

Η ΑΝΑΓΚΑΙΑ ΝΟΘΕΥΣΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΑΠΟ ΤΟ ΑΛΛΟ ΤΗΣ

Η ανάγνωση του Λεβινάς από τον Ντερριντά στο *Adieu*

Γεράσιμος Κακολύρης



Εικονόγραμμα φωτιάς, Κίνα

Η ηθική ως απολυτή ευθύνη για τον Άλλο

Το φιλοσοφικό έργο του Εμμανουέλ Λεβινάς έχει επιφέρει ένα είδος κοπερνίκειας επανάστασης στον τρόπο στοχασμού της ευθύνης: αντί η ευθύνη να αφορά τις πράξεις ενός δρώντος υποκειμένου και να θεμελιώνεται στην ελευθερία της βούλησής του, για τον Λεβινάς, αυτή δεν εμπίπτει στη δικαιοδοσία επιλογής του υποκειμένου. Ο Λεβινάς εννοιολογεί την ευθύνη ως ευθύνη-για-τον-Άλλο και χάριν του Άλλου. Για παράδειγμα, η παρουσία του Άλλου μπροστά στην πόρτα του οίκου μου ή των συνόρων της χώρας μου με καθιστά αυθωρεί υπεύθυνο απέναντί του. Όπως πολλάκις υπογραμμίζει ο Λεβινάς, «το υποκείμενο είναι όμηρος»¹ του Άλλου, δηλαδή είναι υπεύθυνος για τον Άλλο χωρίς να έχει επιλέξει κάτι τέτοιο και χωρίς να έχει απολύτως καμιά δυνατότητα απόδρασης από αυτή την ευθύνη: «Εγώ είμαι σημαίνει εφεξής δεν μπορώ να ξεφύγω από την ευθύνη».² Κατ' αυτό τον τρόπο, ο Άλλος μού επιτρέπει να υπάρχω ως ουσιαδώς υπεύθυνος. Όπως υπογραμμίζει ο Τζέφρυ Μπέννινγκτον: «Δεν υπάρχω πρώτα και κατόπιν συναντώ τον άλλο: απεναντίας ο (πάντα ενικός) άλλος με καλεί στο είναι ως ανέκαθεν ήδη υπεύθυνο για εκείνον».³ Η ευθύνη είναι τόσο

1. «Le sujet est otage» (E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Παρίσι: Livre de poche (Collection «biblio essais»), 1990 (in έκδοση: 1974), σ. 177.

2. Ε. Λεβινάς, «Το υπερβατικό και το υψηλό», στου ιδίου, *Ελευθερία και εντολή*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2007, σ. 59.

3. G. Bennington, «Αποδόμηση και ηθική», μτφρ. Ευτύχης Πυροβολάκης, στο Γ. Κακολύρης (επιμ.),

ακραία στον Λεβινάς που αποτελεί τον ίδιο τον ορισμό της υποκειμενικότητας: το υποκείμενο υπό-κειται στον Άλλο: «Το Εγώ δεν αντιλαμβάνεται απλώς αυτή την ανάγκη απόκρισης, σαν να επρόκειτο για μια υποχρέωση ή ένα καθήκον για τα οποία μπορεί να αποφασίσει», αλλά, αντίθετα, το Εγώ είναι αφ' εαυτού, ευθύνη πέρα ως πέρα⁴.

Η ευθύνη μου απέναντι στον Άλλο, σύμφωνα με τον Λεβινάς, είναι *άπειρη*. Το Εγώ δεν μπορεί βολικά να αναπαυτεί από αυτή την ευθύνη. Δεν μπορεί ποτέ να πει: «έκανα όλο το καθήκον μου. Εκτός κι αν είναι υποκριτής...». Αντιθέτως, «όσο πιο δίκαιος είμαι τόσο μεγαλύτερη είναι η ευθύνη μου. Ουδέποτε αποσιεύουμε τα χρέη μας έναντι του άλλου».⁵ Είναι τέτοια η έκταση της ευθύνης που «είμαι υπεύθυνος ακόμη και για την υπευθυνότητα του άλλου».⁶ Ο Λεβινάς αναφέρει συχνά τον Αλιόσα Καραμιάζωφ από τους *Αδελφούς Καραμιάζωφ* ως παράδειγμα αυτής της άπειρης ευθύνης. Ο Αλιόσα θαρραλέα ισχυρίζεται ότι «Είμαστε όλοι ένοχοι για τα πάντα και όλοι έναντι όλων, εγώ δε πιο ένοχος απ' όλους».⁷

Η παρέρσηση του τριτου στην απολυτη ευθυνη για τον Αλλο

Για τον Λεβινάς, κάθε άλλος είναι μοναδικός, «απολύτως άλλος», διαφορετικά θα αποτελούσε μέρος μιας ολότητας, με αποτέλεσμα την εξανέμιση της ετερότητάς του. Άρα η κάθε σχέση του εγώ με τον Άλλο οφείλει να είναι μοναδική, ενική: εγώ και ο συγκεκριμένος, μοναδικός Άλλος. Τι απογίνονται όμως οι άλλοι σε μια τέτοια ενική, πρόσωπο με πρόσωπο σχέση (*face à face*), δεδομένου ότι ο κόσμος δεν αποτελείται μόνο από το εγώ και τον μοναδικό Άλλο; Επιπλέον, εάν η ύπαρξη καθολικών ηθικών κανόνων που να απορρέουν από την ενική, πρόσωπο με πρόσωπο σχέση έχει αποκλειστεί από τον Λεβινάς, παραμένει ανεξήγητο πώς μπορεί να εγκαθιδρυθεί το κύρος ευρύτερων ζητημάτων, όπως η κοινωνική δικαιοσύνη και ισότητα. Ο Λεβινάς χρειάζεται κάποια εξήγηση για το πώς η συνάντηση με τον Άλλο μπορεί να βρίσκεται στα θεμέλια μιας ηθικής κοινωνίας. Προσπαθεί να απαντήσει σε αυτό το πρόβλημα με την εισαγωγή της

Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σ. 272.

