

Μιχάλης Πάγκαλος

Μονοθεϊσμός, ἐλευθερία, αὐτονομία καὶ ἐντολή στὴ σκέψη τοῦ Λεβινάς

Τοῦ Στ. Ζ., πού μᾶς διδάσκει
τὴ Βίβλο ὡς σκέψη ἠθικὴ

Γιὰ τοὺς «πολίτες» ἤμασταν οἱ παρίες
Primo Levi, Ἐάν αὐτό εἶναι ὁ ἄνθρωπος

Γιατί μᾶς ἀφορᾷ ἡ συζήτηση γιὰ τὸν μονοθεϊσμό;

Ἀρθρώνοντας τὴν ἠθικὴ τῆς Βίβλου στὰ ἑλληνικά, δηλαδή «τὴ γλώσσα τῆς φιλοσοφίας», ὁ Λεβινάς ἔλεγε ὅτι στὸν μονοθεϊσμό ἡ «μεταφυσικὴ ὀλοκληρώνεται μέ τὴν ἠθικὴ».¹ Τό κλειδί πού ἀνοίγει τὴ θύρα τοῦ νόμου, γιὰ νά μπεῖ ὁ ἄνθρωπος στὴ «γῆ τῆς καλοσύνης», δέν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν ἠθικὴ πράξη. Ἀλλά ποιά εἶναι ἡ ἀκριβὴς σημασία τῆς βιβλικῆς ἔννοιας τοῦ νόμου, ἡ ὁποία, ἂν πιστέψουμε τὸν Λεβινάς, ἀποτελεῖ τὸν ἀπαράγραπτο πυρήνα κάθε συνεποῦς μονοθεϊσμοῦ; Ταυτίζεται ὁ νόμος μέ τὴν κρατικὴ σκοπιμότητα, ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ ἐλευθεριακοὶ ἐπικριτὲς του; Παραγνωρίζει τὰ ριζώματα καὶ τοὺς σεισμούς τοῦ ἱεροῦ, ὅπως λένε οἱ χαϊντεγκεριανοί; Ἐξαντλεῖται σέ μιά πουριτανικὴ προσήλωση στὰ «καλὰ ἔργα» ἢ τὴν ἀτομικὴ ἀντιμισθία πού ἀντιπαρέρχεται τὴ «διακινδύνευση τῆς πίστεως», ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ νεορθόδοξοι;

Ἡ παρούσα μελέτη θά ἐπιχειρήσει νά ἀναψηλαφήσει τὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἀμφισβητώντας ἐξαρχῆς τὴν περιχαράκωση τῆς θρησκείας σὸ χῶρο τοῦ ἰδιωτικοῦ. Δέν θά ἀναρωτηθῶ ὡστόσο ἐδῶ γιὰ τὴ σχέση τοῦ μονοθεϊσμοῦ, ὡς πνεύματος τοῦ νόμου, μέ τίς μεγάλες πολιτικές

παραδόσεις, τὴ συμβολὴ του, παραδείγματος χάριν, στὴ διαμόρφωση τῶν ιδεωδῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῆς Ἀριστερᾶς οὔτε, ἀκόμη, γιὰ τὴν ἀνεξάλειπτη συνεισφορά του στὰ ἰδρυτικὰ γιὰ τὴν Εὐρώπη ιδεώδη τοῦ δικαίου καὶ τῆς δημοκρατίας.

Θά προσπαθῆσω, τουναντίον, νά ἐστιῶσω στὴ σημασία του γιὰ τὸ σήμερα. Ἐάν ὁ μονοθεϊσμός ἐκτός ἀπὸ πίστη εἶναι θεμελιωδῶς καὶ συγχρόνως μιά ἠθικὴ σκέψη, ποιά ἐρωτήματα καὶ ποιά ζητήματα τίθενται κατὰ προτεραιότητα ἀπὸ τὴ σκέψη αὐτή; Ἡ πιστότητα στὴν ἀλήθεια τοῦ ἑνός Θεοῦ, στίς τρεῖς μεγάλες μονοθεϊστικὲς παραδόσεις, εἶναι ἐκ τῶν προτέρων καὶ ἐκ θεμελίων ἀσύμβατη μέ τὴν ἀνοιχτότητα στὴν κοινωνία τῶν ἄλλων ἀνθρώπων; Ἡ, ἀκόμη, οἱ βιβλικὲς ἀποκρίσεις σὸ ἐρώτημα τῆς «ἀλήθειας τοῦ ἑαυτοῦ» εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἐξοβελιστέες ἀπὸ τὸν δημόσιο βίον τῶν μοντέρνων δημοκρατιῶν; Θά ἤθελα ἐξαρχῆς λοιπὸν νά πάρω θέση στὴ συζήτηση μεταξύ αὐτῶν πού ἀμφισβητοῦν ὅτι ὁ φιλοσοφικός φιλελευθερισμός, ὅπως τὸν ξέρουμε ἀπὸ τὸν Λόκ καὶ τοὺς ἐπιγόνους του «προώρυσται» νά ἀποτελεῖ τὸ ἀποκλειστικὸ φιλοσοφικὸ δόγμα τῆς δυτικῆς δημοκρατίας.

Ἀναζητῶ τὴ σημασία τοῦ ἠθικοῦ νόμου σὸ σήμερα σημαίνει, πρωταρχικά, ὅτι ἀναζητῶ ἠθικὲς σημασίες, σέ μιά μαζικὴ δημοκρατία τῆς ὁποίας οἱ θεσμοὶ διατρέχουν τὸν κίνδυνο τῆς ἀπαξίωσης καὶ τῆς ἰσοπέδωσης. Ἐναντίον κάθε θρησκοληψίας καὶ ἐθνοφυλετισμοῦ ἢ μονοθεϊστικῆς ἠθικῆς θά πρέπει νά συνδεθῆί μέ τὴν προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ἠθικὴ βελτίωση καὶ μέ τὸν ἀγῶνα γιὰ μιά δικαιοτέρη κοινωνία μέ ἀνθρώπινο πρόσωπο. Ἡ ἐπιταγὴ τοῦ νόμου νά ἀφαιρεθῆ ἀπὸ τὴ λατρεία κάθε μαγείας ἐκπορεύεται ἀπὸ τὴ στράτευση του σὸ πλευρὸ τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης· ἡ ἴδια ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ, λέει ὁ Ἄντρέ Σουρακί (André Chouraqui), ἐξαρτᾶται ἀπολύτως, στὴ Βίβλο, ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη τῶν ἀνθρώπων. Χωρὶς τὴ δεύτερη δέν ὑπάρχει οὔτε ἡ πρώτη:

οἱ πλοῦσοι, οἱ δυνατοί, οἱ προύχοντες, οἱ βασιλιάδες, οἱ ἱερεῖς στιγματίζονται μέ ἀπίστευτη βιαιότητα γιὰ τὰ ἐργλήματά τους ἐναντίον τῶν μικρῶν, ἐναντίον τῆς δικαιοσύνης, ἐναντίον τῆς εἰρήνης.²

Λόγος ὑπὲρ ἀδυνατοῦ. Ἡ βιβλικὴ σκέψη ὡς ἀναζήτηση τῆς δι-

¹ Ὁ Μιχάλης Πάγκαλος γεννήθηκε τὸ 1968 στὰ Χανιά.

² Ἐπιθυμῶ, ἀπὸ τὴ θέση αὐτή, νά ἀναγνωρίσω τὴν ὀφειλὴ μου στὸν Δημήτρη Ροζάκη, ὁ ὁποῖος στάθηκε ἡ αἰτία νά γνωρίσω τὴ σκέψη τοῦ Λεβινάς.

³ Ἐμμανουὴλ Λεβινάς, Ἐλευθερία καὶ Ἐντολή, μτφρ. Μιχ. Πάγκαλος, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2007, σ. 100.

⁴ Ἡ καθημερινὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων τῆς Βίβλου, μτφρ. Σταῦρος Βλοντάκης, Παπαδήμας, Ἀθήνα 2006, σ. 259.

καιοσύνης συνδέεται θεμελιωδώς με τη σφαίρα της πολιτικής και την ιδιότητα του πολίτη, πράγματα που σήμερα βάλλονται. Η επικράτηση των αγορών, ή μετατροπή των πολιτικών κομμάτων, στά όποια ολόενα και δυσκολότερα αντιπροσωπεύονται οι λαϊκές τάξεις, σε μηχανισμούς επικράτησης του ισχυροτέρου, ή μετάλλαξη των διανοομένων σε nouveaux philosophes, ύμνητές δηλαδή της γεωπολιτικής ισχύος, είναι όψεις του αυτού φαινομένου, της μετατροπής δηλαδή του πολιτικού και κοινωνικού όντος σε homo technicus και economicus. Στόν χρηματιστηριακό ύπερκαπιταλισμό των αρχών του 21ου αιώνα ή οίκουμενικότητα των έθνών τείνει να αντικατασταθεί από την επέκταση των αγορών.

Άλλά μπορούν άραγε, χωρίς βλάβη για τον ήθικό πολιτισμό και τη δημοκρατία, να μετατραπούν οι εκκλησίες, τά τζαμιά και οι συναγωγές σε μουσεΐα, τά σχολεία σε παιδικές χαρές και τά πολιτικά κόμματα σε χρηματιστηριακά γραφεία; Άν πιστέψουμε τη Νατάσα Πολόνυ (Natacha Polony), οι νέες γενιές γαλουχούνται με την ιδέα ότι ή σμίλευση του έαυτού λαμβάνει χώρα σε ένα ιστορικό και πολιτισμικό μηδέν.³ Άπογυμνωμένη από τό ήθικό νόημα της βιβλικής της πηγής, ή ανιέρωση του κόσμου λαμβάνει σήμερα χώρα σαν μιά άκριτη λατρεία του παρόντος.

Άν ό Λουί Ντυμόν (Louis Dumont) έχει περιγράψει την πορεία ανάδυσης του δυτικού ατομικισμού ως σταδιακή έσωτερίκευση της χριστιανικής έννοιας του «ατόμου-έκτός-κόσμου»,⁴ στόν Λεβινάς θά έπρεπε να μιλήσουμε περισσότερο για την έσωτερίκευση της ιδέας του νόμου. Στή δική του σκέψη ό νόμος δέν είναι άπλώς δικανικό σύστημα. Άπό αυτή την άποψη ό Λεβινάς σκέφτεται στην ίδια γραμμή με τον Πλάτωνα και τον Άριστοτέλη. Έναντίον των παραναγνώσεων του Χάιντεγκερ, ό Κορνήλιος Καστοριάδης είχε έγκαιρως έπισημάνει ότι για τους αρχαίους τό όν δέν ήταν άποκαλυπτική παρουσία αλλά μορφή, κόσμος. Έπειδή οι αρχαίοι αντιλαμβάνονταν τό όν ως «πέρας»,⁵ μπορούσαν να αντιληφθούν την έσωτερική, δηλαδή την πνευματική

³ Natacha Polony, *Τά χαμένα παιδιά μας*, μτφρ. Ξένα Σκούρα, πρόλογος Σταύρος Ζουμπούλακης, Πόλις, Άθήνα 2007.

⁴ Louis Dumont, *Δοκίμια για τον ατομικισμό*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Εύρύαλος, Άθήνα 1988.

⁵ Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Άπό τον Όμηρο στόν Ηράκλειτο. Σεμινάρια 1982-1983*, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, Κριτική, Άθήνα 2007, σ. 398.

σημασία της έννοιας του νόμου και του όριου, κάτι που άποδείχτηκε άνέφικτο για τη μεγάλη πλειονότητα των φιλοσόφων του 20ού, οι όποιοι αφαιρώντας από την έλευθερία τη διάσταση της ήθικότητας ουσιαστικά την απογύμνωσαν από τά πνευματικά της εχέγγυα.

Τά δύο έμπόδια στην όρθή πρόσληψη του Λεβινάς

Τό πρώτο έμπόδιο είναι ή φαινομενολογία. Η φαινομενολογία, άκριτέστερα, ως κατεξοχήν φιλοσοφία της αντίληψης.⁶ Στή γαλλική φιλοσοφική σκηνή, ιδιαίτερος μετά την άποτυχία του δομισμού να συγκροτήσει μιά στέρεα έπιστημολογία των κοινωνικών έπιστημών και της πράξης, κυριάρχησε μετά τό 1970 ή φαινομενολογική μέθοδος που άποδίδει πάντοτε την τελευταία λέξη στην «έμπειρία» και τελικά στην ύποκειμενικότητα που τη «βιώνει». Η φαινομενολογική προέλευση του έργου του Λεβινάς στάθηκε έτσι άποτρεπτική στό να συζητηθεί τό έργο αυτό με όρους πράξης.

Άλλά είναι ό Λεβινάς μονάχα φαινομενολόγος, είναι πρωτίστως φαινομενολόγος;⁷ Ό ίδιος ό Λεβινάς άμφισβητούσε ρητά την «ουδετερότητα» της φαινομενολογικής μεθόδου που, ως υπέρβαση του ιδεαλισμού, ό ίδιος εισήγαγε στην γαλλική φιλοσοφική σκηνή. Η ύπόθεσή μου είναι ότι στόν βιβλικό και τον πλατωνιστή Λεβινάς ύπάρχει ή δυνατότητα ανάδειξης μιας φιλοσοφίας της πράξης, μιας πολιτικής και ήθικης σκέψης που άσφυκτιά υπό τό βάρος του φαινομενολογικού πρωτείου της «έμπειρίας». Η ίδια ή θέση του Λεβινάς περί του άκατάλυτου δεσμού μεταξύ έβραϊκού πνεύματος και ελληνικού γράμματος, ήθικης και πολιτικής, πίστης και φιλοσοφίας, στό βαθμό που άφορά πολιτισμικές όλότητες και όχι ατομικές έμπειρίες, είναι άδύνατον να περιγραφεί από μιά φαινομενολογία της έμπειρίας. Η πιο ένδιαφέρουσα συζήτηση για τον Λεβινάς γίνεται, άλλωστε, σήμερα εκτός φαινομενολογίας: στην πολιτική φιλοσοφία, στην φιλοσοφία της πράξης και των θεσμών και στις λογοτεχνικές και ποιητικές θεωρίες.

⁶ Βλ. Vincent Descombes, *Τό Ίδιο και τό Άλλο*, 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας, μτφρ. Λένα Κασίμη, Praxis, 1984, σ. 102-103.

⁷ Στο κείμενο του με τίτλο «Η αναζήτηση του πραγματικού και ή άλήθεια της βούλησης στην γαλλική φαινομενολογία», *Νέα Έστία*, τχ. 1801, Ιούλιος 2007, σ. 1110-1136, ό Δημήτρης Ροζάκης φαίνεται να ένστερνίζεται τη θέση ότι, παρά την κριτική της διάστασης, ή σκέψη του Λεβινάς παραμένει «έσωτερική» στό πρόγραμμα και τά άδιέξοδα μιας φαινομενολογικής έννόησης της βούλησης (βλ. ό.π., σ. 1136).

«Η μορφωμένη μπουρζουαζία ενδιαφέρεται πολύ λιγότερο να κατονομάσει και πολύ περισσότερο να αισθανθεί», έλεγε ο Μαρσέλ Αιμέ (Marcel Aymé) στο *Confort intellectuel*,⁸ πράγμα που, όπως έδειξε ο Μισέλ Ουέλμπέκ (Michel Houellebecq), αφανίζει τελικά στις δυτικές κοινωνίες και το ίδιο το αίσθημα.⁹ Ο κίνδυνος για το έργο του Λεβινάς, κίνδυνος υπαρκτικός, είναι να αφομοιωθεί σε μία ανώδυνη ρητορική περί άλλου, ακριβώς όπως ο μηχανισμός της αστικής κοινωνίας αφομοίωσε τον ρομαντισμό. Η αφομοίωση αυτή παίρνει συχνά την όψη ενός υπερτροφικού εγώ, συμβολικού απλώς "Ατλанта, μεγαλειώδους «άνθρωπιστή»¹⁰ εξ αποστάσεως, ανίκανου, εξαιτίας της ίδιας του της μεγαλοσύνης, να έπωμιστεί οτιδήποτε το πραγματικό. Ήθικός ιππότης χωρίς πολιτική σκέψη και στράτευση.

Έστω και αν εξάπτει τη ρομαντική φαντασία των βολεμένων αστών, όπως όλα τα «εύκολα άπειρα» της διανοητικής βολής, κάθε απολιτική πρόσληψη του Λεβινάς στην πραγματικότητα μηδενίζει αυτό ακριβώς που ως κόρη οφθαλμού πάσχιζε εκείνος να διαφυλάξει: την ήθικη σχέση με τον συγκεκριμένο, ιστορικό άλλο, «τόν πλησίον και τόν μακράν» και την τεράστια σημασία της για το κράτος και τους θεσμούς.

Η ίδια ή μαρξιστική αντίληψη της πάλης των τάξεων, όρθα νοούμενη, άντλει από αυτή την «όδνη του άλλου ανθρώπου», του φτωχού και του ξένου, που περιγράφει ο Λεβινάς. Ο μαρξισμός, ως θεωρία και ως πρακτική, έμφορείται από ένα ήθικό όραμα, από αυτό το άκουσμα του άλλου ανθρώπου που στενάζει κάτω από το βάρος της σκληρής εργασίας, άκουσμα που για τόν Μάρξ άρχισε για να απαξιώσει κάθε θρησκευτική παραμυθία που δεν εξεγείρεται έναντιόν της κοινωνικής άδικίας.

Το δεύτερο εμπόδιο στην όρθη πρόσληψη του Λεβινάς είναι ο έντοικισμός του σε μία περιχαρακωμένη εβραϊκότητα, Ίερουσαλήμ χωρίς Αθήνα, που αποδυναμώνει τη σκέψη του καθιστώντας την άνεργή. Δεν μπορεί το έργο του Λεβινάς να αντιμετωπίζεται σαν μία εβραϊκή ιδιοπροσωπία, άσχετη με την καθολικότητα της φιλοσο-

φίας και την ανοιχτότητα της ιστορικής έμπειρίας. Η μοίρα κάθε «καθαρότητας» είναι να μετατρέπεται, τελικά, σε γραφικότητα. Είναι, έπιπλέον, άπαραδέκτο να ταυτίζεται με τη γεωπολιτική του Σαρόν¹¹ και τόν άμερικανικό ίμπεριαλισμό, ο Λεβινάς που πρώτος είπε ότι μπροστά στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου κάθε ιερή γη δεν είναι παρά «ένας σωρός ξύλα και πέτρες».

Έναντιόν μιας παθητικότητας χωρίς πράξη, μιας ένθουσιασμένης, όπως στους ρομαντικούς ποιητές, ή άπελπισμένης, όπως στους μπεκετικούς ήρωες, άδράνειας, ή ήθικη του Λεβινάς χρειάζεται περισσότερο από οτιδήποτε άλλο το πολιτικό της λεξιλόγιο και την πολιτική της πράξη. Το «άπολύτως Άλλο», δεν σταμάτησε ποτέ να επαναλαμβάνει ο Έβραϊός Λεβινάς, «είναι ο άλλος άνθρωπος» και προπαντός ο μή φετιχοποιημένος άλλος, ο έξαθλιωμένος άλλος, ο άλλος που δεν ζητά απλώς «άγαθοεργίες» αλλά όλο μας το είναι, την υπεράνθρωπη δύναμη να ταξιδέψουμε μέσα στο Γολγοθά του.¹²

I. Η έλευθερία ως ισχύς και η έλευθερία ως εύθραυστότητα και έντολη

Θά έπιχειρήσω να δείξω ότι διαμέσου της έντολης ο Λεβινάς οδηγείται σε μία ισχυρή έννοια άυτοπεριορισμού, ή όποια παρουσιάζει μέγιστο ενδιαφέρον για τη σύγχρονη πολιτική σκέψη. Η θέση μου είναι ότι πέραν των άδιεξόδων κάθε φαινομενολογίας της βούλησης, ή σχέση του Λεβινάς με τη Βίβλο και ή σφοδρή του πολεμική έναντιόν του Χάιντεγκερ, τόν καθιστά προνομιακό συνομιλητή της άρχαιοελληνικής σκέψης, του Πλάτωνα και του Άριστοτέλη.

Θά σφάλλαμε αν προσπαθούσαμε να διευκρινίσουμε το περιεχόμενο της έντολης καθαρά θεωρητικά, παραλληλίζοντάς την παραδείγματος χάριν με τη φορμαλιστική κατηγορική προστακτική. Η λεβινασιανή έντολη δεν έντέλλεται «καθαρούς λόγους» αλλά άνθρώπους από σάρκα και αίμα. Η καθολικότητα δεν άποτελεί ίδιον της παρά ύπό

¹¹ Βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Στη σκηνή του κόσμου, Από το Βελιγράδι στην Τεχεράνη*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007, σ. 106: «το τυφλό πολεμικό μένος της κυβέρνησης Σαρόν έναντιόν των Παλαιστινίων οδηγεί αυτή τη χώρα [τό Ίσραήλ], άργά ή γρήγορα, στην αυτοκτονία».

¹² «Journeying to each other's hotrod-Golgotha», *Ούρλαχτό*, Άλλεν Γκίνσμπεργκ, είσαγ.-μτφρ.-σημειώσεις Γιάννης Λειβαδάς, Ήριδανός, Αθήνα 2007, σ. 49.

⁸ *Le Confort intellectuel*, Flammarion, Παρίσι 1949, σ. 42 (ή ύπογράμμιση δική μου).

⁹ Ο Μισέλ Ουέλμπέκ, *Η δυνατότητα ενός νησιού*, μτφρ. Λίνα Σιπητάνου, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2006, σκιαγραφεί με μυθιστορηματικό τρόπο το ζοφερό μέλλον μιας ανθρωπότητας χωρίς άγάπη.

¹⁰ Βλ. Luc Boltanski, *La Souffrance à distance*, Métailié, Παρίσι 1993.

τήν προϋπόθεση ότι η έντολή συνυφαίνεται ἄρρηκτα μέ μία εὐθραυστότητα πού, περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλον, ὁ Λεβινάς ἀντιλαμβάνεται ὡς ἐγγενή στόν σωματικό ἄνθρωπο. Ἡ εὐθραυστότητα τῶν ὄντων εἶναι ὅρος κατανόησης τῆς έντολης. Μονάχα εὐθραυστα, σωματικά ὄντα μποροῦν νά «εἰσακούσουν» τή μονοθεϊστική έντολή ἢ, βαθύτερα ἀκόμη, ἡ μονοθεϊστική έντολή εἶναι ἡ σημασία τῆς εὐθραυστότητας καί τῆς σωματικότητας τῶν ὄντων καθ' ἑαυτήν.

Ἡ έντολή συνδέεται ἔτσι ἐξαρχῆς μέ τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ ὑπό τίς δύο μάλιστα ἐκδοχές του: α) τό κακό ὑπό τή «φυσική» του ἔννοια ὡς φθορά, πλῆγμα στή σωματική μας ὑπόσταση, ἀσθένεια, γήρας καί θάνατος, καί β) τό κακό ὑπό τήν αὐστηρά ἠθική του ἔννοια, μία ἀπό τίς λεβινσιανές μορφές τοῦ ὁποίου εἶναι ὁ ἐξανδραποδισμός τῆς ἐλευθερίας, τῆς ὁποίας ἡ εὐθραυστότητα εἶναι τόσο μεγάλη, ὥστε μπορεῖ ἡ ἴδια νά τραπεῖ σέ ἀντηγεῖο τῶν δυνάμεων πού τήν ἐξανδραποδίζουν. Θά δοῦμε ὅτι ὁ μονοθεϊσμός τοῦ Λεβινάς ἀποτελεῖ μία ἰδιαίτερη στάση ἐπαμισμού τῆς εὐθραυστότητας καί τοῦ κακοῦ.

Ἡ έντολή ἀναφέρεται ἀποκλειστικά σέ ἕνα ὄν θνητό, σέ ἕνα ὄν πού μπορεῖ νά πεθάνει, ἀλλά πού ἐπίσης, διαμέσου τῆς έντολης, μπορεῖ νά ἀγαπήσει τούς ἄλλους περισσότερο ἀπό τόν ἑαυτό του, καιόμενο ψυχῆ καί σώματι γιά αὐτούς. Σέ ἀντίθεση μέ τήν καντιανή προστακτική πού ἀντιμάχεται ὡς παράλογες τίς φυσικές κλίσεις, ἡ βιβλική έντολή τῆς ἀγάπης προσλαμβάνει καί ἐξανθρωπίζει τή φύση. Τό «γεννήθηκα γιά νά ἀγαπῶ μαζί μέ ἄλλους»¹³ πού ἡ Ἀντιγόνη λέει γιά τούς φίλους καί τούς συγγενεῖς, ἐπεκτείνεται στόν Λεβινάς στή βιβλική ἐκκλήση γιά εἰρήνη, εἰρήνη πού ξεκινᾷ ἀπό τόν μακράν γιά νά φτάσει στόν πλησίον!¹⁴

Γύρω ἀπό τήν ἔννοια τῆς εὐθραυστότητας πού, κατά τή γνώμη μου, ἀποτελεῖ τό ἐρμηνευτικό κλειδί γιά τήν ὀρθή πρόσληψη τοῦ νόμου, ἔρχεται νά στοιχηθεῖ μία πλειάδα πρακτικῶν ζητημάτων: ἐνδεχομενικότητα καί περιστάσεις, ἐλευθερία καί τυραννία, τό πρόβλημα τοῦ θανάτου καί τοῦ κακοῦ, ἡ ἀλλοτρίωση τῆς προσωπικῆς ταυτότητας, ἡ ἑτερογονία τῶν σκοπῶν. Θά ἐπιχειρήσω νά προσπελάσω τήν εὐθρα-

¹³ Σοφοκλής, Ἀντιγόνη, στ. 523.

¹⁴ «Εἰρήνη, εἰρήνη σέ ὅσους βρίσκονται μακριά καί σ' ὅσους βρίσκονται κοντά», Ἡσαΐας, 57, 19, 2, Ἡ Ἁγία Γραφή, Παλαιά καί Καινή Διαθήκη, μετάφραση ἀπό τά πρωτότυπα κείμενα, Ἑλληνική Βιβλική Ἑταιρεία, 1997, σ. 1253.

στότητα ἐξετάζοντας καταρχάς τή στάση ἐκείνη πού τήν ἐξοβελίζει καί τή δαιμονοποιεῖ, δηλαδή τόν γνωστικισμό. Θά συζητήσω, ἐν συνεχείᾳ, τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ γνωστικισμός ἀναδύεται στίς σύγχρονες φιλοσοφίες τῆς ὑπαρξης, οἱ ὁποῖες, μέ πρωτεργάτη τόν Χάιντεγκερ, θεωρητικοποίησαν τήν ἔννοια τῆς ἐρριμμενότητας, κατανοώντας τήν ἐλευθερία ὡς μεταφυσική «κατάσταση» ἢ, ἀκόμα χειρότερα, ὡς «πεπρωμένο». Στή φιλοσοφία τοῦ Λεβινάς ὁ γνωστικισμός καθαρεῖται μέ ἀφετηρία τήν εὐθύνη γιά τόν ἄλλο, ἡ ὁποία ἀναδέχεται καί μετασχηματίζει σέ ἠθική ὑποχρέωση καί πράξη τό μηδέν, πού δέν γεννιέται ἀπλῶς ἀπό τήν ἐρριμμενότητα τῆς ὑπαρξης, ἀλλά ὡς σωματικό πλῆγμα καίει καί ξεπετσώνει τή σάρκα.

1.1 Χάιντεγκερ: ἡ ἐρριμμενότητα καί ἡ ἐλευθερία ὡς ἄρνηση τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ

Ἄν δυσκολεύομαστε ἀκόμη νά κατανοήσουμε τόν σκοτεινό τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ Χάιντεγκερ ἐρμήνευε τό ἡρακλείτειο «ἦθος ἀνθρώπου δαίμων», εἶναι γνωστό ὅτι ὁ Γερμανός φιλόσοφος διαποτίζεται ἀπό μία στάση πού ἀποστρέφεται μετά βδελυγμίας τή μεταστωκρατική φιλοσοφία καί ἐν γένει κάθε «ἀνθρώπινη» καί «ἀνθρωπιστική» ἠθική.

Ἡ βαθιά αὐτή ἀπόρριψη τῆς ἠθικῆς γειτνιάζει ὥστόσο ἐπικίνδυνα μέ τό θρησκευτικό κίνημα τοῦ γνωστικισμοῦ. Ἡ ἐλευθερία τῶν Γνωστικῶν εἶναι μία φανατισμένη καί ἀπροκάλυπτη ἄρνηση τῆς ἠθικῆς. Ὁ γνωστικισμός εἶναι, ἀκριβῶς, τό δόγμα τῆς ἄρνησης τῶν ἠθικῶν ὁρίων καί στηρίζεται στους μεταστωκρατισμούς τῆς ιδέας τῆς ἄρνητικότητας. Οἱ Γνωστικοί πιστεύουν ὅτι ὁ «κόσμος» ἀποτελεῖ δημιούργημα ἑνός κακοῦ θεοῦ, εἰρκτή ἐντός τῆς ὁποίας ρίχτηκε καί αἰχμαλωτίστηκε ἡ ψυχή. Ὁ «κόσμος», μέ τήν τυραννική δύναμη πού τόν κυβερνᾷ, τήν εἰμαρμένη,¹⁵ ἴσταται σάν ἀνυπέβλητο τεῖχος μεταξύ αὐτῶν καί τῆς σωτηρίας, τήν ὁποία οἱ γνωστικοί ἀντιλαμβάνονται ὡς ἄμεση ὑπερανάβαση στό «θεῖο». Ἡ ψυχή καθ' ἑαυτήν εἶναι «ἡ λειτουργία ἑνός μισητοῦ ἐχθρικοῦ κόσμου».¹⁶ Ὑπάρχουν πολλοί τρόποι νά ἀρνηθοῦμε τόν κόσμο καί τή ζωή, ἀλλά ὁ γνωστικισμός εἶναι ἀναμφίβολα ὁ ριζοσπαστικότερος. Ἀρνησικισμός καί

¹⁵ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Βοστώνη ²1967 (1958), σ. 42.

¹⁶ Micha Brumlic, *Οἱ Γνωστικοί, τό ὄνειρο τῆς αὐτολύτρωσης τοῦ ἀνθρώπου*, μτφρ. Μαίρη Εὐσταθίου, ἐπιμ. Θάνος Λίποβατς, Νῆσος, Ἀθήνα 2006, σ. 364.

άρνητης τῆς ιδέας τῆς «φύσεως», ἀντιθηκός καί συγχρόνως ἀντινοοκεντρικός, ὁ γνωστικισμός, ἀποτελεῖ τόν πιό θανάσιμο ἐχθρό τόσο τῆς βιβλικῆς ὅσο καί τῆς κλασικῆς σκέψης.¹⁷

Ἡ σκέψη τοῦ Χάιντεγκερ εἶναι ἀπ' ἄκρου εἰς ἄκρον ἀρνησίκωση καί ἀ-θηκική. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι τό σκάνδαλο στό ὁποῖο διαρκῶς σκοντάφτει εἶναι τό σῶμα. Ἀπό τίς τετρακόσιες τριάντα ἐπτὰ πυκνογραμμμένες σελίδες τοῦ *Εἶναι καί Χρόνος*, παρά τή σαγήνη πού ἄσκησαν στούς φιλοσόφους τοῦ 20οῦ αἰῶνα, δέν ὑπάρχει οὔτε μία ἀφιερωμένη στό σῶμα. Τό γεγονός αὐτό ἀποτελεῖ ἀσφαλές τεκμήριο μᾶς σκέψης πού ἀρνεῖται τήν εὐθραστότητα. Ἀκόμη καί ἂν ὁ Χάιντεγκερ ἀνανέωσε τό φαινομενολογικό ἴδιωμα μέ τήν ἔννοια τῆς περατότητας, ἡ χαϊντεγκεριανή περατότητα παρουσιάζεται ὡς ἀσώματη καί ἄθραυστη. Πρόκειται, ὅπως θά δοῦμε, περισσότερο γιά μία συνάρτηση τοῦ «Εἶναι» παρά γιά τή σωματική μας συνθήκη.

Πολλοί λένε ὅτι, μετά τόν Πλάτωνα, ὁ Χάιντεγκερ ξανακάνει τή φιλοσοφία μελέτη θανάτου. Ἡ χαϊντεγκεριανή σκέψη τοῦ θανάτου δέν ἀφορᾷ ὅμως τόσο τό θάνατο ὅσο τή βούληση καί τήν ἀπόφαση. Ὁ Χάιντεγκερ θέλει νά διασώσει μία δυνατότητα κυριαρχίας ἀπέναντι σέ ἕνα ἐπικείμενο πού δέν θά περιγραφεῖ ποτέ ὡς σωματικό πλῆγμα. Γι' αὐτό καί ἐκτός ἀπό τό σῶμα ἐξοβελίζεται καί ὁ πόνος, ἐνῶ ἀπουσιάζει παντελῶς ἀπό τό *Εἶναι καί Χρόνος* μία φαινομενολογία τῆς ἀσθένειας καί τῆς ὀδύνης. Τά χαϊντεγκεριανά «συνεῖναι» καί τά «λαμπρά πεπρωμένα» τῆς ρομαντικῆς κοινότητας εἶναι ἕνας σίγουρος τρόπος νά ὑπεκφύγω τήν ἀτομικότατη ἐκθεσή μου στήν ὀδύνη τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου πού παραλύει κάθε ἀποφασιστικότητα καί ἀποδιαρθρώνει κάθε θριαμβολογία.

Ξεκινώντας ὡς φαινομενολόγος, ὁ Χάιντεγκερ καινοτομεῖ ζητώντας νά περιγράψει ἀποκλειστικά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο τό ἀνθρώπινο ὄν σχετίζεται μέ τόν δικό του θάνατο. Εὐθύς ἐξαρχῆς ὅμως ὑποσκάπτει τίς βασικές προϋποθέσεις τῆς χουσερλιανῆς φαινομενολογίας ἀρνούμενος νά θεθεῖ ὑπό τήν καθοδήγηση τῆς «λογικῆς» καί

¹⁷ Στό ἐκπληκτικό βιβλίο της *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Cerf, Παρίσι 1984, ἡ Simone Pétrement ἔχει μέ ἐνάργεια συμπληρώσει τήν ἀνάλυση τοῦ Γιόνας, διευκρινίζοντας ὅτι ὁ κακός θεός, ὁ «Δημιουργός» ἐναντίον τοῦ ὁποῖου στρέφονται οἱ γνωστικοί, ὑποτάσσοντάς τον στόν ὑποτιθέμενο ἀνώτερο, ἀπολύτως ὑπερβατικό, ἀρνησίκωμο θεό τους, εἶναι στήν πραγματικότητα ὁ Θεός τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὁ Θεός τοῦ ἡθικῆς νόμου.

