

ἀρχή, καί ἂν ἡ κριτική εἶναι ἡ ζωή της, τό πρόσωπο τοῦ "Άλλου θά
ἡταν ἡ ἴδια ἡ ἀρχή τῆς φιλοσοφίας. Θέση ἐπερονομίας πού ξεκόβει μέ
μά πολύ σεβαστή φιλοσοφική παράδοση. Σέ ἀναπλήρωση, ἡ κατά-
σταση ὅπου ξεφεύγει κανείς ἀπό τή μοναξιά του δέν περιορίζεται στήν
εύτυχή συνάντηση ἀδελφῶν ψυχῶν πού χαιρετίζονται καί συνδιαλέγο-
νται. Αὐτή ἡ κατάσταση εἶναι ἡθική συνείδηση – ἔκθεση τῆς ἐλευ-
θερίας μου στήν κρίση τοῦ "Άλλου. Σχέση ἀσυμμετρίας πού μᾶς
ἐπέτρεψε νά διακρίνουμε στό βλέμμα ἐκείνου στόν ὅποιο ὄφελεται
δικαιοσύνη τή διάσταση τοῦ ὑψους καί τοῦ ἰδεώδους.



Δημήτρης Π. Ροζάκης

*'Η ἀλήθεια τῆς βούλησης
καί τό εὕθραυστο τῶν ἀνθρωπίνων*
'Από τόν Λεβινάς στόν Ἀριστοτέλη

τοῦ Κυριάκου Χήρα,
πού στήν πολιτική ἵχνηλατεῖ πορεῖες προσώπων

Στόχος τοῦ Λεβινάς εἶναι νά ὑπερβεῖ τήν ἀναπόφευκτη θεματοποίηση πού ἐπιβάλλει ἡ μέ ἀντικειμενικές ἀξιώσεις κατανόηση τῶν ὄρων κάθε ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ, καί νά πραγματοποίησε τό ζητούμενο τοῦ Husserl, τήν «έπιστροφή πρός τά ἴδια τά πράγματα». Πῶς μποροῦμε νά φθάσουμε στά πράγματα πρίν ἀπό τή θεματοποίηση πού ἐπιβάλλει ἡ σημασιοδότησή τους (Sinngabeung) – σημασιοδότηση πού ἀντικειμενο-ποιεῖ τούς ὄρους τῆς σχέσης καί ἐπομένως ὑποτάσσει τό σημασιοδοτού-μενο στήν πρωτοβουλία καί τήν ἔξουσία τοῦ ὑποκειμένου πού τό σημασιοδοτεῖ; Πῶς, μέ ἄλλα λόγια, μποροῦμε νά ἀποφύγουμε τό ἀναπόφευκτο «γλίστρημα» τῆς ὄντολογίας στόν ὀλοκληρωτισμό τοῦ ὑποκειμένου (θείου ἡ ἀνθρώπινου) πού δυναστεύει τήν 'Ιστορία; [...] Συνειδητά ἡ ἀνεπίγνωστα πιστός ὁ Λεβινάς στήν ἀπόρριψη ἡ ἄγνοια τῆς ὄντολογικῆς κατηγορίας τῶν ἐνεργειῶν ἀπό τή σύνολη δυτική φιλοσοφική παράδοση, ὁδηγεῖται ἀναπότρεπτα στήν πόλωση ἀνάμεσα στήν ὄντικότητα τῆς ὑπαρξῆς καί στό μαστικισμό τοῦ «ἀπόλυτα "Άλλου» [...] πόλωση ἀπό-λυτα σύστοιχη μέ τήν adaequatio νοήματος καί νοουμένου.»

(Χρήστος Γιανναρᾶς, *Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στή φιλοσοφία*, τόμ. II, Δόμος, 'Αθήνα 1981, σ.157)

1. 'Η ἀπόβλεψη καί ἡ ἀστοχία

'Απλώνοντας τό χέρι γιά νά πιάσω μά καρέκλα, τσαλάκωσα τό μανίκι τοῦ σακακιοῦ μου, χάραξα τό παρκέ, ἐριξα τή στάχτη τοῦ τσιγάρου μου. Κάνοντας αὐτό πού θέλησα νά κάνω, ἔκανα χῆλια ἀλλα πού δέν θέλησα. 'Η πράξη δέν ἦταν καθαρή, ἄφησα ἵχνη. Σβήνοντας αὐτά τά ἵχνη, ἄφησα ἄλλα.

'Ο Δημήτρης Ροζάκης γεννήθηκε τό 1967 στά Χανιά.

Τοῦτες οι φράσεις τοῦ 'Εμμανουέλ Λεβινάς δημοσιεύτηκαν στό άρθρο «Εἶναι ή ὄντολογία θεμελιώδης;»¹ τήν ίδια χρονία πού ὁ Πώλ Ρικαίρ, ἀπό τό σαλόνι τῆς βαρόνης Λαμπέρ (Lambert) στό Βέλγιο ἔξήγγειλε τό πρόγραμμα μᾶς φαινομενολογικῆς φιλοσοφίας τῆς βούλησης. Ἡ γαλλική φαινομενολογία μπαίνει πανηγυρικά στήν τροχιά τῆς περιγραφῆς τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας σέ ἓνα ἐπίπεδο βαθύτερο ἀπό αὐτό τῆς θεωρητικῆς ἀπόβλεψης καί ἀνακαλύπτει τήν «ὕπαρξη πού ὑπερχειλίζει τή συνείδηση». Ἡ τελευταία αὐτή φράση εἶναι τοῦ Λεβινάς. Ἀλλά ὁ δικός του στοχασμός περί ὑπαρξῆς ξεκινᾶ θεωρώντας κεκτημένη τή φαινομενολογική ὄντολογία τῆς βούλησης – πού σύμφωνα μέ τόν Ρικαίρ εἶναι μά παθο-λογία – γιά νά ἀνακαλύψει μάς «κρυφή ζωή τῆς συνείδησης» πέρα καί ἀπό αὐτήν τήν προθεωρητική ἐμπλοκή τῆς μέ τόν κόσμο. Χρειάστηκε μάς ἐπιπλέον «ἀναγωγή» γιά τήν ἄρση αὐτῆς τῆς ἐμπλοκῆς πού ἡταν κατά κάποιο τρόπο ἡ τελευταία μέχρι τότε λέξη τῆς φιλοσοφίας – τό σῆμα κατατεθέν τῶν φαινομενολογικῶν ὑπαρξισμῶν.

Οι προηγούμενες φαινομενολογικές ἀναγωγές, στό πρόγραμμα τοῦ Ρικαίρ, εἶχαν ἐπιτρέψει διαδοχικά τό ξεπέρασμα μᾶς «νατουραλιστικῆς ἀφέλειας», ὅσον ἀφορᾶ τή βούληση καί τούς σκοπούς της, κατόπιν τό ξεπέρασμα μᾶς «ἰδεαλιστικῆς» ή «ὑπερβατολογικῆς ἀφέλειας», γιά νά καταλήξουν στήν «ὄντολογία» τῆς βούλησης, ἥτοι σέ μάς περιγραφή της ώς «ἐλευθερίας ὑπό περιορισμό». Μιά παρόμοια διαλεκτική, ἡ διαλεκτική ἀνάμεσα στήν «ὑποκειμενική» στοχοθεσία καί τίς «ἀντικειμενικές της συνθῆκες», σταδιοδρομοῦσε καί στό ἔργο τῶν ἄλλων Γάλλων φαινομενολόγων, μέ γνωστότερο καρπό τήν ἔννοια τῆς «έν καταστάσει ἐλευθερίας» στόν Σάρτρ καί τόν Μερλώ-Ποντύ.²

Ἡ φαινομενολογία τοῦ Λεβινάς στοχεύει στό ξεπέρασμα καί αὐτῆς τῆς «ἀφέλειας»: στοχεύει, ὅπως δηλώνει ὁ ἔρωτηματικός τίτλος, νά δεῖξει ὅτι ἡ ὄντολογική γέιση τῆς βούλησης μέσα στόν κόσμο δέν εἶναι ἡ θεμελιώδης περιγραφή πού τῆς ίδιάζει. Ἐν ἡ ἀναζήτηση τοῦ πραγματικοῦ ὁδήγησε τούς ἄλλους φαινομενολόγους νά συνδέσουν τήν «ἀλήθεια» τῆς βούλησης (τήν ἀρμόζουσα δηλαδή περιγραφή αὐτοῦ

¹ Emmanuel Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?», περ. *Revue de Métaphysique et de Morale*, τχ. 56, 1957, σ. 88-98. Βλ. στό ἀνά χειρας τεύχος σ. 227-238.

² Μιά παρουσίαση αὐτοῦ τοῦ προγράμματος δοκίμασα νά κάνω στό κείμενό μου «Ἡ ἀναζήτηση τοῦ πραγματικοῦ καί ἡ ἀλήθεια τῆς βούλησης στή γαλλική φαινομενολογία», *Νέα Εστία*, τχ. 1801, Ιούνιος 2007, σ. 1110-1136.

πού καθιστᾶ δυνατή τή στοχοθεσία της) μέ ὅ,τι ἐντός της ὑφίσταται παθητικά τόν κόσμο, ὁ Λεβινάς θά δεῖξει ὅτι ἡ ἀρμόζουσα περιγραφή τῆς βούλησης ἀπαιτεῖ τή σύνδεση τῆς παθητικότητας μέ μά ὑπέρ-βαση τῆς ἐνδοκόσμας κατάστασης τῆς βούλησης, ἥτοι μέ τή μορφή μᾶς ριζικῆς ἡ ἀπειρης «έτερότητας». Όστόσο, ἀν ὁ Λεβινάς προσβλέπει στήν ὑπέρβαση τῆς ὄντολογίας, μοιράζεται μέ τούς ἄλλους φαινομενολόγους τήν ίδεα ὅτι ἡ ὄντολογική προσέγγιση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ἐγκαινιάζεται μέ τή διαφοροποίηση τῆς βούλησης ἀπό τή θεωρητική ἀπόβλεψη μέ βάση τή δυνατότητα τῆς ἀστοχίας. Ἡ κοινή προκείμενη εἶναι ὅτι ἡ ἐπαφή μέ τήν πραγματικότητα ἐντοπίζεται στό γεγονός μᾶς «Πτώσης». Ὁπως μαρτυρεῖ τό εἰσαγωγικό μᾶς παράθεμα, ἡ ὄντολογική περιγραφή τῆς ὑπαρξῆς θά πρέπει νά θεματοποιήσει αὐτό τό συμβάν.

Στό κείμενο πού ἀκολουθεῖ θά προσπαθήσω νά δεῖξω πῶς ἡ ἔξοδος ἀπό τήν ὄντολογία πού προτείνει ὁ Λεβινάς δέν προσφέρει τήν κατάλληλη περιγραφή γιά τό φαινόμενο τῆς βούλησης, καί πῶς μά πληρέστερη περιγραφή μποροῦμε νά δροῦμε στήν ἀριστοτελική φιλοσοφία τῆς πράξης. Θά ἔξετάσω λοιπόν τόν τρόπο μέ τόν ὅποιο ὁ Λεβινάς περιγράφει τή ζωή τῆς βούλησης, γιά νά δεῖξω σέ τί ὑστερεῖ σέ σχέση μέ τό πρός περιγραφή φαινόμενο.

2. Ἡ τέχνη καί ἡ θεμελιώδης ὄντολογία. Ἀπό τή φιλοσοφία στήν ποιητική τῆς βούλησης

Ἡ ἐγγύτητα καί ἡ ἀπόσταση τῆς σκέψης τοῦ Λεβινάς μέ τόν κοριμό τῆς φαινομενολογικῆς σκέψης πού ἀντιπροσωπεύει ὁ Ρικαίρ ἀναδεικνύονται ὅταν ἀντιπαραβάλουμε τόν στοχασμό τους πάνω στήν τέχνη. Στή δική του φιλοσοφία τῆς βούλησης ὁ Ρικαίρ ἀποκαλεῖ τό γεγονός τῆς Πτώσης «διιστορικό συμβάν τῆς ἐλευθερίας»: εἶναι μέν συμβάν, γιατί ὄφελεται στήν ἀταξία τῶν παθῶν πού δέν μπορεῖ νά ἐνοποιηθεῖ κάτω ἀπό καμιά λογική ἀρχή, καί ὡς τέτοιο διαθλᾶ τή θεωρία, εἶναι ὅμως συμβάν προικισμένο μέ καθολική ισχύ, καθώς ἐκφράζει τήν περατότητα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς καί διώνεται ὡς μά θεμελιακή ἐνοχή. Ἡ δίωση τῆς ἐνοχῆς αὐτῆς πρέπει νά διεξαχθεῖ ταυτόχρονα μέ τήν κάθαρσή της, ἀλλιώς τό πάθος θά ἡταν ἀβίωτο καί ἡ ζωή θά παρέλυε. Ὁ Ρικαίρ συμπεραίνει ὅτι τό καταλληλότερο ἐκφραστικό μέσο αὐτῆς τῆς δίωσης εἶναι ἡ γλώσσα τοῦ Μύθου, ἡ συμβολική μορφή πού συμπλέκει τό γεγονικό καί τό δια-

χρονικό.³ Άπο τήν ἄλλη, ή Πτώση είναι ἔνα γεγονός δραματικό· ὅριζεται ἀπό μά σύγχρουση. "Αρα ή βούληση πού σφραγίζεται ἀπό αὐτό μπορεῖ νά περιγραφεῖ μόνο στό πλαίσιο τῆς Ποιητικῆς πού μετρᾶ τήν ἀντίσταση τοῦ πραγματικοῦ διεκτραγωδώντας τήν Πτώση τοῦ πεπτωκότος ἀνθρώπου. Γιά νά παραμείνει ὅμως περιγραφή μιᾶς βούλησης, τό δράμα θά πρέπει νά αἰφνιδιάσει τή βούληση τή στιγμή τῆς πτώσης της στά δίχτυα τοῦ πραγματικοῦ, ώστε νά περιγραφεῖ ή βούληση πρίν ἀπό τήν ἀκύρωσή της – προτοῦ ἔξαφανιστεῖ ὡς βούληση. Πρέπει ἐπομένως ή πτώση της νά πηγάζει ἀπό μέσα της καί ὅχι νά ἔρχεται ἀπό τήν πρόσκρουσή της σέ ἔνα ἔσωτερικό ἐμπόδιο.

Αύτό ὅμως δέν θά ἥταν δυνατό, ἔάν ὁ ἀνθρώπος δέν πρόσφερε λαβή στήν ἐναντίότητα, ὃν οι φλέδες του δέν τρέπονταν σέ δίχτυα τῶν θεῶν μέ κάποιο τρόπο, ὅταν ή ψυχή, ἀντί νά μένει μία καί ἐνιαία μέσα στήν κυριαρχία της τήν ἵδια τή στιγμή πού τήν ἀσκεῖ, διασκορπίζεται σέ εἰκόνες, τή σημασία τῶν ὅποιων δέν ἐλέγχει. Ή καταγγελία τῆς εἰκόνας ὡς αἰφνιδιασμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὅταν ή κυριαρχία του αἴρεται, είναι σύγχρονη τοῦ ἀπ' ἀρχῆς φιλοσοφίας στοχασμοῦ πάνω στήν τέχνη. Διαβάζουμε ἔτσι στό X τῆς Πολιτείας:

τίποτε δέν προσφέρεται περισσότερο στή μίμηση ἀπό τόν εὔέξαπτο χαρακτήρα· ἐνῷ ὁ φρόνιμος, ψύχραιμος χαρακτήρας, πάντα ὅμοιος μέ τόν ἑαυτό του, είναι πολύ δύσκολο νά γίνει ἀντικείμενο μίμησης. (604a)

Στό ἄρθρο «La réalité et son ombre»,⁴ ὁ Λεβινάς ἀναλύει τήν εἰκόνα, ὅχι ὡς τό ἵζημα τῆς τυχαιότητας πού μένει, ἀφοῦ ή πραγματικότητα ἀναλυθεῖ σέ ἔννοιες, ἀλλά ὡς «σκιά» πού ἀναγκαῖα ρίχνει κάθε πραγματικότητα. Έάν ή εἰκόνα ὑπερχειλίζει τήν ὑπαρξη, είναι διότι ἥδη ή ὑπαρξη ὑπερχειλίζει τή συνείδηση:

³ Paul Ricoeur, «Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté», στό *Problèmes actuels de la phénoménologie, Actes du Colloque international de phénoménologie*, Βρυξέλλες, Ἀπριλίος 1951, ἐψη. H. L. Van de Breda, Desclée de Brouwer, σ. 134. Ή σκέψη τοῦ Ρικαίρι ἀπηχεῖ τή γερμανική φιλοσοφική ἀνθρωπολογία, ἀπό τόν Χέρντερ ὡς τόν Καστίρερ, σύμφωνα μέ τήν ὅποια οι βασικές παράμετροι τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς ἐνεργοποιοῦνται στό βαθύ πού ἐνσαρκώνονται σέ μία συμβολική μορφή. Ή ἔκφραση δέν είναι συμβεβηκός τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ἀλλά ὁ ἴδιαίτερος τρόπος μέ τόν ὅποιο αὐτός διεξάγεται. Χωρίς τό μύθο τῆς Πτώσης δέν θά ξίνωνε τήν περατότητά του ὡς «μοιόρια» καί δέν θά ἔδινε στή ζωή του τή μορφή μιᾶς ἀπόκρισης σέ ἔνα σκάνδαλο.

⁴ Emmanuel Levinas, «La réalité et son ombre», περ. *Temps modernes*, Νοέμβριος 1948. Τό ἄρθρο αὐτό, πρῶτος ἀπό ὅσο ξέρω, παρέθεσε ὁ Στέλιος Ξεφλούδας στό βιβλίο του γιά τόν ἔσωτερικό μονόλογο.

Τό ὃν δέν είναι μόνο ὁ ἑαυτός του, ἀλλά διαφεύγει τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἰδού ἔνα πρόσωπο πού είναι ὅ, τι είναι: ὅμως δέν μπορεῖ νά κάνει νά ἔχει στοῦ, δέν ἀπορροφᾷ, δέν ἐπικαλύπτει τά ἀντικείμενα πού κρατᾶ καί τόν τρόπο μέ τόν ὅποιο τά κρατᾶ, τίς κινήσεις, τά μέλη του, τό βλέμμα του, τό δέρμα του, πού ἔγλιστροῦν κάτω ἀπό τήν ταυτότητα τῆς ὑπόστασης, ἀνίκανης, σάν ἔνας τρύπιος σάκος, νά τά συγκρατήσει.⁵

Πότε λοιπόν ή ὑπόσταση, δηλαδή ή ὑπαρξη πού φέρει κατηγορίματα χωρίς νά κατηγορεῖται σέ μία ἄλλη ὑπαρξη, τρέπεται σέ εἰκόνα, δηλαδή σέ καθαρό κατηγόρημα χωρίς ὑπαρξη; Τό αὐθιπόστατο, λέει ὁ Λεβινάς, αἴρεται μαζί μέ τό αὐτεξούσιο: ἐκεῖ ὅπου ή ἐλευθερία πέφτει στά δεσμά τῆς ἀναγκαιότητας τή στιγμή πού ἀσκεῖ τήν κυριαρχία της. Οι ἀθέλητες συνέπειες τῆς πράξης μεταβάλλουν τίς ἀνθρώπινες τύχες καί συμπλέκονται, μέσω τῆς περιπέτειας, στή «σύσταση πραγμάτων» πού είναι ὁ τραγικός μύθος, σέ μία μορφή τήν ὅποια ὁ πρωταγωνιστής δέν ἐποπτεύει, ἀλλά πού ἐκδιπλώνει στά μάτια τοῦ θεατῆ τό ἔπος η τό δράμα: σέ μία ὀλότητα. Αύτή ὅμως ή συνύπαρξη ἐλευθερίας καί ἀναγκαιότητας, ὅταν ή ἐλευθερία τρέπεται στό ἀντίθετό της, δέν είναι ἴδιον τῆς ζωῆς, είναι ἴδιον τῆς τέχνης. Στήν ἀληθινή ζωή, ή ἀντιπαλότητα ἐλευθερίας καί ἀναγκαιότητας ὡς πρός τήν ἀνθρώπινη πράξη ἀποκαλύπτεται ἐκ τῶν ὑστέρων. Ο ἀναστοχασμός, ὅταν ή πράξη ἔχει ἥδη διαπραχθεῖ, ἀνακαλύπτει τά κίνητρα πού τήν καθιστοῦσαν ἀναγκαία, ἐκεῖ ὅπου ή δρώσα βούληση πίστευε πώς ήταν κυριαρχη. Στήν τέχνη, ή στιγμή τοῦ τραγικοῦ δείχνει, μέσα στό ἴδιο παρόν, τόν ἀνθρώπο νά ἀπεργάζεται τήν ἀνατροπή τῶν σχεδίων του, τή στιγμή ἐκείνη πού πιστεύει πώς πετυχαίνει τούς σκοπούς του. Τό τραγικό είναι ή συγχρονία ἐλευθερίας καί ἀναγκαιότητας, ὅπου ή «δύναμη τῆς ἐλευθερίας παγιώνεται σέ ἀδυναμία»,⁶ σέ πεπρωμένο. Είναι, κατά τόν Λεβινάς, η ἴδια η ούσια τῆς τέχνης νά παριστᾶ τήν ἐλευθερία τή στιγμή τοῦ ἀναγκαίου χαροῦ της καί τής πτώσης της. Μόνο στή δραματική ἀναπαράσταση παράγεται μά τέτοια συγχρονία: «ὁ καλλιτέχνης δέν παριστᾶ ὄντα πού τά βαραίνει τό πεπρωμένο· τό πεπρωμένο τά βαραίνει διότι ἀναπαρίστανται».⁷ Ή ἀνάλυση αὐτή, δημοσιευμένη στό *Temps modernes* τοῦ Σάρτρ καί τοῦ Μερλώ-Ποντύ

⁵ Levinas, «La réalité et son ombre», ὁ.π., σ. 778.

⁶ "O.π., σ. 783.

⁷ "O.π.

τό 1948, τοποθετεῖ τήν τέχνη στόν ἀντίποδα τῆς ὄντολογίας: τό δέν ἀληθεύει στήν εἰκόνα του.

"Ομως μονάχα μέσα στήν «πλαστικότητα μιᾶς πλοκῆς» ἀκινητοποιεῖται ἡ βούληση σέ μιά αἰτιακή ἀκολουθία γεγονότων ἀπό τήν ὅποια τήν εἶχε ἀποσπάσει ἡ ὑπερβατολογική φιλοσοφία; Τό ἄρθρο τοῦ 1951 μιλᾶ γιά μιά ὑπερχειλιση τῆς συνειδήσης ἀπό τήν ὑπαρξη πού «πάντα ἥδη» καθορίζει τήν ἀνθρώπινη κατάσταση, καὶ ἐπομένως προτείνει τό τραγικό ἀναπότρεπτο ὡς κοινή δομή τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ τῆς ἀναπαράστασής της στήν τέχνη. Στό ἄρθρο τοῦ 1948, σέ μιά πλατωνίζουσα ὄπτική, ἡ τέχνη ὡς ἀναλήθεια τοῦ ὄντος ἔγκυμονει τήν «διάδρωση τοῦ ἀπολύτου». Ὡς τό 1951, ὅπου ἡ περιγραφή τῶν ἀθέλητων συνέπειῶν μιᾶς πράξης συνιστᾶ, σέ συμφωνία μέ τόν Ρικαίρ, εἴσodo στή φαινομενολογική ὄντολογία τῆς βούλησης, ὑπάρχει σίγουρα μιά μετατόπιση. Ὑπάρχει ὅμως καὶ ἔνα κοινό νῆμα, τό ὄποιο, μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ ἴδιου στοχασμοῦ πάνω στήν ἐλευθερία καὶ τίς συνέπειες τῆς πράξης, θά ὀδηγήσει στή συνενοχή τῆς τέχνης μέ τήν ὄντολογία. "Εχοντας ἀπαξιώσει τήν τέχνη, αὐτή ἡ ταύτιση θά προσφέρει ὅπλα σέ μιά ἄνευ προηγουμένου φιλοσοφική καταγγελία τῆς ὄντολογίας ὡς στρεβλῆς περιγραφῆς τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Τό ἐπόμενο βῆμα θά εἶναι ἡ περιγραφή τόσο τῆς βούλησης ἔξω ἀπό τόν ὄριζοντα τῆς τέχνης ὅσο καὶ τῆς ὄντολογίας.⁸ 'Ο Λεβινάς προσθέτει στά τρία στάδια τοῦ Ρικαίρ ἔνα τέταρτο, μήν ἀναζητώντας τήν ἀλήθεια τῆς βούλησης οὔτε στήν τυπική της ούσια οὔτε στή νοηματοδοτική της αὐτάρκεια οὔτε στό μή-εἶναι πού ἐλλογεύει στό εἶναι της, ἀλλά ἐπέκεινα τοῦ εἶναι. Στίς κατοπινές ἀναλύσεις, ἡ «διάδρωση τοῦ ἀπολύτου» πού είκονίζει ἡ τέχνη θά ἀναζητηθεῖ στήν πρόσκρουση τῆς βούλησης στήν πραγματικότητα, ἡ ἔννοια τῆς ὄποιας φορτίζεται ἀμετακλήτως μέ ἀρνητικό πρόσημο, ἀφοῦ ἡ φαινομενολογική της περιγραφή τῆς δίνει ὡς περιεχόμενο τό βίωμα τῆς ἀντίστασης στή βούληση – ὅπως στό στίχο τοῦ "Ἄλλαν Γκίνσμπεργκ ἀπό τό Ούρλιαχτό: «πατήθηκαν ἀπό τά μεθυσμένα ταξί τῆς Ἀπολύτου Πραγματικότητος». 'Η «ἀλήθεια τῆς βούλησης» θά ἀναζητηθεῖ

⁸ Μάλιστα στό *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Χάγη 1978, στό ἔξης Λ.Ε., χρησμοποιεῖται ἡ χαϊντεγκειανή προβληματική τοῦ ἔργου τέχνης γιά τή συλλήθδην ἀπόρριψη τέχνης καὶ ὄντολογίας. Βλ. «L'amphibologie de l'être et de l'élan» §ι, μέρος Ιο, κεφ. II.

ἐφεξῆς πέραν τῆς «πραγματικότητας» νοούμενης ὡς ἀδήριτης ὄλοτητας, ὅπως στό στίχο τοῦ Γκίνσμπεργκ: «ἡ ψυχή εἶναι ἀθώα κι ἀθάνατη, καὶ δέν θά ἀπεπε νά χαθεῖ χωρίς θεό σ' ἔνα ὄπλισμένο τρελάδικο». Πῶς ἀντηχεῖ, στή γλώσσα τῆς φιλοσοφίας, μιά τέτοια κραυγή διαμαρτυρίας;

3.1. Τό εἶναι καὶ ἡ ὄλοτητα

Οι πρῶτες σελίδες ἀπό τό 'Ολότητα καὶ "Ἀπερο ἀνοίγουν μέ τό ἔρωτημα: μποροῦμε νά σκεφτοῦμε φιλοσοφικά μιά «κινητοποίηση τῶν ἀπολύτων» πού νά τά ὑποτάσσει σέ μιά ἀντικειμενική τάξη στήν ὄποια δέν ἀναγνωρίζουν πλέον τόν ἐαυτό τους, σέ μιά ὄλοτητα, ὅπου καθετί ὄριζεται σέ σχέση μέ τό συνολικό σύστημα τῶν πραγμάτων: 'Η ἔννοια τῆς ὄλοτητας τό 1948 δήλωνε τήν ἀριστοτελική δέση τοῦ μύθου τό 1961 ὁ Λεβινάς ξεκινᾶ μέ τήν πολεμική τοῦ Φράντς Ροζεντσούλαχ πρός τήν ἐγειλανή σύλληψη τῆς ὄλοτητας, πού ὑποτίθεται πώς ἐκφράζει τό ἔσχατο πλαίσιο ἀναφορᾶς τῆς ἀνθρώπινης δράσης, τό ὄποιο ὡστόσο μπορεῖ νά ὄριστει «έρήμην» τῶν δρώντων ἀνθρώπων, ἀφοῦ αὐτοί ἔξ ὄρισμοῦ δέν ἐποπτεύουν τό σύνολο τῶν ἔξωτερικῶν συντεταγμένων στίς ὄποιες λαμβάνει χώρα ἡ δράση τους. 'Π' αὐτήν τήν ἔννοια ἡ χωροχρονική (καὶ ἄρα πεπερασμένη) ὄλοτητα συνιστᾶ τήν «ἀντικειμενική» πραγματικότητα μέσα στήν ὄποια κάθε πράξη λαμβάνει τό ὄριστικό της νόμημα. 'Ο ἀγώνας τοῦ Λεβινάς θά εἶναι ἐφεξῆς νά ἀποσυνδέσει τήν ιδέα τῆς ὄλοτητας ἀπό τήν ιδέα τοῦ ἀπολύτου: αὐτήν τήν ἔννοει μέ τόν τρόπο τοῦ Μπερέζον, ὡς ὑπαρξη πού ὄριζεται «ἐκ τῶν ἔσω». ⁹

Η διαμαρτυρία του ὅμως ξεκινᾶ ἀπό μιά πρωταρχική παραδοχή: τά ἀπόλυτα ἐκπίπτουν τῆς ἀπολυτότητάς τους. 'Η ἀνθρώπινη κατάσταση ὄριζεται ἀπό αὐτήν τήν πτώση. Πρόκειται γιά ἔνα θεμελιακό γεγονός, τοῦ ὄποιου ἡ περιγραφή εἶναι φιλοσοφικά ἀναγκαία, γιατί ἀπό αὐτήν θά ἔξαρτηθεῖ ἔάν ἡ ἔννοια τῆς ὄλοτητας, καὶ ἄρα τής ὄντολογίας, θά ἀποτελέσει τό ἔσχατο πλαίσιο περιγραφῆς τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Τά ἀπόλυτα κινητοποιοῦνται, ἡ ἀπολυτότητά τους παραβιάζεται. Τό ἔρωτημα εἶναι ποῦ πέφτουν. Στήν ὄλοτητα; "Ολο τό βιβλίο τοῦ 1961 εἶναι ἔνας ἀγώνας νά μή δοθεῖ αὐτή ἡ ἀπάντηση.