4. Ε. Λεβινάς, «Το υπερβατικό και το υψηλό», ό.π., σσ. 58-59.

5. Ε. Λεβινάς, *Ηθική & άπειρο. Διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Ίνδικτος, 2007, σ. 69.

6. Ό. π., σ. 66.

7. Ό. π.

έννοιας του *le tiers* (ο τρίτος), ο οποίος λειτουργεί ως κλειδί για την κοινωνική δικαιοσύνη. Όπως υπογραμμίζει ο Σάιμον Κρίτσλεϋ, ο τρίτος διασφαλίζει ότι η ηθική σχέση πάντα λαμβάνει χώρα εντός ενός πολιτικού πλαισίου, εντός της δημόσιας σφαίρας.⁸ Όπως επισημαίνει ο Λεβινάς, το πέρασμα από τη σχέση με τον Άλλο στη σχέση με τους άλλους σηματοδοτεί το πέρασμα από την ηθική στη δικαιοσύνη και την πολιτική, και κατ'επέκταση στην οντολογία:

[...] εάν υπήρχαν μόνο δύο άνθρωποι στον κόσμο, δεν θα υπήρχε ανάγκη για δικαστήρια επειδή θα ήμουν πάντα υπεύθυνος για τον άλλον και ενώπιον του άλλου. Μόλις υπάρξουν τρεις, η ηθική σχέση με τον άλλο καθίσταται πολιτική και εισέρχεται στον ολοποιητικό λόγο της οντολογίας. Δεν μπορούμε ποτέ να δραπετεύσουμε εντελώς από τη γλώσσα της οντολογίας και της πολιτικής.⁹

Έτσι, μέσω του τρίτου, ο Λεβινάς πραγματοποιεί τη δύσκολη κίνηση από τη σφαίρα της διυποκειμενικής ηθικής σε αυτή της πολιτικής, στην οποία πρέπει να λάβουμε αποφάσεις, να προβούμε σε κρίσεις, και να διαπραγματευτούμε εναλλακτικές λύσεις.

Ο Λεβινάς εκκινεί από το να ορίζει σαφώς και κατηγορηματικώς ότι αυτό που λαμβάνει χώρα μεταξύ του Ιδίου και του Άλλου αφορά τον καθένα: «Ό,τι συμβαίνει εδώ “μεταξύ μας” αφορά όλον τον κόσμο».¹⁰ Για τον Λεβινάς, το πρόσωπο με πρόσωπο δεν εγκαθιδρύει μια βολική οικειότητα μεταξύ εμένα και του Άλλου. Αντιθέτως, μου δείχνει την ύπαρξη ενός ολόκληρου κόσμου έξω από εμένα. Έτσι, την ίδια στιγμή που ανακαλύπτω τον Άλλο, η δύναμη παρουσία αναρίθμητων άλλων επίσης μου αποκαλύπτεται. Βάσει αυτής της αποκάλυψης, η ηθική σχέση μπορεί να μετατραπεί σε μέριμνα για κοινωνική δικαιοσύνη:

Ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου [*autrui*] —η γλώσσα είναι δικαιοσύνη [...]. Η επιφάνεια του προσώπου ως προσώπου, διανοίγει την ανθρωπινότητα. Μέσα στη γύμνιά του, το πρόσωπο μου επιδεικνύει τη γύμνια του φτωχού και του ξένου [...]. Ο φτωχός, ο ξένος παρουσιάζεται ως ισότιμος. Μέσα σε αυτή την ουσιαώδη φτώχεια, η ισοτιμία του συνίσταται στο να αναφέρεται στον τρίτο, που είναι έτσι παρών στη συνάν-

8. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press, 1999 (1η έκδοση: 1992), σσ. 225-237.

9. E. Levinas & R. Kearney, «Dialogue with Emmanuel Levinas», στο Richard A. Cohen (επιμ.), *Face to Face with Levinas*, Όλμπανι: State University of New York Press, 1986, σσ. 21-22.

10. E. Lévinas, *Ολότητα και άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1989, σ. 270.

τηση και που μέσα στην ανέχειά του, ο Άλλος άνθρωπος τον υπηρετεί ήδη.¹¹

Ο ισχυρισμός του Λεβινάς είναι ότι ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου, και επομένως ότι οι ηθικές υποχρεώσεις μου προς τον Άλλο διανοίγονται προς ευρύτερα ζητήματα δικαιοσύνης για τους άλλους και για την ανθρωπότητα εν γένει. Ο τρίτος, ως ένας ακόμη «Άλλος», απαιτεί την ίδια άπειρη ευθύνη όπως ο Άλλος. Εδώ η ενική μου σχέση με τον Άλλο παραβιάζεται από την παρουσία ενός άλλου διαφορετικού από τον Άλλο. Από την αρχή της σχέσης μου με τον Άλλο, χωρίς να περιμένει, ο τρίτος έρχεται να επηρεάσει αυτή τη σχέση, κάτι που τονίζει ιδιαίτερα ο Ντερριντά: «[...] ο τρίτος δεν περιμένει· είναι εκεί, από την “πρώτη” επιφάνεια [*ériphe*] του προσώπου στην πρόσωπο με πρόσωπο σχέση».¹² Είναι «ωσάν η μοναδικότητα του προσώπου να ήταν, στην απόλυτη και αναμφίλεκτη ενικότητά της, *a priori*, πληθυντική» (Adieu, 190). Όπως ο ίδιος ο Λεβινάς ισχυρίζεται στο Άλλως του είναι, «ο τρίτος με τον οποίο αρχικά η δικαιοσύνη» παρεισφρύνει «διακόπτοντας [*interrompant*] το πρόσωπο με πρόσωπο της υποδοχής του άλλου ανθρώπου — διακόπτοντας την εγγύτητα ή την προσέγγιση του πλησίον».¹³ Χαρακτηριστικά, ο Ντερριντά αναφέρεται σε αυτή τη σχέση ως «να διακόπτεται χωρίς να διακόπτεται [*s'interrompt sans s'interrompre*]» (Adieu, 63), εφόσον η άπειρη ευθύνη απέναντι στον Άλλο εξακολουθεί να παραμένει απαραμείωτη, έστω και αν «νοθεύεται» από την εμφάνιση του τρίτου.