τῆς «φιλοσοφίας τῆς γλώσσας».¹⁸ Τά «ἀρχέγονα ὑπαρκτικά θεμέλια» τῆς χαϊντεγκεριανῆς ἀναλυτικῆς δέν θά μπορούσαν ἀντίθετα νά παρασχεθοῦν παρά ἀπό μία ὄντολογία τοῦ «ᾧδε-Εἶναι». Ὁ θάνατος θά περιγραφεῖ ἔτσι ὡς «καθαρή ἐμπειρία» τοῦ διαρκῶς ἐπικείμενου «μῆ-νοήματος», δυνατότητα τῆς «ἀρνήσεως τῶν δυνατοτήτων».

Ἡ χαϊντεγκεριανή —καί ὅλες οἱ χαϊντεγκεριογενεῖς «φαινομενολογίες τῆς δυνατότητας»— εἶναι μεταφυσική καί ὄχι πρακτική, καί στηρίζεται στήν ἔννοια τῆς «ρίζικῆς ἐκλογῆς». Στή «ρίζικῆ ἐκλογῆ» δέν καλούμαστε νά ἐκλέξουμε, ὅπως στόν Ἀριστοτέλη, κάτι ὡς καλύτερο ἢ προτιμότερο ἀπό κάτι ἄλλο, ἀλλά μεταφυσικές δυνατότητες πού «ἀποκαλύπτουν τό Εἶναι» καί «ἀπελευθερώνουν τό πεπρωμένο». Ἐπειδή τώρα ἡ χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία, ὅπως ὅλες οἱ φιλοσοφίες τῆς βούλησης, διέπεται ἀπό τήν ἐξίσωση νοήματος καί δυνατότητας, τό μέλημα τοῦ Χάιντεγκερ γίνεται ἐφεξῆς νά ἀφηγηθεῖ τό πέρασμα ἀπό τό μῆ-νόημα τῆς δυνατότητας, δηλαδή τό ἐπικείμενο τοῦ θανάτου, στό νόημα τῆς μῆ-δυνατότητας, δηλαδή τήν τελική χαϊντεγκεριανή ἀναγωγή τοῦ θανάτου. Ἐπιτυγχάνεται καί πῶς τό πέρασμα αὐτό;

Ναί, «ἐπιτυγχάνεται» ἀλλά μέ τή διάρρηξη τοῦ κόσμου. Ἡ Φρανσουάζ Νταστὺρ (Françoise Dastur) ὑποστηρίζει ὅτι ὁ «κόσμος» δέν ἀποτελεῖ ἀπλό περιβάλλον ἔνταξης, ἀλλά «ιδρυτική στιγμή» τοῦ Dasein ἐφόσον «τό "ἐδῶ" τοῦ Dasein, συνάπτεται μέ τό "ἐδῶ" τοῦ κόσμου».¹⁹ Κατά τή γνώμη μου ὁ κόσμος εἶναι ἡ πιό προβληματική ἔννοια τοῦ *Εἶναι καί Χρόνος*. Ἐνῶ ἀπό τίς πρῶτες κίβλας σελίδες ὁ Χάιντεγκερ μᾶς λέει ὅτι ἡ «κατανόηση τῆς ὑπαρξῆς» εἶναι πάντα «κατανόηση τοῦ κόσμου», ἡ ἔννοια αὐτή τελικά σταδιοδρομεῖ πάντοτε στό *Εἶναι καί Χρόνος* μέσα σέ ἀρνητικά συμφραζόμενα. Ἀπό τή σ. 76 τοῦ βιβλίου, ὅπου ὁ κόσμος περιγράφεται ἀναλυτικά, φορτώνεται ἤδη μέ τρεῖς παθολογίες πού τόν στιγματίζουν ἀνεπανόρθωτα. Ὁ χαϊντεγκεριανός κόσμος εἶναι συνώνυμος:

(1) τῆς ἀπαρρόφησης τοῦ ᾧδε-Εἶναι μέσα «στis παραπομπές πού συγροτοῦν τήν προχειρότητα ἐνός συνόλου ὀργάνων»,

¹⁸ *Εἶναι καί Χρόνος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Ἀθήνα καί Ἰωάννινα 1978, σ. 165-166, ἐφεξῆς ΕΧ.

¹⁹ Françoise Dastur, *Ὁ θάνατος*, μτφρ. Β. Σιδηροπούλου, Scripta, Ἀθήνα 1999, σ. 55.

(2) τῆς καταβύθισης στή βιομέριμνα, πού «εἶναι ἐκάστοτε ἤδη καθώς εἶναι, ἔνεκα μιᾶς ἐξοικείωσης μέ τόν κόσμο» καί πού, στή συνέχεια, πρόκειται νά συνδεθεῖ μέ τήν «ἀναυθεντικότητα» καί τούς «πολλούς»,

(3) τῆς, δυνάμει τῆς βιομέριμνας, ἀπώλειας τοῦ ἑαυτοῦ τοῦ ὤδε-Εἶναι μέσα στά «ἐνδοκόσμια ὄντα πού συναντᾶ» καί ἀπό τά ὁποῖα «σαγηνεύεται».

Ἐπισημαίνω ὅτι, ὅπως στούς Γνωστικούς ἔτσι καί στόν Χάιντεγκερ, τό Dasein εἶναι πρωταρχικά «ριγμένο στόν κόσμο». Ἡ ἔννοια τῆς Geworfenheit, τῆς «ἐρριμμενότητας» ἢ τοῦ «ριζίματος» μέσα στόν «κόσμο» ἀποτελεῖ τή λυδία λίθο τοῦ Εἶναι καί Χρόνος. Ἡ ἐρριμμενότητα κυριαρχεῖ στήν περιγραφή ὄλων τῶν ὑπαρκτικο-οντολογικῶν δομῶν τοῦ Dasein. Ὡς «ριγμένο μέσα-στόν-κόσμο» τό Dasein εἶναι, ἐπίσης, ριγμένο καί «μέσ στήν κοινή γνώμη τῶν πολλῶν» (EX, σ. 167). Ὁ στόχος τῆς «ὑπαρκτικῆς ἀναλυτικῆς», ὅπως προγραμματικά ἐξαγγέλλεται, δέν εἶναι τίποτα ἄλλο ἀπό τό νά «μφορέσει νά συλληφθεῖ ὡς πρός τήν ὑπαρκτική του συγκρότηση τό ἤδη ἀγγελμένο φαινόμενο τοῦ ριζίματος» (EX, σ. 167).

Τό αὐθεντικό Dasein ὀφείλει νά εἶναι ἀνέστιο στόν κόσμο. Ἡ «ἀνεσιτότητα» τοῦ Dasein θά ἀξιοποιηθεῖ μέσα στόν ἐρριμμενικό κύκλο πού θά ὀδηγήσει ἀπό τήν ἀποκάλυψη τοῦ «ἀρχέγονου εἶδους τοῦ Εἶναι τοῦ ὤδε-Εἶναι» στό ριζίμο. Διαψεύδοντας ὅσους ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ χαϊντεγκεριανή ἔννοια τῆς «κατανόησης» δέν σχετίζεται, ὡς ὑπαρκτικό βίωμα, σέ τίποτα μέ τή «γνώση», ὁ ἴδιος ὁ Χάιντεγκερ ζητᾶ, μέσω αὐτῆς τῆς διαδρομῆς πρός τήν ἐρριμμενότητα, νά κατανοήσῃ τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο «ἡ ἐπιστήμη πηγάζει ἀπό τήν αὐθεντική ὑπαρξή» (EX, σ. 363). Ἡ σύζευξη αὐτῆ ἐπιστήμης καί αὐθεντικῆς ὑπαρξῆς εἶχε προδιαγραφεῖ στή σκέψη του τουλάχιστον ἀπό τό 1917, ὅταν σέ ἐπιστολή πού στέλνει στόν δάσκαλό του Ρίκερτ (Rickert), τοῦ ἐξηγεῖ τό λόγο γιά τόν ὁποῖο ἀπορρίπτει τήν παραδοσιακή, «ἐξωεπιστημονική» ὀπτική τοῦ «διαμορφωμένου» καθολικοῦ δόγματος. Τό μέλημα τῆς αὐστηρῆς ἐπιστήμης δέν ἐμποδίζει, ὡστόσο, τόν Χάιντεγκερ νά στρέφῃ τό ἐνδιαφέρον του στήν ἐσχατολογία τοῦ «ἀδιαμόρφωτου» ἀκόμη, πρώιμου χριστιανισμοῦ.²⁰

²⁰ Ἐνα μέρος τῆς ἐπιστολῆς αὐτῆς τοῦ Χάιντεγκερ στόν Ρίκερτ παρατίθεται στό ἐνδιαφέρον βιβλίο τοῦ Benjamin Crowe, *Heidegger's Religious Origins*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 2006, σ. 129-131, ἀπό ὅπου καί παραθέτω.

Τό πρόβλημα τοῦ θανάτου δέν θά τεθεῖ ποτέ ἀπό τόν Χάιντεγκερ ὡς πρόβλημα εὐθραστότητας τῶν ὄντων, τρωτότητας, σωματικῆς φθορᾶς.²¹ Ὁ Χάιντεγκερ θά ἀντιμετώπιζε μέ οἴηση τά ἐρωτήματα αὐτά ὡς ἀνήκοντα στή βιολογία! Ὁ φιλόσοφος δέν ἀσχολεῖται μέ τά ὄντα ἀλλά μέ τίς ἔννοιες. Μιλώντας γιά τό θάνατο, αὐτό πού τόν ἀπασχολεῖ δέν εἶναι τό σῶμα ἀλλά τό παράδοξο τῆς «ὀλοκλήρωσης» τοῦ ὤδε-Εἶναι. Προκειμένου, μᾶς λέει, νά μφορέσει τό Dasein νά σχηματιστεῖ ὡς ὀλότητα θά πρέπει νά σταματήσῃ νά προσεγγίζεται, διαμέσου τῆς μέριμνας, ὡς «προηγούμενο-τοῦ-ἑαυτοῦ-του» (EX, σ. 236). Ἄν γίνει ὅμως αὐτό τότε τό Dasein σταματᾶ νά ὑπάρχει ὡς τέτοιο. Ἐξοῦ τό παράδοξο ἢ «μή-ὀλότητα» τοῦ ὤδε-Εἶναι νά ἀφήνει μιᾶ «ἐκκρεμότητα σέ ὅσα μφορῶ νά εἶμαι», ἐνῶ ἡ ὀλότητα νά σημαίνει τήν ἐκμηδένισή μου ὡς Εἶναι (EX, σ. 236).

Ὁ πλατωνικός Σωκράτης πεθαίνει παραλύοντας ἀργά ἀπό τά πόδια ὡς τό κεφάλι. Ἡ χαϊντεγκεριανή «μελέτη θανάτου» εἶναι τουναντίον καθαρά θεωρητική καί ὀδηγεῖ πάραυτα σέ ἕνα ἀσώματο «ὤδε-Εἶναι», ἄλλη ὄψη τῆς «δυνατότητας». Ὁ Χάιντεγκερ σπεύδει νά διαχωρίσει τόν δικό μου θάνατο ἀπό τήν ἐμπειρία τοῦ θανάτου τοῦ ἄλλου, ἢ ὁποῖα, ὡς ἐμπειρία ἐνός ξένου, θά παραμείνει, λέει, γιά ἐμᾶς πάντοτε ξένη,²² στό βαθμό πού ἀφορᾶ ἀπλῶς τό «ὤδε-Συνεῖναι» ἢ τό «ἀκόμη-ὤδε-Εἶναι» τοῦ πεθαμένου μέ τούς ἐπιζῶντες. Ὁ θάνατος τοῦ ἄλλου δέν ἐμπεριέχει κατά τόν Χάιντεγκερ τίποτα σημαντικό γιά ἐμένα. Σολιψισμός πού αὐτοπεριχαρᾶζεται ἀπέναντι στήν ὀδύνη γιατί ἀναζητᾶ ἕνα ἄτρωτο θεμέλιο.

Τό ἀσώματο Dasein βιώνει μέν ἀγωνία ἀλλά ποτέ σωματικό πόνο, ἐνῶ ὁ «πόνος γιά τήν ἀπώλεια τοῦ ἄλλου» δέν ὑπαισέρχεται ποτέ οὐσιαστικά στήν ὑπαρκτική του δομή. Ἀλλά ἂν ὁ θάνατος τοῦ ἄλλου εἶναι φιλοσοφικά περιττός, ὁ Χάιντεγκερ ἐπιστρατεύει τά μελανόψυχα ρητά τοῦ Ἀγρότη ἀπό τή Βοημία προκειμένου νά περιγράψῃ τό ἀκοινωνητο καί ἀμεταβίβαστο βίωμα τοῦ «ἀτομικότητας» θανάτου, ὡς γενικότατο «Εἶναι-πρός-θάνατον»:

τό τελευτᾶν τό ὁποῖο νοοῦμε μέ τό θάνατο δέν σημαίνει ἀποπεράτωση

²¹ Γιά ὅλα ὅσα λείπουν ἀπό τή χαϊντεγκεριανή περιγραφή τοῦ θανάτου ὁ ἀναγνώστης μφορεῖ νά ἀνατρέξῃ στό ἐξαιρετικό μυθιστόρημα τοῦ Φίλιπ Ρόθ, Ὁ Καθένας, μτφρ. Ἀχ. Κυριακίδης, Πόλις, Ἀθήνα 2006.

²² EX, σ. 144.

[Zu-Endesein] τοῦ ὤδε-Εἶναι, ἀλλά ἓνα Εἶναι πρὸς τὸ τέλος [Sein zum Ende] αὐτοῦ τοῦ ὄντος. Ὁ θάνατος εἶναι ἓνας τρόπος τοῦ Εἶναι, τὸν ὁποῖο τὸ ἐδωνά-Εἶναι ἀναλαμβάνει εὐθύς ὡς ὑπάρξει. «Εὐθύς ὡς ἔρθει ἓνας ἄνθρωπος στὴ ζωὴ, εἶναι κιόλας ἀρκετὰ γέρος γιὰ νὰ πεθάνει». (EX, σ. 245)

Τὸ θεμέλιο τῆς θεωρίας περὶ θανάτου τοῦ Χάιντεγκερ εἶναι ἡ θεωρία του γιὰ τὴ δυνατότητα [Möglichkeitsein]. Στὴν πραγματικότητα, ὁ χαϊντεγκεριανὸς θάνατος δέν μέ ἀγγίζει, δέν μέ πληγώνει καὶ δέν μέ συντρίβει ποτέ. Ἀναδιαγράφει ἀπλῶς καὶ ἐπαναθεμελιώνει τίς δυνατότητές μου ὀδηγώντας τις ἐνώπιον τοῦ μή-νόηματος τῶν κοσμικῶν δυνατοτήτων τῆς βιομέριμνας. Ὁ θάνατος, αὐτὸ εἶναι τὸ κεφαλαῖωδες μάθημα τοῦ Χάιντεγκερ, μέ ἀποσχίζει ἀπὸ ὁποιαδήποτε δυνατότητα σχετισμοῦ μου μέ τούς ἄλλους καὶ μέ ἀπομονώνει ὀριστικά καὶ ἀμετάκλητα. Ὁδηγημένος ἔτσι ἐνώπιον τοῦ ἑαυτοῦ μου μέσα στό θάνατο, διαλύω κάθε δεσμό μου μέ τούς συνανθρώπους μου προκειμένου νὰ στραφῶ, ὄχι ὡς θνητός, ἀλλά ὡς «ὤδε-Εἶναι» στὴν πῶ δική μου «δυνατότητα ὑπαρξης» (EX, σ. 250). Μέ μιά δεύτερη κίνηση ἀνάκτησης ὡστόσο ἡ ἀπομόνωση κραταιοῦται ὡς δύναμη καὶ τὸ Εἶναι ὀδηγεῖ τὸ «ὤδε-Εἶναι» σέ ἓνα παθιασμένο ριζίμο στόν κόσμο:

χάρη σ' αὐτὴ τὴ δυνατότητα [τοῦ θανάτου] τὸ ἐδωνά-Εἶναι νοιάζεται γιὰ τὸ μέσ-στόν-κόσμο-Εἶναι του κατὰ τρόπο ἀπόλυτο. (EX, σ. 250)

Ἡ ἐρριμμενότητα δεσπάζει λοιπόν, χωρὶς καμία ἀμφιβολία, στὴ χαϊντεγκεριανὴ φαινομενολογία τοῦ θανάτου. Ὅσο τὸ Dasein ὑπάρχει, εἶναι ριγμένο, μέσω τῆς ἀγωνίας (τῆς ὁποίας ὁ Χάιντεγκερ καταστρέφει τὴν ἀρχικὴ κερκεργωριανὴ σημασία, ἀποθητικοποιώντας την), σέ αὐτὴ τὴν «ἀσχετίστη καὶ "μή-παρακάμψιμη" δυνατότητα» τοῦ θανάτου του. Ὁ θάνατος γίνεται ἔτσι ὁ μοχλὸς γιὰ νὰ ἀναδειχθεῖ στὴν §65 τοῦ Εἶναι καὶ Χρόνος ἡ χρονικότητα ὡς ὄντολογικὸ νόημα τῆς μέριμνας καὶ γιὰ νὰ θεμελιωθεῖ «ὑπαρκτικά» ἡ ἐνοποίηση τῶν τριῶν χρονικῶν ἐκστάσεων, ἡ ὁποία θά στεφθεῖ ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα τοῦ μέλλοντος:

τὸ νὰ ἀφήνομαι νὰ προσέρχομαι [Zukommen] στόν ἑαυτό μου μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἐξοχὴ δυνατότητα ὑποφέροντάς την, εἶναι τὸ ἀρχέγονο φαινόμενο τοῦ μέλλοντος [Zu-kunft]²³ [...] Μέ τὸν ὄρο μέλλον [...] ἐνοοῦμε

ἐκεῖνο τὸ ἔρχεσθαι [Kunft], κατὰ τὸ ὁποῖο τὸ ἐδωνά-Εἶναι μέσα στὴν πῶ δική του δυνατότητα ὑπαρξης προσέρχεται στόν ἑαυτό του. (EX, σ. 325)

Ἡ χαϊντεγκεριανὴ φιλοσοφία εἶναι μιά μελλοντολογία. Διαμέσου μιᾶς παράξενης ἀντιστροφῆς ἢ μή-δυνατότητα τοῦ θανάτου διανοίγει τὸ σύνολο τῶν δυνατοτήτων τοῦ ὤδε-Εἶναι! Τὸ «κλείσιμο» τοῦ μέλλοντος διανοίγει παρελθόν καὶ παρόν, καὶ ὅπως ἔλεγε ὁ Τόμας Μάν, τὸ μηδέν γεννάει διαμέσου τῆς ἀποφασιστικότητας τὸ «ἄπειρο», δηλαδή τὸ Εἶναι. Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν ὅτι, μακρὰν τοῦ νὰ αἴρεται ἀπὸ τὴ μή-δυνατότητα, ἢ προτεραιότητα τῆς ἐννοίας τῆς δυνατότητας ὡς μέλλουσας ἐνισχύεται, ἀκριβῶς, ἀκόμη περισσότερο καὶ ἀπογειώνεται στὴν ἀποφασιστικότητα.

Οἱ χαϊντεγκεριανοὶ μᾶς καλοῦν νὰ ὑποκλιθῶμε ἀπέναντι στὴν προτεραιότητα αὐτῆς τῆς δυνατότητας πού ὑποτίθεται ὅτι ἀποτελεῖ τὴν πεμπτουσία τῆς «ἐξέγερσης Heidegger» ἐναντίον συγχρόνως τόσο τῆς καρτεσιανῆς «ἀποδεσμευμένης ὑποκειμενικότητας» ὅσο καὶ τῆς ἀρχαιοελληνικῆς καὶ σχολαστικῆς προτεραιότητας τῆς οὐσίας (καὶ μετέπειτα ὑποστάσεως) εἰς βάρος τοῦ ὑποκειμένου. Ἡ Φρανσουάζ Νταστὺρ μᾶς κλείνει, παραδείγματος χάριν, τὸ μάτι μπροστά στό μεγαλεῖο τῆς χαϊντεγκεριανῆς «ὑπαρξης», ὡς ὑπαρξης ἄνευ ὑποδείγματος, ἄνευ πάσης προκαθορισμένης φύσης καὶ τέλους. Ἡ χαϊντεγκεριανὴ ὑπέροβαση εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη τῆς «ἐνδεχομενικότητας τοῦ ἐρριμμένου-στόν-κόσμο-εἶναι», κάτι πού ὁ Χάιντεγκερ ἀποκαλεῖ «γεγονότητα τῆς ἀναγωγῆς τοῦ Dasein στόν ἴδιο τὸν ἑαυτό του».²⁴

Θά ἦταν ὅμως λάθος νὰ σκεφτοῦμε ὅτι πρόκειται ἀπλῶς γιὰ μιά νοηματοδότηση τῆς ἐνδεχομενικότητας καὶ τῆς τυχαιότητας. Ἡ σκοπιμότητα μιᾶς τόσο ριζικῆς ἀπέναντι στό σύνολο τῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης τομῆς εἶναι βαθύτερη καὶ ἔρχεται ἀπὸ τὴν πεποίθηση τοῦ Χάιντεγκερ ὅτι ὁποιοσδήποτε ἐξωτερικὸς ὡς πρὸς τὴν κυρίαρχη βούληση καθορισμός, μορφή, ὄριο, κοινωνικὴ σημασία καὶ θεσμὸς ἀποτελεῖ τουλάχιστον ρηχὴ συμβατικότητα πού εἶναι ὁ προάγγελος κάθε ἀναυθεντικότητας. Ὁ «βαθὺς» παγανισμὸς τοῦ μηδενὸς δέν ἀνέχεται τούς συμβιβασμούς καὶ τίς μετριοπάθειες τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων.

Γιὰ αὐτὸν τὸν ἀρχέγονο ρομαντισμὸ οἱ κοινωνικοὶ θεσμοὶ καὶ τὰ ὄρια

ὅτι ὁ Χάιντεγκερ ἐτυμολογεῖ τὴ λέξη Zukunft (=μέλλον) ὡς Zu-kunft:=ἔρχεσθαι-πρὸς, προσέρχεσθαι».

²⁴ EX, σ. 56.

²³ Ὅπως ὑποσημειώνει ὁ Γ. Τζαβάρας στὴ σελίδα 326: «εἶναι ὁποσδήποτε σαφές

είναι θάνατος, θάνατος τῆς «ζωτικότητας» τῆς ἐλευθερίας. Ὁμαιμος μέ τίς ἀλογες, στοιχειακές καί «χθόνιες» δυνάμεις τῆς ζωῆς ὁ ἀρχέγονος ρομαντισμός ἀναζητᾷ τήν οὐσία τῆς ψυχῆς μακριά ἀπό κάθε μαισματική μορφή πολιτισμοῦ καί ἐκπαίδευσης. Ὁ Τόμας Μάν μιλοῦσε γιά τήν ἐξέγερση τῆς «μουσικῆς» ἐναντίον τῆς πεζογραφίας, γιά τόν μυστικισμό τοῦ βιώματος πού στρέφεται ἐναντίον τῆς διαύγειας τῶν Γραμμάτων.²⁵ Τό «μουσικό» εἶναι ἀποκάλυψη, χιλιασμός.

Στόν Χάιντεγκερ ξαναβρίσκουμε τή γνωστική ἐξέγερση ἐναντίον τοῦ κόσμου, τήν ἐξωανθρώπινη ὑπέρβαση τοῦ «Ἀπολύτως Ἄλλου» πού εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη τοῦ ἀπόλυτου ἐντοιχισμού στήν ἐμμένεια τῆς ἱστορικῆς νομοτέλειας. Σέ κάθετη σύγκρουση μέ ὀλόκληρη τή θεσμική καί νομική ὄψη τῆς φιλοσοφίας, ἀπό τόν Πλάτωνα ὡς τόν Μοντεσκιέ, ὁ σφοδρός ἀντικλασικιστής καί ἀντιουμανιστής Χάιντεγκερ δέν ἀντιλαμβάνεται τήν «ἐξωτερικότητα» παρά μονάχα μέ τόν τρόπο τοῦ ἀκατέργαστου φυσικοῦ γεγονότος, *factum* στό ὁποῖο θά προσέκρουε τό ἀπεριόριστο βούλεσθαι τῆς βούλησης πού ἀντιμετωπίζει μέ «ἀποφασιστικότητα» ἀκόμη καί τό θάνατο. Τό ἀρχέγονο τῆς βούλησης εἶναι μιά ἐλευθερία τοῦ ἦθους.

Ὑποτίθεται ὅτι στή συνέχεια τοῦ Χοῦσερλ ὁ Χάιντεγκερ ἦλθε νά ἐκπληρώσει τό αἴτημα τῆς μετακαρτεσιανῆς, «υπεύθυνης γιά τόν ἑαυτό της» [self-responsible] ὑποκειμενικότητας. Ἡ ἐρριμμενότητα ὡς βασικό μοτίβο τῆς χαϊντεγκεριανῆς σκέψης ἐκφράζει, ὅπως ἔβλεπε ἡδῆ ἀπό τά πρωτόλειά του ὁ Λεβινάς, τήν ἀδυναμία τῶν φιλοσοφιῶν τῆς ὑπαρξῆς νά ὀλοκληρώσουν τήν κριτική τους στίς ἰδεαλιστικές φιλοσοφίες τοῦ «ὀλικοῦ ἀναστοχασμοῦ» καί τοῦ «ἀδέσμευτου ὑποκειμένου». Ὁ Χάιντεγκερ δέν εἶναι φιλελεύθερος· ἡ ἐρριμμενότητα εἶναι, βεβαίως, στρατεύση στό «Εἶναι». Θά πρέπει, ὡστόσο νά σκεφτοῦμε σοβαρά ἄν πρέπει νά περάσουμε ἀπό τό «αὐτο-κυρίαρχο» ὑποκειμένο τῆς παράδοσης σέ μιά ἄνευ ὄρων καί ὀρίων «στρατευμένη», «ἐκστατική ὑπαρξη», πού, ἐπειδή «ἴσταται ὑπεράνω» τῆς ἠθικῆς, εἶναι παντελῶς ἀνίκανη νά ἀναλάβει τήν εὐθύνη γιά τήν ἔλλογη διαπραγματεύση καί τοῦ παραμικρότερου πρακτικοῦ ζητήματος:

ἡ ἐλευθερία τοῦ [ἐρριμμένου ὑποκειμένου] ἔχει, ἤδη, ἐκχωρηθεῖ σέ

²⁵ Βλ. τά κείμενά του γιά τόν Βάγκνερ πού ἔχουν δημοσιευθεῖ στά γαλλικά μέ τόν τίτλο *Wagner et notre temps*, Hachette-Pluriel, Παρίσι 1978.

στρατεύσεις τίς ὁποῖες τό ἴδιο οὐδέποτε σύναψε. Ἐπιπλέον, ἡ ἐνοχή πού προκύπτει κατ' αὐτόν τόν τρόπο δέν ἐμπεριέχει τίποτα τό ἠθικό· τό περιεχόμενο τῆς ἀναφέρεται στήν ἀλλοτρίωση τῆς αὐθεντικῆς ἐλευθερίας ἀλλά ὄχι στήν χωρῆς ἐνδοιασμούς ἀσκηση αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας. Ἔχει πολὺ περισσότερο τραγική παρά ἠθική χροιά.²⁶

Τήν ἴδια, περίπου, ἐποχή πού ὁ Λεβινάς ἔπαιρνε τίς ἀποστάσεις του ἀπό τούς χαϊντεγκεριανούς ὕμνους στήν ὄντολογία εἰς βάρος τῆς ἠθικῆς, ἕνας ἄλλος Ἑβραῖος στοχαστής, τοῦ ὁποῖου ἡ σκέψη ἐμελλε νά σημαδευτεῖ διά παντός ἀπό τό Ὀλοκαύτωμα καί τή Χιροσίμα,²⁷ ὁ Γκύντερ Ἄντερς, παρατηροῦσε ὅτι, τελικά, ὁ Χάιντεγκερ δέν διαθέτει πρακτική φιλοσοφία.

Ἐχοντας ξεκινήσει ἀπό τή δομή τῆς ἀποβλεπτικότητας (Intentionalität) ὡς καθοριστικῆς γιά τήν ὀλότητα τῆς «προ-θεωρητικῆς ζωῆς», θά περίμενε κανεῖς ὅτι ὁ Χάιντεγκερ θά ἔφτανε σέ μιά φιλοσοφία τῆς πράξης. Ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο αὐτό τελικά δέν συνέβη εἶναι ὅτι ἡ χαϊντεγκεριανή ἔννοια τοῦ «Εἶναι» ἐκτόπισε, τελικά, τήν ἔννοια τοῦ «κόσμου»: ὁ κόσμος, λέει ὁ Ἄντερς, τρέπεται μέσα στή φιλοσοφία τοῦ Χάιντεγκερ σέ «ὄντολογικό κατηγορήμα τοῦ ὤδε-Εἶναι». Ἡ μετατόπιση δηλαδή ἀπό τό ἀποδεσμευμένο καρτεσιανό ὑποκειμένο στό χαϊντεγκεριανό «μέσα-στόν-κόσμο-Εἶναι» δέν συνεπάγεται, στήν πραγματικότητα, καμία νίκη τοῦ ρεαλισμοῦ, διότι αὐτό πού ὁ Χάιντεγκερ ἐπιτελεῖ εἶναι ἡ συμπερίληψη καί τῶν μή συνειδησιακῶν ἐνεργημάτων ὄχι στή συνείδηση, ὅπως στόν Ντεκάρτ, ἀλλά στό «Εἶναι». Τό χαϊντεγκεριανό «Εἶναι» ἀποτελεῖ ὅμως, τελικά, μεταφυσική ὄντοτητα, καί τό «μέσα-στόν-κόσμο-Εἶναι» οὐδόλως ἐγγυᾶται μιά πραγματική σχέση μέ τόν κόσμο.

Ἄς μῆ μᾶς παραπλανᾷ ἡ ρητορική τοῦ «μέσα-στόν-κόσμο-Εἶναι». Ὁ κόσμος δέν εἶναι στόν Χάιντεγκερ παρά κόσμημα στό ὑποπόδιο τοῦ «Εἶναι». Ὡς ἐάν ἡ μυθολογική πρόσδεση στό ἀπρόσωπο ἀπαρέμφατο «Εἶναι» νά μπορούσε νά καταργήσει τίς προσωπικές ἀνθρώπινες ἐνεργειες. Ἡ, διαφορετικά, ἡ ἐπαφή τοῦ πραγματικοῦ ἀνθρώπου μέ τόν πραγματικό κόσμο δέν ὑφίσταται, διότι ἔχει ὀλοσχερῶς διαμεσολαβηθεῖ ἀπό τό ἀπρόσωπο «Εἶναι»:

²⁶ Ἐμ. Λεβινάς, *Ἐλευθερία καί Ἐντολή*, ὁ.π., σ. 62.

²⁷ Βλ. τό ἐξαιρετικό βιβλίο του Ἐμεῖς οἱ γιοί του Ἄιχμαν, μτφρ. Κ. Σπαθαράκης, ἐπίμετρο Στ. Ζουμπουλάκης, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2006.

τό γεγονός του «μέσα-στόν-κόσμο-Εΐναι» δέν προκύπτει από τή σχέση των ενεργημάτων μας (του πράττειν, του ασχολείσθαι «μέ», του επικοινωνείν, του μερμνάν, του αντίλαμβάνεσθαι) μέ τόν κόσμο· πρόκειται γιά τό ακριβές αντίθετο: τά ενεργήματά μας δέν αποδλέπουν στόν «κόσμο» παρά επειδή τό *Εΐναι* μας, ως διακεκρυμένο των απλώς «παρευρισκομένων» πραγμάτων, εΐναι μέσα-στόν-κόσμο-Εΐναι.²⁸

‘Ο Άντερς συνδέει τή βαθιά αυτή άρνηση του κόσμου μέ τήν ιδέα τής άρσης των περιορισμών. Τό *Dasein* φαίνεται νά λείει: «επειδή εΐμαι αυτός πού εΐμαι θά τιμωρήσω τήν ένδεχομενικότητα κάνοντάς την “ύπαρξη”». ²⁹ Οί περιορισμοί τής έλευθερίας του *Dasein* τοποθετούνται από τόν Χάιντεγκερ, αποκλειστικά, «στά δύο άκρα τής ζωής του» και δέν τό περιορίζουν «παρά ύπό τήν έννοια ότι πρέπει νά νικηθούν από τόν έαυτό και νά αποβούν ιδιοκτησία του». ³⁰ Τό «γίγνεσθαι έαυτός» προκύπτει έτσι στή φιλοσοφία του Χάιντεγκερ από μά *occupatio fati*. ³¹ Οί λέξεις *Eigentum* (ιδιοκτησία) και *Eigentlichsein* (τό νά εΐσαι ό ίδιος ό έαυτός σου, τό νά εΐσαι αυθεντικός) προκύπτουν από τήν ίδια ρίζα. Τό «ώδε-Εΐναι» γίνεται αυθεντικό γινόμενο αφέντης. Η διαφέντευση αυτή όμως δέν έχει τίποτα τό ήθικό: ό Χάιντεγκερ ως άντισημίτης εΐναι, όπως θά έλεγε ό Σάρτρ, ένας ποιητής τής γαιοκτησίας.

Έναντίον των συρμών τής χάιντεγκεριανής όρθοδοξίας ύποστηρίζω λοιπόν τή θέση ότι ή αντικατάσταση του «*cogito sum*» από τό «*sum moribundus*» δέν συνεπάγεται, τελικά, γιά τή χάιντεγκεριανή ύποκειμενικότητα καμία χροιά εύθραυστότητας. Έχοντας άποσχίσει διά τής μή-δυνατότητας του θανάτου τό *Dasein* από κάθε σχέση μέ τόν άλλο, ό Χάιντεγκερ τό αποκόπτει τελικά και από τόν κόσμο. Ξεριζωμένη, άπομονωμένη και παραδομένη στό μηδέν του θανάτου ή χάιντεγκεριανή «έαυτότητα» αναδύεται, αΐφνης, αναβαπτισμένη στήν άποφασιστικότητα και, ως διά μαγείας, άτρωτη. Η χάιντεγκεριανή ρητορική εΐναι μεγαλειώδης: διά τής άποφασιστικότητας τό (γερμανικό;) «έγώ» επάΐρεται και μεγαλύνεται, έφόσον, έχοντας αναδεχθεί τό θάνατο, δέν

²⁸ Γκ. Άντερς, «On the Pseudo-concreteness of Heidegger’s Philosophy», περ. *Philosophy and Phenomenological Research*, τόμ. VIII, τχ. 3, μτφρ. στά γαλλικά Luc Mercier, Sens & Tinka, 2003, σ. 22.