Τά ἀπόλυτα ἐκπίπτουν τῆς ἀπολυτότητάς τους. Τοῦτο πιστοποιεῖ-

⁹ Henri Bergson, «Introduction à la Métaphysique», στόν τόμο *La pensée et le mouvant*.

ται ἀπό τό γεγονός τῆς δίας καὶ τοῦ πολέμου. Ἡ «δυτική φιλοσοφία» σύμφωνα μέ τὸν Λεβινάς χρησιμοποιεῖ τὴν ἔννοια τῆς ὀλότητας γιά νὰ περιγράψει αὐτό τὸ γεγονός: τὸ ἀπόλυτο ἐκπίπτει γιά νὰ πέσει στὴν ὀλότητα: «τά ἄτομα γίνονται φορεῖς δυνάμεων οἱ ὅποιες τὰ διέπουν ἐρήμην τους».¹⁰ Ἀλλά ἡ περιγραφή αὐτή εἶναι ἀντιφατική: τὸ ἀπόλυτο ὄριζεται ἐκ τῶν ἔσω. Πῶς ἐπομένως μπορεῖ νὰ γίνει ὄρος ἐνός συστήματος, ποὺ ἀντεῖ τὴ σημασία του ἀπό τὶς σχέσεις του μὲ τοὺς ἄλλους ὄρους, ἄρα ἀπό ἔξω;

Ἐναὶ ἐργαλεῖο τῆς φαινομενολογίας τοῦ Λεβινάς εἶναι ἡ ἀναζήτηση τοῦ νοήματος φιλοσοφικῶν ὄρων σέ συγκεκριμένες καταστάσεις τοῦ δίου.¹¹ «Ἀπόλυτο», «όλότητα». Ἡ σύγχρονος τους μεταγράφεται: ἂν ἔννοήσουμε μιά ἐλευθερία ποὺ δέν μπορεῖ παρά νὰ εἶναι ἀπόλυτη, μὲ τὴν ἔννοια τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ, πῶς μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε τὴν αἰχμαλωσία τῆς μέσα σέ ἓνα σύστημα ἐτεροπροσδιορισμῶν, δηλαδή στὸν κόσμο, τὴν ιστορία, τὴν κοινωνία, τὴ φύση; Ἡ εἰσόδος στὴν ιστορία εἶναι ἀπότοκο δίας. Ἀλλά πῶς μπορεῖ νὰ ἀσκηθεῖ δία σέ κάπι πού ὄριζεται μόνο ἐκ τῶν ἔσω;

Ἡ φαινομενο-λογία καλεῖται νὰ τὸ περιγράψει, ἄρα νὰ λύσει τὴν ἔννοιολογική ἀντίφαση ἀνασύροντας, πίσω ἀπό τὴ σύγχυση τῶν ὄρων, τὸ πρωταρχικό φαινόμενο. Ἐν προκειμένῳ, τὴν αἰχμαλωσία τῆς ἐλευθερίας στὴ δία τῆς ιστορίας. Ἐνώπιόν του, φαίνεται καταρχάς νὰ ὑπάρχουν δύο ἐρμηνευτικές στρατηγικές. Ἡ μία, νὰ ἔννοηθεῖ αὐτή ἡ ἐλευθερία ως εύρισκόμενη ἀπολύτως στὸ ἀπυρόβλητο τῆς ιστορικῆς ὀλότητας, καὶ τὸ πρόβλημα νὰ πάψει νὰ μᾶς ἀπασχολεῖ – εἶναι ὁ δρόμος πού πάει ἀπό τὸν Ντεκάρτ στὸν Σάρτρ, προτοῦ αὐτός ἀνακαλύψει τὸν μαρξισμό. Ὁ ἄλλος, νὰ συλληφθεῖ τὸ πῶς τὸ ἀπόλυτο ρίπτεται σέ ὅ, τι τοῦ εἶναι ξένο. Ὑπάρχει ἐκλογή; «Οχι, λέει ὁ Λεβινάς, διότι ἀπλῶς συμβαίνει τὸ δεύτερο – ἀπόδειξη αὐτοῦ, ὁ πόλεμος, ψυχαμοιόδος πού «ἐγκαθιδρύει μιά τάξη ἀπό τὴν ὥποια κανεὶς δέν μπορεῖ νὰ ξεφύγει» (OA, σ. 6). Ἡ ιδιαίτερή του στρατηγική ὅμως εἶναι νὰ δεῖξει πῶς ἡ ἔννοια τῆς ὀλότητας εἶναι ἀνεπαρκής

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infinit, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Χάγη 1961 (ἐλλ. ἔκδοση: Ὁλότητα καὶ Ἀπειρο. Δοκίμιο γιά τὴν ἔξωτερηκότητα, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Έξαντας, Ἀθήνα 1989, στὸ ἔχης OA. Σέ ὄρισμένα σημεῖα τροποποιῶ λιγὸ τὴ μετάφραση).

¹¹ Βλ. τὴν περιγραφή τῆς χρήσης του ἀπό τὸν Raphaël Lellouche, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*, Editions de l'éclat, Παρίσι καὶ Τέλ Αβίβ ΥΙΩΝ, σ. 29.

γιά τὴν περιγραφή τοῦ φαινομένου καὶ ἄρα τὸ ξεπέρασμα τῆς ἐννοιολογικῆς ἐκχρεμότητας ἀπαιτεῖ ἄλλες φιλοσοφικές κατηγορίες.

4. Κίνητρο καὶ δικαίωση τῆς πράξης: ἡ ἐγελιανή «διαλεκτική τῆς ἐλευθερίας».

Ὁ προνομιακός ἀντίπαλος τῆς λεβινασιανῆς ἐννοιολογικῆς ἀναθεώρησης εἶναι ὁ Χέγκελ. Ἡ Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος διαβάζεται ἀπό τὸν Λεβινάς ως ἀφήγηση τῆς ἔξόδου τῆς ἐλευθερίας ἀπό τὸν ἔαυτό της, τῆς σύγχρουσής της καὶ τελικά τῆς συμφιλίωσής της μὲ τὴν ὀλότητα. Ὁ Λεβινάς ἀναγνωρίζει ρητά τὴν ὄφειλή του σέ αὐτὸν τὸν «μεγάλο στοχασμό πάνω στὴν ἐλευθερία», προτοῦ ἐπιδοθεῖ στὴν ἀποδόμησή του. Εἶναι ἡ εύγνωμοσύνη πρός τὴν ἀντίθεση γιά τὸ λόγο ὑπαρξῆς πού προσφέρει στὴ θέση; «Ἄς ποῦμε πώς ἡ ἀντίθεση, ἡ ἐγελιανή περιγραφή, ἐντοπίζει τὸ φαινόμενο ἀλλά δέν τὸ σώζει.

Στὸ κεφάλαιο «Ἡ ἡθική συνείδηση, ἡ ὅμορφη ψυχή, τὸ κακό καὶ ἡ συγγνώμη», ὁ Χέγκελ περιγράφει τὴν ἔξοδο ἀπό τὸ στάδιο τῆς ἐλευθερῆς ὑπαρξῆς πού ταυτίζεται μὲ τὴν ὑποκειμενική βεβαιότητα. Ἡ ὑποκειμενική βεβαιότητα τὴν ὥποια ἔχει ὁ ἀνθρωπός γιά τὶς προθέσεις του ἐνέχει μέσα της μιὰ ἀνησυχία πού τὸν ὑποχρεώνει, προκειμένου νὰ ἀσκήσει τὴ δούλησή του μὲ συνέπεια, νὰ βγεῖ ἀπό αὐτὴν τὴν ὑποτιθέμενη αὐτάρκεια. Στὴν ἀφετηρίᾳ λοιπόν αὐτῆς τῆς κίνησης δρίσκεται ἡ καντιανή φιγούρα τῆς συνείδησης πού ἀπολαμβάνει τὴ βεβαιότητα ὅτι οἱ ὑποκειμενικές της προθέσεις συμμορφώνονται μέσω τῆς κατηγορικῆς προστακτικῆς μὲ ἔναν καθολικό κανόνα καθήκοντος. Ωστόσο ἡ βεβαιότητα πού ἔχει ἡ συνείδηση γιά τὸ νόημα τῶν προθέσεών της δέν ἀρκεῖ, σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ, γιά νὰ τὴν διασφαλίσει τὴν «ἀλήθεια» της – ὅπου ως τέτοια νοεῖται ἡ συμμόρφωσή της μὲ τὸν καθολικό κανόνα πού δικαιώνει τὴν πράξη της. Διότι κάθε πράξη στὴν ὥποια ἔξωτερηκένεται ἡ πρόθεση, ίδωμένη ἀπό ἔναν ἔξωτερικό παρατηρητή, πάσχει ἀπό μιὰ θεμελιώδη ἀμφισημία: μπορεῖ νὰ ἔχει προκύψει ὄντως ἀπό τὴν ἐκτέλεση τοῦ καθήκοντος, ὅπως μπορεῖ νὰ ἔχει προκύψει καὶ ἀπό τὴν ίδιοτέλεια τῆς χωριστῆς ὑπαρξῆς – τὴν ὑποκειμενική της «παθολογία». «Οταν ἡ πράξη ἐρωτηθεῖ κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο, μονάχα μιὰ ίδιωτική μαρτυρία μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ἔξοδο ἀπό τὴν ἀμφισημία – τὸ εἶδος τῆς μαρτυρίας πού δέν ἔχει ιστορικά ἀλλά ἵσως μόνο μυθιστορηματικά διαπιστευτήρια:

Μοῦλεγε ἔνας προχτές γά τὸν Ὀδυσσέα πού μπῆκε στὴ φυλακή: «Ἐστρωσε
μέ χαλί τὴν πολιτική του καρριέρα». Μά, τοῦ λέω, πυχαίνει νά τὸν ἔρω
τὸν ἄνθρωπο καὶ σέ διαβεβαιώνω πώς ὅ,τι ἔκανε ὁ Ὀδυσσέας τὸ ἔκανε
ἀπό φιλότιμο καὶ καθόλου γιατί εἶχε στὸ νοῦ του νά δρεῖ δουλευτής.¹²

Τί μπορεῖ πράγματι νά ἐγγυηθεῖ ὅτι ἡ πρόθεση τοῦ πράττοντος
συμμαρφώνεται μέ τὸ καθῆκον καὶ δέν ἀποτελεῖ τὸ «καθῆκον» στὴ
συνείδηση τοῦ πράττοντος ἀπλῶς μά ἐκλογίκευση τῆς ἴδιοτέλειας του;
Τί ἀποκλείει νά θεωρεῖ τὴν πρόθεσή του ὅρθη ἀπλῶς ἐπειδή εἶναι ἡ
δική του πρόθεση; — Ἐκεῖ ὅπου ἡ διαφάνεια φερόταν ὡς τὸ ἴδιον τῆς
ζωῆς τῆς συνείδησης, εἰσέρχεται τώρα ἡ δυνατότητα μᾶς πλάνης ὡς
πρός τὸ νόημα τῆς ὑποκειμενικῆς πρόθεσης, ἡ ὥποια εἶναι ὀρατή μόνο
στὸν παρατηρητή πού μετρᾶ τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα στὶς διακηρύξεις
καὶ στὸ πραγματικό νόημα τῶν πράξεων. Αὐτή ἡ ἀπόσταση μπορεῖ νά
θρεθεῖ πίσω ἀπό κάθε πράξη. «Ἐτσι, καμία πράξη δέν μπορεῖ κατ'
ἀρχήν νά ξεφύγει ἀπό τὴ συνείδηση πού κρίνει. Ἡ κρίση πού ἀναλύει
τὴν πράξη ἀνάγει ὅλα τὰ κίνητρα στὸν ἐγωισμό, διότι ἡ πρόθεση ἔχει
διαχωριστεῖ ριζικά ἀπό τὴν πράξη: ἡ μὲν πρόθεση ἀναφέρεται στὴν
κρυφιότητα τῆς ὑποκειμενικῆς αὐτοσυνειδησίας, ἡ δέ πράξη φέρει μά
σημασία πού εἶναι κατεξοχήν δημόσια, ἀντικειμενικά διαπιστεύσμη.
Ἐάν τὸ ἀντικείμενο τῆς πρόθεσης διαχωριστεῖ ἀπό αὐτές τίς σημασίες,
τότε δέν μένει ἀπό τὴν πρόθεση παρά ἡ ἀναφορά της στὸν ἐμπειρικό
της φορέα, τὸ ἄτομο. »Ἐτσι ὅ,τι συνιστᾶ «πραγματικό» κίνητρο τῆς
πράξης παύει νά εἶναι ὅ,τι τὴ δικαιώνει δημοσίως.

Κάθε πρόθεση φανερώνεται ὡς ἀκάθαρτη ἐνώπιον τῆς καθαρῆς
κρίσης, δηλαδή τῆς κρίσης πού «δέν λερώνει ποτέ τὰ χέρια τῆς» —
ἀποφεύγοντας κάθε πράξη. Ἄλλα γιά αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο, ἀπό τὴ
μεριά της, ἡ κρίση πού μιλᾶ γιά τὴν πράξη εἶναι ἔξισου ἔνοχη
ὑποκρισίας. Μιλᾶ γιά τὴν πράξη χωρίς ποτέ ὁ λόγος της νά ἔκβαλλει
σέ αὐτήν. «Ἐτσι καὶ στὴ μά καὶ στὴν ἄλλη περίπτωση ὁ λόγος περὶ
«καθήκοντος» εἶναι λόγος ἄνευ δεσμοῦ μέ τὴν πραγμάτωσή του: ἡ
μὲν πράττουσα συνείδηση πραγματώνει ἀπλῶς τοὺς ἐγωιστικοὺς τῆς
στόχους, ἡ δέ κρίνουσα συνείδηση δέν πραγματώνει τίποτε. Γιατί ἂν
περάσει στὴν πράξη, θά προδώσει τὴν καθολικότητα πού τῆς ἔδινε τό
δικαίωμα νά κρίνει καὶ νά συγχωρεῖ. Ὁ Χέγκελ θεωρεῖ ὅτι αὐτή ἡ
συνενοχή μπορεῖ νά ὁδηγήσει στὴ συμφιλίωση τῶν δυό ἀντιτιθέμενων

¹² Βασιλῆς Βασιλικής, Καρφενεῖον «Ἴμιγχρέκ», Πλειάς, Λιθήνα 1972, σ. 70.

συνειδήσεων. Οἱ ὄροι τῆς σχέσης τρέπονται διαλεκτικά στὸ ἀντίθετό
τους. Ἡ πράττουσα συνείδηση ἀναγνωρίζει τὸν ἔαυτό της στὴ συνεί-
δηση πού κρίνει, καὶ ὅμολογεῖ τὴν ἐνοχή της, ἀποκηρύσσοντας τὴ
μερικότητά της. Ἡ ἐνοχή της τὴν καθιστᾶ ἔτοιμη νά ἀναχθεῖ στὸ
καθολικό. Ἡ κρίνουσα συνείδηση, ἔχοντας τὴ βεβαϊότητα τῆς καθο-
λικότητάς της, δέν ἔχει τὴν ἴδια ἵκανότητα νά ἀπεκδυθεῖ τὸν ἔαυτό
της, καὶ ἡ καθολικότητά της τρέπεται διαλεκτικά σέ μια μερικότητα
ὅμοια μέ αὐτήν τῆς πράττουσας συνείδησης.

Ἐτσι καὶ οἱ δύο συνειδήσεις ἔρχονται ἀντιμέτωπες μέ τή μονομέ-
ρειά τους καὶ εἶναι ἔτοιμες νά «ἀναγνωρίσουν τὴ δύναμη τοῦ Πνεύ-
ματος» πού ἔγκειται στὴν ἀκύρωση κάθε τετελεσμένου, κάθε πραγ-
μάτωσης πού προδίδοντας τὴ δημιουργό της πρόθεση διαθλᾶ τὴν
ἐννόηση. Τό Πνεῦμα ἔχει τὴ δύναμη νά «κάνει αὐτό πού ἔχει γίνει
σάν νά μήν ἔχει γίνει».¹³ Αὐτή εἶναι ἡ δύναμη τῆς συγγνώμης. Ποιός
ὄμως συγχωρεῖ ποιόν; Ἡ μᾶλλον, ποιός δέν συγχωρεῖ — διότι εἶναι
ἀπαραίτητο ἡ «ὤμορφη ψυχή» νά μή συγχωρέσει τὴν πράττουσα
συνείδηση, προκειμένου νά ἀποκαλυφθεῖ καὶ ἡ δική της μονομέρεια.
«Οπως στὸν Καιρό τοῦ Βουλγαροκτόνου, μέ τὸν Βούλγαρο Δραξάν νά
παρακαλεῖ τὸν πατέρα Γρηγόρη γιά συγχώρεση· ἀλλά ὅσο ἔχει
ἀκόμη νά πράξει, δέν μπορεῖ νά μετανοήσει. Ο πατέρας Γρηγόρης
τοῦ ἀρνεῖται τὴ συγχώρεση στὸ ὄνομα τοῦ καθολικοῦ: «Λυπήσου
τοὺς ἀθώους πού θά πνιξεις στὸ αἷμα! Εἶναι ἄνθρωποι καὶ αὐτοί! [...]]
Σάν ἐσένα γιά τὴν Πατρίδα τους πολεμοῦν!», ἀλλά ὅταν κληθεῖ νά
πράξει, γιά νά σώσει τοὺς ἀθώους, θά ἔχει προδώσει τὴν ἔξομόλογη-
ση, τὸ «ἀμειλικτο ράσο πού τὸν ξεχώριζε ἀπό τὰ πάθη καὶ τὶς
ἄγαπες τῶν ἀνθρώπων».¹⁴

Ἡ λύση τοῦ Χέγκελ εἶναι νά ξεπεραστεῖ ἡ μονομέρεια τῆς ἐπιμέ-
ρους συνείδησης μέσα στὸ «ἀντικειμενικό Πνεῦμα», τὸ ἐνσαρκωμένο
στοὺς θεσμούς τῆς ιστορικῆς κοινότητας στὴν ὥποια ἀνήκει. Οἱ
χωριστές δουλήσεις ἀναγνωρίζουν τὴ δύναμη τοῦ Πνεύματος μέσα
ἀπό τὴ συντριβή τους. Καθώς ἀδυνατοῦν νά συγχωρέσουν ἡ μιά τὴ
μονομέρεια τῆς ἄλλης, περιχωροῦνται ἀμφότερες ἀπό τὴν καθολική

¹³ «[...] dass der Geist in der Absoluten Gewissheit seiner selbst über alle Tat und Wirklichkeit Meister, und sie abwerfen und ungeschehen machen kann.», G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Reclam, Στουτγάρδη 1987, σ. 470.

¹⁴ Πηνελόπη Δέλτα, Στὸν καιρό τοῦ Βουλγαροκτόνου, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Εστίας», Λιθήνα 1991, σ. 299, 303.

ἀλήθεια πού ξεπερνᾶ τίς υποκειμενικές βεβαιότητες μέσα στό πνεῦμα τῶν θεσμῶν.

4.1. Ἡ διάρρηξη τῆς ὀλότητας καὶ ἡ διάρρηξη τῆς ὀλότητας

Γιά τὸν Λεβινάς, ἡ ἐγελιανή συμφιλίωση εἶναι φενάκη. Τό «ἰδιωτικό ἄτομο» πού γιά νά ύπερβει τὴν περατότητά του ύποτάσσει τῇ βούλησή του στό πνεῦμα τῶν θεσμῶν, δέν μπορεῖ πλέον νά ἀναγνωρίσει στή βούληση τοῦ Κράτους πού ἐνσαρκώνει αὐτό τό πνεῦμα, τά κίνητρα πού ὄριζαν τή «μονομέρειά» του. «Ἐτοι ὅμως ἡ συνείδηση χάνεται μέσα στήν ἀνωνυμία αὐτῶν τῶν θεσμῶν, ὅπου ἡ δύναμη τοῦ Πνεύματος φανερώνεται σέ μά κριση παντοτινά τριτοπρόσωπη, καὶ ἡ ἀλήθεια κάθε βούλησης, δηλαδή ἡ ἔξοδός της ἀπό τή μονομέρεια, ἀδυνατεῖ νά διατυπωθεῖ στό πρώτο πρόσωπο. Στήν ἐγελιανή ὄπτική, ἡ κυριαρχία τοῦ Κράτους πού ὁμογενοποιεῖ ὅλες τίς σχέσεις τῶν ἰδιωτικῶν ἀτόμων, διώνεται ὡς τυραννία, ἔξαιτίας τῆς ζωικῆς φύσης ἀπό τήν ὄποια τό ἄτομο δέν ἔχει ἀκόμη ἀπαλλαγῆ, ὅταν βρεθεῖ ἐνώπιον τοῦ ἀπρόσωπου νόμου.»¹⁵ «Ἐτοι δὲ τι χαρακτηρίζει τό ἄτομο ὡς μοναδικότητα καὶ χωριστή ὑπαρξή περιπίπτει στήν τάξη τοῦ παθολογικοῦ, ἐνῶ ὁ Λόγος εἶναι ἡ ἐσωτερική συνοχή μᾶς καθολικῆς τάξης. Γιά νά ἀρθεῖ σέ αὐτήν τήν τάξη, ἡ βούληση πρέπει νά ὄριστει ὡς αὐτό πού ἀφήνεται νά ἐπηρεαστεῖ ἀπό τό καθολικό, νά γίνει πρακτικός λόγος.

Ο Λεβινάς θεωρεῖ τήν ἐγελιανή ἔννοια τοῦ Πνεύματος κληρονομία τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅπου ἡ συνείδηση πού προσπαθεῖ νά μετασχηματίσει τούς ὄρους τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς εἶναι ἡ καθολική συνείδηση τοῦ Ὁρθοῦ Λόγου, ἀπό τήν ὄποια ἀπορρέει μία καὶ μόνο πρόθεση ἐγκαθίδρυσης μᾶς καθολικῆς καὶ ἀπρόσωπης τάξης. Ἡ ἐτερόνομη τάξη τοῦ κράτους πού προκύπτει, εἶναι τόσο πιό τυραννική ὅσο ἐπιβάλλεται στό ὄνομα τῆς αὐτονομίας τῆς βούλησης. Τό διαφωτιστικό αἴτημα τῆς «ἀπόλυτης ἐλευθερίας» πού εἶναι ἐχθρική ἀπέναντι σέ ὅλες τίς ἐπιμέρους κοινωνικές διαφοροποίησεις καὶ ἀρθρώσεις, ζητᾶ νά ἐπανιδρύσει τήν κοινωνία στή βάση τῆς ἀδιαφοροποίητης ἴστητας καὶ τρέπεται διαλεκτικά σέ τυραννία μέσα ἀπό τήν ἀδιάκριτη ὁμογενοποίηση τῶν κοινωνικῶν σχέσεων.¹⁵

¹⁵ Γιά αὐτή τή διαλεκτική αὐτονομίας καὶ ἐτερόνομίας βλ. τό δοκίμιο τοῦ Λεβινάς «Liberté et commandement», *Revue de métaphysique et de Morale*, 1953, ἐπανέκδοση Fata Morgana, Ηαρίσι 1994 (ἐλλ. ἔκδοση: Ἐλευθερία καὶ ἐντολή, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας», Ἀθήνα 2007).

Ἐδῶ ὁ Λεβινάς ἐπιχειρεῖ μιά πρώτη διαφοροποίηση ἀπό τόν Χέγκελ, ὅπως τόν ἐννοεῖ¹⁶ ἀντιλαμβανόμενος τή βούληση ὑπό τό πρόσμα ὅχι τῆς ἐνσωμάτωσής της στήν ἀπρόσωπη τάξη τοῦ Λόγου, ἀλλά ὡς ριζωμένη στήν ἐσωτερικότητα τῆς χωριστῆς ὑπαρξῆς, δηλαδή τῆς ἵκανότητάς της γιά αὐτοκαθορισμό, μέσω τῆς ἐργασίας καὶ τῆς οἰκονομίας, πού τῆς ἔξασφαλίζει τήν ψυχήν αὐτάρκεια καὶ τήν ἀπομόνωση ἀπό τά «στοιχεῖα». Αύτός ὁ «χωρισμός» —ή «ταυτοποίηση» τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ἐκ τῶν ἔσω— προηγεῖται τοῦ αἰτήματος μᾶς ἀπόλυτης ἐλευθερίας, δηλαδή τῆς βεβαιότητας πού ἔχει ἡ βούληση γιά τήν καθολική ἀξία τῶν ὑποκειμενικῶν της προθέσεων. Γιά νά ἀποσπάσει τήν περιγραφή τῆς βούλησης ἀπό τήν ἐγελιανή «διαλεκτική» τῆς ἐλευθερίας, ὁ Λεβινάς θά προσπαθήσει νά κατανοήσει τήν ἐλευθερία μέ βάση τό χωρισμό καὶ ὅχι τό ἀντίστροφο.