Η επιορκία

Στην ανάγνωση της βιβλικής ιστορίας της θυσίας του Αβραάμ στο *Donner la mort*,¹⁴ ο Ντερριντά επικεντρώνεται στο γεγονός ότι προκειμένου να ανταποκριθώ στην απόλυτη ευθύνη μου απέναντι στον ενικό Άλλο είμαι αναγκασμένος να θυσιάσω μian άλλη ή άλλες ενικότητες ή μια γενική ηθική. Μπορώ να ανταποκριθώ στο κάλεσμα του Άλλου μόνο εάν θυσιάσω όλους τους άλλους, μόνο εάν αμελήσω τις ευθύνες μου έναντι όλων των άλλων. Δεν μπορώ να απαντήσω στο βλέμμα, στην επιθυμία, στην αγάπη, στην εντολή, στο κάλεσμα του Άλλου χωρίς να θυσιάσω, για χάρη του, τους υπόλοιπους άλλους. Για παράδειγμα, κάθε φορά που προστρέχω

11. Ό. π., σ. 271.

12. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Παρίσι: Galilée, 1997, σ. 63 (εφεξής *Adieu*).

13. E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, ό. π., σ. 161.

14. J. Derrida, *Donner la mort*, Παρίσι: Galilée, 1999.

σε βοήθεια κάποιου ή κάποιας, το κάνω αυτό θυσιάζοντας όλους τους άλλους που χρειάζονται τη βοήθειά μου. Και, όπως υπογραμμίζει ο Γιώργος Ξηροπαΐδης, «τη θυσία αυτή δεν θα μπορέσω ποτέ να τη δικαιολογήσω».¹⁵

Στην ανάγνωση του τρίτου του Λεβινάς στο *Adieu*, ο Ντερριντά ακολουθεί την αντίστροφη πορεία. Δεν μπορώ να ανταποκριθώ στο κάλεσμα των άλλων παρά μόνο θυσιάζοντας τη μοναδική μου σχέση με τον συγκεκριμένο Άλλο, την άπειρη ευθύνη που έχω απέναντί του. Στην περίπτωση της δικαιοσύνης είμαι αναγκασμένος να μοιράζω τη ευθύνη μου προς τον Άλλο με όλους τους άλλους άλλους. Όπως επισημαίνει ο Ντερριντά στο *Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη*. Ένας διάλογος με τον Jacques Derrida (1999):

[...] προκειμένου να είμαι δίκαιος, με το να λαμβάνω υπόψη μου τον τρίτο, οφείλω να προδώσω κατά κάποιο τρόπο την καθαρή μη συμμετρική –αλλά δυϊκή– σχέση μου με τον άλλο. Αυτό ακολουθείται από μια έκφραση δυσαρέσκειας στον Λένινας, μια έκφραση δυσαρέσκειας [...] παρόμοια με την έκφραση δυσαρέσκειας του Ιώβ: «Γιατί θα έπρεπε να έχω σχέση με τη δικαιοσύνη, από τη στιγμή που η δικαιοσύνη είναι άδικη;» Για τον Λένινας η δικαιοσύνη συνεπάγεται τη σύγκριση, την ορθολογικότητα: δηλαδή επειδή ο τρίτος είναι όπως ο δεύτερος άλλος, οφείλω να συγκρίνω, πρέπει να χρησιμοποιήσω έννοιες, πρέπει να αναφερθώ στην ομοιότητα, σε όλα αυτά που υπονοούν την οντολογία υπό την ελληνική έννοια και είναι διαζευγμένα από την ηθική υπό το λεβινασιακό νόημά της. Συνεπώς είμαι αναγκασμένος να επιστρέψω στη φιλοσοφία, στην ελληνική φιλοσοφία, προκειμένου να είμαι δίκαιος. Υπάρχει μια κραυγή σε πολλά χωρία στον Λένινας: «Τι σχέση έχω με τη δικαιοσύνη; Γιατί δικαιοσύνη;» Υπάρχει κάποια αδημονία με τη δικαιοσύνη επειδή η δικαιοσύνη είναι άδικη. Εντούτοις δεν μπορούμε, δεν πρέπει να αποφύγουμε τη δικαιοσύνη.¹⁶

Για τον Ντερριντά, η «αναπόφευκτη εμφάνιση του τρίτου, και μαζί του, της δικαιοσύνης» αποτελεί μια πρωταρχική «επιπορκία»:

[...] εάν η πρόσωπο με πρόσωπο [σχέση] με το μοναδικό [unique] εμπλέκει την άπειρη ηθική της ευθύνης μου για τον άλλο σε ένα είδος όρκου πριν από το γράμμα [sermet avant la lettre], σε έναν απροϋπόθετο σεβασμό ή αφοσίωση, τότε η αναπόφευκτη εμφάνιση του τρίτου, και, μαζί του, της δι-

15. Γ. Ξηροπαΐδης, *Η διαμάχη των ερμηνειών*. Gadamer-Habermas, Αθήνα: Πόλις, 2008, σ. 195. Ο αναγνώστης μπορεί να βρει στο εν λόγω κείμενο μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα ανάλυση της σχέσης μεταξύ αποδόμησης και πολιτικής (VI, «Το παράδοξο της ισότητας», σσ. 179-237).