²⁹ ‘Ο.π., σ. 47, ύποσημείωση 5.

³⁰ ‘Ο.π., σ. 51.

³¹ ‘Ο.π., σ. 47.

περιορίζεται και δέν καθορίζεται ύπαρκτικά πλέον από τίποτα, και προπαντός όχι από τό θάνατο του άλλου, ό όποιος, λείει ή Νταστύρ, άν μέ έπηρέαζε θά μέ έτρεπε σε «ύποκειμένο», δηλαδή σε «καθαρό άποτέλεσμα τής δράσης του άλλου». ³² Άκόμη και στήν προοπτική του θανάτου, ή μάλλον προπαντός στήν προοπτική του θανάτου, ή χάιντεγκεριανή ύποκειμενικότητα δέν συστέλλεται αλλά έκτείνεται. Τό έρώτημα εΐναι πού θά κρυσταλλωθεί τελικά αυτή ή διαρκής επέκταση, αυτή ή παθιασμένη προσήλωση στό έκτείνεσθαι; Η άπόκριση του Χάιντεγκερ, άπόκριση πού προϋπέθετε τόν έξοβελισμό του άλλου ανθρώπου, δέν εΐναι τίποτα άλλο από τή σκληρότατη λέξη *μοΐρα*.

‘Η *μοΐρα*, έλεγε ό Τόμας Μάν στόν Δόκτορα Φάουστους, εΐναι μία έννοια ιδιαίτερος γερμανική. ‘Ο θάνατος δέν εΐναι γιά τόν Χάιντεγκερ βασιλιάς του κόσμου παρά μόνο φαινομενικά. Αυτός πού πραγματικά σημαδεύει και διατάζει πίσω από τίς ανθρώπινες πράξεις εΐναι ή *μοΐρα* ή τό πεπρωμένο. Η χάιντεγκεριανή σκέψη φτάνει έδω στό άπόγειο τής οΐησής της: ως «άντικαθιστών-τό-τίποτα», ένα τίποτα πού στό «δίχτυ του βρίσκειτα πιασμένο», τό *Dasein* αναλαμβάνει τή «ρίζο-σπαστική» —και όχι «παραδοσιακή»— νοηματοδότηση του μηδενός. Διά τής άπελευθέρωσης τής δυνατότητας του θανάτου τό *Dasein* άπειροποιεί τίς δυνατοτήτες του μέσα στήν άποφασιστικότητα. ³³ Μέ τό θάνατο και διαμέσου του θανάτου του τό *Dasein* ύπερβαίνει έρριμμενότητα και τυχαιότητα, και στήν κυριολεξία *ΐσταται* υπεράνω του κόσμου γινόμενο *μοΐρα*:

μόνο μέ τό προλαβαίνειν τό θάνατο ξορκίζεται κάθε τυχαία και «προσωρινή» δυνατότητα. Μόνο τό έλεύθερον-Εΐναι γιά τό θάνατο παρέχει στό έδωνά-Εΐναι τόν άπόλυτο σκοπό και ώθει τήν ύπαρξη προς τόν πεπερασμένο της χαρακτήρα. Έτσι και άδραχτεί ό πεπερασμένος χαρακτήρας τής ύπαρξης, αυτός άποσπā από τήν άτελείωτη πολλαπλότητα των προσφερόμενων δυνατοτήτων αναπαυτικότητας, επιπολαιότητας, φυγοπονίας, και φέρνει τό έδωνά-Εΐναι μέσα στή λιτότητα τής *μοΐρας* του [Schicksal]. ³⁴

³² Françoise Dastur, ‘Ο θάνατος, ό.π., σ. 62.

³³ «Νά κατισχύει έναντι του έαυτού του μέσα στό έσχατο δύνασθαι-εΐναι του σημαίνει έπομένως νά ύπάρχει καθιστώντας δυνατή τή δυνατότητα πού εΐναι ό θάνατος και άπελευθερώνοντάς την ως τέτοια», ό.π., σ. 73.

³⁴ EX, σ. 384.

Τό συμπέρασμά μου είναι ότι ο χαϊντεγκεριανός θάνατος μᾶς ἀποσπᾶ μὲν ἀπὸ τὰ συμβεβηκότα τῆς ἐνδοκόσμιας «πτύσης» ὠθώντας μας ὅμως ὄχι στὸν συνάνθρωπο, ὅπως στὸν ἰουδαιοχριστιανισμό, ἀλλὰ στὸ ἀπόλυτο τῆς αὐθεντικῆς μοίρας. Ἄς προσεχθεῖ ἐδῶ ὅτι διαμέσου τῆς μοίρας ἡ χαϊντεγκεριανὴ ἐμμένεια ἀντιπαλεῖ τὴν καθολικότητα τοῦ λόγου. Ἄν ὁ Φαίγκελιν (Voegelin) μιᾶ γιὰ «ἀκτιβισμό τῆς ἐμμένειας»,³⁵ ὁ Γιόνας εἶχε ὀρίσει τὸν γνωστικισμό ὡς τὸ δόγμα ἐνεργητικῆς ἀνάληψης τῆς (αὐτο)-ἐκμηδένισης.³⁶ Πρόκειται, λέει ὁ Μπρούμλικ (Brumlic), γιὰ μιὰ ἀντίληψη κοινὴ σὲ μιὰ ὀλόκληρη γενιὰ Γερμανῶν διανοούμενων, δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν, οἱ ὁποῖοι στὴ Γερμανία τοῦ Μεσοπολέμου ἦταν διαποτισμένοι ἀπὸ τὴν πεποίθησι ὅτι «ὁ θάνατος πρέπει νὰ ὀδηγήσει στὴ ζωὴ», στὴν ὁποία εὐκολὰ ἀναγνωρίζουμε τὰ «βασικά μοτίβα τοῦ προμηνυόμενου φασισμού».³⁷

Ἡ σκέψις τοῦ Χαϊντεγκερ μᾶς δείχνει ὅτι στὴ λατρεία τοῦ μέλλοντος τοῦ φασισμού καὶ τοῦ ναζισμού ἐνοφθαλμίστηκε μιὰ ἀρνητικότητα πρὸς ὅτιδήποτε ἀντιστρατεύεται τὴ γέννησι τῆς γερμανικῆς μοίρας καὶ τὴν κυριαρχία της πάνω στὸ πραγματικό. Ἡ ἀρνητικότητα εἶναι τελικὰ μιὰ ἄρνησι τῆς βίβλικῆς τρωτότητας. Ἡ βούλησι καὶ ἡ «βούλησι γιὰ δύναμη» εἶναι, κατὰ τὸν Χαϊντεγκερ, ἡ οὐσία τοῦ πραγματικοῦ. Ἡ θέση τοῦ Γιόνας γιὰ τὴν διαμέσου τῆς αὐτο-ἐκμηδένισης ἐκμηδένισι τοῦ κόσμου καὶ τὴν ἀπολύτρωσι, τελικὰ, τῆς ψυχῆς, ἀντλημένη ἀπὸ τὸν ὕστερο γνωστικισμό, φαίνεται ὅτι περιγράφει ἔτσι ἓνα φαινόμενο πολὺ εὐρύτερο, φαινόμενο πού σχετίζεται μὲ τὴν πρόσληψι τοῦ διαφωτισμοῦ στὴν Εὐρώπη ἀπὸ τὸν 18ο αἰῶνα καὶ ἐξῆς.

Στὸ Στρεβλό ὕλικό τῆς ἀνθρωπότητας, ὁ Ἰζαία Μπερλίν (Isaiah Berlin), εἶχε ἀναζητήσει στὴ «γερμανικὴ λατρεία τοῦ σκοτεινοῦ καὶ

³⁵ Eric Voegelin στὸ *La Nouvelle Science du Politique*, Seuil, Παρίσι 2000, πρώτη ἐκδόσι: *The New Science of Politics. An Introduction*, University of Chicago Press, Σικάγο καὶ Λονδίνο 1952.

³⁶ «Τὸ ἄγχος [ἡ ἀγωνία], τὸ ἄγχος γιὰ τὸν ἑαυτὸ καὶ τὸ ἄγχος πού προκαλεῖ ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός, καταδιώκει τὴν ὑπαρξὴ μέχρι τὴν αὐτοεκμηδένισι, γιὰ νὰ γλιτώσει ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της, καὶ μέσῳ αὐτῆς τῆς αὐτοαληφθείσας ἐλευθέρως ἐκμηδένισης νὰ διαρρήξει τὴν τροχιά τῆς κοσμικῆς ἀναπόφευκτῆς ἐκμηδένισης». Βλ. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Γκαίτινγκεν 1988, σ. 145.

³⁷ Οἱ Γνωστικοί, ὅ.π., σ. 363. «Οἱ ἔνοιοι πού χρησιμοποιεῖ ὁ Γιόνας γιὰ τὴν ἀνάλυσι τοῦ γνωστικισμοῦ», παρατηρεῖ ὁ Μπρούμλικ, «προέρχονται, ὅλες, μηδεμίαν ἐξαιρουμένης ἀπὸ τὸ ἐνωσιολογικὸ ὀλιστάσιον τοῦ *Εἶναι καὶ Χρόνος*», ὅ.π.

τοῦ ἀνορθολογικοῦ», μιὰ «ἐξέγερσι τῶν ταπεινωμένων Γερμανῶν ἐναντία στὸν ἀπολιθωμένο καὶ ἰσοπεδωτικό ὀρθολογισμό τῆς γαλλικῆς σκέψης καὶ νοστορίας στὰ μέσα τοῦ 18ου», τὸν διαφωτιστικό Λόγο καὶ τίς οἰκουμενικῆς του ἀξίες. «Τὸ παλιρροιακὸ κύμα τοῦ συναισθηματοῦ», λέει ὁ Μπερλίν, ξεχύθηκε στὶς σφαῖρες τῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς ζωῆς, παίρνοντας τὴ μορφή τῆς ἐξύμνησις «τοῦ ἐπιμέρους, τοῦ ἐθνικοῦ καὶ τοῦ ἱστορικοῦ, ἐναντία στὸ αἰώνιο».³⁸ Οἱ μορφές τοῦ «ἐπικινδύνως ζῆν»³⁹ ἐξυμνήθηκαν ἀπέναντι σὲ ἓναν ἀποστειρωμένο ἀπὸ κάθε ἐσωτερικότητα, συμβατικό Διαφωτισμό πού ταυτίστηκε μὲ τὸν προτεσταντικὸ καπιταλισμό καὶ τὴν ἀστικὴ κοινωνία. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ τοῦ Μπερλίν στὸν Διαφωτισμό μᾶς ξαναγυρνᾷ ὅμως στὴν καρδιά τῆς συζήτησής μας γιὰ τὸ νόμο, διότι ἡ ἀντεπίθεσι αὐτὴ ἐναντίον τοῦ Λόγου πῆρε τελικὰ τὴ μορφή ἑνός «κολοσσοῦ πού αἶρεται ὑπεράνω τοῦ νόμου».⁴⁰ Ὁ ἴδιος ὁ Λεβινάς ἔχει μιλήσει γιὰ τὸ μεγαλεῖο καὶ τὴν ἀδυναμία συγχρόνως τοῦ δυτικοῦ ὀρθολογισμοῦ, πού ἀφομοιώνοντας τὴν ἠθικὴ καὶ τρέποντάς την σὲ παιχνίδι, «βάζει τελεία σὲ κάθε ἡρωισμό».⁴¹ Ἡ ἀποστείρωσι τῆς ἠθικῆς ζωῆς, ἡ ἀποξένωσι τοῦ νόμου ἀπὸ τὴ βίβλικὴ ἀνθρωπολογία καὶ τὴν ἐλληνικὴ ἀντίληψι τῆς φύσις, καὶ ἡ ταύτισι τῆς ἠθικῆς μὲ τὸ status quo, διάνοιξε τίς ἐπικινδύνες ἀτραπούς μᾶς ρομαντικῆς αὐθεντικότητας ἐκτός ἠθικῆς. Ὁ Λεβινάς δὲν θά φεισθεῖ νὰ στηλιτεύσει τὸν φιλελεύθερο ἀστικὸ κομπορρισμό:

σὲ μιὰ κοινωνία πού χάνει τὴ ζωντανὴ ἐπαφή μὲ τὸ ἀληθινὸ ἰδεῶδες τῆς ἐλευθερίας της γιὰ νὰ υιοθετήσει τίς παραχαραγμένες μορφές του, καὶ πού, μὴ βλέποντας τὴν προσπάθεια πού τὸ ἰδεῶδες αὐτὸ ἀπαιτεῖ, ἀρέσκειται προπαντός στὶς ἀνέσεις πού κομίζει, σὲ μιὰ κοινωνία πού βρίσκειται σὲ αὐτὴ τὴν κατάστασι τὸ γερμανικὸ ἰδεῶδες τοῦ ἀνθρώπου ἐμφανίζεται ὡς μιὰ ὑπόσχεσι αὐθεντικότητας καὶ εἰλικρίνειας.⁴²

³⁸ Isaiah Berlin, *Τὸ στρεβλό ὕλικό τῆς ἀνθρωπότητας*, μτφρ. Γιώργος Μερτίκας, Κριτικὴ, Ἀθήνα 2004, σ. 269.

³⁹ «Ὅλες οἱ μορφές τοῦ ἐπικινδύνως ζῆν θεωρήθηκαν περισσότερο ἀντάξιες τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν εἰρηνικὴ διαπραγμάτευσι καὶ τὴ μαλθακότητα ὁ ἐξτρεμισμός, ἡ σύγκρουσι καὶ ὁ πόλεμος ἐξυμνήθηκαν ὡς ἀντίπαλες ἀξίες», ὅ.π., σ. 270, ἡ μετάφρασι τροποποιημένη.

⁴⁰ Ὁ.π., σ. 269.

⁴¹ Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*, ἐπίμετρο Miguel Abensour, Rivages poche, Παρίσι 1997, σ. 20-21.

⁴² Ὁ.π.

Συμφύροντας *Μοίρα* και *Ιστορία* ή χαιντεγκεριανή «ά-ηθική» φιλοσοφία του Εΐναι άφουγκράζεται, πράγματι, τόν κυκλώνα τής νεωτερικής εύρωπαϊκής ιστορίας: άποσχισμένος από τά παραδοσιακά ήθικο-θεολογικά του ένδύματα, ό έγγενής άτομικιστικός μεσσιανισμός τής νεωτερικής συνείδησης έπιτρέπει, σε μία έξαθλιωμένη καπιταλιστική κοινωνία, άπρόδλεπτες τερατογενέσεις: ό γερμανικός γνωστικισμός, ή γερμανική θρησκεία του Μεσοπολέμου, δηλαδή ό ναζισμός, αλλά και συνολικά ό φασισμός —και αυτό είναι τό άπίστευτα τρομακτικό!— ήταν τελικά ένας μεσσιανισμός χωρίς ήθική.⁴³ Γι' αυτό και, όπως έχει δεί ό Φιλίπ Μπυρρέν (Philippe Burrin), ό χιτλερικός αντισημιτισμός δέν ήταν μονάχα ρατσιστικός αλλά συγχρόνως, άποκαλυπτικός. 'Η «άποκάλυψη», λέει ό Μπυρρέν, «έπικαλείται τή μορφή του προφήτη»: ή μνησικακία του ναζισμού έναντίον του έβραϊσμού έμφορουνταν από μία αυτοεξυψωτική ιδεολογία πού, γεννώντας, διά τής άρνητικότητας προς τους Έβραίους, υπερανθρώπους, «δημιουργούς άξιών», πρόσφερε άυτοεκτίμηση στους ταπεινωμένους Γερμανούς.⁴⁴

'Η θύελλα «πού έμείς άποκαλοΰμε πρόοδο»⁴⁵ σπρώχνει τόν άγγελό του Βάλτερ Μπένγιαμιν προς τό μέλλον, ένώ ό άγγελος άγωνίζεται νά κρατήσει τό πρόσωπό του στραμμένο στό παρελθόν, ώστε νά μή διαρραγεί ό άλληλέγγυος δεσμός πού συνδέει τό μάκρος τής ζωής όλόκληρων γενεών.⁴⁶ Αντιστεκόμενος στή φασιστική θύελλα πού λυσομανούσε πάνω στά άνοιχτά φτερά τής νεωτερικότητας, ό άγγελος του Μπένγιαμιν διαστέλλει τά μάτια από τρόμο μπροστά στά προμηνύματα τής προελαύνουσας καταστροφής. Σήμερα από τό έργο των ιστορικών γνωρίζουμε ότι ή ναζιστική λαίλαπα έθεσε στό στόχαστρό της όλες τις μονοθεϊστικές θρησκείες του Βιβλίου. Και προπαντός όλοι γνωρίζουμε πλέον τόν τρόπο μέ τόν όποιο ό «άρχιφασισμός»⁴⁷ αυτός ξέβρασε τήν καταστροφική του μανία στό πρόσωπο

⁴³ 'Η έκφραση «μεσσιανισμός χωρίς ήθική» έχει χρησιμοποιηθεί από τόν Σταύρο Ζουμπουλάκη σε μία όμιλία του για τόν Ι. Μπ. Σίνγκερ.

⁴⁴ Βλέπε τό έξάαιρετο βιβλίο του Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse*, Seuil, Παρίσι 2004, σ. 80.

⁴⁵ Michael Löwy, *Walter Benjamin, Προμήνυμα κινδύνου, μία άνάγνωση των θέσεων «για τή φιλοσοφία τής ιστορίας»*, μτφρ. Ρεβέκα Πεσσάχ, Πλέθρον, Άθήνα 2004, σ. 111.

⁴⁶ 'Η πλαγασμένη έκφραση είναι του 'Ιβο Άντριτς, *Τό γεφύρι του Δρόνου*, μτφρ. Χρήστος Γκούσης, Καστανιώτης, Άθήνα 1997, σ. 98.

⁴⁷ 'Ο όρος είναι του Philippe Lacoue-Labarthe· βλ. τό άρθρο του «Τό πνεΰμα του

του έβραϊσμού, πού πρώτος στήν ιστορία των θρησκειών, προσδιόρισε ήθικά τόν πυρήνα τής άυθυπέρβασης, διαχωρίζοντάς τον ριζικά από τόν ένθουσιασμό και τήν έξοσταση.⁴⁸

II. 'Ηθική και σώμα

2.1 'Η έννοια τής ζωής

Ό άέρας και ό κόσμος έν άφθονία. 'Η ζωή
Άρθούρος Ρεμπώ

'Η ζωή είναι σώμα
Έμμανουέλ Λεβινάς

Δέν έχει αναλυθεί άρκετά ή αντίσταση του Λεβινάς στή μηχανοποίηση του κόσμου. Μέ τό *Όλότητα και Άπειρο* του 1961, ένα από τά άριστουργήματα τής ιστορίας τής φιλοσοφίας, ό Λεβινάς δέν αντιστρέφει άπλώς τή χαιντεγκεριανή εικόνα του κόσμου ως όλότητας έργαλείων, πρόχειρων και παρευρισκόμενων όντων. 'Η τεχνικιστική άναπαράσταση τής φύσης ως «γιγαντιαίου ρεζερβουάρ καυσίμου»⁴⁹ είναι για τον Λεβινάς άπαράδεκτη. 'Η ύπόσταση των πραγμάτων δέν έξαντλείται στήν έργαλειακή τους σκοπιμότητα και ή ζωή δέν είναι έργοτάξιο έπιβίωσης, όπως στους Μοντέρνους καιρούς του Τσάπλιν, όπου οι μηχανισμοί των σφυριών, των δεικτών και των ρολογιών καταπίνουν τόν άνθρωπο. Προτού νά είναι άφιερωμένη στήν 'Ιστορία, πεπρωμένο ή προορισμός, ή ίδια ή ύπαρξη είναι ζωή, και ή ζωή, ως έγγενής άξία, είναι άνυπότακτη στις άπόπειρες ιδεολογικοποίησής της.

Εΐδαμε ότι ή έργαλειακή διάσταση είναι κυρίαρχη στις αναλύσεις

έθνικοσοσιαλισμού και τό πεπρωμένο του», του όποιου ή δημοσίευση, σε μετάφραση του Βίκτωρα Καμχή, έπικείται στό προσεχές τρίτο τεΰχος του περιοδικού *Άλήθεια*.

⁴⁸ Στή μακρά γραμμή του ραβινικού αυτού διαχωρισμού θά έλθει νά στοιχηθεί και ό ίδιος ό Λεβινάς, ό όποιος, μακριά από τά ιερά και τις «ιστορικές τους ώμότητες», τόλμησε νά όρίσει τήν ίδια τήν ύπαρξη του Θεού ως ήθική σχέση «άνθρώπου προς άνθρωπο»: «ή ύπαρξη του Θεού δέν προκύπτει από τή λογική της έπιβεβαίωση από ένα άτομο. Δέν άποδεικνύεται λογικά. 'Η ύπαρξη του Θεού, τό Sein Gottes, είναι ή ίδια ή ιερή ιστορία, ή αγιότητα τής σχέσης ανθρώπου προς άνθρωπο, μέσα από τήν όποια περνάει ό Θεός», βλ. συνέντευξη με τόν Richard Kearney, «Dialogue with Emmanuel Levinas», στο Richard A. Cohen (έπκμ.), *Face to Face with Levinas*, State University of New York, Άλμπανυ 1986, σ. 18.

⁴⁹ 'Η έκφραση είναι του Χάιντεγκερ, στο *Questions III*, Gallimard, Παρίσι, σ. 171.

γιά τή βιομέριμνα τοῦ *Εἶναι καί Χρόνος*. Ὁ ἐργάτης συνδέεται μέ τό προῖόν τῆς παραγωγῆς του μέ μιά σχέση σκοπιμότητας, ἐνῶ τό ἔργο ἔχει τό «ἴδιο εἶδος τοῦ εἶναι» μέ τό ὄργανο πού τό παράγει. Ἡ χαίντεγκεριανή εἰκόνα τῆς καθημερινότητας βρίθεται ἀπό «ἐνδοκόσμια» ὄντα πού συνδέονται εἴτε μέ σχέσεις «παραγωγικῆς σκοπιμότητας» εἴτε «παραπεμπτικῆς συνάφειας», διαμέσου τῆς χρήσης τους.⁵⁰

Ὁ Λεβινάς ἀρνεῖται αὐτή τήν ἀναγωγή τῶν πραγμάτων μέ τά ὁποῖα ζοῦμε σέ ὄργανα ἢ ἐργαλεῖα. Ἡ ζωή μέ, λέει, δέν εἶναι ἐργαλειακότητα, σκοπιμότητα, καί παραπομπή ἀλλά, εἰς πείσμα τοῦ Χάιντεγκερ, ἀπόλαυση καί εὐτυχία. Τά περιεχόμενα τῆς ζωῆς διαγράφουν μιά σχέση ἀπόλαυσης καί εὐτυχίας πού εἶναι ἀδιανόητη ὡς σχέση μέ ἕνα ἐργαλεῖο. Ἡ ἴδια ἡ ὑποκειμενικότητα, λέει ὁ Λεβινάς, ἀντλεῖ τήν προέλευσή της ἐκτός παντός συστήματος ἐργαλείων, ἀπό αὐτή «τήν ἀνεξαρτησία τῆς ἀπόλαυσης».⁵¹ Ξεπερνώντας τήν ἰδεαλιστική οἴηση τοῦ σολιψιστικοῦ «ἐγώ» ὁ Λεβινάς φτάνει σέ ἕνα ρεαλισμό πού δικαιοῦναι τό κοινό αἶσθημα γιά τή ζωή. Οὔτε καρτεσιανή ἀναπαραστατική συνείδηση οὔτε ὄντολογική μέριμνα [Sorge], ὅπως στόν Χάιντεγκερ, ἀλλά σωματικότητα, θυμικότητα, ἀπόλαυση καί εὐτυχία. Ἡ ἴδια ἡ συνείδηση, θά πεῖ ὁ Λεβινάς, δέν εἶναι παράσταση, ὅπως στούς ἐμπειριστές, ἀλλά πληρότητα:

ἡ ζωή εἶναι ἀγάπη γιά τή ζωή, σχέση μέ περιεχόμενα πού δέν εἶναι τό εἶναι μου, ἀλλά κάτι πῶ ἀκριβό ἀπό τό εἶναι μου: νά σκέφτομαι, νά τρώω, νά κοιμᾶμαι, νά διαβάζω, νά ἐργάζομαι, νά κάθομαι στόν ἥλιο.⁵²

Ἡ ζωή ὡς θυμικότητα καί συναίσθημα καί ἡ σχέση μέ τά πράγματα πού συνιστοῦν τή χάρη της καί ὄχι ἀπλῶς ἐργαλεῖα ἢ καύσιμα μιᾶς μηχανῆς τοποθετοῦν τόν Λεβινάς σέ ἕνα μᾶλλον ἀριστοτελικό σύμπαν. Ἡ φαινομενολογική συνείδηση διαβρέχεται ἀπό τίς ἀριστοτελικές κατηγορίες: ἡ ζωή δέν ὀρίζεται πρωταρχικά ἀπό τή στέρηση καί τήν ὀδύνη, ἀλλά ἀπό τήν εὐτυχία:

ζῶ σημαίνει χαίρομαι τή ζωή. Ἡ ἀπελπισία γιά τή ζωή ἔχει νόημα ἐπειδή πρωταρχικά ἡ ζωή εἶναι εὐτυχία.⁵³

⁵⁰ EX, 170.

⁵¹ Ἐμμανουὲλ Λεβινάς, *Ὀλότητα καί Ἄπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Ἐξάντας, Ἀθήνα 1989, σ. 136.

⁵² *Ὁ.π.*, σ. 133 (ὑπογράμμιση δική μου).

⁵³ *Ὁ.π.*

Ἡ εὐτυχία δέν ἀναφέρεται σέ ἀσκητικά πνεύματα, ριγμένα στόν κόσμο. Παραπλήσια μέ τόν Ἀριστοτέλη ἡ εὐτυχία περνᾷ ἀπό τήν ἱκανοποίηση καί ὄχι τόν ἐξοβελισμό τῶν ἀναγκῶν. Ἡ εὐτυχία ὀρίζει τόν ἴδιο τόν προσωπικό χαρακτήρα τῆς ζωῆς,⁵⁴ ὁ ὁποῖος περνᾷ ἀπό τήν ἐκπλήρωση τῶν αἰσθήσεων καί τῶν αἰσθημάτων: ἡ εὐτυχία εἶναι πληρότητα.⁵⁵ Μέ τόν τρόπο αὐτό ὁ Λεβινάς δέν διασφαλίζεται μονάχα ἐναντίον τοῦ κινδύνου μιᾶς αἰθέριας καί ἄσαρκης πνευματικότητας, τύπου Μπουμπερ, ἀλλά ἐπίσης καί ἐναντίον τοῦ κινδύνου τῶν συστημάτων «γενικῆς εὐτυχίας», ὅλων αὐτῶν τῶν «κομμουνιστικῶν παραδείσων», γιά παράδειγμα, στούς ὁποίους οἱ ἄνθρωποι ὑπέφεραν καί δυστυχοῦσαν.

Στό σημεῖο αὐτό πρέπει νά τονιστεῖ ὅτι ἡ κατάφαση αὐτή στήν εὐτυχία καί τή ζωή δέν προφυλάσσει μονάχα τόν Λεβινάς ἀπό τόν κίνδυνο τοῦ γνωστικισμοῦ, ἀλλά τόν διαφοροποιεῖ ἐπίσης ριζικά ἀπό ὅλες τίς μετακαντιανές «θεωρησιακές» φιλοσοφίες τῆς ἐλευθερίας. Θά δοῦμε ἀμέσως ὅτι ἡ πληρότητα τῆς προσωπικῆς ζωῆς ἀποτελεῖ de facto προϋπόθεση τῆς αὐθεντικῆς συνάντησης μέ τόν ἄλλο. Ἀλλά ἡ εὐτυχία καί ἡ χαρά αὐτή εἶναι συγχρόνως, ἀπό μίαν ἄλλη ἄποψη, ἡ ἴδια ἡ τραγικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἄλλη ὄψη τοῦ πλήγματος καί τῆς φθορᾶς. Δέν ὑπάρχομε σάν καθαρά πνεύματα, τοποθετημένα στό ἀπυρόδμητο, ἀλλά ὡς σωματικά ὄντα τῶν ὁποίων ἡ εὐτυχία καί ἡ ζωή ἐκτίθεται στά γυρίσματα τῆς τύχης, τήν ἀσθένεια καί τό θάνατο.

2.2 Τό μηδέν ὡς θεμέλιο τῆς ἄρωτης ἐλευθερίας

Ἡ ἐγελιανῆς προέλευσης φιλοσοφική ἔννοια τῆς ἀρνητικότητας σταδιοδρόμησε, μέσω τοῦ Κοζέβ (Kojève), σέ ὀλόκληρη τή μεταπολεμική γαλλική φιλοσοφία. Ἡ καλύτερη διατύπωσή της, βρίσκεται, ἴσως, στό μεγάλο ἔργο τοῦ Σάρτρ *Τό Εἶναι καί τό Μηδέν*. Τό μηδέν δέν εἶναι ὅπως στήν παράδοση ἄρνηση ἑνός ὄντος ἀλλά ἐνέργημα συνολικοῦ μηδενισμοῦ, ἀναίρεση συνολικά τοῦ κόσμου τῶν προδιαγεγραμμένων δυνατοτήτων, προκειμένου νά ἀναδυθεῖ στή συνείδηση ὁ κόσμος τῶν ἀπεριόριστων δυνατοτήτων. Ὁ Χάιντεγκερ, λέει ὁ Σάρτρ, ἔχει δίκιο νά ἐπιμένει στό γεγονός ὅτι ἡ ἄρνηση θεμελιώνεται στό μηδέν διότι τό μηδέν ἐσωκλείει μιά θεμελιώδη δομή ἀρνητικότητας:

⁵⁴ «Ἐπειδή ἀκριβῶς ἡ ζωή εἶναι εὐτυχία εἶναι προσωπική», ὁ.π.

⁵⁵ *Ὁ.π.*

τό μηδέν είναι άρνηση του είναι και η ελευθερία. Η ελευθερία όρίζεται ως «ή πράξη του ανθρώπου πού καταργώντας τό παρελθόν του εκκρίνει τό ίδιο του τό μηδέν».⁵⁶

Άλλά η έννοια αυτή της ελευθερίας παραμένει η ελευθερία ενός θεωρητικού και άσαρκου λόγου. Η σαρκική ελευθερία είναι ένα σχέδιο πού για να πραγματοποιηθεί χρειάζεται να αναληφθεί «κύπεύθυνα» αλλά η εϋθύνη έδω σημαίνει μή-έπικαθορισμός από τούς άλλους και τόν κόσμο. Πρόκειται, όπως και στον Χάιντεγκερ, τόν όποιο ο Σάρτρ προσπάθησε να «έξανθρωπίσει», για τήν ελευθερία ενός solus ipse. Η ελευθερία ως πραγμάτωση άτομικών σχεδίων ή δυνατοτήτων, πραγματώνεται ανεξάρτητα ή και έναντίον του κόσμου ως τάξης αγαθών. Από τήν περίφημη διάλεξη του 1955 για τόν ανθρωπισμό,⁵⁷ γνωρίζαμε ότι, στό βαθμό πού δέν υπάρχει Θεός και νοηματισμένος κόσμος, ο άνθρωπος είναι για τόν Σάρτρ «καταδικασμένος να έφευρίσκει κάθε στιγμή τόν άνθρωπο».⁵⁸

Τό μηδέν προάγεται έτσι σε πηγή της ελευθερίας γιατί, μηδενίζοντας τό υπάρχτό, ο άνθρωπος κατανοεί ότι «δέν είναι τίποτα άλλο παρεκτός τό σχέδιό του».⁵⁹ Άλλά έτσι, τελικά, ο άνθρωπος ανάγεται σε άθροισμα των σχεδίων ή των έργων πού αποτελούν τή ζωή του. Άν και η σαρκική ελευθερία δέν οδηγεί, όπως η χαϊντεγκεριανή, στον διαμέσου της αποφασιστικότητας υπερθεματισμό της μοίρας —ο Σάρτρ δέν έγινε ποτέ αντισημίτης!— διατηρεί ωστόσο, κατ' αναλογία προς τό χαϊντεγκεριανό μοντέλο, τή δομή μιάς άτρωτης ελευθερίας χωρίς έσωτερικότητα, δηλαδή χωρίς δυνατότητα πλήγματος από τόν άλλο. Έπειδή τό σχέδιο της υποκειμενικότητας βρίσκεται έξαρχής παγιδευμένο στην άμβλύνοια του ά-ηθικού είναι, ο άλλος δέν θά μπορούσε να έμφανιστεί στον Σάρτρ παρά ως κόλαση.

2.3 Η ήθική υπέρβαση του μηδενός και η τρωτότητα της βούλησης

Ο Λεβινάς έρχεται να άμφισβητήσει εκ βάθρων τό μύθο αυτόν της άτρωτης και άρνησικοσμης ελευθερίας. Η ανθρώπινη βούληση «δέν

⁵⁶ Τό Είναι και τό μηδέν, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Παπαζήσης, Άθήνα χ.χ., σ. 69 και 81.

⁵⁷ Ο Έπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός, μτφρ. Κ. Σταματίου, Άρσενίδης, Άθήνα χ.χ.

⁵⁸ Ο.π., σ. 37.

⁵⁹ Ο.π., σ. 53.

είναι ήρωική», τό ελεύθερο «δι' εαυτόν» εκτίθεται στη βία, «ή βία είναι η διαφθορά — γοητεία και άπειλή όπου η βούληση προδίδεται», και η «προδοσία» της βούλησης είναι τό σώμα.⁶⁰ «Μιλώντας μόνο περί σώματος»,⁶¹ ο Λεβινάς πετυχαίνει έτσι μιά αποφασιστική λαβή πάνω στις ιδεαλιστικές και σολιψιστικές φιλοσοφίες της ελευθερίας. Οι σελίδες του Όλότητα και Άπειρο⁶² πού αναφέρονται στό σώμα συνεχίζουν τό διάλογο ελευθερίας και έντολής, τόν όποιο ο Λεβινάς από τά πρωτόλειά του είχε ανοίξει με τόν Πλάτωνα. Διαμέσου του ανθρώπινου σώματος ο ιδαιγός προσγειώνεται και ο «μοναχικός ίππότης» της ελευθερίας κατέρχεται στην τάξη του τρωτού και του εϋθραυστου.