Ο στοχασμός πάνω στή βούληση στό βιβλίο τοῦ 1961 περνᾶ ἀπό τρία στάδια. Στό πρώτο, ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξή περιγράφεται ὡς προικισμένη μέ ἐσωτερικότητα: δέν ἔχει μιά ταυτότητα πού τῆς ὄριζεται ἔξωθεν, ἀλλά «ταυτοποιεῖ» ἡ ἴδια τόν ἔαυτό της, ἔξορύσσοντας, μέ

¹⁶ Νομίζω ὅτι ὁ Λεβινάς παραγωρίζει, στήν ἐμπνευσμένη ἀπό τόν Ροζεντσβάιχ ἐρμηνεία του, τήν κριτική πού ἀσκεῖ ὁ Χέγκελ στόν Διαφωτισμό. Προσάπτει στόν Χέγκελ ἀκριβῶς ὅ,τι αὐτός ἐπικρίνει στή «διαλεκτική τοῦ Διαφωτισμοῦ»: ἡ ἐλευθερία, στήν ὄπτικη τῆς Ἐγκυλοπαίδειας, εἶναι ἀπόλυτη, στό βαθμό πού δέν ἀναγνωρίζει τίποτε ὑψηλότερο ἀπό τής προθέσεις της. Καὶ πρώτα ἀπό ὅλα, καμία κοινωνική διαφοροποίηση τῶν ἐλεύθερων πολιτῶν-βούλησεων σέ σχέση μέ τήν πολιτική ισχύ. «Ομως αὐτό εἶναι ἀδιέξodo. Ἐάν ἡ πολιτική κοινωνία ἐκφράζει τήν πολλαπλότητα τῶν ἀρθρώσεων ἐνός συστήματος, αὐτή ἡ πολλαπλότητα ὀφείλεται στόν διαφορετικό τρόπο μέ τόν ὄποιο κάθε βούληση ἐπιδιώκει τήν εύτυχια. Γιά νά λειτουργήσει ὀποιαδήποτε πολιτική κοινότητα, δέν μόνο χρειάζεται διαφοροποίηση σέ ρόλους καὶ λειτουργίες, ἀλλά ἐπίσης χρειάζεται κάθε πολίτης πού ἔχει μιά ὄρισμένη λειτουργία νά ἀναγνωρίζει τήν νομιμότητα ἀλλων θεσμῶν καὶ ἔξουσῶν, πάνω στής ὄποιες δέν ἔχει κανένα ἐλεγχο. Αύτό ὅμως ἀντίκειται στήν ἴδεα τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας, στό βαθμό πού αὐτή προϋποθέτει πώς κάθε πολίτης βούλεται ἀκριβῶς τά πάντα ὅσα τό κράτος κάνει καὶ συνεπῶς ὅτι ἐλέγχει ἀπόλυτα τής πολιτικές καὶ κοινωνικές συνθήκες τῆς ζωῆς του, ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ Τσάρλς Ταϊλόρ (Charles Taylor) στό Hegel, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1975, Μέρος IV: History and Politics. «Ἐτοι ἡ ἴδεα τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας εἶναι ἀσύμβατη μέ τή διαφοροποίηση τῶν βούλησεων μέσα σέ μά ἀνομοιγενή πολιτική τάξη, στήν ὄποια ἴδιαζει μᾶλλον ἡ ἀριστοτελική ἴδεα τῆς πολιτικῆς ὡς ἀρχιτεκτονικής σύνθεσης τῆς κοινωνικῆς ποικιλομορφίας, ἔτοις ὅπως ἐνσωματώνεται στόν ἐγελιανό ὄρισμό τοῦ Δικαίου (βλ. Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου §27-29, καὶ J.N. Findlay, Hegel: A Re-examination, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1976, σ. 309). «Ομως ἐδῶ τό θέμα μου δέν εἶναι ἡ ἀκρίβεια τῆς λεβιναστικῆς ἐρμηνείας τοῦ Χέγκελ, ἀλλά ὁ ρόλος της μέσα στή δική του σκέψη.

τήν ἐργασία και τήν οίκο-νομία, μιά ιδιωτική θέση μέσα στήν «ἀνωνύμια τῶν στοιχείων», τῶν δυνάμεων τῆς φύσης και τῆς ιστορίας. Η ἀνθρώπινη ὑπαρξη εἶναι τό δι' ἔαυτόν πού ἀντιτίθεται στό καθ' ἔαυτό τῶν δυνάμεων, ὅχι ὅμως μέ τόν τρόπο τῆς ἄρνησης, ὅπως στήν ἐγελιανή ὄπτική, ἀλλά μέ τόν τρόπο τῆς παραγωγῆς μᾶς ταυτότητας πού ἐδράζεται στήν αὐτοκατάφαση τῆς ἐπιθυμίας και τῆς ἀπόλαυσης. Η χωριστή κατ' αὐτόν τόν τρόπο ὑπαρξη «διακόπτει τή συνέχεια τοῦ ιστορικοῦ χρόνου, μέ βάση ἐσωτερικές προθέσεις» (OA, σ. 60), τῶν ὅποιων ή σημασία δέν ἀντλεῖται ἀπό τήν «ἀντικειμενική» η δημόσια – τήν «οίκουμενική» ιστορία. Στό δεύτερο στάδιο, η ἀνθρώπινη ὑπαρξη περιγράφεται ως ὑποκείμενη στή δίας πού τήν ἀναγκάζει νά εἰσέλθει στήν ιστορία και νά δεῖ τίς προθέσεις της νά ἀλλοτριώνονται. Εἶναι μόνο σέ αὐτό τό στάδιο πού ο Λεβινάς ἐνσωματώνει κάποιες ἀπό τίς ἐγελιανές περιγραφές στή δική του «ἀφήγηση». Ἀλλά τό νόημά τους ἀλλάζει τόσο, ὥστε στό τρίτο στάδιο, ὅπου η διούληση ἀναζητά τήν ἀλλήλεια της σέ ὅ,τι μπορεῖ νά τήν προστατέψει ἀπό τήν ἀλλοτρίωση, δέν καταφεύγει στήν ἀπροσωπία τοῦ νόμου ἀλλά στήν «ἡθική σχέση μέ τόν ἄλλον ἀνθρωπο». Πῶς πάμε ἀπό τό ἔνα στάδιο στό ἄλλο;

Ἐάν η διούληση περιγραφόταν μέ βάση τήν ἀπόλυτη ἐλευθερία, τά χωριστά ὄντα –τά «ἀπόλυτα»— θά ἔπειτε νά νοηθοῦν ως «αἵτιες τοῦ ἔαυτοῦ τους». ᘾά αὐτό συνέβαινε, κάθε σχέση ἀνάμεσα στά χωριστά ὄντα θά ἦταν ἀδύνατη. Η ἀπόδειξη ὅμως τοῦ ὅτι η σχέση εἶναι δυνατή, εἶναι η ἀδιάφευστη πραγματικότητα τοῦ πολέμου. "Ομως η ἐννοια τής δίας περικλείει ἔνα παράδοξο: ἀσκεῖται πάνω σέ ἔνα ὄν πού μπορεῖ νά ἀδραχτεῖ ἀλλά ταυτοχρόνως διαφεύγει κάθε σύλληψη. Χωρίς αὐτό τό παράδοξο, η δία θά ἦταν ἀπλῶς μιά ἐργασία πού ἀσκεῖται σέ ἔνα ἀδρανές ύλικό. Γιά νά εἶναι λοιπόν η σχέση δυνατή, θά πρέπει οι ὄροι της νά εἶναι ἐν μέρει ἀνεξάρτητοι και ἐν μέρει ἀλληλοεξαρτώμενοι. Πῶς ὅμως εἶναι δυνατό αὐτό, ἔνα ὄν νά εἶναι μόνο ἐν μέρει ἐλεύθερο; Θά σήμαινε μήπως ὅτι θά εἶχε ἔνα μέρος τοῦ ἔαυτοῦ του ως *causa sui*, προικισμένο μέ δική του αἵτιότητα, δηλαδή ἵκανότητα νά ἐγκαινιάζει νέες αἵτιακές ἀλυσίδες μέσα στόν κόσμο, και ἔνα ἄλλο πού θά ἦταν ἀνελεύθερο, ὑποκείμενο σέ ἐξωτερικές αἵτιες; Ἀλλά τότε πῶς θά μπορούσε τό ἐλεύθερο μέρος νά ὑποστεῖ ὄτιδήποτε προερχόμενο ἀπό τό ἀνελεύθερο;

4.2. Ἡ ἐλεύθερη διούληση και τό παράδοξο τῆς δίας

Ἐπικαλούμενος τήν ἀδιάφευστη πραγματικότητα τής δίας, ο Λεβινάς περιλαμβάνει στούς στόχους τῆς κριτικῆς του και τήν ἐννοια τῆς «περατῆς ἐλευθερίας» η τῆς «ἐλευθερίας ἐν καταστάσει» πού πρότειναν τήν ἐποχή ἐκείνη οι Σάρτρ και Μερλώ-Ποντύ μέ σκοπό νά συνθέσουν τόν μαρξισμό μέ τόν ὑπαρξισμό: ἀναλύοντας τήν ἀνθρώπινη ἐλευθερία ως ἥδη μολυσμένη ἀπό τήν εὔρεσή της μέσα στόν κόσμο, ἀλλά ἵκανή νά «έπωμιστεί» αὐτήν τήν εύρεση, νά νιοθετήσει τούς περιφρέσοντες σκοπούς τῆς ἐποχῆς και, «ἀναλαμβάνοντας» συνειδητά αὐτήν τήν ἀναγκαιότητα, νά τής δώσει τό νόημα τῆς ἐλευθερης πράξης. Ποῦ ὅμως σταματᾶ η ἀναγκαιότητα και ποῦ η ἀνάληψη της; Ποῦ σταματᾶ η ιστορική αἵτιότητα και ποῦ ἀρχίζει η ὑποκειμενική πρωτοβουλία; Μπορεῖ τό νιτσεϊκό «ἔτσι τό θέλησα» νά ἀναλάβει ὅλο τό βάρος τοῦ παρελθόντος και νά τό προβάλει σέ ἔνα ἀενάως ἀναγεννώμενο παρόν; Ἐπιφυλακτικός ἔναντι τῆς ἡρωικῆς σύλληψης τῆς ὑπαρξης, ο Λεβινάς προσπαθεῖ νά ἀποδεσμεύσει τήν ἐννοια τῆς ἀνεξάρτησίας ἀπό αὐτήν τῆς ἐλευθερίας ως αἵτιότητας πού δέν γνωρίζει βαθμούς και ὄρια – γιά τήν ὅποια ως και η ἀθέλητη γένηση θά ἦταν ἔνα σκάνδαλο. Και καταφεύγει ἐκ νέου στήν ἐμπειρία τῆς δίας.

"Ἄν ηταν *causa sui* τά ὄντα θά ηταν ἀθάνατα και δέν θά μάχονταν τό ἔνα ἐναντίον τοῦ ἄλλου μέ ἔνα παράλογο μίσος. Ἀλλά η ἐμπλοκή στόν πόλεμο εἶναι γεγονός, και δέν ἔξηγεῖται ἀπό μά περισταλμένη ἐλευθερία: η φονική διάθεση στοχεύει τόν ἄλλον πού τή στιγμή τῆς ἐχθροπραξίας ἔχει πλήρη αὐτοδιάθεση ἔως ὅτου ἔκπνευσε· ἔξ αὐτοῦ ἀναγνωρίζεται η ἐσωτερικότητα ἐνός ὄντος πού ἔχει ἀκόμη τό χρόνο νά ἔκτεθει ἀλλά και νά ἀντιτεθεῖ στή δία (OA, σ. 287). Η θητότητα ως λαβή πού προσφέρει τό ἐλεύθερο ὄν στή δία εἶναι τό πρωταρχικό του γνώρισμα και η ἐλευθερία μπορεῖ νά ἐννοηθεῖ στή βάση αὐτῆς τῆς θητότητας – ως ἀναβολή της– και ὅχι στή βάση μᾶς αὐτο-δημιουργίας. Η ἐλεύθερη διούληση δέν περιγράφεται λοιπόν ως περατή ἐλευθερία ἀλλά ως «χαλαρωμένη ἀναγκαιότητα» – χαλαρωμένη ἀπό τό χρόνο πού εἶναι πάντα ἔνα «ὅχι ἀκόμα». Ο συγκεκριμένος τρόπος ὑπαρξης ἐνός τέτοιου ὄντος πού ἀναβάλλει τό θάνατό του και τήν όλική του παρουσία μέσα στήν ίδια τή στιγμή ὅπου δρίσκεται καθ' ὄδον πρός τό θάνατο και ὅπου προσφέρεται στή δία, εἶναι η σωματικότητα.

"Ἡ ἔνσαρκη ὑπαρξη ἐργάζεται πάνω στά πράγματα τοῦ κόσμου και τά οίκειοποιεῖται, προκειμένου νά ὑπάρξει χωριστά, στόν οίκο και

στήν ίδιοκτησία. Ή εργασία παράγει έργο, όμως ή διούληση πού τό θέλησε άποσύρεται από αυτό, στό βαθμό πού τό έργο προσφέρεται ώς έμπορευμα, αποκτᾶ μιά άντικειμενική σημασία άλλη από τό νόημα μέ τό όποιο ή διούληση τό παρήγαγε. "Ετοι ή διούληση δέν έκφραζεται από τό έργο της, μέσω του όποιου έξασφαλίζει τίς ύλικες συνθήκες της έσωτερικότητας, δηλαδή ένός καταφυγίου από τήν άνωνυμία τών στοιχείων, άλλα έκτιθεται στόν άλλο. Η άντικειμενοποίηση της έσωτερικότητας σέ έργο τήν έμποδίζει νά συμπέσει μέ τήν ζήλη πραγματικότητα του «χωρισμένου όντος» (OA, σ. 291). Τό έργο προσφέρει λαβή σέ μιά άλλη διούληση, ή όποια τό άποχωρίζει από τό δημιουργό του και τίς άρχικές του προθέσεις. Οι συνέπειες έπομένων της πράξης πού παράγει έργο είναι άπρόβλεπτες και άνεξέλεγκτες, έφόσον σέ αύτές περιλαμβάνεται και μιά άλλότρια νοηματοδοσία. Η δύναμη της διούλησης δέν «συμπαρίσταται» στό έργο της ώς τό τέλος. Τό έργο τήν πιστοποιεῖ, άλλα ώς πλαστικότητα μιᾶς μορφῆς, πού παίρνει κάθη φορά και μιά σημασία διά της εισόδου της σέ ένα πλαίσιο συμφράζομένων διαφορετικό από έκεινο στό όποιο παρήχθη. Τό έργο προ-δίδει τή δημιουργό πρόθεση. Η ζώσα διούληση έχει τή δύναμη νά άναβάλλει τήν άναπτφευκτή ώρα της προδοσίας, άλλα κατ' αύτόν τόν τρόπο έμπλεκεται στήν προσπάθεια νά έλέγξει τούς ορούς πρόσληψης του έργου σέ καταστάσεις τών όποιων τό νόημα θά φανεί έκ τών ύστερων, στόν ιστορικό. "Ετοι ή διούληση άναγκαζεται, άκριβώς προκειμένου νά προασπίσει τό έργο της, νά παιξει ένα ρόλο στόν όποιο δέν άναγνωρίζει τόν έαυτό της. Τό «άντικειμενικό της είναι» συνάγεται από τήν εισόδο του έργου της σέ μιά άθέλητη ιστορία. Διαμέσου του έργου της και τής όρατής της συμπεριφορᾶς άδραχνεται ή διούληση από τήν κοινωνιολογία και τήν ψυχανάλυση ώς ύποκειμενη σέ νόμους «τών όποιων άγνοει τό νόημα».

Διαμέσου της σωματικότητάς της ή διούληση, άκομα και οταν έργαζεται γιά τούς δικούς της σκοπούς, τρέπεται σέ πράγμα άναμεσα σέ πράγματα. Τό σῶμα μεταφράζει τήν έμπλοκή του έγώ σέ ξένους ύπολογισμούς και σχέδια, και έτοι καθίσταται δυνατή ή άληληπτίδραση τών διούλησεων μέσα στήν ιστορία. Τό δι' έαυτόν της διούλησης έξαρταται από τά ύλικά πράγματα: από τό ψωμί και τό ροῦχο και τό σπίτι, πού της έπιτρέπουν νά έκπληρωνει τούς σκοπούς της. Τό έργο της όμως έπι τών συνθηκών πού της διασφαλίζουν τήν αύτονομία της περνά άναγκαστικά σέ ξένα χέρια. "Ετοι καθίσταται έπιφρεπής, σέ

έπιφροές και έκβιασμούς: ή άπειλή και ή σαγήνευση δροῦν πάνω στή διούληση έκμεταλλεύμενες τήν άγωνία της νά έλέγξει τό άνεξέλεγκτο, τό σῶμα και τό έργο της. Η δία είναι δυνατή έπειδή ή διούληση είναι έγγενως διαφθαρτή, έπειδη ήδη έτειται, ώς θητότητα που παράγεται και άσκειται διαμέσου τής σωματικότητας, από τή σχοινοβασία άναμεσα στήν προδοσία και τήν πιστότητα στόν έαυτό της.

4.2. Τό γεγονός της σωματικότητας, ή παραχάραξη της διούλησης και οι θεσμοί

Η σχέση της διούλησης μέ τό σῶμα δέν πρέπει νά νοηθεῖ, λέει ο Λεβινάς, μέσω της κλασικῆς ιδέας της άληληπτίδρασης μιᾶς ψυχικῆς μέ μιά φυσική συνιστώσα, όπου η πρώτη θά ήταν τό δι' έαυτόν και η δεύτερη τό καθ' έαυτόν, μιά έτερότητα μέσα στήν ύπαρξη, τό σῶμα ώς έσωτερικός έχθρος. Η θητότητα άπαγορεύει νά τεθεῖ ένα δι' έαυτόν τό όποιο δέν θά προσφέρεται ήδη στόν άλλο και δέν θά είναι κατά συνέπεια δυνάμει πράγμα. Τό δι' έαυτόν της διούλησης, ούσιωδῶς θητό, δέν άναπαριστά μόνο τά πράγματα, άλλα έπίσης τά ύφισταται. "Οταν η διούληση έρχεται άντιμετωπη μέ τά πάθη της, δέν φανερώνεται ώς ένα πάθος πιό δυνατό από κάθη πάθος, άλλα ώς ύπεράνω κάθη πάθους, αύτοκαθορίζόμενη, άπαραβίαστη – αύτήν τήν άληθεια έκφραζει η φιλοσοφική παράδοση, από τό «ήγεμονικόν» τών στωικῶν ώς τόν punctual self του Λόκ, τό 'Εγώ του Πρακτικοῦ Λόγου του Κάντ, τό έγώ ώς όριο του κόσμου στόν Βιττγκενστάιν. 'Άλλα οταν ύποκύπτει, αποκαλύπτεται έκτεθειμένη στίς έπιφροές, ώς δύναμη της φύσης, απολύτως χειραγωγήσιμη, πού άναλύεται άπλως στίς συνιστώσες της. Είναι παραβίασμη έως και στήν αύτοσυνειδησία της, έως και στήν ήρωική «έλευθερία της συνείδησης»: ή έφοδος δυνάμεων άρχικά έχθρικῶν μπορεῖ, μέ τήν κατάληη προπαγάνδα, νά φανερωθεῖ ώς κλίση της διούλησης. Η έλευθερία της γίνεται μιά άκροβασία στό κινούμενο όριο του άπαραβίαστου και τής παραίτησης, και ή κυριαρχία της είναι άπλως ή άγνωνας δρόμου έως τήν άναπότρεπτη άλλοτριώση της.

Βέβαια, έναντι της έθελοδουλίας, ή διούληση μπορεῖ νά προτιμήσει τό θάνατο, στήν άκραια κατάσταση του άνταγωνισμοῦ τών διούλησεων πού είναι η πάλη μέχρι θανάτου. 'Άλλα οταν ή άλλος έχει ήδη θελήσει αύτόν τό θάνατο, ή αύτοκτονία είναι μιά πράξη της όποιας τό άποτέλεσμα – τό έργο – ήδη νοηματοδοτεῖται διαφορετικά από ο, τι

στήν ἀρχική πρόθεση. Ἀπό ἔσχατη ἀντίσταση στήν ἐχθρική βούληση τρέπεται σέ ίκανοποίησή της. Ἀρνεῖται ἡ βούληση νά ὑπηρετήσει τόν ἄλλον μέ τή ζωή της, τόν ὑπηρετεῖ ὅμως μέ τό θάνατό της. Τό ἔσχατο κουράγιο διαφέυγει τῶν ἀλλότριων σχεδίων, ἀλλά ταυτόχρονα τά ἀναγνωρίζει. Ἡ «εὔγενική καὶ ἀπελπισμένη» ἥθική τῶν στωικῶν, γιά νά ἐπαναλάβω τήν ὡραία ἔκφραση τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, ἐπιβεβαίωντει τήν ἐχθρική βούληση πού θά ἥθελε νά ἀγνοήσει.

Συνεπῶς, καὶ ἐδῶ ὁ Λεβινάς ἐνστερνίζεται τίς ἐγελιανές περιγραφές, ἡ αὐτονομία τοῦ ὄντος πού «δέν ἔξαντλεῖ διά τοῦ βούληματός του τό πεπρωμένο τῆς ὑπαρξής του» πρέπει νά βασιστεῖ σέ δημόσιους θεσμούς πού νά τό προστατεύουν ἀπό τό φάσμα τῆς ἐσωτερικῆς του παραίτησης. Μιά ἐλεύθερη ὑπαρξη, πού δέν εἶναι ἀπλῶς μιά ἀφηρημένη φιλοδοξία ἐλευθερίας ὃντως προϋποθέτει μιά ὄρισμένη ὄργανωση τῆς φύσης καὶ τῆς κοινωνίας. Διότι οἱ δοκιμασίες τῶν βασανιστηρίων, πιό δυνατές καὶ ἀπό τό θάνατο, μποροῦν νά σβήσουν τήν ἐσωτερική ἐλευθερία. Μέσα στίς δοκιμασίες αὐτές, ἡ ἐννόηση τῶν λόγων πού ἔχει ὡς βασανιστής, ἀποκαθιστᾶ τήν ἐσωτερική ἐλευθερία. Ὁμως αὐτοί οἱ λόγοι δέν φαίνονται παρά σέ αὐτούς πού ἔχουν τήν ἀπαραίτητη παιδεία, σέ αὐτούς ἐπομένως πού ἔχουν ἐπωφεληθεῖ ἀπό μιά ὄρισμένη ιστορική ἔξέλιξη καὶ ἀπό τούς θεσμούς της. Μόνο αὐτοί μποροῦν νά ἀντιτάξουν στή δία καὶ τό παράλογό της μιά ἐσωτερική ἐλευθερία.

Ἡ ἐγγύτητα μέ τόν Χέγκελ ὅμως σταματᾶ ἐδῶ.¹⁷ Οἱ θεσμοί ὡς συνθῆκες τῆς πράξης καὶ πολλαπλασιαστές τῆς ἰσχύος τῆς βούλησης, τῆς ἐπιτρέπουν νά ἔξαντκειμενικευτεῖ χωρίς νά τήν ἀπαλλάξουν ἀπό τό βάρος τοῦ ἐγωισμοῦ της. Οἱ καθολικοί νόμοι τοῦ κράτους τῆς προσδίδουν μιά ἀντικειμενική σημασία. Ἀλλά ὑπάρχει γιά αὐτούς τούς θεσμούς μέσω τοῦ ἔργου της, κρίνεται στό τρίτο πρόσωπο, ἐρήμην της, σέ ἔναν πλάγιο λόγο, ὡς ἔαν ἡ πρωτοπρόσωπη ὑποκειμενική ὑπαρξη νά μήν ἥταν παρά ἔνα κατάλοιπο τῆς ζωικότητας. Ἡ δυνατότητα τῆς θέασης τοῦ ἔαυτοῦ μου ἀπό μιά ἔξωτερη σκοπιά δέν περιέχει τήν ἀλήθεια τῆς βούλησης, λέει ὁ Λεβινάς, ἔαν τό τίμημα εἶναι ἡ ἀποπροσωποποίηση καὶ ἡ ἀπορρόφησή μου στήν ὄλότητα. Ἡ ἐτυμογορία τῆς ιστορίας ἔκφρεται ἀπό τόν ἐπιζώντα

¹⁷ Robert Bernasconi: «Levinas, Hegel» στό Emmanuel Levinas, Cahier de l'Herne. Livre de Poche, Παρίσι 1991, σ. 368.

πού δέν μιλᾶ πλέον στό ὄν πού κρίνεται καὶ στόν ὅποιο ἡ βούληση φαίνεται μόνο ὡς ἀποτέλεσμα καὶ ὡς ἔργο. Ἡ χωριστή βούληση εἶναι ὑποκειμενική – ἐνική: διαθλᾶ τήν καθολικότητα τοῦ Νόμου. Μένει τότε ἄραγε ὡς μόνη δυνατή ἐπιβεβαίωση τῆς ἐνικῆς ὑπάρξεως ἡ κυνική καταγγελία τοῦ ἀπρόσωπου τῶν θεσμῶν; Ἀλλά ὁ συνεπής κυνισμός εἶναι τό τέλος τοῦ λόγου, μιά ἄναρθρη κραυγή. «Ωστε θά μείνει ἀνυπεράσπιστος ὁ καημός τῆς ἐνικότητας ἔναντι τῶν δυνάμεων τῆς ιστορίας καὶ τῆς ὄλότητας;

Σέ αὐτό ἀκριβῶς τό σημεῖο ὁ Λεβινάς ἐρευνᾷ πῶς ἡ βούληση μπορεῖ μέν νά ἀποκηρύξει τή μονομέρεια της χωρίς νά ἔξανεμιστεῖ στό καθολικό. Μιά τέτοια διάσωση τῆς βούλησης πρέπει νά περνᾶ ἀπό μά πράξη τῆς ὅποιας ἡ δημόσια περιγραφή δέν θά μπορεῖ νά διαχωριστεῖ ἀπό τήν πρόθεση πού τήν ὑποκινεῖ. Ὁλόκληρη ἡ «φιλοσοφία τῆς πράξης» στόν 20ό αἰώνα, ἀπό τόν Βιττγκενστάιν ὡς τήν "Ανσκομπ (Anscombe) καὶ τόν Ντεκόμπ (Descombes), δέν κάνει ἄλλο ἀπό τό νά ἀμφισβητεῖ τή δυνατότητα αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ. Ὁ Λεβινάς ἀναζητεῖ ἐπίσης μιά τέτοια πράξη, μόνο πού τό εύρημά του εἶναι κάπως παράδοξο. Γιατί ἀπό τήν πράξη αὐτή δέν μπορεῖ νά ἀποσπαστεῖ ἡ πρόθεση μέ τήν ὅποια γίνεται, γιά τόν λόγο ὅτι ἡ πράξη γίνεται χωρίς πρόθεση. Πού σημαίνει πώς ὁ πράττων πράττει χωρίς ταυτότητα.

4.3. Ἡ θρησκευτική συνείδηση καὶ ἡ ἔξοδος ἀπό τήν Ιστορία

Γιά τόν Λεβινάς, ἡ ἀναγνώριση τῆς ἐνικότητας ἀπαιτεῖ μιά δικαίωση τῶν πράξεών της πού δέν μπορεῖ νά δώσει ούτε ἡ ἐπικληση τῆς ζωικῆς της ἴδιοσυγκρασίας ούτε ἡ ἀπορρόφησή της ἀπό τήν «κρατική σκοπιμότητα» ἡ τήν «ιστορική ἀναγκαιότητα». Ἡ ἀλήθεια τῆς βούλησης μέσα στήν ιστορία εἶναι ἀδιανόητη: ἀν μέν ἀρθεῖ στό καθολικό, ἔξαφανίζεται σέ αὐτό, καὶ ἀν ἀντισταθεῖ, διαθλᾶ τό λόγο σέ μιά ἴδιοσυγκρασιακή αὐθαιρεσία. Ἡ δικαίωσή της ἐπομένως δέν μπορεῖ νά ἔλθει παρά πέραν τῆς ιστορίας, ἀπό τή σφαίρα τοῦ θρησκευτικοῦ. Ἡ βούληση ἔχει ἀνάργη, προκειμένου νά ἀναγνωριστεῖ ὡς τέτοια, ἀπό μιά κρίση στήν ὅποια θά φανερωθοῦν οἱ προθέσεις της ἀνεξαρτήτως ἔργου, καὶ στήν ὅποια τό ἀντικειμενικό νόμημα τῆς ζωῆς της θά συμπέσει μέ τό «θέλω» της, μέ τήν ἐσωτερικότητά της. Ἐνόψει τοῦ θανάτου –δηλαδή τοῦ ἀνεπίστρεπτου τοῦ χρόνου— πού διαψεύδει τήν αὐθορμησία πνίγοντάς την ὄριστικά στά ιστορικά συμφρα-

ζόμενα, δηλαδή στά ἔργα της πού μένουν, ζητᾶ ἡ ἵδια νά τεθεῖ ὑπό μιά κρίση και νά λάβει μιά ἀλήθεια γιά τή ζωή της, ἡ ὅποια ἀλήθεια νά μήν ἔξαντλεται στή δική της μαρτυρία ἀλλά οὔτε και νά τήν ἄγνοει.

"Αρα ἡ παρουσία τῆς ὑποκειμενικότητας στήν κρίση πού διασφαλίζει τήν ἀλήθεια της, πρέπει νά είναι μιά ἀπολογία. Στό βαθμό πού ἐπιθυμεῖ αὐτή τήν κρίση, δρίσκεται παρούσα στό βῆμα τῆς κρίσης. Στόν ἴδιο βαθμό ἀνθίσταται στήν ἔξαφάνισή της μέσα σέ ἓνα σύστημα ἐνός συνεκτικοῦ λόγου, μέσα στήν ὄλότητα πού διαμορφώνουν τά ὄρατά γεγονότα, ἀπό τήν ὅποια ἔχει ἀποκλειστεῖ τό ζωντανό παρόν τῆς ὑποκειμενικότητας. 'Η βούληση μεταστρέφεται σέ θρησκευτική συνείδηση, καθώς ζητᾶ μιά κρίση και μιά δικαίωση ἀμεσολάβητη ἀπό τήν ιστορία ως πεδίο δράσης ἀνταγωνιστικῶν βουλήσεων. Τά βουλήματά της, τά ἔργα της, θά πάψουν νά τή βαραίνουν¹⁸ ὅταν ἀπό τήν κρίση αὐτή ἔρθει ἡ συγχώρεση ως δύναμη τῆς ἀπάλειψης τοῦ παρελθόντος και τοῦ τετελεσμένου τῶν ἔργων τῆς πράξης.