16. J. Derrida, «Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη. Ένας διάλογος με τον Jacques Derrida», στο Γ. Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, ό. π., σ. 317.

καιοσύνης, θα σηματοδοτούσε μια πρώτη επιορκία [*perjure*]. Σιωπηλή, παθητική, επώδυνη, αλλά αναπόφευκτη, μια τέτοια επιορκία δεν είναι τυχαία και επουσιώδης, αλλά είναι τόσο πρωταρχική όσο η εμπειρία του προσώπου. Η δικαιοσύνη θα άρχιζε με αυτήν την επιορκία (*Adieu*, 67).

Είναι ένεκα του «τρίτου» που, για τον Ντερριντά, η ηθικότητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης δεν είναι ποτέ καθαρή και δεν αποτελεί ποτέ απλώς μια (ασύμμετρη) σχέση μεταξύ του Ίδιου και του Άλλου. Ο τρίτος εισάγει την πολλαπλότητα σε αυτήν την δυϊκή σχέση, και έτσι, υπάρχει «νόθευση». Ο Ντερριντά υποστηρίζει ότι, ενώ ο Λεβινάς αναγνωρίζει κάτι τέτοιο αργότερα, στο Άλλως του είναι, δείχνοντας ότι ο τρίτος εισάγει τη «δικαιοσύνη», και έτσι την πολιτική, στο *Ολότητα και άπειρο* θα ήθελε να διατηρήσει καθαρό το όριο μεταξύ της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης (ηθική) και του τρίτου (δικαιοσύνη, πολιτική). Για παράδειγμα, στην πρώτη σελίδα του *Ολότητα και άπειρο*, ο Λεβινάς αναφέρεται στην πολιτική ως αντίπαλη της ηθικής:

Ο πόλεμος δεν εγγράφεται μόνο —ως η μέγιστη— μεταξύ των δοκιμασιών τις οποίες περνάει η ηθική. Την γελοιοποιεί. Η τέχνη του να προβλέπεις και να κερδίζεις με κάθε μέσο τον πόλεμο —η πολιτική— επιβάλλεται στο εξής ως η καθαντό εξάσκηση του Λόγου. Η πολιτική αντιστρατεύεται την ηθική όπως η φιλοσοφία την αφέλεια.¹⁷

Παρ' όλα αυτά, ο Ντερριντά ισχυρίζεται ότι το «όριο» (ή η οροθεσία) μεταξύ της ηθικής και της πολιτικής δεν μπορεί να διατηρηθεί καθότι:

Το σύνορο ανάμεσα στην ηθική και την πολιτική χάνει εδώ για πάντα την αδιαίρετη απλότητα ενός ορίου. Ό,τι και να μπορεί να πει γι' αυτό ο Λέβινας, το ευπροσδιόριστο [*déterminabilité*] αυτού του ορίου δεν ήταν ποτέ καθαρό, [και] δεν θα είναι ποτέ (*Adieu*, 173).

Όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, όχι μόνο η καθαρότητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης τίθεται εν αμφιβόλω από τον τρίτο, αλλά η ηθικότητα της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης είναι, από την αρχή, πολιτική. Όπως παρατηρεί ο Τζέφρυ Μπέννινγκτον στο *Αποδόμηση και ηθική*:

[...] ο Λέβινας δεν θα μπορέσει, παρόλα όσα ο ίδιος λέει, να διατηρήσει τις διακρίσεις εκείνες μεταξύ ηθικής και πολιτικής που είναι ωστόσο κρίσιμες για τη φιλοσοφία του, τουλάχιστον από την εναρκτήρια παράγραφο του *Ολότητα και άπειρο*.¹⁸

17. E. Lévinas, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π., σ. 9.

18. G. Bennington, «Αποδόμηση και ηθική», ό.π., σ. 279.

Για τον Ντερριντά, η καθαρότητα του ηθικού είναι αυτή της βίας επειδή στην πρόσωπο με πρόσωπο δυϊκή σχέση, καθίσταται αδύνατο να διακρίνουμε μεταξύ «καλού και κακού, αγάπης και μίσους»:

[...] η απουσία του τρίτου θα απειλούσε με βία την καθαρότητα του ηθικού στην απόλυτη αμεσότητα του πρόσωπο με πρόσωπο με το ενικό. Δίχως αμφιβολία ο *Lévinas* δεν το διατυπώνει κατ' αυτόν τον τρόπο. Αλλά τι κάνει άραγε όταν, πέραν ή μέσω της αναμέτρησης του πρόσωπο με πρόσωπο μεταξύ δύο «ενικοτήτων», επικαλείται τη δικαιοσύνη, καταφάσκει και ανακαταφάσκει ότι η δικαιοσύνη «είναι αναγκαία» [*il faut*], ότι ο τρίτος «είναι αναγκαίος»; Δεν λαμβάνει επομένως υπ' όψιν αυτήν την υπόθεση της βίας της καθαρής και αδιαμεσολάβητης ηθικής στο πρόσωπο με πρόσωπο του προσώπου; Μιας βίας που η εμπειρία του πλησίον και της απόλυτης ενικότητας δυννητικά θα απελευθέρωνε; Της αδυνατότητας να διακρίνουμε το καλό από το κακό, την αγάπη από το μίσος, το δούναι από το λαβείν, την επιθυμία για ζωή από την ενόρμηση του θανάτου, τη φιλόξενη υποδοχή από τον εγωϊστικό και ναρκισσιστικό εγκλεισμό;