Άκόμη και οι «εύνοημένοι των θεσμών», λέει ο Λεβινάς, οι φιλόσοφοι δηλαδή και όσοι έχουν όπλιστεί με μιά στέρεη παιδεία ελευθερίας, δέν βρίσκονται στό άπυρόβλητο της προδοσίας και της διαφθοράς. Τά βασανιστήρια και ο τρόμος, η ρητορική και η γοητεία, ο δεσποτισμός πού φτάνει ως τήν έθελοδουλία, υποδουλώνουν σε τέτοιο βαθμό τήν ελεύθερη βούληση, πού αυτή μπορεί να τραπεί σε πράγμα. Η έξανδραποδισμένη ψυχή ταυτίζεται σε τέτοιο βαθμό με τήν τυραννική διαταγή πού τήν έξανδραποδίζει, ώστε αυτή εκ των ύστερων φαίνεται σαν να είχε αναβλύσει από μέσα της, σαν ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση να ρέπει προς τήν τυραννία:

«είμαι ό,τι επιθυμείτε» λέει ο Σγαναρέλος καθώς τόν χτυπούν [...] ή ούσιωδώς βιάσιμη βούληση ενέχει στην ούσία της τήν προδοσία [...]. Τό χρυσάφι και η άπειλή δέν τήν αναγκάζουν μόνο να πουλήσει τά έργα της, αλλά να πουληθεί. Η, άκόμα, η ανθρώπινη βούληση δέν είναι ήρωική.⁶³

Η θετική κίνηση της απομάγευσης και της εκκοσμίκευσης του κόσμου, η ήχηρότερη αποκήρυξη των ήρωικών προορισμών του Εΐ-ναι, είναι κατά τόν Λεβινάς η πείνα! Ο Δόν Κιχώτης —δηλαδή η «δυτική όντολογία»— έγκλειστος μέσα στό λαβύρινθο των φαντασιώσεων του βλέπει τά πρόσωπα ως μάσκες. Πίσω από κάθε καλοσύνη ένα άσυνείδητο όρμέμφυτο, πίσω από κάθε άλληλεγγύη ένα συμφέρον: ο μαγεμένος μεταμοντέρνος κόσμος! Η ειλικρίνεια του Δόν Κιχώτη

⁶⁰ Έμμανουέλ Λεβινάς, Όλότητα και Άπειρο, ό.π., σ. 294.

⁶¹ Ο στίχος είναι του Νίκου Καρούζου.

⁶² Βλ. τό πολιτικότερο κεφάλαιο του βιβλίου «Η ήθική σχέση και ο Χρόνος».

⁶³ Έμμανουέλ Λεβινάς, Όλότητα και Άπειρο, ό.π., σ. 295.

ἔγκειται στό ὅτι θεμελιώνει τό cogito στή βεβαιότητα τοῦ ἴδιου τοῦ δικοῦ του «μαγέματος». Καί γιά τή σοφία τοῦ μυθιστορήματος ἡ ἔξοδος ἀπό τό ἀτέρμονο αὐτό παιχνίδι τῶν φωτοσκιάσεων εἶναι ἡ πείνα τοῦ ἄλλου. Ἄν φανταζόμουν λέει ὁ Δόν Κιχώτης «πώς δέν ἤμουν μαγεμένος», θά ἦταν ἐγκληματικό νά μένω ἐγκλειστος σέ

τοῦτο τό κλουβί, δίχως νά δίνω τή βοήθεια πού θά μπορούσα νά δώσω σέ τόσους δυστυχισμένους καί ἀναγκασμένους.⁶⁴

Μέσα στήν κίνησή του, τῆς ἀποκαθήλωσης τῶν εἰδώλων, τό εὐρωπαϊκό μυθιστόρημα ὑποδεικνύει στή γέννησή του τήν πείνα τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου, δηλαδή τήν ἠθική, ὡς ξεμάγεμα τοῦ κόσμου. «Ἐμεῖς εἴμαστε ἡ πείνα, ἡ ἐνσάρκωσή της»,⁶⁵ τολμοῦσε νά λέει ὁ Πρίμο Λέβι (Primo Levi) μέσα στά στρατόπεδα τοῦ θανάτου. Ὡστόσο, ἡ «θριαμβεύουσα» νεωτερικότητα καί ἡ «διαφωτισμένη» ἀνθρωπότητα πέφτουν ἀπό μάγεμα σέ μάγεμα, θαμπωμένες ἀπό τίς ἴδιες τους τίς κατακτήσεις. Τό θετικό καί ἐπιστημονικό γινώσκουν εἶναι ἠθικά τυφλό καί δέν μπορεῖ, ἐξαιτίας τῶν ἴδιων του τῶν προϋποθέσεων, νά μᾶς θγάλει ἀπό τόν μαγεμένο κόσμο. Ἀποκαθηλώνοντας τά εἶδωλα οἱ τεχνικές ἀπολήξεις αὐτοῦ τοῦ γινώσκουν, μᾶς ἔριξαν σέ νέες καί χειρότερες μαγανειές: ἀπό τά στρατόπεδα συγκέντρωσης στήν ἀτομική βόμβα καί ἀπό τήν ἀτομική βόμβα στήν τεχνολογική οὐτοπία μᾶς γενετικά τροποποιημένης καί κλωνοποιημένης φυλῆς· στόν ἐφιάλτη ἐνός νέου τεχνολογικοῦ Χίτλερ!⁶⁶

Ἡ γνώση εἶναι δύναμη. Ὁ Πλάτων εἶχε δεῖ ὅτι ὡς ὄντολογία ἄνευ ἀλήθειας καί ἠθικῆς ἡ γνώση δέν μπορεῖ νά διασφαλιστεῖ ἀπέναντι στόν κίνδυνο τῆς δικῆς της διαστρέβλωσης σέ τυραννία. Ἡ ἀναζήτηση τῆς γνωστικῆς βεβαιότητας στή συνείδηση καί τήν παράσταση, αἰώνιο ἀδιέξοδο τοῦ ἐμπειρισμοῦ, δέν προσκομίζει στή γνώση κανένα ἐχέγγυο διασφάλισης. Ἡ ὄντολογία προϋποθέτει λοιπόν τήν ἠθική της θεμελίωση, ἡ ὁποία ὅμως δέν εἶναι γνωστικῆς τάξης.

⁶⁴ Μιχαήλ Θερβάντες, Ὁ Δόν Κιχώτης, μτφρ. καί πρόλ. Κ. Καρθαῖος, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 1944, σ. 418.

⁶⁵ Πρίμο Λέβι, Ἐάν αὐτό εἶναι ὁ ἀνθρώπος, μτφρ. Χαρά Σαρλικιώτη, Ἄγρα, Ἀθήνα 1998, σ. 88.

⁶⁶ Ἄς μοῦ ἐπιτραπῆ νά παραθέσω ἐδῶ ἕνα μικρό ἄρθρο μου μέ τίτλο, «Ἐνώπιον τοῦ τεχνολογικοῦ Χίτλερ», πού δημοσιεύτηκε στήν ἐφ. Χανιώτικα Νέα, τήν Τετάρτη 14 Μαρτίου 2006, σ. 32-33.

δεδομένο τῆς ἐμπειρίας, ἰδέα ἢ a priori ἔννοια, ἀλλά ἠθικῆς, προϋποθέτει δηλαδή τόν ἀναπροσανατολισμό τοῦ ὑπαρκτοῦ ἀπό ἠθικῆς σημασίας. Ὁ ὅρος «κοινωνική ὄντολογία», μέ τήν πρωταρχική ὅμως ἀριστοτελική ἔννοια τοῦ κοινωνικοῦ, θά ἄρμυζε ἀπολύτως ἐδῶ. Ὁ Λεβινάς μιλά γιά τήν ὑπέρβαση ὡς κοινωνική σχέση. Ὁ ἄλλος ἀνθρώπος εἶναι τό μοναδικό ὄν στό ὁποῖο ἐκφράζω τήν κατανόηση πού ἔχω γιά αὐτό: «κατανοώντας τό ὄν, τοῦ λέω συγχρόνως τήν κατανόησή μου».⁶⁷ Ὁ Λεβινάς συγκλίνει ἐδῶ μέ τόν Βιτγκενστάιν: ἡ κοινωνία –γλώσσα, θεσμοί, ἰδεολογίες καί κοινωνικές πρακτικές– προηγεῖται τῆς ὄντολογίας. Ὑπερβαίνοντας τήν ὄντολογία ἡ φιλοσοφία συγκλίνει γιά τόν Βιτγκενστάιν μέ τήν ἀνθρωπολογία καί τήν κοινωνιολογία τῶν θεσμῶν καί γιά τόν Λεβινάς μέ τήν ἠθική:

ἡ ὄντολογία ἀποκαθηλώνει τούς ὁρατούς θεούς, ἀλλά θά μᾶς τοποθετοῦσε στή θέση τοῦ Δόν Κιχώτη καί τοῦ λαβυρινθώδους ἐγκλεισμοῦ του, ἐάν δέν ὑπῆρχε αὐτή ἡ ἄλλη ὑπέρβαση. Πῶς νά βροῦμε ἀπό τόν ἐγκλεισμό πού φυλακίζει τόν Δόν Κιχώτη στή βεβαιότητα τοῦ μαγέματος; Πῶς νά ἀνακαλύψουμε μία μή-χωρική ὑπέρβαση; Μονάχα σέ μία κίνηση πού ὁδεύει πρὸς τόν ἄλλο ἀνθρώπο καί πού, εὐθύς ἐξαρχῆς, εἶναι εὐθύνη. Σέ ἕνα ἐπίπεδο πολύ ταπεινό, στήν ταπεινώση τῆς πείνας, μπορούμε νά δοῦμε νά σκιαγραφεῖται μία μή-ὄντολογική ὑπέρβαση πού ἀρχίζει μέσα στή σωματικότητα τῶν ἀνθρώπων.⁶⁸

2.4 Ἡ ἀριστοτελική δικαιοσύνη ὡς ἀρετή ἔναντι τοῦ ἄλλου καί ἡ ἔννοια τῆς καλοσύνης στόν Λεβινάς

Σέ ἀντίθεση μέ τόν στωικό σοφό πού ζητᾶ ἕνα ἀγαθό πού ἐδράζεται στήν «εὐθύτητα τῆς βούλησης»,⁶⁹ προσπαθώντας, νά εὐθυγραμμιστεῖ μέ τή «θεία πρόνοια» πού κυβερνᾷ τόν κόσμο, καί καθιστάμενος τελικά ὁ ἴδιος «ἔργο τέχνης», ὁ ἀριστοτελικός ἀνθρώπος δέν πραγματώνεται παρά ἐκτελώνοντας ἀγαθές πράξεις στή σκηνή τοῦ κόσμου. Αὐτό πού τόν χωρίζει ἀπό τή σοφία καί τήν εὐδαιμονία εἶναι ἀκριβῶς

⁶⁷ Βλ. τό κρίσιμο ἄρθρο τοῦ 1951 τοῦ Λεβινάς, «Εἶναι ἡ ὄντολογία θεμελιώδης;» πού ἀναδημοσιεύτηκε στό *Entre Nous*, Livre de Poche, Παρίσι 1991, σ. 18. Βλ. καί στό ἀνά χεῖρας τεῦχος σ. 227-238.

⁶⁸ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, ἐπίλογος καί σχολιασμός, Jacques Rolland, Grasset, Παρίσι 1993, ἐπανεκδόση, Livre de Poche, σ. 198, ὑπογραμμίσεις δικῆς μου.

⁶⁹ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Παρίσι 1963, σ. 89.

ένας ολόκληρος κόσμος διεπόμενος από γένεση και φθορά, αλλά επίσης από τὰ ρεαλιστικά του κατηγορήματα: τή δικαιοσύνη και τήν αδικία, τήν αγαθότητα και τήν κακία.

Αντίθετα από ό,τι μέ τόν Θεό, λέει ό 'Αριστοτέλης, τό αγαθό γιά τόν άνθρωπο δέν ορίζεται αυτοαναφορικά αλλά σέ σχέση μέ τούς άλλους.⁷⁰ Πράγματι, στό κρίσιμο πέμπτο βιβλίο τών *Ηθικῶν Νικομαχείων* ό 'Αριστοτέλης εἶχε ἐξηγήσει ότι ή δικαιοσύνη δέν εἶναι τίποτα άλλο από τήν ἴδια τήν ἀρετή, ὄχι ὅμως ἀπλῶς ὡς κατάσταση τοῦ ἑαυτοῦ, ἀλλά ὅπως ὑπάρχει ἀπέναντι στό ἄλλο («πρός ἕτερον»). 'Ο 'Αριστοτέλης θά τήν ὀρίσει ὡς «τελεία ἀρετή» και θά τή διαφοροποιήσει από τίς ἄλλες ἀρετές («κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ή δικαιοσύνη»), μέ κριτήριο, ἀκριβῶς, αὐτό τό «πρός ἕτερον» πού, ταυτοχρόνως, ὀρίζει τήν ἠθικοπολιτική της διάσταση και σημασία. 'Η ἀρετή ὡς πρὸς τόν ἄλλο, αὐτό εἶναι τό «χαλεπό ἔργο»:

διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο και ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ή δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν· ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ή ἄρχοντι ή κοινωνῶ. κάκιστος μὲν οὖν ὁ και πρὸς αὐτὸν και πρὸς τούς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον· τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν. (1129b 32-1130a 8)

Ὡς ἄνθρωποι, τό δικό μας αγαθό εἶναι και αγαθό τοῦ ἄλλου. Πέραν τοῦ αὐτοεξεταζόμενου και αὐτοϊκανοποιημένου σοφοῦ, ὁ ἀριστοτελικὸς φρόνιμος εἶναι, ὅπως σημειώνει ὁ 'Ωμπένκ (Aubenque), ένας τεχνίτης, πού πρίν ἀτενίσει, «ὀφείλει καταρχάς νά πράξει, προκειμένου νά ζήσει σέ ἕναν κόσμο στόν ὁποῖο θά μπορέσει νά εἶναι πραγματικά ἄνθρωπος».⁷¹ Πρόκειται γιά τήν ἀπόλυτη προτεραιότητα μιᾶς ἠθικῆς τοῦ πράττειν ἔναντι μιᾶς ἠθικῆς τοῦ εἶναι. Στό βαθμό πού εἶναι στό χέρι μας, ή εὐδαιμονία περνᾷ από τήν ἠθική μας τελείωση και ἐπομένως συνδέεται ἐγγενῶς μέ τόν ἄλλο και τή δικαιοσύνη. 'Ο πράττων, ὁ κόσμος και ὁ ἄλλος ἄνθρωπος συνδέονται ἔτσι στή σκέψη τοῦ 'Αριστοτέλη σέ ἕνα ἐνιαῖο τρίγωνο πού συνάπτει επίσης, χωρίς νά ταυτίζει, τήν ἠθική μέ τήν πολιτική. 'Η βελτίωση τοῦ ἑαυτοῦ περνᾷ κατεξοχήν από τή ζωή τῆς προσφορᾶς στήν πόλη και ἐπομένως στοὺς ἄλλους ἀνθρώπους και ἀντίστροφα. 'Η κατάσταση και ή ἐξή

δέν ὑπάρχουν χωρίς τήν πράξη. Φτάνοντας λοιπόν σέ μιᾶ ἔννοια ἠθικότητας πού «δέν ἐδράζεται μονάχα στή βούληση, ἀλλά επίσης στήν πράξη»,⁷² ὁ 'Αριστοτέλης ξεπερνᾷ τόν ἀρχαῖο και μοντέρνο ἰδεαλισμό. Στό βαθμό δέ πού ή βούληση δέν εἶναι ή τελευταία της λέξη, ή πρακτική φιλοσοφία δέν μπορεῖ νά ἀρκεῖται στήν ἀδυναμία και τήν ἀποτυχία: ὁ ἀριστοτελικὸς ρεαλισμός δέν εἶναι ἰδιοκρατικός ἀλλά συνίσταται στήν ὄντολογική προτεραιότητα τῆς πράξης πού ἀλλάζει τή σκηνή τοῦ κόσμου. 'Ο 'Ωμπένκ εἰσάγει μέ θεαματικό τρόπο τήν ἔννοια τῆς πέραν τῆς βούλησης εὐθύνης:

μέ ἀπόρρομο γιά μᾶς τούς μοντέρνους τρόπο, ὁ 'Αριστοτέλης δέν ἐπικαλεῖται τίς περιστάσεις γιά νά περιορίσει τήν ἐλευθερία, και ἄρα τήν εὐθύνη, ἀλλὰ γιά νά τή διευρύνει.⁷³

Σύμφωνα μέ τήν 'Ελιζαμπεθ 'Ανσκομπ (Elizabeth Anscombe) ὁ «πρακτικὸς συλλογισμός» τοῦ 'Αριστοτέλη εἶναι ή θαυμαστότερη ἀνακάλυψη τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας. 'Η ἔννοια ἀπαντᾷ στό 1144 ἢ 31-35 τῶν *Ηθικῶν Νικομαχείων*, ὅπου ὁ 'Αριστοτέλης ὀρίζει ὡς ἀρχή τῶν συλλογισμῶν τῶν πρακτῶν τό ὅτι τό αγαθό δέν φαίνεται ὡς τέτοιο παρά στόν αγαθό ἄνθρωπο: «ἐπειδὴ τοιόνδε τό τέλος και τό ἄριστον [...] τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ αγαθῷ». Στό σπουδαῖο βιβλίο της γιά τήν πρόθεση (*Intention*, 1957), ή 'Ανσκομπ ἐξηγεῖ ότι ὁ πρακτικὸς συλλογισμός δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει παρά στό πρῶτο ἐνικό, ἐφόσον ἔχει ὡς αἰτία τόν ἴδιο τόν πράττοντα πού ἐνεργώντας γίνεται ή ἀρχή τῆς πράξης του. 'Οπως μάλιστα διευκρινίζει ὁ Βενσάν Ντεκόμπ (Vincent Descombes), ἐπιθυμία και λόγος, βούληση (*volonté*) και βούλευση (*délibération*), δέν διαχωρίζονται μέσα στόν πρακτικό συλλογισμό ἀλλά συμπράττουν ἀλληλοπεριχωρούμενες προκειμένου νά φτάσουμε στήν πραγμάτωση τοῦ καλύτερου πού ἀποτελεῖ τό τέλος του.⁷⁴

'Εδῶ ὅμως ὑπάρχει ἕνα μεγάλο πεδίο σύγκλισης μεταξύ τοῦ 'Αριστοτέλη και τοῦ Λεβινάς: ὅπως στόν 'Αριστοτέλη, ἔτσι και στόν Λεβινάς, ή βούληση δέν ἀληθεύει ὡς «καθαρή βούληση», στραμμένη γιά παράδειγμα στήν πραγμάτωση μελλοντικῶν σχεδίων, ὅπως στόν Χάιντεγκερ και τόν Σάρτρ. 'Η «ἀλήθεια τῆς βούλησης» περνᾷ ἀντί-

⁷² 'Ο.π., σ. 97.

⁷³ 'Ο.π.

⁷⁴ Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours, et autres essais de philosophie pratique*, ὁ.π., σ. 134-135.

⁷⁰ Σύμφωνα μέ τὰ *Ηθικά Βυδῆμεια*, ἐνῶ γιά τόν Θεό ἰσχύει ὅτι «ἐκείνω δὲ αὐτὸς αὐτὸ τὸ εὖ ἐστίν», γιά ἐμᾶς, ἀντίθετα, ἰσχύει ὅτι «τὸ εὖ καθ' ἕτερον», 1245b 18-19.

⁷¹ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, ὁ.π.

θετα από τον μετασχηματισμό της σε ήθικη Έπιθυμία, δηλαδή σε καλοσύνη. Ακόμη και αν βιώνουν, αντίθετα, την απόλυτη έρημια του μηδενός και βουλιάζουν μέσα στη ναυτία και την απελπισία, οι σύγχρονες μεταφυσικές της βούλησης νοούν καταρχήν την ελευθερία τους στη βάση ενός απεριόριστου βούλεσθαι, κάτι που θά ήταν ήδη παράλογο για τους αρχαίους. Η λεβινασιανή ιδέα του άπειρου είναι ο νεωτερικός αντίποδας αυτής της έννοιας ελευθερίας: τό άπειρο δέν είναι για τον Λεβινάς ή άρνηση του περατού, μία απεριόριστη βούληση ή μία πίστη σε ένα υπερφυσικό "Ον που θά συγχωρούσε ένδοοικογενειακά όλες μας τίς άμαρτίες. Ως θλάβη του άλλου ανθρώπου τό κακό δέν συγχωρείται και δέν αίρεται μαγικά. Όπως ακριβώς στον Θουκυδίδη, στην πολιτικο-θεολογική σκέψη του Λεβινάς τό κακό μπορεί νά γίνει πολιτικό σύστημα και, προπαντός, ιστορική νομοτέλεια, Ιστορία ως μοίρα. Τό άπειρο είναι ή δυνατότητα διακοπής του πολεμικού έπους, «όπου κανείς δέν μιλά» και προϋποθέτει την αντίληψη του νόμου μέσα στην ύποκειμενικότητα, που γίνεται έτσι ρωγμή στο «πεπωμένο του Εΐναι». Στο σημείο αυτό, εκτός από τή Βίβλο, ακούγονται καθαρά στη σκέψη του Λεβινάς οι φωνές του Πλάτωνα και του Άριστοτέλη:

τό έγώ τίθεται υπό κρίση επειδή είναι αγαθό.⁷⁵

2.5 Η έσωτερικότητα του νόμου ή τό «χρέος που θαθαίνει στο βαθμό που ξεπληρώνεται»

Τά χέρια τά δικά σου μέ σχημάτισαν και μέ έπλασαν' και τώρα αυτά τά ίδια σου τά χέρια ζητάνε νά μέ καταστρέψουν;

(Ιώβ, 10, 8).

Τό βιβλικό χοϊκό «έγώ» είναι πρωταρχικά τρωτό και όχι άτρωτη βούληση, αποφασιστικότητα ή λόγος. Μέσα στο θάνατο, που ο Λεβινάς αίνιγματικά αντιλαμβάνεται σαν έναν από τους «τρόπους σχετισμού μέ τον άλλο άνθρωπο», τό προβαλλόμενο προς τό μέλλον έγώ συγκλονίζεται από μία «καθαρή άπειλή», προερχόμενη από μία «απόλυτη έτερότητα».⁷⁶ Ο φόβος «για τό θάνατό μου» επεκτείνεται έτσι στη σκέψη του Λεβινάς σε «φόβο για τή βία» και άκολούθως «σε φόβο για τον

άλλο». Η σκέψη αυτή του Λεβινάς περί εύθραυστότητας και τρωτότητας επικοινωνεί βαθιά, κατά τή γνώμη μου, μέ τον κεντρικότερο άξονα του χριστιανισμού που είναι ο θάνατος ως τό μόνο αληθινό άπόλυτο που σχετικοποιεί τά ψευδή. Θεός, θάνατος και άλλος συνυφαίνονται και άλληλοπεριχωρούνται όρίζοντας τους τρεις πυλώνες της ήθικης ζωής. Ο Λεβινάς μιλά έτσι για τον «τρόμο άπέναντι στο θάνατο του άλλου» που «βρίσκεται στη βάση της ευθύνης μας για αυτόν».⁷⁷ Ο χρόνος στον όρίζοντα του θανάτου γίνεται, διαμέσου της ήθικης ζωής, χρόνος παρά τό θάνατο. Η καλοσύνη κενώνει τή βούληση από τον έγωισμό της και τήν έξωθει νά βρεί ένα νόημα σε αυτό που, σε πείσμα του Χάιντεγκερ, τό μηδέν του θανάτου δέν θά μπορούσε νά άγγίξει, δηλαδή ακριβώς τήν άφιέρωση στον άλλο:

ή βούληση, που είναι ήδη προδοσία και αυτο-αλλοτρίωση, ή όποία όμως αναβάλλει αυτή τήν προδοσία, που όδεύει προς τό θάνατο, αλλά είναι πάντα μελλοντική, που εκτίθεται στο θάνατο αλλά όχι άμέσως, έχει τό χρόνο νά είναι για τον Άλλον άνθρωπο και ως εκ τούτου νά βρεί ένα νόημα παρά τον θάνατο.⁷⁸

Έδώ έλλοχεύει τό μυστικό της έννοιας του «εαυτού», στη ριζική αντίθεση του Λεβινάς μέ τον «φιλελεύθερο εαυτό». Στον Τζών Λόκ, πράγματι, ο εαυτός (Self), είναι, στη γραμμή του Ντεκάρτ, αυτό τό «σκεπτόμενο πράγμα», που διαθέτοντας συνείδηση, μπορώντας δηλαδή νά έχει «τήν αίσθηση της ήδονής και του πόνου», είναι ικανό για εύτυχία ή δυστυχία, «όσο εκτείνεται αυτή ή συνείδηση». Η προσωπική ταυτότητα, δηλαδή ή «ταυτότητα ενός έλλογου όντος» όρίζεται έτσι κατά τον Λόκ ως συνάρτηση της μνήμης:

έως εκεί που μπορεί νά επεκταθεί αυτή ή συνείδηση προς τά πίσω [ως μνήμη] σε όποιαδήποτε παλιά πράξη ή σκέψη, τόσο φτάνει ή ταυτότητα αυτού του προσώπου.⁷⁹

Τό λεξιλόγιο της βούλησης και της μνήμης δέν άρχει, αντίθετα,

⁷⁵ Έμμανουέλ Λεβινάς, *Ηθική και Άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, "Ινδίκτος, Αθήνα 2007, σ. 80.

⁷⁶ Έμμανουέλ Λεβινάς, *Ολότητα και Άπειρο*, ό.π., σ. 304, μετάφραση τροποποιημένη.

⁷⁹ John Locke, *An essay concerning human understanding*, Everyman, Λονδίνο 1996, κεφ. XVII, «Of identity and diversity», σ. 186. Χρησιμοποίησα τή μετάφραση που δίνουν οι Στ. Βιφιδάκης, Β. Καρασιμάνης και Χ. Τουρνά στο σχολικό βιβλίο *Αρχές Φιλοσοφίας*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 2007, σ. 132.

⁷⁵ Έμμανουέλ Λεβινάς, *Ολότητα και Άπειρο*, ό.π.

⁷⁶ *Ο.π.*, σ. 303.

διόλου στόν Λεβινάς, προκειμένου νά περιγραφεί ἡ σχέση μέ τόν "Άλλο. Πέραν τῆς κατά βούλησιν μνήμης κείται αὐτό τό «προαμνημόνευτο παρελθόν». Ἡ πραγματικότητα τοῦ χρόνου εἶναι ἡ ἀντίσταση τοῦ χρόνου⁸⁰ στή θεματοποιούσα ἀντίληψη πού μετατρέπει ὅλα τά φαινόμενα σέ σύστοιχα, δηλαδή σέ θέματα πού τελικά ἀφήνονται νά καθοριστοῦν ἀπό τήν ἡγεμονική θέση τῆς ἐλευθερίας. Ἀδιαφορία τῆς ἐλευθερίας ἢ θανάσιμη πλήξη τῆς ζωῆς τοῦ ἀστοῦ. Γιά τόν Λεβινάς, ἡ ἀδιαφορία αὐτή εἶναι μιά συγχρονία: πρόκειται, ἀκριβῶς, γιά τόν «φιλελεύθερο ἑαυτό» πού, αἰσθανόμενος σύγχρονος μέ ὅλα, τά ἀφομοιώνει τελικά ὅλα στό δικό του «αἰώνιο» παρόν. Ὁ δυτικός ἀστός, φιλελεύθερος ἢ μαρξιστής, υἱοθετεῖ εὐκόλα, μέσα στή λήθη τοῦ θανάτου πού ἀφειδῶς τοῦ προσφέρουν τά τεχνικά ἀντικείμενα, τή λαμπερή ψευδαίσθηση ὅτι θά παραμείνει αἰώνιος.

Στό σημεῖο αὐτό θά ἤθελα νά τονίσω ὅτι ἡ σκέψη τοῦ νόμου ἀποσχίζεται στόν Λεβινάς ἀπό κάθε «δικανική ἠθική», ὅπως τήν ἔννοεῖ γιά παράδειγμα ὁ Γιανναῶς. Ὅπως ἔχει ἐπισημάνει ὁ Φιλίπ Νεμό (Philippe Nemo) στό βιβλίο του γιά τόν Ἰώβ, ἡ βιβλική σκέψη ἀντιστέκεται στή μετατροπή τοῦ νόμου σέ μιά τεχνική διευθέτηση τῶν ὑποθέσεων τοῦ κόσμου. Ὁ «τρόμος τοῦ κακοῦ» διανοίγεται «σάν μιά ἄβυσσος, παρά τόν κόσμο, παρά τό Νόμο, παρά τό ἀνθρώπινο βούλεσθαι».⁸¹ Στό βιβλίο τοῦ Ἰώβ ὁ τρόμος τοῦ κακοῦ δέν παραμυθεῖται μέ τεχνικές ἀντιμισθίας γιατί δέν εἶναι θεωρητικός, ἀλλά ἀγωνία γιά τήν ἀρρώστια, ἀγωνία τῆς στενάζουσας ἀνθρώπινης σάρκας, ἀγωνία μπροστά στήν «ἀποσύνθεση καί τή σήψη».⁸² Ἡ ἀνθρώπινη ταυτότητα εἶναι πρωταρχικά σάρκινη καί ὄχι καρτεσιανό «ἄτρωτο πνεῦμα, βεβαρυμένο ἀπό ἕνα φθαρτό σῶμα».⁸³ Ἡ ἀγωνία αὐτή, τῆς ὁποίας τήν πατρότητα κακῶς ὁ Νεμό ἀποδίδει στόν Χάιντεγκερ,⁸⁴ ξεμεθᾶ τόν δίκαιο ἀπό τήν αὐταπάτη μιᾶς «ἡσυχῆς συνειδήσεως» πού θά εἶχε ἐξοφλήσει τά χρέη τῆς, ἐνῶ ὁ κόσμος ἐξακολουθεῖ νά σκεπάζεται ἀπό τίς οἰμωγές τῶν πολέμων. Πολέμοι ἐπί πολέμων καί ποιός εἶναι ὁ δίκαιος στόν κόσμο τοῦ Μολώχ;

Ἡ κερκεχωριανή ἀναστολή τοῦ ἠθικοῦ ἐνέχει λοιπόν μιά ἐξέχουσα ἠθική σημασία στό βαθμό πού ἀπαγορεύει τόν ἐφησυχασμό καί τήν αὐτάρεσκια τῶν στρατευμένων στή δικαιοσύνη. Ἡ βιβλική σκέψη τοῦ νόμου δέν ἀποσκοπεῖ στήν ἐξίσωση δικαιωμάτων καί ὑποχρεώσεων ὑποκινούμενη ἀπό μιά λογική ἐξοφλήσεως τῶν χρεῶν, πού θά ἄφηνε τό ἠθικό ὑποκείμενο βολεμένο στήν καθέδρα τῶν αἰώνιως «καθισμένων» τοῦ Ρεμπώ. Ὁ Ρεμπώ οἰκτιρεῖ ἀκριβῶς τοὺς «δικαιούς» πού ἔχουν ἀναπαυτεῖ αὐτάρεσκα στήν «ἡρεμία τῆς στοργῆς καί τοῦ λόγου», στοργῆς καί λόγου πού «ροχαλλίζουν τή νύχτα σάν κήτη».⁸⁵ Ὁ νόμος ἀνατινάζει κάθε ἐφησυχασμό, γιατί ὁ νόμος εἶναι χρέος, εὐθύνη γιά τόν πλησίον πού «ὀδεύει ἐπέκεινα τοῦ νομικοῦ διατάγματος καί τοῦ συμβολαίου», εὐθύνη πού ἔρχεται πρῖν ἀπό τήν ἐλευθερία μου, ἀπό ἕνα «μὴ παρόν»,⁸⁶ ἀπό «ἕνα ἀμνημόνευτο παρελθόν» πού, ὡς ἀθῶο, μέ στήνει στόν τοῖχο:

τό νά ὑπάρχω ἀτάραχος καί μέσα στήν καλή συνείδηση τοῦ δικαιώματός μου στό εἶναι [conatus] δέν ἰσοδυναμεῖ μέ μιά ἐγκατάλειψη τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου στό θάνατό του;⁸⁷

Ἡ γλώσσα αὐτή τῆς μή χειραγωγίσιμης μνήμης καί τῆς ἐνοχῆς πέραν τῶν τύψεων δέν θά πρέπει νά μᾶς ξενίσει. Ἐρχόμενοι ἀπό μιά ἄλλη πνευματική παράδοση οἱ Ἕλληνες τραγικοί φηλαφοῦσαν τήν ἴδια ἀλήθεια γιά τήν προσωπική ταυτότητα. Κατά τόν Χέγκελ, ὁ Κρέοντας ἀντιπροσωπεύει τό δίκαιο τοῦ κράτους. Ἡ συνοχή τοῦ κρατικοῦ λόγου ἀνατινάζεται μπροστά στά σπαραγμένα μέλη τοῦ Πολυνεΐκη. Ἡ προσβολή τῆς θρησκευτικῆς τάξης, ἡ ἀδικία, σείει τά θεμέλια τῶν πόλεων: «Ἐχθρα δὲ πᾶσαι συνταράσσονται πόλεις».⁸⁸ Αὐτό πού γιά τήν κοσμολογία τοῦ νεωτερικοῦ ἀτόμου, ὡς φορέα ἐλεύθερης βούλησης, παραμένει ἀκατάληπτο, στήν ἀρχαία κοσμολογία παρέχει ἕνα ὀλόκληρο πρακτικό λεξιλόγιο, ἀπολύτως ἀπαραίτητο γιά τή διαλεύκανση τοῦ προβλήματος τοῦ τραγικοῦ. Ὁ Βερνάν (Vernant) καί ὁ Βιντάλ-Νακέ (Vidal-Naquet) εἶδαν τήν ἔννοια αὐτή τῆς εὐθύνης πού ὑπερβαίνει τίς κατηγορίες τῆς βούλησης καί τῆς πρόθεσης:

⁸⁵ Arthur Rimbaud, ἀπό τό ποίημα «Voyelles», στή συλλογή *Poésies*, πρόλογος René Char, Gallimard, Παρίσι 1984, σ. 80.

⁸⁶ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ὁ.π.

⁸⁷ Ὁ.π., σ. 248, (ὑπογράμμισή δική μου).

⁸⁸ Βλ. Ἐπιπέδη, σ. 1080.

⁸⁰ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Παρίσι 1982, σ. 117.

⁸¹ Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, Grasset, Παρίσι 1978, σ. 49.

⁸² Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ὁ.π., σ. 196.

⁸³ Ὁ.π.

⁸⁴ Ἡ ἀγωνία στόν Χάιντεγκερ παραμένει σολιψισμός, ἐνῶ στόν Λεβινάς ὡς φόβος γιά τόν ἄλλο εἶναι μιά ἀπελευθέρωση ἀπό τόν «ἑαυτό», κένωση.