«Γιά νά μήν ἔχει ἡ ιστορία τήν τελευταία λέξη», θά πρέπει ἡ βούληση νά είναι παρούσα στήν κρίση της, ἄρα και ἡ κρίση νά φανερωθεῖ στό παρόν τῆς κρινόμενης βούλησης. 'Η κρίση ὅμως αὐτή είναι τό κατεξοχήν ἀόρατο, ἐφόσον διαφέρει ἀπό μιά ἐχθρική νοηματοδοσία ἐντός ιστορίας. Τί ἄλλο ὅμως μπορεῖ νά είναι; Πῶς ἀποφεύγει ὁ Λεβινάς τήν ἐγελιανή διαλεκτική τῶν δύο ἔξισου μονομερῶν βουλήσεων; Τό ἀόρατο, λέει, δέν είναι ὅτι προσωρινά συμβαίνει νά μήν είναι ὄρατό, ὅπως οι «ἀπόκρυφες κινήσεις τῆς ψυχῆς», ἡ ἐσωτερικότητα ως πρόσβαση τῆς συνείδησης στά περιεχόμενά της – προνομιακή, ὅπως στίς «φιλοσοφίες τῆς συνείδησης», ἡ προβληματική, ὅπως στίς «φιλοσοφίες τῆς ὑποψίας». Είναι ἡ προσβολή τήν ὅποια ἀναπόφευκτα ὑφίσταται ἡ ἐσωτερικότητα ως χωριστή ὑπαρκή ἀπό τήν καθολική ιστορία, ἀκόμα και ὅταν αὐτή ἡ ιστορία ἐκτυλίσσεται λογικά, σύμφωνα μέ ἀρχές προφανεῖς και ἀναντίρρητες – ἡ μᾶλλον, κυρίως τότε.

'Η ἴδεα μιᾶς ἔσχατης κρίσης λαμβάνει ὑπόψη αὐτή τήν προσβολή,

¹⁸ 'Η ἔννοια αὐτοῦ τοῦ «βάρους» πού δημιουργεῖ κάθε ἀνθρώπινη προσπάθεια και τό ὅποιο ὑφίσταται ἡ δρώσα ύπαρκη είχε προταθεῖ ως ἔνας καλός λόγος ἔξοδου ἀπό τόν ἔαυτό στό πρώιμο ἔργο τοῦ Λεβινάς, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Ηαρίσι 1947 (έλλ. έκδοση: 'Από τήν ύπαρκη στό ύπαρχον, μτφρ. Κωστής Παπαγιάννης, "Ινδικτος, 'Αιθήρα 1996.)

πού είναι ἀόρατη, διότι δέν ὑπάρχει λεξιλόγιο ἄλλο γιά νά ἀρθρωθεῖ πέρα ἀπό τούς ὄρους πού προσφέρει ἡ ἵδια ἡ ιστορία. Φερειπεῖν ὅταν ἡ Κοντολίζα Ράις περιέγραψε τόν πόλεμο στό Λίβανο ως «ώδινες τοῦ τοκετοῦ μιᾶς νέας Μέσης Ἀνατολῆς», ἀφαίρεσε ἀπό τά θύματά του τή δυνατότητα νά διαμαρτυρηθοῦν στό ὄνομα τῆς εἰρήνης. 'Αλλά ἔαν ἡ συνείδηση αὐτῆς τῆς προσβολῆς παραχθεῖ μόνο σάν ἀναρθρη κραυγή, θά πιστοποιήσει ἀπλῶς μιά ὑποκειμενικότητα πρότερη τῆς κρίσης, δύναμη μεταξύ τῶν δυνάμεων τῆς ιστορίας, δυνάμει ἡ ἐνεργεία ἀδικη. Πρέπει λοιπόν ἡ συνείδηση αὐτῆς τῆς ἀόρατης προσβολῆς νά παραχθεῖ ως στιγμή κατά τήν ὅποια ἡ συνείδηση τίθεται ὑπό κρίση,¹⁹ ως μιά αιτίαση ἐρχόμενη ἀπό τό πρόσωπο τοῦ "Άλλου, τοῦ ὅποιου ἡ ἐπιφάνεια είναι ἡ προσβολή πού ὑφίσταται, ως «ξένος, χήρα και ὄρφανό». 'Ενώπιον αὐτῆς τῆς ἐπιφάνειας, ἡ βούληση τίθεται ὑπό τήν κρίση τοῦ Θεοῦ ὅταν τρέπεται ὁ φόδος τοῦ δικοῦ της θανάτου σέ φόδο γιά τό φόνο τοῦ ἄλλου. "Ετσι ἡ κρίση πού δέν κάνει τήν ἐνικότητα νά σωπάσει, δέν είναι μιά κρίση ἐπιείκειας ἡ παρηγορίας γιά τή χαμένη βεβαιότητά της πώς είναι παρεξηγημένη, ἡ συγχώρησης, μέ τήν ἔννοια τῆς ἀμοιβῆς πού ἐπιβραδεύει τή συντριβή της, ἀλλά μιά ἀπειρη εύθύνη, τῆς ὅποιας ἡ ἀπειρότητα ἔγκειται σέ μιά ἀέναη αὐξήση τῆς εύθύνης: τόσο πιο ἔνοχος είμαι ὅσο είμαι πιο δίκαιος.²⁰ Καί ὅδηγετ σέ μιά ἔξοδο ἀπό τήν ιστορία, ἐφόσον δέν ἀντιστοιχεῖ σέ κανένα προσδιορισμένο ρόλο τοῦ ἐγώ μέσα στήν ιστορική ὄλότητα, ὑπερχειλίζοντας ἔτσι κάθε ιστορικό καθορισμό και περιορισμό.²¹

¹⁹ Αὐτή τήν ἴδεα νομίζω ὅτι προσπαθεῖ ὁ Λεβινάς νά ἀναπτύξει στό δεύτερο μεγάλο διδύλιο του, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Καί σέ αὐτή τήν ἴδεα ἐπιχειρεῖ νά θεμελιώσει μιά ἔννοια «ὑποκειμενικότητας» πέραν τῆς κοινῆς ἐκδοχῆς τοῦ ἴδιοσυγκρασιακοῦ και τοῦ αὐθαίρετου.

²⁰ 'Ο Άρθουρ Καιστλερ (Arthur Koestler) δίνει, στό *Backward and Forward*, ὅπου στηλιτεύει τή μαρξιστική φιλοσοφία τῆς ιστορίας ως ἐγκυμονόσα πολιτική τυραννία, ἔνα μύθο όπου παρουσιάζει αὐτήν τήν ἀπειρη εύθύνη ως μόνη δυνατή ἔξοδο ἀπό τή λογική τῆς ιστορίας.

²¹ 'Ιδέα πού προκαλεῖ και ὀξύτατες κριτικές ἀπό φιλοσόφους ὅπως ὁ Ντεκόμπι ἡ ὁ Ρόρτι (Rorty), πού θεωροῦν ὅτι ἡ ἔξοδος ἀπό κάθε καθορισμένο ρόλο ὅδηγετ και στήν ἀρση τῆς εύθύνης, ἀφοῦ ὅταν είμαι ὑπεύθυνος γιά τά πάντα, δέν είμαι ὑπεύθυνος γιά τίποτε, και ἄρα, ἀφοῦ παραλύει τή δυνατότητα τῆς πολιτικῆς πράξης, πρέπει νά περιοριστεῖ στήν σφαίρα τῆς ήθικῆς δημιουργίας ἐνός ἰδιωτικοῦ ἔαυτοῦ – δι. Richard Rorty, *Achieving our Country*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτη 1998.

4.4. Η ἀσυμμετρία, ή δία καὶ ἡ ορήξη τῆς ὄλότητας

Ἡ συγχώρεση δέν εἶναι ἄφεση τῶν ἀστοχημάτων ἀλλά ἐνεργός παρουσία τῆς βούλησης στήν πράξη της ώς ἀντίβαρο στήν ἀναπόφευκτη, καθόσον δρᾶ, ἀστοχία. Εἶναι λόγος, δηλαδή ὄμιλία, παρουσία τοῦ ὑποκειμένου στήν πράξη τῆς ἐκφορᾶς διά τῆς ὅποιας διαρκῶς διαρρηγούνται οἱ παγιωμένες, «πλαστικές» μορφές τοῦ ἐκφερόμενου λόγου. Μέσω τῆς ὄμιλίας, ὁ κόσμος γίνεται κοινός καὶ ἀποκτᾶ «ἀντικειμενική» διάσταση εἰσερχόμενος στό «σύστημα τῆς γλώσσας». Σέ αὐτή τή «διαλογική» ἔκδοχή τῆς σωστηριανῆς διάκρισης γλώσσας καὶ ὄμιλίας²² προσπαθεῖ ὁ Λεβινάς νά θεμελιώσει μιά διάκριση μεταξύ τοῦ ὑποκειμένου τῆς ἐκφορᾶς πού θεματίζει τόν κόσμο ώς ὄλότητα καὶ τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου πού εἴτε δεξιώνεται τήν ἐκφορά εἴτε γίνεται θέμα της. Στό βαθμό πού ἡ πράξη τῆς ἐκφορᾶς προηγεῖται τῆς θεματοποίησης τοῦ κόσμου, ἡ σχέση τῆς συνομιλίας δέν δρίσκεται μέσα στήν ὄλότητα τήν ὅποια ἐγκαθιδρύει ὁ ἐκφερόμενος λόγος ἐπί τῶν θεματιζόμενων ὅρων. "Ἄρα τό Ἐγώ καὶ τό Σύ, κατά τήν πράξη τῆς ὄμιλίας, δρίσκονται ἔκτος ὄλότητας, ἔκτος συγχρονίας. "Ομως ἀκριβῶς ἐδῶ, ἀναγνῶστες ὅπως ὁ Ντερριντά²³ θά παραπονεθοῦν πώς ἡ προσπάθεια ἔξόδου ἀπό τή φιλοσοφική κατηγορία τῆς ὄλότητας (ὅπου ἡ συμμετρία ἀνάμεσα στούς ὅρους εἶναι δεδομένη, ἐφόσον κάθε ἔνας περιορίζεται καὶ ὥριζεται ἀπό τόν ἄλλον) ἀγνοεῖ ὅτι, ἢν δέν ἐννοηθεῖ ταυτόχρονα τό ἐγώ ώς ὁ ἄλλος τοῦ ἄλλου καὶ ὁ ἄλλος ώς ἔνα ἄλλο ἐγώ, στό πλαίσιο ἐνός κοινοῦ κόσμου, ἀνοίγει ἐκ νέου ὁ δρόμος πρός τή δία. Ἡ δία γεννιέται ἀπό τήν ἔλλειψη ρητῶν κανόνων πού νά ὅριζουν τήν ἡθική ὑποχρέωση ἀλλά καὶ νά τήν περιορίζουν: ἢν εἶμαι ὑπερβολικά ὑπεύθυνος γιά τόν ἄλλον, προσπερνῶ

²² Ἡ ὅποια θά πάρει τίς διαστάσεις μᾶς συνθλιπτικής ρητορείας στό Autrement qu'être, μεταφράζόμενη στή διάκριση Dire/Dit, διαφορά ἡ ὅποια θά «παραγάγει» δομικά τήν ὑποκειμενικότητα, δηλαδή θά τή διαστελεῖ πρός ὅ,τι δέν εἶναι ἡ ἴδια. Ή ρητορική ὑπερτροφία νομίζω ὅτι ὀφείλεται στήν προστάθεια τοῦ Λεβινάς νά λάβει ὑπόψη τήν ντερριντιανή κριτική ὅτι μιά τέτοια διαφορά θά πρέπει νά νοηθεῖ καὶ ώς «διαφωρά», δηλαδή ώς ἀμφιστημά, ὅπου ἡ ὑποκειμενικότητα διαστέλλεται μέν πρός τήν ἀπροσωπία, ἀλλά ταυτόχρονα πρέπει καὶ κάπως νά τήν περιέχει, ἀλλιώς θά περιπέσει ἐκ νέου σέ μιά παγιωμένη ταυτότητα καὶ θά ἔκπεσει ἀπό τήν ἰδιαιτερότητά της. Οἱ λεκτικές ἀκροβασίες πασχίζουν νά σημάνουν αὐτήν τήν «ἀμφιβολογία».

²³ Jacques Derrida, «Violence et Métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», περ. Revue de Metaphysique et de Morale, τόμ. 69, τχ. 3-4, Ιούλιος-Σεπτέμβριος, Οχτώβριος-Δεκέμβριος 1964, ἐπανεκδοση στό L'Écriture et la différence, Seuil, Παρίσι 1967.

τήν ὑποκειμενικότητά του ὅσο καὶ αὐτός, ἢν δέν ἔχει καμά ὑποχρέωση ἀπέναντί μου, ἀγνοεῖ τή δική μου.

Ὁ Λεβινάς ἀπαντᾶ στό πρῶτο σκέλος τῆς κριτικῆς μέ τήν ἴδεα τοῦ «τρίτου ἀνθρώπου», τοῦ ἀπόντος ἀπό τήν ἄμεση σχέση ἐγώ-σύ, ἔναντι τοῦ ὅποιου ωστόσο ἔχω ἐπίσης εὐθύνη καὶ πρός χάριν τοῦ ὅποιου ὀφειλω νά διασφαλίσω τήν ὑπεύθυνότητα —ἄρα καὶ τήν ὑποκειμενικότητα— ἀυτοῦ πού ἔχω ἀπέναντί μου — ὅπως ὁ δικαστής δέν μπορεῖ νά εἶναι ἀφελῶς ἐπιεικής ἀπέναντι στόν κατηγορούμενο, στό ὄνομα τῶν θυμάτων. "Ἄρα μιά ὄρισμένη συμμετρία πρέπει νά ἀποκατασταθεῖ, ἀρκεῖ ἡ «όλότητα» νά προκύψει ώς αὐτο-περιορισμός τοῦ πυρετοῦ τῆς ἀσυμμετρίας.²⁴

Πιό σημαντική ὅμως εἶναι ἡ ἀπάντηση στό δεύτερο σκέλος. Τό ὅτι δέν εἶμαι ὁ ἄλλος τοῦ ἄλλου σημαίνει, στήν ὀπτική τοῦ Λεβινάς, πώς δέν μέ ἐνδιαφέρει ἔάν εἶμαι ἀντικείμενο σεβασμοῦ καὶ ἀναγνώρισης ἀπό τόν ἄλλον. 'Ὕπ' αὐτή τήν περιγραφή, ἔχουμε ἐδῶ ἔναν παροξυσμό τῆς αὐτονομίας, ἀφοῦ δέν ἔχω ἀνάγκη τόν ἄλλον προκειμένου νά ἀποκτήσω τό ὄντολογικό status τοῦ ὑποκειμένου. Μόνο ἡ ἀσυμμετρία μέ προστατεύει ἀπό τήν ἔξαφάνισή μου μέσα στό ἔργο καὶ στήν παγίωση τῆς ὑποκειμενικότητας μέσα σέ μιά ἐτεροκαθορισμένη ταυτότητα. Γιατί ἢν ἀσχοληθῶ μέ τίς προθέσεις τοῦ ἄλλου ἀπέναντί μου, ἐμπλέκομαι στόν ἀνταγωνισμό μαζί του, γίνομαι «σύγχρονός» του, ἡ πράξη μου ἔναντι του γεννᾶ ἔργο πού αὐτός νοηματοδοτεῖ, δηλαδή ἀλλοτριώνει.

4.4.1. Ἀπό τήν περιγραφή στήν ἐπιταγή

Ποῦ συμβαίνει ὅμως αὐτό, νά μπορῶ νά προσπερνῶ τίς προθέσεις τοῦ ἄλλου ἀπέναντί μου; Τό ἔρωτημα νομίζω ὅτι μᾶς εἰσάγει στήν καρδιά τής λεβινασικής φιλοσοφίας: συνθήκη τῆς ἀναπαλλοτρίωτης βούλησης εἶναι ἡ «καλοσύνη ἡ ἐλευθερωμένη ἀπό τά δεσμά τοῦ ἐγωισμοῦ». 'Ανιχνεύουμε ἐδῶ τήν ἀγωνία τῆς «αιώνιας φιλοσοφίας» νά

²⁴ Τό παράδειγμα εἶναι τοῦ Λεβινάς. Σέ αὐτή τήν «εὐθύνη μου γιά τήν εὐθύνη τοῦ ἄλλου», δίκαιωνται στά ύστερα γραπτά καὶ ἡ ὑπαρξή τῶν θεσμῶν καὶ «ἀποκαθίσταται» ἡ ἴδεα τῆς ὄλότητας, σέ μιά προσπάθεια νά μήν ἐννοηθεῖ ἡ πολιτική ώς θεμελιώμένη στόν ἀτομικό ἐγωισμό — θεμελιώση πού ὀδηγεῖ, κατά τόν Λεβινάς, ἀπό τόν Χόμπς στόν Χέρκελ. Δέν παύει ὅμως καὶ ἡ θεμελιώση τής στήν ἀτομική ἀνιδιοτέλεια νά εἶναι συμβολαική καὶ νά ἀντιτίθεται σέ μιά ὀπτική κοινοῦ ἀγαθοῦ. 'Ὕπ' αὐτή τήν ἔννοια ἡ πολιτική σκέψη τοῦ Λεβινάς παραμένει φιλελεύθερη.

πείσει ὅτι εἶναι καλό νά εἶσαι καλός. Η ὑπερβολή στὸν Λεβινάς τῶν ὤρων τῆς Καλοσύνης, τῆς Κένωσης (ό χριστιανικός αὐτός ὄρος ἀπαντᾶ καὶ στὰ φιλοσοφικά καὶ στὰ «όμολογιακά» γραπτά τοῦ Λεβινάς), τῆς «ἀπειρης εὐθύνης» πού ἄλλους ἐκνευρίζει καὶ ἄλλους συνεπαίρνει, ἔχει ὡς φαινομενολογικό στόχο νά περιγράψει τὴν συγκεκριμένη ἐμπειρία στὴν ὥποια παράγεται καὶ βιώνεται ἡ ἀσύμμετρη κοινωνική σχέση. Γιατί ὅμως ἡ ἀσύμμετρία παίρνει αὐτοὺς τοὺς συγκεκριμένους βιωματικούς χαρακτῆρες;

Η ἀπάντηση ἀπαιτεῖ μιά διαλεύκανση τῆς ἔννοιας: ἡ ἀσύμμετρία ἔγκειται κατ' ἀρχήν στὴ διαφορὰ μεταξύ τοῦ πρώτου προσώπου, τοῦ προσώπου τῆς ἐκφορᾶς τοῦ λόγου, καὶ τοῦ δεύτερου προσώπου, στὸ ὥποιο ἀπευθύνεται ἡ ἐκφορά, ἀλλά στὸ ὥποιο ἐπίσης μπορεῖ νά ἀναφερθεῖ ὡς σὲ τρίτο πρόσωπο, ἢτοι ὡς σὲ ἀντικείμενο. Στὴν τελευταίᾳ αὐτή περίπτωση τὸ ἐγώ τῆς ἐκφορᾶς καὶ τὸ ἀντικείμενό του γίνονται «σύγχρονα» καὶ «συμμετρικά». "Αν ὅμως αὐτό τὸ ἀντικείμενο εἶναι τὸ πρόσωπο τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου, διαπράττω ἔνα ἀτόπημα. Ἐδῶ ὁ Λεβινάς ἐπιχειρεῖ τὴν πολυθρύλητη, καὶ κατά ἄλλους ἀδόκιμη μετάβαση ἀπό τὸ «εἶναι» στὸ «δέον».

Τὸ πρόσωπο τοῦ ἄλλου περιγράφεται ὡς ἔκφραση πού δέν ἀκτινοβολεῖ, ὅπως ἡ ὄμορφιά πού ἐκπέμπεται ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ ἀκτινοβολοῦτος, ἀλλά παριστάμενο καὶ αὐτό στὴ φανέρωσή του τὴν αἱρεῖ, μέ τὴν ὄμιλία του, κάθε στιγμή πού πάει νά παγιωθεῖ σὲ αὐτήν καὶ νά ἔγκλειστεῖ σὲ ἔνα θέμα. 'Ὕπ' αὐτή τὴν ἔννοια ἡ φανέρωση τοῦ προσώπου διαφρηγνύει τὴ συστοιχία νόησης-νοήματος, ὑπερχειλίζοντας τίς προσμονές πού συνιστοῦν τὸν ὄριζοντα πρόσληψης κάθε ἀντικείμενου ἀπό τὴ συνείδηση. Ό Λεβινάς ἐπιμένει ἐμφατικά σὲ αὐτή τὴ διάσταση τοῦ προσώπου, τοποθετώντας μάλιστα ἐδῶ ὅ,τι τὸν διαφοροποιεῖ ἀπό τοὺς ἄλλους φαινομενολόγους.²⁵ Αὐτή ὅμως ἡ περιγραφή ἐνέχει εο ipso μιά προτροπή: εἴμαι ἐλεύθερος νά ἀντιμετωπίσω τὸν ἄλλον σάν πρόσωπο ἡ σάν πράγμα, ὡστόσο ὃν διαλέξω τὸ δεύτερο, ἀνακαλύπτω ὅτι ἡ ἐλεύθερία μου εἶναι ἔνοχη, ἀφοῦ ἔχει παραγνωρίσει τὴν ἀτέροτη τοῦ ἄλλου. Μέ αὐτό τὸν τρόπο μέ ἔγκαλεῖ, κάθε φορά πού τὸ βλέμμα μου πάει νά τὸν φυλακίσει σὲ μιά

όρατή μορφή. Διαλανθάνει τοῦ βλέμματός μου, καὶ μέ κάνει νά ντρέπομαι ὅταν νιώθω τὸν ἴμπεριαλισμό τοῦ βλέμματός μου νά εἶναι ἀντίδραση ἀκατάλληλη στὴν ἐπιφάνεια τοῦ προσώπου, δηλαδή στὴν φανέρωση αὐτοῦ πού δέν ἔξαντλεῖται στὴ φανέρωσή του. Τό συμπτωματικό καὶ τὸ παράλογο δέν ἀναδύεται μέσα στὸν περιορισμό τῆς ἐλεύθερίας ἀπό τὴ δία πού μπορεῖ νά μοῦ ἀσκήσει ὁ ἄλλος ἀνθρωπός, ἀλλά στὸν ἐγωισμό της, ὅταν τῆς ἀποκαλύπτεται ὡς ἀδικος. Η ἐλεύθερία περιστέλλεται ὅχι προσκρούοντας σέ μιά ἀντίσταση, ἀλλά ἀνακαλύπτοντας ὅτι εἶναι αὐθαίρετη καὶ ἔνοχη. Καὶ τὸ κενό τῆς δικαιώσης, γίνεται κίνητρο πού καλεῖ τὴν ἐλεύθερία στὴν εὐθύνη. Καὶ ἡ εὐθύνη εἶναι ὅχι γιά τὴν ἐπιτέλεση ἐνός ἀνταλλάξιμου ρόλου μέσα στὸ σύστημα τῶν ρόλων, ἀλλά στὴν ἀνάληψη ἐνός ἀμεταβίβαστου δάρους, καθόσον ὁ ἄλλος, ἐντεῦθεν τῆς ὄρατῆς καὶ συγκρίσιμης μορφῆς, εἶναι μοναδικός. Ἀναλαμβάνοντας αὐτό τὸ δάρος, ἔξέρχομαι καὶ ἐγώ ὁ ἵδιος ἀπό τὸ σύστημα τῶν συγκρίσιμων καὶ ἀνταλλάξιμων ρόλων, ἄρα καὶ ἀπό τὸν ἀτεροκαθορισμό μου. Βγαίνοντας ὅμως ἀπό τὴ συμμετρία τῆς κοινωνικῆς σχέσης, γίνομαι μοναδικός, καὶ ἡ ἐλεύθερία μου θεμελιώνεται καὶ δικαιώνεται ἀπό αὐτό τὸ ἀμεταβίβαστο δάρος. "Αρα ἡ φανέρωση τοῦ ἄλλου, τῆς ἀτέροτης, πέραν τῆς συμμετρίας καὶ τῆς ὀλότητας, δέν εἶναι ἡ ἀρνηση ἀλλά ἡ ἀρχή τοῦ Λόγου, τῆς ἀνάγκης ἡθικῆς δικαιώσης τοῦ ἔαυτοῦ, τοῦ λόγον διδόναι.

4.4.2. Ἀσυμμετρία καὶ μοναδικότητα: ἡ «ἡθική δημιουργία τοῦ ἐγώ»

Η λεβιναστική ἔννοια τῆς ἀσύμμετρίας εἶναι ἔνα φιλοσοφικό παράδοξο. Διότι κηρύσσει μέν τὴ ριζική ἔξοδο ἀπό τὸν ἔαυτο πρός συνάντηση τοῦ ἄλλου, ἀλλά ὁ ἄλλος ὑπό μίᾳ ἔννοιᾳ ἔχει ἔξαφανιστεῖ ἀπό τὸ πεδίο δράσης τοῦ ἡθικοῦ ὑποκειμένου. Γιά μιά ὄποιαδήποτε κοινωνική πράξη, χρειάζεται μιά συμπληρωματικότητα ρόλων: μιά ἀγοραπωλησία προϋποθέτει ἔνα πωλητή καὶ ἔνα ἀγοραστή.²⁶ Η συμμετρία αὐτή ὄριζεται ἀπό ἔνα προϋπάρχοντα θεσμό — ἐν προκειμένῳ, τῆς ἀγορᾶς. "Ομως ὁ «ἄλλος» τοῦ Λεβινάς δέν εἶναι ἔνας κοινωνικός ἑταῖρος, πού τὸν συναντῶ σὲ συγκεκριμένες καταστάσεις τοῦ δίου. Τὸν «ἄλλο», τὸν ἀντιμετωπίζω πάντοτε ὡς πιό φτωχό καὶ πιό ἀδύναμο ἀπό ἐμένα, ὡς πάντοτε ἀνώτερο ἀπό ἐμένα. Η φανέρωσή του μέσα σέ μιά ἀχλύ

²⁵ Βλ. τὸ δοκίμιο του «Sens et signification» πού περιλαμβάνεται στὸν τόμο *Humanisme de l'autre homme*, Livre de Poche, σ. 122, Παρίσι 1987 (1η ἑκδ.: Gallimard 1972).

²⁶ Γιά τὴν ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς «κοινωνικῆς πράξης», βλ. Vincent Descombes, *Questions disputées*, éditions Cécile Defaut, Νάντ 2007, σ. 425.

παντοτινῆς «ένδειας» καί μιά μεταφυσική διάσταση «”Ψους» μέ έγκαλει γιά μιά όδυνη πού δέν του ἔχω προξενήσει καί μέ καλεῖ νά έκπληρώσω μιά ἄπειρη ύποχρέωση, πού σημαίνει, χωρίς νά ξέρω πότε έκπληρώνω τό χρέος μου, ἀφοῦ τό ἔχω ἀναλάβει προτού συναντήσω τόν ἄλλον στό παρόν τῆς συγκεκριμένης σχέσης.

Τό ἔχω συνάψει, θά πεῖ ὁ Λεβίνας, σέ ἓνα «ἀμνημόνευτο παρελθόν». Δέν εἶναι τυχαῖο, νομίζω, πώς ἀπό ἓνα σημεῖο καί μετά ἡ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς «έτερότητας» γίνεται συναρτήσει τοῦ εἰδούς τῆς ύποκειμενικότητας ἀπό ὅπου συνάγεται ἡ ἐμπειρία της: ἡ ἐμφαση δίνεται σέ μιά ὄπτική τοῦ πρώτου προσώπου, ἡ ὅποια παράγεται ἐκεῖ ὅπου ἡ ἄπειρη εὐθύνη μέ καθιστᾶ ἀναντικατάστατο καί ἀπαραίτητο πέραν κάθε ὄρίου καθορισμένου ἀπό ἔναν ἀντικειμενικό νόμο. Πρόκειται γιά μιά ἐπιβεβαίωση τοῦ Ἐγώ πού δέν κολακεύει τίς ύποκειμενικές του «έμμονές» οὔτε τό παρηγορεῖ γιά τό θάνατό του, ἀλλά τοῦ ἀνοίγει ἔναν χῶρο ἄλλον ἀπό αὐτόν τῆς ἐπιμέλειας, τοῦ ἔαυτοῦ καί τοῦ εἶναι-πρός-τό θάνατο πού εἶναι τό θεμέλιο τῆς χαιτεγκειανῆς «μέριμνας».

