιώσεις που πηγάζουν από αυτήν, συνθέτει την κεντρική ιδέα στο ηθικό σύμπαν του Darwall, της ηθικής ως ισότιμης ευθύνης μεταξύ των μελών της ηθικής κοινότητας.

Προσπαθήσαμε σε πολύ αδρές γραμμές να αποτυπώσουμε τις κεντρικές ιδέες που συνέχουν το δευτεροπρόσωπο ηθικό σύμπαν του Darwall. Στην συνέχεια της εργασίας θα προσπαθήσουμε να

αναλύσουμε την υφή των δευτεροπρόσωπων αξόνων που αρθρώνουν τη σκέψη του – την εξουσία προς απεύθυνση αξιώσεων, την αξίωση, τους λόγους και την ευθύνη - καθώς και την προσπάθεια του φιλοσόφου να θεμελιώσει την συνύπαρξη μας ως ηθικών προσώπων στη βάση της αξιοπρέπειας (ή δευτεροπρόσωπης εξουσίας) και της αυτονομίας (ή ικανότητας του δευτέρου προσώπου).

3.1 Δευτεροπρόσωποι λόγοι

Ας προσπαθήσουμε να εκτυλίξουμε την σκέψη του Darwall μέσα από το παράδειγμα το οποίο μεταχειριστήκαμε στην εισαγωγή: ένα πρόσωπο εν τω μέσω της νυκτός χτυπά την πόρτα του σπιτιού μου ζητώντας μου να του ανοίξω. Σύμφωνα με τα ηθικά μου αντανάκλαστικά το πρώτο πράγμα το οποίο θα σπεύσω να κάνω είναι να τον ρωτήσω για ποιον λόγο οφείλω να του ανοίξω. Ήδη στο πλαίσιο του σύντομου αυτού διαλόγου αναδεικνύεται η ηθική σημασία των λόγων που επικαλείται κανείς προκειμένου να θεμελιώσει μια αξίωση του. Εκεί ακριβώς εντοπίζεται και το πρωταρχικό ερώτημα με το οποίο ο Darwall καταπιάνεται προκειμένου να αρθρώσει την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου: ποια είναι η ιδιαίτερη υφή των λόγων που μπορούμε να επικαλεστούμε εντός των ηθικών μας σχέσεων; Τι αποτυπώνουν οι λόγοι αυτοί ως προς τον τρόπο με τον οποίον οφείλουμε να σχετιζόμαστε ηθικά;

Προκειμένου να απαντήσει στο ερώτημα αυτό – και να φέρει στην επιφάνεια την ιδιαίτερη υφή των δευτεροπρόσωπων λόγων προς το πράττειν – ο Darwall επιστρατεύει το πλαίσιο του John Austin ως προς την ανάλυση των ομιλιακών ενεργημάτων.¹⁰⁵ Μέσα από το θεωρητικό του πλαίσιο ο Austin επιχείρησε να καταδείξει πώς ο συμβατικός χαρακτήρας της γλώσσας καθιστά στα πρόσωπα δυνατό να πραγματώνουν μια σειρά από ομιλιακά ενεργήματα όταν εκφέρουν μια πρόταση. Αναλύει μάλιστα τα ομιλιακά ενεργήματα στη βάση τριών διαστάσεων: α) της λεκτικής (*locutionary*), που συνίσταται στο σημασιολογικό περιεχόμενο της εκφοράς, β) της προσλεκτικής (*illocutionary*), που συνίσταται σε αυτό που το πρόσωπο πραγματώνει μέσω της εκφοράς του και γ) της απολεκτικής (*perlocutionary*), που συνίσταται στις περαιτέρω συνέπειες που η εκφορά προκαλεί.¹⁰⁶ Η εκφορά για παράδειγμα της πρότασης «Υπάρχει ένα ελεύθερο λιοντάρι στην περιοχή!» ταυτοχρόνως α) ανακοινώνει (προφανώς) την παρουσία ενός αχαλίνωτου λιονταριού (λεκτική διάσταση), β) προειδοποιεί για την επικίνδυνη παρουσία του (προσλεκτική διάσταση)

¹⁰⁵ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint – Morality, Respect and Accountability*, σελ. 52

¹⁰⁶ John L. Austin, *How to do things with words – The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford: Oxford University Press, 1962, σελ. 98 επ.

και γ) πιθανόν σώζει τις ζωές αρκετών εκ των ανθρώπων που άκουσαν την προειδοποίηση (απολεκτική διάσταση).

Σύμφωνα με τον Austin, τα *προσλεκτικά ομιλιακά ενεργήματα* – τα οποία ενέχουν το στοιχείο της *απεύθυνσης* και γι' αυτό απασχολούν τον Darwall – έχουν ορισμένες συνθήκες (ή προϋποθέσεις) επιτυχίας (“felicity conditions”). Οι συνθήκες αυτές συνίστανται σε αυτό που πρέπει να είναι αληθές για *το πρόσωπο* προκειμένου να πραγματοποιήσει επιτυχώς ένα (με συμβατικούς όρους νοούμενο) ομιλιακό ενέργημα κάποιου είδους ή σε αυτό που πρέπει να είναι αληθές για το ίδιο *το ενέργημα* προκειμένου να πραγματοποιηθεί επιτυχώς. Δίχως να προβούμε σε περαιτέρω ανάλυση του, μπορούμε να διακρίνουμε ότι το πλαίσιο του Austin μπορεί να εφαρμοσθεί και στα ομιλιακά ενεργήματα μέσω των οποίων ένα πρόσωπο επιδιώκει να απευθύνει έναν κανονιστικό λόγο προς το πράττειν σε ένα άλλο. Όταν, πιο συγκεκριμένα, ένα πρόσωπο ενσωματώνει σε μια αξίωση του έναν (δευτεροπρόσωπο) λόγο, προϋποθέτει ότι και τα δύο μέρη έχουν αποδεχτεί κατά την διαβούλευση τους ένα συγκεκριμένο κανονιστικό πλαίσιο στο οποίο θεμελιώνονται οι λόγοι και το ηθικό έδαφος να τους απευθύνει κανείς.¹⁰⁷ Αυτό που αναζητεί με άλλα λόγια ο Darwall είναι την προοπτική, ή τις *κανονιστικές συνθήκες επιτυχίας*, υπό την «στέγη» των οποίων μπορούμε να διαβουλευόμαστε ως προς *τι οφείλουμε ο ένας στον άλλον*.

Προκειμένου να απαντήσει στην πρόκληση αυτή, ο Darwall διερωτάται αν η μορφή της επιχειρηματολογίας σε πρακτικό επίπεδο, *ως προς τι οφείλουμε δηλαδή να πράξουμε*, οφείλει να ταυτίζεται με την μορφή που λαμβάνει σε θεωρητικό επίπεδο, *ως προς το πώς δηλαδή να αναπαριστούμε τον κόσμο*. Σε αυτό το σημείο καθίσταται αναγκαία μια πρώτη διάκριση μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού Λόγου: θεμελιώδες ερώτημα του θεωρητικού Λόγου συνιστά το τί έχουμε λόγο να πιστέψουμε, ενώ αντιστοίχως θεμελιώδες ερώτημα του πρακτικού Λόγου συνιστά το τί έχουμε λόγο να πράξουμε.¹⁰⁸ Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος, προκειμένου να αντιληφθούμε την ως άνω διάκριση (και τις ηθικές και μεθοδολογικές προεκτάσεις που συνεπάγεται), τίθεται η έννοια της *πεποίθησης*. Η πεποίθηση αναφέρεται στη διανοητική επιδίωξη της αναπαράστασης του κόσμου όπως ακριβώς είναι στην πραγματικότητα. Υπό αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε πως όταν προσπαθούμε να συγκροτήσουμε μια πεποίθηση για τον κόσμο «υποκειμέθα» σε μια ανεξάρτητη τάξη πραγμάτων (τον κόσμο), την οποία καλούμαστε να αναπαραστήσουμε στην ενάργεια της με τρόπο ουδέτερο και αντικειμενικό.

Η εγγενής αναφορά του θεωρητικού Λόγου σε μια ανεξάρτητη τάξη πραγμάτων καταδεικνύει την ιδιαίτερη υφή των λόγων που θεμελιώνουν τις πεποιθήσεις μας. Οι λόγοι αυτοί οφείλουν πάντοτε

¹⁰⁷ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint – Morality, Respect and Accountability*, σελ. 55

¹⁰⁸ Οπ. παρ., σελ. 279

να αναφέρονται στην φύση και τις ιδιότητες του αντικειμένου που καλούνται να αναπαραστήσουν, δεν μπορούν αντιθέτως να εκπηγάσουν από πεδία ανεξάρτητα της αντικειμενικής τάξης όπως για παράδειγμα οι επιθυμίες μας. Με άλλα λόγια, το γεγονός ότι επιθυμώ το χ, δεν μου παρέχει έναν λόγο για να πιστέψω ότι χ¹⁰⁹. Η παρατήρηση αυτή, αισθητοποιώντας την υφή των θεωρητικών λόγων, καθιστά σαφές ότι τα πρόσωπα οφείλουν να επιχειρηματολογούν ως προς την συγκρότηση των πεποιθήσεων τους, δεσμευμένα από την ύπαρξη του κόσμου ως ανεξάρτητης τάξης πραγμάτων. Η ελευθερία του θεωρητικού Λόγου, της αναπαράστασης δηλαδή του κόσμου, έχει συγκεκριμένες *συνθήκες επιτυχίας*.

Όταν λοιπόν επιχειρηματολογούμε σε θεωρητικό επίπεδο, απευθύνουμε δηλαδή ο ένας στον άλλον λόγους για την συγκρότηση των πεποιθήσεων μας ως προς τον κόσμο, έχουμε αναγνωρίσει στον συνομιλητή μας ένα συγκεκριμένο κύρος, το οποίο απορρέει από το γεγονός ότι μπορεί να κατευθύνει την σκέψη του με βάση τις ιδιότητες των αντικειμένων που διερευνούμε και να μην παρασύρεται λόγου χάρη από τις επιθυμίες του κατά την προσπάθεια αναπαράστασης τους. Όπως έχουν τονίσει οι Philip Pettit και Michael Smith στο άρθρο τους “Freedom in Belief and Desire”, τα μέρη που ξεκινούν μια συζήτηση πρέπει αναγκαστικά να έχουν προϋποθέσει : α) ότι υπάρχουν κανόνες που ρυθμίζουν τον τρόπο συγκρότησης των πεποιθήσεων (εκπορευόμενοι από την ανεξάρτητη τάξη του κόσμου), β) ότι καθείς αναγνωρίζει τους κανόνες αυτούς και γ) ότι καθείς είναι ικανός να συγκροτήσει τις πεποιθήσεις του στη βάση των κανόνων αυτών.¹¹⁰ Αυτές είναι οι κατά Austin συνθήκες επιτυχίας για την απεύθυνση (θεωρητικών) λόγων ως προσλεκτικών ομιλιακών ενεργημάτων.

Προσπαθήσαμε σε πολύ αδρές γραμμές να δώσουμε το πλαίσιο εντός του οποίου ασκείται η επιχειρηματολογία ως προς την συγκρότηση των πεποιθήσεων μας για τον κόσμο. Οφείλουμε ωστόσο να επανέλθουμε στο κεντρικό ερώτημα της ενότητας: ποια είναι η υφή των λόγων που απευθύνουμε όταν διαβουλευόμαστε ως προς τι πρέπει να πράξουμε; Που πρέπει να αναφέρονται οι λόγοι του προσώπου που μου χτυπά την πόρτα ζητώντας μου να του ανοίξω, έτσι ώστε η αξίωση του να θεωρηθεί έγκυρη;

Οι ηθικές μας διαισθήσεις μας κατευθύνουν προς την ιδέα ότι ο πρακτικός Λόγος, το τι οφείλουμε δηλαδή ο ένας στον άλλον δεν μπορεί να έχει αναφορά σε κάποια εξωτερική τάξη πραγμάτων όπως ο κόσμος. Κι όμως, ο Stephen Darwall επισημαίνει ότι υπάρχει (τουλάχιστον) ένας τρόπος διαβούλευσης σε πρακτικό επίπεδο (*η οπτική γωνία του πρώτου προσώπου* όπως τον αποκαλεί), ο οποίος είναι ανάλογος του θεωρητικού Λόγου όπως τον αναπτύξαμε προτύτερα. Τέτοιας υφής

¹⁰⁹ Οπ. παρ., σελ. 56

¹¹⁰ Philip Pettit, Michael Smith, Freedom in Belief and Desire, vol. 93, no. 9, 1996, σελ. 433

είναι σύμφωνα με τον Darwall, ο τρόπος που μεταχειρίζεται ο G.E. Moore στο θεμελιώδες έργο του *Principia Ethica*. Κατά τον Moore υπάρχει μονάχα μια θεμελιώδης, *sui generis* και απολύτως μη αναγώγιμη ηθική έννοια, η έννοια του *Αγαθού ή της εγγενούς αξίας*¹¹¹. Το Αγαθό, ως έννοια μη επιδεκτική ορισμού και μη δυνάμενη να αναλυθεί με αναφορά σε κάτι εκτός αυτής (όπως για παράδειγμα η μεγιστοποίηση της ευημερίας σύμφωνα με τον ωφελιμισμό), δεν μπορεί παρά να αποτελέσει αντικείμενο ενόρασης. Ο άνθρωπος είναι ικανός να αντιληφθεί άμεσα διάφορες εμπειρίες ως φορείς ηθικής αξίας και συνεπώς να προσδιορίσει έτσι ποια πράγματα είναι εγγενώς αγαθά (ο Moore κατονομάζει τη φιλία και την αισθητική απόλαυση ως τις ύψιστες εκφράσεις αγαθού, μη αποδεχόμενος ότι όλα τα αγαθά έχουν την ίδια εγγενή αξία).

Ο Darwall συνδέει την αντίληψη του Moore περί εγγενούς αξίας του Αγαθού με την οπτική γωνία του πρώτου προσώπου (που συνίσταται στην αναλογία των θεωρητικών με τους πρακτικούς λόγους) υπό την έννοια ότι το τί οφείλουμε να πράξουμε σε κάθε περίπτωση καθορίζεται από το ποια πράξη θα παράξει δηλαδή αγαθά αποτελέσματα στον κόσμο.¹¹² Όπως ακριβώς δηλαδή ουσιαστικός στόχος κάθε πεποίθησης είναι να αναπαραστήσει τον κόσμο ως πράγματι είναι, αντιστοίχως ουσιαστικός στόχος κάθε πράξης (και άρα απάντηση στο τί οφείλουμε να πράξουμε) είναι το να παράξει αγαθά/εγγενώς αξιόλογα αποτελέσματα – να διαμορφώσει δηλαδή τον κόσμο όπως πρέπει, όσο αυτό είναι εφικτό.

Σύμφωνα με τον Moore, το να ισχυριζόμαστε ότι οφείλουμε να προβούμε σε μια πράξη είναι ταυτόσημο με το να ισχυριζόμαστε ότι μέσω της πράξης αυτής θα υπάρχει στον κόσμο περισσότερο Αγαθό απ' ότι αν προβαίναμε σε οποιαδήποτε άλλη πράξη. Από την παρατήρηση αυτή μπορούμε να συνάγουμε τον εργαλειώδη χαρακτήρα κάθε πράξης, που συνίσταται στην παραγωγή των καταστάσεων εκείνων οι οποίες διαθέτουν εγγενή αξία.

Υπό αυτό το πρίσμα αυτό μπορεί να αναγνωσθεί και η έννοια της *επιθυμίας*. Η ηθική ανάγνωση της επιθυμίας υπό το πρίσμα της εγγενούς αξίας των πραγμάτων δεν προσπαθεί να συναγάγει ένα ηθικό δέον από ένα ψυχολογικό είναι. Η κίνηση είναι αντίστροφη : επιθυμούμε την πραγμάτωση μιας κατάστασης και προβαίνουμε στις αναγκαίες γι' αυτήν πράξεις ακριβώς επειδή η κατάσταση αυτή έχει μια εγγενή αξία. Από την ηθική *οπτική γωνία του πρώτου προσώπου* λοιπόν οι επιθυμίες μοιάζουν να συνιστούν ένα είδος «πρακτικής εμπειρίας» ως προς το ποιες καταστάσεις έχουν εγγενή αξία (και άρα οφείλουμε να επιδιώκουμε), όπως ακριβώς η εμπειρία μας για τον κόσμο συνιστά ένα εργαλείο ως προς την αναπαράσταση του.¹¹³

¹¹¹ G. E. Moore, *Principia Ethica* - With the preface to the second edition and other papers, edited by Thomas Baldwin, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, σελ. 34

¹¹² *Οπ. παρ.*, σελ. 77

¹¹³ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 285

Η ανάπτυξη των ως άνω θέσεων έχει ως σκοπό να καταδείξει το πώς η μορφή της επιχειρηματολογίας ως προς το τί οφείλουμε να πράξουμε είναι δυνατόν να παρουσιάζει αναλογίες με την μορφή της επιχειρηματολογίας ως προς το πώς ν' αναπαραστήσουμε την πραγματικότητα του κόσμου. Όπως ακριβώς ένα πρόσωπο που επιχειρεί ν' αναπαραστήσει τον κόσμο αντιλαμβάνεται τις εμπειρίες του ως μια ένδειξη του πώς ο κόσμος είναι (υποβάλλοντάς τες βέβαια σε έλλογη κρίση), έτσι ακριβώς κι ένα πρόσωπο ευρισκόμενο σε διαβούλευση ως προς το τι οφείλει να πράξει λαμβάνει τις επιθυμίες του ως ένδειξη του ποιες καταστάσεις είναι έχουν εγγενή αξία, του πώς δηλαδή οφείλει να είναι ο κόσμος. Και στις δύο περιπτώσεις, τόσο του θεωρητικού όσο και του πρακτικού Λόγου, κοινό μέτρο διαβούλευσης μοιάζει να είναι ο κόσμος.

Επιστρέφοντας στο παράδειγμα εργασίας το οποίο έχουμε θέσει, το εάν οφείλω να ανοίξω στον διαβάτη που μου χτυπά την πόρτα, πρέπει να καθορισθεί ανάλογα με το κατά πόσον μια τέτοια πράξη θα παρήγαγε ένα εγγενώς αγαθό αποτέλεσμα στον κόσμο. Ίσως λοιπόν αν δεχτούμε ότι η φιλία αποτελεί ύψιστη ενσάρκωση του Αγαθού, οφείλουμε να ανοίξουμε και να υποδεχτούμε τον διαβάτη στο σπίτι μας. Η θέση του Darwall η οποία διαπνέει όλο το έργο του είναι ότι τέτοιου είδους ηθικές προσεγγίσεις (μη δευτεροπρόσωπες δηλαδή) αδυνατούν να διακρίνουν *την ιδιαίτερη υφή του προσώπου ως καθ' αυτό πηγής έγκυρων αξιώσεων* – σύμφωνα και με την περίφημη ρήση του Rawls. Όταν λοιπόν ένα πρόσωπο μου χτυπά την πόρτα και αξιώνει να μπει εντός του σπιτιού μου γιατί για παράδειγμα η ζωή του βρίσκεται σε κίνδυνο (τον οποίο μπορώ ν' αντιληφθώ) ουσιαστικά εγκαινιάζει μια γνήσια ηθική συνάντηση εντός της οποίας τα μέρη αμοιβαίως αναγνωρίζονται ως ηθικά πρόσωπα: αυτό σημαίνει ότι προϋποτίθεται αφενός η εξουσία του διαβάτη να μου απευθύνει μια αξίωση – εξουσία στην οποία θεμελιώνεται και ο λόγος που επικαλείται-, αφετέρου η ικανότητα μου να αναλογιστώ τον λόγο που επικαλείται και να δράσω αναλόγως, αλλά και η αντίστοιχη εξουσία μου να απευθύνω αιτήματα που πηγάζουν από την ηθική προσωπικότητα μου. Αυτές οι δύο εγγενώς δευτεροπρόσωπες έννοιες της εξουσίας και της ικανότητας του δευτέρου προσώπου – ή με καντιανούς όρους της αξιοπρέπειας και της αυτονομίας όπως θα δούμε ύστερα – συνιστούν τις κατά Austin κανονιστικές συνθήκες επιτυχίας κάθε απεύθυνσης λόγων προς το πράττειν.

Σε αντίθεση με τους (θεωρητικούς) λόγους προς τη συγκρότηση πεποιθήσεων ή τους πρωτοπρόσωπους πρακτικούς λόγους που εξετάσαμε πριν, ο Darwall υποστηρίζει ότι οι δευτεροπρόσωποι λόγοι αρθρώνονται πάντοτε πρόσωπο με πρόσωπο, προϋποθέτοντας την αμοιβαία αναγνώριση της ηθικής προσωπικότητας των μερών. Υπό την έννοια αυτή οι δευτεροπρόσωποι λόγοι είναι θεμελιωδώς προσωποπαγείς και σχεσιακοί, εφ' όσον εκπηγάζουν και αρθρώνονται εντός κανονιστικών σχέσεων μεταξύ αμοιβαία αναγνωριζομένων ηθικών προσώπων. Δεν αντλούν την ισχύ τους από μια ανεξάρτητη τάξη όπως ο κόσμος, αλλά από το

γεγονός ότι κάθε πρόσωπο έχει την εξουσία, το ηθικό κύρος, να απευθύνει έγκυρες αξιώσεις στα υπόλοιπα μέλη της ηθικής κοινότητας. Αυτή του η εξουσία βρίσκεται στον πυρήνα της ηθικής του προσωπικότητας και δεν μπορεί να αναχθεί σε οποιαδήποτε ενόραση περί εγγενούς αξίας μιας πράξης.¹¹⁴

Η αναγνώριση ενός δευτεροπρόσωπου λόγου προς το πράττειν συνιστά ταυτοχρόνως αναγνώριση όχι μόνο της εγκυρότητας του αιτήματος αλλά και της εξουσίας του προσώπου να το απευθύνει. Όπως τονίσαμε, η εξουσία του προσώπου να απευθύνει αιτήματα στα υπόλοιπα μέλη της ηθικής κοινότητας βρίσκεται στον πυρήνα της ηθικής προσωπικότητας του σύμφωνα με τον Darwall. Συνεπώς κάθε απεύθυνση ενός δευτεροπρόσωπου λόγου θέτει επί τάπητος ζητήματα σεβασμού στο πρόσωπο που το απευθύνει. Εάν ένα πρόσωπο μου ζητά να του ανοίξω την πόρτα του σπιτιού μου επικαλούμενο ως λόγο υπαρκτό κίνδυνο ζωής, τον οποίον μπορώ να αντιληφθώ (έχω δηλαδή την ικανότητα ν' αντιληφθώ την βασιμότητα του λόγου που προβάλλει), κι εγώ αρνηθώ την κλήση του, προσβάλλω το status της αξιοπρέπειας του και είμαι υπόλογος έναντι του. Αυτές είναι οι ραφές στο δευτεροπρόσωπο σύμπαν του Darwall που θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε στην πορεία μέσα από την ανάδειξη του δευτεροπρόσωπου χαρακτήρα της έννοιας της ηθικής ευθύνης.