ολόκληρη ή κατηγορία τής πράξης εμφανίζεται διαφορετικά οργανωμένη απ' ό,τι σε μās. Τό σφάλμα πού τό αντιλαμβάνονται σάν μιά προσβολή τής θρησκευτικής τάξης κρύβει μιά καταστροφική δύναμη πού ξεπερνά κατά πολύ τόν άνθρωπο [...] 'Η πράξη, αντί νά προέλθει από τόν πράττοντα σάν νά βγαίνει από τήν πηγή, τόν περιβάλλει καί τόν παρσύρει, περικλείοντάς τον σέ μιά δύναμη πού τού ξεφεύγει, αφού μάλιστα απλώνεται μέσα στό χῶρο καί τό χρόνο, πολύ πιά πέρα από τό πρόσωπό του.⁸⁹

Αυτό πού οί ρηχοί στοχαστές τού χριστιανισμού δέν μπορούν νά κατανοήσουν είναι ακριβῶς ὅτι ἡ ἐσωτερικότητα τού νόμου, ἡ ἠθική ζωή, εἶναι ἡ ἀπάντηση τής ιουδαιοχριστιανικῆς παράδοσης στήν τερατωδία αὐτῆς τῆς ἑτερογονίας. Τό νιτσεικό σφυρί θρυμματίσει γιά πάντα τήν ὑποκριτική καθηκοντολογία ἑνός χριστιανισμού πού βόλευε τήν ἐφησυχασμένη συνείδηση τού προτεστάντη ἀστού. 'Η ἠθική ζωή δέν ἀποτελεῖ ἐπιφανόμενο τοῦ πραγματικοῦ ἀλλά τῆ βαθύτερη καί ἔσχατη ἀλήθεια του, τῆ δυνατότητα ἑνός προσανατολισμοῦ καί ἑνός νοήματος μέσα στήν ἀμβλύνοια τού εἶναι. Οὔτε ἀνέραστος εὐσεβισμός ἀλλά οὔτε μυστική ἔκσταση, ἡ ἀληθινή σημασία τῆς ἐσωτερικότητας βρίσκειται στήν ἠθική, καί ἡ ἠθική, πού δέν ὑπάρχει χωρίς τήν πράξη, ἐνοφθαλμίζει μιά συνολική ὀπτική καί ἕνα ὄραμα συνολικῆς ἀποκατάστασης καί ἐσχατολογικῆς ἐλπίδας γιά τόν ἄνθρωπο. 'Η ἠθική, πού κατά τόν Λεβινάς «προηγῆται τῆς ὄντολογίας», εἶναι συγχρόνως ἡ ἀλήθεια τού πραγματικοῦ.

Στήν ιουδαιοχριστιανική παράδοση ἡ ὑποκειμενικότητα ζητᾶ ἡ ἴδια, λέει ὁ Λεβινάς, νά τεθεῖ ὑπό κρίση προκειμένου «νά βρεῖ τό δίκιο της». 'Η «παραγωγή» τού ἀοράτου καί τού ἀπέιρου τελεῖται ἀκριβῶς τῆ στιγμή αὐτῆς τῆς κρίσης πού ἡ ἐσωτερικότητα ἐπιβάλλει στόν ἑαυτό της, τάξη θρησκευτική, στήν ὁποία «ἡ ἀναγνώριση τού ἀτόμου τό ἀφορᾶ στή μοναδικότητά του».⁹⁰ 'Η ἀπολογία ἐπιβεβαιώνει ἔτσι τελικά τήν ὑποκειμενικότητα, ὄχι ὅμως μέσα στήν ἐπιείκεια ἀλλά ὡς «χρέος πού βαθαίνει στό βαθμό πού τό ἐπωμίζομαι». 'Η ὑποκειμενικότητα ἐπιβεβαιώνεται καί ζεῖ παρά τό θάνατο μονάχα ἰστάμενη ὡς τό ἄκρον ἄωτον τῆς ἐνοχῆς, μονάχα στόν ἴλιγγο μᾶς διαρκoῦς αὐτοῦπονόμευσης πού δέν βιώνεται ὅμως ὡς συντριβή, ἀλλά ὡς ἄπειρη εὐθύνη.

⁸⁹ Μύθος καί Τραγωδία στήν Ἀρχαία Ἑλλάδα, μτφρ. Στέλλα Γεωργοῦδη, Κέδρος, Ἀθήνα 1978, σ. 76.

⁹⁰ Ἐμμανουὲλ Λεβινάς, Ὁλότητα καί Ἀπειρο, ὁ.π., σ. 314.

Ὁ λόγος ὡς βούληση ὑπερβαίνεται καί μετασχηματίζεται σέ λογικότητα μᾶς ἀντικειμενικά ὑπαρκτῆς, γιά τόν ἠθικό ἄνθρωπο, τάξης. «Μπροστά στοὺς ἀνθρώπους πού πεινᾶνε», ἔλεγε ὁ Λεβινάς, «εἴμαστε ἀντικειμενικά ἔνοχοι», ἀπέναντι στή σημερινή πείνα τού Τρίτου Κόσμου δέν ὑπάρχουν δικαιολογίες καί ὑπεκφυγές. Μακράν κάθε καθεστηκυίας ἠθικῆς καί κάθε πουριτανισμοῦ καί ἀντιμισθίας, ἡ βιβλική ἔννοια τῆς δικαιοσύνης δέν μπορεῖ νά διαχωριστεῖ ἀπό τήν ἐσωτερικότητα, τῆς ὁποίας τό ἔσχατο νόημα ἀποκαλύπτεται στήν εὐθύνη τού ἀσυμπτωτικά αὐξανόμενου χρέους ὡς ἀληθινῆς ἀρχῆς τῆς ἐξατομίκευσης. Εὐθύνη ὄχι μόνο, δικανικῶ τῶ τρόπῳ, γιά τά ἔργα μου, ἀλλά ἐπίσης γιά αὐτά πού δέν ἔχω κάνει, εὐθύνη γιά ὅσα ὀφείλω νά κάνω,⁹¹ εὐθύνη γιά τόν κόσμο. Πέραν κάθε ἀνιστορικῆς αἰωνιότη-
 τας καί κάθε ἐφησυχασμένης «σωτηρίας τῆς ψυχῆς», ἡ διαχρονία αὐτῆ τῆς εὐθύνης προϋποθέτει μιά βαθιά σχέση μέ τήν ἱστορία καί τήν πολιτική. Πρῶτος Παγκόσμιος, Γκουλάγκ, Δεύτερος Παγκόσμιος, Ἄουσοιτις, Χιροσίμα, Καμπότζη, Ρουάντα, ὄπλα μαζικῆς καταστροφῆς καί πυρηνικά, βιοτεχνολογικά καί βιογενετικά πειράματα: ἡ ἱστορία καί τό μέλλον τῆς ἀνθρωπότητας μέ ἀφορᾶ περισσότερο ἀπό τίς δικές μου «ὑποθέσεις», λέει ὁ Λεβινάς, σάν νά ἦταν τό δικό μου παρελθόν καί τό δικό μου μέλλον.⁹² 'Η ἠθική τῆς Βίβλου συναντᾶ ἐδῶ βιώματα τῆς ἀριστερᾶς. 'Η ἱστορία καί τό μέλλον τῆς ἀνθρωπότητας εἶναι δική μου ὑπόθεση καί δική μου εὐθύνη. Χωρίς νά ἐκβάλλει οὔτε στό παραλήρημα οὔτε στό ἀπόρροια καντιανό δέον, ἡ ἠθική τού νόμου εἶναι διορισμός ἀνεῦ προστασίας στήν πιά ἀπόκρημνη εὐθύνη γιά τόν κόσμο, στήν ἀπορρώγα γραμμῆ τῆς εὐθύνης στερημένη στέγης καί ἀσύλου.⁹³ ἡ ἀληθινή ἀτομικότητα δέν ἐντοπίζεται στόν κομπορρισμό ὄλων τῶν ἀνώδυνων καί ἀκίνδυνων «σχέσεων» μέ τόν

⁹¹ Ὅπως ἡ χριστιανή πλύστρα τού Σίνγκερ, τῆς ὁποίας ὁ θάνατος ἐμποδίζεται ἀπό τά «ἄπλυτα», δηλαδή αὐτά πού ἔχει νά κάνει γιά τούς ἄλλους ἀλλά καί τήν εὐθύνη γιά τήν εὐθύνη τῶν ἄλλων. Βλ. τό ὁμώνυμο, θαυμάσιο διήγημα τού Σίνγκερ στή συλλογή Στό δικαστήριο τού πατέρα μου, μτφρ. Ἀνθή Λεούση, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2003, σ. 52: «δέν μπορούσα νά βροῦ ἡσυχία στό κρεβάτι μου καί ἡ αἰτία ἦταν αὐτά τά ἄπλυτα [...]. Τά ἄπλυτα δέν μέ ἄφηναν μέ κανένα τρόπο νά πεθάνω».

⁹² Emmanuel Levinas, *Entre Nous*, ὁ.π., σ. 125.

⁹³ «Δέν ὑπῆρχε πλέον οἰκία ὀρθή, δέν ὑπῆρχε στέγη καί ἄσυλον, εἰς ὄλον τό ὁροπέδιον ἐκεῖνο, παρά τήν ἀπορρώγα ἀκτῆν», Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης, «Ρεμβα-
 σμός τού Δεκαπενταγούστου», Ἀπαντα, ἐπιμ. Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Δόμος, Ἀθήνα 2005 (1985), 4.85.8-10.

«εαυτό» και τούς άλλους, τόν κομφορμισμό τῶν αἰώνιων kids, ὅπως καθαγιάζεται ἀπό τή λατρεία τοῦ χρήματος και τῆς κατανάλωσης ἀλλά γεννιέται ἀληθινά ἐκεῖ πού τό ἀπογυμνωμένο ἐγώ τίθεται ὀλοένα και περισσότερο ὑπό τό κράτος τῆς αἰτίας και τῆς κρίσης, μεταβαίνοντας ὀλοένα και βαθύτερα ἀπό τήν εἰδωλολατρική χρονικότητα τοῦ αἰώνιου παρόντος στήν ἰουδαιοχριστιανική χρονικότητα τοῦ ἀμνημόνευτου παρελθόντος και τοῦ μή ἀναπαραστήσιμου μέλλοντος:

ὅσο καλύτερα κάνω τό καθήκον μου, τόσο λιγότερα δικαιώματα ἔχω ὅσο πῶ δίκαιος εἶμαι τόσο πῶ ἔνοχος εἶμαι.⁹⁴

III. Αὐτονομία και ἑτερονομία

3.1 Ἡ ἔννοια τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ

Ὅταν ὁ κοινωνικός δεσμός διαρραγεῖ σέ ὅλες τίς καρδιές, ὅταν τό ταπεινότερο συμφέρον φέρει ἀνευδοκίμαστα τό ἱερό ὄνομα τοῦ δημόσιου ἀγαθοῦ, τότε ἡ γενική βούληση μένει χωρίς φωνή.

Ζάν-Ζάκ Ρουσσώ, *Τό κοινωνικό συμβόλαιο*, σ. 171

Παρακολουθήσαμε ὡς ἐδῶ τά ἀδιέξοδα στά ὁποῖα μᾶς ὀδηγοῦν οἱ παραδοσιακές θεωρίες τῆς ἐλευθερίας/αὐτονομίας πού στηρίζονται στήν κυριαρχία τῆς βούλησης. Ἡ φιχτιανή εἰκόνα τοῦ αὐτοτιθέμενου ἐγώ εἶναι θύμα μιᾶς φιλοσοφικῆς οἴησης πού ἀπό τόν Βιττγκενστάιν και ἐξῆς καταχωρεῖται στά φιλοσοφικά ἄτοπα: πρόκειται γιά τό ἄτοπο τοῦ νά θεωρεῖται ἡ δημιουργία ἑνός θεσμοῦ (ἑνός ἡμερολογίου, ἑνός συντάγματος, ἑνός νόμου) εὐθεία συνάρτηση τῆς δραστηριότητος μιᾶς αὐτοτιθέμενης «βούλησης» ἢ ἑνός «ἐγώ». Ἐνα «ἐγώ», λέει ὁ Βιττγκενστάιν, δέν μπορεῖ νά ἰδρύσει μιᾶ γιορτή, ἕνα ἔθιμο ἢ ἕνα λαό. Παρ' ὄλη τή σαρωτική κριτική τοῦ Βιττγκενστάιν, τό ἄτοπο αὐτό ἔχει ἐπιβιώσει και διαποτίζει ὅλες τίς μοντέρνες πολιτικές φιλοσοφίες πού ἐπιχειροῦν νά ἐξαγάγουν τό κοινωνικό ἀπό τό «ὑποκειμενικό» ἢ τό «διυποκειμενικό». Ἐξετάζοντας τή χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία εἶδαμε ὅτι ἀποτελεῖ τή ριζοσπαστικοποίηση αὐτῆς τῆς ἔξαρσης τοῦ βολонταρισμοῦ, καθώς ἀπολήγει σέ μιᾶ ὑπερέννοια ἐαυτοῦ, ὁ ὁποῖος

⁹⁴ Ἐμμανουέλ Λεβινάς, *Ὁλότητα και Ἄπειρο*, ὁ.π., σ. 317-318 (ὑπογράμμιση δική μου).

ὡς «μοναχικός και ἰσχυρογνώμων *self-made-man*» ἀντλεῖ τήν ταυτότητα του ἀπό ἕνα κοινωνικό μῆδέν.⁹⁵ Τό ἴδιο πρόβλημα ἐμφανίζεται ὁμως και σέ ὅλες τίς φιλοσοφίες πού ἀντιλαμβάνονται τήν ἐλευθερία ὡς πραγμάτωση τῶν ἀτομικῶν σχεδίων ἢ δυνατοτήτων ἀνεξάρτητα ἢ ἐναντίον τοῦ κόσμου ὡς τάξης ἀγαθῶν. Φαίνεται λοιπόν ὅτι ἡ ἀπόσχιση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τόν κόσμο και τούς ὁμοίους του πού λαμβάνει χώρα στίς φιλοσοφίες τῆς ἐλευθερίας δέν μπορεῖ νά ὀδηγήσει στήν κατάκτηση τῆς αὐτονομίας. Τό πρόβλημα εἶναι ἀκανθῶδες διότι, ἀντί ὁ ὑπερθεματισμός τῆς ἐλευθερίας/αὐτονομίας νά ὀδηγεῖ στήν κοινωνική και πολιτική της πραγμάτωση, φαίνεται νά ὀδηγεῖ ἀκριβῶς στό ἀντίθετο, δηλαδή σέ κοινωνίες διαποτισμένες ὡς τά ἔγκατα ἀπό μῆδενισμό και ὀλοκληρωτισμό.

Τό πρόβλημα τῆς πραγμάτωσης τῆς αὐτονομίας σέ συνθήκες νεωτερικότητας πρέπει λοιπόν νά συζητηθεῖ ἐκ νέου. Στό *Philosophie par gros temps* ὁ Βενσάν Ντεκόμπ προτείνει ἕνα πλαίσιο γιά τή διεξαγωγή τῆς συζήτησης. Προκειμένου νά ἀποσαφηνίσουμε τήν ἔννοια τῆς αὐτονομίας, μᾶς λέει ὁ Ντεκόμπ, χρειάζομαστε καταρχάς μιᾶ ἰσχυρή ἔννοια κοινωνικοῦ δεσμοῦ. Ἡ ἔννοια τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ δέν μπορεῖ δηλαδή νά ἐξαντλεῖται στίς σχέσεις «καθαρῆς ἀμοιβαιότητας», ὅπως στίς κλασικές πολιτικές φιλοσοφίες μέ ἀπαρχή τόν Χόμπς, ἢ στόν κατά βούλησιν σχετισμό μεταξύ ἀτόμων. Ἡ ἔννοια τῆς κοινωνίας δέν μπορεῖ νά περιστέλλεται στό «διατομικό» και τό «διυποκειμενικό», διότι αὐτά δέν ἐπιτρέπουν τήν κατανόηση τῶν κοινῶν σημασιῶν πού ἀποτελοῦν τή συνθήκη νοήματος τῆς αὐτονομίας. Οἱ κοινές σημασίες ἐνέχουν μιᾶ κανονιστικότητα, πού ἀποτελεῖ τό ἐκμαγεῖο τῆς κοινωνικῆς ταυτότητας.

Ἐπειδή ἡ αὐτονομία δέν μπορεῖ παρά νά ἀφορᾶ στήν πραγμάτωση τῶν πῶ σημαντικῶν ἰδεωδῶν —τῶν κατά Τσάρλς Ταῖλορ (Charles Taylor) ὑπεραγαθῶν— ἢ σφαῖρα τῶν ἡθῶν εἶναι προϋπόθεση τῆς αὐτονομίας. Στά ἡθῆ και τούς θεσμούς τῆς κοινωνίας ἐνοφθαλμιζοῦνται σημασίες πού σέ καμία περίπτωση δέν θά μπορούσαν νά ἀντληθοῦν ἀπό τό σημασιολογικό ἀπόθεμα ἑνός ἐλεύθερου consensus μεταξύ ἀτόμων. Ὁ Ντεκόμπ στηλιτεύει τήν οἴηση ἑνός λόγου πού πιστεύει ὅτι θά μπορούσε νά ἀνακατασκευάσει ἀκόμη και τά ἡθῆ και τίς

⁹⁵ Γκύντερ Ἄντερς, «On the Pseudo-concreteness of Heidegger's Philosophy», ὁ.π., σ. 43.

κοινές πίστεις τῆς κοινωνίας. Ἡ οἴηση αὐτὴ εἶναι ἐνδημική σέ ἕναν μανιχαϊστικό μοντερνισμό πού ἐκλαμβάνει συχνά ὡς ταυτόσημες τήν πραγματικότητα καί τό εὐχολόγιο. Ὁ ὑπερμοντερνισμός αὐτός εἶναι ὅμως στήν πραγματικότητα θύμα αὐτοῦ πού ὁ Λουί Ντυμόν (Louis Dumont) ἀποκαλοῦσε «τεχνητισμό» («artificialisme») τοῦ μοντέρνου λόγου. Δέν πρόκειται ἀπλῶς γιά τό γεγονός ὅτι οἱ «ὑπερμοντέρνοι» ὑπερβαίνοντας κάθε φιλοσοφική δικαιοδοσία αὐτοαναγορεύονται σέ γνωστική avant-garde, ἀντηχεῖα μιᾶς ἐποχῆς πού θά ἤθελε νά χαλκεύσει τόν Νέο Ἀδάμ. Πρόκειται ἐπίσης γιά μιᾶ φιλοσοφική οἴηση πού διαστρεβλώνει τήν ὀρθή περιγραφή τῶν ἐνοιῶν:

οἱ ἄνθρωποι πού ὁ φιλόσοφος διασυνδέει μέ τούς διυποκειμενικούς δεσμούς δέν διαθέτουν κοινωνική ταυτότητα: δέν εἶναι γονεῖς, παιδιά, γιατροί τοῦ σώματος ἢ τῆς ψυχῆς, ἀσθενεῖς παραδομένοι στή φροντίδα τῶν ἄλλων, νόμμοι ἡγέτες, εἰδήμονες ἢ μαθητευόμενοι, εὐπόλητοι ἢ ἀστεῖοι κ.λπ. Δέν συνδέονται μέ πραγματικά κοινωνικές σχέσεις.⁹⁶

3.2 Κορνήλιος Καστοριάδης: ἀπό τήν αὐτονομία στόν αὐτοπεριορισμό

Ὁ Ντεκόμπ ἀντιπαρθέτει στούς «ὑπερμοντέρνους» τόν Καστοριάδη, ὡς γνήσιο στοχαστή τοῦ κοινωνικοῦ, δηλαδή αὐτοῦ πού δέν ἀνάγεται στό διυποκειμενικό. Τό λεπτό σημεῖο στή σκέψη τοῦ Καστοριάδη, μᾶς λέει ὁ Ντεκόμπ, συμπλησιάζοντάς τον στούς ἰδρυτές τῆς σύγχρονης ἀνθρωπολογίας, τόν Μώς (Mauss) καί τόν Ντυρκέμ (Durkheim), εἶναι ἡ μία καί ἐνιαία γραμμὴ πού συνέχει τήν κοινωνία ὡς ταυτότητα καί ὡς κουλτούρα. Ἡ κουλτούρα εἶναι ἕνα «πραγματικό σύστημα» καί ὄχι «τό στιγμιαῖο ἀποτέλεσμα μιᾶς χορείας ἀτομικῶν ἀλληλεπιδράσεων».⁹⁷ Διαθέτοντας μιᾶ στέρεη, ἀντλημένη ἀπό τήν ἀρχαιοελληνική φιλοσοφία, ἀντίληψη γιά τό κοινωνικό, ὁ Καστοριάδης εἰρωνευόταν τό «διυποκειμενικό συμβούλιο», τό «team-work τῶν σοφῶν πού προσπαθοῦν νά “ἀνακατασκευάσουν” μιᾶ κοινωνία μέ συνοχή».⁹⁸ Ὁ Ντεκόμπ ἐξορύσσει καί διευρύνει τό φιλοσοφικό ὑπόβαθρο τῆς καστοριαδικῆς εἰρωνείας:

πίσω ἀπό τό διυποκειμενικό συμβούλιο, γιά τό ὅποιο μᾶς μιλά ὁ Καστοριάδης, αἰσθανόμαστε νά ἀναδύεται ἡ ἐμπνευσμένη μορφή τοῦ Φιλόσοφου νομοθέτη. Οἱ νόμοι μας εἶναι καλοί, ἐπειδή μονάχα ἕνας Σοφός, μέ ὑπεράνθρωπες δυνατότητες, θά μπορούσε νά τούς συγγράφει. Ξαναβρίσκουμε λοιπόν τόν Ρουσσώ: «Γιά νά ξαναβροῦμε τούς καλύτερους κανόνες τῆς κοινωνίας πού ἀρμόζουν στά Ἔθνη θά χρειάζομασταν μιᾶ ἀνώτερη διάνοια [...]. Αὐτός πού τολμᾷ νά ἰδρύσει ἕνα λαό ὀφείλει νά αἰσθανθεῖ, τρόποσ τοῦ λέγειν, ἱκανός ν' ἀλλάξει τήν ἀνθρώπινη φύση». Ὁ Ρουσσώ δίνει ἐδῶ μιᾶ πολιτική ἐρμηνεία τῆς θρησκείας. Ἡ θρησκεία χρησιμεύει καταρχάς στό νά θεμελιώνει τούς θεσμούς, εἶναι ἕνα πολιτικό ἐργαλεῖο.⁹⁹

Διαμέσου τῆς μυθικῆς μορφῆς τοῦ Νομοθέτη, ὁ Ρουσσώ καταλήγει λοιπόν στά μοντέρνα φιλοσοφικά ἄτοπα τῆς «ἰδρύσεως ἑνός λαοῦ» καί τῆς «ἀλλαγῆς τῆς ἀνθρώπινης φύσης». Ἀλλά ἡ πολιτική αὐτὴ ἐρμηνεία τῆς θρησκείας πάσχει ἀπό μιᾶ συγκροτητικὴ ἀδυναμία: συμπεριφερόμαστε ὡς ἐάν τό ἐρώτημα «ποιά συλλογικὴ ταυτότητα νά ἀποδώσουμε στήν ὁμάδα;» νά προηγῶνταν τῆς ἀπόκρισης πού θά δινόταν στήν ὁμάδα αὐτὴ καί συνεπῶς ὡς ἐάν ἡ ὁμάδα αὐτὴ νά μπορούσε, καταρχάς, νά ὑπάρξει χωρὶς ταυτότητα. Τά ἄτοπα τοῦ Νομοθέτη πού ἰδρύει ἕνα λαό καί ἀλλάζει τήν ἀνθρώπινη φύση προϋποθέτουν τήν ἀπαράδεκτη ἀφαίρεση τῆς ταυτότητας μιᾶς κοινωνίας, δηλαδή τῶν ἀποκρίσεων στά θεμελιώδη ἐρωτήματα πού τὴ συγκροτοῦν ὡς τέτοια («ποιοὶ εἴμαστε ὡς σύνολο; Τί εἴμαστε οἱ μὲν γιά τούς δέ; Ποῦ καί μέσα σέ τί βρισκόμαστε; Τί θέλουμε, τί ἐπιθυμοῦμε καί τί μᾶς λείπει;»)¹⁰⁰ καί ἔναντι μονάχα τῶν ὁμοίων, ἔναντι αὐτῆς τῆς συνολικότερης ταυτότητας ἢ ὀπτικῆς, ἀποκτᾶ νόημα ἡ δημιουργία νόμων καί ἡ ἐπιδίωξη τῆς αὐτονομίας.

Ἡ μυθολογία τοῦ ἀτομικοῦ Νομοθέτη ἐμφιλοχωρεῖ στό κενό τῆς ἀφαίρεσης τῆς συλλογικῆς ταυτότητας τῆς κοινωνίας, πράγμα πού μετατρέπει τήν ἴδια τήν ἔννοια τοῦ λαοῦ σέ κενό γράμμα, *tabula rasa*

⁹⁹ Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, ὁ.π., σ. 64 (ὑπογράμμισή δική μου). Ὁ Πλάτωνας, ἰδιαίτερος τῶν Νόμων, κάθε ἄλλο παρά τυφλός ἦταν ἀπέναντι στήν ἀνεξάλειπτη αὐτὴ ἐξάρτηση τοῦ νόμου ἀπὸ τὴν κουλτούρα καί τὰ ἤθη «τό ἔθνος εἶναι ὡς τὸν ἀσβέστη πού γεμίζει τίς ρωγμές τοῦ νόμου. Συμπληρώνει καί ὑποστηρίζει τὴν κατασκευὴ τοῦ νόμου ὁ ὁποῖος χωρὶς αὐτό θά κατέρρεε καί θά ἐπεφτε». Βλ. σχετικὰ Ernest Barker, *Ὁ πολιτικός στοχασμός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα*, μτφρ. Κ. Κολιόπουλος, Ποιότητα, Ἀθήνα 2007, σ. 636.

¹⁰⁰ *Philosophie par gros temps*, ὁ.π.

⁹⁶ Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Minuit, Παρίσι 1989, σ. 153.

⁹⁷ Ὁ.π.

⁹⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ἡ φανταστικὴ θέσμιση τῆς κοινωνίας*, μτφρ. Σ. Χαλιμιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Κέδρος, Ἀθήνα 1978, σ. 64.

αδιαμόρφωτων ατόμων. Ἡ ἄλλιως, ὅπως ἔβλεπε ὁ Καστοριάδης, χωρίς τή συλλογική αὐτή ταυτότητα καί κουλτούρα, χωρίς τίς ἀενάως ἐν τῷ γίνεσθαι ἀποκρίσεις στό θεμελιώδη αὐτά ἐρωτήματα δέν θά ὑπῆρχε «ἀνθρώπινος κόσμος», ἀλλά «χάος ἀκατασκευάστο». Τά ἐρωτήματα αὐτά δέν τίθενται μάλιστα πρὶν ἀπό τίς ἀποκρίσεις τους, ἀλλά μέσα καί διαμέσου τοῦ κοινωνικοῦ πράττειν πού τά ἀναμοχλεύει. Ὅπως ἔχει ἐπισημάνει ὁ Χάρρυ Φράνκφουρτ (Harry Frankfurt), ἡ εὕρεση τῶν κριτηρίων γιά τόν προσδιορισμό τοῦ ἐρωτήματος τῆς «καλῆς ζωῆς» προϋποθέτει ἤδη μιά ἀπόκριση στό ἐρώτημα τῆς καλῆς ζωῆς, μιά ψηλάφηση δηλαδή ἑνός τρόπου ζωῆς ὡς καλύτερου ἀπό ἄλλους, στό βαθμό πού θά ἱκανοποιούσε περισσότερο ἀκριβῶς τά κριτήρια αὐτά.¹⁰¹ Ὁ Καστοριάδης εἶχε δεῖ τήν ἀνεξάλειπτα κοινωνική διάσταση τῶν διεργασιῶν αὐτῶν:

ἡ κοινωνία συγχροτεῖται πραγματοποιώντας τήν ἀνάδυσή μέσα στή ζωὴ της, μέσα στή δραστηριότητά της, μιᾶς ἐκ τῶν πραγμάτων ἀπαντήσεως σ' αὐτά τά ἐρωτήματα. Αὐτή ἡ ἀπάντηση ἐμφανίζεται ὡς σαρκωμένο νόημα στό πράττειν κάθε κοινωνίας, κι αὐτό τό κοινωνικό πράττειν δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ παρά ὡς ἀπάντηση σέ ἐρωτήματα πού θέτει ὑπόρρητα αὐτό τό ἴδιο.¹⁰²

Μέ τήν εἰσαγωγή τῆς ἔννοιας τῆς «αὐτοθέσμησης», πού ὁ Καστοριάδης προτείνει προκειμένου νά περιγράψει τή διαλεκτική πού σφυρηλατεῖ τήν κοινωνική ταυτότητα, ἡ μεταφορά τοῦ μυθικοῦ Νομοθέτη φαίνεται καταρχάς νά ἀπομακρύνεται. Ἡ «αὐτοθέσμηση» μᾶς θέτει ὅμως παρעוּת ἐνώπιον νέων παραδόξων, διότι ὑπάρχει ὁ κίνδυνος νά ἐννοηθεῖ εἴτε ὡς οὐτοπική «ἀπόρριψη ὅλων τῶν μορφῶν τῆς ὑπαρκτῆς ἀνθρωπότητας» εἴτε, κατά τόν τρόπο τῆς φιχτιανῆς αὐτοθεσίας (*das Sichselbstsetzen*) σάν μιά νέα μεταφυσική ἔννοια πού δέν χρησιμεύει, ὅπως στήν πρακτική φιλοσοφία, στό νά ἐπιλέξουμε ἕναν τρόπο ζωῆς ὡς καλύτερο ἀπό ἄλλους, ἀλλά εἶναι τό ὄργανο ἑνός «μεταφυσικοῦ ἀναδιπλασιασμοῦ» πού, κατά Ντεκόμπ, χαρακτηρίζει τήν ἰδεαλιστική μεταφυσική καί τόν Χάιντεγκερ.¹⁰³

¹⁰¹ Βλ. Ἡ Ἠθική τῆς Ἀγάπης, μτφρ. Ἡρ. Στρεῖκου, Ποιότητα, Ἀθήνα σ. 40.

¹⁰² Ἡ φανταστική θέσμηση τῆς κοινωνίας, ὁ.π., σ. 218 (ὑπογράμμιση δική μου).

¹⁰³ Ὁ ἀναδιπλασιασμός αὐτός συνίσταται στήν παράλογη ὑπόθεση ὅτι τό χαϊντεγκεριανό «ἐρώτημα τοῦ εἶναι» θά ὀφείλε νά τίθεται παντοῦ πρῶτο, διότι ὑποτίθεται ὅτι προηγεῖται «ὅλων τῶν ἐπιμέρους φιλοσοφικῶν ἐρωτημάτων» καί ἀφήνει τό στίγμα του σέ κάθε ἀνθρώπινη πράξη, πρβλ. *Philosophie par gros temps*, ὁ.π., σ. 116 κ.ε. καί 156 κ.ε.

Ὁ Καστοριάδης προσπαθεῖ νά διασφαλίσει τήν «αὐτοθέσμηση» προσδιορίζοντάς τήν κατ' ἀντίστιξη πρὸς τό φυσικό πρότυπο καί τό ὑπερβατικό ἀρχέτυπο, πού συνιστοῦν ἀνεπαρκῆ μοντέλα θέσμησης προκειμένου γιά τήν κοινωνία. Διαχωρίζοντας ἐπίσης αὐτοθέσμηση καί αὐτονομία μιλά γιά τήν τελευταία ὡς διαυγῆ αὐτοθέσμηση διακρίνοντάς τήν ἀπό τήν ὑπαρκτή περίπτωση τῆς τυφλῆς αὐτοθέσμησης τῆς ἑτερονομίας. Ὅπως ὡστόσο παρατηρεῖ ὁ Ντεκόμπ, ὅλες αὐτές οἱ δικλιθεῖδες ἀσφαλείας τῆς αὐτοθέσμησης καί τῆς αὐτονομίας δέν ἐπαρκοῦν προκειμένου ἡ αὐτονομία νά διασωθεῖ ὡς ἰδεῶδες τῆς σύγχρονης δημοκρατίας. Τό πρόβλημα δέν ἔγκειται ἀπλῶς στήν κακή χρήση τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν, ἀλλά στίς ἔννοιες καθ' ἑαυτές, στό βαθμό πού μιά αὐτόνομη βούληση πού δέν περιορίζεται ἀπό τίποτα μπορεῖ εὐκόλα νά τραπεῖ σέ μιά ἄπειρη βούληση ἐπέκτασης καί ἰσχύος, κυφορώντας ἔτσι τίς πιό ἐπικίνδυνες μορφές ἐκτροπῆς:

ὁ Χάιντεγκερ δέν πῆγε μακρύτερα γιά νά δικαιολογήσει τά χιτλερικά πραξικοπήματα: ἐπικαλοῦνταν τήν ἀπροϋπόθετη ἀπαίτηση τῆς αὐτονομίας. Ὅταν ὁ Φύρερ θέλησε νά ἐγκαταλείψει ἡ Γερμανία τήν Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν ὁ Χάιντεγκερ τόν ἐπικρότησε γιά τό ὅτι ἐπέδειξε «αὐτή τήν καθαρῆ βούληση πού ζητᾶ τήν εὐθύνη τοῦ ἑαυτοῦ μέσα στήν ἀνάληψη καί τῆ διαφέντευση τοῦ πεπρωμένου τοῦ λαοῦ μας».¹⁰⁴

Ἡ τυραννία δέν εἶναι κάτι ἄσχετο πρὸς τή δημοκρατία ἀλλά ἀποτελεῖ τήν πλησιέστερη ἐκτροπή της. Ὅταν οἱ δημοκρατικοὶ θεσμοὶ ἀπαξιώνονται ἠθικά καί παραλύουν, διαβρωμένοι ἀπό τή διαφθορά τῶν πολιτικῶν καί τήν ἐξαθλίωση τῶν μαζῶν, ἡ τυραννική ἀπειλή ἐγείρεται τρομακτική – στήν ἐποχή μας μέ τή μορφή τῶν φασιστικῶν κινήσεων. Μέσα ἀπό μιά τυφλή πορεία ἡ αὐτονομία μπορεῖ νά ἐκβάλλει ἔτσι στό ἀντίθετό της καί ἡ ἐλευθερία νά ταυτιστεῖ μέ τή μοῖρα, κλίνοντας τό γόνυ μπροστά στό ὑπερανθρώπινο πεπρωμένο, στό ὅποιο ἔχει ἡ ἴδια αὐτοεκχωρηθεῖ. Γιά τό λόγο αὐτό, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ντεκόμπ, ἡ τελευταία λέξη τοῦ Καστοριάδη, πού κάθε ἄλλο παρά τυφλός ἦταν ἀπέναντι στό τρομακτικά αὐτά προβλήματα, δέν εἶναι ἡ αὐτοθέσμηση ἢ ἀκόμα καί ἡ «διαυγῆς αὐτοθέσμηση», ἡ αὐτονομία, ἀλλά ἡ αὐτοθέσμηση καί ἡ αὐτονομία μέσα στόν αὐτοπεριορισμό. Ἡ πραγματική ἰδιαιτερότητα τῶν μοντέρνων δημοκρατι-

¹⁰⁴ Ὁ.π., σ. 159.