Αὐτή ἡ «ἡθική δημιουργία τοῦ Ἐγώ» (OA, σ. 320) προϋποθέτει ἓνα χάσμα ἀνάμεσα στό Ἀγαθό καί στά ὄρατά γεγονότα, προϋποθέτει ἓνα ἀόρατο νόημα τῶν γεγονότων, πάνω στό ὅποιο δέν μπορεῖ νά ἀποφασίσει παρά μιά ύποκειμενικότητα, πού καλεῖται νά ἀποκριθεῖ σέ αὐτά, σέ μιά κίνηση αὐθυπέρβασης, πέραν τῶν ὑφιστάμενων κανόνων. Διανοίγει συνεπῶς μιά διάσταση ἐσωτερικῆς ζωῆς ὡς ἀπολογίας πού δέν ζητᾶ ἐλευθερία, ἀλλά δικαιοσύνη – γιά νά ἀποκτήσει ὑπόσταση. Χάρη στήν ἐμπειρία τῆς ἐτερότητας –τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου–, τήν πιό ριζική ἐμπειρία ἐτερονομίας, ἡ βούληση διαφυλάσσεται ἀπό τόν ἐγκλεισμό τῆς στίς ἀπρόβλεπτες συνέπειες τῆς πράξης καί ἀπό τήν ἀπορρόφησή της στό σύστημα, στήν ιστορική ὥλότητα. Ἡ ἀπειρότητα τῆς εὐθύνης, ἡ ἀσυμμετρία, μέ προστατεύει ἀπό τίς ξένες προθέσεις. Κατ’ αὐτό εἶμαι ισχυρότερός του καί ἡ ισχύς μου ἔγκειται στήν ἀσθένειά μου: παραδέχομαι τήν ἀδυναμία μου νά προεξοφλήσω τόν τρόπο μέ τόν ὅποιο ὁ ἄλλος θά σημασιοδοτήσει τήν πράξη μου. Ἐπιπλέον γίνομαι ἐγώ ύπόλογος γιά τίς πράξεις του –μέ ἐνδιαφέρει τί κάνει αὐτός στούς ἄλλους–, δηλαδή ἔχω εὐθύνη γιά τήν εὐθύνη του καί ἐπομένως εἶμαι «δόμηρός» του.

Ἐγώ εἶμαι ύπευθυνος γιά τήν εὐθύνη τοῦ ἄλλου – καί ὅχι οἱ δικές του προθέσεις. Δέν ἀσχολοῦμαι μέ αὐτές καί τό πῶς ἀντιδρᾶ αὐτός

στή δική μου πράξη ἀπέναντί του. Ἡ ισχύς ἐν τῇ ἀσθένειᾳ ἡ σέ μιά «παθητικότητα παθητικότερη τῶν παθῶν».²⁷ Ἀλλά πῶς γίνεται αὐτό στήν πράξη;

4.4.3. Χωρίς ταυτότητα

Ἡ ἐμπειρία τῆς ἐτερότητας ἀντίκειται στήν ἀλλοτρίωση, διότι ἡ ἐκφραση δρίσκεται στόν ἀντίποδα τῆς ἐπιφρονής. Ὑπό μία ἔννοια, εἶναι ἡ ισχυρότερη δυνατή ἐμπειρία ταυτότητας, ἐφόσον δρίσκεται πέραν τῆς διάχρισης εἶναι καί φαίνεσθαι:

Ο, τι ἀποκαλοῦμε πρόσωπο εἶναι αὐτή ἡ ἔξαρτη παρουσίαση τοῦ ἔαυτοῦ πού γίνεται αὐτοπροσώπως, χωρίς τίποτε κοινό μέ τήν παρουσίαση ἀπλῶς δεδομένων πραγματικοτήτων, πάντα ὑποπτῶν κάποιας λαθροχειρίας, πάντα δυνάμει ὄνειρικῶν. (OA, σ. 256)

Στό πρόσωπο τοῦ ἄλλου σταματᾶ ἡ καρτεσιανή ἀμφιβολία καί ἡ «ἀναρχία τοῦ θεάματος τοῦ κόσμου». Ἡ ἡθική δεξιωση τοῦ ἄλλου, ὡς ἔξοδος ἀπό τήν ἐπιφρονή, εἶναι πράξη μέ τήν ἀριστοτελική σημασία τῆς διάχρισης ἀπό τήν ποίηση:

Στήν ποιητική δραστηριότητα ὅπου οἱ ἐπιφροές ἀναδύονται ἐν ἀγνοίᾳ μας μέσα στήν ἴδια αὐτή δραστηριότητα πού εἶναι ὡστόσο συνεδρήτη, γιά νά τήν τυλίξουν καί νά τή λικνίσουν σάν ρυθμός καί ὅπου ἡ πράξη φέρεται ἀπό τό ἴδιο τό ἔργο τό ὅποιο αὐτή ἔφερε στήν ὑπαρξη, ὅπου διουνισιακῶν τῷ τρόπῳ ὁ καλλιτέχνης γίνεται, σύμφωνα μέ τήν ἐκφραση τοῦ Νίτσε, ἔργο τέχνης – ἀντιτίθεται ἡ γλώσσα, πού κάθε στιγμή διακόπτει τή χάρη τοῦ ρυθμοῦ καί ἐμποδίζει τήν πρωτοβουλία νά γίνει ρόλος. Ἡ ὁμιλία εἶναι ρήξη καί ἔναρξη, ρήξη τοῦ ρυθμοῦ πού μαγεύει καί θέλγει τούς συνομιλητές – πρόζα. (OA, σ. 256)

Ὑπό αὐτήν τήν ἔννοια ἡ ὁμιλία –ή ἐκφορά τοῦ λόγου, τό Λέγειν– ἀποδομεῖ τήν ταυτότητα τοῦ ὁμιλοῦντος, στό βαθμό πού ἡ ἐκφραση εἶναι τρόπος ὑπαρξης τόσο τοῦ Ἐγώ ὅσο καί τοῦ Σύ. Ὡς πράξη τῆς ἐκφορᾶς δέν περικλείεται ποτέ στό θέμα τοῦ ἐκφερόμενου λόγου –

²⁷ Καί δέδαια ἡ «ἡθική τῆς ύποκατάστασης», ὅπου τό θύμα ἀναλαμβάνει τήν εὐθύνη γιά τό ἔγκλημα τοῦ θύτη ἔχει θεωρηθεῖ ήθικά ἀπαράδεκτη – βλ. R. Lellouche, *Difficile Levinas*, ὥ.π., σ. 97. Ὁμως παραγνωρίζει αὐτή ἡ κριτική ἀκριβῶν τό ἀπαράγραφο τῆς σκοπιάς τοῦ πρώτου προσώπου: κανείς δέν μπορεῖ νά ζητήσει αὐτή τήν εὐθύνη ἀπό τό θύμα: ἀλλά ὅταν αὐτό τήν ἀναλάβει, γίνεται, ὑπό μιά ὄρισμένη περιγραφή, ισχυρότερο τοῦ θύτη.

έφόσον ή πράξη τοῦ Λέγειν ὑπερχειλίζει τήν ποίηση τοῦ Λεκτοῦ. 'Ο ἔκφερόμενος λόγος ποτέ δέν θεματίζει τήν ἐκφορά του τήν *ἴδια στιγμή*. "Ετσι τό Λέγειν διαφοροποιεῖται ἀπό τήν νόηση ή ὅποια δρίσκεται πάντα σέ συστοιχία μέ τό νόημά της – μέ τό Λεκτό (AE, σ. 78). Στό Λεκτό –στό συγχρονικό σύστημα– στή «δομή» πού φτιάχνει ἡ ὄλότητα τῶν δυνατῶν περιγραφῶν τῶν πραγμάτων – θεματίζεται καί περικλείεται ὁ κοινός κόσμος. 'Αλλά τό Λέγειν εἶναι μά πράξη πού μένει ἐντεῦθεν τῆς ἔξαντικεμενίκευσής της σέ προτάσεις, μά πράξη ἐπομένως ἀπέκδυσης τοῦ ἔαυτοῦ ἀπό κάθε κατηγόρημα, καί ἄρα ἔξόδου ἀπό κάθε ντετερμνισμό, ιστορικό, κοινωνικό ἢ οἰκονομικό στό βαθμό πού κάθε καθορισμός ἐμπίπτει στό θέμα τῆς ἐκφορᾶς, τό δόποιο ὅμως ὑπερχειλίζεται ἀπό τό ἐνέργημα τῆς ἐκφορᾶς. Τό ὑποκείμενο τῆς ἐκφορᾶς ἔξαιρεῖται ἀπό κάθε καθορισμό. Τό φαινόμενο αὐτό τῆς ἔξαίρεσης τοῦ ὑποκειμένου τῆς πράξης τῆς ἐκφορᾶς ἀπό τό «σύστημα» τῶν συμφραζομένων, ὁ Λεβινάς προσπαθεῖ νά ἀποδώσει μέ ὄρους τῆς κοινῆς ἡθικῆς ἐμπειρίας, μέ ὄρους ἡθικῆς σχέσης: «[...] ἀπόσπαση ἀπό τόν ἔαυτό, μέσα στήν ἐνότητά του, ἀπόλυτη μή-σύμπτωση» πρός τόν ἔαυτό,

ἀπογύμνωση μέχρι τό ἀπερινόητο "Ἐν, μέχρι τό καθαρό κάποιος, μοναδικός καί ἐκλεκτός, δηλαδή ἔχθεση στόν ἄλλον χωρίς δυνατή διαφυγή, τό Λέγειν, στήν εἰλεκρίνεια τοῦ σημείου πού δίνεται στόν "Άλλον ἄνθρωπο, μέ ἀπολύτη ἀπό κάθε ταυτότητα πού θά ἀναφανήτων σάν θρόμbos πού θά συμπηγότων δί' ἔαυτόν, πού θά συνέπιπτε πρός ἔαυτόν. (AE, σ. 84-85)

'Η δύμιλία περιγράφεται ως νεύση, ως «δόσιμο σημείου» στόν ἄλλον, πάνω στό δόποιο χτίζεται ἡ γλώσσα ως ὄλότητα σημασιῶν. 'Η περιγραφή τοῦ «δοσίματος τοῦ σημείου» ως ἀνιδιοτέλειας καί δωρεᾶς καί γενναιοδωρίας εἶναι ἡ κορύφωση τῆς ἀπο-φορμαλιστικού-ίσησης τῶν ὄρων πού χαρακτηρίζει τή λεβινασιανή φαινομενολογία.

"Αν δεχτοῦμε αὐτοῦ τοῦ εἰδους τήν ἀνάλυση τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν, τότε ἡ ἀνιδιοτέλεια εἶναι μά ἀποδόμηση τοῦ «εἶναι τοῦ ὑποκειμένου» (*désinter-esse-ment*), στό βαθμό πού ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη περιγράφεται σάν «καθαρό» ὑποκείμενο τῆς ἀνιδιοτελοῦς πράξης: ὅταν ὑποκαθιστῶ τόν ἄλλον στήν ὄδύνη πού τοῦ προξενεῖ ἡ *βία* τοῦ κόσμου, ἀπαλλάσσομαι ὁ *ἴδιος* ἀπό τό βάρος τοῦ κόσμου καί τῆς θέσης πού ἔχω μέσα σέ αὐτόν. 'Η ἀνιδιοτέλεια «έμποδίζει τήν πρωτοβουλία νά γίνει ρόλος», δηλαδή νά παγιωθεῖ σέ ταυτότητα. Σέ κιρκεγκιωριανούς τόνους, ως μόνη συνέχεια τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης ο Λεβινάς προτάσσει

τήν «έπανάληψη» (recurrence). 'Ο ἀνθρωπος παραμένει στή θέση του ὅχι χάρη σέ μά θετική συνοχή τῶν στιγμῶν τοῦ βίου του, ἀλλά ἔξαιτις μᾶς «παθολογικῆς ἐμμονῆς» σέ ὅ,τι τοῦ ἀπειλεῖ τήν ταυτότητα: μᾶς «μανίας καταδίωξης» πού τόν κρατᾶ σέ ὄμηρεία. Μένει στή θέση του, ἐπειδή δέν ἔχει ἀναπαράσταση ταυτότητα, διότι ἂν εἶχε, ἡ ἀναπαράστασή της θά ήταν ὑπόθεση ἀνένας ἐπανερμηνείας καί μετατόπισης ἀνάλογα μέ τά ιστορικά της συμφραζόμενα. Μένει στή θέση του, ἐπειδή δέν ἔχει ἀναστοχαστική συνείδηση τοῦ ἔαυτοῦ του, ἐφόσον ὁ ἔαυτός ἔχει ἀπογυμνωθεῖ ἀπό ιδιότητες (AE, σ. 177). Καί η μόνη τέτοια δυνατή ἀπογύμνωση, λέει ο Λεβινάς, ἔρχεται ὅταν, ὑποκαθιστώντας τόν ἄλλον ἄνθρωπο στήν ὄδύνη του ἡ τήν ἔνδειά του, ὁ ἄλλος μέ ἀντικαθιστᾶ ως ἀρχή τῆς πράξης μου.

'Αναφερόμενος ὁ Λεβινάς στόν Μάη τοῦ '68, τόν δόποιο τόν ἔζησε ως καθηγητής στή Nanterre, μιλᾶ γιά τό πνεῦμα τῆς νεότητας πού συνίσταται στή γενναιοδωρία τῆς ἀπόστασης ἀπό κάθε παγιωμένη ταυτότητα, ρόλο, status.²⁸ 'Η πολιτική αὐτή καταγγελία τῆς ταυτότητας –ο Λεβινάς μιλᾶ γιά τό «κεφάλαιο τοῦ εἶναι» ως σκληρότερο πυρήνα τοῦ καπιταλισμοῦ ἀπό τό κεφάλαιο τοῦ χρήματος, ἐνώ στό πρῶτο του κιόλας κείμενο ὄριζε τόν ἀστό ως αὐτόν πού ἀγωνιᾶ γιά τήν ταυτότητά του²⁹ στηρίζεται στό φιλοσοφικό αἴτημα μᾶς πράξης πού τίποτε δέν θά μεταβάλει σέ ποίηση: διότι ἀπό τή συγχρονική ὄλότητα ὅπου θά ἐντασσότων τό ἔργο, τό Λεκτό, θά μποροῦσε νά συναχθεῖ ἡ ποιότητα τῆς παράγουσας βούλησης. Μέσω τοῦ ἔργου ἡ δημιουργός πρόθεση θά ἀναγότων στό περιβάλλον της καί τήν ἐποχή της. 'Η μόνη πράξη πού διαθλᾶ τή συναγωγή τῆς βούλησης ἀπό τό ἔργο καί τή συναχόλουθη ἀναγωγή τῆς «ὑποκειμενικότητας» στήν ὄλότητα, εἶναι αὐτή πού γίνεται ως μά συνεχής ἀρνηση κάθε ταυτότητας – κάθε ὄρισμοῦ, κάθε ποιότητας τοῦ πράττοντος. 'Η ταυτότητα πρέπει νά πάψει νά εἶναι ἡ ἀρχή τῆς πράξης καί τῆς αἰσθησης τοῦ ἔαυτοῦ (AE, σ. 180): γιά τήν ἀκριβεία ζητεῖται μά πράξη ἀναρχη, μά καθαρή φυγή ἀπό τόν ἔαυτό, μά καθαρή δαπάνη.³⁰

²⁸ 'Η ἀναφορά δρίσκεται στήν ὑποσημείωση ἀρ. 9 στό δοκίμιο «Sans Identité», στό *L'humanisme de l'autre homme*.

²⁹ Βλ. *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Παρίσι: 1982.

³⁰ 'Η ἔκφραση εἶναι τοῦ Ζώρζ Μπατάγη, καί ἀπηχεῖ τήν *ἰδέα* τῶν ἀκροστῶν τοῦ σεμιναρίου τοῦ Κοζέν πώς ὅ,τι κάνει τόν ἄνθρωπο νά διαφέρει ἀπό τά πράγματα πού,

Φάίνεται εύκολο νά δοθεῖ ἔνα ἀποδεκτό ἡθικό νόημα σέ αὐτή τή «διάβρωση» τῆς ταυτότητας, ἐφόσον ἡ κοινή ἡθική ἐμπειρία περιέχει τέτοιες ἔννοιες αὐθισμέρασης, κένωσης, αὐτοθυσίας κ.λπ. Ἀρκεῖ ὅμως τό νά ἔρθουν οι ἔννοιες τῆς κοινῆς ἐμπειρίας σέ ἔνα ρητορικό παροξυσμό γιά νά thagētai καί ὁ στοχασμός ἀπό τά ὄρια τοῦ κοινοῦ νοῦ καί νά ἀποκτήσει φιλοσοφική περιωπή; Καί ὁ Λεβινάς ὑποχρεοῦται νά thagētai ἀπό τά ὄρια τοῦ κοινοῦ νοῦ, τά ὄρια τῆς τυπικῆς λογικῆς, ὅπου Α ἵστον Α, ἐφόσον ἡ φιλοσοφική του διερεύνηση τοῦ ἐπιτάσσει νά ἐρχαταλεύψει τή «λογική τῆς ταυτότητας».

5. Ὁ Ἀριστοτέλης καί ἡ ἡθική τῆς ἐνέργειας

Ἄς δοῦμε πῶς ἀπαντᾶ στό ἴδιο πρόβλημα ὁ φιλόσοφος τοῦ ὅποιου ὁ ἡθικός προβληματισμός διακηρύσσει μά καταρχάς πιστότητα στήν κοινή ἡθική ἐμπειρία – ὡσότου ἡ φιλοσοφία τήν ἀρθρώσει συνεκτικά καί τήν ὑποβάλει σέ λογικό ἔλεγχο. Ὁ προβληματισμός πάνω στήν ἀλλοτρίωση τῆς πρόθεσης μέσα στό ἔργο είναι ἀπό τά θεμέλια τῆς ἡθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη, διότι στήν ἀντιμετώπισή της βασίζεται ἐν μέρει ἡ προσπάθεια μιᾶς ἔλλογης ἀναζήτησης τοῦ ἀγαθοῦ – τοῦ δίου πού ἀρμόζει στήν ἰδιαίτερη φύση τοῦ ἀνθρώπου. Ἐγγράφεται αὐτός ὁ προβληματισμός, πού ἀναπτύσσεται τόσο στά ἡθικά βιβλία ὃσο καί στήν Ποιητική, ὅπως ἔχει δεῖξει ἡ Μάρθα Νουσσμπάουμ (Martha Nussbaum),³¹ στήν ἀναζήτηση ἐκείνου τοῦ ἀγαθοῦ τό ὅποιο μπορεῖ νά μείνει στό ἀπυρόβλητο τῆς τύχης, χωρίς ὅμως νά thagētai ἀπό τά ὄρια ἐνός δίου ἀνθρώπινου, μέ σὸν τή συστατική του μεταβλητότητα.

Ἡ ἀνθρώπινη πράξη ὁρίζεται μέ δάση τήν ἔφεση τοῦ ἀγαθοῦ ἐν γένει καί κάθε δραστηριότητα στοχεύει σέ ἔνα οίκειο της ἀγαθό. Τί ὅμως, ἀπό σὸν τούς σκοπούς ἐνός ἀνθρώπου, μπορεῖ νά ἀξιώσει τή θέση τοῦ ἀνώτερου ἀγαθοῦ, πού ἀρμόζει στόν ἀνθρωπο ὡς ἀνθρωπο καί ὃσι σέ κάποιον ἀπό τούς ἐπιμέρους του ρόλους; Στό πρῶτο δίβλιο τῶν Ἡθικῶν Νικομαχείων ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σέ μιάν ἔξεταση τῶν ἀγαθῶν πού είναι, μέ κριτήριο τίς ὑπάρχουσες γνῶμες, ὑποψήφια

ἐνσαρκώνοντας τή λογική τῆς ταυτότητας, είναι ὃ, τι είναι καί τίποτε παραπάνω, πρέπει νά ἀναζητηθεῖ σέ ὃ, τι διαφένει τῆς πεζότητας, τῆς ρουτίνας καί τῆς συμβατικότητας. Τό «δι «έαυτόν» πρέπει νά ἀναζητηθεῖ σέ αὐτό πού ὁ Ρεύμον Κενώ (Raymond Queneau) ὀνόμαζε «Κυριακή τῆς ὑπαρξῆς».

³¹ Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Καΐμπριτζ 1986.

γιά τή θέση τοῦ ὑπέρτατου ἀγαθοῦ, τοῦ στόχου πού μπορεῖ νά δώσει νόημα ὃχι μόνο σέ μιά ἰδιαίτερη δραστηριότητα, ἀλλά σέ ὅλοκληρη τή ζωή ἐνός ἀνθρώπου.

Ἡ ἀναζήτηση είναι ἔλλογη, στό βαθμό πού κατατίθενται καί συζητοῦνται τά κριτήρια της. Οι γνῶμες τῶν πολλῶν προσφέρουν ἔνα ἀπό αὐτά. Τά ὑπόλοιπα προσφέρει ὁ φιλοσοφικός στοχασμός πού τά ἐνοποιεῖ κάτω ἀπό τή γενική ἰδέα ὅτι τό ἀριστο ἀγαθό πρέπει νά είναι τέλειο καί τό τελειότερο πρέπει νά ἐπιδιώκεται χάριν αὐτοῦ καί ποτέ γιά κάτι ἄλλο, καί νά μήν ἀποδεικνύεται, συγκρινόμενο πρός ἄλλα ἀγαθά, ἀπλό μέσο γιά κάτι ἄλλο, ἐλλιπές ἡ ἀντιφατικό πρός τόν ἔαυτό του. Τέτοιο ἀγαθό είναι ἡ εὐδαιμονία, πού περιέχει τό αἴτημα τῆς ἀρχιτεκτονικῆς σύνθεσης τῶν ἀγαθῶν πού πότε ἐπιδιώκουμε καθ' ἔαυτά, πότε χάριν ἄλλων. Τό τέλειο ἀγαθό προσπορίζει αὐτάρκεια, δηλαδή ἀπό μόνο του καθιστᾶ τό δίο ἄξιο ἐκλογῆς καί πλήρη – είναι τό αἱρετότερο καί μη συναριθμούμενο ἀγαθό (1097b 6). «Ἐνα τέτοιο ἀγαθό, πού είναι μόνο σκοπός καί ποτέ μέσο, είναι ἀπαραίτητο γιά νά ἔχει νόημα ἡ ἀνθρώπινη ζωή, εἰδάλλως ἡ ἐπιθυμία, ἡ ἔφεση πού ὁρίζει τόν ἀνθρωπο, θά ἔμενε κενή καί μάταιη, κυνηγώντας πάντα κάτι γιά χάρη ἐνός ἄλλου πράγματος. Ἀνάγκη λοιπόν στῆναι.

Ποιό μπορεῖ ὅμως νά είναι τό περιεχόμενο αὐτῆς τῆς γενικῆς ἔννοιας; Ποιά συγκεκριμένα ἀγαθά θά πληρώσουν τό αἴτημα τῆς ἀρτιας μορφῆς τοῦ δίου; Βλέπουμε ἀπό κάποιους στόχους πού θεωροῦνται ἀγαθοί νά προκύπτουν μεγαλύτερα κακά ἡ, ἀκόμη, κάποια ἀπό τά ἀγαθά νά ἀπορρίπτονται, ἐφόσον δέν μποροῦν νά συστήσουν ἔναν τέλειο, ἔναν ὅλοκληρο ἀνθρώπινο δίο, δηλαδή μά αἱρετή μορφή ζωῆς, μέ πληρότητα, διάρκεια, ὄρια καί τάξη. Κάποια δέν ἀρμόζουν, διότι είναι κοινά καί στά κτήνη ἡ γιατί ὁδηγοῦν σέ φτωχότερες μορφές ζωῆς ἡ γιατί ὁδηγοῦν τήν ἀνθρώπινη ζωή σέ ἀταξία. Προπαντός, κάποια ἀγαθά ἀπορρίπτονται ως ὑποψήφια γιά τήν ἀνώτερη θέση, ἐπειδή δέν είναι οίκεια καί δυσαφαίρετα. Φερειπεῖν οι τιμές: αὐτές ἔξαρτωνται ἀπό αὐτούς πού τιμοῦν μᾶλλον παρά ἀπό αὐτούς πού τιμῶνται, ἄρα είναι ἀγαθά ἐπιπόλαια. Τό κριτήριο λοιπόν τοῦ δυσαφαίρετου, κατά τήν ἀνάγνωση τῶν Ἡθικῶν Νικομαχείων ἀποδεικνύονται γιά τή νοηματοδότηση τοῦ ἀνθρώπινου δίου.

Θά τό ἀπολυτοποιήσουν οι Στωικοί. «Ομως, σύμφωνα μέ τή Νουσσμπάουμ πού ἀκολουθοῦ ἐδῶ, ὁ Ἀριστοτέλης προλαβαίνει, στό ὄνομα

τοῦ κοινοῦ νοῦ, τή ριζοσπαστικότητα τῶν Στωικῶν, πού θά ἀποκλείσουν ἀπό τήν ἀναζήτηση τοῦ ἀγαθοῦ δποια ἀνθρώπινη ἐπιδίωξη ἐπηρεάζεται ἀπό τήν τύχη. 'Ο ριζοσπαστισμός αὐτός φτάνει, κατά τήν ἀριστοτελική ὄπτικη, σέ μιά ἀναθεώρηση τῶν κοινῶν ἀντιλήψεων γιά τόν ἀγαθό δίο, πού τόν καθιστᾶ μή ἀναγνωρίσμο στήν κοινή συνείδηση. 'Αλλά ἔτσι ὁ ἀρετός δίος θά ἥταν μετά δίας πρακτός, καὶ τό ἀγαθό πού θά τόν ὀδηγοῦσε μετά δίας ἀναγνωρίσμο – ἐνῶ στήν ἡθική φιλοσοφία «τάγαθον ἀνθρώπινον ἔζητοῦμεν» (1102a 12). Πῶς ὅμως κρατᾶ ὁ Ἀριστοτέλης τή μέση ὁδὸν ἀνάμεσα στή φιλοσοφική κριτική τῶν ἀγαθῶν πού εἶναι συνάρτηση περιστάσεων καὶ στήν κοινή ἐμπειρία πού δέν μπορεῖ νά τά προσπεράσει; "Ἄς πάρουμε τίς τιμές. Αύτοί πού τίς ἀναζητοῦν, τό κάνουν γιά νά πιστέψουν οι ἴδιοι δτι εἶναι ἀγαθοί, καὶ ζητοῦν τίς τιμές ἀπό ἐνάρετους πού νά τούς γνωρίζουν, καὶ θά ἥθελαν οι τιμές τους νά πηγάζουν ἀπό τή δική τους ἀξία καὶ ἀρετή. "Ἄρα ή ἀρετή εἶναι ἀνώτερη ἀπό τίς τιμές.