3.2 Η σε δεύτερο πρόσωπο ευθύνη

Στην προηγούμενη ενότητα προσπαθήσαμε να καταδείξουμε τον δευτεροπρόσωπο χαρακτήρα των λόγων προς το πράττειν ο οποίος συνίσταται στην εννοιακή τους σύνδεση με την εξουσία κάθε προσώπου να απευθύνει έγκυρες αξιώσεις – πηγάζουσες δηλαδή από το status της αξιοπρέπειας του – όχι μόνο σε άλλα πρόσωπα, αλλά και στην ηθική κοινότητα εν γένει όπως θα δούμε στην συνέχεια. Μέσα από την εννοιακή διερεύνηση των δευτεροπρόσωπων λόγων, μπορούμε να διαπιστώσουμε και τον εγγενώς δευτεροπρόσωπο χαρακτήρα της έννοιας της αξίωσης. Με τον όρο αξίωση μπορούμε σύμφωνα με τον Darwall να ονομάσουμε κάθε έκφραση της βούλησης ενός προσώπου η οποία έχει ως σκοπό να παράσχει στους αποδέκτες της λόγους προς το πράττειν.¹¹⁵ Μπορούμε να διακρίνουμε πέντε πολύ βασικά χαρακτηριστικά κάθε αξίωσης, ορισμένα εκ των οποίων έχουμε επισημάνει ήδη: *πρώτον*, εξ ορισμού όπως τονίσαμε, κάθε αξίωση έχει ως σκοπό να παράσχει στους αποδέκτες της λόγους προς το πράττειν. *Δεύτερον*, οι λόγοι που ενσωματώνονται σε μια αξίωση έχουν πάντοτε χαρακτήρα προσωποπαγή· δεν μπορούν να αναχθούν σε οποιαδήποτε εξωτερική τάξη πραγμάτων η οποία έχει μια εγγενή αξία, αντιθέτως απορρέουν από την ιδιαίτερη εξουσία κάθε ηθικού προσώπου να αξιώνει σεβασμό στο

¹¹⁴ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 59

¹¹⁵ Stephen Darwall, "Because I want it" σε *Morality, Authority & Law - Essays in Second Personal Ethics I*, σελ. 108

απαρβίαστο του status του και να απαιτεί την συμμόρφωση των αποδεκτών της αξίωσης. *Τρίτον*, ακριβώς γιατί οι λόγοι που ενσωματώνει μια αξίωση δεν άπτονται μιας ανεξάρτητης τάξης πραγμάτων δεν είναι υποθετικοί/εργαλειακοί στην μορφή τους, αλλά απολύτως κατηγορικοί. *Τέταρτον*, κάθε αξίωση εκδηλώνεται υπόρρητα ως έγκυρη, ακριβώς για να μπορεί να δικαιολογήσει τον αναστοχασμό της εκ μέρους του αποδέκτη της. *Πέμπτον*, κάθε πρόσωπο το οποίο απευθύνει μια αξίωση έχει αναγκαίως προϋποθέσει ότι ο αποδέκτης της έχει την ικανότητα να αναστοχαστεί, να αναγνωρίσει και να κατευθύνει τη βούληση του ελεύθερα στη βάση των λόγων που ενσωματώνονται στην αξίωση.

Τα ως άνω πέντε χαρακτηριστικά που φέρει η έννοια της αξίωσης καθιστούν φανερό τον εγγενώς δευτεροπρόσωπο χαρακτήρα της. Εγείρουν ωστόσο ταυτοχρόνως κι ένα ερώτημα. Τι είμαι σε θέση να *αξιώσω* από τα υπόλοιπα μέλη της ηθικής κοινότητας; Ή για να θέσουμε καλύτερα το ερώτημα από την οπτική γωνία του κατά Hohfeld δεοντικού ισοδύναμου της αξίωσης¹¹⁶, ποιες είναι οι ηθικές υποχρεώσεις των μελών της ηθικής κοινότητας έναντι μου; Με τον όρο ηθική υποχρέωση, ο Darwall δεν εννοεί αυτό για το οποίο θα υπήρχαν απλώς ενθαρρυντικοί λόγοι προς το πράττειν, αλλά αυτό που η ηθική απαιτεί από τους αυτουργούς να πράξουν ή να παραλείψουν, αυτό που με άλλα λόγια θα ήταν *ηθικό σφάλμα* να μην πράξουν – ή να μην παραλείψουν.¹¹⁷ *Τυπικά* η έννοια της ηθικής υποχρέωσης μπορεί να αναχθεί στο minimum εκείνο της αξιοπρεπούς συμπεριφοράς για το οποίο ως αντιπροσωπευτικά μέλη της ηθικής κοινότητας είμαστε αμοιβαίως *υπόλογοι* προς αλλήλους.¹¹⁸ Η διερεύνηση της μορφής της ηθικής υποχρέωσης καθιστά σύμφωνα με τον Darwall εμφανή την εννοιακή της σύνδεση με την ηθική ευθύνη, γι' αυτό και η διακρίβωση του κανονιστικού σώματος της πρώτης καθίσταται δυνατή μέσα από την ανάλυση του κανονιστικού σώματος της δεύτερης.

Η σκέψη του Darwall ως προς την εννοιακή σύνδεση ηθικής υποχρέωσης και ηθικής ευθύνης περνά εν πολλοίς μέσα από την διδασκαλία του Peter Frederick Strawson. Στο περίφημο δοκίμιο του “Freedom and Resentment” ο P.F. Strawson επιχειρηματολογεί εναντίον της ωφελμιστικής θέσης σύμφωνα με την οποία η ιδέα του ντετερμινισμού δεν συνιστά απειλή για τις πρακτικές απόδοσης της ηθικής ευθύνης όπως για παράδειγμα η τιμωρία. Στη βάση της συγκεκριμένης θέσης εντοπίζεται η ιδέα ότι η ηθική ευθύνη δεν συνιστά τίποτα περισσότερο παρά μια θεωρητική κατασκευή η οποία έχει ως στόχο την ρύθμιση της συμπεριφοράς των ανθρώπων με τον πλέον κοινωνικά επιθυμητό τρόπο¹¹⁹ συνεπώς η αυτονομία του αυτουργού δεν συνιστά αναγκαία

¹¹⁶ N. W. Hohfeld, Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, Yale Law Journal 26, 2017

¹¹⁷ Stephen Darwall, Morality and Principle σε Morality, Authority & Law - Essays in Second Personal Ethics I, σελ. 79

¹¹⁸ Stephen Darwall, Moral Obligation: Form and Substance σε Morality, Authority & Law - Essays in Second Personal Ethics I, σελ. 40

¹¹⁹ P.F. Strawson, Freedom and Resentment and Other Essays, Abingdon: Routledge, 2008, σελ. 2

προϋπόθεση προκειμένου να του καταλογιστεί η συμπεριφορά του, αρκεί μονάχα το ότι ενδεχόμενη τιμωρία θα είναι κοινωνικά αποτελεσματική σε επίπεδο γενικής και ειδικής πρόληψης. Έναντι της προσέγγισης αυτής ο Strawson αντιτάσσει ότι η κοινωνική ευημερία δεν μπορεί να συνιστά την ενδεδειγμένη ηθική βάση για την δικαιολόγηση των πρακτικών απόδοσης ηθικής ευθύνης στους εκάστοτε αυτουργούς.¹²⁰ Όταν καθιστούμε έναν αυτουργό υπόλογο για την συμπεριφορά του, αυτό που είναι κανονιστικά κρίσιμο δεν είναι το εάν μια ενδεχόμενη τιμωρία – ως πρακτική καταλογισμού του – θα ήταν κοινωνικά επωφελής, αλλά αφενός το εάν η συμπεριφορά του την δικαιολογεί, αφετέρου το εάν έχουμε την αρμοδιότητα να του την επιβάλλουμε. *Το επιχείρημα του Strawson, το οποίο αποτελεί και κεντρική στιγμή της συνολικής επιχειρηματολογίας του Darwall, είναι ότι λόγοι που εδράζονται στην επιθυμία – ή την κοινωνική ευημερία ως αποτύπωση της εντός του κοινωνικού συνόλου – είναι ακατάλληλοι για να θεμελιώσουν την ηθική ευθύνη των αυτουργών.*

Η θέση του Strawson περί της ιδιαίτερης υφής της ηθικής ευθύνης – και της σύνδεσής της με την έννοια της ελευθερίας όπως θα δούμε εν τέλει – εκτυλίσσεται γύρω από τον άξονα της έννοιας των *συναισθηματικών αντιδράσεων* (“reactive attitudes”).¹²¹ Οι συναισθηματικές αντιδράσεις συνιστούν το μέσο αισθητοποίησης της ηθικής ευθύνης ενός αυτουργού ο οποίος μέσω της συμπεριφοράς του έχει παραβεί μια ηθική του υποχρέωση. Διακρίνονται στις *προσωπικές*, τις αντιδράσεις δηλαδή ενός προσώπου του οποίου η ηθική σφαίρα επλήγη εντός μιας διπολικής σχέσης – χαρακτηριστικά αναφέρουμε το συναίσθημα της δυσαρέσκειας – και τις *απρόσωπες*, τα συναίσθημα δηλαδή που βιώνουν αντιπροσωπευτικά μέλη της ηθικής κοινότητας – όπως το συναίσθημα της αποδοκιμασίας – ενώπιον μιας ηθικά εσφαλμένης συμπεριφοράς του αυτουργού. Εάν για παράδειγμα αρνηθώ την κλήση του προσώπου που μου χτυπά την πόρτα ενώ είχα υποχρέωση να του ανοίξω, τότε δικαιολογούνται αφενός συναίσθημα δυσαρέσκειας εκ μέρους του, αφετέρου συναίσθημα αποδοκιμασίας εκ μέρους ενός οποιουδήποτε αντιπροσωπευτικού μέλους της ηθικής κοινότητας.

Η ιδιαίτερη φύση των ηθικών αυτών συναισθημάτων καθιστά ευκρινή την αναγκαία εννοιακή σύνδεση μεταξύ ευθύνης και ελευθερίας. Όταν ο διαβάτης αισθάνεται έναντι μου δυσαρέσκεια ή οργή επειδή δεν του άνοιξα την πόρτα, αυτό συμβαίνει γιατί παραβίασα μια έγκυρη αξίωση του, μια αξίωση του δηλαδή που μου απευθύνει λόγους προς το πράττειν πηγάζοντες από το απαραβίαστο του status του ως ηθικού προσώπου και όχι από την ανάγκη διατήρησης της κοινωνικής ευημερίας. Το συναίσθημα της δυσαρέσκειας ή της οργής εκδηλώνεται αποκλειστικά *στο πρόσωπο μου*· αυτό σημαίνει ότι ο διαβάτης δεν με αντικρύζει απλώς αντικειμενικά ως ένα

¹²⁰ Οπ. παρ., σελ. 4

¹²¹ Οπ. παρ., σελ. 6

ακόμη ανελεύθερο μέσο επίτευξης της κοινωνικής ευημερίας, αλλά αναγνωρίζει στο πρόσωπο μου μια αυτονομία, την ικανότητα μου να λάβω υπόψη μου τους έγκυρους λόγους που προβάλλει – την ικανότητα του δευτέρου προσώπου σύμφωνα με την ορολογία του Darwall – και να κατευθύνω τη δράση μου ως αυτουργός μου βάσει αυτών. Η έννοια της ευθύνης¹²² – όπως αισθητοποιείται και κοινωνείται μέσω των συναισθηματικών αντιδράσεων – αναφέρεται στο τρόπο με τον οποίο πρέπει να αντιμετωπίζεται ένας αυτουργός υπό το φως των όσων έχει διαπράξει εντός των δευτεροπρόσωπων σχέσεων μιας ηθικής κοινότητας.¹²³

Θεμελιώδες μέλημα του Darwall δεν είναι τόσο να καταδείξει το ότι η ελεύθερη βούληση είναι υπερβατολογική προϋπόθεση της ηθικής ευθύνης. Η σύνδεση μεταξύ των δύο εννοιών καθίσταται βέβαια σαφής, αφού ιδωθεί οστόσο στο πλαίσιο της δευτεροπρόσωπης θέασης των μελών της ηθικής κοινότητας. Με άλλα λόγια, είναι ακριβώς το γεγονός ότι έχουμε ως ηθικά πρόσωπα μια παραβίαστη εξουσία να απευθύνουμε αξιώσεις προς τα υπόλοιπα μέλη της ηθικής κοινότητας που φέρνει το ζήτημα της ευθύνης προς συμμόρφωση – και άρα της ελεύθερης βούλησης – στο προσκήνιο. Όπως τονίζει ο Darwall, *είναι η απεύθυνση σε δεύτερο πρόσωπο κάθε αξίωσης που μας δεσμεύει να αναγνωρίσουμε την ελευθερία τόσο του απευθυνόμενου όσο και του αποδέκτη της απεύθυνσης.*¹²⁴

Στις κατά Strawson συναισθηματικές αντιδράσεις μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερα βασικά στοιχεία που φωτίζουν τον εγγενώς δευτεροπρόσωπο χαρακτήρα τους. Σύμφωνα με τον Strawson, οι προσωπικές συναισθηματικές αντιδράσεις – αλλά και οι απρόσωπες εκ μέρους των αντιπροσωπευτικών μελών της ηθικής κοινότητας μπορούμε να προσθέσουμε – εμπεριέχουν ένα αίτημα, μια προσδοκία του προσώπου του οποίου η ηθική σφαίρα παραβιάστηκε προς τον αυτουργό να δείξει έναν *κάποιο βαθμό καλής θέλησης*¹²⁵ αναγνωρίζοντας την ηθική προσωπικότητα του. Ας εξετάσουμε τις συναισθηματικές αντιδράσεις που αρθρώνονται εντός του παραδείγματος εργασίας μας: όταν αρνούμαι να εισακούσω την έγκυρη αξίωση που μου απευθύνει ο διαβάτης μην ανοίγοντας του την πόρτα, η έκφραση εκ μέρους του ενός συναισθήματος δυσαρέσκειας ή ακόμη και οργής μου απευθύνει εμμέσως ένα αίτημα να αναγνωρίσω και να σεβαστώ την ηθική προσωπικότητα του, γεγονός που φυσικά δεν έπραξα με το να μην αναλογιστώ τους έγκυρους λόγους που μου απηύθυνε. Αντιστοίχως η έκφραση αποδοκιμασίας ενός αντιπροσωπευτικού μέλους της κοινότητας προς το πρόσωπο μου με καθιστά

¹²² Τονίζουμε ότι ο Darwall εναλλάσσει σε όλο το κείμενο τους όρους responsibility και accountability. Επιλέγει σε σημεία τον όρο accountability ως πιο εξειδικευμένο προκειμένου να αισθητοποιήσει αφενός την ελευθερία ως αναγκαία προϋπόθεση της ευθύνης, αφετέρου για να τονίσει τον εγγενώς δευτεροπρόσωπο χαρακτήρα της που συνίσταται στην εννοιακή του σύνδεση με τις δικαιολογημένες αξιώσεις μελών της ηθικής κοινότητας. Ελλείπει πιο εξειδικευμένου και εύληπτου όρου στην ελληνική γλώσσα έχει επιλεγεί η μετάφραση του με τον όρο ευθύνη.

¹²³ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 69

¹²⁴ Οπ. παρ., σελ. 70

¹²⁵ P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, σελ. 15

υπόλογο, εκφράζοντας παράλληλα ένα έμμεσο αίτημα σεβασμού των αρχών στη βάση των οποίων έχει διαρθρωθεί η ηθική κοινότητα.¹²⁶ Τέλος, το ίδιο το συναίσθημα ενοχής που βιώνω έχοντας αναλογιστεί την αποτυχία μου να κατευθύνω την δράση μου βάσει δευτεροπρόσωπων λόγων συνιστά τρόπον τινά μια εσωτερική μομφή, απευθυνόμενη από τον παρόντα στον παρελθόντα εαυτό μου.¹²⁷

Εάν αναγνώσουμε τις συναισθηματικές αντιδράσεις ως μια μορφή δευτεροπρόσωπης απεύθυνσης, τότε οδηγούμαστε απευθείας στο δεύτερο χαρακτηριστικό τους. Σύμφωνα με το πλαίσιο του Austin, το οποίο ο Darwall χρησιμοποιεί για να αναπτύξει την σκέψη του, κάθε ηθική απεύθυνση ως ομιλιακό ενέργημα με μια συγκεκριμένη προσλεκτική διάσταση έχει ορισμένες κανονιστικές συνθήκες επιτυχίας δίχως τις οποίες δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί. Η εκδήλωση μιας συναισθηματικής αντίδρασης προϋποθέτει αναγκαίως ότι ο αποδέκτης της διαθέτει την ικανότητα του δευτέρου προσώπου, ότι μπορεί δηλαδή να κατευθύνει τη βούληση του αναγνωρίζοντας τους δευτεροπρόσωπους κατηγορικούς λόγους προς το πράττειν που ενσωματώνονται στην υπόρρητη αξίωση της συναισθηματικής αντίδρασης και υιοθετώντας την σκοπιά του δευτέρου προσώπου να απευθύνει την ίδια αξίωση εις εαυτόν.¹²⁸ Ο διαβάτης στον οποίον αδικαιολόγητα δεν ανοίξα την πόρτα, με το να εκφράζει την οργή του αφενός αξιώνει να τον σεβαστώ και να του ανοίξω – αξίωση που πηγάζει από το status της αξιοπρέπειας του και γι' αυτό παρέχει κατηγορικούς λόγους προς το πράττειν – αφετέρου εξακολουθεί να αντικρύζει στο πρόσωπο μου ένα μέλος της ηθικής κοινότητας, ένα μέλος βέβαια που έχει παραβεί τις υποχρεώσεις του.¹²⁹ Το ότι πράγματι με αντικρύζει ως αυτόνομο ον είναι βέβαια κανονιστική συνθήκη επιτυχίας ως προς την προσλεκτική διάσταση του ενεργήματος, δεν εγγυάται βέβαια τίποτα ως προς την απολεκτική, το αν εγώ εν τέλει θα συμμορφωθώ με τις υποχρεώσεις μου.

Η ικανότητα του δευτέρου προσώπου την οποία επικαλείται κάθε δευτεροπρόσωπη απεύθυνση δεν συνίσταται απλώς στην αναγνώριση λόγων που πηγάζουν από αρχές εργαλειακές. Κάτι τέτοιο θα αντιστοιχούσε σύμφωνα με τον Ralph Cudworth, τον οποίον επικαλείται ο Darwall, σε μια *ζωική ελεύθερη βούληση*, όπως ακριβώς ένα ζώο μπορεί να αυτοδεσμεύεται στη βάση κάποιων εργαλειακών αρχών προκειμένου να επιβιώσει.¹³⁰ Μια αυτοδέσμευση αυτού του είδους ωστόσο δεν ιδρύει μια γνήσια ηθική υποχρέωση, εφ' όσον αδυνατεί να διακρίνει την ιδιαίτερη ηθική υφή της ηθικής αξίωσης και να διαβάσει την απόλυτη δεσμευτικότητα των λόγων προς το πράττειν που εμπεριέχονται σε αυτήν. Οι συναισθηματικές αντιδράσεις λοιπόν (όπως και κάθε απεύθυνση

¹²⁶ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, σελ. 74

¹²⁷ Βλ. Jonathan Bennett, *Accountability* σε *Philosophical Studies*, επιμέλεια Zan van Stratten, Oxford: Clarendon Press, 1980, σελ. 44

¹²⁸ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 75

¹²⁹ P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, σελ. 23

¹³⁰ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 77

σε δεύτερο πρόσωπο), ως μέσα αισθητοποίησης της ευθύνης του αυτουργού, επικαλούνται έναν ψυχικό μηχανισμό εντός του ο οποίος δεν απορροφάται από εργαλειακές αξιολογήσεις και σταθμίσεις επιθυμητικού χαρακτήρα. Τον μηχανισμό αυτόν, ο οποίος είναι ιδιαίτερα θεμελιώδης ως προς την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου, ο Darwall τον ονομάζει *προβολική ενσυναίσθηση* (“projective empathy”)¹³¹. Μέσα από τον μηχανισμό αυτό το πρόσωπο έχει την δυνατότητα να ξεπερνά τις προσωπικές του κλίσεις, την οντολογική του τοποθέτηση στον κόσμο, και να αντικρύζει τα πράγματα μέσα από την ηθική προοπτική του δευτέρου προσώπου. Η φαντασιακή προβολή δεν συνίσταται στην ταύτιση με το άλλο πρόσωπο, αλλά στην προσπάθεια ενατένισης των λόγων προς το πράττειν που πηγάζουν από το ιδιαίτερο ηθικό έδαφος που κατέχει στον κόσμο, την αξιοπρέπεια του δηλαδή.

Στην ουσία η ενσυναίσθηση την οποία περιγράφει ο Darwall φέρει εντός της το συναίσθημα του σεβασμού· όπως καταδεικνύει και η λατινογενής γλωσσική ρίζα της έννοιας (*respect εκ του respicere, που σημαίνει κοιτάζω πίσω*) το να δείχνω σεβασμό στον άλλον σημαίνει να αποσύρω το βλέμμα μου από το μονόδρομο της ύπαρξης μου και να κοιτάζω πίσω στο δικό του status και τις αξιώσεις που πηγάζουν από αυτό. Αυτόν τον ψυχικό μηχανισμό, που αποκρυσταλλώνει στην πλήρη ενάργεια του την διυποκειμενική φύση του ορθού πρακτικού Λόγου, επιχειρεί να κινητοποιήσει κάθε συναισθηματική αντίδραση.

Το τρίτο χαρακτηριστικό των συναισθηματικών αντιδράσεων συνίσταται στο ότι αποτελούν απάντηση στην συμπεριφορά του αυτουργού, την άσκηση δηλαδή εκ μέρους του των ικανοτήτων εκείνων που αναγκαίως έχουν προϋποτεθεί. Αντικείμενο κάθε συναισθηματικής αντίδρασης σύμφωνα με τον Darwall είναι πάντοτε ένας αυτουργός ιδωμένος ως ελεύθερος και έλλογος υπό την έννοια ότι μπορεί να αναγνωρίσει, ν’ αποδεχτεί ελεύθερα και να δράσει στη βάση των δευτεροπρόσωπων λόγων που κάθε αξίωση απευθύνει. Η συναισθηματική αντίδραση λοιπόν απαντά στον τρόπο με τον οποίον ο αυτουργός συμπεριφέρθηκε υπό την γνώση των κατηγορικών λόγων προς το πράττειν των οποίων έγινε αποδέκτης, στον τρόπο με τον οποίον αποκρίθηκε στην δευτεροπρόσωπη εξουσία του προσώπου να αρθρώνει αξιώσεις.¹³²

Το τέταρτο και τελευταίο χαρακτηριστικό των συναισθηματικών αντιδράσεων συνίσταται στο ότι δεν αποτελούν μια απόκριση ως προς την συνολική αυτουργία ενός προσώπου, αλλά μονάχα ως προς την συγκεκριμένη πτυχή που τραυμάτισε την ηθική σφαίρα του αντιδρώντος.¹³³ Υπό αυτήν την έννοια – και ανεξαρτήτως της έντασης με την οποία εκδηλώνονται – δεν έχουν ως στόχο να

¹³¹ Stephen Darwall, *Relating to Others σε Honor, History & Relationship - Essays in Second Personal Ethics II*, Oxford: Oxford University Press, 2013, σελ. 116

¹³² Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 79

¹³³ Οπ. παρ., σελ. 80

εκδικηθούν τον αυτουργό ή να εκμηδενίσουν την προσωπικότητα του· αισθητοποιούν μεν την ευθύνη του απευθύνοντας ταυτοχρόνως και μια αξίωση σεβασμού, τον αντικρύζουν ωστόσο ως ελεύθερο και έλλογο ηθικό πρόσωπο το οποίο αξίζει τον σεβασμό απλώς και μόνο λόγω της ηθικής του προσωπικότητας, ως *καθ' αυτό πηγής έγκυρων αξιώσεων*. Εντός της απεύθυνσης μιας συναισθηματικής αντίδρασης μπορούμε να διακρίνουμε – όπως θ' αναπτύξουμε περισσότερο και στην συνέχεια – την ουσία της κατά Darwall ηθικής συνάντησης· μιας συνάντησης μεταξύ προσώπων που μοιράζονται ένα κοινό ηθικό έδαφος, την ίση τους αξιοπρέπεια, και στην στιβαρή βάση του κοινού αυτού ηθικού εδάφους μπορούν να απευθύνουν αμοιβαίως αξιώσεις. *Η ίδια η έννοια του προσώπου σε αυτό το πλαίσιο είναι εγγενώς δευτεροπρόσωπη*.