κῶν κοινωνιῶν σέ σχέση μέ τίς παραδοσιακές κοινωνίες εἶναι λοιπόν ἡ αὐτονομία διαμέσου τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ. Καί ἀποτελεῖ ἐγγενή ὑποχρέωση τῆς μοντέρνας δημοκρατίας νά μὴν ἐπιδιώξει τόν αὐτοπεριορισμό διά τῆς ἐκχώρησης ἐξουσίας σέ ἐξωδημοκρατικούς θεσμούς, ὅπως οἱ ἐκκλησιαστικοί, ἀλλά νά βρεῖ ἡ ἴδια τά μέσα καί τούς τρόπους ὥστε τά ἀγαθὰ τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ, ἀντλημένα ἀπό τά ἦθη τῆς κοινωνίας, νά μπορέσουν νά ἐνσωματωθοῦν μέ κριτικό τρόπο στούς δημοκρατικούς θεσμούς καί νά ἀποτελέσουν τήν ἀναγνωρίσιμη γλώσσα καί τήν ἐν προόδῳ ταυτότητα μιᾶς ἱστορικής κοινωνίας, μεταδόσιμη στίς ἐπόμενες γενιές καί ἀναθεωρήσιμη ἀπό αὐτές. Γιά τό εὖρος τῶν περιεκτικῶν ἀγαθῶν πού θά ὀφείλαν νά συμπεριληφθοῦν στή δημοκρατική ταυτότητα, τήν ταυτότητα δηλαδή τοῦ πολίτη ἐνός σύγχρονου δημοκρατικοῦ κράτους, τό βάρος πέφτει λοιπόν στούς θεσμούς καί προπαντός τούς ἐκπαιδευτικούς. Ἡ ἄσκηση στόν αὐτοπεριορισμό εἶναι τό πρωταρχικό καθήκον τῆς δημοκρατίας:

εἶναι ἀδύνατον νά κατασκευάσουμε ἕνα σύνταγμα πού θά ἀπαγόρευε ὅτι γιά παράδειγμα μιά μέρα τό 67% τῶν ἀτόμων παίρνουν «δημοκρατικά» τήν ἀπόφαση νά στερῆσουν τό ὑπόλοιπο 33% ἀπό τά δικαιώματά του [...]. Ὁ μόνος οὐσιαστικός περιορισμός πού μπορεῖ νά ἀνεχτεῖ ἡ δημοκρατία εἶναι ὁ αὐτοπεριορισμός. Καί αὐτός δέν θά μπορούσε μέ τή σειρά του νά εἶναι παρά τό καθήκον τῶν ἀτόμων πού ἔχουν ἐκπαιδευτεῖ, μέσα στή δημοκρατία, διαμέσου τῆς δημοκρατίας καί γιά τή δημοκρατία.¹⁰⁵

3.3 Αὐτονομία καί ἑτερονομία στή βιβλική σκέψη

Le Peuple n'est plus une putain

Ἄρθουρος Ρεμπώ, *Le Forgeron*

Ἡ ἀπολυτοποιημένη αὐτονομία τρέπεται σέ ὀλοκληρωτισμό. Ἡ δημοκρατία χρειάζεται θεσμούς αὐτοπεριορισμοῦ. Προσυπογράφοντας τή θέση τῶν Καστοριάδη καί Ντεκόμπ ὅτι ἡ ἀγωγή τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ δέν θά μπορούσε σήμερα νά ἐκχωρεῖται σέ ἐξωδημοκρατικούς θεσμούς, διερωτῶμαι ὥστόσο ἐάν ἡ μεγάλη παράδοση τοῦ μονοθεϊσμοῦ, ὑπό τίς τρεῖς μάλιστα ἐκδοχές της, δηλαδή τή χριστιανική, τή μουσουλμανική καί τήν ἐβραϊκή θά ἦταν καταδικασμένη, ἐξαιτίας τῆς ἀλήθειας αὐτῆς,

νά ἀποκλειστεῖ διαπαντός ἀπό τόν δημόσιο βίο τῶν μοντέρνων δημοκρατιῶν. Διερωτῶμαι συνεπῶς ἐάν ἡ θρησκεία καί ἰδιαίτερος ἡ μονοθεϊστική θρησκεία ὡς σκέψη καί ὡς ἠθική θά ἦταν ὑποχρεωμένη νά ἀναδιπλωθεῖ ἐσαεὶ στόν ἰδιωτικό χῶρο τῶν κοινωνιῶν μας. Κάθε δημόσια συζήτηση καί κάθε λόγος περί θρησκείας, φέρει ἐκ προοιμίου τό στίγμα τῆς φανατισμένης καί δογματικῆς ἄρνησης τῶν δημοκρατικῶν κατακτήσεων; Τό ἐρώτημα εἶναι ἀκανθῶδες. Θά προβῶ σέ μιά πρώτη προσέγγιση ἐξετάζοντας κάποιες ὀψεις τῆς θρησκευτικῆς σκέψης τῆς θέσμησης τοῦ νόμου, πού, ὅπως εἶδαμε, ἀποτελεῖ τήν καρδιά τοῦ προβλήματος γιά τούς στοχαστές τῆς αὐτονομίας.

Μέ τό θαυμάσιο κείμενό του πάνω στή σύνθετη διαλεκτική νόμου καί ἐντολῆς στόν ἐβραϊσμό ὁ Ἄντρέ Λακόκ (André LaCocque) δέν αἶρει μονάχα μιά ἀτέλειωτη χορεία παρανοήσεων, ἀλλά, εἰσάγει, προπαντός, τόν ἀναγνώστη σέ μιά πολύ σύγχρονη συζήτηση, πού ἄπτεται μέ τόν πιό βαθύ τρόπο τῶν προβλημάτων πού συναντήσαμε στόν Καστοριάδη καί τόν Ντεκόμπ. Εἶναι γνωστό ὅτι παρόλο πού ὁ Καστοριάδης θεωροῦσε τήν ἐβραϊκή Διαθήκη «αὐτόνομη θέσμιση τῆς ἑτερονομίας», ἀναγνώριζε ἀπό τήν ἄλλη σέ αὐτή μιά «ὑποδειγματική κατάδειξη τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ».¹⁰⁶ Ἐδῶ ὑπάρχει μιά πρόκληση γιά τό πνεῦμα. Στήν ἰδέα τῆς Διαθήκης ἔχουμε, πράγματι, μιά *sui generis* σύμφυση ἐλευθερίας καί ἐντολῆς ἡ ὁποία παρουσιάζει τό πιό μεγάλο ἐνδιαφέρον γιά τή σύγχρονη ἠθική καί πολιτική φιλοσοφία. Εὐθύς ἀμέσως θά ἐξετάσω τρεῖς μονάχα πτυχές τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς Διαθήκης πού μοῦ φαίνονται σημαντικές γιά τό πρόβλημά μας, δηλαδή τή συμβατότητα πού μπορεῖ ἢ δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει μεταξύ τῆς ἰδέας τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ, ὅπως τήν ἐκθέσαμε προηγουμένως, μέ τήν ἰδέα καί τήν παράδοση τοῦ μονοθεϊσμοῦ.

Ἡ πρώτη πτυχή εἶναι ὅτι ἡ ἐμφάνιση τοῦ νόμου συνδέεται μέ τήν ἰδέα μιᾶς γραπτῆς ἀφήγησης, πού ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεσή του. Πράγματι στό *Law and Narrative in the Bible* ὁ Κάλουμ Καρμάλικ (Calum Carmichael) ἀναδεικνύει τήν ἐξάρτηση, μέσα στήν ἐβραϊκή σκέψη, τοῦ νόμου ἀπό τήν ἀφήγηση μέσα ἀπό τήν ὁποία αὐτός ἀναδύεται, ἀφήγηση πού μέ τή σειρά της δέν ἀφορᾷ ἀπλῶς στίς πραγματολογικές συνθήκες «ζωῆς καί λατρείας τοῦ παρελθόντος τοῦ

¹⁰⁶ Ἀναφέρεται ἀπό τόν συνομιλητή του Marcel Gauchet, στό *La condition historique*, Stock, Παρίσι 2003, σ. 93.

¹⁰⁵ *Domaines de l'homme*, Seuil, Παρίσι 1986, σ. 418 (ὑπογράμμιση δική μου).

Ίσραήλ», όπως νομίζουν οι περισσότεροι, αλλά αποτελεί συνέχεια και κρίκο στην αλυσίδα μιᾶς γραπτῆς παράδοσης. Όπως μᾶς ἐξηγεῖ ὁ Καρμάικλ, ὁ Δεκαλόγος, οἱ νόμοι πού δόθηκαν στόν Νῶε καί οἱ νόμοι τοῦ Δευτερονομίου εἶναι ὅλοι ἐνσωματωμένοι σέ μιᾶ ἀφήγηση ἢ ὁποῖα ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς κατανόησής τους καί ἀναπόσπαστο μέρος τους. Ὁ Καρμάικλ ὑπογραμμίζει τήν ἀλληλοτροφοδότηση τῶν δύο αὐτῶν εἰδῶν τοῦ γραπτοῦ λόγου: «ἀφηγηματικοῦ» καί «ἐντολοδοτικοῦ». Σύμφωνα μέ τήν ἀνάλυση τοῦ Λακόκ πού ἀναφέρεται στόν Καρμάικλ:

Τό ἀφηγηματικό δέν δίνει μόνο ἕνα ἱστορικό (ἀρχαιολογικό) ὑπόβαθρο, τό ὁποῖο δείχνει τήν ἐφαρμογή τοῦ νόμου ὡς ἱστορικήσ πρακτικῆς· μᾶς προσανατολίζει ἐπίσης πρός μιᾶ τελεολογία, ἐφόσον ὁ νόμος περιβάλλεται ἀπό τή δυναμική διεργασία τῆς σχέσης Θεοῦ-ἀνθρώπου [...] μολοντί ὁ νόμος εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἄχρονος, ἐδῶ ἐγκαταλείπει παραδόξως τήν ἀχρονικότητά του καί γίνεται ἱστορική ἐπιλογή. Τό ἀφηγηματικό παραπέμπει τόν ἀναγνώστη στό ἐντολοδοτικό καί τό ἐντολοδοτικό τόν στέλνει στό ἀφηγηματικό [...]. Πρέπει ὥστόσο νά ἀναγνωρίσουμε, μαζί μέ τόν Καρμάικλ ὅτι ἡ ἀφήγηση προηγεῖται. Ἡ ἠθική προηγεῖται τοῦ Νόμου. Πρῶτα ἡ ἐντολή καί ὕστερα ὁ νόμος. Ὁ τελευταῖος δέν ὑπάρχει ποτέ χωρίς ἱστορικό-ὑπαρξιακό θεμέλιο. Τοῦ σημαίνει προσανατολισμός, τρόπος ζωῆς, ἀγωγή· εἶναι «παιδαγωγός».¹⁰⁷

Τό συμπέρασμα ἐδῶ εἶναι ὅτι ὁ βιβλικός νόμος δέν εἶναι ἕνας στεγνός νομικός κώδικας, ἀλλά προϋποθέτει τήν ἐπιλογή ἑνός προσανατολισμοῦ, ἑνός τρόπου ζωῆς. Ἡ προσέγγιση τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ πίστη, δέν εἶναι καθαρά ἐσωτερικό γεγονός, ἀλλά προϋποθέτει μιᾶ «αἴρεση βίου», ὅπως θά λέγαμε στή γλώσσα τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ ἴδια ἡ σχέση «Θεοῦ-ἀνθρώπου» δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει ἀνεξάρτητα ἀπό τήν ἐπιλογή αὐτοῦ τοῦ προσανατολισμοῦ ἀπό τόν ἄνθρωπο, ἐπιλογή στήν ὁποῖα ὁ Θεός δέν μπορεῖ νά ὑποκαταστήσει τόν ἄνθρωπο. Γιά τό λόγο αὐτόν ἡ ἐβραϊκή Τοῦρά, μᾶς λέει ὁ Λακόκ, εἶναι «παιδαγωγός», ἐκπαιδεύει τόν πιστό, μέ τόν τρόπο ἀσφαλῶς τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ, διά τῆς ἄρθρωσης, μόρφωσης καί κάθαρσης τῶν ὀρμεμφύτων, ὥστε νά τόν καταστήσει ἱκανό νά ἐκλέξει τόν ὀρθό τρόπο ζωῆς. Ἡ Τοῦρά εἶναι πρωταρχικά «αἴρεση βίου». Ἡ ἀφήγηση,

¹⁰⁷ Βλ. Paul Ricoeur καί André LaCocque, Ἔς σκεφτοῦμε τή Βίβλο, μτφρ. Λ. Παπαθανασίου, Φ. Σιατίτσας, Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 2005, σ. 121-123 (ὑπογράμμισή δική μου).

ἡ λογοτεχνία θά λέγαμε τοῦ νόμου, ὅλος ὁ ἀνεξάντλητος δηλαδή πλοῦτος τῆς κοινωνικῆς διάστασης τῆς θρησκείας, δέν εἶναι ἕνα ἐπικουρικό στοιχεῖο, ἀλλά ἐνοφθαλμίζεται στήν κυριολεξία στό γράμμα του, γεννώντας τόν ὀφθαλμό τοῦ νόμου, ὥστε αὐτός νά μήν μπορεῖ νά τραπεῖ σέ ἀπρόσωπη διαταγή.

Ἡ δεύτερη πτυχὴ τῆς σύμφυσης αὐτῆς ἐλευθερίας καί ἐντολῆς ἀφορᾷ τίς πανθομολογούμενες ριζικές καινοτομίες πού ἐπέφερε ἡ ἐβραϊκή ἰδέα τῆς Διαθήκης σέ ὀλόκληρο τόν ἀρχαῖο κόσμο, οἱ ὁποῖες θά μπορούσαν νά συνοψισθοῦν στίς ἐξῆς πέντε:

α. Πουθενά ἄλλοῦ δέν συναντᾶμε Διαθήκη ἀνάμεσα στόν Θεό καί ἕναν ὀλόκληρο λαό.

β. Ἡ Διαθήκη εἶναι ἐνσωματωμένη σέ μιᾶ ἀφήγηση πού τῆς δίνει νόημα καί ἀπό τήν ὁποῖα εἶναι ἀδιαχώριστη.

γ. Ἡ ἰσχὺς τοῦ Δεκαλόγου εἶναι καθολική καί ἡ ἐφαρμογή του δέν ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἐποχή ἢ τή συγκυρία.

δ. Ἡ εἰκόνα αὐτῆ ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ τήν κατάσταση τοῦ ἀρχαίου κόσμου, ὅπου οἱ νομοθέτες εἶναι βασιλεῖς, ἡγεμόνες καί σοφοί καί ὅπου ὁ βασιλιάς καί τό κράτος ἀποτελοῦν τήν πηγὴ τοῦ νόμου, τήν κύρωση καί τήν ἐξουσία πού τόν στηρίζει.

ε. Γιά πρώτη φορά στόν ἀρχαῖο κόσμο ἡ σχέση ἀνθρώπου-Θεοῦ ρυθμίζεται ἀπό τόν ἠθικό νόμο. Ἔως τότε κανεὶς δέν μπορούσε νά διανοηθεῖ ὅτι ὄφειλαν καί οἱ θεοὶ νά συμπεριφέρονται σύμφωνα μέ ἠθικούς κανόνες.¹⁰⁸

Ἡ ἐβραϊκή ἰδέα τῆς Διαθήκης δέν ἐμφανίζεται λοιπόν μονάχα ὡς μακρὰ καί σκληρὴ παιδαγωγία στόν αὐτοπεριορισμό, ἀλλὰ κατὰ τρόπο ἀναπάντεχο ἐκπληρώνει κάποιες ἀπό τίς βασικές προϋποθέσεις τῆς σύγχρονης θέσμισης τῆς αὐτονομίας! Εἶδαμε ὅτι ἡ Διαθήκη συνάπτεται στό μέσον ἑνός ὀλόκληρου λαοῦ καί ὅτι προϋποθέτει τήν ἀνεξαρτησία τοῦ λαοῦ αὐτοῦ ἀπό τυράννους καί ξένους κατακτητές, προκειμένου αὐτός νά μπορέσει νά ἐκλέξει συλλογικά τήν ἐλευθερία καί τή δικαιοσύνη ὡς τρόπο ζωῆς. Μακρὰν ἀπό τοῦ νά ἀντλεῖ τό νόημά της ἀπό τή μυθική μορφή τοῦ «βασιλιά-Νομοθέτη», πράγμα πού, ὅπως εἶδαμε, ἀποτελοῦσε τό ἀνυπέρβλητο ἐμπόδιο προκειμένου νά ἀπαντηθεῖ ὀρθά τό ἐρώτημα «ἀπό ποῦ ἀντλοῦνται καί πῶς

¹⁰⁸ Ὁ.π., σ. 124, καί ἐπίσης Nahum Sarna, *Exploring Exodus: The heritage of Biblical Israel*, Schocken, Νέα Ἰόρκη 1996, σ. 162 κ.έ., σ. 178.

θεσπίζονται οι νόμοι;», ή εβραϊκή ιδέα της Διαθήκης αναφέρεται σέ μία γραπτή παράδοση της οποίας αποτελεί συνέχεια και απόγειο και ή οποία εισάγει τήν ιδέα της ανθρώπινης έκλογής του βίου και της άξέραιας ευθύνης του ανθρώπου για αύτήν.

Η άπελευθέρωση του ανθρώπου από τή δουλεία, τόν δεσποτισμό των βασιλιάδων και τήν τυραννία των αρχαϊκών θεών χρωστᾶ πολλά σέ αύτή τή σύμφυση θρησκείας, νόμου και ήθικης. Η βιβλική ιδέα του Θεού, στό βαθμό πού συμφύρεται μέ τήν Τορά, πρέπει καταρχάς νά νοηθεί ως μία έντολή έλευθερίας, άπελευθέρωσης από τά δημόσια και ιδιωτικά είδωλα, τούς ζοφερούς θεούς της άνευθυνότητας και της άνελευθερίας: «έχουμε λάβει τήν έντολή», έλεγε ο Μαϊμονίδης,

νά εϊμαστε ελεύθεροι [... και] ή έλευθερία δέν έγκειται στό νά ακολουθοϋμε τίς αυθόρμητες επιθυμίες μας, αλλά στό νά τίς ξεπερνᾶμε.¹⁰⁹

Η πραγμάτωση της άυτονομίας δέν εϊναι ή καταναλωτική κοινωνία των hobbies, ή άλλιωσ, ή έλευθερία προϋποθέτει τή σημασία των αγαθών πάνω στα όποια επενδύεται και δικαιώνεται γινόμενη ευθύνη για τόν κόσμο:

Έσεϊς τή μέρα πού νηστεύετε παλεύετε για τά συμφέροντά σας και βασανίζετε όλους αυτούς πού σᾶς δουλεύουν [...]. Η νηστεία πού θέλω εγώ εϊναι ετούτη: Νά σπάτε των άδικημένων τά δεσμά, νά λύσετε τά φορτία πού τούς βαρύνουν, τούς καταπιεσμένους νά άπελευθερώσετε και νά συντρίβετε κάθε ζυγό. Νηστεία εϊναι μέ τόν πεινασμένο τό ψωμί σας νά μοιράζεστε, τόν άστεγο νά φέροντε στό σπίτι, αν κάποιον βλέπετε γυμνό μέ ρούχα νά τόν ντύσετε και τή βοήθεια στό συνάνθρωπό σας νά μήν άρνήστε.¹¹⁰

Τό άνυπέρβλητο πρόβλημα για τόν σύγχρονο στοχαστή της άυτονομίας θά ήταν άσφαλώς ή ίδια ή ιδέα του βιβλικού Θεού, ή όποία θά του άρκοϋσε ίσως για νά σπεύσει νά καταχωρίσει, όπως ο Καστοριάδης, τή Διαθήκη στις περιπτώσεις «αυτόνομης θέσμησης της έτερονομίας». Ο χαρακτηρισμός δέν εϊναι ίσως καθ' έαυτόν υποβιβαστικός, αλλά χρειάζεται νά διευκρινιστεί τό νόημά του. Για ποιά «έτερονομία» μιλάμε εδῶ; Και τί ακριβώς σημαίνει μία «έτερονομία» τήν όποία όχι μονάχα ένας όλόκληρος λαός αναδέχεται ελεύθερα, αλλά επιπλέον τήν περιφρουρεί ως μοναδική έγγύηση της έλευθερίας του;

¹⁰⁹ Άς σκεφτοϋμε τή Βίβλο, ό.π.

¹¹⁰ Ησαΐας, ό.π., 58, 4-7 (υπογράμμιση δική μου).

“Όπως για κάθε έννοια και σημασία πού μᾶς κληροδοτεί ο αρχαϊός κόσμος, παραδείγματος χάριν τήν ιδέα της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας, έτσι και για τήν εβραϊκή ιδέα της «αυτόνομης θέσμησης της έτερονομίας», θά πρέπει καταρχάς, προκειμένου νά μπορέσουμε νά τήν κατανοήσουμε, νά πάρουμε μία άπόσταση από τίς δικές μας προσλαμβάνουσες. Σύμφωνα μέ τούς φιλοσόφους, τούς ανθρωπολόγους και τούς κοινωνιολόγους, ή ιδέα του Θεού πού άπελευθερώνει τούς Έβραίους από τή δουλεία πρέπει νά νοηθεί καταρχάς ως άρνηση της άνελευθερίας στην όποία καταδικάζει τόν άνθρωπο ή λατρεία των ειδώλων της δύναμης. Σέ ένα βιβλίο του πού γράφτηκε στό απόγειο της δεκαετίας του '70, ο Έριχ Φρόμ (Erich Fromm) συνοψίζει αύτή τή διαμετρικά αντίθετη πρός εκείνη των άμερικανικών εκκλησιών κατανόηση ως εξής:

μπορεί νά εϊναι άρκετό νά πούμε ότι ή ιστορία της ανθρωπότητας ως τά σήμερα εϊναι κατά κύριο λόγο ή ιστορία μᾶς λατρείας ειδώλων, από τά πρωτόγονα είδωλα του πηλού και του ξύλου ως τά σύγχρονα είδωλα του κράτους, του ήγέτη, της παραγωγής και της κατανάλωσης — πού έχουν καθαγιαστεί μέ τίς εϋλογίες ενός ειδωλοποιημένου Θεού. Ο άνθρωπος μεταφέρει τά πάθη του και τίς ιδιότητές του στό είδωλο. “Όσο περισσότερο φτωχάινει τόν έαυτό του τόσο ισχυρότερο γίνεται τό είδωλο.¹¹¹

Η έλευθερία, λέει ο Λεβινάς, συγκλίνοντας εδῶ μέ τόν Καστοριάδη, εϊναι δύσκολη, και γι' αυτό οι άνθρωποι άγιστρώνονται εύκολα στην εξάρτηση και τήν έθελοδοϋλία. Η άποδοχή του εβραϊκού Θεού θά πρέπει νά νοηθεί λοιπόν καταρχάς ως δυνατότητα μᾶς άρνησης της άρνησης, της άρνησης ακριβώς των ειδώλων πού άρνοϋνται τήν έλευθερία και τή ζωή, όλων αυτών των κοινωνικοϋποκειμενικών «διαστροφών της επιθυμίας του Άλλου» — μέ τή λακανική έννοια. Η συρρίκνωση της ανθρώπινης προσωπικότητας εϊναι αντιστρόφως ανάλογη της επένδυσής της στα είδωλα. “Αν τό είδωλο συνεπάγεται μία κατάσταση πολιτικής και κοινωνικής άνελευθερίας, πού ένσαρκώθηκε βέβαια προνομιακά στα όλκληρωτικά καθεστῶτα, αυτό δέν σημαίνει ότι οι φιλελεύθερες δημοκρατίες, ειδικά στη μορφή του σημερινού υπερκαπιταλισμού, εϊναι εξ όρισμού και διαπαντός διασφαλισμένες άπέναντι στην λατρεία των ειδώλων, ιδιωτικών και δημόσιων. Τό πρωταρχικό

¹¹¹ Και ως Θεοί έσεσθε, μία ριζοσπαστική έρμηνεία της Παλαιᾶς Διαθήκης και της παράδοσής της, μτφρ. Δ. Θεοδωρακάτος, Μπουκουμάνης, Άθήνα 1977, σ. 50-51.

δεδομένο τό όποιο λαμβάνει υπόψη του τό βιβλικό κείμενο είναι ότι ή ανθρώπινη έλευθερία μπορεί νά περισταλεῖ καί νά συρρικνωθεῖ σέ βαθμό πού νά καταστεί αντικείμενο όμοιο μέ τά ύλικά (καί φαντασιακά) αντικείμενα πού λατρεύει, άδρανές ύλικό, άβουλο πράγμα. Ἡ λατρεία τῶν ειδώλων εκφράζεται σήμερα ως μία φαντασμαγορία διαφέντευσης τοῦ χρόνου διαμέσου τῆς κατοχῆς τεχνικῶν αντικειμένων.

Όπως ξυδερκῶς αντίληφθηκε ό Μαρσέλ Γκωσέ (Marcel Gauchet), ό βιβλικός προφητισμός δέν σημαίνει τή λατρεία τῶν «ήρώων τῆς φυλῆς», αλλά πρωταρχικά τή δυνατότητα άνίχνευσης ενός προσωπικοῦ δρόμου πρὸς τό αγαθό πού άρνείται τά εἶδωλα.¹¹² Ὁ Θεός τοῦ μονοθεϊσμοῦ περνά αναγκαστικά από αὐτή τήν προσωπική αναζήτηση τῆς έλευθερίας καί, πρὶν από όλα, σημαίνει τήν άρνηση κάθε ιδεώδους δύναμης. Ἰπ' αὐτή τήν έννοια ό μονοθεϊσμός αποτελεί ένα βῆμα πέρα από τήν καθεστηκυία θρησκεία, τή θρησκεία ως καθέρωση τῆς κοινωνικοοικονομικῆς καί στρατιωτικῆς ισχύος καί ιδεολογίας τοῦ status quo, καί αντιφέρεται στή μετατροπή τῆς λατρείας σέ «πνευματιστική ρουτίνα» τῆς αστικῆς κοινωνίας. Ὡς ήθικῆ άπελευθέρωση τοῦ ανθρώπου από κάθε λατρεία δύναμης καί τυραννικῆς έξουσίας πάνω στούς άλλους, τό μονοθεϊστικό όραμα συμβάλλει στή συντριβή τῶν σχέσεων καταπίεσης καί εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο. Πόσο μακριά βρίσκεται ως πρὸς τό κοινωνικό περιεχόμενο τοῦ μηνύματός της αὐτή ή «αὐτόνομη έτερονομία» από τήν «αὐτόνομη αὐτονομία» τῆς σοσιαλιστικῆς άπελευθέρωσης;

Στό μεγάλο βιβλίο του *Sources of the Self*¹¹³ ό κεντροαριστερός Τσάρλς Ταίυλορ εισάγει στή φιλοσοφία τήν έννοια τοῦ «ύπεραγαθοῦ». Τό ύπεραγαθό είναι αὐτό πού αποτελώντας όρο τῆς ταυτότητάς μας μᾶς δίνει τό κουράγιο νά εμμένουμε στά ύπόλοιπα αγαθά πού μορφώνουν τήν ένότητα τῆς «καλῆς ζωῆς». Τά ύπεραγαθά αντιστοιχοῦν δηλαδή σέ άνωτερες μορφές ήθικῆς συνείδησης καί τά παραλαμβάνουμε, συνειδητά ή άνεπίγνωστα, από τή σφαίρα τῶν ήθῶν. Ἀλλά τά ύπεραγαθά ένέχουν επίσης μία έγγενῶς κριτική διάσταση, καθώς συνδέονται μέ τήν άναθεώρηση τῶν αγαθῶν καί τῶν θεσμῶν μᾶς κοινωνίας. Ὁ Ταίυλορ καταχωρεῖ τόν ἴδιο τόν Πλάτωνα στούς άνα-

¹¹² Marcel Gauchet, *La condition historique*, ὅ.π., σ. 93, 99.

¹¹³ Ἑλληνικῆ μετάφραση: *Πηγές τοῦ Ἐαυτοῦ. Ἡ γένεση τῆς νεωτερικῆς ταυτότητας*, μτφρ. Ξ. Κομνηνός, Ἰνδικτος, Ἀθήνα 2007.

θεωρητές, διότι εισηγεῖται μία έννοια αγαθοῦ πού «συνεπάγεται μία έπαναστατική ρήξη μέ τόν ύπαρκτό κόσμο».¹¹⁴ Για έναν άριστέρο τό ύπεραγαθό είναι ή δικαιοσύνη. Στήν ένιαία ιουδαιοχριστιανική παράδοση, λέει ό Ταίυλορ, τό ύπεραγαθό είναι ό Θεός πού, ως πηγή τῆς καλοσύνης, ώθεῖ στήν άγάπη τῶν άλλων.

Ἡ δολοφονία τοῦ Σωκράτη από τούς θεσμούς αὐτοῦ τοῦ άνυπέροβλου, κατά τόν Καστοριάδη, προτύπου τῆς αὐτονομίας πού ἦταν ή Ἀθηναϊκή Δημοκρατία, διαπράχθηκε στή βάση μιάς κατηγορίας πού έλεγε ότι ό Σωκράτης είναι ένοχος επειδή «διαφθείρει τούς νέους, δέν πιστεύει στούς θεούς τῆς πόλης καί εισάγει καινά δαιμόνια». Ὁ Πλάτων μᾶς πληροφορεῖ ότι ό Σωκράτης δέν ετοίμασε γραπτή άπολογία, θά μιλήσει από στήθους, από τό ἴδιο αὐτό στήθος πού πλημμυρισμένο μέ τήν άγάπη τοῦ αληθοῦς καί τοῦ αγαθοῦ, κήρυττε άκατάπαιυστα τόν ήθικό έλεγχο γιά όλους καί γιά όλα. Στήν Ἀπολογία του θά άρνηθεῖ μιά ζωή χωρίς έλεγχο καί χωρίς εκείνα τά πενηχρά γιά τούς πολλούς, αλλά σημαντικά γιά τούς λίγους, πού κάνουν τόν άνθρωπο νά άφιερώνει τή ζωή του στή μέριμνα γιά τούς συμπολίτες του, τά λίγα αλλά σημαντικά εκείνα γιά τά όποια ό αληθινός άνθρωπος θά πρέπει νά είναι έτοιμος «πολλάκις τεθνᾶναι». Ἀκριβῶς ἐδῶ, ἐδῶ στό πολλάκις τεθνᾶναι, ή λέξη «θεός» βγαίνει από τό στόμα τοῦ Σωκράτη στόν ένικό.¹¹⁵

Όπως μέ ενάργεια εἶχε δεῖ ό Βλαστός άπαντώντας στόν Τέρρυ Έργουιν (Terry Irwin), ή φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα γιά τήν άρετή δέν είναι οὔτε ώφελμιστική οὔτε έργαλειωκή. Ἡ άρετή δέν είναι ένα έργαλεῖο πού θά συνδεόταν άπλῶς έξωτερικά, δηλαδή «αἰτιακά»,¹¹⁶ μέ τήν εὐδαιμονία. Ὁ Βλαστός ύποστήριξε μέ σθένος τήν άποψη ότι από τόν Σωκράτη ως τούς Στωικούς —μέ τήν εξαίρεση τῶν Ἐπικουρείων— ή άρετή δέν θεωρεῖται έξωτερικό μέσο τῆς εὐδαιμονίας, αλλά ό εσώτατος πυρήνας της καί κύριος συντελεστής της.¹¹⁷ Σέ αντίθεση μέ τούς μοντέρνους ό δεσμός άρετῆς καί εὐδαιμονίας είναι εσωτερικός, δηλαδή έγγεγραμμένος στήν ανθρώπινη φύση ως αλήθεια της.

¹¹⁴ Βλ. τό άρθρο τοῦ Taylor, «Le juste et le bien», πού πρωτοδημοσιεύτηκε στό περ. *Revue de la métaphysique et de la morale*, τόμ. 93, τχ. 1, Ἰανουάριος-Μάρτιος 1988, σ. 43.

¹¹⁵ Ἀπολογία, 31a 7b 5 (υπογράμμισή δική μου).

¹¹⁶ Βλ. Terry Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Ὁξφόρδη 1977, σ. 300.

¹¹⁷ Gregory Vlastos, *Σωκράτης, εἰρωνευτής καί ήθικός φιλόσοφος*, μτφρ. Παῦλος Καλλιγιάς, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας», Ἀθήνα 2000, σ. 39.

Στόν αγώνα για τήν κατάκτηση αὐτῆς τῆς ἀλήθειας ἐπεμβαίνει ὁ ἀνθρώπινος χαρακτήρας. Ἡ ἐπιδίωξη τῆς εὐδαιμονίας, λέει ὁ Βλαστός, δέν μπορεῖ νά εἶναι ἴδια γιά ὅλους τούς ἀνθρώπους ἀνεξαρτήτως τοῦ ἠθικοῦ χαρακτήρα τους, ἀλλά ἀντίθετα συνάρτηση τοῦ χαρακτήρα αὐτοῦ βάσει τοῦ ὁποῖου ὁ καθένας δίνει διαφορετικό περιεχόμενο στήν εὐδαιμονία. Ἐάν ὁ «τελικός σκοπός» ἦταν ἴδιος γιά ὅλους, τότε ἡ ἀντίληψη τοῦ δικαίου σχετικά μέ τό περιεχόμενο τῆς εὐδαιμονίας θά συνέπιπτε μέ τήν ἀντίληψη τοῦ ἀδίκου καί ἡ ἠθική σκέψη θά ἀναγόταν σέ μιά ἀπλή τεχνική γνώση τῶν μέσων, πράγμα παράλογο! Ὁ χαρακτήρας παρεμβαίνει στήν ἀντίληψη τοῦ ἀγαθοῦ πού δομεῖ τήν ταυτότητα. Στήν κλίμακα τοῦ τυράννου, γιά παράδειγμα, τήν πρώτη θέση κατέχει ἡ «ὠφελιμότητα, ἡ ἰσχύς καί ἡ ἡδονή». Ὁ ἀνθρωπος τῆς ἀρετῆς ἀντίθετα ἐμφορούμενος ἀπό μιά ὑψηλότερη ἰδέα ἀγαθοῦ δέν λαμβάνει ὑπόψη του, ὅταν πράττει, παρά μονάχα ἕνα, δηλαδή τό «ἄν ἡ πράξη του εἶναι δίκαιη ἢ ἀδίκη».¹¹⁸ Γιά τόν ἠθικό ἀνθρώπο ἡ δικαιοσύνη ὡς τέλεια ἀρετή εἶναι αὐτοσκοπός, ἀκόμη καί ἄν πρέπει νά θυσιάσει τήν εὐτυχία του ἢ ἀκόμη καί τή ἴδια του τή ζωή γιά τήν ἐπιδίωξή της.