Ο τρίτος θα προφύλασσε επομένως από τον ίλιγγο της ίδιας της ηθικής βίας. Η ηθική θα μπορούσε να είναι διττά εκτεθειμένη στην ίδια αυτή βία: εκτεθειμένη ώστε να την υφίσταται, αλλά επίσης ώστε να την ασκεί. Εναλλακτικά ή ταυτόχρονα. Αληθεύει ότι ο προστατευτικός ή διαμεσολαβητικός τρίτος, στο δικαιο-πολιτικό γίνεσθαι του, παραβιάζει με τη σειρά του, τουλάχιστον εικονικά, την καθαρότητα της ηθικής επιθυμίας για το μοναδικό. Εξ ου η τρομακτική αναγκαιότητα ενός διττού περιορισμού (*Adieu*, 66).

Όπως επισημαίνει ο Ντερριντά, στο παραπάνω απόσπασμα, η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση είναι εκτεθειμένη στη βία της ίδιας της ηθικής σχέσης. Χωρίς δικαιοσύνη, γνώση, συνείδηση, χωρίς τη δυνατότητα του ερωτήματος, το υποκείμενο της ηθικής είναι εκτεθειμένο τόσο στο να «υφίσταται» βία, όσο και στο να την «ασκεί». ¹⁹ Για παράδειγμα, στην αδιαμεσολάβητη από ερωτήματα αμεσότητα της πρόσωπο με πρόσωπο δυϊκής σχέσης, υπάρχει ο κίνδυνος να μετατραπεί η άπειρη ευθύνη για τον Άλλο σε ναρκισσιστική αιχμαλωσία του Άλλου. Αντίστοιχα, αν η «διυποκειμενική

19. Όπως επισημαίνει ο Μπένβινγκτον, η νόθευση της «αυθεντικής» ηθικής σχέσης από την πρωταρχική παρουσία του τρίτου είναι «[...] αναγκαία προκειμένου η ηθική σχέση να αποφύγει το ενδεχόμενο της απόλυτης βίας της ίδιας αυτής της καθαρότητας. Εάν η ενική συνάντηση με τον άλλον στο πρόσωπο-με-πρόσωπο δεν είχε ανέκαθεν ήδη υπονομευθεί από τον κατατρίχοντα τρίτο (και άρα από την κοινωνησιμότητα, την κατανοησιμότητα, αλλά επίσης τη θεσμοποίηση και την πολιτικοποίηση), τότε η δθήεν καθαρή ηθική σχέση πάντα θα μπορούσε να είναι μια σχέση της χείριστης βίας» (Ο.π., σ. 273).

σχέση είναι ασύμμετρη», αν το πώς θα συμπεριφερθεί ο Άλλος είναι αποκλειστικά «δική του δουλειά»²⁰ τότε η συνάντηση με τον συνάνθρωπο μπορεί να «υπακούει στη βία, στο μίσος και την περιφρόνηση», όπως παρατηρεί ο Φίλιπ Νεμό στο διάλογό του με τον Λεβινάς στο *Ηθική και άπειρο*.²¹

Ως εκ τούτου, η ανάγνωση του Λεβινάς από τον Ντερριντά (μια ανάγνωση μαζί με και χωρίς τον Λεβινάς), δείχνει ταυτόχρονα την *a priori* αδυνατότητα της (ακόμη και ιδεατής) επίτευξης της καθαρότητας του ηθικού, αλλά και την αναγκαιότητα μιας τέτοιας πρωταρχικής κατάπτωσης από την καθαρότητα προκειμένου το ηθικό να μπορεί να συγκροτηθεί ως τέτοιο (και όχι ως καθαρή βία). Γράφει χαρακτηριστικά ο Μπέννινγκτον: «Επομένως η ηθική είναι ηθική μόνο στο βαθμό που πρωταρχικά υπονομεύεται ή νοθεύεται από το μη ηθικό». Η ηθική διαφυλάσσεται από τον ίδιο της τον εαυτό «μέσω μιας κατ' ανάγκην επικίνδυνης εμβολιαστικής νόθευσής της από το/α φαινομενικά άλλο/α της»,²² δηλαδή, από αυτό που φαίνεται να την απειλεί. Υπό αυτή την έννοια, η νόθευση της ηθικής από το άλλο της (τον τρίτο, την πολιτική ή τη δικαιοσύνη) αποτελεί όρο δυνατότητας και αδυνατότητάς της συνάμα. Αυτή η λογική έχει μορφοποιηθεί από τον Ντερριντά ως αυτή του «οιονεί-υπερβατολογικού»: κάτι αποτελεί συνάμα όρο δυνατότητας και αδυνατότητας.²³