3.3. Η εννοιακή σύνδεση υποχρέωσης κι ευθύνης

Η κριτική του Strawson στις ωφελμιστικές προσεγγίσεις της ηθικής ευθύνης συνιστά σύμφωνα με τον Darwall ένα εξαιρετικά ισχυρό θεωρητικό εργαλείο προκειμένου ν' αντιληφθούμε την μεταηθική υφή της ηθικής υποχρέωσης. Το πρόβλημα τέτοιου είδους προσεγγίσεων συνίσταται, όπως είδαμε, στο ότι η σύλληψη της κοινωνικής ευημερίας ως ύψιστου ηθικού θεμελίου παράσχει εντελώς ακατάλληλους λόγους θεμελίωσης της ηθικής ευθύνης, εφ' όσον αδυνατεί να διακρίνει την ιδιαίτερη δευτεροπρόσωπη σκοπιά από την οποία ως μέλη της ηθικής κοινότητας καθιστούμε αλλήλους υπόλογους για την συμπεριφορά μας. Στο βάθος βεβαίως της κριτικής αυτής κατά του ωφελμισμού βρίσκεται η ιδέα – όπως με ακρίβεια την έχει διατυπώσει ο John Rawls – ότι ο ωφελμισμός αδυνατεί να λάβει στα σοβαρά υπ' όψη του το διακριτό των προσώπων τα οποία είναι καθ' αυτά πηγές έγκυρων αξιώσεων, ανεξαρτήτως οποιασδήποτε ωφελμιστικής στάθμισης. Η ανάγνωση των εννοιών της αξίωσης και της ευθύνης μέσα από ένα δευτεροπρόσωπο πρίσμα θέτει το βασικό πλαίσιο μέσα από το οποίο ο Darwall επιδιώκει να διαγνώσει την μορφή και το περιεχόμενο της ηθικής υποχρέωσης. Κεντρική θέση της ηθικής του σκέψης αποτελεί η εννοιακή σύνδεση μεταξύ ηθικής υποχρέωσης και ηθικής ευθύνης, γεγονός που καταδεικνύει τον εγγενώς δευτεροπρόσωπο χαρακτήρα της ευθύνης· αυτό που με άλλα λόγια υποχρεούμαστε να πράξουμε είναι αυτό το οποίο τα μέλη της ηθικής κοινότητας μπορούν δικαιολογημένα να αξιώσουν από μας, καθιστώντας μας μάλιστα υπόλογους σε περίπτωση που αδικαιολόγητα δεν συμμορφωθούμε προς την υποχρέωση μας.

Παραδόξως η εννοιακή σύνδεση μεταξύ υποχρέωσης κι ευθύνης έχει υπογραμμισθεί επανειλημμένως από ηθικούς φιλοσόφους οι οποίοι εντοπίζονται εκτός του δεοντοκρατικού τόξου. Ο Darwall επικαλείται το παράδειγμα του John Stuart Mill, ο οποίος στο 5^ο κεφάλαιο του *Ωφελμισμού* εξηγεί ότι δεν αντιλαμβανόμαστε μια πράξη ως εσφαλμένη παρά μόνο εάν

υπονοήσουμε ότι ο αυτουργός της οφείλει να τιμωρηθεί γι' αυτήν.¹³⁴ Αυτό ακριβώς συνιστά σύμφωνα με τον Mill και το διαχωριστικό σημείο μεταξύ ηθικής και σκοπιμότητας. Από διαφορετική σκοπιά ο Bernard Williams αντιλαμβάνεται ως εννοιακή αλήθεια το ότι οι παραβιάσεις των ηθικών υποχρεώσεων γίνονται δικαιολογημένα αντικείμενο μομφής και ότι η ίδια η μομφή προϋποθέτει την ύπαρξη λόγων προς το πράττειν τους οποίους ο αυτουργός της παραβίασης δεν έλαβε υπόψη του. Η προϋπόθεση βέβαια των έγκυρων – εν προκειμένω δευτεροπρόσωπων – λόγων προς το πράττειν για την θεμελίωση της ευθύνης συνιστά για τον Williams μια μορφή ψευδούς συνείδησης, αυτό που αξίζει να κρατήσουμε ωστόσο σύμφωνα με τον Darwall από τον συλλογισμό του είναι οι κανονιστικές ραφές μεταξύ λόγων προς το πράττειν, υποχρέωσης κι ευθύνης.¹³⁵

Η αποκρυπτογράφηση των ραφών μεταξύ των ως άνω εννοιών καθιστά έκδηλο τον δευτεροπρόσωπο χαρακτήρα της ηθικής υποχρέωσης. Ως ηθική υποχρέωση μπορούμε να νοήσουμε το minimum της αξιοπρεπούς συμπεριφοράς σε σχέση την οποία τα μέλη μιας ηθικής κοινότητας είναι υπεύθυνα προς συμμόρφωση. Οι μορφές αποκρυστάλλωσης της ηθικής τους ευθύνης σε περίπτωση που οι αυτουργοί αποτύχουν να συμμορφωθούν – όπως για παράδειγμα η τιμωρία ή οι συναισθηματικές αντιδράσεις που εξετάστηκαν – καταδεικνύουν ότι οι λόγοι που απέτυχαν να λάβουν υπ' όψη τους δεν υποδεικνύουν μια απλώς κοινωνικά επιθυμητή συμπεριφορά, αλλά είναι κατηγορικοί. Η κατηγορικότητα τους συνίσταται ότι πηγάζουν από την ίση αξιοπρέπεια των προσώπων, από το απαραβίαστο του status τους ως ελεύθερων και ίσων μελών της ηθικής κοινότητας. Υπό αυτό το πρίσμα, οι ηθικές υποχρεώσεις συνιστούν – δευτεροπρόσωπες – κατηγορικές προσταγές, με την έννοια ότι ενσωματώνουν λόγους που απορρέουν από το απαραβίαστο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Σε αυτό το σημείο είναι αναγκαία μια διευκρίνιση. Η έννοια της σε δεύτερο πρόσωπο υποχρέωσης δεν είναι ταυτόσημη με την *διπολική υποχρέωση*, όπως για παράδειγμα την περιγράφει ο Ernest Weinrib, αλλά ευρύτερη αυτής.¹³⁶ Με τον όρο διπολική υποχρέωση μπορούμε να εννοήσουμε μια σχέση μεταξύ δύο πόλων· στον ένα πόλο εντοπίζεται το πρόσωπο που φέρει την υποχρέωση, στον άλλο πόλο το πρόσωπο που φέρει την αξίωση. Παραδείγματος χάριν, αν δώσω μια υπόσχεση σε κάποιο πρόσωπο δημιουργείται μια διπολική σχέση εντός της οποίας ο αποδέκτης της υπόσχεσης φέρει μια διακριτή *ατομική εξουσία* : είναι ο μόνος που μπορεί να αξιώσει να πραγματοποιήσω την υπόσχεση μου και ο μόνος που μπορεί να με απαλλάξει από την υποχρέωση. Αν μάλιστα εν

¹³⁴ John Stuart Mill, Utilitarianism, in “Utilitarianism, Liberty and Representative Government”, London: Dent, 1972, σελ. 45

¹³⁵ Οπ. παρ., σελ. 94

¹³⁶ Stephen Darwall, Bipolar Obligation σε Morality, Authority & Law - Essays in Second Personal Ethics I, σελ. 20 επ.

τέλει δεν πραγματοποιήσω την υπόσχεση μου, έχει την δυνατότητα μέσω των προσωπικών συναισθηματικών του αντιδράσεων όπως η δυσαρέσκεια να με καταστήσει υπόλογο για την συμπεριφορά μου, αξιώνοντας ταυτόχρονα την συμμόρφωση μου. Σύμφωνα με τη διδασκαλία του Strawson ωστόσο, πέραν των προσωπικών συναισθηματικών αντιδράσεων που βιώνουν οι δύο πόλοι της σχέσης, υπάρχουν και οι *απρόσωπες*, εκείνες που βιώνονται εκ μέρους αντιπροσωπευτικών μελών της ηθικής κοινότητας, όπως για παράδειγμα το συναίσθημα της αποδοκιμασίας. Πέραν λοιπόν από την *ατομική εξουσία* του προσώπου να αξιώσει την εκπλήρωση της υπόσχεσης, προϋποτίθεται και η *αντιπροσωπευτική εξουσία* των μελών της ηθικής κοινότητας να μεμφθούν την συμπεριφορά μου. Η ύπαρξη αυτής της αντιπροσωπευτικής εξουσίας σημαίνει ότι η αποτυχία μου να κρατήσω την υπόσχεση μου δεν συνιστά ηθικό σφάλμα μόνο έναντι του αποδέκτη της υπόσχεσης, αλλά και ηθικό σφάλμα καθ' αυτό, από την άποψη ότι δεν δικαιώνει τις ηθικές προσδοκίες που τα μέλη της ηθικής κοινότητας έχουν εξ αλλήλων.

Από την ως άνω ανάλυση καθίσταται σαφές ότι ο δευτεροπρόσωπος χαρακτήρας της ηθικής υποχρέωσης όπως τον αντιλαμβάνεται ο Darwall είναι ευρύτερος της τυχόν διπολικής σχέσης στην οποία η υποχρέωση αρθρώνεται.¹³⁷ Περιλαμβάνει τόσο την ατομική εξουσία του προσώπου προς τον η υποχρέωση να αξιώσει την εκπλήρωση της (εξουσία διακριτή ως προς το ότι κανένα τρίτο μέρος δεν μπορεί να την ασκήσει), όσο και την αντιπροσωπευτική εξουσία των μελών της ηθικής κοινότητας να καταστήσουν υπόλογο τον αυτουργό μέσω των απρόσωπων συναισθηματικών αντιδράσεων τους. Ο Darwall μάλιστα υπογραμμίζει ότι η ατομική εξουσία του δικαιούχου να αξιώσει την εκπλήρωση της υποχρέωσης μπορεί να αποκτήσει υπόσταση μόνο στο πλαίσιο μιας *πολύ θεμελιώδους ευθύνης που φέρουν έναντι αλλήλων τα μέλη της ηθικής κοινότητας*.¹³⁸

Κεντρική θέση του Darwall από την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου είναι η *ηθική ιδωμένη ως ισότιμη ευθύνη* (“morality as equal accountability”). Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, οι ηθικοί κανόνες ρυθμίζουν μια κοινότητα ελεύθερων, ίσων και έλλογων αυτουργών με τις ηθικές υποχρεώσεις να συνιστούν το ισοδύναμο των αξιώσεων που οι αυτουργοί μπορούν να απευθύνουν ο ένας στον άλλον καθιστώντας εαυτούς και αλλήλους αμοιβαία υπεύθυνους προς συμμόρφωση.¹³⁹ Με καντιανούς όρους, οι κανόνες που ρυθμίζουν το περιεχόμενο των ηθικών υποχρεώσεων συνιστούν νόμους για ένα βασίλειο των σκοπών οι οποίοι δομούν και καθορίζουν την ίση αξιοπρέπεια των προσώπων ως όντων που πρέπει να αντιμετωπίζονται όχι μόνο ως μέσα

¹³⁷ Εξάλλου πρέπει να τονίσουμε ότι υπάρχουν και δευτεροπρόσωπες υποχρεώσεις οι οποίες δεν είναι δυνατόν να κρυσταλλωθούν σε μια διπολική μορφή, όπως για παράδειγμα η υποχρέωση προστασίας του περιβάλλοντος ή διάσωσης της πολιτισμικής κληρονομιάς μιας κοινότητας.

¹³⁸ Stephen Darwall, *Bipolar Obligation* σε *Morality, Authority & Law - Essays in Second Personal Ethics I*, σελ. 24

¹³⁹ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 101

αλλά και ως σκοποί, γεγονός που τους παρέχει το κατάλληλο ηθικό έδαφος να αξιώνουν σεβασμό εξ αλλήλων.

Ο διωποκειμενικός χαρακτήρας της οπτικής γωνίας του δευτέρου προσώπου καθίσταται ορατός στον τρόπο με τον οποίον ο Darwall διαβάζει την διδασκαλία του Samuel Pufendorf, εντάσσοντας την στο επιχείρημα του. Σύμφωνα με τον Pufendorf, ο Θεός απευθύνει μέσω των εντολών του τη βούληση του στους ανθρώπους, καθιστώντας τους μάλιστα υπεύθυνους προς συμμόρφωση μέσα από την επιβολή κυρώσεων. Ο ηθικός νόμος γεννιέται αποκλειστικά μέσα από τις εντολές του Θεού, οπότε κάθε ηθική υποχρέωση οφείλεται στον Θεό. Ο Pufendorf ωστόσο δεν σκιαγραφεί την εικόνα ενός Θεού δυνάστη ο οποίος επιβάλλεται δια της βίας στους υπηκόους του. Οι υποχρεώσεις μας έναντι του Θεού γεννιούνται μονάχα αν ο Θεός μας απευθύνεται ως έλλογα όντα κι εμείς αντιστοίχως αντιλαμβανόμαστε την απεύθυνσή του υπό αυτό το πρίσμα. Γνήσιες υποχρεώσεις μπορούν να γεννηθούν στο πρόσωπο μας μόνο αν έλλογα αναγνωρίσουμε την αυθεντία του Λόγου του και κατευθύνουμε τη βούληση μας ελεύθερα στη βάση της αναγνώρισης αυτής¹⁴⁰. Συνεπώς προκειμένου ο Θεός να μας δεσμεύσει με το Λόγο του πρέπει να προϋποτεθεί ότι έχουμε τη δυνατότητα να κατευθύνουμε τη βούληση μας όχι υπό τον φόβο των κυρώσεων που θα επιβάλλουν την συμμόρφωση μας, αλλά έχοντας αναγνωρίσει ότι η τιμωρία με την οποία ο Θεός έχει προειδοποιήσει σε περίπτωση παρέκκλισης από τις εντολές του, δεν συνιστά ωμή βία, αλλά είναι δικαιολογημένη.

Η θέση του Pufendorf, ως κρίσιμη στιγμή στο επιχείρημα του Darwall, καταδεικνύει ότι ο δέκτης κάθε ηθικής αξίωσης, προκειμένου να καταστεί υποκείμενο μιας υποχρέωσης και υπεύθυνος προς συμμόρφωση με αυτήν, πρέπει να μπορεί να αναγνωρίσει την αξίωση του απευθυνόμενου ως δικαιολογημένη υπό το φως μιας ηθικής προοπτικής την οποία μοιράζεται μαζί του – της ηθικής ως ισότιμης ευθύνης των μελών μιας ηθικής κοινότητας. Την ίδια κοινή ηθική προοπτική ωστόσο καλείται να αναγνωρίσει και ο απευθυνόμενος: όταν ένας αυτουργός απευθύνει μια αξίωση δεν αντικρύζει στο πρόσωπο τους αποδέκτη της ένα απλό μέσο για την επίτευξη των επιδιώξεων του, αλλά έναν καθ' αυτό σκοπό σύμφωνα με την καντιανή ορολογία. Αυτό σημαίνει ότι είναι ηθικά αδιανόητο να τον εξαναγκάσει σε μια μη δικαιολογήσιμη πράξη ή παράλειψη με την επιβολή βίας. Η απεύθυνση μιας αξίωσης προϋποθέτει ότι αυτή είναι θεμελιωμένη σε έγκυρους λόγους που ανάγονται στην αξιοπρέπεια του απευθυνόμενου, λόγους τους οποίους ο αποδέκτης της απεύθυνσης έχει την δυνατότητα να αναγνωρίσει ως δεσμευτικούς. Μόνο ενόψει μιας έγκυρης αξίωσης δικαιολογείται η επιβολή κυρώσεων σε περίπτωση που ο αποδέκτης παρεκκλίνει της υποχρέωσης του. Εάν δεν θεμελιώνεται επαρκώς η εξουσία του απευθυνόμενου, τότε η άσκηση

¹⁴⁰ Samuel Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations*, transl. C.H. Oldfather, W.H. Oldfather, Oxford: Clarendon Press, 1934, σελ. 187

εξαναγκασμού συνιστά πλήγμα για την ηθική σφαίρα του αποδέκτη, εφ' όσον εξαναγκάζεται σε μια συμπεριφορά, δίχως να έχει γνησίως ενστερνιστεί την σχετική υποχρέωση.¹⁴¹

3.4 Θεμελίωση της οπτικής γωνίας του δευτέρου προσώπου

Η μέχρι τώρα ανάλυση της οπτικής γωνίας του δευτέρου προσώπου καταδεικνύει ότι οι έννοιες της εξουσίας, της αξίωσης, των λόγων και της ευθύνης συνιστούν τους βασικούς άξονες διάρθρωσης της ηθικής σκέψης του Darwall. Κάθε μία από τις έννοιες αυτές φέρει αναγκαίως εντός της τις υπόλοιπες τρεις και φωτίζεται αναλόγως από το κανονιστικό τους σώμα:

- Ένα πρόσωπο διατηρεί εξουσία έναντι ενός άλλου, μονάχα αν το δεύτερο έχει έναν δευτεροπρόσωπο λόγο να συμμορφωθεί με τις έγκυρες αξιώσεις του πρώτου και είναι συνεπώς υπεύθυνο έναντι του να το πράξει.
- Ένα πρόσωπο είναι υπεύθυνο έναντι ενός άλλου, μονάχα αν το δεύτερο διατηρεί την εξουσία να του απευθύνει έγκυρες αξιώσεις με τις οποίες το πρώτο έχει δευτεροπρόσωπους λόγους να συμμορφωθεί.
- Έγκυρη αξίωση είναι αυτή που πηγάζει από την εξουσία ενός προσώπου να την απευθύνει σε κάποιο άλλο, το οποίο έχει έναν δευτεροπρόσωπο λόγο να συμμορφωθεί με αυτήν και συνεπώς είναι υπεύθυνο έναντι τους αξιούντος να το πράξει
- Δευτεροπρόσωπος λόγος είναι αυτός ενσωματώνεται σε μια έγκυρη αξίωση ενός προσώπου που έχει την εξουσία να την απευθύνει σε κάποιο άλλο και με την οποία το δεύτερο είναι υπεύθυνο προς συμμόρφωση.

Ο κύκλος αυτός δευτεροπρόσωπων εννοιών είναι αδιάσπαστος με την έννοια ότι δεν μπορεί να εισέλθει εντός τους οποιαδήποτε μη δευτεροπρόσωπη ηθική έννοια. Κάθε μία από τις ως άνω έννοιες εμπεριέχει αναλυτικά τις υπόλοιπες, τίποτα ωστόσο δεν διασφαλίζει ότι ο κύκλος που συγκροτούν δεν συνιστά απλώς μια χιμαιρική ιδέα, ένα αποκύημα του νου. Η προσπάθεια του Darwall να θεμελιώσει την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου περνά μέσα από την καντιανή απόπειρα θεμελίωσης του ηθικού νόμου, όπως αυτή πραγματοποιείται αφενός εντός της *Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των Ηθών*, αφετέρου εντός της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*. Κατά τον Darwall και οι δύο διαφορετικές απόπειρες του Kant να θεμελιώσει τον ηθικό νόμο στην πορεία του έργου του αποτυγχάνουν γιατί αδυνατούν να συλλάβουν τον εγγενώς δευτεροπρόσωπο

¹⁴¹ Οπ. παρ., σελ. 250

χαρακτήρα του πρακτικού Λόγου, ο οποίος είναι απολύτως δυσανάλογος της επιχειρηματολογικής υφής εντός του θεωρητικού Λόγου.

Στο τέλος του δευτέρου Κεφαλαίου της Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των Ηθών ο Kant αναγνωρίζει ότι μέχρι και το σημείο εκείνο της επιχειρηματολογίας του η ηθικότητα μπορεί να μην είναι τίποτε περισσότερο από ένα *αποκύημα του νου*. Υπογραμμίζει ότι μέσα από την ανάπτυξη της έννοιας της ηθικότητας έχει απλώς καταδείξει ότι η αυτονομία της θελήσεως αποτελεί αναπόφευκτα συστατικό στοιχείο της έννοιας της ηθικότητας ή ορθότερα *ότι υπόκειται ως θεμέλιο της*.¹⁴² Αποκρυσταλλώνεται λοιπόν η κατά Allison *θέση της αμοιβαιότητας*¹⁴³, με το νόημα ότι η έννοια της ηθικότητας συνεπάγεται με μια απλή ανάλυση από την έννοια της αυτονομίας και αντιστρόφως.

Μέχρι και αυτό το σημείο συνεπώς τα επιχειρήματα του Kant είναι αμιγώς αναλυτικά. Από τη μία πλευρά έχει αναλύσει την έννοια της ηθικότητας αναδεικνύοντας την αυτονομία της θελήσεως ως αναπόφευκτο συστατικό στοιχείο της. Από την άλλη πλευρά, έχει καταδείξει ότι η αυτονομία, η ιδιότητα της θέλησης να είναι η ίδια ένας νόμος για τον εαυτό της εμπεριέχει την κατηγορική προσταγή. ¹⁴⁴*Το ότι η ηθικότητα ωστόσο δεν είναι κάποιο αποκύημα του νου, πράγμα που έπεται μόλις δείχθει ότι η κατηγορική προσταγή και μαζί μ' αυτήν η αυτονομία της θελήσεως είναι αληθής και ως αρχή a priori απολύτως αναγκαία, τούτο απαιτεί μια δυνατή συνθετική χρήση του καθαρού πρακτικού Λόγου.*¹⁴⁵ Μια τέτοια συνθετική χρήση του καθαρού πρακτικού Λόγου επιχειρεί στο κεφάλαιο που έπεται.