'Η ἀρετή εἶναι ὅ,τι χαρακτηρίζει τόν πράττοντα, ή σταθερή διάθεση –ή ἔξη– πού τοῦ ἐπιτρέπει, νά ἀσκήσει κάθε δραστηριότητα στοχεύοντας στήν τελειότερη δυνατή τῆς ἐκτέλεση. 'Η ἀρετή ως ἔξη εἶναι ἡ ποιότητα τοῦ πράττοντος, ἡ ὅποια ὅμως πρέπει νά τεθεῖ σέ ἐνέργεια – πράγμα πού δέν εἶναι πάντοτε στό χέρι τοῦ πράττοντος. Καὶ ὅταν ἀκόμα τεθεῖ σέ ἐνέργεια, ἡ ἀσκησή τῆς, προκειμένου νά σφραγίσει μά ζωή πλήρη καὶ τέλεια, δέν θά πρέπει νά ὑποβληθεῖ σέ ἀβάσταχτες ὁδύνες καὶ ἀτυχίες. "Ἐτσι, ἐνῶ ή εύδαιμονία ὄριζεται ως ή ἀριστη ἐνέργεια, δέν μπορεῖ ἐντούτοις νά στερηθεῖ ἐντελῶς τῶν ἐκτός ἀγαθῶν: εἶναι ἀδύνατον ή πράξη νά κατορθώσει τό σκοπό τῆς, ἀν μείνει «ἀχορήγητη», ἀνευ φίλων, πλούτου, πολιτικῆς δύναμης κ.λπ. Τά «ἐκτός ἀγαθά» εἶναι ὅσα ή κατοχή τους δέν ἔξαρτάται ἀποκλειστικά ἀπό τόν πράττοντα. 'Η πλήρης ἔλλειψη κάποιων ἀπό αὐτά «ρύπανει τό μακάριον» (1099b 1). Δέν ἐδράζεται μέν στά δῶρα τῆς τύχης τό καλό καὶ τό κακό, ὡστόσο ὁ ἀνθρώπινος δίος προσδεῖται τούτων.

5.1. 'Από τήν ποίηση στήν πράξη καὶ ἀπό τήν πράξη στόν πράττοντα
Κάθε ἐντελεχής δραστηριότητα ὑπόκειται λοιπόν σέ αὐτή τή διπλή περιγραφή: ἀσκησή τῶν ἀρετῶν πού τήν ὑποστηρίζουν, εὕρεση τῶν περιστάσεων πού δέν ὑπονομεύουν ριζικά αὐτή τήν ἀσκησή. 'Εάν ως εἰδικά ἀνθρώπινη δράση ὄριστει ή προκισμένη μέ συνειδητό σκοπό κίνηση, ή ἀβεβαιότητα πού πάντα ἐμφιλοχωρεῖ στήν ἐπίτευξη τοῦ

στόχου δέν εἶναι ἔλλειψη τοῦ δρᾶν ἀλλά συστατικό του. "Όλα τά γνωρίσματα τοῦ πρακτικοῦ δίου καὶ οι ἀρετές πού ἐμπλέκει ἀποκτοῦν τό νόημά τους χάρη σέ αὐτήν τήν «εὔθραυστότητα τῆς πράξης»:³²

καὶ περὶ μὲν τάς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον) ἀλλ' ὅσα γίνεται δ' ἡμῶν, μὴ ὀσαύτως δ' ἀεί, περὶ τούτων βουλόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ' ιατρικήν καὶ χρηματιστικήν. (1112b 1)

τό βουλεύεσθαι δέ ἐν τοῖς ως ἐπί το πολύ, ἀδήλοις δέ πῶς ἀποδήσεται, καὶ ἐν οῖς ἀδιόριστον. συμβούλους δέ παραλαμβάνομεν εἰς τά μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ως οὐχ ἰκανοῖς διαγνῶναι.» (1112b 8)

"Ομως ἀπό τίς ἀνθρώπινες δραστηριότητες κάποιες ὑπόκεινται ἐκ συστάσεως στό ἀπρόβλεπτο τῶν καταστάσεων, καὶ κάποιες εἶναι πιό θωρακισμένες. Οι πρῶτες, γιά τόν Ἀριστοτέλη, ἐμπίπτουν στήν κατηγορία τῆς ποίησης καὶ ἔχουν τόν στόχο τους σέ κάτι ἔξωτερο ως πρός τήν ἴδια τους τήν ἔξασκηση, ἐνῶ οι δεύτερες στήν κατηγορία τῆς πράξης καὶ ἔχουν ως τέλος τήν ἴδια τήν ἐνέργεια τοῦ πράττειν καὶ τοῦ προαιρεῖσθαι. Οι ποιήσεις εἶναι οι δραστηριότητες τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημονικῶν πρακτικῶν τῶν ὅποιων τά ἀποτελέσματα ἔχουν μεγαλύτερη ἀξία ἀπό τίς δραστηριότητες πού τά παράγουν.³³ 'Εδω βλέπουμε νά ἐγκαθιδρύεται, στήν ἀριστοτελική ὄπτικη, μά iεραρχία ἀνάμεσα στούς σκοπούς τῆς πράξης καὶ στούς σκοπούς τῆς ποίησης: τό ἀγαθό τοῦ ὅποιου ή πράξη ἐφίεται εἶναι ἀνώτερο ἀπό τό ἀγαθό πού παράγεται μέσω τῆς ποιητικῆς δραστηριότητας, στό βαθμό πού εἶναι πιό δυσαφίρετο, ἐφόσον τό νόημα τῆς πράξης συνίσταται στήν ἀμεση ἐμπλοκή τῆς προσωπικότητας η τοῦ χαρακτήρα τοῦ πράττοντος – ἄλλως εἰπεῖν, στήν ἀνάδεικη τῶν ἀρετῶν.

'Υπάρχει τό ἀπόσπασμα ἀπό τά 'Ηθικά Νικομάχεια πού ἀντιδιαστέλλει τήν τέχνη ἀπό τήν ἀσκησή τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν:

ἔτι δέ οὐδὲ ὅμοιόν ἔστιν ἐπί τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν. Τά μὲν γὰρ

³² "Οπως λέει ὁ Vincent Descombes, στήν ὄπτικη αὐτή, τό «εὔθραυστο» εἶναι ὅχι μόνο ἐμπόδιο, ἀλλά καὶ συστατικό κάθε ἀνθρώπινης πράξης, 6. *L'action*, στό *Notions de Philosophie II*, Gallimard, «Folio», Παρίσι 1995.

³³ 'Η διάκριση πράξης-ποίησης ἔχει ἀξιοποιηθεῖ ἀπό πολλούς στοχαστές. Στόν καιρό μας ἔχει ἐπιχειρηθεῖ η θεμελίωση, πάνω σέ αὐτή τή διάκριση, τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς ποιητικῆς ἀπό τή Χάννα "Αρεντ καὶ η κριτική τῆς «έργαλειακής» λογικότητας ἀπό τόν Γιούργκεν Χάμπερμας. 'Αξιοσημείωτη δρίσκω τήν προσπάθεια συμφιλίωσης τῆς ἀντίθεσης μέσα ἀπό τή θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν ἀπό τόν Χρῆστο Γιανναρά.

ύπό τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εῦ ἔχει ἐν αὐτοῖς, ἀρκεῖ οὖν ταῦτα πῶς ἔχοντα γενέσθαι: τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχῃ, δικαίως η̄ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδὼς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δὶ' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ θεοί τοις ἀμετακινήτως ἔχων πράττη. (1105a 26)

Τά ἔργα πού κατασκεύαζονται ἀπό τοὺς τεχνίτες τῶν κοινῶν τεχνῶν (πού εἶναι ποιούμενα καὶ ὅχι πραττόμενα) ἔχουν τήν καλή ποιότητα ἐπάνω τους, στίς ιδιότητές τους. Κρίνονται στό βαθμό πού ἐκτελοῦν τὸν προορισμό τους, ἀνταποκρινόμενα στίς ἀνάργες ἐκείνου πού τά κατασκεύασε η̄ αὐτῶν πού θά τά χρησιμοποιήσουν. Ἐνῶ η̄ πράξη μέ «ἡθικό συντελεστή», γιά νά κριθεῖ ὡς πρός τὸ ποιόν της, ὡς σώφρων, γενναία, ἐπιεικής, δίκαιη κ.λπ., ἔξετάζεται ὅχι μόνο σύμφωνα μέ τό ἀποτέλεσμά της ἀλλά καὶ μέ τίς διαθέσεις τοῦ πράττοντος. Ἡ κρίση πρέπει νά λάβει ὑπόψη: α) ἐὰν ὁ πράττων μέ ἐπίγνωση ἔπραξε ὅ,τι ἔπραξε, καὶ ὅχι ἀκολουθώντας μά τυφλή συνήθεια β) ἐὰν ἐνήργησε ἀπό προαιρεση καὶ ἐάν η̄ πράξη του προκύπτει ἀπό τήν ἴδια τήν ἐκλογή τοῦ στόχου καὶ ὅχι ἀπό μά ἀθέλητη συνέπεια αὐτῆς τῆς ἐκλογῆς γ) ἐάν η̄ διάθεσή του νά διαλέξει καὶ νά πράξει αὐτό πού διάλεξε καὶ ἔπραξε εἶναι θέοι καὶ ἀμετακίνητη, ἐάν η̄ προαιρεσή του εἶναι σταθερός καὶ πάγιος, ἀμετακίνητος νόμος τῆς ὑπαρξής του. Οι τρεῖς αὐτές συνθήκες τῆς ἡθικῆς πράξης διασφαλίζουν ὅτι αὐτή δέν θά εἶναι προϊόν τύχης η̄ «κοινωνικού αὐτοματισμού», ἀλλά ὅτι θά φέρουν τή σφραγίδα τοῦ προσώπου. Τόσο η̄ τύχη ὅσο καὶ η̄ στερεοτυπία μᾶς ἀφαιροῦν κατά κάποιο τρόπο τήν προσωπική κυριότητα ἐπί τῶν πράξεών μας.³⁴ Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι πώς ὁ κομφορμισμός ἀντιτίθεται στή συστοίχιση ἡθικῆς πράξης καὶ χαρακτήρα: ἐάν κάποιος μέ τόν συγκεκριμένο χαρακτήρα καὶ ὑπό τίς ἴδιες συνθήκες δέν φανερώνει μά σταθερή προαιρεση στήν πράξη του, τότε η̄ πράξη δέν θά ριζώνει στήν προσωπικότητά του, θά εἶναι προϊόν η̄ τῆς ἐποχῆς η̄ τῶν περιστάσεων – αὐτοῦ πού εἶναι γνωστότερο στή σύγχρονη φιλοσοφία τῆς πράξης ὡς «ἀποκλίνουσα αἰτιακή ἀλυσίδα».³⁵ Ἀπόδειξη τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἀντι-

³⁴ Εὐάγγελος Παπανούτσος, 'Η Ἡθική συνείδηση καὶ τά προβλήματά της, Γαλαξίας, Αθήνα 1970, σ. 102, 116.

³⁵ B. Donald Davidson, «Actions, Reasons and Causes», ἀρθρό τοῦ 1963, περιλαμβάνεται στό *Essays on Actions and Events, Philosophical Essays*, Oxford University Press, Ὁεφόρδη 2001.

κομφορμισμοῦ εἶναι ὅτι αὐτή η̄ τυπολογία τῆς πράξης ἀνατίθεται στή μυθοπλασία: χτίζεται μέ γνώμονα τό εικός τῆς Ποιητικῆς.

5.3. Ἡ ἐσωτερικότητα καὶ ὁ κύκλος τοῦ χαρακτήρα

Ο ἐκτροχιασμός τῆς πράξης ἀπό τόν σκοπό τοῦ πράττοντος δέν εἶναι ὅμως μά ἀπλή φιλοσοφική πλάνη: εἶναι μά μόνιμη δυνατότητα. Οι τραγωδίες τῆς ιστορίας μποροῦν νά συνθίψουν τόν πράττοντα ἀνθρώπο, ὡς τό σημεῖο νά ἀκυρώσουν τόν τελικό σκοπό ὅλων τῶν πράξεών του, τήν εύδαιμονία: ἀνατρέποντας καὶ ἐμποδίζοντας πολλές ἐνάρετες ἐνέργειες, ὁδηγώντας τούς ἀνθρώπους, ὅπως λέει ὁ Λεβινάς, νά «διαπράξουν πράξεις πού θά καταστρέψουν κάθε δυνατότητα πράξης» (OA, σ. 6). Μποροῦν ὅμως νά δώσουν λαβή γιά περαιτέρω ἀσκηση τῶν ἀρετῶν καὶ νά «κοσμήσουν τό δίο». Εἶναι τό μάθημα πού ἔδωσε ὁ "Ομηρος στήν Ἑλλάδα, ὅταν στά ἔπη, ἀνάμεσα στήν ἀξία τοῦ ἥρωα καὶ τή νίκη του στόν ἀγώνα φάνηκε ὅτι πέφτουν οι θεοί, η̄ τύχη η̄ οι ἀφηγηματικές ἀνάργες τοῦ ἔπους. Ἡ τραγική λύση στό πρόβλημα εἶναι η̄ ἀναγνώριση καὶ ἀποδοχή τῆς ἀνώτερης δίας η̄ τῆς ἀνάργες, η̄ λύση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι η̄ μονιμοποίηση τῶν ἀξιέπαινων ἵκανοτήτων σέ ἔξεις, ὡστε ἀκόμα καὶ ἀν οι ἔξωτερικές καταστάσεις ἐναντιωθοῦν στούς σκοπούς του καὶ ἐμποδίζουν τήν στόχευση τῶν ἀγαθῶν, νά στραφεῖ ὁ ἀνθρώπος σέ ὅ,τι μένει ἀφθαρτό ἐντός του. Ἡ ἔννοια τῆς ἔξεις δρίσκεται στόν ἀντίοδα τῆς κοινωνικῆς συμμόρφωσης: ὅχι τυφλή μίμηση ὅσων θεωροῦνται σωστά, ὅχι ἀποτύπωση στά ἔξωτερικά ἀποτελέσματα τῆς πράξης τῶν ὄρατῶν σημείων τῆς ἡθικῆς ποιότητας, ἀλλά ἐσωτερίκευση τοῦ τρόπου μέ τόν ὄποιο δρᾶ ἔνα πρόσωπο πού φέρει τό ὄδιο αὐτή τήν ποιότητα. "Ετοι η̄ ἐμπλοκή τοῦ χαρακτήρα στήν πράξη γίνεται μέρος τοῦ ὄρισμοῦ της, αὐτό εἶναι πού τή θωρακίζει ἐναντι τῆς ἀπαλλοτρίωσης τῶν ἀποτελεσμάτων της ἀπό τήν τύχη:

τά μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν η̄ τοιαῦτα οία ἀν ὁ δίκαιος η̄ ὁ σώφρων πράξειν δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστίν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσιν. (1105b 5)

Ο Ἀριστοτέλης δέν πρωτοτυπεῖ, ἀλλά φέρνει τό ὄμηρικό μάθημα στίς συνέπειές του: δέν ἀρκεῖ νά νικήσει κάποιος, πρέπει νά πετύχει τή νίκη μέ βάση τήν ἀξία του: δέν ἀρκεῖ η̄ πράξη νά ἔχει τά σωστά ἀποτελέσματα, πρέπει νά ἔχει τελεστεῖ σύμφωνα μέ τίς σωστές

ἀρετές. Ἡ ἀρετή δέν εἶναι μόνο μέσο γιά τήν ἐπίτευξη τοῦ ἀγαθοῦ βίου, ἀλλά ἡ ἔξασκησή της εἶναι συστατικό του.

Ἐτσι ἀναδύεται μιά ἔννοια ἐσωτερικότητας ὡς ἀρετῆς, πάνω στήν ὅποια στηρίζεται ἡ εὐδαιμονία ὡς εὐπραξία (1098b 20) – στό βαθμό πού ἡ ἐπίτευξη τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι ἐνέργεια. Εἶναι νομίζω τό πιό δύσκολο σημεῖο στήν κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς ἡθικῆς νά ἐννοηθεῖ ταυτόχρονα ἡ ἀναγκαία σχέση τῶν ἐσωτερικῶν γνωρισμάτων μέ τήν ὄρατή ἡθική συμπεριφορά, ἡ ὅποια πρέπει μέν νά εἶναι σύμφωνη, ὅπως εἰδόμε, μέ τή σταθερή ἐσωτερική διάθεση πού ὄριζουν οἱ ἀρετές, χωρίς ὅμως νά ἔχουντει τήν πραγματικότητα αὐτῆς τῆς διάθεσης. Ἡ προαίρεση, ἡ ἔκλογή τοῦ ἀγαθοῦ στό ὅποιο θά στοχεύει ἡ πράξη –«βούλευτικὴ ὅρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν» (1113a 9)– ναί μέν πρέπει νά στοχεύει στήν πράξη ἀλλιώς δέν διαφορίζεται ἀπό ἔναν εὐσεβή πόθῳ –«τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τάγαθα ἡ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ» (1112a 1)–, ὅμως διατηρεῖ μιά προνομιακή σχέση μέ τήν ποιότητα τοῦ πράττοντος ἔναντι τῆς ἴδιας τῆς ὄρατῆς πράξης. Ἐτσι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποφαίνεται ὅτι ἡ προαίρεση «οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων» (1111b 4). Διότι ἡ προαίρεση, ὡς τό προϊόν τῆς βούλευσεως, δηλαδή τοῦ πρακτικοῦ συλλογισμοῦ, συνδέει τήν ὄρατή πράξη μέ τήν ὀπτική τοῦ ἀγαθοῦ πού κινητοποιεῖ τόν πράττοντα, στό βαθμό πού αὐτός ἔχει τίς πρακτικές ἀρετές πού τόν κάνουν ἵκανό νά πραγματώσει τό ἀγαθό:

παύεται γὰρ ἔκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τήν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγεύμενον. τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον. (1113a 2)

Μέσω τῆς προαίρεσης, ἡ ὄρατή πράξη μαρτυρεῖ τό χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ ἀνθρωπός φέρεται ὡς ἀρχή τῆς πράξης (1112b 31). Η ἔκούσια πράξη εἶναι προϊόν τῆς ἔξεως. Τό σύνολο τῶν ἔξεων συνιστᾶ τό χαρακτήρα. «Ομως ἔαν ὁ ἀνθρωπός εἶναι ἡ ἀρχή τῆς πράξης μέσω τῆς ἔξεως, εἶναι καὶ ἡ ἀρχή τῆς ἔξεως; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη, στό 5ο κεφάλαιο τοῦ τρίτου βιβλίου τῶν Ἡθικῶν Νικομαχείων, ὅπου ἐρωτᾶται ἂν ὁ ἀνθρωπός ὡς «γεννητής τῶν πράξεων ὡσπερ καὶ τέκνων» πράττει ἔκουσίως καὶ τό κακό, ἀνοίγει αὐτό πού ἔχει ἀποκληθεῖ «κύριος τοῦ ἡθικοῦ χαρακτήρα»³⁶ καὶ

³⁶ Nancy Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's theory of virtue*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1989.

ἐπανεισάγει τήν τραγικότητα στήν ἀπεικόνιση τοῦ ἡθικοῦ βίου. Ὁ ἀνθρωπός εἶναι ὑπεύθυνος γιά τό χαρακτήρα του, στό βαθμό πού πίσω ἀπό τό χαρακτήρα κρύβονται οἱ πράξεις: «καὶ γὰρ περὶ ἔκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν» (1114a 5), ὅμως δέν εἶναι κύριος τοῦ χαρακτήρα μέ τήν ἴδια ἔννοια πού εἶναι κύριος τῶν πράξεων:

οὐχ ὅμοιως δέ αἱ πράξεις ἔκούσιοι εἰσίν καὶ αἱ ἔξεις: τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἔκαστα, τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἔκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν. ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἡ μὴ οὕτω χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἔκούσιοι. (1114b 20-21)

Ο χαρακτήρας δέν διαφεύγει τῆς βούλησης, ἀλλά τήν ὑπερχειλίζει, ὅπως ὅταν κάποιος ἀρρωστήσει ἀπό λάθος του,

ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ιατροῖς· τότε μὲν οὖν ἔξην αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένω δ' οὐκέτι, ὡσπερ οὐδὲ ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν. ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν καὶ ρῆψαι. ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἔξην τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσίν. γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστιν μὴ εἶναι. (1114a 17)

Ἡ ἀριστοτελική προσέγγιση ἔξαρτα τήν «ἐσωτερικότητα» τῶν ἀρετῶν ἀπό τίς «ἡθικές πηγές», γιά νά χρησιμοποιήσω τήν ἔννοια τοῦ Τσάρλς Ταίνλορ ἀπό τό Πηγές τοῦ ἔαυτου, τίς ὅποιες μιά κοινωνία θέτει στή διάθεση τῶν μελῶν της μέσω τῶν νόμων καὶ τῆς παιδείας, δηλαδή τῶν θεσμῶν, στό βαθμό πού ὁ χαρακτήρας, ὡς σύνολο ἔξεων, δημιουργεῖται μέσω τοῦ ἔθισμοῦ στίς κατάλληλες πράξεις: «έκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἔκαστα αἱ ἔξεις γίνονται» (1114a 9). Παράλληλα ὅμως, ἀναγορεύει τήν ἐσωτερικότητα σέ ἐγγυητή τῆς σωστῆς λειτουργίας τῶν θεσμῶν. Ἡ ἀσκηση τῆς ἀρετῆς εἶναι πάντα ἔνα «προσωπικό ἄθλημα», σύμφωνα μέ τήν ἔκφραση τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ καὶ τήν ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς ἀνθρώπινης πρακτικῆς τοῦ Μακιντάιρ (MacIntyre) στό *After Virtue*: κανένας νόμος δέν μπορεῖ νά ἔξορκίσει διαπαντός τό φάσμα τῆς διαφθορᾶς – ὅμως οἱ κατάλληλοι νόμοι διαπαιδαγωγοῦν, δηλαδή σφυρηλατοῦν τή βούληση γιά τούς δύσκολους καιρούς τῆς κατάλυσής τους.

5.4. Ἡ ἐνότητα τῶν ἀρετῶν καὶ τό φαινόμενο ἀγαθό

Γιατί ὅμως συνδέεται ἡ ἔννοια τοῦ χαρακτήρα μέ αὐτή τῆς ἀρετῆς;

γιατί δέν μπορεῖ όποιαδήποτε συστάδα εἶναι νά συστήσει τό χαρακτήρα, τοῦ όποίου ή σταθερότητα νά άποδιδεται στή συνοχή όποιωνδήποτε «ψυχολογικῶν» ποιοτήτων; Ό Αριστοτέλης φαίνεται νά συναρτά τή σταθερότητα τοῦ χαρακτήρα ἀπό τήν ὑπαρξη μᾶς φυσικῆς ἐνότητας τῶν ἀρετῶν, τήν όποια προϋποθέτει ως θεμέλιο ἄλλα καὶ ζητούμενο τῆς ἡθικῆς φιλοσοφίας:³⁷

τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ’ εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. Τοιαῦται δ’ αἱ κατ’ ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ’ αὐτάς. (1099a 7)

Τό «ἡδύ καθ’ αὐτό» δέν εἶναι τό «καθ’ αὐτό ἀγαθό», μέ τήν ἔννοια ἐνός ἀγαθοῦ πού θά ξεπερνοῦσε δραστικά καὶ θά ὑποχρέωνε σέ ἀπόλυτη ἀναθεώρηση κάθε ἀνθρώπινη σύλληψη, ὅπως στόν Πλάτωνα. Έάν κάθε πράξη εἶναι ἔφεση τοῦ φαινόμενου ἀγαθοῦ, δέν εἶναι κάθε πράξη ἔφεση τοῦ πραγματικοῦ ἀγαθοῦ. Ή φαντασία μαρτυρεῖ τόσο τήν εὐθύνη ἄσο καὶ τό ὄριο τῆς ἀνθρώπινης εὐθύνης, ὅπως καὶ οἱ ἔξεις:

εἴ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ’ όποιος ποθ’ ἔκαστος ἐστιν, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ. εἰ μὲν οὖν ἔκαστος αὐτῷ τῆς ἔξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἐσται πως αὐτὸς αἴτιος. εἰ δὲ μὴ οὐθεὶς αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δὶ’ ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὐτῷ τὸ ἄριστον ἐσεσθαι [...]. (1114a 31)

“Οσο ὅμως ὑπάρχει διάσταση ἀνάμεσα στό πραγματικό καὶ τό φαινόμενο ἀγαθό, οἱ ὑποκειμενικές διαθέσεις ἀδυνατοῦν νά συμπέσουν σέ μιά σταθερή ἐνότητα: «Τῷ μὲν γάρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ φευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τάληθές» (1098b 8). Τό φαινόμενο καὶ τό ὄντως ἀγαθό ταυτίζονται μόνο κατά τήν ἐκλογή τοῦ ἐνάρετου

ῶσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὐ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστιν τὰ κατ’ ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δὲ ἐπινόσοις ἔτερα. (1113a 25)

Κατά συνέπεια αὐτός μπορεῖ νά ἀποκληθεῖ κύριος τῆς πράξης του μέ τήν πιό αὔστηρή ἔννοια, αὐτήν πού τόν προφυλάσσει ἀπό τήν ἀπαλλοτρίωση τῶν περιστάσεων, ὁ όποιος μπορεῖ νά τήν προσδέσει σέ

³⁷ Η αραλαμβάνει τή σκυτάλη στό σημεῖο αὐτό ἀπό τή σωματική ἡθική, καὶ συγκρούεται μέ τήν τραγική ποίηση ή όποια ἀναδεικνύει μάλι ἐγγενή ἀρνητικότητα στούς κόλπους τῶν ἀξιῶν καὶ τῶν ἀρετῶν.

ἐκείνη τήν ἐνότητα τοῦ χαρακτήρα πού τοῦ προσπορίζει τό ἀρμονικό σύνολο τῶν ἀρετῶν. Κατά τί διαφέρει ὅμως ή ἀρετή ἀπό μιά «οὐδέτερη» ψυχολογική ποιότητα; Ήπάρχει ὁ ὄρισμός πού τή συνδέει μέ τή μεσότητα, ή όποια, ως καὶ στό σχολικό ἐγχειρίδιο τῆς φιλοσοφίας ἐρμηνεύεται ως μιά «μέση ὁδός», ως ἔκεινη ή μετριοφροσύνη πού κοροϊδεύει ὁ Μάρκος στό Κομμουνιστικό Μανιφέστο ως ἡθική τῶν φιλισταίων ἀστῶν:

ἔστιν ἄρα ή ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τή πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγω καὶ ὡ ἀν ὁ φρόνιμος ὁρίσειν. (1107a 1)

‘Αλλά ή ἀριστοτελική μεσότητα δέν εἶναι ή χλιαρότητα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Λαοδίκειας: εἶναι ή καταλληλότητα τῆς ἀπόκρισης σέ όποιαδήποτε πρακτική ή ψυχική ἐκκρεμότητα ή λύση τῆς όποιας μπορεῖ νά κριθεῖ γιά ὑπερβολή καὶ ἔλλειψη. “Αν σέ μιά περίσταση ἀπαιτεῖται ἔξαιρετικό κουράγιο καὶ ὁ πράττων δέν τό ἐπιδεῖξει, ἀπέχει ἔξισου ἀπό τή μεσότητα ὃσο αὐτός πού πράττει χωρίς νά ὑπολογίσει τόν κίνδυνο, καὶ ἄρα χωρίς νά φοβηθεῖ ποτέ: τότε γίνεται «προσποιητικὸς ἀνδρείας» (1115b 28), ή όποια προϋποθέτει, σάν κάθε διάθεση τοῦ χαρακτήρα, μιά ὀπτική τῆς συγκεκριμένης κατάστασης, ἄρα καὶ τοῦ κινδύνου πού τή χαρακτηρίζει. Αύτό εἶναι γνωστό ἀπό τόν πλατωνικό Λάχη: ἀλλά στόν Ἀριστοτέλη ή ἀρετή δέν εἶναι «ἀπόλυτη» γνώση τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, δέν εἶναι μιά «ἀντικειμενική» μέση ὁδός, ἀλλά «πρός ἡμᾶς», πού σημαίνει ὅτι ή καταλληλότητα τῆς ἀπόκρισης ἐμπειρίχει τήν αὐτοσυνειδησία καὶ τό status τοῦ πράττοντος: π.χ. τό πόσα πρέπει νά δώσεις ἔξαρταί καὶ ἀπό τό πόσα ἔχεις.