Επομένως, ο Ντερριντά αναρωτιέται εάν ο Λεβινάς πραγματικά «επιχειρεί ή όχι να λάβει υπόψη αυτήν την υπόθεση μιας βίας στην καθαρή και άμεση ηθική της πρόσωπο με πρόσωπο» σχέσης, όταν επιμένει ότι ο τρίτος (δικαιοσύνη) είναι απαραίτητος (*Adieu*, 32). Ο τρίτος προστατεύει το ηθικό από τη βία με το να θεσπίζει την επιορκία (που δεν είναι παρά ένα άλλο είδος βίας). Η ηθική έχει την ευκαιρία να είναι ηθική μόνο μέσω της προδοσίας ή της επιορκίας εκείνου του είδους σχέσης που τη συγκροτεί ως τέτοια: δηλαδή, της απόλυτης ευθύνης προς τον συγκεκριμένο ενικό Άλλο. Ενώ η απόλυτη ευθύνη προς τον ενικό Άλλο απαιτεί απροϋπόθετη φιλοξενία, σεβασμό ή πίστη, αυτή προδίδεται από τη μεσολάβηση του τρίτου, δηλαδή, από τον άλλο του Άλλου, ο οποίος βρίσκεται στις απαρχές του γενικού και καθολικού χαρακτήρα της δικαιοσύνης και της πολιτικής:

20. Ε. Λεβινάς, *Ηθική & άπειρο*, ό.π., σ. 65.

21. Ό. π., σ. 58.

22. G. Bennington, «Αποδόμηση και ηθική», ό. π., σ. 275.

23. Για παράδειγμα, η διαφορά (*différance*) αποτελεί ταυτόχρονα όρο δυνατότητας και αδυνατότητας της παρουσίας και της ταυτότητας.

«Σιωπηλή, παθητική, επίπονη, αλλά αναπόφευκτη, μια τέτοια επιορκία δεν είναι τυχαία και δευτερογενής, αλλά είναι τόσο πρωταρχική όσο η εμπειρία του προσώπου. Η δικαιοσύνη θα άρχιζε με αυτήν την επιορκία... Εφεξής, στη λειτουργία της δικαιοσύνης κάποιος δεν μπορεί πλέον να διακρίνει μεταξύ της πίστης στον όρκο και της επιορκίας του ψευδομάρτυρα, και ακόμη και πριν από αυτό, μεταξύ προδοσίας και προδοσίας, πάντα περισσότερες από μια προδοσίες» (Adieu, 67).

Η φιλοξενία του ενικού Άλλου στον Ντερριντά

Καθότι η άπειρη ευθύνη μου προς τον Άλλο βρίσκεται στον πυρήνα της ηθικής ή «υπερ-ηθικής» του Ντερριντά, τα όσα έχουν αναφερθεί παραπάνω γι' αυτή την πρωταρχική επιορκία δεν μπορούν παρά να ισχύουν και γι' αυτήν. Ας πάρουμε το παράδειγμα της «απροϋπόθετης φιλοξενίας», την οποία ο Ντερριντά ταυτίζει με την «αληθινή», «απόλυτη», «καθαρή» φιλοξενία.²⁴ Η «καθαρή» φιλοξενία επιτάσσει την άνευ όρων δεξίωση του Άλλου, όποιος κι αν είναι αυτός, δηλαδή την παροχή φιλοξενίας στον ξένο χωρίς προϋποθέσεις, περιορισμούς και ανταλλάγματα. Εντούτοις, η άπειρη ευθύνη μου να ανταποκριθώ στο κάλεσμα του Άλλου *άνευ όρων* δεν μπορεί παρά να στοιχειώνεται, *από την πρώτη κιόλας στιγμή* της σχέσης μου μαζί του, από την άπειρη ευθύνη μου προς μια πολλότητα άλλων, κατά τον ίδιο τρόπο που η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση στον Λεβινάς στοιχειώνεται *εξ αρχής* από την παρουσία του τρίτου. Κατά συνέπεια, μαζί με το αίτημα φιλοξενίας του Άλλου δεν μπορώ παρά να βρίσκομαι ταυτόχρονα αντιμέτωπος με μια πλειάδα αιτημάτων που προέρχονται από τους άλλους άλλους, και τα οποία περιορίζουν ή ακόμη και αντιστρατεύονται την άπειρη ευθύνη μου προς τον ενικό Άλλο. Διότι, αν για τον Λεβινάς ο Άλλος είναι «απολύτως άλλος», για τον Ντερριντά όχι μόνο ο Άλλος, αλλά «*κάθε άλλος είναι παντελώς άλλος*» («tout autre est tout autre»)²⁵. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα κάθε φορά η ευθύνη μου να βρίσκεται διαιρεμένη από την αρχή μεταξύ μιας πλειάδας άλλων, κάτι που με αναγκάζει να προδίδω την απόλυτη ευθύνη μου προς τον εκάστοτε ενικό Άλλο. Αυτή η άβολη συνύπαρξη ενικότητας και πολλότητας, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί ποτέ σε

24. Βλ., μεταξύ άλλων, το Ζ. Ντερριντά-Α. Ντυφουρμαντέλ, *Περί φιλοξενίας*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιστώρης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.

25. J. Derrida, *Donner la mort*, ό.π., σ. 98.

μια ενιαία σύνθεση, έχει ως συνέπεια την, αναπόφευκτη, νόθευση της μιας από την άλλη.

Η διαστροφή της ηθικής ως φιλοξενίας από το «κλειστό»

Ένας από τους σημαντικούς σκοπούς της ανάγνωσης του Λεβινάς από τον Ντερριντά στο *Adieu* είναι η κατάδειξη της βίας που ενυπάρχει στην πρόσωπο με πρόσωπο ηθική σχέση και την αναγκαιότητα της «νόθευσής» της από το άλλο της, δηλαδή τη δικαιοσύνη, προκειμένου να αμβλυνθεί αυτή η βία. Αυτή η αναπόφευκτη αλλά ταυτόχρονα αναγκαία «προδοσία» ή «επιγορκία» της πρόσωπο με πρόσωπο ηθικής σχέσης από την παρουσία του τρίτου πλάι στον Άλλο, καθιστά αδύνατη τη διατήρηση της ηθικής και της δικαιοσύνης ως δύο απολύτως διακριτών σφαιρών. Παρακάτω, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι, ένεκα του γεγονότος ότι η ντερριντιανή ηθική της απροϋπόθετης φιλοξενίας ουσιαστικά δομείται πάνω στην ασύμμετρη λεβινασιανή ηθική της άπειρης ευθύνης προς τον Άλλο, παραμένει έκθετη στην ίδια πιθανότητα βίας, έτσι ώστε η νόθευσή της από το «αντίθετό» της, την «υπό όρους φιλοξενία» (δηλαδή από μια πολιτική και ένα δίκαιο²⁶ της φιλοξενίας), να καθίσταται «αναγκαία».