Στο τρίτο κεφάλαιο της Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των Ηθών, ο Kant ξεκινά ορίζοντας με τρόπο αλληλένδετο τις έννοιες της θέλησης και της ελευθερίας. *Η θέληση είναι ένα είδος αιτιότητας των ζωντανών όντως, εφ' όσον αυτά είναι έλλογα και η ελευθερία θα ήταν η ιδιότητα εκείνη της αιτιότητας αυτής να δύναται να δρα ανεξάρτητα από ξένα καθοριστικά αίτια.*¹⁴⁶ Ο συγκεκριμένος ορισμός της ελευθερίας είναι σύμφωνα με τον Kant αρνητικός και γι' αυτό ακατάλληλος ώστε να εννοήσουμε την ουσία της· εντούτοις απορρέει από αυτόν μια θετική έννοια της ελευθερίας: *ως ελευθερία ορίζεται θετικά μια αιτιότητα σύμφωνα με αμετάβλητους, αλλά ιδιάζοντες νόμους*. Ένας επαρκής ορισμός της θέλησης πρέπει να περιλαμβάνει τόσο την αρνητική

¹⁴² Ιμμάνουελ Καντ, Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών, μτφρ.: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2019, σελ. 99

¹⁴³ Henry E. Allison, Kant's Theory of Freedom, 201–13. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, σελ. 201-213

¹⁴⁴ «Αλλά η πρόταση: *Η βούληση είναι σε όλες τις πράξεις η ίδια νόμος στον εαυτό της, δηλώνει μόνο την αρχή να μην πράττει κανείς σύμφωνα με άλλον γνώμονα παρά μόνο εκείνον που έχει ως αντικείμενο τον εαυτό του ως καθολικό νόμο. Αλλά τούτο ακριβώς είναι ο τύπος της κατηγορικής προσταγής και η αρχή της ηθικότητας, συνεπώς η ελεύθερη βούληση ταυτίζεται με τη βούληση υπό τους ηθικούς νόμους*». Οπ. παρ., σελ. 102

¹⁴⁵ Οπ. παρ., σελ. 99

¹⁴⁶ Οπ. παρ., σελ. 101

(την ικανότητα δράσης ανεξαρτήτως ξένων καθοριστικών αιτιών), όσο και την θετική (την ικανότητα δράσης βάσει έλλογων κανόνων) έννοια της ελευθερίας. Ο Darwall υποστηρίζει ότι μέχρι και το σημείο αυτό δεν έχουμε τίποτα περισσότερο παρά μια ακόμη θέση αμοιβαιότητας μεταξύ της θέλησης αφενός, της ελευθερίας αφετέρου (αρνητικής και θετικής). Εάν υφίσταται η θέληση, υφίσταται και η (αρνητική και θετική) ελευθερία, όπως και αντιστρόφως· τίποτα ωστόσο δεν εγγυάται πως δεν πρόκειται απλώς για χιμαιρικές έννοιες.

Συγκεφαλαιώνοντας την καντιανή σκέψη σε αδρές γραμμές μέχρι τώρα, μπορούμε να πούμε πως επειδή η ηθικότητα ως καθολικός νόμος για τα έλλογα όντα μπορεί να συναχθεί μόνο από την ιδιότητα της ελευθερίας, θα πρέπει επίσης η ελευθερία να αποδειχθεί ως ιδιότητα της θέλησης όλων των όντων. Δεν αρκεί να αποδείξει κανείς την ελευθερία βάσει ορισμένων υποτιθέμενων εμπειριών της ανθρώπινης φύσης, αλλά θα πρέπει να αποδειχθεί ότι είναι απαραίτητη για τη δραστηριότητα των έλλογων και με βούληση προικισμένων όντων. Ο Kant ισχυρίζεται λοιπόν το εξής: *Κάθε ον που δεν δύναται να πράττει παρά μόνο υπό την ιδέα της ελευθερίας είναι για τούτο ακριβώς από πρακτική άποψη πραγματικά ελεύθερο, δηλαδή ισχύουν για το ον αυτό όλοι οι νόμοι που είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένοι με την ελευθερία, ακριβώς σαν να είχε αναγνωρισθεί η βούληση του ως ελεύθερη, και αυτή καθ' εαυτήν και κατά τρόπο έγκυρο στη θεωρητική φιλοσοφία.*¹⁴⁷

Η στρατηγική του Kant έχει συνεπώς ως εξής: αρχικά θεμελιώνει την θέση της αμοιβαιότητας μεταξύ αυτονομίας και ηθικότητας, καταδεικνύοντας ότι η έννοια της αυτονομίας φέρει εντός της την δεσμευτικότητα του ηθικού νόμου. Έπειτα αποδεικνύει ότι η αυτονομία συνιστά αναπόφευκτη *a priori* προϋπόθεση κάθε σκοπιάς διαβούλευσης. Οπότε εάν όπως φάνηκε μέσα από την θέση της αμοιβαιότητας, η αυτονομία εμπεριέχει την δεσμευτικότητα του ηθικού νόμου, τότε έχουμε την θεμελίωση του ηθικού στη βάση της αυτονομίας.

Ο Darwall θεωρεί ότι η στρατηγική που ακολουθεί ο Kant αποτυγχάνει. Η κεντρική ιδέα είναι πως με το να ταυτίζει ο Γερμανός φιλόσοφος την έννοια της αυτονομίας με αυτήν της θετικής ελευθερίας (*Τί άλλο είναι δυνατόν λοιπόν να είναι η ελευθερία της θελήσεως παρά αυτονομία, δηλαδή η ιδιότητα της βουλήσεως να είναι η ίδια νόμος στον εαυτό της;*¹⁴⁸) αδυνατεί να διακρίνει τον εγγενώς πρακτικό χαρακτήρα της, ο οποίος δεν έχει δομικό ανάλογο εντός του θεωρητικού Λόγου.¹⁴⁹ Εάν δεχτούμε ότι απαραίτητη προϋπόθεση κατά την πρακτική διαβούλευση ενός αυτουργού συνιστά η θετική του ελευθερία, η ικανότητα του δηλαδή να κατευθύνει τη βούληση και δράση του βάσει έλλογων κανόνων (και αντιστοίχως η αρνητική του ελευθερία, η ικανότητα διαβούλευσης ανεξαρτήτως ξένων καθοριστικών αιτιών), τότε απορρέει το συμπέρασμα ότι

¹⁴⁷ Οπ. παρ., σελ. 103-104

¹⁴⁸ Οπ. παρ., σελ. 102

¹⁴⁹ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 225

πρακτικός και θεωρητικός Λόγος έχουν ένα κοινό πλαίσιο διαβούλευσης. Αυτό συμβαίνει διότι όταν ένα πρόσωπο καλείται να αναπαραστήσει τον κόσμο ως ανεξάρτητη τάξη πραγμάτων συγκροτώντας πεποιθήσεις, τότε οφείλει ακριβώς να μπορεί να κατευθύνει τη σκέψη του βάσει έλλογων κανόνων (θετική ελευθερία), μένοντας ανεπηρέαστος από ξένα καθοριστικά αίτια (αρνητική ελευθερία).

Αυτού του είδους η διαβούλευση πραγματοποιείται σύμφωνα με τον Darwall *από την οπτική γωνία του πρώτου προσώπου*. Το κρίσιμο στοιχείο ως προς την αποτυχία του Kant να θεμελιώσει τον ηθικό νόμο στην με αυτό τον τρόπο εννοούμενη αυτονομία συνίσταται στο ότι η στρατηγική του δεν θωρακίζεται έναντι ηθικών θεωριών που δεν διακρίνουν ουσιωδώς μεταξύ πρακτικής και θεωρητικής διαβούλευσης. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της ενορασιοκρατίας του Moore το οποίο εξετάσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο. Σύμφωνα με τον Moore, υπάρχει μονάχα μια θεμελιώδης, *sui generis* και απολύτως μη αναγώγιμη ηθική έννοια, η έννοια *του Αγαθού ή της εγγενούς αξίας*, έννοια η οποία μπορεί να αποτελέσει μονάχα αντικείμενο ενόρασης. Το εάν μια συμπεριφορά είναι ορθή/υποχρεωτική ανάγεται στο εάν σε περίπτωση που υιοθετηθεί θα παράξει περισσότερο Αγαθό ή λιγότερο Κακό στον κόσμο απ' οποιαδήποτε άλλη συμπεριφορά. Εν προκειμένω συνεπώς, η προσπάθεια διακρίβωσης του ποια πράξη σε σχέση με τις υπόλοιπες θα παράξει την περισσότερο αγαθή κατάσταση πραγμάτων λαμβάνει τον χαρακτήρα μιας έλλογης πρωτοπρόσωπης διαβούλευσης, καθοδηγούμενης από έλλογους κανόνες, ως προς το πώς οφείλει να είναι ο κόσμος. Τίποτα, σύμφωνα με τον Darwall, στην ιδέα της αυτονομίας ως διαβούλευσης στη βάση έλλογων κανόνων δεν αποκλείει μια τέτοια ενορασιοκρατική ηθική, οπότε η θεμελίωση του ηθικού νόμου καθίσταται αδύνατη.¹⁵⁰

Η στρατηγική που ακολουθεί ο Kant στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* είναι διαφορετική. Γνωστικός λόγος (*ratio cognoscendi*) της ιδέας της ελευθερίας συνιστά η συνείδηση του ηθικού νόμου, του οποίου η ελευθερία αποτελεί *οντολογική αρχή* (*ratio essendi*). Εάν η σκοπιά υπό την οποία ένας αυτουργός διαβουλεύεται ως προς το τι οφείλει να πράξει δεν συναντούσε αναγκαίως τον ηθικό νόμο, δεν θα προϋπέθετε αντιστοίχως την αυτονομία του αυτουργού, την ικανότητα του δηλαδή να δράσει βάσει του ηθικού νόμου, ανεπηρέαστος από οποιοδήποτε εξωτερικό αίτιο. *Συνεπώς είναι ο ηθικός νόμος εκείνο του οποίου αποκτούμε άμεση συνείδηση (μόλις σχεδιάσουμε γνώμονες της θέλησης) που μας προσφέρεται πρώτο και, αφού ο Λόγος τον παρουσιάζει ως έναν καθοριστικό λόγο του οποίου δεν μπορεί να υπερισχύσει κανείς αισθητηριακός όρος και μάλιστα είναι εντελώς ανεξάρτητος από τους όρους αυτούς, οδηγεί ευθέως στην έννοια της ελευθερίας.*¹⁵¹

¹⁵⁰ Οπ. παρ., σελ. 229

¹⁵¹ Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ.: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1996, σελ. 51:

Ο Kant χρησιμοποιεί δύο εύγλωττα παραδείγματα προκειμένου να καταστήσει σαφή την θέση του. Μας καλεί να φανταστούμε ένα πρόσωπο υποκείμενο σε μια ακαταμάχητη φιλήδονη κλίση· όσο ακαταμάχητη κι αν είναι η κλίση του, μπορούμε να εικάσουμε ότι θα μπορούσε εν τέλει να την κατανικήσει αν απειλείτο με θάνατο δι' απαγχονισμού σε περίπτωση ικανοποίησης της. Αντιστοίχως μπορούμε να αναρωτηθούμε το εξής: σε περίπτωση που ο ηγεμόνας του ίδιου προσώπου του επέβαλε υπό την απειλή της άμεσης θανατικής καταδίκης να καταθέσει μια ψευδή μαρτυρία εναντίον ενός έντιμου ανθρώπου του οποίου την τιμή ήθελε να σπιλώσει, θα μπορούσε όσο μεγάλη κι αν ήταν η αγάπη του για τη ζωή να την υπερβεί; Το αν θα το έκανε ίσως να μην τολμούσε να το βεβαιώσει, δίχως δισταγμό ωστόσο θα παραδεχόταν ότι του είναι δυνατόν. *Συνεπώς κρίνει ότι μπορεί κάτι επειδή έχει συνείδηση ότι το οφείλει και αναγνωρίζει εντός του την ελευθερία που διαφορετικά, χωρίς τον ηθικό νόμο θα του έμενε άγνωστη.*¹⁵²

Θεμελιώδης νόμος του καθαρού Πρακτικού Λόγου σύμφωνα με τον Kant ο ακόλουθος: «*Πράττε έτσι ώστε ο γνώμονας της θέλησης σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας*». Η συνείδηση του ηθικού νόμου αποτελεί γεγονός (factum) του Λόγου διότι δεν μπορούμε να τον συναγάγουμε σοφιστικά από προηγούμενα δεδομένα του Λόγου, αλλά μας επιτάσσεται αφ' εαυτού ως *a priori* συνθετική πρόταση που δεν θεμελιώνεται σε καμιά εποπτεία ούτε καθαρή, ούτε εμπειρική.¹⁵³

Αμφισβητώντας ξανά την καντιανή στρατηγική θεμελίωσης του ηθικού νόμου, ο Darwall ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει ξεκάθαρη και σαφής σύνδεση μεταξύ του γεγονότος του Λόγου και του ηθικού νόμου. Πώς είναι δυνατόν από το γεγονός ότι ο υπήκοος έχει συνείδηση ότι οφείλει να αρνηθεί την εντολή του ηγεμόνα του να συναγάγουμε μια αρχή όπως η κατηγορική προσταγή; Στο ίδιο συμπέρασμα (της αναγνώρισης του χρέους άρνησης της εντολής) θα μπορούσε σύμφωνα με τον Darwall να καταλήξει κι ένας δεοντοκράτης ενορασιοκράτης όπως για παράδειγμα ο W.D. Ross θεωρώντας πως οι πράξεις είναι εγγενώς ορθές ή εσφαλμένες κι ότι οποιαδήποτε αρχή απορρέει ακριβώς από αυτήν την εγγενή τους ορθότητα. Εάν ο Kant αντιπαρέβαλλε πως έχουμε συνείδηση της κατηγορικής προσταγής ως συνθετικής *a priori* αρχής, θα πολεμούσε τους ενορασιοκράτες «στο γήπεδο τους» όπως υπογραμμίζει ο Darwall, διαφωνώντας μαζί τους μονάχα στο εάν τα ηθικά καθήκοντα μπορούν να συνοψιστούν σε μια μονάχα αρχή.¹⁵⁴

Ο μόνος τρόπος θεμελίωσης του ηθικού νόμου απορρέει κατά τον Darwall μονάχα εάν αναγνώσουμε το γεγονός του ορθού πρακτικού Λόγου από την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου. Θεμέλιος λίθος της ηθικής σκέψης του Darwall, όπως έχουμε προσπαθήσει να

¹⁵² Οπ. παρ., σελ. 52

¹⁵³ Οπ. παρ., σελ. 53

¹⁵⁴ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 239

καταδείξουμε σε όλο το εύρος της παρουσίας αυτής συνιστά η έννοια της *αξιοπρέπειας*. Όπως ο Immanuel Kant γράφει στις *Μεταφυσικές πρώτες αρχές της θεωρίας της Αρετής*, ο άνθρωπος θεωρούμενος ως πρόσωπο (*homo noumenon*) δεν πρέπει να εκτιμάται μόνον ως μέσον για τους σκοπούς των άλλων, και μάλιστα ακόμη και για τους δικούς του σκοπούς, αλλά ως σκοπός καθ' εαυτόν, δηλαδή κατέχει *αξιοπρέπεια* (μιαν απόλυτη εσωτερική αξία), με την οποία εξαναγκάζει όλα τα άλλα κοσμικά όντα να του δείχνουν σεβασμό, μπορεί να συγκρίνεται με κάθε τέτοιο ον και να εκτιμάται ως ίσος προς ίσους.¹⁵⁵

Είναι κρίσιμο να διευκρινιστεί ότι η έννοια της αξιοπρέπειας εντός της σκέψης τόσο του Kant, όσο και του Darwall δεν έχει το χαρακτήρα μιας αντικειμενικά μετρήσιμης αξίας η οποία χαρακτηρίζει συλλήβδην το ανθρώπινο είδος, όπως για παράδειγμα η θαυμαστή ικανότητα των ανθρώπων να παράγουν καλλιτεχνικό και επιστημονικό έργο. Δεδομένου ότι οι αξίες αποτιμώνται πάντα συγκριτικά, το απαραβίαστο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας νοούμενης ως αξίας δεν θα επρόκειτο ακριβώς για απαραβίαστο, εφ' όσον λαμβάνοντας φυσικά υπόψη τη βαρύτητα της θα ήταν δυνατή σε περιπτώσεις έντασης η στάθμιση της με άλλες αξίες.¹⁵⁶ Όπως τη συλλαμβάνει ο Darwall, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια συνίσταται στο απαραβίαστο status κάθε ισότιμου μέλους της ηθικής κοινότητας που του δίνει την εξουσία να καθιστά τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας υπεύθυνα προς συμμόρφωση με τις αξιώσεις που δικαιολογημένα μπορεί να προβάλλει. Οι ηθικές υποχρεώσεις των μελών μιας ηθικής κοινότητας έναντι αλλήλων αποκρυσταλλώνουν κατ' ουσίαν την ανάγκη σεβασμού αυτού του απαραβίαστου ηθικού εδάφους κάθε προσώπου, του *minimum* της αξιοπρεπούς συμπεριφοράς που κάθε πρόσωπο δικαιούται να αξιώσει.

Απαραίτητη προϋπόθεση προκειμένου τα μέλη της ηθικής κοινότητας να καταστούν αμοιβαίως υπεύθυνα προς συμμόρφωση με τις έγκυρες αξιώσεις που προκύπτουν από την αξιοπρέπεια τους είναι ότι είχαν την δυνατότητα να δράσουν όπως έπρεπε· όχι μόνο υπό την έννοια ότι οι όποιες εναλλακτικές ήταν ανοιχτές στους νοητικούς τους ορίζοντες αλλά ότι διέθεταν ένα «σταθερό μονοπάτι διαβούλευσης», σύμφωνα και με τη διατύπωση του Bernard Williams, μια συλλογιστική μέθοδο ικανή να θεμελιώσει την ευθύνη τους. Το «μονοπάτι» αυτό το οποίο οδηγεί στον σεβασμό της αξιοπρέπειας των προσώπων ενσαρκώνεται στην *κατηγορική προσταγή*, η οποία ιδωμένη υπό την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου είναι αναλυτικά ισοδύναμη της κατά Darwall *ικανότητας του δευτέρου προσώπου – την ικανότητας δηλαδή κατεύθυνσης της βούλησης βάσει δευτεροπρόσωπων λόγων*. Εάν λοιπόν ο ηθικός νόμος (και το αναλυτικό του ισοδύναμο, η αυτονομία της βούλησης) είναι θεμελιωδώς συνδεδεμένος με την αξιοπρέπεια των προσώπων και

¹⁵⁵ Immanuel Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, μτφρ.: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Σμίλη, 2013, σελ. 291

¹⁵⁶ Παύλος Σούρλας, *Δίκαιο και Δικανική Κρίση – Μια φιλοσοφική αναθεώρηση της μεθοδολογίας του Δικαίου*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017, σελ. 777

εάν η αξιοπρέπεια των προσώπων – όπως και η έννοια του προσώπου εν γένει – είναι εγγενώς δευτεροπρόσωπη, καθίσταται σαφές ότι η θεμελίωση του ηθικού νόμου είναι δυνατή μονάχα μέσα από την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου.¹⁵⁷ *Η αξιοπρέπεια υπό τους όρους αυτούς συνιστά την ratio cognoscendi του ηθικού νόμου, ενώ ο ηθικός νόμος την ratio essendi της αξιοπρέπειας.*

3.5 Φιχτιανές παραλλαγές στην οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου

Από τα μέχρι τώρα θεωρητικά υλικά τα οποία έχει μεταχειριστεί ο Darwall – την διδασκαλία μεταξύ άλλων των Strawson, Pufendorf και Kant – και τον τρόπο σύνθεσης τους, συνάγεται ότι η αξιοπρέπεια των προσώπων, ως ένα κοινό ηθικό έδαφος που μοιράζονται εντός της κοινότητας και η αυτονομία της βούλησης συνιστούν υπερβατολογικές προϋποθέσεις της σκοπιάς του δευτέρου προσώπου. Η τελευταία στιγμή της επιχειρηματολογίας του Darwall, η οποία ταυτοχρόνως φωτίζει και όλες τις προηγούμενες, αντλείται από την διδασκαλία του Johann Gottlieb Fichte, την οποία ο Αμερικάνος φιλόσοφος διαβάζει υπό την προοπτική του δευτέρου προσώπου.

Κεντρική ιδέα του Fichte είναι ότι το εγώ αποκτά συνείδηση του εαυτού του ως ελεύθερου ατόμου μέσω της κλήσης του (Aufforderung) από ένα άλλο ελεύθερο άτομο· ύψιστος σκοπός κάθε κλήσης σύμφωνα με τον Fichte είναι το να τοποθετηθεί το καλούμενο υποκείμενο ως ελεύθερος αυτουργός εντός του κόσμου.¹⁵⁸ Η κλήση συνεπώς δεν στοχεύει να καθορίσει την δραστηριότητα του καλούμενου υποκειμένου με όρους αιτίου – αιτιατού: το υποκείμενο αντιθέτως τοποθετείται ως ελεύθερος αυτουργός εντός του κόσμου, μονάχα αφού καταφέρει να υποδεχθεί εσωτερικά την κλήση, να την συλλάβει και συνεπώς να την καταστήσει τμήμα της υποκειμενικότητας του. Σε αυτήν την παρατήρηση ο Fichte προϋποθέτει δύο πολύ βασικά στοιχεία για την επιχειρηματολογία του Darwall. Το πρώτο συνίσταται στο ότι ο καλών αναγκαίως προϋποθέτει ότι το υποκείμενο στο οποίο απευθύνεται έχει την δυνατότητα να συλλάβει την κλήση του και να ενεργοποιηθεί ως αυτουργός, ειδάλλως η κλήση δεν θα είχε απολύτως κανένα νόημα.¹⁵⁹ Όπως υπογραμμίζει ο Darwall, διαβάζοντας την διδασκαλία του Fichte υπό την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου, *κάθε κλήση επιδιώκει να απευθύνει δευτεροπρόσωπους λόγους στον καλούμενο αυτουργό και το πραγματοποιποιεί αυτό με το να τον αντιμετωπίζει ως ελεύθερο και έλλογο.*¹⁶⁰ Το ότι ο καλών απευθύνει μια κλήση ελευθερίας στον υποκείμενο αντιμετωπίζοντας το ως έλλογο – δίχως να του

¹⁵⁷ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 245

¹⁵⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Foundations of Natural Right – According to the Principles of Wissenschaftslehre*, σελ. 34-35

¹⁵⁹ Οπ. παρ., σελ., 35

¹⁶⁰ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, σελ. 257

επιβάλλεται, αναιρώντας έτσι το περιεχόμενο ελευθερίας της κλήσης – σημαίνει εξάλλου ότι και ο ίδιος είναι ένα ον έλλογο και ελεύθερο. Σε τι συνίσταται ωστόσο η ελευθερία των δύο πόλων της κλήσης και πώς μπορεί να συναρμοσθεί αρμονικά;

Κατά τον Fichte – σημείο στο οποίο διακρίνεται η πολύ έντονη επιρροή του στον Darwall – ο πρακτικός Λόγος ενσωματώνει ένα είδος ελευθερίας το οποίο δεν έχει δομικό ανάλογο εντός του θεωρητικού Λόγου. Η ελευθερία που έχει αποδώσει εις εαυτόν ο αυτουργός δια της τοποθετήσεως του στον κόσμο – κατόπιν της κλήσης από ένα άλλο ελεύθερο και έλλογο ον – δεν είναι μια ελευθερία αναπαράστασης του κόσμου, η οποία εκ των πραγμάτων δεσμεύεται από το περιεχόμενο του κόσμου ως ανεξάρτητης τάξης πραγμάτων.¹⁶¹ Συνίσταται αντιθέτως στην ικανότητα του υποκειμένου να θέτει δίχως εξωτερικές παρεμβολές τους σκοπούς της ζωής του – να καθορίζει ανεπηρέαστο το σχέδιο ζωής του για να χρησιμοποιήσουμε την ρωσικανή ορολογία. Κι όμως, η έννοια της ελευθερίας δεν μπορεί να εξαντλείται σε αυτήν την περιγραφόμενη αυθορμησία· η κλήση ελευθερίας απευθύνεται στο υποκείμενο καλώντας το να *τοποθετηθεί* ως αυτουργός στον κόσμο με την ίδια την ιδέα της τοποθέτησης να έχει έναν *σχεσιακό* χαρακτήρα, εφ' όσον είναι τοποθέτηση πάντα σε σχέση με κάτι άλλο, εν προκειμένω σε σχέση με τον καλούντα ή το οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο. Κατά τον Fichte, εφ' όσον το υποκείμενο αποκτά συνείδηση της ελευθερίας του μονάχα μέσω της ύπαρξης των άλλων ατόμων, η ιδέα της ελεύθερης δραστηριότητας ενός αυτουργού καθίσταται δυνατή μονάχα ενός πλαισίου διυποκειμενικότητας. *Η ίδια η ελευθερία συνιστά έννοια εγγενώς διυποκειμενική.*

Η ατομικότητα του κάθε υποκειμένου, η τοποθέτηση του ως αυτουργού απαιτεί την διάκριση του από τα υπόλοιπα υποκείμενα μέσα από την συγκρότηση μιας απαραβίαστης σφαίρας ελευθερίας στην οποία κανείς άλλος δεν δύναται να έχει πρόσβαση. Δεδομένου ωστόσο ότι το υποκείμενο μοιράζεται τον εξωτερικό κόσμο με άλλα ελεύθερα όντα, η συγκρότηση αυτής της σφαίρας καθίσταται δυνατή μονάχα εάν αναγνωρίζεται από τα υπόλοιπα υποκείμενα ως οριοθετούσα τις δικές τους σφαίρες ελευθερίας. Η ανάγκη αυτή περιχαράκωσης ενός απαραβίαστου εδάφους για τα υποκείμενα εντός του οποίου αναγνωρίζεται και συνεπώς αποκρυσταλλώνεται η αξιοπρέπεια τους συνιστά κατά τον Fichte το θεμέλιο της αρχής της δικαιοσύνης : *Οφείλω σε κάθε περίπτωση να αναγνωρίζω το ελεύθερο ον ενώπιόν μου ως τέτοιο, να περιορίζω δηλαδή την ελευθερία μου μέσα από την ιδέα της δικής του ελευθερίας.*¹⁶²¹⁶³ Μέσα από την αρχή αυτή κάθε υποκείμενο

¹⁶¹ Johann Gottlieb Fichte, Foundations of Natural Right – According to the Principles of Wissenschaftslehre, σελ. 19

¹⁶² Οπ. παρ., σελ. 49

¹⁶³ Αξίζει να τονίσουμε ότι στη σκέψη του Fichte η συγκεκριμένη αρχή δεν είναι συνυφασμένη με τον ηθικό νόμο. Πρόκειται στην ουσία της για αρχή εργαλειακή και όχι ηθική, η οποία δεσμεύει τα πρόσωπα τα οποία θέλουν να συνυπάρξουν, μονάχα εάν αποφασίσουν να δεσμευτούν από αυτήν. Για λόγους που είναι αδύνατον να εκτεθούν στο σημείο αυτό, ο Darwall αντικρύζει την συγκεκριμένη αρχή ως καθαρά ηθική και ως τέτοια την εντάσσει στην

περιορίζει την εξωτερική του ελευθερία μέσα από την *εσωτερική του ελευθερία*, η οποία εντός του φιχτιανού έργου μπορεί να θεωρηθεί έννοια ανάλογη της καντιανή αυτονομίας της βούλησης ή της κατά Darwall ικανότητας του δευτέρου προσώπου.