5.2. ‘Η ἐσωτερικότητα καὶ τό φιλάλληλο

Εἶναι σχεδόν κοινός τόπος, στήν ἡθική σκέψη πού πάει ἀπό τόν Αύγουστίνο ως τόν Κάντ περνώντας ἀπό τόν Λούθηρο, ὅτι ή πράξη ως ἀσκηση τῆς ἀρετῆς πού φανερώνει τό χαρακτήρα συνδέεται κατ’ ἀνάρχην μέ τή ματαιοδοξία. Ή καλοσύνη εἶναι ἀδιανόητη ως ἐνδοκόσμο γεγονός, διότι ἄπαξ καὶ πραγματοποιηθεῖ, δηλαδή φανερωθεῖ, τό κίνητρο πού πάντα μπορεῖ νά τής ἐπισυναφθεῖ εἶναι ὁ ἐγωισμός τῆς μέριμνας γιά τόν ἔαυτό. Φερειπέν ἔνα κίνητρο γιά τόν ἔλεο μπορεῖ νά εἶναι ὁ φόβος: βοηθῶ τόν ἄλλον ὅχι γιατί στ’ ἀλήθεια τόν θεωρῶ σπουδαῖο καὶ διαμαρτύρομαι γιά τήν τύχη του, ἀλλά γιατί νιώθω ἐνοχή πού ἐγώ δέν ἔχω αὐτήν τήν ἀτυχία, καὶ βοηθώντας τον

έξορκιζω τό κακό ἀπό ἐπάνω μου. Ὡς, ἂν νιώθω «εὐθύνη γιά τὸν ἄλλον», κίνητρό μου μπορεῖ νά εἶναι ὁ πατερναλισμός πού τόν κάνει αὐτόν νά νιώθει σάν παιδί, προκειμένου ἐγώ νά νιώσω πιό μεγάλος.

Ἡ ἀριστοτελική παράδοση τῆς συνδέει μᾶλλον μέ τὴν αὐταπάρνηση, ὥπως φαίνεται ἀπό αὐτές τίς γραμμές τοῦ Μοντεσκιέ:

Τό δευτερεῦον, στόν Κικέρωνα, ἡταν ἡ ἀρετή· στόν Κάτωνα, ἡ δόξα: ὁ Κικέρων ἔβλεπε τόν ἑαυτό του πάντα πρῶτο· ὁ Κάτων πάντα λησμονοῦσε τόν ἑαυτό του: ὁ δεύτερος ἤθελε νά σώσει τήν δημοκρατία πρός χάριν αὐτῆς· ὁ πρῶτος γιά νά καυχηθεῖ.³⁸

Ὁ λόγος εἶναι ὅτι οι ἐνάρετες πράξεις στοχεύουν σέ σκοπούς πού ἔχουν ἀξία καθ' ἑαυτούς, καί τῶν ὅποιων ἡ σύνθεση δικαιώνει τό βίο τοῦ πράττοντος, προσδίδοντάς του εύδαιμονία.

὾μως ἡ ἔννοια τῆς προσήκουσας ἀντίδρασης ἡ τοῦ τάχτ, πέραν τῆς αὐταπάρνησης πρός χάριν ἐνός σκοποῦ ἀνώτερου ἀπό τό ἀπλό ζῆν, ἔχει ἐγγενῶς μά ἔννοια φιλαλληγίας καί ἔξόδου ἀπό τόν ἐγωισμό, διότι πρέπει ἐν μέρει νά προσληφθεῖ ὡς δίκαιη ἀπό τόν ἄλλο, ἄρα ἐκθέτει τόν πράττοντα στήν κρίση τοῦ ἄλλου. "Ἄν ἐγώ ἔχω βοηθήσει ἔναν ἀνθρώπο μέ τρόπο πού ἐγώ νομίζω πώς δέν τόν μειώνει, ἀλλά αὐτός ἔχει νιώσει μειωμένος, ἡ βοήθειά μου δέν ἡταν ἡ προσήκουσα. Θά μποροῦσα νά πῶ πώς δέν ἔχει δίκιο, πώς εἶναι φερειπεῖν ὑπερβολικά ἐγωιστής, ὑπερβολικά εὐαίσθητος; Μά τό φιλάλληλο συνίσταται στήν ὄπτική τοῦ συγκεκριμένου ἄλλου, στήν συγκεκριμένη κατάσταση. Δέν ἔχει νόημα νά πῶ ὅτι αὐτός κάνει λάθος, μέ παρεξηγεῖ. Βεβαίως μπορεῖ αὐτός νά μοῦ κάνει μά δίκη προθέσεων, νά πεῖ πώς τό κίνητρό μου εἶναι νά φανεῖ ἡ ἀρετή μου τῆς ἀλληλεγγύης, τῆς φιλίας κ.λπ. Μπορῶ νά ἔξετάσω ὁ ἴδιος τά κίνητρά μου καί νά βρῶ τή διάθεση ὑπό τήν ὄποια ἀσκῶ αὐτή τήν ἀρετή ζένη πρός τήν ἀρετή. Ἔάν ὄμως εἶναι ὄντως ζένη, τότε αὐτό φαίνεται στήν πράξη, δέν εἶναι κάτι πού μένει κρυφό, σάν μά μύχια πρόθεση πού ποτέ δέν μπορῶ μέ βεβαιότητα νά φέρω στό φῶς, οὔτε κάν στό φῶς τῆς δικῆς μου συνείδησης. Ἔάν αὐτό πού μέ ὁδηγεῖ εἶναι ἡ διάθεση πατερναλισμοῦ, αὐτό θά στρεβλώσει τό ἀποτέλεσμα τῆς ἀσκήσης τῆς ἀρετῆς τῆς ἀλληλεγγύης, καί ὁ λόγος εἶναι πώς

³⁸ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Λιμστερνταμ 1734, κεφ. XII.

συγχέω φερειπεῖν τίς ἀρετές τίς ἀναγκαῖες στή φιλία μέ τίς ἀρετές τίς ἀναγκαῖες στήν οἰκογένεια. Ἀσκῶ τήν ἀρετή αὐτή στό φῶς τῆς λαθεμένης διάθεσης, σημαίνει πώς στεροῦμαι τόν σωστό συνδυασμό ἀρετῶν, καί ἡ πράξη μου ἀδυνατεῖ νά ἀναφερθεῖ στήν ἐνότητα τῶν ἀρετῶν, δηλαδή στόν ἐκάστοτε σωστό τους συνδυασμό. «Ὕποκειμενική διάθεση» σέ σχέση μέ τήν ἀσκήση μᾶς ἀρετῆς σημαίνει τήν ὑπόρρητη σύνδεση αὐτῆς τῆς ἀρετῆς μέ τίς ἄλλες, ἡ ὅποια σύνδεση ἐπηρεάζει τό ἀποτέλεσμα τῆς ἀσκήσης της στίς δεδομένες περιστάσεις. Γί' αὐτό καί ἡ ἡθική γνώση, πού εἶναι γνώση τῶν δυνατῶν καί τῶν θεμιτῶν συνδυασμῶν μεταξύ τῶν ἀρετῶν, ἀπαιτεῖ μά Ποιητική, ὑπό τήν ἔννοια ὅχι μᾶς «μαθηματικῆς ἐπιστήμης τῶν παθῶν», ὥπως ἔλεγε ὁ Σταντάλ, ἀλλά μᾶς φυσικῆς τῶν παθῶν, ὥπου οι δυνατότητες ἔξετάζονται στό φῶς τῶν ἐνδεχόμενων πραγματοποιήσεών τους. "Ισως καί ἡ συναισθηματική ἀντίδραση τοῦ ἄλλου ἀπέναντί μου δέν ἡταν ἀκριβῶς ἡ προσήκουσα, ἃς ποῦμε, πώς δέν στάθηκε νά ἔξετάσει τήν πρόθεσή μου, πού δέν ἡταν νά τόν μειώσω. Στάθηκε στήν ἀστοχία μου. 'Ὕπ' αὐτήν τήν ἔννοια δέν εἶναι προσήκουσα ἀντίδραση γιατί δέν δείχνει ἀπέναντί μου μεγαλοψυχία. Ἄλλα αὐτή ἀκριβῶς ἡ διάσταση εἶναι πού ξεφεύγει ἀπό τό παιχνίδι τῶν ἀλληλονοματοδοτήσεων, καί κάνει τήν ἀνθρώπινη συνύπαρξη νά μήν εἶναι ἔνα ἡθικό τένις, ὥπου ἡ συμπεριφορά τοῦ ἄλλου ἀπέναντί μου καθορίζει μονοσήμαντα τό ποιά εἶναι ἡ δική μου προσήκουσα ἀντίδραση.

Ἡ «έσωτερική διάσταση» στόν Ἀριστοτέλη δέν εἶναι ἔνας ψυχολογικός χῶρος στό ἀπυρόβλητο τῆς ζένης νοηματοδότησης, ἔνα «έσωτερικό φρούριο» ὥπως στούς Στωικούς (πού στόν Λεβινάς μεταγλωττίζεται μέ τήν ἔκφραση quant-à soi). Ἡ ἀλλότρια νοηματοδότηση εἶναι ἀναπότρεπτη· ριζώνει στήν ἀπόσταση ἀνάμεσα στήν προσπάθεια γιά τήν κατάλληλη ἀσκήση τῆς ἀρετῆς καί τό ἀποτέλεσμα – ἀπόσταση πού ἀπαντᾶ μάλιστα ἐπί τό πολύ, ἀφοῦ, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι δύσκολο νά τοξεύσεις στό κέντρο τοῦ κύκλου καί εύκολο νά πέσεις στά σημεῖα τῆς περιφέρειας, πού εἶναι πολλά. "Ὀμως, ἡ διάσταση τῆς ἔσωτερικότητας ἔρχεται ἀπό τή δυνατότητα νά ἀσκήσεις πάντα, ἔναντι τοῦ ἄλλου μά ἀρετή, ἐν προκειμένῳ τῆς μεγαλοψυχίας, ἀκόμα καί ἀν ὁ ἄλλος δέν τήν ἔχει ἀσκήσει. "Ἄν ἐγώ πληγωθῶ πού ὁ ἄλλος ἔμεινε στό ἀποτέλεσμα πού τόν πλήγωσε, μπορῶ πάντοτε νά μήν τοῦ χρεώσω τήν ἔλλειψη μεγαλοψυχίας καί νά μή μείνω στή δική του ἀστοχία. Ἡ ἔσωτερικότητα δέν συνίσταται

στήν ἀπορρόφηση τῆς ἀπόστασης μεταξύ προσπάθειας καὶ ἀποτελέσματος, ὅπου ἡ ὑποτιθέμενη πρόθεση ἔξετάζεται ἀσχέτως πραγματικῆς συμπεριφορᾶς, ἀλλά στήν ἀποδοχῇ τῆς ἀστοχίας καὶ τήν ὑπέρβασή της μέσω τῆς ἀσκησης τῆς μεγαλοψυχίας, πού εἶναι –στίς περισσότερες στιγμές τοῦ βίου– πάντα δυνατή. Ἡ «ἐσωτερική διάσταση» διανοίγεται ἐπειδή οἱ ἀρετές εἶναι σχετικά αὐτόφωτες – λάμπουν στό φῶς μιᾶς δίκαιης πολιτείας, ἀλλά καὶ στό σκοτάδι τῆς ἀδικίας ἡ τῆς παρεξήγησης διατηροῦν ἔνα ἔστω ἀμυδρό λαμπύρισμα.

Καὶ αὐτὸ ὅχι χάριν μιᾶς ἡρωικῆς μοναχικότητας, ἀλλά πάλι μέ μιά ἔννοια προτεραιότητας τοῦ ἄλλου, ἐφόσον ἀποκρινόμενος σέ αὐτὸν πρέπει νά ἀποδεῖξω ἐγώ τή μεγαλοψυχία μου, προτοῦ τή δεῖξει ἐκεῖνος καὶ ἀσχέτως ἐάν θά τή δεῖξει. Μά ἂν ἡ καταλληλότητα τῆς ἀπόκρισής μου δὲν ἔξαρταται ἀπό τήν καταλληλότητα τῆς κατοπινῆς δικῆς του, δέν εἶναι παροξυσμός τοῦ ἐγωισμοῦ, λαμπρή κακία, αὐτή ἡ μοναχική ἀσκηση τῆς ἀρετῆς; "Ισως ήταν, ἂν τά Ἡθικά Νοιομάχεια δέν ἔβαζαν ως κορωνίδα τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς τή φιλία, τῆς ὁποίας ἡ τελειότητα εἶναι ἡ προσφορά στόν ἄλλον αὐτῆς τῆς εὔκαιρίας νά ἀσκήσει αὐτός τίς ἀρετές, λόγου χάρη νά ἀνδραγαθήσει. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔρχεται παραδόξως κοντά στόν λόγο τοῦ Τσέστερτον (Chesterton), ὅτι σπουδαῖος δέν εἶναι αὐτός πού κάνει τούς ἄλλους νά νιώθουν μηδαμινοί, ἀλλά αὐτός πού τούς κάνει νά νιώθουν σπουδαῖοι.³⁹

6. Ἡ ἔννοια τῆς ἡθικῆς ἀδυνατότητας

Ἀπό τά παραπάνω ἐλπίζω τουλάχιστον νά συνάγεται πώς δέν θά εἶχε νόημα ἡ ἡθική πράξη ως ἀσκηση τῆς ἀρετῆς καὶ ως μαρτυρία τῆς ποιότητας τοῦ πράττοντος, ἂν δέν ὑπῆρχε μά τέτοια ἐτερογένεια στίς

³⁹ G. K. Chesterton, *Charles Dickens*, Methuen & Co, Λονδίνο 1906, 1949, σ. 6. Στήν ἀγγλοσαξονική φιλοσοφία ἡ ἀριστοτελική ἡθική κάποτε καταχωρεῖται ως «ἡθικός ἐγωισμός». Σέ ἀντίθεση, οἱ «ἀριστοτελιστές» προβάλλουν τή φιλία ως ἀρετή πού περιστρέφεται γύρω ἀπό τήν ἐπίτευξη ἐνός κοινοῦ σκοποῦ (βλ. A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, Λονδίνο 1981, σ. 156). Ὁ Λεβινάς θά ήταν σύμφωνος καὶ θά ἐπιβεβαίωνε τήν ὑπεροχή τῆς σχέσης πρόσωπο μέ πρόσωπο. "Ομως ἡ φιλία στόν Ἀριστοτέλη μπορεῖ ἔξισου νά σχετιστεῖ μέ τήν αὐτοθυσία καὶ τήν ἀνιδιοτέλεια, ἐφόσον ἡ πράξη πού προκύπτει, ἂν ἀναλυθεῖ μέ βάση τόν οἰκεῖο, δηλαδή τόν ἐσωτερικά ἀναγκαῖο της σκοπό, «δέν συντελεῖται χάριν ἐκείνου ὁ ὅποιος τήν ἐπιχειρεῖ, ἀλλά πρός ὅφελος αὐτοῦ ὁ ὅποιος τήν προκαλεῖ καὶ τή δικαιολογεῖ διά τῆς ὑπάρξείν του: "Οἱ δέ διοιλύμενοι τ' ἀγαλλία τοῖς φίλοις ἐκείνων ἔνεκα μάλιστα φίλοι"» (Σ. Κυριαζέπουλος, «Ἀριστοτέλης ὁ φιλάλληλος» στό Λόγος καὶ Ἡθικ., Ἰωάννινα 1971, σ. 120).

καταστάσεις τοῦ βίου, ὥστε νά ἀπαιτεῖται κάθε φορά μά προστίκουσα ἀπόκριση, λίγο πιό περίπλοκη ἀπό μά μονοσήμαντη ἀντίδραση στή συμπεριφορά τῶν ἄλλων, καὶ νά ἀποκλείονται οἱ μή ἀρμόζουσες. Αὐτή ἡ ἐτερογένεια τῶν καταστάσεων καὶ ἡ πόλλα πλότητα τῶν δυνατῶν ἀποκρίσεων εἶναι ἡ ὄντολογική συνθήκη τοῦ ἡθικοῦ βίου. "Αν κάθε περίσταση ἀπαιτοῦσε ἔναν καὶ μόνο τύπο ἀντίδρασης, ὁ αὐτοματισμός πού θά προέκυπτε θά ἀκύρωνε τήν πρωτοβουλία, τήν εύθυνη καὶ συνεπῶς τήν κυριότητα τοῦ πράττοντος ἐπί τῆς πράξης.

"Ἐναν τέτοιο αὐτοματισμό ἀνιχνεύουμε, παραδόξως, στή σκέψη τοῦ Λεβινάς. Ἡ «ἐπιφάνεια τοῦ προσώπου» διαφέρει ἀπό τήν φαινομενικότητα τῶν πραγμάτων ώς πρός τό ὅτι εἶναι μά κλήση πού «παράγεται» κατά τήν ἀπόκριση σέ αὐτό. Ἡ πιό αἰχμηρή της πειραγραφή γίνεται μέ βάση τήν «ἡθική ἀντίσταση» πού προβάλλει ἀπέναντι στόν «ἰμπεριαλισμό» τοῦ ἐγώ. Ἡ ἐτερότητα τοῦ ἄλλου ἐπιβεβαιώνεται τήν ἴδια ἐκείνη στιγμή πού τό ἐγώ μπαίνει στόν πειρασμό τῆς ἐκμηδένισής της. 'Ο φόνος διαφέρει ἀπό τήν κυριαρχία πού ἀσκοῦμε στά ὑλικά μέσω τῆς ἐργασίας καὶ τῆς χρήσης τους, διότι ὁ φόνος «ἄξιώνει μά ὄλική ἄρνηση» (OA, σ. 250) στής ὁποίας μπαίνω τόν πειρασμό μόνο ἐνώπιον τοῦ ὄντος πού μοῦ διαφεύγει ἀπολύτως, πού «δέν εἶναι τοῦ κόσμου μου». Ἐξοῦ, ὁ φόνος, «αὐτό τό πλέον κοινότοπο συμβάν στήν ἀνθρώπινη ιστορία ἀντιστοιχεῖ σέ μιά ἔξαιρετική δυνατότητα» (OA, σ. 250) – ἀφοῦ δέν μπορῶ νά θέλω νά σκοτώσω παρά ἔνα ὄν πού «ὑπερβαίνει ἀπείρως τίς δυνάμεις μου» (OA, σ. 251). Βεβαίως, μπαίνω στόν πειρασμό τοῦ φόνου γιά νά διγάλω ἀπό τή μέση ἔνα ἐμπόδιο στά σχέδιά μου ἡ μά ἀπειλή γιά τήν εικόνα πού μεγεθύνει τό ἐγώ μου – θυμηθεῖτε τό καταληκτικό «Νά τή σκοτώσω;» στόν Ἰαγουάρο τοῦ Ἀλέξανδρου Κοτζιᾶ. 'Αλλά εἴτε ως ἐμπειρική ἀντίσταση εἴτε ως ἀπειλή, ἡ ἐτερότητα δέν ἀντιτίθεται καταρχάς στό ἐγώ ως μά ἄλλη δύναμη, ἐνίστε μεγαλύτερη ἀπό τή δική του, ἀλλά ως μά δύναμη ἀπρόβλεπτη. Πού σημαίνει μά δύναμη πού μέ ξεπερνᾶ τόσο, ὥστε δέν συγκρίνεται πιά μέ τή δική μου, ἀλλά τήν παραλύει, χάρη στήν ἀπειρία τοῦ προσώπου πού διαφρηγνύει κάθε νοητικό σχῆμα στό ὅποιο ἐπιχειρῶ νά τό πειρικείσω. Εἶναι καὶ πάλι ἡ ἐμπειρία τῆς σύγκρουσης πού πιστοποιεῖ τήν ὑπερβατικότητα τοῦ προσώπου: διότι ἔάν ἡ ἀντίστασή του ήταν ἀπλῶς αὐτή μᾶς ἄλλης δύναμης, τό ἐγώ θά εἶχε μά ἀντιληφθεῖσας τής δύναμης καὶ ἡ σύγκρουση μέ τό πρόσωπο θά ἀναγόταν

στή συνειδηση αὐτῆς τῆς σύγκρουσης. Ἐνῶ ἡ ἐμπειρία τῆς σύγκρουσης εἶναι ἀκριβῶς ὅτι ἡ πραγματικότητα τῆς σύγκρουσης ὑπερχειλίζει τή συνειδητοποίησή της (OA, σ. 252).

Συνεπῶς, ἡ σύγκρουση μέ τό πρόσωπο προϋποθέτει τήν ύπερβατικότητά του. Καί τό νόημα τοῦ ύπερβατικοῦ εἶναι ὅτι ξεπερνᾶ ἀπολύτως τά δικά μου σχήματα, ὅτι δέν συμψήφιζεται μέ τίς δυνάμεις μου στό ἴδιο ὅλο. Πού σημαίνει πώς ἡ πρωταρχική ἐμπειρία τοῦ προσώπου, ἐκείνη πού καθιστᾶ δυνατές ὅλες τίς ἄλλες, περιλαμβανομένης τῆς σύγκρουσης, εἶναι ἐκείνη τῆς «ἡθικῆς ἀντίστασης» πού προβάλλει ἀπέναντί μου, τῆς ἀπαγόρευσης «οὐ φονεύσεις» πού ἀνά πάσα στιγμή μπορῶ νά παραβῶ ἀλλά πού ἐπικυρώνω διά τῆς παραβάσεως· διότι αὐτή ἡ ἀπαγόρευση προϋποθέτει τή δυνατότητα τήν ὅποια ἀπαγορεύει, καί ἡ παράβαση προϋποθέτει τήν ἀπαγόρευση. Πρόκειται γιά μιά «ἀδυνατότητα» πού ἐμφωλεύει σέ αὐτήν τήν ἴδια δυνατότητα: «δέν προστίθεται σέ αὐτήν ἐκ τῶν ὑστέρων, ἀλλά μέ κοιτάζει ἀπό τό βάθος τῶν ματιῶν πού θέλω νά σβήσω» (OA, σ. 300). Σέ αὐτήν τή φαινομενολογία τοῦ βλέμματος, πού ἀπαντᾶ ἀπό τήν Μπαλάντα τοῦ γερο-ναυτικοῦ τοῦ Κόλοριτζ μέχρι τό Λάθος τοῦ Σαμαράκη, εἶναι τό πιό ἀνοχύρωτο σημεῖο, τά μάτια, πού ἔχει καί τή δύναμη νά σταματᾶ. Ό συλλογισμός εἶναι σκοτεινός. Γνωρίζουμε τή διάκριση ἐμπειρικῆς καί ἰδεατῆς δυνατότητας: στό σκάκι, εἶναι ἐμπειρικά δυνατό νά κουνήσω τόν βασιλιά δύο τετράγωνα, ἀλλά εἶναι ἰδεατά ἀδύνατο, ἃν τό κάνω, δέν παιζω πλέον σκάκι. Στόν Λεβινάς, ἡ ἐμπειρική δυνατότητα τοῦ φόνου φέρεται ὡς αὐτό πού ἐπιβεβαιώνει τήν ἰδεατή ἀδυνατότητα. Πού σημαίνει πώς ἥδη ἡ πάντα δυνατή πράξη τοῦ φόνου πρέπει νά ἔχει περιγραφεῖ ὡς «παράβαση». Ἀρα δέν πρόκειται γιά μιά ἐμπειρική δυνατότητα, ἀλλά γιά μιά περιγραφή πού ἀνήκει ἥδη στό «γλωσσικό παιχνίδι» παράβαση/ἀπαγόρευση – δηλαδή στήν ἡθική πρακτική πού βασίζεται στήν ιερότητα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς – στόν μονοθεϊσμό.

Ἐστω ὅτι εἴμαστε σέ αὐτό τό παιχνίδι. Ό πειρασμός τοῦ φόνου ἐπιβεβαιώνει τήν ἀπαγόρευσή του καί «ὁ πόλεμος ὑποθέτει τήν εἰρήνη». Πού σημαίνει ὅμως τί; Τήν «ὑποθέτει» μέ τήν ἔννοια ὅτι τήν πιστοποιεῖ; Δηλαδή ὅταν γίνεται πόλεμος πρέπει νά διακρίνουμε τόν μεταφυσικό φόρο πού ἀποτίει στήν εἰρήνη; Παράξενη θεοδικία μιᾶς σκέψης θρεμμένης ἀπό τήν καταγγελία κάτιες θεοδικίας, πού συνθλίβει τά μοναδικά πρόσωπα στό ὄνομα τῆς ὥλιτητας! (¹) Λεβινάς

Ἡ ἀλήθεια τῆς βούλησης καί τό εὕθραυστο τῶν ἀνθρωπίνων

ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2008

σπεύδει στίς ἴδιες γραμμές νά διευκρινίσει τό περιεχόμενο τῆς ἀπόκρισης στήν ἐτερότητα ὡς τέτοια:

Τό ἀπειρο παρουσιάζεται ὡς πρόσωπο μέσα στήν ἡθική ἀντίσταση πού παραλύει τίς δυνάμεις μου καί ὄρθιώνεται σκληρή καί ἀπόλυτη ἀπό τό βάθος τῶν ἀνυπεράσπιστων ματιῶν μέσα στή γύμνια του καί τήν ἀνέχεια του. (OA, σ. 252)

Καί βεβαίως ἡ κατάλληλη ἀπόκριση σέ αὐτό τό γυμνό καί ἐνδεές πρόσωπο εἶναι νά τό ντυσω καί νά τό ταΐσω. Ἀλλά σίγουρα δέν εἶναι αὐτή ἡ κατάλληλη ἀπόκριση ὅταν συγκρούομαι καί ὅταν παλεύω μαζί του. «Ομως ἃν ὁ πόλεμος προϋποθέτει τήν εἰρήνη, ὡς ὀπτική τοῦ προσώπου, δηλαδή ὡς ἀπόκριση τέτοια πού νά ἀρμόζει στή συνάντηση μαζί του, ἡ ἀπόκριση πού ἴδιάζει στόν πόλεμο πρέπει νά εἶναι διαφορετική καί ταυτόχρονα ταυτόσημη μέ αὐτήν τῆς εἰρήνης, νά ἀπέχει ἀπό αὐτήν καί νά θεμελιώνεται σέ αὐτήν. Τότε ὅμως οἱ πιό ἀντιφατικές ἀποκρίσεις θά ἥταν ἀνταλλάξμες, καί δέν ʙλέπω πῶς ἡ ἡ περιγραφή αὐτή τοῦ ἀποβλεπτικοῦ τους νοήματος μᾶς ὀδηγεῖ σέ μιά βιώσιμη περιγραφή τῆς πραγματικῆς τους ἐμπειρίας πού θά ἀποκάλυπτε τό χριτήριο τῆς διαφορᾶς τους – δηλαδή πού θά ἀπαντούσε στό ἐρώτημα: πότε εἶναι ὁ καιρός τοῦ πολέμου, καί πότε ὁ καιρός τῆς εἰρήνης;

Ἀν ὁ ἄλλος εἶναι παντοῦ ὡς τέτοιος, ἀκόμα καί στίς καταστάσεις πού τόν ἀρνοῦνται, δέν ᔓχει πλέον λογικό νόημα νά πούμε ὅτι εἶναι κάπου. Δέν μποροῦμε νά ἀντιπαραβάλλουμε τήν ὀπτική τῆς ἐτερότητας μέ τήν ὀπτική τῆς ταυτότητας, καί ἐπομένως δέν μποροῦμε νά μιλάμε γιά αὐτή ἡ νά πράττουμε μέ βάση αὐτή. Μά, θά ἀντιτείνει ἔνας καλός γνώστης τῆς φιλοσοφίας τοῦ Λεβινάς, ἡ ὀπτική τῆς ἐτερότητας δέν ἀντιτίθεται στήν ὀπτική τῆς ταυτότητας, μέ βάση τό γεγονός τοῦ χωρισμοῦ, δηλαδή τῆς δυνατῆς ἀθείας; Ἀλλά καί ἐδῶ, ὑπό μία ἔννοια, ὁ ἄλλος εἶναι ἥδη παντοῦ. Ὑπάρχει στόν Λεβινάς ἔνας ἔννοιολογικός «κύκλος τοῦ χωρισμοῦ»: ἡ ταυτότητα τοῦ ἐγώ στηρίζεται στήν αὐτάρκεια τῆς ἀπόλαυσης πού μπορεῖ νά ἀδιαφορήσει γιά τόν ἄλλον. Ἀλλά ἃν ὑπάρχει χωρισμός, αὐτό συμβαίνει χάρη στήν ὀπτική τοῦ Ἀπείρου πού ᔓχει διαχωρίσει τόν ἀνθρωπο ἀπό τήν ἀνωνυμία τῶν στοιχείων, καί στή γλώσσα, πού οίκειοποιεῖται τά στοιχεῖα καί τά κάνει Οίκο καί Κόσμο. Ἐτσι τό γεγονός τοῦ χωρισμοῦ σημαίνει ἔνα ὄν πού ᔓχει κληηθεῖ νά διαχωριστεῖ ἀπό τήν

όλοτητα τῶν στοιχείων καὶ τῶν δυνάμεων, ἀλλά πού μπορεῖ νά κωφεύσει στήν ἵδια τήν κλήση πού τό «ἀνέδειξε» στήν ὑπαρξη̄ διγάζοντάς το ἀπό τήν ἀνωνυμία (OA, σ. 275). "Έχουμε ἐδῶ τήν ἵδια δομή μᾶς πρωταρχικῆς γιά τή συνείδηση ἐμπειρίας καὶ τῆς λήθης αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας μέσα στά «στρώματα» τῶν βιωμάτων πού θεμελιώνονται σέ αὐτήν. Αὐτή ἡ δομή εἶναι τό «εύρημα» τῆς φαινομενολογικῆς ἔρευνας τοῦ Λεβινάς πρός τήν ἀλήθεια τῆς βούλησης πέραν τῆς συνείδησης, πέραν τῆς ὄντολογίας.