Γνωρίζουμε ότι σύμφωνα με την ηθική της απροϋπόθετης φιλοξενίας, ο οικοδεσπότης, ως άπειρα υπεύθυνος για τον ερχόμενο Άλλο οφείλει να τον υποδεχθεί χωρίς εγγυήσεις, χωρίς να του θέτει ερωτήματα, χωρίς καν να ζητά να μάθει το όνομά του. Έτσι, όμως, με το να επιτάσσει το απροϋπόθετο καλωσόρισμα του ξένου πέρα από κάθε διάκριση, η καθαρή ή απόλυτη φιλοξενία μπορεί να οδηγήσει όχι μόνο στην εξάλειψη ή την καταστροφή του οίκου αλλά ακόμη και στο θάνατο του οικοδεσπότη καθώς και των άλλων που μοιράζονται τον ίδιο οίκο μαζί του,²⁷ εφόσον ο ερχόμενος άλλος μπορεί να είναι ένας δολοφόνος ή ένας εισβολέας. Υποστηρίζει λοιπόν ο Ντερριντά στο *Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη*:

«Εάν, εντούτοις, υπάρχει καθαρή φιλοξενία, ή καθαρό δώρο, οφείλει να συνίσταται σε αυτό το άνοιγμα χωρίς ορίζοντα, χωρίς ορίζοντα προσδοκίας,

26. Με τον όρο «δίκαιο» ο Ντερριντά εννοεί περίπου ό,τι και ο Λεβινάς με τον όρο «δικαιοσύνη». Όπως επεξηγηματικά σημειώνει στο *Adieu*, «[...] όταν ο Λεβινάς λέει “δικαιοσύνη”, μας επιτρέπεται να “ακούμε” δίκαιο επίσης» (*Adieu*, 67). Στον Ντερριντά το δίκαιο υπερβαίνεται από τη δικαιοσύνη κατά τον ίδιο τρόπο που στον Λεβινάς η δικαιοσύνη υπερβαίνεται από την ηθική.

27. Άλλωστε, ο οικοδεσπότης δεν έχει ευθύνη μόνο για τον ερχόμενο Άλλο, αλλά και για εκείνους τους άλλους με τους οποίους μοιράζεται τον οίκο του.

ένα άνοιγμα στο νεοφερμένο όποιος κι αν είναι [...]. Για να μπορέσει η απεριόριστη φιλοξενία να λάβει χώρα, πρέπει να αποδεχτείτε τον κίνδυνο να έρθει ο άλλος και να καταστρέψει τον χώρο [place], ξεκινώντας μια επανάσταση, κλέβοντας τα πάντα, ή δολοφονώντας τους πάντες. Αυτός είναι ο κίνδυνος της καθαρής φιλοξενίας».²⁸

Αυτό είναι ένα ενδεχόμενο που, όπως στην περίπτωση της αδιαμεσολάβητης πρόσωπο με πρόσωπο ηθικής σχέσης, αφήνει την ηθική της απροϋπόθετης φιλοξενίας εκτεθειμένη στη βία. Κι εδώ έγκειται το παράδοξο: η «υπερ-ηθική» της απροϋπόθετης φιλοξενίας οφείλει να μολυνθεί ή να νοθευτεί από το αντίθετό της, το υπό όρους, δηλαδή, την πολιτική, το δίκαιο προκειμένου να προφυλαχθεί «από τον ίλιγγο της ίδιας της ηθικής βίας». Η ηθική έχει «ανάγκη» την επιμόλυνσή της από το «άλλο» της, το επέκεινα της ηθικής, προκειμένου να αμβλύνει τη βία που μπορεί αυτή η ίδια να επιτρέψει.²⁹ Διότι, όσο περισσότερο «απόλυτη» ή «υπερβολική» η ηθική της φιλοξενίας καθίσταται, τόσο περισσότερο επιρρεπής στη βία γίνεται. Όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Ντερριντά:

*Η καθαρή φιλοξενία συνίσταται στο να αφήσουμε ανοιχτό το σπίτι μας στον απρόβλεπτο αφιχθέντα, που μπορεί να είναι ένας εισβολέας, και δη ένας επικίνδυνος εισβολέας, ικανός να προκαλέσει ενδεχομένως το κακό. Αυτή η καθαρή ή απροϋπόθετη φιλοξενία δεν συνιστά μια πολιτική ή νομική έννοια. Στην πραγματικότητα, για μια οργανωμένη κοινωνία που έχει τους νόμους της και θέλει να διαφυλάξει την υπέρτατη κυριαρχία του εδάφους της, του πολιτισμού της, της γλώσσας της, του έθνους της, για μια οικογένεια, για ένα έθνος που προσπαθεί να ελέγξει την πρακτική φιλοξενίας που το διέπει, είναι αναγκαίο να υπάρχουν περιορισμοί και προϋποθέσεις της φιλοξενίας. Αυτό μπορεί ενδεχομένως να συμβεί με τις καλύτερες των προθέσεων, διότι η απροϋπόθετη φιλοξενία μπορεί επίσης να έχει αρνητικά αποτελέσματα.*³⁰

Βέβαια, η απόλυτη ασφάλεια έναντι αυτού του κινδύνου δεν μπορεί παρά να φράξει το άνοιγμα προς τον ερχόμενο Άλλο. Η εξάλειψη του ρίσκου συνεπάγεται την εξάλειψη της φιλοξενίας. Εξαλείφοντας το ρίσκο δεν

28. **J. Derrida**, «Φιλοξενία, δικαιοσύνη και ευθύνη», ό.π., σ. 321.