Οι ως άνω αναπτυχθείσες ιδέες του Fichte εντοπίζονται στον πυρήνα της επιχειρηματολογίας του Darwall περί του του αμιγώς δευτεροπρόσωπου χαρακτήρα της πρακτικής διαβούλευσης. Όταν ένας αυτουργός καλεί/απευθύνει μια έγκυρη αξίωση σε έναν άλλον ελεύθερο αυτουργό, τότε ο αποδέκτης αντιλαμβάνεται εαυτόν ως ελεύθερο μέσα και από τα μάτια του απευθυνόμενου. Στο πλαίσιο κάθε δευτεροπρόσωπης ηθικής συνάντησης κάθε μέρος αντιλαμβάνεται το άλλο ως ένα «Εσύ», *σε σχέση με το οποίο συνιστά αμοιβαίως ένα «Εσύ»*.¹⁶⁴ Αυτή η αμοιβαία αναγνώριση αλλήλων ως καθ' αυτούς πηγών έγκυρων αξιώσεων καθώς και η κατεύθυνση της βούλησης βάσει των λόγων που ενσωματώνονται στις αξιώσεις αυτές, η αξιοπρέπεια δηλαδή και η αυτονομία σκιαγραφούν τον πυρήνα του επιχειρήματος του Darwall το οποίο μπορούμε να συνοψίσουμε σε 7 αλληλένδετες στιγμές:

- 1) *Η απεύθυνση δευτεροπρόσωπων λόγων προϋποθέτει ότι ο αποδέκτης τους μπορεί έλλογα και ελεύθερα να καθορίσει τη βούληση του στη βάση των λόγων αυτών.*
- 2) *Η απεύθυνση δευτεροπρόσωπων αξιώσεων προϋποθέτει ότι ο αποδέκτης της αξίωσης είναι υπεύθυνος προς συμμόρφωση με αυτήν. Η έννοιας της ευθύνης ενυπάρχει στην ιδέα των έγκυρων αξιώσεων και αντιστρόφως.*
- 3) *Η απεύθυνση δευτεροπρόσωπων λόγων προϋποθέτει ότι ο αποδέκτης τους μπορεί εulόγως να αποδεχτεί τους λόγους και τις σχέσεις εξουσίας εκ των οποίων απορρέουν. Συνεπώς, παρά το ότι δευτεροπρόσωποι λόγοι συχνά απευθύνονται σε κάποιο πρόσωπο που βρίσκεται εντός μιας συγκεκριμένης κανονιστικής σχέσης (παραδείγματος χάριν λόγοι από προϊστάμενο σε υφιστάμενο), ο αποδέκτης πρέπει να αντικρύζεται σε κάθε περίπτωση ως ελεύθερος και έλλογος, γεγονός που απαιτεί την δικαιολόγηση της κανονιστικής σχέσης υπό αυτό το πρίσμα (στο παράδειγμα μας απαιτείται δικαιολόγηση του θεσμού).*
- 4) *Η απεύθυνση μιας αξίωσης προϋποθέτει την διάκριση μεταξύ αφενός των σε δεύτερο πρόσωπο δικαιολογημένων τρόπων κατεύθυνσης της βούλησης του αποδέκτη και του μη νομιμοποιημένου εξαναγκασμού του αφετέρου.*
- 5) *Η απεύθυνση δευτεροπρόσωπων αξιώσεων προϋποθέτει ότι ο αποδέκτης διαθέτει ως ελεύθερο κι έλλογο πρόσωπο μια δευτεροπρόσωπη εξουσία να αρθρώνει αξιώσεις αντίστοιχες αυτών του απευθυνόμενου.*

επιχειρηματολογία του. Βλ. Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, σελ. 262-264, υποσημείωση 26

¹⁶⁴ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 257

- 6) *Η απεύθυνση δευτεροπρόσωπων λόγων προϋποθέτει την κοινή αξιοπρέπεια των προσώπων.*
- 7) *Η απεύθυνση δευτεροπρόσωπων λόγων προϋποθέτει την αυτονομία της βούλησης των προσώπων (ή ικανότητα του δευτέρου προσώπου).*

3.6 Η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου ως συμβολαιοκρατικό θεμέλιο

Μια θέση η οποία αντηχεί σε όλο το εύρος της μέχρι τώρα επιχειρηματολογίας του Darwall είναι ότι η ιδέα της αξιοπρέπειας των προσώπων, την οποία όλα τα μέλη μιας ηθικής κοινότητας είναι αμοιβαία υπεύθυνα να σέβονται, μπορεί να αποτελέσει τον θεμέλιο λίθο για μια συμβολαιοκρατική ηθική θεωρία. Η συμμόρφωση των προσώπων στις συμβολαιοκρατικές αρχές συνιστά κατά τον Darwall τον μοναδικό τρόπο αμοιβαίας αναγνώρισης αλλήλων ως ελεύθερων και ίσων. Αυτό συμβαίνει για δύο αλληλένδετους λόγους. Πρώτον, το περιεχόμενο των συμβολαιοκρατικών αρχών εξειδικεύει τις υποχρεώσεις που έχουμε μεταξύ μας ως πρόσωπα τα οποία χρήζουν μιας συμπεριφοράς ανάλογης της αξιοπρέπειάς τους. Δεύτερον, η μορφή των συμβολαιοκρατικών αρχών συνιστά άρθρωση της αμοιβαίας ευθύνης των προσώπων μεταξύ τους ως ελεύθερων και ίσων.¹⁶⁵ Γι' αυτόν το λόγο είναι ιδιαίτερα κρίσιμο οι αρχές δικαιοσύνης να είναι διατυπωμένες δημοσίως: εφ' όσον εντός τους αποτυπώνεται η συμπεριφορά που δικαιολογημένα μπορούμε να απαιτούμε ως αντιπροσωπευτικά μέλη της κοινότητας εξ αλλήλων, είναι εύλογο οι αρχές να είναι προσβάσιμες από το οποιοδήποτε μέλος, ακριβώς διότι η ευθύνη του προς συμμόρφωση προϋποθέτει τη δυνατότητα του να γνωρίζει την ειδικότερη διάρθρωση των υποχρεώσεων του.

Οι δημόσιες συμβολαιοκρατικές αρχές συνιστούν κατά τον Darwall ενσάρκωση της κατηγορικής προσταγής υπό τον τύπο της ανθρωπότητας: *Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα (ανθρώπινη φύση), τόσο στο πρόσωπο σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό, και ουδέποτε απλώς και μόνον ως μέσον.*¹⁶⁶ Η αναγωγή της κατηγορικής προσταγής σε ύψιστο θεμέλιο της ηθικής κοινότητας φανερώνει την βαθιά αντίθεση της οπτικής γωνίας του δευτέρου προσώπου σε οποιαδήποτε είδους αυθαιρεσία' σε αντίθεση προς τα πράγματα, τα πρόσωπα δεν έχουν απλώς αξία, αλλά αξιοπρέπεια, ένα status ανέγγιχτο από οποιοδήποτε είδους σταθμίσεις. Φυσικά είναι αναπόφευκτο να μεταχειριζόμαστε τους ανθρώπους συχνά ως μέσα, όπως για παράδειγμα εντός μιας εργασιακής σχέσης. Η αρχή του ανθρώπου ως ύψιστου αυτοσκοπού δεν απαιτεί να μην χρησιμοποιούμε ποτέ κανέναν άνθρωπο ως μέσο, αλλά όποτε αντιθέτως χρειάζεται να τον χρησιμοποιήσουμε ως τέτοιο να μην

¹⁶⁵ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 301

¹⁶⁶ Ιμμάνουελ Καντ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, σελ. 76

λησμονούμε ότι συνιστά ταυτόχρονα και πρόσωπο με μια απόλυτη αξία, αξιοπρέπεια δηλαδή. Στην ηθική γλώσσα της σκοπιάς του δευτέρου προσώπου αυτό συνεπάγεται ότι όποιες αξιώσεις απευθύνουμε οφείλουν να ενσωματώνουν λόγους οι οποίοι πηγάζουν από την αξιοπρέπεια μας· μόνο σε αυτήν την περίπτωση αντιμετωπίζουμε τον αποδέκτη της αξίωσης ως διακριτό, ελεύθερο και έλλογο ον ο οποίος ως σκοπός καθ' εαυτόν οφείλει να μην γίνεται βορά στους δικούς μας σκοπούς. Σε κάθε περίπτωση, προκειμένου οι αξιώσεις μας να καταστήσουν υπεύθυνο τον αποδέκτη τους πρέπει να είναι δικαιολογήσιμες, να επιχειρούν δηλαδή να κατευθύνουν ελεύθερα τη βούληση του αποδέκτη (που διαθέτει την ικανότητα του δευτέρου προσώπου), γεγονός που καθίσταται δυνατό μονάχα εάν απορρέουν από την αξιοπρέπεια μας και ταυτοχρόνως σέβονται την αξιοπρέπεια του αποδέκτη.

Οι συμβολαιοκρατικές αρχές στοχεύουν ακριβώς στο να ενορχηστρώσουν τις αμοιβαίες υποχρεώσεις προσώπων που φέρουν ένα απαραβίαστο status, στη βάση μιας υποθετικής συμφωνίας. Η ιδέα της συμφωνίας αντανακλά την απαίτηση κάθε ηθικού προσώπου να είναι συννομοθέτης του ηθικού νόμου εντός της πολιτικής κοινότητας, αξίωμα που ασκείται μεν από κοινού με τα υπόλοιπα ηθικά πρόσωπα, γεννά ωστόσο υπέρ του καθενός να γίνεται σεβαστό ως αυτοτελής φορέας της ικανότητας να νομοθετεί. Με αυτόν τον τρόπο αντιλαμβανόμαστε τη σύνδεση της κατηγορικής προσταγής υπό τον *τύπο της ανθρωπότητας* με τον *τύπο του βασιλείου των σκοπών*: *Η έννοια κάθε έλλογου όντος το οποίο πρέπει να θεωρεί τον εαυτό του, μέσω όλων των γνωμόνων της θέλησης του, ως καθολικό νομοθέτη, ώστε να κρίνει από τη σκοπιά τούτη τον εαυτό και τις πράξεις του, μας οδηγεί σε μια συναφή και ιδιαίτερος γόνιμη έννοια, εκείνη ενός βασιλείου των σκοπών.* Με τον όρο *βασιλείου των σκοπών*, ο Kant εννοεί μια συστηματική ένωση έλλογων όντων εντός της οποίας κάθε ένα από αυτά θα πρέπει να μεταχειρίζεται τον εαυτό του και όλα τα άλλα ουδέποτε μονάχα ως μέσο, αλλά πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό καθ' εαυτόν.¹⁶⁷

Η οργάνωση της ηθικής κοινότητας (ως *βασιλείου των σκοπών*) μέσω αρχών δικαιοσύνης (*κοινών νόμων* κατά την καντιανή ορολογία) καταδεικνύει ότι ως πρόσωπα δεν έχουμε μόνο το δικαίωμα εφαρμογής του ηθικού νόμου, αλλά και δικαίωμα ειδικότερου καθορισμού του περιεχομένου του. Σε αυτό το σημείο ο Darwall ερμηνεύει την κατηγορική προσταγή υπό τον τύπο του καθολικού νόμου κάτω από το πρίσμα του τύπου του βασιλείου των σκοπών: *Πράττε μόνο σύμφωνα με τον γνώμονα εκείνο με τον οποίον μπορείς συγχρόνως να θέλεις να γίνει καθολικός νόμος.*¹⁶⁸ Η ιδέα είναι ότι καθολικές αρχές δικαιοσύνης δεν είναι δυνατόν να έχουν ως θεμέλιο τους την προσωπική ιδιοσυγκρασία των προσώπων που καλούνται να τις επιλέξουν, ότι συνεπώς η ηθική κοινότητα δεν συνιστά έναν τόπο όπου οι επιθυμίες των κοινωνιών συνθέτουν το ιδεώδες της κοινωνικής

¹⁶⁷ Οπ. παρ., σελ. 82

¹⁶⁸ Οπ. παρ., σελ. 64

ευημερίας και ταυτόχρονα απορροφώνται από αυτό, αλλά ότι αντιθέτως οφείλουν να αποκρυσταλλώνουν την ίση αξιοπρέπεια ελεύθερων και έλλογων προσώπων.¹⁶⁹ Η συμβολαιοκρατική προσέγγιση του Darwall, με το να χαράσσει το περίγραμμα του θεσμικού χώρου στη βάση διποκειμενικών σχέσεων αμοιβαίας αναγνώρισης και σεβασμού συνενώνει εντός της τους τύπους της κατηγορικής προσταγής, όπως άλλωστε ρητά και ο ίδιος ο Kant επεδίωκε.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 309

¹⁷⁰ Ιμμάνουελ Καντ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, σελ. 86

4. Συμπεράσματα

4.1 Ένας άτυπος διάλογος Levinas – Darwall

Προσπαθήσαμε στην μέχρι τώρα παρουσίαση να αποτυπώσουμε τον σκελετό της ηθικής σκέψης των E. Levinas και S. Darwall ως προς την ηθική θέαση του άλλου προσώπου και την ευθύνη που η θέαση αυτή συνεπάγεται έναντι του. Γίνεται αντιληπτό ότι το γεγονός πως οι δύο στοχαστές προέρχονται από διαφορετικές φιλοσοφικές παραδόσεις μοιάζει να καθιστά την αντιπαράθεση της σκέψης έκθεση δύο παράλληλων ηθικών μονολόγων. Η επιδίωξη να οικοδομήσουμε έναν γόνιμο ηθικό διάλογο μεταξύ τους απαιτεί να αντικρύσουμε και κατόπιν να αναδείξουμε την βαθιά τομή η οποία υφίσταται μεταξύ των ηθικών τους θεωρήσεων· η τομή αυτή μπορεί να συνοψιστεί στο ζήτημα της *ηθικής γειννίασης*.

Στο έργο του Levinas, ο Άλλος συνιστά μια υπερβατική ετερότητα με την οποία καμία απολύτως ηθική συγγένεια (όπως για παράδειγμα η κοινή μας αξιοπρέπεια) δεν μπορώ να επικαλεστώ. Η θεμελιώδης ηθική επιδίωξη του συνίσταται στο να απεμπλέξει το πρόσωπο από οποιονδήποτε ολοποιητικό Λόγο, ο οποίος αποδίδοντας στα πρόσωπα καθολικές ηθικές ιδιότητες τους στερεί την ριζική ετερότητα τους. Αντί μιας τέτοιας ηθικής προσέγγισης, ο Levinas προτάσσει μια *ηθική σχέση απόστασης*, η οποία δεν είναι αλλεργική στην ετερότητα και δεν ζητά να γεφυρώσει το χάσμα με αυτήν. Στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο ακτινοβολεί το ίχνος του Απείρου, της απόλυτης υπερβατικότητας, του Ιδεατού που ξεπερνά την ίδια του την Ιδέα.¹⁷¹ Ο Άλλος λοιπόν, ανέγγιχτος από την συνείδηση μου – ακριβώς γιατί όπως τονίσαμε βρίσκεται εντός μου πριν από την συγκρότηση της – μου απευθύνεται από μια διάσταση ύψους την οποία αδυνατώ να εκμηδενίσω. Η ηθική του θέαση πρόκειται στην ουσία για αντίκρουσμα της ριζικής του ετερότητας.

Στην σκέψη του Darwall αντιθέτως το δεύτερο πρόσωπο δεν είναι στην πραγματικότητα Άλλος, τουλάχιστον με τον τρόπο που η λεβινασιανή ανάγνωση φωτίζει την έννοια. Εγώ και το δεύτερο πρόσωπο μπορούμε να επικαλεστούμε μια βαθιά ηθική συγγένεια και να αναγνωρίσουμε αμοιβαίως ένα ουσιώδες κομμάτι του εαυτού μας στο πρόσωπο αλλήλων· πρόκειται για την αξιοπρέπεια μας που συνίσταται στο γεγονός ότι ως ηθικά πρόσωπα και μόνο έχουμε την εξουσία να απαιτούμε ένα συγκεκριμένο είδος σεβασμού εξ αλλήλων. "Όταν λοιπόν αντικρύζω το δεύτερο πρόσωπο, διακρίνω ένα έλλογο ον απολύτως μοναδικό με την έννοια ότι χαρακτηριστικό γνώρισμά του είναι η αυτενέργεια, η ικανότητα του της αυτοδημιουργίας και του

¹⁷¹ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, σελ. 48 επ.

αυτοκαθορισμού. Η άρθρωση της απόλυτης μοναδικότητας του καθίσταται ωστόσο δυνατή μονάχα μέσα από την περιχαράκωση ενός απαραβίαστου ηθικού εδάφους, μιας ηθικής σφαίρας την οποία κανείς δεν δύναται να διαρρήξει. Αυτή η ηθική σφαίρα συνιστά σύμφωνα με τον Darwall το status της αξιοπρέπειας του προσώπου¹⁷², στην ηθική θέαση της οποίας αντανακλάται και η δική μου αξιοπρέπεια.

Ο διαφορετικός τρόπος θέασης του άλλου προσώπου εκ μέρους των δύο στοχαστών διαχέει το φως του εντός της σκέψης του σκιάζοντας με εντελώς αντίθετο τρόπο μια σειρά από κεντρικές ηθικές έννοιες. Αυτές τις έννοιες θα προσπαθήσουμε να αντιπαραβάλουμε σύντομα, φέρνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τους Levinas και Darwall σε έναν άτυπο διάλογο. Διανοητικό όχημα στο εγχείρημα αυτό θα αποτελέσει το παράδειγμα της κλήσης του άλλου προσώπου, όπως αυτό χρησιμοποιήθηκε στην εισαγωγή.

“Ήταν ήδη περασμένα μεσάνυχτα όταν κάποιος χτύπησε επίμονα την πόρτα”. Ποια είναι η *ευθύνη* μου έναντι του προσώπου που άξαφνα κάνει την εμφάνιση του; Κατά τον Levinas, η ευθύνη μου προς το πρόσωπο του Άλλου προηγείται της συγκρότησης της συνείδησης μου· το προκαταγωγικό Λέγειν της ευθύνης μου για τον Άλλον προβάλλει ως ίχνος του Απείρου στο πρόσωπο του από ένα αμνημόνευτο (δι)άχρονο παρελθόν το οποίο η συνείδηση δεν μπορεί να ανακαλέσει μέσω της μνήμης ακριβώς γιατί είναι ουσιωδώς ασύμμετρο προς οποιαδήποτε αποβλεπτική αναπαράσταση. Ο παράδοξος χαρακτήρας της απεριόριστης ευθύνης για τον Άλλον άνθρωπο συνίσταται στο ότι δεν προϋποθέτει την ελευθερία μου· πρόκειται για ένα χρέος που ουδέποτε ανέλαβα αυτόνομα, που καθορίζει και εντέλλεται την υποκειμενικότητα μου επέκεινα της ελευθερίας μου. Έναντι του δεν μπορώ να επικαλεστώ κανένα ηθικό ή συνειδησιακό άσυλο. Η ευθύνη προς την ριζική ετερότητα του Άλλου προσώπου λαμβάνει τη μορφή μιας *τραυματικής και ολοκληρωτικής έκθεσης*. Οφείλω να καταστώ ολοκληρωτικά όμηρος του Άλλου, να του ανοίξω διάπλατα τον οίκο μου, το σώμα μου, το ίδιο μου το είναι *μέχρι και το σημείο της αιμορραγίας*. Το χρέος μου μάλιστα έναντι του δεν γίνεται να ικανοποιηθεί ποτέ πλήρως καθώς γιγαντώνεται όσο προσπαθώ να το εκπληρώσω. Ο Levinas φτάνει μάλιστα στο σημείο να υπογραμμίσει ότι η ευθύνη μου έναντι του Άλλου λαμβάνει τη μορφή της *υποκατάστασης*¹⁷³: ευθύνομαι όχι μόνο για τα δικά μου πεπραγμένα, μα και για εκείνα του Άλλου, ακόμα και για τις διώξεις και την ομηρία που υφίσταμαι από εκείνον. Το περιεχόμενο της αξίωσης του Άλλου (εάν με άλλα λόγια είναι εύλογο ή όχι) δεν έχει καμιά σημασία, ακριβώς γιατί αυτό θα προϋπέθετε την ύπαρξη ενός ολοποιητικού

¹⁷² Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint – Morality, Respect and Accountability*, σελ. 118

¹⁷³ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 113 επ.