Ἡ διαλεκτική αὐτή ἐλευθερίας καί ἠθικοῦ νόμου εἰσέρχεται στό γίνεσθαι τῆς εὐρωπαϊκῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. Στήν ἀρχή τοῦ Πνεύματος τῶν Νόμων ὁ Μοντεσκιέ συνοψίζει τήν πολιτική ἀρετή στή φιλοπατρία καί τήν ἀγάπη γιά τήν ἰσότητα. Ὅπως ἐπισημαίνει ἡ Ρεβώ ντ' Ἀλλόν (Revault d'Allonnes), ὁ Μοντεσκιέ συναίγει τήν ἰδέα τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς ἀπό τίς «ἐνάρετες δημοκρατίες τῆς ἀρχαιότητας» καί ἡ ἀρετή κατ' αὐτόν εἶναι τό ἐλάχιστο «ἀναγκαῖο ἠθικό ἐλατήριο» πού ἐπιτρέπει τή συγκρότηση καί διατήρηση τῆς πολιτικῆς κοινότητας, στό βαθμό πού οἱ πολῖτες θέτουν τό κοινό καλό πάνω ἀπό τό ἰδιωτικό.¹¹⁹ Ἡ Ρεβώ ντ' Ἀλλόν ἐκφράζει τή θέση ὅτι μιά πλήρης ἠθικοποίηση τῆς πολιτικῆς διατρέχει τόν κίνδυνο τῆς ἡγεμονίας μᾶς ἠθικῆς τῆς πεποιθήσεως, δηλαδή ἐνός γιανκωβινισμοῦ, πού θά μετέτρεπε τή σκηνή τοῦ κόσμου σέ μιά δίκη προθέσεων τῶν πολιτικῶν ἀντιπάλων. Ἡ πολιτική, λέει ἡ Ρ. ντ' Ἀλλόν, ὀφείλει νά παρατηθεῖ ἀπό τήν οἴηση ἐκείνη πού θέλει νά ἀναμορφώσει τά ἦθη τῆς κοινωνίας καί τήν

ἐσωτερικότητα τῶν ἀνθρώπινων κινήτρων καί νά ἀρκεστεῖ στή σφυρηλάτηση τοῦ δικοῦ της ἦθους, τό ὁποῖο ἐντοπίζεται στήν ἀναμέτρηση μέ τήν περιπλοκότητα καί τήν τραγικότητα τῆς ἀνθρώπινης πράξης τῆς ὁποίας οἱ πραγματώσεις ἀπέχουν πάντοτε ἀπό τό ἰδεώδες πού ἐπικαλοῦνται.¹²⁰ Ἡ ἀναγνώριση τῆς περατότητας εἶναι ἐδῶ μιά ἀναγνώριση τῆς μερικῆς καί ἀτελοῦς πάντοτε πραγμάτωσης τοῦ ἀγαθοῦ πού κινητοποιεῖ τή βούληση νά πράξει.

Ἡ ἀρχαιοελληνική διαλεκτική ἐλευθερίας καί νόμου πηγάζει ὡστόσο μακρύτερα ἀπό τίς θεμελιώδεις αὐτές παραδοχές τοῦ ρεπουμπλικανισμοῦ πού παρουσιάζει ἡ Ρ. ντ' Ἀλλόν. Τό φάντασμα πού στοιχειώνει τήν ἀρχαιοελληνική πολιτική σκέψη εἶναι ἡ διηνεκῆς ἀπειλή τῆς τυραννίας, ἡ ἀνάδυση μέσα ἀπό τά ἴδια τά σπλάχνα τῆς δημοκρατίας τοῦ τυραννικοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Λεβινάς ἐννοεῖ τόν μονοθεϊσμό ὡς τή βαθύτερη ἀνθρωπολογία τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν. Παίρνοντας τή σκυτάλη τῆς συζήτησης γιά τό τρομακτικό ἐνδεχόμενο ἀνάδυσης τῆς τυραννίας, ὡς ἐκτροπῆς τῆς ἴδιας τῆς δημοκρατίας, ἐπιλέγει ὡς συνομιλητή του, ἀκριβῶς, τόν Πλάτωνα. Ὁ «γραπτός νόμος» τῶν ἀρχαίων δέν εἶναι μιά ἀπλή κατηγορική προστακτική ἀλλά ὁ νόμος πού περιβάλλει μέ τήν ἰσχύ του ἕνα πολιτικό σῶμα καί τό καθιστᾶ ἱκανό νά ἀντιστέκεται στήν τυραννική ἐκτροπή. Ἡ οὐσία τῆς πλατωνικῆς λύσης, κατὰ τόν Λεβινάς, συνίσταται στό ὅτι ἡ ἐλευθερία χρειάζεται τό νόμο καί ὁ νόμος σαρκώνεται στό κράτος. Ὁ νόμος εἶναι ἐξωτερικός ὡς πρός τίς ἐλευθερίες πού διασφαλίζει.¹²¹ Τό πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας ὅμως δέν τελειώνει ἀλλά ἀρχίζει ἐδῶ:

παρά τό ριζομά της στήν ἐλεύθερη βούληση, ἡ ἐντολή τοῦ γραπτοῦ νόμου ἔχει, ὡς ἀπρόσωπη ὀρθολογικότητα τοῦ θεσμοῦ, τήν τάση νά ἀποξενώνεται διαρκῶς ἀπό τή βούληση. Ὁ θεσμός ὑπακούει σέ μιά ἔλλογη τάξη, στήν ὁποία ὅμως δέν ἀναγνωρίζεται πλέον ἡ ἐλευθερία [...]. Τά ἴδια τά ἐχέγγρα πού ἡ συλλογική βούληση θέσπισε ἐναντίον τοῦ ἐξανδραποδισμοῦ της τά ὑφίσταται ὡς μιά νέας μορφῆς τυραννία.¹²²

Ἡ ἐσωτερική αὐτή «ἀντινομία τῆς βούλησης», ἀντινομία μεταξύ «πα-

¹²⁰ Βλ. γιά παράδειγμα Μυριάμ Ρεβώ ντ' Ἀλλόν, *Πρέπει ἡ πολιτική νά γίνε ἠθική*, ὁ.π., σ. 18-19.

¹²¹ «Προκειμένου νά εἶμαστε ἐλεύθεροι χρειάζεται νά ἐπιβάλλουμε στόν ἑαυτό μας ἕνα νόμο πού θά προσλάβει τή μορφή μᾶς ἐξωτερικῆς ἐντολῆς», Ἐμμανουήλ Λεβινάς, *Ἐλευθερία καί ἐντολή*, ὁ.π., σ. 18.

¹²² Ἐμμανουήλ Λεβινάς, *Ἐλευθερία καί ἐντολή*, ὁ.π., σ. 19.

¹¹⁸ Ἀπολογία, 28b 5-9.

¹¹⁹ Μυριάμ Ρεβώ ντ' Ἀλλόν, *Πρέπει ἡ πολιτική νά γίνε ἠθική*, μτφρ. Νίκος Ζαρταμόπουλος, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2004, σ. 28.

ρελθούσας και παρούσας βούλησης», «γραπτού νόμου και ελευθερίας», ώθεϊ τον Λεβινάς να αναζητήσει την ιδέα μιας έντολης πριν από τό νόμο, την ιδέα μιας κοινωνικής σημασίας που θα προηγούνταν της τάξης του άπρόσωπου, κρατικού λόγου. Άλλά μπορούμε να αναζητήσουμε ένα «λόγο πριν από τό λόγο», μπορούμε, όπως με κυνισμό υπενθυμίζει ο Θρασύμαχος στον Σωκράτη στην αρχή της Πολιτείας, να πείσουμε «άνθρώπους που δεν θέλουν να ακούσουν;». Ο λόγος αυτός «πριν από τό λόγο», που θα προσλάβει τη μορφή της έντολης, δεν είναι τίποτα άλλο για τον Λεβινάς από τη σχέση με τό πρόσωπο και αποτελεί τη δυνατότητα της ειρήνης μέσα στο πραγματικό. Έναντίον όσων μιλούν για τό τέλος της αυθεντίας, τό πρόσωπο περιγράφεται ως ύψος και ήθικη αυθεντία, συμβατή με τά δημοκρατικά ήθη και ή σχέση μεταξύ προσώπων ως εκπλήρωση της σωκρατικής πειθοής:

οί συνεκτικοί και άπρόσωποι λόγοι δεν θα μπορούσαν να εξανθρωπιστούν παρά δυνάμει αυτού του αίτήματος πειθοής, δυνάμει αυτού του «λόγου πριν άπ' τό λόγο» [...]. Ο άπρόσωπος λόγος δεν προϋποθέτει τό λόγο ως αυτή την κατάσταση του πρόσωπο με πρόσωπο;¹²³

Μακράν κάθε θεολογικού μυστικισμού ή σχέση «πρόσωπο με πρόσωπο» είναι λοιπόν ή κοινωνική σχέση. Η έννοια ενός Θεού εκτός κοινωνίας είναι, λέει ο Λεβινάς, μια «άπαράδεκτη άφαιρέση».¹²⁴ Στην ήθικη σχέση με τον άλλο άνθρωπο ο Λεβινάς αναγνωρίζει μια κανονιστικότητα που, παραδόξως, βρίσκεται πολύ κοντά στον τρόπο με τον όποιο οί Καστοριάδης και Ντεκόμπ περιέγραφαν, έναντιον της συμβολαιοκρατικής, την «κανονιστική» έννοια της κοινωνίας. Η κοινωνία, μάς έλεγε ο Ντεκόμπ, δεν άπορρέει από ένα consensus ανεξάρτητων βουλήσεων, αλλά σφυρηλατείται πάνω στον κοινωνικό δεσμό. Η κοινωνία είναι, με έναν έγελιανό τρόπο, γλώσσα, εκφράζει αγαθά σαρκωμένα σε ήθη και πρακτικές. Η πέραν των τυχαίων συμβεβηκότων καθολική θρησκευτική σημασία των ήθων αυτών, των δυτικών τουλάχιστον κοινωνιών, δηλαδή όσων ήρθαν ιστορικά σε έπαφή με τη Βίβλο, είναι κατά τον Λεβινάς ή εύθυνη για τον άλλο άνθρωπο, ή ανάληψη της όποιας, μέσα στις πρακτικές αυτές, άποτελει όρο θέσμισης του έννομου κράτους.

Είναι γνωστή ή σπουδαιότητα που ή πλατωνική Πολιτεία και οί

¹²³ Ο.π., σ. 20 (υπογράμμιση δική μου).

¹²⁴ Ο.π., σ. 94.

Νόμοι απέδιδαν στην ήθικη εκπαίδευση των πολιτών. Σύμφωνα με τους Νόμους,¹²⁵ στόχος της εκπαίδευσης είναι να εισάγει τους νέους στο πνεύμα των νόμων, δηλαδή την αφιέρωση στη δικαιοσύνη. Η τυπική άπλως αναγνώριση της αυθεντίας του νόμου δεν άρκει για τη δικαιοσύνη. Η τήρηση των νόμων δεν είναι στεγνός νομικισμός αλλά ή ίδια ή έπαφή μας με τά ουσιαστικά, περιεκτικά αγαθά, που κάνουν να αληθεύει ο άνθρωπινος βίος. Για να φτάσουν σε μία δίκαιη κοινωνία, οί αύριανοί πολίτες δεν χρειάζονται άπλως μία έξωτερική σχέση με τό νόμο, αλλά μία μακρά μαθητεία, που διαμέσου πρακτικών και όχι δικανικών έθισμών θα τους όδηγήσει στην άπόκτηση του έσωτερικού πνεύματος του νόμου,¹²⁶ δηλαδή στην ένότητα ενός χαρακτήρα που, έχοντας καθαρεί και μορφώσει τις επιθυμίες του, «όμογνωμεί έαυτώ, και των αυτών όρέγεται κατά πᾶσαν την ψυχήν».¹²⁷ Άλλά ή έσωτερική αυτή σχέση με τό νόμο, που καθιστά τους φορείς του ικανούς να άπορρίπτουν ένστικτωδώς τό παράνομο και τό άδικο και να πράττουν τό δίκαιο καλείται άρετή. Η άρετή είναι πρακτικής και όχι θεωρητικής τάξεως και για τις άρετές ισχύει ότι «δεν μπορούμε να τις άποκτήσουμε παρά έφόσον πρώτα τις άσκήσουμε».¹²⁸

Στό σημείο αυτό ή αρχαιοελληνική ήθικη σκέψη διαχωρίζεται πλήρως από την καντιανή: ενώ ή πρώτη αναφέρει την αυτονομία στα περιεκτικά αγαθά που έπιζητά ένας άνθρωπος ή ένας λαός, ή δεύτερη τη θεωρεί συμμόρφωση με έναν καθολικό Λόγο που αντιλαμβάνεται όποιαδήποτε δέσμευση σε περιεκτικά αγαθά ως έτερονομία. Ο καντιανός Άλαίν Ρενώ, για παράδειγμα, ενώ αναγνωρίζει την «έξωτερική στιγμή» που έμφιλοχωρεί στη γέννηση και διαμόρφωση της ήθικης συνείδησης, δηλαδή ότι προσλαμβάνουμε τους ήθικούς πρακτικούς λόγους από ένα θεσμό (την εκπαίδευση, τη θρησκευτική λατρεία, την κομματική ένταξη κ.λπ.), τη θεωρεί ώστόσο «δευτερεύουσα».¹²⁹ Τό έπιχείρημά του είναι ότι για να προσλάβω έναν ήθικό λόγο

¹²⁵ 695e.

¹²⁶ Βλ. Ernest Barker, 'Ο πολιτικός στοχασμός στην αρχαία Ελλάδα, μτφρ. Κ. Κολιόπουλος, Ποιότητα, 2007, σ. 776.

¹²⁷ Ηθικά Νικομάχεια, 1166a 13-14.

¹²⁸ «τάς δ' άρετάς λαμβάνομεν ενεργήσαντες πρότερον», βλ. Ηθικά Νικομάχεια, δεύτερο βιβλίο, 1103a 31-32.

¹²⁹ Charles Larmore-Alain Renaut, Λόγος και αντίλογος περί ήθικης, Ίδεαλισμός ή Ρεαλισμός;, μτφρ. Μ. Πάγκαλος, Πόλις, Άθήνα 2006, σ. 29-30.

ἢ μιά ἀξία, θά πρέπει προηγουμένως νά ἔχω ἀναγνωρίσει τήν ἠθική σημασία αὐτοῦ τοῦ λόγου ἢ τῆς ἀξίας ὡς καθολική. Ἀπό ἐδῶ συνάγει τό συμπέρασμα ὅτι ἡ στιγμή τῆς ἀναγνώρισης τῆς ἀξίας ἀπό ἐμένα εἶναι πιό σημαντική ἀπό τήν ἠθική σημασία τῆς ἀξίας καθ' ἑαυτήν. Ἀντιστρέφοντας δηλαδή πλήρως τόν Ἀριστοτέλη εἶναι σάν νά ὑποστηρίζει ὅτι «εἶναι ἀγαθό, ἐπειδή τό ἐπιθυμοῦμε» καί ὄχι, ὅπως εἶναι τό ὀρθό, «τό ἐπιθυμοῦμε, ἐπειδή εἶναι ἀγαθό»!

Ἐπιπλέον λησμονεῖ ὁ Ρενώ ὅτι γιά φτάσει ὁ πρᾶττων νά ἐνστερνωστεῖ καθολικές ἠθικές σημασίες ἢ ἀκόμη καί γιά νά ἐνδιαφερθεῖ νά τοὺς προσδώσει καθολικότητα —ἐγγχείρημα σημαντικό!— θά πρέπει νά ἔχει προηγουμένως πεισθεῖ γιά τήν ἐγγενή τους ἀξία. Ἀλλά γιά αὐτό χρειάζεται νά ἔχει λάβει μιά ἐκπαίδευση σέ περιεκτικά ἀγαθὰ καί ὄχι ἀπλῶς σέ διαδικασίες. Ὅπως κανεῖς δέν ἔμαθε νά σκέφτεται χωρίς περιεχόμενα σκέψης, κανεῖς δέν μπορεῖ νά γίνει ἠθικός χωρίς περιεχόμενα ἀγαθῶν. Πῶς νά γνωρίσω, γιά παράδειγμα, τί σημαίνει οἰκουμένη ἀγάπη, ὅταν δέν γνωρίζω τί σημαίνει ἀγάπη στό πλαίσιο μιᾶς φιλίας, μιᾶς οἰκογένειας, μιᾶς κοινωνίας, ἐνός ἔθνους;

Ὅπως ὅμως μέ ὀξυδέρχεια ἔχει παρατηρήσει ὁ Ρεμί Μπράγκ (Rémi Brague), ἡ θεμελιώδης αὐτή ἀρχαιοελληνική ἰδέα τοῦ νόμου ὡς ὀλοκλήρωσης τῆς φύσεως, ἡ ὁποία ἔκανε τόν «ἐξῶθεν προερχόμενο νόμο» νά μὴν εἶναι ξένος καί ἀσύμβατος μέ τόν «ἐσωτερικό κανόνα ἐνός ὄντος»,¹³⁰ χάθηκε μέ τίς ἀπαρχές τῆς νεωτερικότητας. Τό χάσμα αὐτό μεταξύ νόμου καί φύσεως προσέλαβε ἀκολούθως τεράστιες διαστάσεις, στήν ἠθική ἐνός Κάντ γιά παράδειγμα, γιά τόν ὁποῖο ἕνας καθαρά «μορφολογικός» νόμος, χωρίς περιεκτικό ἀγαθό, ὀφείλει νά καταστειλεῖ ὅλη τήν παθολογία μιᾶς φύσης πού πάλλεται στά κελεύσματα ἀχαλίνωτων ὀρμεμφύτων. Τό φυσικό ἀποσχίστηκε μέ τό κοπίδι τοῦ Λόγου (Vernunft) ἀπό τό πνευματικό καί ἡ ἐνόραση τῶν περιεκτικῶν ἀγαθῶν πού μορφώνουν καί καθολικεύουν τά κίνητρα ταυτίστηκε α priori μέ τήν «ἐτερονομία τῆς θέλησης»!¹³¹

¹³⁰ Rémi Brague, *La Loi de Dieu, histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Παρίσι 2005, σ. 280.

¹³¹ «Διότι θά ἔχει γίνει κατανοητό ἀπό τήν Ἀναλυτική ὅτι, ἐάν κάποιος ἀποδεχόταν πρῖν τόν ἠθικό νόμο κάποιο ἀντικείμενο μέ τό ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ ὡς καθοριστικό λόγο τῆς θέλησης καί συνήγαγε ἔπειτα ἀπ' αὐτό τήν ἀνώτατη πρακτική ἀρχή, τοῦτο θά προκαλοῦσε πάντοτε ἐτερονομία», Ἰμάνουελ Κάντ, *Κριτική τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου*, μτφρ., σημειώσεις, ἐπιλεγόμενα, Κώστας Ἀνδρουλιδάκης, Βιβλιπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2004, σ. 162.

Ἡ τήρηση ἢ μή τήρηση ὅμως τῶν νόμων ἀφορᾷ τελικά τή σχέση μας μέ τοὺς ἄλλους, δηλαδή, σύμφωνα μέ τόν ἰουδαιοχριστιανισμό, τήν ἔσχατη πνευματικότητα. Στή λογική αὐτή ἡ ἔμφαση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας στήν ἔννοια τοῦ νόμου δέν ἀποτελεῖ τυφλή ὑπακοή σέ ἕνα δικανικό κώδικα ἀλλά τήν ἀπαραίτητη σέ μιά ὑγίη δημοκρατία ἠθική ἐκπαίδευση τοῦ πολίτη. Ἡ πλατωνική ἔμφαση στό νόμο κοινω-νεῖ βαθιά μέ τό πνεῦμα ἐνός ἀπό τοὺς μεγάλους δασκάλους τοῦ Λεβινάς, τοῦ Φράντς Ροζεντσβάιχ, ὁ ὁποῖος ἔβλεπε τήν ἐντολή τῆς ἀγάπης γιά τόν πλησίον νά «ἀντηχεῖ μέσα σέ ὅλες τίς ἐντολές», ἀφαιρώντας τοὺς τήν ἀκαμψία τῶν ἀπρόσωπων νόμων.¹³² Ἡ ἐντολή εἶναι γιά τόν Λεβινάς ὁ ἀποκλειστικός τρόπος σχετισμοῦ μέ τόν πλησίον, στό βαθμό πού οἱ ἐξωθητικοὶ τρόποι ἀπορροφῶνται τελικά ἀπό τήν αὐταρέσκεια ἢ ἐνσωματώνονται στό σύστημα τοῦ Νάρκισσου ἑαυτοῦ.

Ἡ τήρηση τῶν ἠθικῶν ἐντολῶν εἶναι δηλαδή ὁ μοναδικός τρόπος νά ἀληθεύει ἡ προσωπική ὑπαρξη. Ἡ ἠθική δέν εἶναι λοιπόν τό δικανικό καί οὐσιαστικά ἄχρηστο συμπλήρωμα μιᾶς ἀποφατικῆς θεολογίας τοῦ προσώπου, ὅπως στόν Γιανναῶ,¹³³ ἀλλά ἡ δυνατότητα νά ἀληθεύει τό ὑπαρκτό, δηλαδή ἀκριβῶς ἡ δυνατότητα νά σχετίζομαι πραγματικά, καί ὄχι ρητορικά, μέ τό «πρόσωπο» τοῦ ἄλλου. Καμία «θεοπτία» πέρα καί ἔξω ἀπό τήν προσήλωσή στον ἠθικό νόμο καί στή μιζέρια τοῦ πλησίον, καμία ρητορική περί Θεοῦ πέρα καί ἔξω ἀπό τήν ἀφιέρωση στον εὐαγγελικό «ἐλάχιστο ἀδελφό». Ἡ ἠθική δέν εἶναι τά προλεγομένα ἀλλά τό ἀπόγειο τῆς ἀληθινῆς θρησκευτικότητας. Διότι ἡ θρησκεία δέν εἶναι πρωταρχικά «πολιτισμός»¹³⁴ καί «κάλλος», ἀλλά ἠθική ζωή, ἀκέραια ζωή τοῦ πνεύματος κατέναντι καί ἐνώπιον τοῦ θανάτου. Ἐπειδή ἡ ἠθική εἶναι ὁ τρόπος πού ἀληθεύει ἡ προσωπική ὑπαρξη, ἡ τιμωρία τοῦ ἀδίκου δέν βρῖσκεται στίς τύψεις, ἀλλά πρωταρχικά μέσα στήν ἴδια τήν πράξη τῆς ἀδικίας: ἀδικώντας καί βλάπτοντας τοὺς

¹³² *L'Étoile de la Rédemption*, μτφρ. στά γαλλικά Al. Derczanski καί J.L. Schlegel, πρόλογος St. Mosès, Seuil, Παρίσι 2001, σ. 290 (ὑπογράμμιση δική μου).

¹³³ «Ὁ ὑποβιβασμός ἢ ἡ ἄγνοια τῆς ἀλήθειας τοῦ προσώπου στό χῶρο τῆς δογματικῆς θεολογίας ἔχει σάν ἀναπόφευκτη συνέπεια τή δημιουργία μιᾶς συμβατικῆς, νομικῆς ἠθικῆς», βλ. Ἡ Ἐλευθερία τοῦ Ἦθους, Δοκιμές γιά μιά ὀρθόδοξη θεώρηση τῆς ἠθικῆς, Ἀθήνα 1970, σ. 25.

¹³⁴ Βλ. τό κείμενο τοῦ Σταύρου Ζουμπουλάκη γιά τόν Δ. Πάλλα, «Ἀπό τήν Ὀρθοδοξία ὡς περιεχόμενο πίστεως στήν Ὀρθοδοξία ὡς πολιτιστική παράδοση», *Νέα Ἐστία*, τχ. 1800, Μάιος 2007, σ. 846.

άλλους ό άδικος καταστρέφει τόν έαυτό του ως πρόσωπο, τήν όντολογική του αλήθεια ή φύση, και άναιρεί τήν έλευθερία του.¹³⁵

Έάν ύπάρχει μιά πολιτική φιλοσοφία τοϋ Λεβινάς, αυτή θά τοποθετούνταν, λοιπόν, στόν αντίποδα τής λογικής τών «άπεριόριστων άτομικών δικαιώματων», πού κατά τόν Χόμπς θεμελιώνουν τό μοντέρνο «φυσικό δίκαιο», τό όποιο, όπως μέ έμβρίθεια σημειώνει ό Μισέλ Βιλλέ (Michel Villey), έχοντας κυρίως «άρνητικό περιεχόμενο», χαρακτηρίζεται από τήν άπουσία κοινωνικών δεσμών, κανόνων και έντολών.¹³⁶ Η χομπσιανή «φυσική κατάσταση» είναι ή κοινωνία στην κατάσταση τοϋ «πολέμου όλων έναντίον όλων». Έχοντας καταργήσει τό summum bonum, ό Χόμπς εξαφανίζει από τήν ανθρώπινη ζωή τήν ήθική πηγή πού θά καθάριζε και θά μόρφωνε τίς έπιθυμίες και τά κίνητρα, έντάσσοντάς τα σέ μιά ένότητα, έννοια κοινή στην άριστοτελική και τή χριστιανική παράδοση.¹³⁷ Στή λογική τής απομυθοποίησης, ό Χόμπς διέδλεπε πίσω από τόν θρησκευτικό ζήλο τοϋ «πουριτανού γνωστικού», τόν κοχλασμό τοϋ αϋτάρεσκου πάθους. Άλλά ή χομπσιανή απομυθοποίηση τής σφαίρας τών αγαθών διαλύει τελικά τήν ένότητα τής κοινωνίας ανάγοντάς την σέ συμπίλημα άτομικών και φονικών παθών. Για νά ανασυγκροτήσει μιά έννοια πολιτικής κοινωνίας, ό Χόμπς θά αναγκαστεί έφεξής νά αποδεχτεί τό γιγαντιαίο κράτος Λεβιάθαν.

Η ήθική ως όπτική τοϋ προσώπου προηγείται όμως τοϋ άπρόσωπου νόμου. Η ήθική προηγείται τοϋ κράτους αποτελώντας τήν πρωταρχική σημασία τοϋ κοινωνικοϋ δεσμοϋ. Δέν είναι συνεπώς ή ήθική πού θά όφειλε νά περισταλεί από τήν ύπαρξη τοϋ φιλελεύθερου κράτους, άποσυρόμενη παραδείγματος χάριν στό χώρο τοϋ ιδιωτικοϋ και αφήνοντας όλες τίς δημόσιες συμπεριφορές έκτεθειμένες στή βία και τή διαφθορά. Η μονοθεϊστική ήθική δέν άπειλεί τή δημοκρατία γιατί δέν άποτελεί έξωτερικό, δηλαδή έξωθεσμικό περιορισμό της,

¹³⁵ «Και πρέπει, επιπλέον, νά πούμε εδώ ότι ό πρωταρχικός θάνατος πού άπειλεί τίς σημερινές κοινωνίες είναι ό ήθικός, ή άπονέκρωση τοϋ ήθικοϋ αισθήματος, ή έκτεχνίκευση ή άπαρχαίωση τοϋ ανθρώπου», βλ. και Günther Anders, Έμεις οι γιοί τοϋ Άιχμαν, ό.π.

¹³⁶ Βλ. Norbert Campagna, *Le droit ou les droits?*, Le bien commnn/Michalon, Παρίσι 2004, σ. 245.

¹³⁷ Βλ. εδώ τήν άπράμλλη άνάλυση τοϋ Eric Voegelin στό *La Nouvelle Science du Politique*, ό.π., σ. 246-247.

άλλά εκφράζει τή δυνατότητα ενός έγγενοϋς της άυτοπεριορισμοϋ. Στο βαθμό δέ πού κορυφώνεται στην εύθύνη-γιά-τόν-άλλο ή κουλτούρα τοϋ μονοθεϊσμοϋ άποτελεί επιπλέον μιά θετική όπτική άυτοπεριορισμοϋ, δηλαδή μιά όπτική πού μπορεί νά προσδώσει πνευματικό περιεχόμενο στό αίτήματά του και προπαντός στό αίτημα ενός ήθικοϋ άτομικισμοϋ στόν αντίποδα τής «βούλησης γιά δύναμη». Ίδωμένος ήθικά, ό άυτοπεριορισμός και ή άνεκτικότητα προσλαμβάνουν ένα θετικό περιεχόμενο και παύουν νά θεωρούνται άπλώς φιλελεύθερες άρχές πού επιτρέπουν τήν αναίμακτη κοινή συμβίωση:

τό πρόσωπο τοϋ πλησίον μοϋ έπιστημαίνει μιά άπαρέγκλιτη εύθύνη πού προηγείται κάθε έλευθερης συγκατάθεσης, συμφώνου και συμβολαίου [...] μέσα στην άλληλεγγύη άντηχεί μιά έντολή πού είναι σαν νά έρχεται από ένα άμνημόνευτο παρελθόν: παρελθόν πού δέν ύπηρεσε ποτέ παρόν και πού δέν άπορρέει από καμία έλευθερία. Αυτός ό τρόπος τοϋ πλησίον είναι πρόσωπο.¹³⁸

Άλλά νοηματοδοτώντας θετικά τό όριο και τόν άυτοπεριορισμό, ή έννοια τής έντολής έρχεται κατ' αυτόν τόν τρόπο πολύ κοντά σέ μιά πλατωνικο-αριστοτελική αντίληψη ανθρώπινης φύσης. Τό πλατωνικό «έπιμελείσθαι τών άλλων» μπορεί νά νοηθεί ως εύθύνη υπό τήν προϋπόθεση ότι δέν άφορά σχέσεις μεταξύ «καθαρών πνευμάτων», αλλά τήν ίδια τήν πείνα και τή δίψα τοϋ άλλου ανθρώπου, τήν οικονομική δικαιοσύνη και ό,τι έφεξής άποκαλούμε «κοινά αγαθά». Έξαιτίας αυτών τών ωσμώσεων έλευθερίας και έντολής, έλευθερίας και αγαθοϋ, έλευθερίας και δικαιοσύνης, ή έλευθερία παύει πλέον νά έχει τό άπόλυτο και άκοινωνητο νόημα πού προσέλαβε μετά τόν Χόμπς και νά αντιμάχεται άχρι θανάτου τή φύση.

Η διαφορετικά, ή πολιτική διασφάλιση τής έλευθερίας και τής άυτονομίας δέν περνά από τόν υπερθεματισμό και τήν άπολυτοποίησή τους, παραδείγματος χάριν στή ρητορική τής «διαφοράς», αλλά από τούς θεσμούς εκείνους πού μς δίνουν τά κριτήρια γιά νά επιλέξουμε τό άντικειμενικά δίκαιο και αγαθό. Η κουλτούρα αυτή τοϋ διά-τής-εύθύνης-άυτοπεριορισμοϋ αναδεικνύεται, κατά τή γνώμη μου, άκρως σημαντική σέ μιά έποχή πού τά σημαντικότερα προβλήματα τής δημοκρατίας προκύπτουν από τήν καθολίκευση τών επιμέρους συμφε-

¹³⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Χάγη 1974, έπανάκδοση Livre de poche, σ. 141 (ύπογράμμιση δική μου).

ρόντων ή ταυτοτήτων πού διαρρηγνύουν τόν ιστό τής κοινωνικής συνοχής. Στην αντίπαράθεση μεταξύ φιλελεύθερης και σοσιαλιστικής παράδοσης, ο αντιολοκληρωτισμός του Λεβινάς δεν θά μπορούσε σέ καμία περίπτωση νά ταυτιστεί μέ τόν πολιτικό φιλελευθερισμό του ούδέτερου έναντι τών αγαθών κράτους. Τό δίκαιο κράτος γιά τό όποιο μιλά δεν μπορεί νά περιορίζεται μονάχα στην τυπική αναγνώριση τών ελευθεριών, τή στιγμή πού τό πολιτικό σύστημα διαβρώνεται από τήν άκραία άνισότητα, τή γραφειοκρατία και τή διαφθορά.

Ως αναπόδραστη ένσάρκωση τής εϋθύνης τό δίκαιο κράτος εϋθύνεται αντίθετα γιά τά αγαθά και τήν εκπαίδευση τών πολιτών στίς ποιότητες εκείνες πού καθιστούν δυνατή τή μέγιστη πραγμάτωσή τους και διά τής αρχιτεκτονικής τους σύνθεσης αναζητά, μεταξύ τών πολλαπλών, τόν καλύτερο τρόπο πραγμάτωσης και αναθεώρησής τους. Έάν μιλά σημαίνει προσδένομαι στην ανθρώπινη μίξερια, τότε ή δικαιοσύνη δεν μπορεί παρά νά είναι καταρχάς οικονομική δικαιοσύνη, ισότητα. Έναντίον κάθε περιφρονητικής οίησης εις βάρος τής υλικότητας αυτής πλευράς τής δικαιοσύνης, στον Λεβινάς άρεσε νά λέει ότι δεν υπάρχει αληθινή «προσέγγιση του άλλου» μέ άδεια χέρια και ότι «ή σάρκωση τής ανθρώπινης υποκειμενικότητας έγγυάται τήν πνευματικότητά της».¹³⁹ Ακόμη και αν τό ιδανικό τής δικαιοσύνης πλήρως άνεπτυγμένο υπερβαίνει τελικά τό κράτος —στό βαθμό πού κορυφώνεται στην αλληλεγγύη πού είναι άμεσότητα— τό δίκαιο κράτος αποτελεί θεμελιώδη σταθμό και αίτημα τής μονοθεϊστικής ήθικης.