29. Στο Ισχύς νόμου, ο Ντερριντά αναφέρεται αντίστοιχα στην ανάγκη επιμόλυνσης της δικαιοσύνης από το δίκαιο και το νόμο. Διότι, «[α]ν εγκαταλειφθεί μόνη στον εαυτό της, η ανυπολόγιστη και δωρήτρια ιδέα της δικαιοσύνης βρίσκεται πάντοτε πολύ κοντά στο κακό, και δη στο χείριστο, γιατί μπορεί πάντοτε να την επανιδιοποιηθεί ο πιο διεστραμμένος υπολογισμός» (**J. Derrida**, *Ισχύς νόμου*, μτφρ.-σημειώσεις-επίμετρο Βαγγέλης Μπισσώρης, Αθήνα: Πατάκη, 2015, σ. 76).

30. **J. Derrida**, & **E. Roudinesco**, *Συνομιλίες για το αύριο*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, επιστημ. επιμέλεια Άρης Στυλιανού, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005, σ. 145.

κλείνουμε μόνο την πόρτα στο συμβάν, στο μέλλον, στο(ν) Άλλο αλλά, κλείνουμε και την πόρτα της καρδιάς μας. Διότι, σπάνια υπάρχει φιλοξενία χωρίς ρίσκο (έστω και ελάχιστο). Άλλωστε, όπως γράφει ο Τσβετάν Τοντόροφ (Tzvetan Todorov): «Ο φόβος των βαρβάρων είναι αυτό που απειλεί να μας κάνει βάρβαρους. Και το κακό που θα κάνουμε στον εαυτό μας θα ξεπερνά το κακό που φοβόμασταν αρχικά».³¹

Συμπερασματικά, ενώ η παρουσία του τρίτου, ως πολλαπλότητας σχέσεων, νοθεύει την καθαρότητα της πρόσωπο με πρόσωπο δυϊκής ηθικής σχέσης, ταυτόχρονα την προστατεύει από τη διαστροφή της από το χείριστο. Μέσω του ανοίγματος προς τον τρίτο εν γένει βρισκόμαστε στο πεδίο συνάμα τόσο της ηθικής όσο και του δικαίου και της πολιτικής. Η ηθική παύει να είναι μόνο ηθική, ενώ το δίκαιο και η πολιτική παύουν να είναι μόνο δίκαιο και μόνο πολιτική. Η παρουσία του τρίτου σηματοδοτεί την υπέρβαση της διαζευκτικής λογικής του «είτε... είτε» προς την κατεύθυνση της συμπληρωματικής λογικής του «και... και». Και ηθική και δίκαιο ή πολιτική. Και το «άνευ όρων» και το υπό όρους, συνάμα. Και ενικότητα και πολλαπλότητα ή πολλαπλότητα. Η «λογική της συμπληρωματικότητας» (logique de complémentarité)³² σηματοδοτεί την αναγκαιότητα να σκεφθούμε μαζί τις δύο αυτές ετερογενείς, αλλά αδιαχώριστες πιθανότητες, χωρίς διαλεκτική επίλυση της μεταξύ τους ετερογένειας, δηλαδή της αναγωγής τους σε μια ενιαία σύνθεση. Κάτι που σημαίνει τη δυνατότητα να μπορεί να «διαστρέφεται» η μία από την άλλη, κάποιες φορές, ευτυχώς, στο όνομα της λιγότερης βίας.



31. **T. Todorov**, *Ο φόβος των βαρβάρων. Πέρα από τη σύγκρουση των πολιτισμών*, μτφρ. Γιώργος Καραμπέλας, Αθήνα: Πόλις, 2009, σ. 20.

32. Για τη «λογική της συμπληρωματικότητας», βλ., μεταξύ άλλων, το **Z. Ντερριντά**, *Περί Γραμματολογίας*, Αθήνα: Γνώση, 1990, σσ. 369-370.

Ο **Γεράσιμος Κακολύρης** είναι Λέκτορας Φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

ΕΠΕΚΤΕΙΝ

ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΤΕΥΧΟΣ 38 ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ ΝΟΕΜΒΡΙΟΣ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2015 10 €

Το μάτι δε λήμπει, μιλάει
αφιέρωμα

EMMANUEL LEVINAS

γράφουν

Σπύρος Μακρής

Βίκυ Ιακώβου

Άγγελος Μουζακίτης

Γεράσιμος Κακολύρης

Μιχάλης Πάγκαλος

Δημήτρης Κουτσούγερας

Γιώργος Γιαννόπουλος

Ιωάννα Πετρίδου

ΤΟ ΚΟΣΜΙΚΟ ΑΥΓΟ

ΚΑΙ ΤΟ ΑΥΓΟ ΤΟΥ ΦΙΔΙΟΥ

Adrien Mazieres-Vaysse

ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΑ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΣΥΛΛΟΓΙΚΩΝ ΤΑΥΤΟΤΗΤΩΝ ΣΤΟΥΣ ΜΙΣΘΩΤΟΥΣ