ορθού πρακτικού Λόγου ο οποίος κατά τον Levinas θα συσκοτίζει την λάμψη της ετερότητας του. Καμιά κανονιστική αρχή δεν μπορεί να θεματοποιήσει την άπειρη ευθύνη μου.¹⁷⁴

Εντελώς διαφορετική είναι η χροιά της ευθύνης μου από την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου. Το εάν οφείλω κάτι στον διαβάτη που μου χτυπά την πόρτα, καθώς και το εύρος της ευθύνης μου έναντι του, εξαρτάται από την εγκυρότητα της αξίωσης του, με την εγκυρότητα της αξίωσης του να εξαρτάται με τη σειρά της από το βάσιμο ή μη των λόγων που αυτή ενσωματώνει. Σύμφωνα με τον Darwall, έγκυροι λόγοι προς το πράττειν, κατά την πρακτική διαβούλευση ως προς τι οφείλουμε να πράξουμε, δεν μπορούν να έχουν ως θεμέλιο τους την αναπαράσταση του πώς πρέπει να είναι μια ανεξάρτητη τάξη πραγμάτων όπως ο κόσμος, ούτε φυσικά την επιθυμία του απευθυνόμενου, η οποία λειτουργεί ως ένα είδος πρακτικής εμπειρίας σε τέτοιες περιπτώσεις. Αντιθέτως πρέπει να απορρέουν από το αναπαλλοτρίωτο status του απευθυνόμενου, την αξιοπρέπεια του, την οποία έχω κατηγορική υποχρέωση να σεβαστώ.¹⁷⁵ Η πρώτη προϋπόθεση λοιπόν για την θεμελίωση της ευθύνης μου εντοπίζεται στην *δευτεροπρόσωπη εξουσία* του διαβάτη να απευθύνει αξιώσεις που απορρέουν από την αξιοπρέπεια του. Η δεύτερη προϋπόθεση συνίσταται στο εάν εγώ έχω πράγματι την *ικανότητα* (του δευτέρου προσώπου) να αντιληφθώ τους βάσιμους λόγους που ο διαβάτης μου απευθύνει και να κατευθύνω ελεύθερα την βούληση μου προς αυτήν την κατεύθυνση. Σε περίπτωση που αυτές οι δύο προϋποθέσεις πράγματι συντρέχουν, είμαι υποχρεωμένος να ανταποκριθώ στην κλήση του και να του ανοίξω την πόρτα μου. Εάν μάλιστα αποτύχω να πράξω ως όφειλα, μη σεβόμενος την αξιοπρέπεια του, ο διαβάτης δικαιούται να με καταστήσει υπόλογο μέσα από τα προσωπικά συναισθήματα αντίδρασης του όπως η δυσαρέσκεια ή η οργή, ενώ το ίδιο δικαιούται να κάνει και κάθε αντιπροσωπευτικό μέλος της ηθικής κοινότητας αποδοκιμάζοντας με.¹⁷⁶

Η διερώτηση ως προς την υφή και το μέτρο της ευθύνης μου για το άλλο πρόσωπο, ο τρόπος που με άλλα λόγια οφείλω να ανταποκριθώ στην κλήση του, είναι κεντρική και ως προς την ίδια την υποκειμενική μου συγκρότηση· το χτύπημα της πόρτας μου με καλεί να *τοποθετηθώ* ως πρόσωπο, να θέσω τα υποκειμενικά μου όρια όχι με έναν σολιψιστικό αυτοπροσδιορισμό, αλλά μέσα από το βλέμμα του άλλου προσώπου που με κοιτά εγείροντας την ευθύνη μου. Σύμφωνα με τον Levinas, η ευθύνη δεν έρχεται να προστεθεί ως επιστέγασμα σε μια ήδη διαμορφωθείσα πριν την ηθική σχέση υποκειμενική βάση. *Η υποκειμενικότητα δεν είναι ένα δι' εαυτόν, είναι εξ αρχής ένα για τον Άλλον».*¹⁷⁷ Θεμέλιο της υποκειμενικότητας μου δεν συνιστά η οντολογική αγωνία για την διατήρηση του είναι μου, αλλά η ευθύνη μου για τον Άλλον άνθρωπο η οποία προηγείται της

¹⁷⁴ Οπ. παρ., σελ. 116

¹⁷⁵ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint – Morality, Respect and Accountability*, σελ. 57-61

¹⁷⁶ Οπ. παρ., σελ. 66-70

¹⁷⁷ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική και Άπειρο*, σελ. 64

συνείδησης και κατ' αυτόν τον τρόπο αποτελεί το πρωταρχικό σημαίνον της ύπαρξης μου. Ιδιαίτερα διαφωτιστική ως προς την υφή του υποκειμενικού κόμβου είναι η κατά Levinas έννοια της *εμφύχωσης*. Με τον όρο αυτό ο Γάλλος φιλόσοφος περιγράφει την παρουσία της ετερότητας εντός της ταυτότητας, τον μη-τόπο που καταλαμβάνει ο Άλλος εντός μου και τον οποίον αδυνατώ να θίξω με την συνείδηση μου.¹⁷⁸ Η παρουσία του Άλλου εντός μου που με διατάζει, συνιστά την αναπνοή της ψυχής μου, την ζωντάνια της ύπαρξης μου. Η μοναδικότητα της υποκειμενικότητας μου αποκρυσταλλώνεται στην αναπόδραστη και απαραχώρητη ευθύνη μου για τον Άλλον : *«Εγώ υπό-βαστάζω τον Άλλον, είμαι υπεύθυνος για λογαριασμό του και ουδείς μπορεί να με αντικαταστήσει. Αυτό το φορτίο της υπευθυνότητας που με επιβαρύνει αποκλειστικά και ανθρώπινα συνιστά την υπέρτατη αξιολύπη του μοναδικού. Ως αναντικατάστατο εγώ, είμαι ο εαυτός μου στο μέτρο που είμαι υπεύθυνος. Μπορώ να υποκαταστήσω τους πάντες, αλλά κανείς δεν μπορεί να υποκαταστήσει εμένα. Αυτή είναι η αναπαλλοτρίωτη ταυτότητα του υποκειμένου. Επί τούτου ακριβώς αποφαίνεται ο Ντοστογιέφσκι στους Αδερφούς Καραμαζώφ: «Είμαστε όλοι υπεύθυνοι για τα πάντα και για όλους έναντι όλων κι εγώ περισσότερο υπεύθυνος απ' όλους».*¹⁷⁹ Εάν λοιπόν να είμαι, σημαίνει να είμαι για τον Άλλον, η *αξιοπρέπεια* μου λαμβάνει τη μορφή της εξάλειψης εαυτού¹⁸⁰, της θυσίας ενώπιον του γυμνού βλέμματος του Άλλου. Η κλήση του Άλλου δεν επικαλείται μια κοινή ελευθερία που εγώ κι αυτός διαθέτουμε , γεγονός που θα προϋπέθετε την ύπαρξη ενός ολοποιητικού Λόγου που θα ανήγαγε το Άλλο στο Ίδιο. Πρόκειται για μια κλήση Καλοσύνης, αδιαμεσολάβητη από κανονιστικές αρχές. Υπό αυτό το πρίσμα, καμιά απολύτως αξίωση έναντι του Άλλου δεν μπορεί να απορρεύσει από την αξιοπρέπεια μου. Το εάν ως Άλλος του Άλλου θα γίνω αποδέκτης της δικής του καλοσύνης είναι κάτι που επ' ουδενί μπορώ να επικαλεστώ. Υπό αυτήν την έννοια *υπόκειμαι στην καλοσύνη των ξένων*.

Εντελώς διαφορετικά διαβάζουμε την έννοια της συγκρότησης εαυτού υπό το πρίσμα της οπτικής γωνίας του δευτέρου προσώπου. Όπως τονίζει επανειλημμένα ο Darwall, κάθε κλήση, ή δευτεροπρόσωπη απεύθυνση, έχει ως ομιλιακό ενέργημα (ως προς την προσλεκτική του διάσταση) δύο κανονιστικές συνθήκες επιτυχίας. Η πρώτη συνίσταται στο ότι η αξίωση του απευθυνόμενου πρέπει να ενσωματώνει λόγους οι οποίοι να απορρέουν από την αξιοπρέπεια του, το απαραβίαστο status του ως ηθικού προσώπου. Η δεύτερη συνίσταται στο ότι ο αποδέκτης της απεύθυνσης πρέπει να έχει την ικανότητα να κατευθύνει ελεύθερα τη βούληση του βάσει των λόγων που του απευθύνει ο καλών, ικανότητα που κατά τον Darwall ταυτίζεται με την καντιανή αυτονομία της βούλησης. Όταν λοιπόν ο διαβάτης μου απευθύνει μια έγκυρη αξίωση (πληρούσα

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 81

¹⁷⁹ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ηθική και Απειρο*, σελ. 67-68.

¹⁸⁰ Catherine Chaliel, *What Ought I to Do – Morality in Kant and Levinas*, New York: Cornell University Press, 2002, σελ. 128

δηλαδή τις ως άνω κανονιστικές προϋποθέσεις) ζητώντας μου να του ανοίξω την πόρτα γιατί βρίσκεται σε κίνδυνο ζωής τον οποίον δύναμαι να αντιληφθώ, δεν επιδιώκει να κατευθύνει την βούληση μου εξαναγκάζοντας με, αντιθέτως επικαλείται την αυτονομία μου, γεγονός ενδεικτικό του πώς με αντικρύζει. Μέσα από την κλήση του δευτέρου προσώπου – κλήση Δικαιοσύνης και όχι Καλοσύνης όπως στο λεβινασιανό έργο – τοποθετούμαι στον κόσμο, ως ελεύθερος και έλλογος αυτουργός, ως πρόσωπο το οποίο έχει την ικανότητα να συλλάβει τον εγγενώς ηθικό χαρακτήρα της κλήσης και συνεπώς την αξιοπρέπεια του δευτέρου προσώπου. Η επίκληση αυτή της ελευθερίας μου, ο μη-εξαναγκασμός μου συνεπώς σε οποιαδήποτε μη δικαιολογήσιμη πράξη, σημαίνει ότι τοποθετούμαι κι εγώ αμοιβαίως στον κόσμο ως πρόσωπο που έχει μια απαραβίαστη ηθική σφαίρα, το κατά Darwall status της αξιοπρέπειας. Προκειμένου να είναι δυνατόν να διακριθώ από το πρόσωπο που μου χτυπά την πόρτα, μου αναγνωρίζεται ένα αδιάρρηκτο ηθικό έδαφος, το οποίο γειτνιάζει με το αντίστοιχο του διαβάτη που μου χτυπά την πόρτα. Η αναγνώριση της αξιοπρέπειας μου περνά μέσα από την αναγνώριση της αξιοπρέπειας του δευτέρου προσώπου, γι' αυτό και στο πλαίσιο κάθε δευτεροπρόσωπης ηθικής συνάντησης κάθε μέρος αντιλαμβάνεται το άλλο ως ένα «Εσύ», σε σχέση με το οποίο συνιστά αμοιβαίως ένα «Εσύ».¹⁸¹

Το ζήτημα της υποκειμενικής συγκρότησης μέσα από την κλήση του άλλου προσώπου αναδεικνύει θέτει επί τάπητος το ζήτημα της υφής της ελευθερίας. Στο λεβινασιανό έργο η ελευθερία πρέπει να νοηθεί ως *ετερονομία*. Ο Γάλλος φιλόσοφος δεν αντιλαμβάνεται ως ελευθερία την συνειδησιακή αυθορμησία του υποκειμένου, μέσω της οποίας ερμηνεύει τον κόσμο, ανάγοντας τον στους ορίζοντες του, ή δαμάζει τα στοιχεία της φύσης – τον αέρα, τον ήλιο, το νερό – προκειμένου να μουδιάσει την απειλητικότητά τους. Η αφέλεια αυτή του εγωισμού, η κεντρομόλος κίνηση της συνείδησης που ανάγει τα πάντα στον νοητικό της άξονα ντρέπεται για τον εαυτό της μπροστά στην παρουσία του Άλλου ανθρώπου. Ο Άλλος άνθρωπος είναι αυτός ο οποίος με ελευθερώνει αποσπώντας με από την συνείδηση μου, εξάγοντας με βίαια από το είναι μου.¹⁸² Η ακαταμάχητη εντολή του η οποία με αγγίζει από μια διάσταση ύψους την οποία δεν μπορώ να γεφυρώσω, το ύψος του Απείρου, με καλεί να υπερβώ την εμμένεια την ύπαρξής μου, ώστε να γίνω μάρτυρας της αγαθότητας του Αγαθού, της Καλοσύνης.¹⁸³ Αυτή ακριβώς η απόλυση από την ουσία μου είναι που απελευθερώνει προ(σ)καλώντας με να στρέψω το ηθικό μου βλέμμα στο φως του Αγαθού, την ριζική δηλαδή ετερότητα του Άλλου ανθρώπου, το γυμνό και ανυπεράσπιστο βλέμμα του. Μέσα στο καθεστώς της δίχως φραγμούς ευθύνης μου για τον απολύτως εξωτερικό Άλλον άνθρωπο η οποία φτάνει μέχρι και το επίπεδο της ομηρίας μου, οφείλω να αρνηθώ τις κλίσεις μου, το σώμα μου, να εγκαταλείψω τη μέριμνα για το είναι μου. Σε

¹⁸¹ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality - Respect and Accountability*, σελ. 257

¹⁸² Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 115

¹⁸³ Οπ. παρ., σελ. 6

αυτού του είδους τη λυτρωτική αποδέσμευση συνίσταται η ελευθερία η οποία αποκτά το ηθικό της σώμα μονάχα μέσα από την άπειρη ευθύνη.¹⁸⁴

Αντικρύζοντας την ελευθερία υπό την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου θα πρέπει να την νοήσουμε ως *αυτονομία*. Κεντρικό μέλημα του Darwall σε όλο το μήκος και το εύρος της επιχειρηματολογίας του είναι να καταδείξει ότι έγκυροι λόγοι προς το πράττειν δεν είναι δυνατόν να απορρέουν από μια αναπαράσταση του πώς πρέπει να είναι μια εξωτερική τάξη πραγμάτων, όπως ο κόσμος αλλά μονάχα από την αξιοπρέπεια του κάθε ηθικού προσώπου *προσώπου με την οποία εξαναγκάζει όλα τα άλλα κοσμικά όντα να του δείχνουν σεβασμό*.¹⁸⁵ Σύμφωνα με τον Darwall, η αυτονομία, η οποία δεν έχει δομικό ανάλογο εντός του θεωρητικού Λόγου ταυτίζεται με την ικανότητα κάθε προσώπου να μπορεί να κατευθύνει την βούληση του από δευτεροπρόσωπους λόγους ανεξάρτητα από οποιονδήποτε καταναγκασμό της αισθητικότητας, όπως για παράδειγμα οι προσωπικές του κλίσεις ή επιθυμίες. Ο ψυχικός μηχανισμός στον οποίον αποτυπώνεται η ικανότητα του δευτέρου προσώπου είναι αυτός της *ενσυναίσθησης*. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να εντοπίσουμε μια ιδιαίτερη ένταση με την λεβινασιανή έννοια της ελευθερίας· η ενσυναίσθηση (υπό το φώς του πρακτικού Λόγου και μόνο) συνοψίζεται σε ένα ξεπέρασμα εαυτού, μια ρωγή στην εμμένεια της ύπαρξης, στην θέαση των καθηκόντων μας υπό την προοπτική όχι μιας διαπραγμάτευσης κυρίαρχων εγώ, αλλά της απαραβίαστης αξιοπρέπειας του προσώπου που με καλεί. Αυτό η *ρωγή των ορίων του εαυτού*¹⁸⁶ όπως την ονομάζει ο Darwall, δεν οδηγεί σε μια προσωπική απαλλοτρίωση όπως στον Levinas, σε μια θέαση του φωτός του Αγαθού η οποία με δεσμεύει σε ένα καθεστώς ηθικής ομηρίας. Πρόκειται αντιθέτως για την ηθική θέαση του Ορθού, μιας κοινής προοπτικής δηλαδή που εγώ και το δεύτερο πρόσωπο μοιραζόμαστε και αναγνωρίζουμε αμοιβαίως ο ένας στον άλλον. Το ηθικό μονοπάτι το οποίο σύμφωνα με τον Darwall οδηγεί στην θέαση της κοινής, αδιάβλητης αυτής προοπτικής - *της ισότιμης αξιοπρέπειας των προσώπων* – ενσαρκώνεται στην αντήχηση της κατηγορικής προσταγής¹⁸⁷: «*Πράττε έτσι ώστε ο γνώμονας της θέλησης σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας*». Η ευθύνη μου έναντι του διαβάτη προϋποθέτει την αυτονομία μου, την ικανότητα δηλαδή να συλλάβω τους λόγους που πηγάζουν από την κοινή ηθική προοπτική που μοιραζόμαστε

¹⁸⁴ Ο Levinas πάντως υπογραμμίζει ότι η παρουσία της ετερότητας εντός της ταυτότητας, η περίφημη εμπύχωση της ψυχής σημαίνει ότι η υπακοή στην εντολή του Άλλου ανθρώπου υπάρχει εντός μας πριν από την ίδια την άρθρωση της εντολής. Η εγγραφή αυτού του ηθικού νόμου σε ένα (δι)αχρονικό πλαίσιο εντός του προσώπου συμφιλιώνει την ιδέα της αυτονομίας με αυτήν της ετερονομίας. Η παρατήρηση αυτή μπαίνει σε υποσημείωση προκειμένου να διαχωρισθεί ριζικά η λεβινασιανή «ετερόνομη αυτονομία» από την δεοντοκρατικής υφής αυτονομία στο έργο του Darwall. Βλ. Οπ. παρ., σελ. 148 καθώς και Gabriella Basterra, *The subject of freedom: Kant/Levinas*, Fordham University Press, 2015, σελ. 127

¹⁸⁵ Immanuel Kant, *Μεταφυσική των Ηθών*, σελ. 291

¹⁸⁶ Stephen Darwall, *Relating to Others σε Honor, History & Relationship - Essays in Second Personal Ethics II*, σελ. 126

¹⁸⁷ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, σελ. 240-242

(σε αντίθεση με τον Levinas όπου αντιστρόφως η ελευθερία προϋποθέτει την ευθύνη) και ταυτοχρόνως περιορίζεται στη βάση της κοινής αυτής ηθικής προοπτικής, της αξιοπρέπειας μας.

Η αντιπαράθεση των εννοιών της ευθύνης, της αξιοπρέπειας και της ελευθερίας στο έργο των δύο στοχαστών μας καλεί να εξετάσουμε μια ακόμη κρίσιμη ηθική έννοια, αυτήν του *δικαιώματος*. Λαμβάνοντας υπόψη το χαρακτήρα της λεβινασιανής ηθικής η οποία λαμβάνει τη μορφή της ύψιστης θυσίας για την υπερβατική ετερότητα του Άλλου ανθρώπου, μπορούμε ν' αντιληφθούμε ότι η έννοια του δικαιώματος είναι σε πρώτη φάση παρασιτική. Η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση, μη υποκείμενη στην ηθική γεωμετρία του ορθού πρακτικού Λόγου χαρακτηρίζεται από μια βαθιά και αγεφύρωτη ασυμμετρία: οφείλω τα πάντα στον Άλλον, δίχως να μπορώ να προβάλω καμιά απολύτως αξίωση έναντι του. Ως Άλλος του Άλλου βέβαια, όπως τονίσαμε, ενδεχομένως γίνω κι εγώ δέκτης της δικής του καλοσύνης, αυτό ωστόσο είναι τελείως δική του δουλειά.¹⁸⁸ Ηδη ωστόσο τη στιγμή που ο διαβάτης μου χτυπά την πόρτα, διακρίνω μέσα στο βλέμμα του το βλέμμα του τρίτου προσώπου¹⁸⁹ που στην άγ(ρ)ια υπερβατικότητα του εγείρει επίσης την άπειρη ευθύνη μου. Σε αυτήν την περίπτωση καλούμαι ως πρώτο πρόσωπο να συγχρονίσω τα καθήκοντα μου προς όλους τους Άλλους, γεγονός που με υποχρεώνει να μεριμνήσω για το είναι μου, το σώμα μου, τον οίκο μου. Όταν λοιπόν ο διαβάτης μου χτυπά την πόρτα, δικαιούμαι να τον εμποδίσω να απαλλοτριώσει το σπίτι μου μονάχα προκειμένου το σπίτι μου, το σώμα μου, το είναι να παραμείνει διαθέσιμο για όλα εκείνους τους τρίτους στους οποίους οφείλω τα πάντα. Η έννοια του δικαιώματος αναδεικνύεται εντός του λεβινασιανού έργου μονάχα στο πλαίσιο της ανάγκης επιμερισμού της άπειρης ευθύνης: *να έχω δικαιώματα σημαίνει αποκλειστικά και μόνο να έχω υποχρεώσεις, να είμαι για τον Άλλον.*

Εντός της ηθικής σκέψης του Darwall, η έννοια του δικαιώματος αντανακλά το status της αξιοπρέπειας του προσώπου: κάθε δικαίωμα αποκρυσταλλώνει το minimum της αξιοπρεπούς συμπεριφοράς που κάθε ηθικό πρόσωπο, έχει οποία την εξουσία να απαιτήσει από τα υπόλοιπα μέλη της ηθικής κοινότητας.¹⁹⁰ Η δευτεροπρόσωπη αυτή ανάγνωση καταδεικνύει ότι το δικαίωμα συνιστά εγγενώς μια απεύθυνση η οποία ενσωματώνει δευτεροπρόσωπους λόγους προς το πράττειν και ως απεύθυνση έχει δύο υπερβατολογικές προϋποθέσεις: την ιδιαίτερη ηθική μου εξουσία να την ασκήσω και την ικανότητα του αποδέκτη (είτε είναι ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, είτε η ηθική κοινότητα εν γένει) να αναγνωρίσει τους λόγους που ενσωματώνονται σε αυτήν. *Το να έχω δικαιώματα σημαίνει να αναγνωρίζομαι εκ μέρους κάθε αντιπροσωπευτικού μέλους της ηθικής κοινότητας ως ελεύθερος και έλλογος αυτουργός, να έχω δικαιώματα σημαίνει να δύναμαι*

¹⁸⁸ Εμμανουήλ Levinas, Ηθική και Άπειρο, σελ. 65

¹⁸⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 157

¹⁹⁰ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, σελ. 18-20

ως διακριτό ηθικό πρόσωπο να αξιώνω έναν αδιαπραγμάτευτο σεβασμό που δεν επιδέχεται ουδεμίας κανονιστικής στάθμισης.