"Ομως ἂν ὁ ἄλλος μαρτυρεῖται μέσα στόν ἐγωισμό τῆς οἰκονομίας, πότε θά πρέπει νά συνεχίσω νά δουλεύω καὶ νά μεταμορφώνω τά στοιχεῖα σέ κατοικία, καὶ πότε θά πρέπει νά δεξιώνομαι τόν ἄλλον σέ αὐτήν καὶ νά διγάλω τήν μπουκιά ἀπό τό στόμα μου γιά νά τοῦ τή δώσω; Πότε θά πρέπει νά ἀνοίξω τά σύνορα στούς μετανάστες καὶ πότε θά πρέπει νά βάλω πλαφόν; Μά, θά πεῖτε, αὐτές εἶναι ἐμπειρικές καὶ ὅχι ὑπερβατολογικές διακρίσεις. 'Ακριβῶς.

6.1. Ή κατάλληλη ἀπόκριση καὶ ὁ ἡθικός χαρακτήρας

Καὶ ἀκόμη: ἔάν κάθε κοινωνική σχέση ἀνάγεται στήν παρουσίαση τοῦ "Άλλου στό" Ἰδιο, ἡ δεξιώση τοῦ προσώπου μαρτυρεῖται στίς πιό θεμελιακές στιγμές τῆς κοινωνικότητας, ὥπως στό «Μετά ἀπό σᾶς», τῆς πόρτας πού κρατῶ ἀνοιχτή γιά νά μέ προσπεράσει ὁ ἄλλος. Συμβαίνει ὅμως αὐτές νά εἶναι καὶ οἱ πιό τετριμμένες στιγμές τῆς καθημερινότητας. Καὶ ἔάν ἡ ὀπτική τοῦ ἄλλου ἐπιβεβαιώνεται σέ αὐτές, γίνεται μά ὀπτική πού δέν μοῦ κοστίζει τίποτε, ἴδιαίτερα ἂν ἔχω λάθει καὶ μά στοιχειώδη ἀγωγή εὐγένειας.

Τί σημαίνει ὅμως «κόστος»; Τί εἴδους «κόστος» πρέπει νά ἔχει μά πράξη, γιά νά μήν εἶναι τετριμμένη; Καὶ ποῦ εἶναι τό πρόβλημα, ἔάν εἶναι τετριμμένη; Τό πρόβλημα, ἐν τοιαύτη περιπτώσει, εἶναι ὅτι δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς φέρουσα ἡθικό βάρος. Οἱ ἡθικά σημαντικές πράξεις εἶναι καινούργιες ἀποκρίσεις ἀπέναντι σέ ἀπορητικές καταστάσεις, καὶ διαφέρουν ἀπό τίς τετριμμένες, δηλαδή τίς αὐτονόητες ἀποκρίσεις, στό βαθμό πού ἀποκαλύπτουν ἡ δοκιμάζουν τό χαρακτήρα τοῦ πράττοντος. Τό νά προτιμήσω τό παγωτό βανύια ἡ τό παγωτό σοκολάτα εἶναι ἡθικά ἀδιάφορο, διότι δέν ἐμπλέκει κανένα μόνιμο χαρακτηριστικό μου, καμιά βαθύτερη στάση μου ἀπέναντι στό κόσμο. Ὕπηρχε πρό καιροῦ μά διαφήμιση μᾶς μάρκας αὐτοκίνητου, ἡ ὅποια ἔλεγε: «ὅποιος ὁδηγεῖ τό |...| δέν μπορεῖ κατά βάθος

νά εἶναι κακός». Ἡ ἀπουσία μᾶς λογικῆς σχέσης ἀνάμεσα σέ αὐτή τήν ἐπιλογή καὶ ἔνα σύνολο ἄλλων ἀξιῶν, στάσεων, ἀρετῶν, διακρίσεων ἀνάμεσα στό εύγενές καὶ τό χυδαῖο, τό δύσκολο καὶ τό εὔκολο, ὅπου κάθε μέλος τοῦ συνόλου ὥριζεται σέ σχέση μέ τά ἄλλα, συνάγει, ὥπως θά ἔλεγε ὁ Σπύρος Κυριαζόπουλος, τήν ποιότητα τῶν σκοπῶν τοῦ ἀνθρώπου ἀπό ἔνα γνώρισμα τοῦ πράγματος τό ὅποιο ὁ ἀνθρώπος διαχειρίζεται ὡς ἐργαλεῖο, καὶ συνιστᾶ τήν ἔκλειψη τοῦ Λόγου καὶ τήν ἐπιστροφή τοῦ Μύθου, τῆς μαγικῆς κυριαρχίας τῶν πραγμάτων. Ἡ ἐπιλογή δέν ἀποκαλύπτει τόν χαρακτήρα, τόν ὑποκαθιστᾶ ἦ, στήν γλώσσα τῆς ψυχανάλυσης, ἀναπληρώνει συμβολικά τήν ἀπουσία του. Ὑπάρχουν ἡθικές «προτιμήσεις», οἱ ὅποιες μᾶς προξενοῦν ἀποστροφή, χωρίς νά περιμένουμε νά δοῦμε τί ποιότητας χαρακτήρα ἀποκαλύπτουν. Ὁ Χιλαρυ Πάτναμ (Hilary Putnam) ἀναφέρει, γιά παράδειγμα, τή σκληρότητα ἀπέναντι στά μικρά παιδιά.⁴⁰ Βεβαίως πρόκειται γιά μά ἡθικά σημαντική ἀντίδραση. Θά ἡταν ὅμως λάθος νά τή θεωρήσουμε ἀσύνδετη μέ τό χαρακτήρα – ἀντίθετα: μᾶς συνδέει κατευθείαν μέ αὐτόν, χωρίς τή μεσολάβηση ἄλλων ποιοτήτων: κάποιον πού φέρεται ἀπάνθρωπα σέ ἔνα μικρό παιδί τόν χαρακτηρίζουμε *ipso facto* ἀπάνθρωπο· γά κάποιον ὅμως πού φέρεται ἀπάνθρωπα στούς «έχθρούς τῆς πατρίδας ἡ τῆς πίστης του», περιμένουμε νά ἔχουμε μάν εικόνα πληρέστερη προτοῦ κρίνουμε τελεσίδικα τήν ποιότητά του ὡς ἀνθρώπου.

Ἐνώπιον ἐκτάκτων καταστάσεων ἡ προσφυγή στά ειωθότα σχήματα τῶν πολλῶν εἶναι ἀνεπαρκής: ἀπαιτεῖται ἡ κινητοποίηση τῶν ποιοτήτων πού εἶναι χαραγμένες στόν ἀνθρώπο καὶ δέν ἔξαφανίζονται μέ τό πρώτο φύσημα ἐνάντιου ἀνέμου. Τήν ὥρα τοῦ κινδύνου τό θάρρος πρέπει νά ἐπινοήσει τρόπους ἀγώνα καὶ ἐνώπιον τῆς ἀνάργητης τοῦ πένητος ἡ γενναιοδωρία πρέπει νά ἐπινοήσει πόρους καὶ ὁδούς γιά νά φτάσει σέ αὐτόν. Ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει ἐνός μόνο εἴδους ἀπόκριση στήν πρακτική ἐκκρεμότητα, δέν τίθεται θέμα χαρακτήρα. Ἐκεῖ ὅπου ἡ ἀπόκριση «νομοθετεῖ» ἐλλείψει νομοθεσίας, τό κόστος τῆς εἶναι ὅτι φανερώνεται καὶ «παιζεται» ἡ ποιότητα τοῦ πράττοντος. Ἡ βούληση «ἀληθεύει» ἐκεῖ ὅπου κατεξοχήν φανερώνεται ὁ χαρακτήρας. Καὶ ὅχι μόνο οἱ καινούργιες ἀποκρίσεις ἀποκαλύπτουν τό χαρα-

⁴⁰ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Καίμπριτς 1981, κεφάλαιο 7ο, «Reason and History».

κτήρια περισσότερο από τίς πεπατημένες, ἀλλά ὁ βαθμός στόν ὅποιο ἀποκαλύπτεται ἔνας χαρακτήρας εἶναι συστατικό μέρος τῆς καταληλότητας τῆς ἀπόκρισης.

‘Ωστόσο ὁ Λεβινάς δέν παύει νά τονίζει ὅτι ἡ ἐμπειρία τῆς ἑτερότητας εἶναι ἡ ἐμπειρία τοῦ καινούργιου καὶ τοῦ ἀπρόσμενου.⁴¹ Ἐχουμε ἐδῶ ἔνα κρίκο μέ τήν ἔννοια τῆς καινούργιας ἀπόκρισης. Μποροῦμε νά ἐπιχειρήσουμε μιά σύνδεση τῆς ὀπτικῆς τῆς ἑτερότητας ὃχι μέ τήν ἔξαφάνιση τοῦ χαρακτήρα ὡς δεῖγμα ἔξόδου ἀπό τήν ταυτότητα καὶ τόν ἐγωισμό, ἀλλά μέ μιά ἐμφάνισή του, ἐντονότερη ἀπό αὐτή τῶν καταστάσεων πού δέν ἐμπλέκουν τόν «ἄλλον ἄνθρωπο»; Έάν ναί, νομίζω ὅτι θά σώσουμε τήν «ἐμπειρία τῆς ἑτερότητας» ἀπό τή φιλοσοφική ἀνυποληψία.

7. Ο ναζηραῖος καὶ τό φιλάλληλο

Έάν ἡ ἀπόκριση στό πρόσωπο ἥταν ἐνσωματωμένη σέ κάθε σχέση πρός τό πρόσωπο, δέν θά μπορούσαμε κάν νά μιλήσουμε γιά ἀπόκριση κατάλληλη, προσ-ανατολισμένη στόν ἄλλον, προσ-αρμοσμένη στήν «έπιφάνεια» τοῦ προσώπου. “Ομως ὁ Λεβινάς μιλᾶ γιά τήν ἐμπειρία τοῦ προσώπου ὡς κλήση, ὅπου τό

νά ἀφογκράζεσαι τήν ἀνέχειά του πού ζητάει δικαιοσύνη δέν σημαίνει νά ἀναπαριστᾶς μιά εἰκόνα, ἀλλά νά ἵστασαι ὡς ὑπεύθυνος, ὡς κάτι περισσότερο καὶ ταυτόχρονα ὡς κάτι λιγότερο ἀπό αὐτό. (OA, σ. 274)

‘Η κλήση προϋποθέτει τήν ἰκανότητα τοῦ κληθέντος νά ἀκούσει ὡς μάνη ἀκούσει: τήν πιθανότητα νά ἀποκριθεῖ κατάλληλα ὡς ἀλλοπρόσαλλα: τήν ἀνάληψη τῆς εὐθύνης ὡς τήν παραίτηση ἀπό αὐτήν.

Ἐχουν συχνά διαχωριστεῖ τά φιλοσοφικά κείμενα τοῦ Λεβινάς ἀπό τά «όμολογιακά» μέ βάση τήν ἴδεα ὅτι στά μέν πρῶτα περιγράφεται ἡ μορφή τῆς ἡθικῆς ἐμπειρίας, ἀρά ἡ περιγραφή γίνεται μέ ὄρους ὑπερβατολογικούς, δηλαδή «καθολικούς», ὅπου κάθε ἐπιμέρους ἐμπειρία καθίσταται δυνατή, στό βαθμό πού «θεμελιώνεται» πάνω σέ μιά πρωταρχική ἐμπειρία τήν ὅποια οι ἐπιμέρους ἐμπειρίες συγκαλύπτουν

⁴¹ Από τίς πρῶτες συγχειριμενοποιήσεις πού ὁ Λεβινάς ἔδωσε στήν ἐμπειρία τῆς ἑτερότητας τοῦ ἄλλου ἄνθρωπου εἶναι ἡ «διάνοιξη» ἐνός μέλλοντος πού δέν περιέχεται στό παρελθόν, ἴδεα πού ἐμφανίζεται στά πρῶτα κιόλας γραπτά. Ὡπως στό *Le temps et l'autre*, Vrin, Ηαρίσι 1948.

καὶ φανερώνουν ταυτόχρονα. Στά δέ θρησκευτικά κείμενα, ὑποτίθεται ὅτι δίνεται τό περιεχόμενο τῆς ἡθικῆς ἐμπειρίας, μέ βάση μά περιγραφή ἀναγνωρίσιμη μόνο μέ τούς ὄρους τῆς παράδοσης ἐκείνης ἡ ὅποια προάγει ἔναν τρόπο ζωῆς πού ἀναγνωρίζει ρητά τήν πρωταρχική αὐτή ἐμπειρία. Νομίζω ὅτι στήν πραγματικότητα συμβαίνει τό ἀντίστροφο. Στά φιλοσοφικά κείμενα ἡ ἔννοια τῆς ἑτερότητας πού προτείνεται δέν φαίνεται νά ἀνθίσταται στόν ἔλεγχο τῆς λογικῆς συνέπειάς της, ἐνῶ αὐτή ἡ συνέπεια προσφέρεται στά «όμολογιακά». Διότι σέ αὐτά τά κείμενα ἀκριβῶς προβάλλεται ἡ ἴδεα ὅτι δέν διέπουμε πάντα τό πρόσωπο ὡς τέτοιο, ἀρά διαχωρίζονται οι κατάλληλες ἀποκρίσεις σέ αὐτό ἀπό τίς ἀκατάλληλες. Ποιό εἶναι ὅμως τό θεμέλιο τῆς διάκρισής αὐτῆς – ἡ ἀπουσία ἡ ἡ παρουσία τοῦ χαρακτήρα;

“Ἄς πάρουμε ἔνα κείμενο στό ὅποιο συζητεῖται ἀκριβῶς ἡ ἔξοδος ἀπό τήν ταυτότητα ὡς ὄρος γιά τήν ἡθική ἐγρήγορση – σέ στιγμές ὅπου ἡ κοινότητα κινδυνεύει καὶ ἀπαιτεῖται μιά ἴδιαιτερη ἀνταπόκριση τῶν μελῶν της. Εἶναι μιά «ταλμουδική ἀνάγνωση», μέ τίτλο «Η νεότητα τοῦ Ἰσραήλ».⁴² Καί ἐδῶ ὑπάρχει ἀναφορά στόν Μάη τοῦ '68, ὅπου ὁ χίπις τοῦ '60 ἀποκτᾶ ἔναν πρόδρομο στή μορφή τοῦ ναζηραίου, ἀρχαία ὄσο καὶ τό βιβλίο τῶν Ἀριθμῶν (6, 1-21). ‘Ο ναζηραῖος πρέπει νά ἀπέχει ἀπό κρασί, νά μήν ἀγγίζει νεκρό καὶ νά μήν κόψει τά μαλλιά καὶ τά γένια του ὄσο διαρκεῖ ἡ ἀνάγκη τῆς ἐγρήγορσης. Τό ἀλκοόλ θολώνει τό μυαλό καὶ ἀποτρέπει ἀπό τίς σωστές ἀποφάσεις: ἡ διαύγεια εἶναι συνθήκη τῆς ὄρθοπραξίας, ἀλλά ἂς ποῦμε ἐργαλειακή συνθήκη: τίποτα δέν ἐμποδίζει a priori ἔναν μεθυσμένο νά πάρει μιά σωστή ἀπόφαση, ἔστω καὶ ἀν τήν πάρει κατά τύχη. Ἐργαλειακό ρόλο παίζει ἵσως καὶ τό σωστό πνεῦμα μέσα στό ὅποιο πρέπει νά ληφθεῖ αὐτή ἡ ἀπόφαση – ἔξου καὶ τό ταμπού τοῦ θανάτου, ὁ ὅποιος ἀφαιρεῖ ἀπό τή ζωή τό νόημά της. ‘Ομως ἡ ἀπαγόρευση τοῦ κουρέματος καὶ τοῦ ξυρίσματος –πού, σημειωθήτω, πρύν ἀπό τά «παιδιά μέ τά μαλλιά» τοῦ ἔξήντα ἥταν καὶ σημεῖο ἄλλων ἐπαναστατημένων, ὅπως τῶν Ἰακωβίνων— τί ρόλο παίζει; Αύτόν τῆς ἔξόδου ἀπό τήν ταυτότητα, μέ τήν ἔννοια τῆς περιστολῆς τῆς αὐταρέσκειας, τοῦ μεγαλύτερου ἐμποδίου στό δρόμο γιά τήν ὄρθοπραξία. Καί ἐνώπιον τῆς ἐπείγουσας ἀνάγκης τῶν ἄλλων, τῆς

⁴² Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Ηαρίσι 1977.

κοινότητας, μόνο ή όρθιοπραξία μετρᾶ. 'Ο Λεβινάς παραθέτει τήν ἀπάντηση που ἔδωσε στήν "Αρεντ ἔνας ραβίνος ὅταν αὐτή ἔλεγε ὅτι τή χωρίζει ἀπό τὸν ιουδαϊσμό η ἀδυναμία τῆς νά πιστέψει, ὅπου τῆς ἀντέτεινε, «καὶ ποιός σᾶς ζητᾷ τήν πίστην;»

"Ομως θά ἀποκλείοταν νά ληφθεῖ η σωστή ἀπόφαση και νά ἐπιλεγεῖ η ἔξωτερικά κατάλληλη πράξη ἀκόμα και ὑπό τό ψυχολογικό καθεστώς τῆς αὐτάρεσκειας; Και ναί και ὅχι: ἂν σκέφτεσαι τὸν ἔαυτό σου και τήν εἰκόνα πού στὸν μεγαλύνει, μειώνεται η ἵκανότητα νά ἀκούσεις τὸν ἔνο πόνο. 'Αλλά ταυτόχρονα, η ἵκανότητά σου αὐτή ὅριζεται και ὡς η δυνατότητά σου νά μή σκέφτεσαι τὸν ἔαυτό σου. Μποροῦμε νά ἐννοήσουμε τήν εὐαισθησία πρός τὸν ἄλλον ὡς μιά ἀποκλειστική ὑπόθεση ὥρθιοπραξίας ἀνευ τῆς κατάλληλης ψυχικῆς διάθεσης; 'Η ἀνάγνωση τοῦ Ταλμούδ, δηλαδή η ἔρμηνεία τῆς σημασίας τῶν ἡθικῶν κανόνων τῆς ὥρθιοπραξίας και τῶν ἀπαγορεύσεων τῆς Halakhah, μέσα στά συμφραζόμενα συγκεκριμένων ιστοριῶν, γέρνει τήν πλάστιγγα: ὁ ναζηραῖος δέν ὑποχρεώνεται μόνο σέ ἀποχή ἀπό τό κούρεμα, ὡς ἀντίδοτο στό ναρκισσισμό του στή διάρκεια τοῦ ναζιράτ, ἀλλά ἐπίσης πρέπει νά κόψει τά μαλλιά του στό τέλος αὐτῆς τῆς περιόδου, πού εἶναι ὥρισμένη. Διότι, ἂν τά ἀφήσει, η αὐτοθυσία κινδυνεύει νά γίνει στύλ και μόδα, η ἀνιδιοτέλεια νά γίνει στολή – δηλαδή ἔξωτερικό κέλυφος μιᾶς στάσης πού πρέπει νά καθορίζει τὸν ἄνθρωπο ἀπό μέσα. Καί η ἔξοδος ἐπομένως ἀπό τήν ταυτότητα προϋποθέτει μιά ἀσκηση μέσω τῆς ὥποιας καλλιεργοῦνται οι κατάλληλες στάσεις, ἐλλείψει τῶν ὥποιων η πράξη ὅχι μόνο ἀποτυγχάνει, ἀλλά και γίνεται κάτι ἄλλο, και μόνο παρεμπιπτόντως αὐτό πού θά ἥθελε και ὁ πράττων, ἂν ἦταν τίμιος μέ τὸν ἔαυτό του, νά εἶναι. Νομίζω πώς μιά ἐνόραση τοῦ πόσο ἀσύμβατη εἶναι μέ τήν εὔπραξία η συμμόρφωση μέ τοὺς ἔξωτερικούς τύπους μιᾶς πράξης προσφέρει η θυμηδία πού μᾶς προξενοῦν φερειπεῖν τά φιλανθρωπικά γκαλά.

'Ἐπομένως, και στήν ἐμπειρία τοῦ ἄλλου, η σταθερή κατάλληλη διάθεση –θά διστάσουμε τώρα νά τήν ἀποκαλέσουμε ἀρετή, μέ τήν ἀριστοτελική ἔννοια;— εἶναι ὅχι μόνο μέσο γιά τήν ἐπίτευξη ἐνός ἔξωτερικοῦ σέ αὐτήν σκοποῦ, ἀλλά και συστατικό μέρος τῆς ὥρθης πράξης, μέρος τοῦ ὥρισμοῦ της. Καί πρέπει νά δρίσκεται στὸν πράττοντα ὅχι τυχαῖα, ὅχι στιγμαῖα, ἀλλά τόσο ὅσο χρειάζεται γιά νά διαπιστευθεῖ τό μοναδικό και τό ἐπειγον κάθε ἀπρόσμενης κατάστασης. ΙΙού σημαίνει, ὅχι ἀπλῶς στά ὥρια ἐνός ἥιου, ἀλλά και στά ὥρια

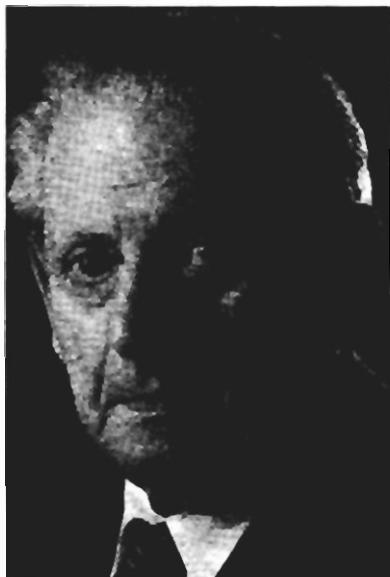
μιᾶς παράδοσης, πού θά ἀποτελεῖται ἀφενός ἀπό μιά καζουιστική, δηλαδή μιά μελέτη και μιά σύγκριση τῶν μοναδικῶν καταστάσεων, και ἀφετέρου ἀπό ἓνα σύνολο ιστοριῶν, πού θά μελετᾶ πῶς μοναδικοί ἄνθρωποι δρῆκαν τή δύναμη νά ἀποκριθοῦν κατάλληλα στή διαφορετικότητα τῆς κάθε κατάστασης.

Αὐτήν η συστηματοποίηση τῆς πράξης γίνεται ἀσφαλῶς στό πλαίσιο μιᾶς θρησκευτικῆς παράδοσης, ὅπου η ποιότητα τοῦ χαρακτήρα ἀντιστοιχεῖ σέ ἓντα τρόπο ζωῆς πού ἔχει νόημα χάρη σέ μιά ὥρισμένη κοσμοεικόνα, τήν κοσμοεικόνα τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου ἀπό ἓνα Θεό ἀόρατο πού ὡστόσο παρεμβαίνει στήν Ιστορία, μιλᾶ στόν ἄνθρωπο, φανερώνει τό Νόμο του κ.λπ. Η φιλοσοφία πού περιγράφει αὐτήν τήν ιδιαίτερη πρακτική και προσφέρει τίς ἔννοιες πού ἀδράχνουν τό πνεῦμα της, δέν εἶναι αὐτή πού ἀσπάζεται ὑποχρεωτικά τό κοσμοείδωλο της, ἀλλά αὐτή πού διατυπώνει πῶς ἀπό αὐτό τό κοσμοείδωλο ἐπικυρώνονται αὐτές οι ἀποκρίσεις και ὅχι ἄλλες, μέ βάση αὐτές τίς ἀρετές και ὅχι ἄλλες. Γιά παράδειγμα, πῶς ὁ τρόπος κοινωνικῆς ὥρισμας πού πριμοδοτεῖ τή χρηματική συναλλαγή, διασώζει μιά ὥπτική τῆς ἐτερότητας ἐκεῖ ὅπου οι δεσμοί αἴματος η τιμῆς τήν ἀποκλείουν κ.λπ. Στό μέτρο λοιπόν πού η ἐμπειρία τῆς ἐτερότητας ἐκβάλλει στήν πράξη και η περιγραφή στήν προτροπή, ἀπαιτεῖ και μιά ιδιαίτερη ποιότητα τοῦ πράττοντος, πού πρέπει νά καλλιεργηθεῖ και νά μελετηθεῖ. Νομίζω πώς ἔνας ιουδαϊκός ἀριστοτελισμός θά ἥταν πιστότερος στήν ὥπτική τῆς ἐτερότητας ἀπό ὅτι η φαινομενολογία. 'Ο Λεβινάς ἀνήκει στούς στοχαστές τοῦ Ιουδαϊσμοῦ πού κηρύττουν τή «μετάφρασή» του στή γλώσσα τῆς φιλοσοφίας, δηλαδή στά ἐλληνικά! "Ας εἶναι ὅμως σέ σωστά ἐλληνικά!

ΝΕΑ ΕΣΤΙΑ

ΕΤΟΣ 82ο · ΤΟΜΟΣ 164ος · ΤΕΥΧΟΣ 1814 · ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2008

Ἄφιέρωμα στόν Ἐμμανουέλ Λεβινάς



(1906-1995)

ΕΜΜΑΝΟΥΕΛ ΛΕΒΙΝΑΣ

Εἶναι ἡ ὀντολογία θεμελιώδης;
Μετάφραση: Χρήστος Μαρσέλλος

ΕΜΜΑΝΟΥΕΛ ΛΕΒΙΝΑΣ

Ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἴδεα τοῦ ἀπείρου
Μετάφραση: Χρήστος Μαρσέλλος

ΔΗΜΗΤΡΗΣ Π. ΡΟΖΑΚΗΣ

*Ἡ ἀλήθεια τῆς βούλησης καὶ τό εὐθραυνότο
τῶν ἀνθρωπίνων. Ἀπό τὸν Λεβινάς στὸν Ἀριστοτέλη*

ΜΙΧΑΛΗΣ ΠΑΓΚΑΛΟΣ

*Μονοθεϊσμός, ἐλευθερία, αὐτονομία καὶ ἐντολή
στὴ σκέψη τοῦ Λεβινάς*

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

*Προφιλοσοφικές καὶ φιλοσοφικές «τροφές»
τοῦ Ἐμμανουέλ Λεβινάς*

ΣΤΑΥΡΟΣ ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗΣ

Λεβινάς ἐναντίον Σιμόν Βέιλ

ΓΙΑΝΝΗΣ ΕΥΣΤΑΘΙΑΔΗΣ

Καθρέφτης

ΚΑΡΟΛΟΣ ΤΣΙΖΕΚ

Στίχοι ἔρωτα καὶ ἀγάπης

ΑΛΕΞΗΣ ΚΑΛΟΚΑΙΡΙΝΟΣ

Δύο ποίηματα

ΣΛΟΜΠΟΝΤΑΝ ΤΣΟΥΡΤΣΙΤΣ

Ἡ «ἀπονοσία τοῦ Βυζαντίου». Ὁ ρόλος ἐνός ὀνόματος
Μετάφραση: Σοφία Ζουμπουλάκη

Mηνολόγιο

ΝΙΚΟΣ ΛΑΖΑΡΗΣ · ΤΑΣΟΣ ΚΑΛΟΥΤΣΑΣ · ΛΙΝΑ ΠΑΝΤΑΛΕΩΝ · ΒΑΓΓΕΛΗΣ ΧΑΤΖΗΒΑΣΙΛΕΙΟΥ
ΝΑΣΟΣ ΒΑΓΕΝΑΣ · ΝΙΚΟΣ ΓΟΥΛΑΝΔΡΗΣ · Ν. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΣΑΤΣΟΥΛΗΣ · ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΧΑΡΙΤΟΣ

Σεπτέμβριος 2008