IV. Εϋρώπη και ήθική

Η ήθική δεν πρέπει νά σιγήσει μπροστά στην πολιτική και τό κράτος. Είναι αντίθετα τό φιλελεύθερο κράτος πού θά όφειλε νά αναζητήσει τόν αναγκαίο αυτοπεριορισμό τών πολιτών στην ήθική και θρησκευτική τους παιδεία, ή όποία μέ τή σειρά της δεν μπορεί νά άφαιρεθεί σέ έξωδημοκρατικούς θεσμούς. Η άσκηση στον αυτοπεριορισμό είναι υπόθεση τών δημοκρατικών θεσμών, τής εκπαίδευσης, τών πολιτικών κομμάτων. Παραλαμβάνοντας τά πολυτιμότερα πνευματικά της περιεχόμενα από πολιτισμούς πού προηγήθηκαν από αυτήν, ή Εϋρώπη ως Ρώμη, δηλαδή πολιτική Εϋρώπη, είναι ο κατεξοχήν

¹³⁹ Έμμανουέλ Λεβινάς, *Ηθική και Άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Ίνστιτούτος, Αθήνα 2007, σ. 65, μετάφραση τροποποιημένη.

επακόλουθος πολιτισμός¹⁴⁰ ή πολιτισμός του αυτοπεριορισμού. Ακριβώς επειδή ή πνευματική Εϋρώπη υπήρξε πριν από τή γεωγραφική, στον κοινό τόπο Αθήνας, Ρώμης και Ιερουσαλήμ, επειδή, όπως λέει ο Λεβινάς, «ή Εϋρώπη είναι οι Έλληνες και ή Βίβλος», ή Εϋρώπη όφείλει νά μή διακόψει αυτή τή συζήτηση γιά τήν ήθική νοηματοδότηση του αυτοπεριορισμού. Αν εξάλλου θέλει νά διαφοροποιηθεί από τόν άμερικανικό βολонταρισμό, ο εϋρωπαϊκός Διαφωτισμός, ως πνευματικό κίνημα άποκαθήλωσης τών ειδώλων τής δύναμης, όφείλει νά αναζητήσει τίς βαθιές του ρίζες στα γράμματα τής Βίβλου και συγχρόνως στον Πλάτωνα και τόν Θουκυδίδη. Διότι, τί ανθρώπινη αξιοπρέπεια μπορεί νά υπάρξει σέ έναν κόσμο όπου ο δυνατός κατασυντρίβει τόν αδύνατο, καταπατώντας κάθε ήθική και αίσθημα δικαίου; Η πρόταση του Σταύρου Ζουμπουλάκη γιά τόν μετασχηματισμό του μαθήματος τών θρησκευτικών σέ «βιβλικό μάθημα»¹⁴¹ στα εϋρωπαϊκά σχολεία είναι από αυτή τήν άποψη καιρία, όχι άπλως γιά τήν επιβίωση τής θρησκείας στην Εϋρώπη, αλλά προπαντός επειδή ή επανεύρεση τής Βίβλου από τήν Εϋρώπη είναι αναγκαία γιά τήν επιβίωση τής ίδιας τής ανθρωπιάς τής Εϋρώπης.

Η διασφάλιση τής ελευθερίας δεν έναπόκειται στην ίδια τήν ελευθερία αλλά στους πολιτικούς, κοινωνικούς και πνευματικούς θεσμούς πού άρθρώνουν, μορφώνουν και καθολικεύουν τήν εϋθύνη γιά τά «καίρια ζητήματα»¹⁴² πού μάς υπερβαίνουν. Μακράν του μύθου τής αυτόφωτης και αυτοθεμελιώτης ελευθερίας, τό ιδανικό τής δικαιοσύνης στίς καλύτερες και ύψηλότερες στιγμές του αρχαλιάζει αυτή τή θετική νοηματοδότηση τών όρίων, διαμέσου του μετασχηματισμού τής ελευθερίας σέ εϋθύνη του ενός-γιά-τόν-άλλο. Κανείς δεν τό εξέφρασε καλύτερα από τόν Λεβινάς:

Είσαι ελεύθερος, δεν είσαι όμως ή απόλυτη αρχή. Έρχεσαι ύστερα από πολλά πράγματα και πολλά πρόσωπα. Δεν είσαι μόνο ελεύθερος, είσαι αλληλέγγυος πέραν τής ελευθερίας σου. Είσαι υπεύθυνος γιά όλους. Η

¹⁴⁰ Rémi Bagne, *Europe, la voie romaine*, Critéion (επανεκδοση Folio-Essais), Παρίσι 1992, σ. 37 κ.έ. Ός «επακόλουθο» αποδίδουμε τήν έννοια τής *secondarité* του R. Bague.

¹⁴¹ Βλ. τό κείμενό του «Τά θρησκευτικά ως βιβλικό μάθημα», στο *Ό Θεός στην Πόλη, Δοκίμια γιά τή θρησκεία και τήν πολιτική*, Βιβλιπωλείον τής «Εστίας», 2002, σ. 107-123.

¹⁴² Βλ. Τσάρλς Ταίλορ, *Οί δυσανεξίες τής νεωτερικότητας*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Έκκρεμές, Αθήνα 2006.

ἐλευθερία σου εἶναι καὶ ἀδελφσύνη [...] ἡ ἔσχατη οἰκειότητά μου πρὸς τὸν ἑαυτὸ μου ἔγκριται στὸ νὰ εἶμαι ἀνὰ πάσα στιγμή ὑπεύθυνος γιὰ τοὺς ἄλλους, ὄμηρος τῶν ἄλλων. Μπορῶ νὰ εἶμαι ὑπεύθυνος γιὰ αὐτὰ πού δὲν ἔχω διαπράξει καὶ νὰ ἐπιμύζομαι μιά δυστυχία πού δὲν εἶναι ἡ δική μου.¹⁴³

Συγκλίνοντας μέ τίς μεγάλες διδασχές τῆς ἀρχαιοελληνικῆς τραγωδίας οἱ συγγραφεῖς τῆς Βίβλου ὁμοιοῦν στὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος συρρικνώνεται ἕως τὸ ἀδρανὲς ὑλικό, ἐκεῖ πού ἡ ζωὴ του ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὴ ζωὴ τῶν ὁμοίων του καὶ ἡ διάρρηξη τοῦ κοινωνικοῦ δεσμοῦ τὸν κάνει νὰ ἐλαύνεται ἀπὸ μιά ὑπερανθρώπινη οἴηση πού τὸν ὠθεῖ κατευθεῖαν στὸ χαμό του. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸν μέσα στὴ βιβλικὴ σκέψη τὸ ἐγὼ συνδέεται δομικά μέ τοὺς ἄλλους καὶ ἡ ἐντολὴ τῆς ἐλευθερίας τελικά συμπίπτει μέ τὴν ἐντολὴ τῆς ἀγάπης. Ἡ ἐλευθερία τοῦ «ἑαυτοῦ», μᾶς λέει ὁ ἰουδαιοχριστιανισμός, δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ χωρὶς τὴν ἀφιέρωση στοὺς ἄλλους. Ἐάν αὐτὸ εἶναι ἕτερονομία, τότε πού θρίσκειται ἡ ἐλευθερία; Ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς ἐντολῆς, παρατηρεῖ ὁ Λακὸκ, θρίσκειται τελικά στὴν ἴδια τὴν οὐσία της, ἡ ὁποία συναυρώντας θρησκευτικὸ καὶ κοινωνικὸ, ἀποδιαθρώνει τὴ βία παντός ἱεροῦ ἐκτός κοινωνίας. Ἡ βία τοῦ ἱεροῦ ἀποδιαθρώνεται ἀσκούμενη σέ μένα ὡς ἠθικὸ ἄτομο: ὅσα ὀφείλω νὰ ἀπαιτῶ ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ μου δὲν συγκρίνονται μέ αὐτὰ πού μπορῶ νὰ ἀπαιτήσω ἀπὸ τὸν ἄλλο. Ἄσυμμετρία τῆς εὐθύνης τὴν ὁποία ἔχει περιγράψει ὁ Ντοστογιέφσκι: εἴμαστε ὅλοι ὑπεύθυνοι γιὰ ὅλα καὶ γιὰ ὅλους, καὶ ὅλοι ἔνοχοι ἀπέναντι σέ ὅλους καὶ ἐγὼ πῶς πολὺ ἀπὸ τοὺς ἄλλους.¹⁴⁴ Διαμέσου τῆς ἀσυμμετρίας αὐτῆς ἡ ὠσμωση θρησκείας καὶ κοινωνικῆς δικαιοσύνης σφυρηλατεῖ μέσα στὸν βιβλικὸ μονοθεϊσμό μιά καὶ τὴν αὐτὴ ἐνότητα.¹⁴⁵ Ἡ βιβλικὴ θρησκεία εἶναι ἀγάπη καὶ δικαιοσύνη. «Βλέπω τὸ πρόσωπο τοῦ ἄλλου», λέει ὁ Λεβινάς, σημαίνει «ἀκούω τὸ “δὲν θὰ σκοτώσεις!”» καὶ «ἀκούω τὸ “δὲν θὰ σκοτώσεις!”» σημαίνει «ἀκούω “κοινωνικὴ δικαιοσύνη!”»¹⁴⁶

¹⁴³ Ἐμμανουὲλ Λεβινάς, *Τέσσερις ταλμουδικές μελέτες*, μτφρ. Σταῦρος Ζουμπούλα-κης, Πόλις, Ἀθήνα 1996, σ. 185-186.

¹⁴⁴ Εἶναι ἡ λεβινασιανὴ ἀνάγνωση (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ὁ.π., σ. 186) τῶν Ἀδελφῶν Καραμαζώφ, βλ. μτφρ. Ἄρης Ἀλεξάνδρου, Γκοβόστης, Ἀθήνα 1990, τόμ. 6', σ. 220.

¹⁴⁵ Πρόκειται γιὰ τὴν ἐνότητα αὐτὴ πού ἀπέριψε, κατὰ τὸν Λακὸκ «τὴν ἀτομιστικὴ ἀντιληψὴ γιὰ τὴ ζωὴ, ἡ ὁποία ἐπικρατοῦσε στὴν ἀρχαία Ἑγγύς Ἀνατολή», Ἔσ κερωτοῦμε τὴ Βίβλο, ὁ.π., σ. 125.

¹⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, (ἐπανεκδόση Livre de Poche), Παρίσι 1976, σ. 21.

Μακριὰ ἀπὸ κάθε μυστικισμό καὶ γνωστικισμό στὴ βιβλικὴ διαλεκτικὴ ἐλευθερίας καὶ ἐντολῆς, ὅπως κρυσταλλώνεται στὸ ἔργο τοῦ Λεβινάς, βλέπουμε νὰ ἐπανερχονται οἱ κεντρικὲς σημασίες τῆς μετασωκρατικῆς ἠθικῆς πού δὲν ἀγαποῦσε ὁ Χάιντεγκερ. Ὅπως στοὺς ἀρχαίους, ἡ ἐλευθερία διασφαλίζεται ἀπὸ τὴν ἀρετὴ πού σχετίζεται μέ τοὺς ἄλλους καὶ προϋποθέτει τὴν ἐνταξὴ τοῦ ἀνθρώπου ὡς μέρους σέ εὐρύτερες ὀλότητες, ἔτσι καὶ στὸν Λεβινάς ἡ ἔννοια τῆς εὐθύνης «γιὰ ὅλους καὶ γιὰ ὅλα» πραγματώνεται μονάχα στὸ βαθμὸ τοποθετοῦμε τὴν ὑπαρξὴ τῶν ἄλλων πάνω ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ μας. Ἀλλὰ συγχρόνως ἡ βιβλικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης, ὡς λόγος ὑπὲρ ἀδυνατοῦ, εἶναι ἀναπόδραστα «ταξικὴ»: ἀφορᾷ πρωταρχικά ὅσους ὑποφέρουν, τοὺς ἀνεργούς καὶ τοὺς σκληρὰ ἐργαζόμενους, ὄχι γιὰ νὰ τοὺς προσφέρει τὴν παραμυθία μᾶς λήθης τῆς κοινωνικῆς τους θέσης ἀλλὰ γιὰ νὰ τοὺς δώσει φωνή. Ἡ Βίβλος δίνει φωνὴ στίς ἀσθενέστερες τάξεις, τοὺς κοινωνικά καὶ πολιτικά ἀποκλεισμένους, τοὺς παρίες τοῦ πολιτικοκοινωνικοῦ status quo, γιὰ νὰ τοὺς κάνει ὑπεύθυνους ὡς πολῖτες καὶ ἴσους. Τὸ ἐπαναστατικὸ ὄραμα τῆς Βίβλου ὑπερβαίνει ἀλλὰ δὲν καταλύει τὰ ἔθνη.

Ἡ ὑπεροχὴ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τῆς Βίβλου ἀπέναντι στὴν πλατωνικὴ Πολιτεία εἶναι ὅτι ἡ πρώτη, ὅπως τὴν ἐρμηνεύει ὁ Λεβινάς, δὲν ἀντιλαμβάνεται τὴν «ἐπιμέλεια τῶν ἄλλων», δηλαδή τὴν ἐντολὴ, μονάχα πολιτικά καὶ δὲν τὴν παραχωρεῖ στὴ δικαιοδοσία μιᾶς φιλοσοφικῆς ἀριστοκρατίας, προνόμιο μιᾶς κλειστῆς ἐλίτ, ἀλλὰ τὴ βλέπει νὰ ἀναθλύζει ἀπὸ τὴν ἴδια αὐτὴ πηγὴ πού νοσηματοδοτεῖ τὴν τρωτότητα καὶ τὴ θνητότητα τοῦ καθενός μας, μέλη ἐνός λαοῦ. Ἡ πολιτικὴ δικαιοσύνη προϋποθέτει συνεπῶς μιά σκέψη τῆς τρωτότητας καὶ τῆς θνητότητας, τὸ δίκαιο κράτος τὴν ἀγάπη τοῦ ἐνός γιὰ τὸν ἄλλο, ὄντων σωματικῶν, ὁ ἐλληνισμός τὸν ἐβραϊσμό καὶ τὴ Βίβλο. Ἐπειδὴ τέλος κάθε ὄντολογία τοῦ εἶναι μπορεῖ νὰ τραπεῖ σέ ὄντολογία τοῦ πολέμου καὶ οἱ κοινωνίες νὰ παραδοθοῦν σέ αὐτὸν τὸν κατὰ Θουκυδίδη «δάσκαλο τῆς βίας»,¹⁴⁷ ἡ μεταφυσικὴ «ὡς σχέση κατὰ τὸ ὄν πού ὀλοκληρώνεται μέ τὴν ἠθικὴ»,¹⁴⁸ προηγεῖται τῆς ὄντολογίας ὡς σχέσης μέ τὸ ἀπρόσωπο «εἶναι», ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ

¹⁴⁷ Θουκυδίδου Ἱστορία, μτφρ. Ἀγγελος Βλάχος, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», Ἀθήνα 2005, σ. 66.

¹⁴⁸ Ἐμμανουὴλ Λεβινάς, *Ἐλευθερία καὶ Ἐντολή*, ὁ.π., σ. 101.

ἀποβεί ἐποποιία τῆς ἰσχύος καί ὄλων τῶν γεωπολιτικῶν της περιπλοκῶν ἐκτός δικαίου.

Ἐκεῖ πού ἡ ὄντολογία ἀποσυνδέεται ἀπό τήν ἠθική, ἡ καταστροφή ἑνός πολιτισμοῦ ἐπέρχεται ἀπό τήν ἀπολυτοποίηση τῆς ἴδιας τῆς ἰσχύος του. «Τό τίμημα τῆς προόδου εἶναι ὁ θάνατος τοῦ πνεύματος», ἔλεγε ὁ Ἔρικ Φαίγκελιν.¹⁴⁹ Καί στό βαθμό πού ἡ «ζωή τοῦ πνεύματος», δηλαδή ἡ ἠθική ζωή, συνεχίει καί αὐτοπεριορίζει τίς κοινωνίες, ὁ θάνατος τοῦ πνεύματος συνεπάγεται τήν αὐτοκαταστροφή τῶν κοινωνιῶν, τήν ἐπιβολή ἑνός πολιτισμοῦ σκληρότητας καί ἀδιαφορίας, ὅπως δραματικά περιγράφεται ἀπό τούς σύγχρονους μας μυθιστοριογράφους. Οἱ δημοκρατίες πού φτάνουν στήν ἀπόλυτη οἰκονομική καί στρατιωτική ἰσχύ εἶναι de facto εὐεπίφορες στήν αὐτοκατάλυσή τους ὡς λαοί καί δημοκρατικά πολιτικά σώματα. Ἡ θύρα τοῦ νόμου δέν ἀνοίγει, ἀντίθετα, παρά γιά ὅποιον ψυχῇ καί σώματι ὑπηρετεῖ τό λαό του. Οἱ πνευματικές ἐλίτ δέν ὑπάρχουν παρά στό βαθμό πού μεταγγίζουν σέ ὅλους τήν εὐθύνη γιά ὅλους:

ὁ μοντέρνος κόσμος εἶναι πρὶν ἀπ' ὅλα μιά τάξη —ἢ μιά ἀταξία— στήν ὁποία οἱ ἐλίτ δέν μποροῦν πλέον ν' ἀφήσουν τούς λαούς στά ἔθιμά τους, τίς δυστυχίες τους καί τίς ἀυταπάτες τούς κι οὔτε ἀκόμη στά λυτρωτικά τους συστήματα, τά ὁποία, παραδομένα στή δική τους λογική, ἐπανερχονται ἀδηρίτως [...]. Ἐλίτ πού συχνά ἀποκαλοῦμε «διανοούμενοι». Λαοί τῶν ὁποίων θρίσκουμε τίς συναθροίσεις ἢ τό διασκορπισμό στίς ἐρήμους χωρίς μάννα αὐτῆς τῆς γῆς. Ἄλλά λαοί ὅπου κάθε ἄτομο εἶναι δυνατά ἕνας κληρωτός, κλητός νά βγεῖ, μέ τή σειρά του —ἢ χωρίς νά περιμένει τή σειρά του— ἀπό τήν ἔννοια τοῦ Ἐγώ, καί τήν ἐπέκταση αὐτῆς τῆς ἔννοιας στό λαό, γιά νά ἀποκριθεῖ ἀπό ὑπευθυνότητα: ἐγώ, δηλαδή ἰδού ἐγώ γιά τούς ἄλλους.¹⁵⁰

Μποροῦμε ἀναδεχόμενοι τή μοντέρνα συνθήκη, τοποθετούμενοι δηλαδή μέσα στή μοντέρνα διάκριση τῶν διακριτῶν δικαιοδοσιῶν τοῦ πρακτικοῦ λόγου νά ἀμφισβητήσουμε τό μῦθο τῆς αὐτονομίας ὡς βούλησης πού αὐτοθεμελιώνεται. Αὐτό εἶναι τό ἐρώτημα στό ὁποῖο, μέ ἀφετηρία τή σκέψη τοῦ Λεβινάς, προσπάθησα νά ἀπαντήσω. Ἡ αὐτοθεμελίωση τῆς βούλησης, νοούμενη τόσο μέ βάση τίς κατηγορίες τοῦ ἰδεαλισμοῦ ὅσο καί μέ ἐκεῖνες τῆς χαιντεγκεριανῆς φαινομενολογίας εἶναι ἀνεπαρκῆς

¹⁴⁹ Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du Politique*, ὁ.π., σ. 190.

¹⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ὁ.π., σ. 205, 283.

γιά νά περιγράψει τό πολιτικό πρόβλημα τῆς αὐτονομίας. Γιά τίς μοντέρνες κοινωνίες τό πρόβλημα αὐτό μπορεῖ νά περιγραφεῖ ὡς πολιτική ἐξάρτηση, ἐθελοδοουλία καί ἀλλοτρίωση. Στήν οὐσία πρόκειται γιά τήν ἴδια τήν τραγική δομή τῆς μοντέρνας ἐλευθερίας, ἡ ὁποία ἀλλοτριώνεται, ὄχι μονάχα ἐξαιτίας ἐξωτερικῶν ἐπιβουλῶν, ἀλλά προπαντός ἐξαιτίας τοῦ ἴδιου της τοῦ υπερθεματισμοῦ πού, δικαιώνοντάς την ἐξωθητικά, τήν ἀπολυτοποιεῖ ὡς εἶδωλο. Στήν προβληματική τοῦ μονοθεϊσμοῦ, ὅπως ἐκφράζεται στή φιλοσοφία τοῦ Λεβινάς, ἀναζήτησα ἀντίθετα μιά ἄλλη σκέψη τῆς αὐτονομίας πού σέβεται τήν τραγική της συνθήκη. Κατέληξα ἔτσι στό συμπέρασμα ὅτι χωρίς νά ἐκχωρεῖ τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου σέ ἕναν μυθικό θεό ἐκτός κοινωνίας, ἡ βίβλική παράδοση, διαθέτει τά ἐννοιολογικά ἐργαλεῖα γιά μιά ἐναλλακτική περιγραφή τοῦ προβλήματος τῆς αὐτονομίας, ὄχι μέ ὄρους ἀπολυτοποιημένων ἐν πολέμῳ βουλήσεων, ἀλλά ὑπεύθυνου πράττειν.

Εἶναι ἡ ἀφιέρωση στόν πλησίον πού προτείνει ὁ Λεβινάς συμβατή μέ τούς θεσμούς καί τά ἦθη τῆς μοντέρνας δημοκρατικῆς κοινωνίας; Ἐάν, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἀριστοτελικός Χ. Φράνκφουρτ, ἰσχύει ὅτι, ὅσον ἀφορᾷ τήν αὐτονομία, τό ἐρώτημα τῆς ἐνεργητικότητας/παθητικότητας μετασχηματίζεται στό ἐρώτημα τοῦ «ἐάν ἐπιθυμοῦμε πραγματικά»¹⁵¹ τά κίνητρα καί τίς ἐπιλογές μας, στό ἐάν δηλαδή ἐπιθυμοῦμε τίς ἐπιθυμίες μας, τότε ἡ λεβινασιανή παθητικότητα τοῦ διαρκῶς ἄγρυπνου ὑποκειμένου ὁμηρου τῆς ευθύνης, ὄχι μονάχα δέν ὑπονομεύει ἀλλά ὑποστηρίζει καί τρέφει αὐτή τή ριζική αὐτονομία, τήν ἕως αὐτοὑπονόμευσης αὐτοκριτική. Θά ἦταν ἐξᾴλλου ἄκρως ἰσοπεδωτικό νά σκεφτοῦμε ὅτι, ἐπειδή τό «ὑποκείμενο» ἐπιθυμεῖ τό ἀγαθό, κάθε ἀγαθό τρέπεται τελικά, σέ ὑποκειμενική ἐπιθυμία, διότι τότε δέν θά ἦταν ἀγαθό ἀλλά ἀσήμαντη προτίμηση. Ἡ ἀριστοτελική κριτική στή δημοκρατία ἐστιάζει ἀκριβῶς στήν ἐσφαλμένη ἐξίσωση τῆς ἐλευθερίας μέ τήν αὐθαιρεσία.¹⁵² Τό γεγονός τῆς ὑποκειμενικῆς ἐκλογῆς τοῦ ἀγαθοῦ δέν μπορεῖ νά ἀκυρώνει τό αἶτημα τῆς ἀλήθειας καί τῆς σημασίας του. Εἶναι ἀντίθετα ἡ σημασία τοῦ ἀγαθοῦ πού δικαιώνει τήν ἐκλογή καί τήν πολιτική ἐλευθερία, στό βαθμό πού μπολιάζει μέ ἕναν πυρῆνα ἀρετῆς καί μέριμνας γιά τόν ἀδύνατο τό δέντρο τῆς δημοκρατίας.

Ἐξαιτίας τῆς διάρρηξης τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ καί μεσαιωνικοῦ κό-

¹⁵¹ Harry Frankfurt, *Ἡ Ἠθική τῆς Ἀγάπης*, ὁ.π., σ. 34.

¹⁵² Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1317b 12.

σμου τῶν ἠθικῶν νοημάτων ὁ σύγχρονος ἀτομικισμός μετεωρίζεται μεταξύ μηδενισμοῦ καὶ βολонταρισμοῦ. Μαζί του ἡ νεωτερικὴ δημοκρατία ἀπειλεῖται ἀπὸ τὴν ἔκλειψη τῶν θεμελίων τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ τὸν κυνισμό τῆς γυμνῆς ἰσχύος. Ἡ πολιτικὴ ζωὴ μοιάζει νὰ διέπεται σήμερα ἀπὸ τὴ μηχανικὴ μιᾶς τεχνικῆς διαχείρισης τῆς ἐξουσίας καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ἐλπίδα τῆς πραγμάτωσης κοινῶν ἀγαθῶν. Τὰ ἀγαθὰ πραγματώνονται βέβαια πάντοτε μερικὰ, καὶ ἡ πράξη πού τὰ πραγματώνει ὑπόκειται σὲ κοινὴ διαβούλευση καὶ ἀναθεώρηση. Ἡ περιπλοκότητα τῆς ἠθικῆς ζωῆς ἀπαγορεύει τὴν προσχώρηση στὴν αὐταπάτη μιᾶς αὐτόματης καὶ τελεσιδικῆς πραγμάτωσης τῶν ἀγαθῶν. Ὁ φορέας τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς δὲν εἶναι οὔτε ἠθικὸ αὐτόματο οὔτε ἐπαγγελματίας ἐπαναστάτης, ἀλλὰ αὐτός πού μπορεῖ νὰ νιώσει τὴν τραγικότητα τῆς μὴ πραγμάτωσης τῶν ὁραμάτων ὡς ἀπόρροια τῶν πραγματικῶν, καὶ ὄχι ἀπλῶς θεωρητικῶν, ἀντιφάσεων, στίς ὁποῖες ἐνεπλάκησαν οἱ χαρακτῆρες πού τὰ ἐνστερνίστηκαν μέσα στὴν ἔνταση τῶν ἀμοιβαῖα συγκρουόμενων ἀγαθῶν πού ἀναγκαῖα ἐμπεριέχει ἡ ἀναζήτηση τοῦ ἀγαθοῦ. Δὲν μπορεῖ ἡ ἰδεολογία ὡς συνολικὸ σχέδιο νὰ θεωρεῖται ἀνεύθυνη γιὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασι ἐκτροπὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὴν ἀλλοτρίωση τῆς σημασίας του στὴ ζωὴ τοῦ πράττοντος. Ὁ νόμος, δηλαδή ἡ προτεραιότητα τῆς ἠθικῆς πράξης, εἶναι καὶ πάλι αὐτό πού μᾶς προστατεύει ἀπὸ μιὰ «ἄμεση ἐπαφή μὲ τὸ Καλὸ» πού, σύμφωνα μὲ τὸν Λεβινάς, μπορεῖ «νὰ κάψει» τὸν ἐφαπτόμενο, δηλαδή νὰ ἐκτρέψει τὴν εὐθύνη στὴν ἐπικίνδυνη οἴηση μιᾶς ταύτισης μὲ τὸ ἀγαθὸ ἢ στὴ δογματικὴ ἀπάτη τοῦ «Μεγάλου Σικοποῦ» πού θὰ δικαίωσε ὅλα τὰ μέσα, ἀπάτη πού γέμισε, γιὰ παράδειγμα, μὲ αἷμα τὰ αὐλάκια πού θὰ ὀδηγοῦσαν στὴν κομμουνιστικὴ οὐτοπία. Τὸ συμπέρασμά μου εἶναι ὅτι στὸ βαθμὸ πού δεχόμαστε ὡς συνθήκη τῆς νεωτερικότητας τὴν εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐκλογή καὶ τὴν ἀναθεώρηση τῶν ἠθικῶν πηγῶν καὶ σημασιῶν τῆς ζωῆς του, ἡ βιβλικὴ καὶ ἡ ἀρχαιοελληνικὴ ἀνθρωπολογία, ὄχι μόνο δὲν παραχαράσσουν τὸ μοντέρνο ἀγαθὸ τῆς αὐτονομίας, ἀλλὰ προσκαλοῦν σὲ μιὰ βαθύτερη κατανόηση τῶν πηγῶν του, ἀλλὰ ἐπίσης τῶν ἀντιφάσεων, τῶν παραχαράξεων καὶ τῶν ἀποτυχῶν του μέσα στὴν ἱστορία καὶ συνεπῶς σὲ μιὰ σφαιρικότερη καὶ πληρέστερη πραγμάτωσή του.

Ἐάν ἡ αὐτονομία χρειάζεται σήμερα νὰ διασφαλιστεῖ ἐναντίον τῶν ἄμετρων φιλοδοξιῶν, τῶν ἐξουσιαστικῶν καὶ διεφθαρμένων παθῶν καὶ τῶν συντεχνιακῶν συμφερόντων, πού ἐκ τῶν ἔνδον ὠθῶν τίς δημο-

κρατικὲς κοινωνίες πρὸς τὸν μαζικὸ κομοφορμισμό καὶ τὴν ἀσημαντότητα, ὅπως τὴν περιέγραψε ὁ Καστοριάδης, τότε ἡ διασφάλιση τῆς αὐτονομίας χρειάζεται τὴν ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ τὰ ἀγαθὰ δὲν πέφτουν ἀπὸ τὸν οὐρανὸ ἀλλὰ τὰ παραλαμβάνουμε ἀπὸ τὰ ἦθη καὶ τίς πρακτικὲς τῆς κοινότητας, πού εἶναι ἱστορικὴ. Στὴ βιβλικὴ παράδοση ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ νοεῖται ὡς ἠθικὴ ἀνιδιοτέλεια ὄσων, ἀγαπώντας τὴ δικαιοσύνη, ἐννοοῦν τὴν ἀφιέρωση στὸν συνάνθρωπο, δηλαδή τὸν εἰς τὸ διηνεκές ἀσυμπτωτικὸ ἐπωμισμὸ τῆς ἀγιότητας, ὡς τὴν καθ' ἑαυτὴν ἐνότητα τοῦ summum bonum.

Ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη γνωρίζουμε ὅτι ἡ ἀρετὴ, καὶ δὴ ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ, ἂν καὶ «μεσότητα», πραγματώνει τὸ ὑψιστὸ ἀγαθὸ πού εἶναι ὁλόκληρα,¹⁵³ δηλαδή ἀρχιτεκτονικὴ σύνθεση τῶν ἐπιμέρους συμπληρωματικῶν ἀγαθῶν στὸ πλαίσιο τῆς «καλῆς ζωῆς». Ἐάν καὶ τὸ ἀγαθὸ τοῦ μονοθεϊσμοῦ θὰ πρέπει νὰ διαβαστεῖ ὑπὸ τὸ φῶς τῶν πρακτικῶν ἀγαθῶν, τὸ βιβλικὸ ἀγαθὸ ὑπερβάλλει ὡστόσο σὲ ἀγαθότητα τὰ πρακτικά. Στὸν Μακιντάιρ (MacIntyre) καὶ στὸν Τάιλορ τὸ ἀγαθὸ αὐτὸ μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὡς ἡ ἀνεξάντλητη πηγὴ πού μᾶς προσανατολίζει πρὸς τὰ πρακτὰ καὶ μᾶς ἐνδυναμώνει νὰ τὰ πραγματώσουμε στὸν ὀρίζοντα τῆς ἐνότητας τοῦ ἑαυτοῦ, πού ἀναμοχλεύεται ἀπὸ τὸ ἀριστοτελικὸ «αἷτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων».¹⁵⁴ Μὲ τὴν ἐπιφάνεια τοῦ ἄλλου ὁ Λεβινάς προσθέτει στὴν ἀριστοτελικὴ κάθαρση τῆς ἐπιθυμίας, τὴ δυνατότητα τῆς ἐπιθυμίας τοῦ ἄλλου, τῆς ὁποίας ἡ εὐθύνη γιὰ τὸν κόσμον, εὐθύνη πού τόσο τραγικὰ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κουλτούρα καὶ τίς πρακτικὲς τῶν σημερινῶν ναρκισσιστικῶν κοινωνιῶν, ἀποτελεῖ τὴν ὑψηλότερη στιγμή. Στὴ βιβλικὴ ἰδέα τῆς ἀτομικότητας τὸ ἄπειρο αὐτῆς τῆς εὐθύνης δὲν νοεῖται ὡς ἄρνηση τοῦ περατοῦ, ἀλλὰ λάμπει στὴν ἀνάλωσή του ἐκεῖνη γὰ-τούς-ἄλλους, πού σὰν φλόγα πού διαρκῶς ἀναγεννιέται ἀπὸ τίς στάχτες τῆς καμίας δικαιοσύνης δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαντλήσει, καμία ἀγάπη νὰ κορέσει.

¹⁵³ Ἀκόμη κι ἂν ὁ Λεβινάς, ἐσφαλμένα ἐδῶ, ταυτίζει κάθε ἔννοια «ὁλόκληρας» μὲ τὴν «ὁλικὴ κινητοποίηση» τοῦ θεωρητικῶν τοῦ ναζισμοῦ καὶ τὸ ὁλοκληρωτικὸ κράτος.

¹⁵⁴ Ἠθικά Βυδῆμια, 1218b 9-11.

ΝΕΑ ΕΣΤΙΑ

Περιεχόμενα

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΕΜΜΑΝΟΥΕΛ ΛΕΒΙΝΑΣ

- 227 ΕΜΜΑΝΟΥΕΛ ΛΕΒΙΝΑΣ *Είναι ή όντολογία θεμελιώδης;
Μετάφραση: Χρήστος Μαρσέλλος*
- 239 ΕΜΜΑΝΟΥΕΛ ΛΕΒΙΝΑΣ *Η φιλοσοφία και ή ιδέα του άπειρου
Μετάφραση: Χρήστος Μαρσέλλος*
- 257 ΔΗΜΗΤΡΗΣ Π. ΡΟΖΑΚΗΣ *Η αλήθεια τής βούλησης και τό εϋθραστο
των άνθρωπίνων. Από τόν Λεβινάς στον Άριστοτέλη*
- 308 ΜΙΧΑΛΗΣ ΠΑΓΚΑΛΟΣ *Μονοθεϊσμός, έλευθερία, αυτόνομία και έντολή
στή σκέψη του Λεβινάς*
- 374 ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ *Προφιλοσοφικές και φιλοσοφικές «τροφές»
του Έμμανουέλ Λεβινάς*
- 460 ΣΤΑΥΡΟΣ ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗΣ *Λεβινάς έναντίον Σιμόν Βείλ*



- 474 ΓΙΑΝΝΗΣ ΕΥΣΤΑΘΙΑΔΗΣ *Καθρέφτης*
- 483 ΚΑΡΟΛΟΣ ΤΣΙΖΕΚ *Στίχοι έρωτα και αγάπης (Ποιήματα)*
- 490 ΑΛΕΞΗΣ ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΣ *Δύο ποιήματα*
- 492 ΣΛΟΜΠΟΝΤΑΝ ΤΣΟΥΡΤΣΙΤΣ *Η «άπουσία του Βυζαντίου»
Ό ρόλος ενός ονόματος
Μετάφραση: Σοφία Ζουμπουλάκη*