Η σύντομη αυτή ανάλυση της υφής των δικαιωμάτων στην σκέψη των δύο φιλοσόφων καταδεικνύει την ανάγκη να ψηλαφίσουμε τον χαρακτήρα της ηθικής κοινότητας, που κατασκευάζεται στη βάση των δικαιωμάτων αυτών. Το λεβινασιανό έργο με όλη την φιλοσοφική ευαισθησία που το διαπνέει, επιχειρεί μια σύλληψη της ηθικής κοινότητας η οποία δεν απορροφά την ετερότητα των προσώπων που την απαρτίζουν, αντιθέτως δομείται στη βάση αυτής. Κι είναι πράγματι μια εξαιρετικά ευγενική σύλληψη, μια κοινότητα ως Όλον στους κόλπους του οποίου φωλιάζει το Άπειρο της υπερβατικότητας των προσώπων. Το κεντρικό ερώτημα που καλείται να απαντήσει ο Levinas είναι το πώς είναι δυνατόν οι απρόσωπες αρχές δικαιοσύνης στη βάση των οποίων θα διαρθρωθεί η κοινότητα να αφήσουν την ετερότητα των προσώπων να αναπνεύσει. Η απάντηση συνίσταται στο ότι θεμέλιο των ηθικών αρχών δεν συνιστά η ολοποιητική κοινωνική ευημερία ή ο απρόσωπος πρακτικός Λόγος, αλλά η άπειρη ευθύνη για την ετερότητα του Άλλου. Η προσπάθεια συγχρονισμού της πολλότητας των ετεροτήτων *πλέκεται γύρω από την (δι)αχρονία της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης*.¹⁹¹ Γι' αυτόν τον λόγο η δικαιοσύνη δεν πρέπει να αναγνωσθεί ως ένας εκφυλισμός ή μια υποβάθμιση της αναρχικής ευθύνης για τον Άλλον, αλλά ως η απόλυτη άρθρωση της και εν τέλει δικαίωση της. Η παραδοχή ότι το θεμέλιο της κοινότητας είναι ηθικό, *το για τον Άλλον*, δεν αποτελεί έκφραση αφέλειας, αλλά την προϋπόθεση για τη μη απολυτοποίηση της.¹⁹² Το γεγονός μάλιστα αυτό επιβεβαιώνεται και από την ευαισθησία των λεβινασιανών αρχών *στην ενικότητα της κρίσης*, εφ' θεμελιώδης παραδοχή του Levinas είναι ότι το Λέγειν (η υπερβατικότητα του προσώπου) παράγει το Λεχθέν (κάθε σύστημα κανονιστικής συμβολοποίησης), δίχως να απορροφάται από αυτό. Το ίχνος του Απείρου στην επιφάνεια του προσώπου, το ιδιαίτερο αίτημα του επέκεινα των τυποποιημένων αρχών, δεν είναι δυνατόν να θαμπώσει, γι' αυτό και μπορούμε να μιλάμε για μια *Δικαιοσύνη ως Καλοσύνη*.

Αν οι λεβινασιανές αρχές ενσαρκώνουν μια Δικαιοσύνη ως Καλοσύνη, οι σε δεύτερο πρόσωπο αρχές στο έργο του Stephen Darwall ενσαρκώνουν μια *Δικαιοσύνη ως ισότιμη ευθύνη*. Η ηθική κοινότητα υπό την σκοπιά του δευτέρου προσώπου δομείται όπως είδαμε κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση ενός καντιανού βασιλείου των σκοπών, μιας συστηματικής ένωση έλλογων όντων εντός της οποίας κάθε ένα από αυτά θα πρέπει να μεταχειρίζεται τον εαυτό του και όλα τα άλλα ουδέποτε μονάχα ως μέσο, αλλά πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό καθ' εαυτόν. Θεμέλιο των διαπροσωπικών σχέσεων που αναπτύσσονται εντός της κοινότητας είναι ο σεβασμός' ο σεβασμός όχι της ετερότητας του άλλου προσώπου – γεγονός που θα απαιτούσε τη σύναψη μιας ηθικής σχέσης

¹⁹¹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 159

¹⁹² Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Αγάπη και Δικαιοσύνη στον Levinas σε Δικαιοσύνη και Δίκαιο*, σελ. 407

βασισμένης στην απόσταση – αλλά της αξιοπρέπειας του. Η οργάνωση του θεσμικού χώρου υπό αυτό το πρίσμα αποκρυσταλλώνει την δευτεροπρόσωπη διάδραση προσώπων που έχουν την εξουσία να απευθύνουν έγκυρα αιτήματα το ένα στο άλλο. Η παρουσία μου εντός αυτού του χώρου, η τοποθέτηση μου ως ελεύθερου αυτουργού απαιτεί την περιχαράκωση ενός άβατου κανονιστικού εδάφους, μέσω του οποίου καθίσταται δυνατή η κατηγορική μου διάκριση από τα υπόλοιπα μέλη της ηθικής κοινότητας καθώς και από τις επιταγές της κοινωνικής ευημερίας. Οι σε δεύτερο πρόσωπο αρχές δικαιοσύνης εννορηστρώνουν την διυποκειμενική συνύπαρξη ελευθέρων και ίσων προσώπων που είναι αμοιβαίως υπεύθυνα να σέβονται την αξιοπρέπεια αλλήλων.¹⁹³ Εάν λοιπόν εντός των λεβινασιανών αρχών αντηχεί το «για τον Άλλον» με την έννοια της ανάγκης επιμερισμού της άπειρης ευθύνης, στις κατά Darwall αρχές δικαιοσύνης αντηχεί το «με τον άλλον» με την έννοια της ισότιμης συνύπαρξης αμοιβαίως αναγνωριζομένων ηθικών προσώπων.

Η βήμα-βήμα αντιπαράθεση της ηθικής σκέψης των Levinas και Darwall αναδεικνύει την απόσταση που χωρίζει τους δύο στοχαστές. Ο άτυπος διάλογος που επιδιώξαμε να συνθέσουμε μεταξύ τους, φιλοδοξούμε να ολοκληρωθεί με μια προσπάθεια θέασης της ηθικής θεώρησης του ενός μέσα από το ηθικό βλέμμα του άλλου.

4.2 Μια λεβινασιανού προσανατολισμού κριτική στον Darwall

Μια λεβινασιανού προσανατολισμού κριτική στον Darwall οφείλει σε κάθε περίπτωση να ξεκινήσει με μια θεμελιώδη παραδοχή: *η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου δεν υποτάσσει την ηθική στην οντολογία*. Ο Darwall, όπως και η δεοντροκρατική ηθική παράδοση εν γένει, δεν διαβάζουν το πρόσωπο ως δέσμιο του είναι του, του είναι του που τυφλό μέσα στην εμμένεια του πασχίζει να διατηρηθεί στην ζωή και να θρέψει την ουσία του. Μια τέτοια σύλληψη του προσώπου – του προσώπου ως ποιμένα του είναι – θα σήμαινε ότι η ηθική δεν συνιστά τίποτε περισσότερο παρά μια εργαλειακή διαπραγμάτευση μεταξύ κυρίαρχων εγώ που συμφωνούν σε ορισμένες θεμελιώδεις καταστατικές αρχές προκειμένου να διαφυλάξουν την ουσία τους· μια τέτοια σύλληψη *θα ταύτιζε την ηθική με την πολιτική*, ευτελίζοντας την έτσι.

Η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου απέχει πόρρω από την ως άνω βίαιη αναγωγή και εν τέλει απορρόφηση του προσώπου από το είναι του. Κεντρικός πυρήνας της σκέψης του Darwall είναι η (καντιανού προσανατολισμού) θέση ότι κάθε πρόσωπο κατέχει μια απαραβίαστη εσωτερική αξία, την αξιοπρέπεια του, μέσα από την οποία μπορεί να εξαναγκάζει όλα τα υπόλοιπα έλλογα

¹⁹³ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 301

όντα σε σεβασμό ανεξαρτησίας των προσωπικών τους επιθυμιών ή κλίσεων. Αυτή ακριβώς η κατηγορηματική διάκριση μεταξύ νοούμενου και φαινόμενου εαυτού, η άρση της ηθικής υπεράνω της εμπειρίας, η τοποθέτηση του δέοντος επέκεινα του είναι μοιάζει να συμβαδίζει με το λεβινασιανό εγχείρημα χειραφέτησης του προσώπου από την οντολογική δυτική σκέψη. Η ηθική διακήρυξη ότι κάθε πρόσωπο οφείλει σε κάθε περίπτωση να *συνιστά σκοπό και όχι μόνο μέσο*, η απεμπλοκή της ελευθερίας από τις αισθητηριακές κλίσεις καθώς και η ιδέα ότι η παρουσία του άλλου ανθρώπου δεν συνιστά απλώς έναν εξωτερικό φραγμό στην υποκειμενικότητα μου, αλλά είναι κομβική για την συγκρότηση της, συνθέτουν μια γόνιμη συμπόρευση με την λεβινασιανές θέσεις περί υπερβατικότητας του προσώπου και διυποκειμενικότητας· ταυτοχρόνως όμως πρόκειται για μια συμπόρευση εν παραλλήλω, η υφή της οποίας αποτυπώνεται ήδη στον τίτλο ενός εκ των έργων του Levinas: *Ολότητα και Απειρο*.

Διαβάζοντας την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου μέσα από το ηθικό βλέμμα του Levinas δεν μπορούμε παρά να θεωρήσουμε ότι ο Ορθός Λόγος εγκαθιδρύει μια πνιγηρή Ολότητα εντός της οποίας το πρόσωπο χάνει την υπερβατικότητα του και εν τέλει αποπροσωποποιείται. Η ηθική γειτνίαση μας ως προσώπων, το γεγονός της κοινής μας αξιοπρέπειας, και ο συνακόλουθος καθορισμός των καθηκόντων μας στην βάση καθολικών αρχών που απορρέουν από την κοινή αυτή αξιοπρέπεια συνιστούν την κατ' εξοχήν προέλαση του Ιδίου, ενός Ορθού Λόγου που μονολογεί και καταστέλλει την πολυφωνία της ετερότητας.¹⁹⁴ Σε αυτό το πλαίσιο ο προσδιορισμός «ηθικό» που συνοδεύει το πρόσωπο μπορεί να παρομοιασθεί με προσωπείο που αποκρύπτει την υπερβατικότητα του· το να αντικρύζουμε το πρόσωπο κυρίαρχα ως φορέα μιας αξιοπρέπειας σημαίνει ότι το ίχνος του Απείρου στην επιφάνεια του – το Λέγειν – απορροφάται πλήρως από τον καθολικό ηθικό νόμο της κατηγορικής προσταγής – το Λεχθέν.

Προκειμένου να φωτίσουμε τη λεβινασιανή κριτική, ας επαναλάβουμε για ακόμη μια φορά το ερώτημα εργασίας μας: τι οφείλω στο πρόσωπο εκείνο που μου χτυπά την πόρτα; Το να κατευθύνω τη βούληση μου σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή – το μονοπάτι διαβούλευσης που οδηγεί στον ηθικό τόπο της αξιοπρέπειας σύμφωνα με τον Darwall¹⁹⁵- ισοδυναμεί κατά τη λεβινασιανή ανάγνωση με το να σέβομαι στο πρόσωπο του διαβάτη μονάχα τον Ορθό Λόγο που φωλιάζει μέσα στο στήθος του. Η ηθική συνάντηση που σηματοδοτεί το χτύπημα της πόρτας δεν πραγματοποιείται μεταξύ δύο ριζικών ετεροτήτων που σε μια αδιαμεσολάβητη πρόσωπο με πρόσωπο σχέση Καλοσύνης προσπαθούν με απόλυτη λεπτότητα και σεβασμό να ψηλαφίσουν την υπερβατικότητα του πλησίον τους, αφήνοντας την ωστόσο να αναπνεύσει – μια «σχέση απόστασης» όπως την περιγράψαμε», αλλά μεταξύ δύο απρόσωπων φορέων του ηθικού νόμου·

¹⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Απειρο*, σελ.282

¹⁹⁵ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint*, σελ. 240-242

μιας κατηγορικής προσταγής που προστάζοντας, πνίγει το συμβάν της συνάντησης πριν καν αυτό ανθίσει.

Για τον Levinas, πρόσωπο είναι ο τρόπος με τον οποίον παρουσιάζεται ο Άλλος άνθρωπος ξεπερνώντας την ιδέα του μέσα μου. Να θεώμαι τον Άλλον άνθρωπο σημαίνει να μην τον εγκλωβίζω σε κανέναν ηθικό έδαφος όπως η αξιοπρέπεια του, ακριβώς γιατί το πρόσωπο του καταστρέφει και υπερχειλίζει την πλαστική εικόνα που σκιαγραφεί η συμμετρία αυτή του Ορθού Λόγου.¹⁹⁶ Η μεταφυσική μου επιθυμία προς την αγ(ρ)ιότητα που φέρει ο Άλλος με καλεί στην πιο ενεργητική παθητικότητα: από τη μία πλευρά να σωπάσω την δική μου ύπαρξη για να αντηχήσει σε όλες της τις αποχρώσεις η υπερβατική του έκφραση, ανέγγιχτη από οποιαδήποτε κανονιστική αρχή· από την άλλη πλευρά να μην εφησυχάσω ποτέ ως προς το ότι επετέλεσα το καθήκον μου έναντι του, ακριβώς γιατί αυτό δεν δύναται να θεματοποιηθεί, μέσα από έναν καθολικό ηθικό νόμο.

Το κάλεσμα της κατηγορικής προσταγής να πράττω σύμφωνα με έναν γνώμονα που επιδέχεται καθολικευσιμότητας συνιστά σύμφωνα με την λεβινασιανή θεώρηση μια προδοσία του Άλλου προσώπου. Η διυποκειμενικότητα καθίσταται δυνατή μονάχα μέσα στο *Άπειρο της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης*, τον μη-τόπο όπου τα πρόσωπα αποκαλύπτονται καθ' αυτά δίχως τη μεσολάβηση κανονιστικών αρχών.

4.3 Μια κριτική στον Levinas από την σκοπιά του δευτέρου προσώπου

Η κριτική του Levinas στον Darwall εστιάζει όπως είδαμε στο ότι η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου συσκοτίζει την υπερβατικότητα των προσώπων με το να τους αναγνωρίζει μια κοινή προοπτική, ένα κοινό έδαφος, αυτό της *αξιοπρέπειας*. Το επίκεντρο της κριτικής που μπορεί να ασκηθεί εκ μέρους της σκοπιάς του δευτέρου προσώπου στον Γάλλο φιλόσοφο και την ηθική της Καλοσύνης που προτάσσει στο έργο του, εντοπίζεται ακριβώς στους ηθικά προβληματικούς τρόπους με τους οποίους εκδηλώνεται η ευθύνη προς τον Άλλον άνθρωπο: μια ευθύνη η οποία αντί να τοποθετεί το πρόσωπο ως ελεύθερο και έλλογο αυτουργό εντός της ηθικής επικράτειας, τείνει προς την απίσχναση του.

Ο πρώτος άξονας της κριτικής στον Levinas εντοπίζεται στο ζήτημα της *απαλλοτρίωσης εαυτού*. Η ευθύνη για τον Άλλον άνθρωπο εντός του λεβινασιανού έργου δεν συγκροτείται κατόπιν μιας αυτόνομης επιλογής του προσώπου. Όπως υποστηρίζει ο Darwall, η αυτονομία - η δυνατότητα κατεύθυνσης δηλαδή της βούλησης βάσει του ηθικού νόμου – συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση

¹⁹⁶ Emmanuel Levinas, *Ολότητα και Άπειρο*, σελ. 50

για την διασφάλιση της αξιοπρέπειας των προσώπων. Το λεβινασιανό υποκείμενο ωστόσο δεν χαρακτηρίζεται από ηθικά κατηγορήματα όπως η αξιοπρέπεια, τα οποία σύμφωνα με την προοπτική του Απείρου θα φίμωναν την αμεσότητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης σκιάζοντας την ριζική ετερότητα του. Η ευθύνη βαραίνει το υποκείμενο πριν από την διαμόρφωση της συνείδησης του, κατερχόμενη εντός της υποκειμενικής δομής από έναν (δι)άχρονο εξώστη του χρόνου, συνεπώς δεν είναι δυνατόν να θιγεί από την συνειδησιακή αποβλεπτικότητα και με αυτόν τον τρόπο να θεματοποιηθεί ή να περιορισθεί. Ο υποκειμενικός κόμβος συγκροτείται εξ' αρχής και αποκλειστικά ως ένα «για τον Άλλον» λαμβάνοντας τη μορφή μιας τραυματικής έκθεσης. Οφείλω στον Άλλον τα πάντα μέχρι του σημείου της απόλυτης αιμορραγίας, της απόσπασης του ψωμιού από το στόμα για χάρη του Άλλου.¹⁹⁷

Υπό το καθεστώς αυτό της απόλυτης τρωτότητας, το υποκείμενο δεν δύναται να αξιώσει απολύτως τίποτα από τον Άλλον, εφ' όσον κάτι τέτοιο θα σήμαινε μια συνειδησιακή σπύλωση της ριζικής ετερότητας του. Είναι φυσικά δυνατόν να γίνει δέκτης της δικής του Καλοσύνης, δεν μπορεί ωστόσο να την επικαλεστεί, ούτε καν να την ονομάσει καθηλώνοντας την έτσι εντός ενός συνεκτικού συμβολικού συστήματος, του Λεχθέντος. Η ιδέα της ετερότητας εντός της ταυτότητας, η *εμψύχωση της ψυχής* είναι σύμφωνα με τον Levinas αυτή που καθιστά μοναδική την κάθε ύπαρξη, μοναδική όσο και η αναπόδραστη ευθύνη της. Το ηθικό ερώτημα που εύλογα προκύπτει είναι το εξής: υπάρχει έστω ο παραμικρός χώρος εντός της ταυτότητας που δεν καλύπτεται από την ετερότητα, από το «για τον Άλλον»; Η μάλλον για να το διατυπώσουμε ακόμη πιο επιτακτικά, μπορούμε να μιλάμε για ταυτότητα εντός του λεβινασιανού έργου;

Η λεβινασιανή πρόκληση, ιδωμένη μέσα την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου, ξενίζει βαθιά τις ηθικές μας διαισθήσεις. Το γεγονός της απόλυτης και άνευ όρων ομηρίας από τον Άλλον άνθρωπο σημαίνει ότι το πρόσωπο δεν έχει κανένα απολύτως ηθικό έδαφος για να σταθεί, για να τοποθετηθεί εντός της ηθικής επικράτειας ως αυτουργός ο οποίος μπορεί να συγκροτήσει το δικό του σχέδιο ζωής δίχως εξωτερικές παρεμβολές. Το αίτημα ενός απαραβίαστου για το πρόσωπο χώρου, που ενσαρκώνεται στο status της αξιοπρέπειας του, δεν είναι όπως είδαμε οντολογικής αλλά καθαρά ηθικής φύσεως: συνίσταται στο ότι κάθε πρόσωπο δικαιούται να αναγνωρίζεται από τα υπόλοιπα έλλογα όντα ως ελεύθερο και ισότιμο μέλος της ηθικής κοινότητας και να απαιτεί σεβασμό γι' αυτό του ακριβώς το ηθικό status. Από την σκοπιά του δευτέρου προσώπου κάθε κλήση στο πρόσωπο μου με αντιμετωπίζει ως φορέα αυτού του status, οπότε μέσα από το ηθικό βλέμμα του καλούντος αναγνωρίζω τον εαυτό μου ως διακριτό ηθικό πρόσωπο, συγκροτώντας έτσι μια αδιάρρηκτη ηθική σφαίρα.

¹⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 74

Αυτή η συγκρότηση του εαυτού ως διακριτού ηθικού προσώπου δεν μπορεί να λάβει χώρα εντός της λεβινασιανής θεώρησης· όταν ο διαβάτης μου χτυπά την πόρτα, ακόμη κι αν με αντικρύζει ως ριζική ετερότητα, όπως κι εγώ εκείνον, και είναι διατεθειμένος να μου φερθεί με την ύψιστη Καλοσύνη, εγώ, ως πρώτο πρόσωπο, δεν δύναμαι να αναγνωρίσω τον τρόπο που με αναγνωρίζει και συνεπώς να αποκτήσω υπόσταση ως πρόσωπο. Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει από το ότι ο Άλλος μου απευθύνεται από μια διάσταση ύψους άφραστη από την συνείδηση μου· η μόνη δυνατή θέαση του είναι η *ηθική θέαση* της υπερβατικότητας του, ο ασπασμός της ετερότητας του και της απόστασης που με συνδέει με αυτήν. Το να προσπαθήσω να αναγνωρίσω την Καλοσύνη που μου δείχνει ο Άλλος και να συγκροτήσω μέσα από το βλέμμα του την υποκειμενική μου ταυτότητα, ισοδυναμεί με το να τον περιεργάζομαι με την αποβλεπτική μου συνείδηση κι έτσι να σπιλώνω την ετερότητα του. Αυτή η προσπάθεια αναγνώρισης της αναγνώρισης μου από τον Άλλον και περιέλιξης του εαυτού γύρω της θα ταυτιζόταν σύμφωνα με την λεβινασιανή οπτική(όπως τουλάχιστον την ερμηνεύουμε) με την προσπάθεια εγκαθίδρυσης μιας σχέσης αμοιβαιότητας μεταξύ του Ιδίου και του Άλλου που θα ολοποιούσε το Άπειρο.¹⁹⁸

Το ότι ο εαυτός μοιάζει να μένει μετέωρος εντός του λεβινασιανού έργου, δίχως να μπορεί δηλαδή να αναγνωρίσει την αναγνώριση του δεν αλλάζει ούτε με την είσοδο του τρίτου προσώπου στο προσκήνιο. Ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση, όταν δηλαδή το πρόσωπο αποκτά δικαιώματα, θεμέλιο των δικαιωμάτων του είναι ο επιμερισμός της ευθύνης του προς τα μέλη της ηθικής κοινότητας. Λαμβάνοντας μάλιστα υπόψη ότι σύμφωνα με τον Levinas, το Λέγειν της άπειρης ευθύνης δεν απορροφάται ποτέ στο Λεχθέν των απρόσωπων κανόνων, τότε το πρόσωπο εντός της κοινότητας οφείλει πάντοτε να βρίσκεται σε ηθική επιφυλακή προκειμένου να επιτελέσει το καθήκον του. Αυτή η απαίτηση αγιότητας, η διαρκής επισφάλεια ενός πνεύματος που πρέπει να έχει ανά πάσα ώρα και στιγμή ακονισμένα τα ηθικά του αισθητήρια προκειμένου να επιτελέσει το χρέος του, σκιαγραφεί την εικόνα ενός προσώπου *ηθικά άστεγου* που αδυνατεί να κρυφτεί από το βλέμμα των Άλλων και να συγκροτήσει ένα ίδιον σχέδιο ζωής. Εάν λοιπόν από μια λεβινασιανή προοπτική ο καθολικός ηθικός νόμος σκιάζει την υπερβατικότητα των προσώπων, υπό την οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου το Αγαθό μοιάζει να τυφλώνει το πρόσωπο με την υπερβατική του αντανάκλαση.

Μια δεύτερη πτυχή στην οποία ξεδιπλώνεται το ζήτημα του μη διακριτού των προσώπων εντός της λεβινασιανής σκέψης εντοπίζεται στο ότι η άπειρη ευθύνη προς τον Άλλον λαμβάνει την

¹⁹⁸ Αντιστοίχως μπορεί να υποστηριχθεί και το αντίστροφο: εάν υπάρχει εαυτός, τότε ο Άλλος δεν δύναται να συνιστά μια πραγματικά ριζική ετερότητα, εφ'όσον προσλαμβάνεται με τα διανοητικά μέσα του Ιδίου. Η ουσία των επιχειρημάτων αυτών συνίσταται στο ότι η υπερβατική αποβλεπτικότητα για την οποία μιλά ο Levinas (το γεγονός δηλαδή ότι η ευθύνη για τον Άλλον προϋπάρχει της συνείδησης του προσώπου) μοιάζει να μην αφήνει χώρο στην ύπαρξη του εαυτού.

μορφή της υποκατάστασης. Το «είναι για τον Άλλον» σημαίνει ότι το πρόσωπο δεν είναι υπεύθυνο μονάχα ως προς τα δικά του πεπραγμένα, αλλά και ως προς τα πεπραγμένα του Άλλου, στα οποία περιλαμβάνονται και οι τυχόν διώξεις ή τραυματισμοί που έχει υποστεί το πρόσωπο από εκείνον(!). Η εμπύχωση της ψυχής, η παρουσία της ετερότητας εντός της ταυτότητας βρίσκει έτσι την ηθική της σάρκα στον περίφημο ρεμπωικό στίχο: *Εγώ είναι ένας Άλλος*. Η αν-αρχική φύση του ίχνους του Απείρου παρωθεί το πρόσωπο σε μια ατελεύτητη ηθική αεικινήσια, το καλεί να υποβαστάξει στους ώμους του το βάρος όλου του κόσμου δίχως να μπορεί να βρει ηθικό καταφύγιο από την λάμψη της Καλοσύνης.

Αν και ο Levinas υποστηρίζει ότι μια τέτοια σύλληψη της ευθύνης δεν οδηγεί στην *σύγχυση των προσώπων*¹⁹⁹, είναι πράγματι εξαιρετικά δύσκολο να θωρακίσει την θεώρηση του από μια τέτοια παρατήρηση. Η ιδέα ότι το πρόσωπο οφείλει να υποκαταστήσει τους πάντες στην ενάσκηση των ηθικών τους καθηκόντων (οφειλή που θεμελιακά δεν παύει επί της ουσίας ούτε εντός της οργανωμένης ηθικής κοινότητας, ίσως μονάχα μετριάζεται), σημαίνει ότι δεν αναγνωρίζει στο πρόσωπο των υπολοίπων αυτουργών την ικανότητα τους να δρουν ελεύθερα και να αναλαμβάνουν την ευθύνη των πράξεων τους. Μια τέτοιου είδους αναγνώριση δεν θα συνιστούσε έναν καθησυχασμό της ηθικής συνείδησης, αλλά μια βαθιά ηθική παραδοχή της διακριτής σφαίρας κάθε αυτουργού. Αντί αυτού, το υποκείμενο, φέροντας εντός του την ηθική εντολή του Απείρου, οφείλει στο όνομα της Καλοσύνης προς τον Άλλον να επιδιώκει τα αδύνατα, την εξόφληση ενός μη εξοφλήσιμου ηθικού χρέους με αποτέλεσμα να βαρύνεται με μια συντριπτική ενοχή. *Όσο περισσότερο είμαι, τόσο περισσότερο ένοχος είμαι*, αποφαίνεται ο Levinas, γεγονός που καταδεικνύει ότι η άσχημη ηθική συνείδηση του προσώπου μπροστά στο Άπειρο της ευθύνης του δεν μπορεί να μετριασθεί απλώς και μόνο από την διαπίστωση της περατής του φύσης.

Η οπτική γωνία του δευτέρου προσώπου αποτυπώνει την υφή και το εύρος της ευθύνης με έναν τρόπο περισσότερο οικείο στις ηθικές μας διαισθήσεις. Το πρόσωπο μπορεί να καταστεί υπόλογο μονάχα για τις πράξεις ή παραλείψεις του οι οποίες παραβίασαν δευτεροπρόσωπες υποχρεώσεις του, υποχρεώσεις που συνίστανται στις προσδοκίες που έχει εξ αυτού μια ηθική κοινότητα διαρθρωμένη στη βάση της κοινής αξιοπρέπειας των προσώπων.²⁰⁰ Αυτό που είναι σημαντικό στην συγκεκριμένη ανάλυση του Darwall ως προς την κριτική στον Levinas συνοψίζεται στα εξής σημεία: αφενός όταν ένα πρόσωπο καθίσταται υπόλογο για μια πράξη του, εξακολουθεί να αντικρύζεται ως ελεύθερο και έλλογο μέλος της ηθικής κοινότητας που κατέχει μιαν απαραβίαστη αξιοπρέπεια. Η αξιοπρέπεια και η αυτονομία του προσώπου, υπερβατολογικές προϋποθέσεις της σκοπιάς του δευτέρου προσώπου, σημαίνουν ότι στο πρόσωπο μπορεί να ζητηθεί μονάχα ότι το

¹⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, σελ. 86

²⁰⁰ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability*, σελ. 69

ίδιο μπορεί να αποδεχτεί, με το να κατευθύνει τη βούληση του στη βάση δευτεροπρόσωπων λόγων προς το πράττειν. Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται και το δεύτερο σημαντικό στοιχείο: με το να μην αναλαμβάνει όλη την ευθύνη του κόσμου στις πλάτες του – γεγονός που θα έθιγε την αξιοπρέπεια του – το πρόσωπο αναγνωρίζει και τα υπόλοιπα μέλη της ηθικής κοινότητας ως ελεύθερα και έλλογα, ως ικανά δηλαδή και συνεπώς υποχρεωμένα να αναλάβουν τις δικές τους ευθύνες. Αυτή η αναγνώριση δεν συνιστά μια *υπνηλία του νου*, όπως ίσως θα έλεγε ο Levinas, αλλά την έμπρακτη απόδοση ενός σεβασμού στα υπόλοιπα *ηθικώς διακριτά* μέλη της κοινότητας.

Η τρίτη πτυχή της κριτικής στον Levinas από την δεοντοκρατική ματιά του Darwall αφορά το ζήτημα της αδυναμίας διάκρισης του δικαίου από τον άδικο Άλλο. Ήδη εξηγήσαμε ότι στο πλαίσιο της αδιαμεσολάβητης από κανονιστικές αρχές η ευθύνη του προσώπου δεν μετριάζεται στο ελάχιστο από την απροθυμία του Άλλου *να αποκριθεί με καλοσύνη στην καλοσύνη*. Δεν έχουμε διακρίνει ωστόσο τις βαθύτερες ηθικούς προβληματισμούς που μια τέτοια αδυναμία διάκρισης προκαλεί κατά την εμφάνιση του τρίτου προσώπου και την συνακόλουθη συγκρότηση της ηθικής κοινότητας. Ας υποθέσουμε για παράδειγμα ότι ο Άλλος μου ζητά να σκοτώσω τον πλησίον του Άλλου, το τρίτο πρόσωπο. Τι οφείλω να πράξω σε μια τέτοια περίπτωση; Η λεβινασιανή θεώρηση μοιάζει να έχει σαφείς απαντήσεις στο ερώτημα αυτό: τη στιγμή που ακούγοντας την εντολή του Άλλου οπλιστώ για να φονεύσω το τρίτο πρόσωπο, δεν είναι δυνατόν παρά το ίχνος του Απειρου στην επιφάνεια του προσώπου του, η γύμνια και η ένδεια των ματιών του να μου αντιτάξουν την υπερβατική τους αντίσταση στην πράξη του φόνου: «Δεν θα με σκοτώσεις».²⁰¹ Η λεβινασιανή Δικαιοσύνη αρθρώνεται ακριβώς στην αντήχηση της θεμελιώδους αυτής απαγόρευσης και τίποτα δεν μπορεί να την κλονίσει.

Ας σκεφτούμε στην βάση ενός άλλου ερωτήματος: εάν ο αγαθός Άλλος μου ζητήσει να ψευσθώ κατά του τρίτου διαβεβαιώνοντας με ότι πρόκειται για το καλό του; Σε μια τέτοια περίπτωση καλούμαι να επιμερίσω την άπειρη ευθύνη μου μεταξύ των ριζικών και υπερβατικών αυτών ετεροτήτων, χωρίς να διαθέτω έναν σαφή καθοδηγητικό μίτο ως προς το τι οφείλω να πράξω. Το γυμνό βλέμμα των προσώπων εγείρει την υποχρέωση μου να επιμερίσω δίκαια την ευθύνη μου, η πρόταξη του Αγαθού της Καλοσύνης ωστόσο ως ερείσματος της κρίσης μου (και γενικότερα των απρόσωπων κανόνων εντός της κοινότητας) αδυνατεί να διακρίνει ότι κάθε πρόσωπο διαθέτει μια απαραβίαστη ηθική σφαίρα η οποία δεν πρέπει να τρωθεί, ακόμα κι αν οι πληγές που χαράσσονται πάνω της είναι πληγές Καλοσύνης. Από την οπτική γωνία του δεύτερου προσώπου, δεν δικαιούμαι να ψευσθώ, ακόμη και αν το ψεύδος μου είναι αγαθό. Ακόμα και στην ιδανική περίπτωση που εντός μιας κοινότητας τα πρόσωπα λειτουργούν πάντοτε με αγαθοβουλία, η αξιοπρέπεια και η

²⁰¹ Emmanuel Levinas, Ολότητα και Άπειρο, σελ. 251-252

αυτονομία τους παραμένουν ευάλωτες' το λεβινασιανό Άπειρο, αρνούμενο τον ορθό πρακτικό Λόγο ως ολοποιητικό διαπερνά τους φραγμούς εκείνους οι οποίοι σύμφωνα με τον Darwall είναι συστατικοί της ηθικής προσωπικότητας. Και ίσως εν τέλει με το να αρνείται το κρίσιμο αυτό ηθικό έδαφος εντός του οποίου κάθε αυτουργός δικαιούται να χαράξει το σχέδιο ζωής του ανεπηρέαστος, απορροφά την ετερότητα του, καθιστώντας τον *δέσμιο στην Καλοσύνη*.

4.4 Αντί επιλόγου – Η κλήση του άλλου προσώπου

Ας αποσύρουμε για μια στιγμή το βλέμμα μας από την υποκειμενική θέση που κατέχουμε εντός της ηθικής κοινότητας και ας το στρέψουμε σε όλους εκείνους τους Άλλους που μας περιτριγυρίζουν: στη γυναίκα, η τόσο ιδιαίτερη ενσώματη εμπειρία της οποίας δεν μπορεί να αποτυπωθεί εντός του Ορθού Λόγου²⁰², στον πρόσφυγα ο οποίος διατείνεται ότι ο δυτικός ορθολογισμός εξαφανίζει τον Ανατολίτη ως ανθρώπινο ον²⁰³, στον τοξικομανή ο οποίος βρίσκεται βυθισμένος στην εκτός της γλώσσας απόλαυση του²⁰⁴, κι έπειτα στον απλό, καθημερινό άνθρωπο ο οποίος μέσω του πολυεπίπεδου και θραυσματικού ψυχισμού του καταδεικνύει ότι η έννοια της ταυτότητας δεν είναι παρά μια φαντασιακή κατασκευή. Μέσα στο νουάρ σύμπαν της κοινωνικής πραγματικότητας, με ποιον τρόπο οφείλω να σχετιστώ με τις τόσες ριζικές ετερότητες δίχως να τις τραυματίσω; Και πώς αντίστοιχα μπορώ να αρθρώσω το ηθικό παράστημα της δικής μου ετερότητας;

Πίσω από την απειλητική όσο και σαγηνευτική αυτή ετερογένεια, στο σημείο εκείνο που το βλέμμα μας συναντά το βλέμμα του Άλλου μπορούμε να διακρίνουμε έναν κοινό τόπο, τόσο βαθύ που σε σημεία καθίσταται αδιόρατος: την ηθική μας προσωπικότητα εκ της οποίας και μόνο δικαιούμαστε να απαιτούμε σεβασμό εξ αλλήλων. Η διάχυτη δυσπιστία έναντι του Ορθού Λόγου με την ανάγνωση του ως ολοποιητικού μηχανισμού, επιδεικνύει μεν μια έντονη (δημοκρατικής φύσεως) ευαισθησία ως προς την πάση θυσία διαφύλαξη της ετερότητας, παραβλέπει ωστόσο ότι δεν πρόκειται για έναν Λόγο σολιπιστικό και τυραννικό, αλλά βαθιά διυποκειμενικό. Η καντιανή προσέγγιση, την οποία στον πυρήνα της ακολουθεί και ο Darwall, εκκινεί από μια εξαιρετικά ταπεινή σύλληψη της πραγματικότητας, κατανοώντας τους ανθρώπους ως εύθραυστους και ατελείς' ειδάλλως η ηθική δεν θα είχε αντικείμενο. Όπως τονίζει ο Γερμανός φιλόσοφος στη

²⁰² Βλ. Ρόζι Μπραϊντόττι, *Νομαδικά Υποκείμενα - Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*, μτφρ. Αγγελική Σηφάκη, Ουρανία Τσιάκαλου, επιμ. Αγγελική Σηφάκη, Αθήνα: Νήσος, 2014

²⁰³ Βλ. Edward W. Said, *Οριενταλισμός - Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη... - μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης που παραδοσιακά επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή*, μτφρ Φώτης Τερζάκης, Αθήνα: Νεφέλη, 1996

²⁰⁴ Βλ. Συλλογικό, *Λακανική Κλινική της Τοξικομανίας*, επιμ. Δέσποινα Ανδροπούλου, Επαμεινώνδας Θεοδωρίδης, Ναυσικά Παπανικολάου, Αθήνα: Εκκρεμές, 2012

Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών *οι προταγές δεν είναι παρά τύποι που εκφράζουν τη σχέση των αντικειμενικών νόμων της βούλησης εν γένει προς την υποκειμενική ατέλεια της θέλησης του ενός ή του άλλου έλλογου όντος.*²⁰⁵ Αυτήν ακριβώς την υποκειμενική μας ευθραυστότητα καλούμαστε να συστεγάσουμε, αναγνωρίζοντας στο πρόσωπο καθενός από εμάς ένα απαραβίαστο ηθικό έδαφος το οποίο χρήζει σεβασμού, το κατά Darwall status της αξιοπρέπειας. Είναι μονάχα στη βάση του κοινού αυτού εδάφους που μπορεί ν' ανθίσει η ετερότητα²⁰⁶, εφ' όσον δίνεται σε κάθε αυτουργό η δυνατότητα να χαράξει το σχέδιο ζωής του, σεβόμενος βεβαίως το σχέδιο ζωής των υπολοίπων.

Η ηθική σκέψη του E. Levinas υπογραμμίζει με την πλείστη φιλοσοφική ευαισθησία το γεγονός της ριζικής ετερότητας του Άλλου προσώπου. Όπως προσπαθήσαμε να καταδείξουμε ωστόσο, η αμεσότητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης εντός της οποίας λάμπει το Άπειρο της Καλοσύνης καταλήγει να καθιστά τα πρόσωπα δεσμώτες του Αγαθού αντί να τα απελευθερώνει. Κι όμως, η λεβινασιανή θεώρηση, σαν λοξό φως κατερχόμενο από ένα αδιόρατο πλάτωμα (όπως ακριβώς ο Levinas περιγράφει την ευθύνη στο έργο του), συνιστά καθ' εαυτήν κλήση· κλήση να μην επαναπαυόμαστε ποτέ πως έχουμε διαπράξει απολύτως το καθήκον μας²⁰⁷, κλήση να αναστοχαστούμε και να εκλεπτύνουμε όσο το δυνατόν περισσότερο τις ηθικές μας αρχές, ώστε εντός της ηθικής επικράτειας να μπορεί να αρθρώνεται κάθε σχέδιο ζωής που συμβαδίζει με τις επιταγές του ορθού πρακτικού Λόγου. Κι έπειτα μια κλήση Καλοσύνης: το γεγονός ότι η Καλοσύνη δεν μπορεί να αποτελέσει το θεμελιώδες έρεισμα των ηθικών μας καθηκόντων, δεν σημαίνει ότι στερείται ηθικής αξίας. Κάθε χειρονομία κατανόησης και θεραπείας του πόνου του άλλου ανθρώπου, ακόμη και όταν τίποτε τέτοιο δεν μπορεί να μας ζητηθεί υφαίνει διυποκειμενικούς δεσμούς οι οποίοι είναι αξιοθαύμαστοι. Η ακτινοβολία αυτή του Αγαθού ωστόσο οφείλει σε κάθε περίπτωση να διοχετεύει το φως της εντός των δεσμεύσεων που πηγάζουν από το Ορθό· *διότι το πρόσωπο που εν τω μέσω της νυκτός μου χτυπά ενλόγως την πόρτα δεν μου απευθύνει ένα αίτημα Καλοσύνης, μα Δικαιοσύνης.*

²⁰⁵ Ιμμάνουελ Καντ, Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών, σελ. 55

²⁰⁶ Βλ. Βασίλης Βουτσάκης, Παραλλαγές του Άλλου, The art of crime, τεύχος Νοεμβρίου 2016 (διαδικτυακός σύνδεσμος:

<https://theartofcrime.gr/%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%B1%CE%BB%CE%BB%CE%B1%CE%B3%CE%AD%CF%82-%CF%84%CE%BF%CF%85-%CE%AC%CE%BB%CE%BB%CE%BF%CF%85/>)

²⁰⁷ Εμμανουήλ Levinas, Ελευθερία και Εντολή, 2007, σελ. 68

5. Βιβλιογραφία

5.1 Ελληνόγλωσση

- Βουτσάκης Βασίλης, Παραλλαγές του Άλλου, *The art of crime*, τεύχος Νοεμβρίου 2016
- Δώδου Μαριάννα, Η λογική της ετερότητας και η στοχαστική φαντασία στη σκέψη των Levinas, Derrida, Corbin, Θεσσαλονίκη: Ρώμη, 2020
- Ζουμπουλάκης Σταύρος (επιμέλεια), Δικαιοσύνη και Δίκαιο, Αθήνα: Άρτος Ζωής, 2015
- Κακολύρης Γεράσιμος (επιμέλεια), Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida, Αθήνα: Πλέθρον, 2015
- Κακολύρης Γεράσιμος, Η αναγκαία νόθευση της ηθικής από το άλλο της: Η ανάγνωση του Levinas από τον Derrida στο *Adieu*, Ένεκεν, τχ. 38, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2015
- Κακολύρης Γεράσιμος, Η Ηθική της Φιλοξενίας – Ο Jacques Derrida για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία, Αθήνα: Πλέθρον, 2017
- Καντ Ιμμάνουελ, Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών, μτφρ.: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2019
- Καντ Ιμμάνουελ, Κριτική του Πρακτικού Λόγου, μτφρ.: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1996
- Καντ Ιμμάνουελ, Προς την αιώνια ειρήνη: Ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα, μτφρ.: Κωνσταντίνος Σαργέντης, επιστ. θεώρηση.: Γιώργος Ξηροπαΐδης, Αθήνα: Πόλις, 2006
- Λεβινάς Εμμανουήλ, Ελευθερία και Εντολή, μτφρ.: Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2007
- Λεβινάς Εμμανουήλ, Ηθική και Άπειρο – Διάλογοι με τον Φιλίπ Νεμό, μτφρ.: Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007
- Μραϊντόττι Ρόζι, Νομαδικά Υποκείμενα- Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία, μτφρ. Αγγελική Σηφάκη, Ουρανία Τσιάκαλου, επιμ. Αγγελική Σηφάκη, Αθήνα: Νήσος, 2014
- Ρήγου Μυρτώ, Η ετερότητα του Άλλου, Δοκίμιο για μια τρέχουσα μεταηθική, Αθήνα: Πλέθρον, 1995
- Ρωλς Τζων, Θεωρία της Δικαιοσύνης, μτφρ.: συλλογική, Αθήνα: Πόλις, 2017
- Σούρλας Παύλος, Δίκαιο και Δικανική Κρίση – Μια φιλοσοφική αναθεώρηση της μεθοδολογίας του Δικαίου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης
- Συλλογικό, Λακανική Κλινική της Τοξικομανίας, επιμ. Δέσποινα Ανδροπούλου, Επαμεινώνδας Θεοδωρίδης, Ναυσικά Παπανικολάου, Αθήνα: Εκκρεμές, 2012
- Derrida Jacques, *Adieu* – Επικήδειος για τον Emmanuel Levinas, μτφρ.: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Άγρα, 1996
- Kant Immanuel, Μεταφυσική των Ηθών, μτφρ.: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Σμίλη, 2013, σελ. 291
- Levinas Emmanuel, Ολότητα και Άπειρο – Δοκίμιο για την εξωτερικότητα, μτφρ.: Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989
- Levinas Emmanuel, Τέσσερις Ταλμουδικές Μελέτες, μτφρ.: Σταύρος Ζουμπουλάκης, Αθήνα: Πόλις, 2017

- Lyotard Jean Francois, Φαινομενολογία, μτφρ: Ιουλιέττα Ράλλη, Καίτη Χατζηδήμου, Αθήνα: Χατζηνικολή, 1985
- Said Edward W., Οριενταλισμός - Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη – Μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης που παραδοσιακά επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή, μτφρ Φώτης Τερζάκης, Αθήνα: Νεφέλη, 1996
- Sokolowski Robert, Εισαγωγή στην Φαινομενολογία, μτφρ. Π. Κοντός, Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, 2006

5.2 Ξενόγλωσση

- Allison, Henry E., Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- Austin John L., How to do things with words – The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, Oxford: Oxford University Press, 1962
- Basterra Gabriella, The subject of freedom: Kant/Levinas, Fordham University Press, 2015
- Bennett Jonathan, “Accountability” σε Philosophical Studies, επιμέλεια Zan van Stratten, Oxford: Clarendon Press, 1980
- Chalier Catherine, What Ought I to Do – Morality in Kant and Levinas, New York: Cornell University Press, 2002
- Critchley Simon, The Ethics of Deconstruction, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999
- Darwall Stephen, Honor, History & Relationship - Essays in Second Personal Ethics II, Oxford: Oxford University Press, 2013
- Darwall Stephen, Morality, Authority & Law - Essays in Second Personal Ethics I, Oxford: Oxford University Press, 2013
- Darwall Stephen, The Second-Person Standpoint - Morality, Respect and Accountability, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009
- Fichte Johann Gottlieb, Foundations of Natural Right – According to the Principles of Wissenschaftslehre, transl.: Michael Bauer, edited by Michael Neuhouser, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Frangeskou Adonis, Levinas, Kant and the problematic of temporality, London: Palgrave Macmillan, 2017
- Friese Heidrun, Spaces of Hospitality, Angelaki, τομ.9, τχ 2, 2004
- Hohfeld N. W., Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, Yale Law Journal 26, 2017
- Levinas Emmanuel, Entre Nous/Thinking of the Other, trnsl. by Michael. B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998
- Levinas Emmanuel, Otherwise than Being or Beyond Essence, transl.: Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991

- Manderson Desmond (edition), *Levinasian Ethics and the Concept of Law in Essays on Levinas and Law – A Mosaic*, London: Palgrave Macmillan, 2009
- Mill John Stuart, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, London: Dent, 1972
- Moore G. E., *Principia Ethica - With the preface to the second edition and other papers*, edited by Thomas Baldwin, Cambridge: Cambridge University Press
- Morin Marie Eve, *The Spacing of Time and the Place of Hospitality: Living Together according to Bruno Latour and Jacques Derrida*, *Parallax*, τομ. 21, τχ 1, 2015
- Pettit Philip , Smith Michael, *Freedom in Belief and Desire*, vol. 93, no. 9, 1996
- Pufendorf Samuel, *On the Law of Nature and Nations*, transl. C.H. Oldfather, W.H. Oldfather, Oxford: Clarendon Press, 1934
- Rawls John, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, *The Journal of Philosophy*, vol. 77, 1980
- Robbins Jill (edition), *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford: Stanford University Press, 2001
- Strawson P.F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Abingdon: Routledge, 2008

