

ΕΥΤΥΧΗΣ ΠΥΡΟΒΟΛΑΚΗΣ*

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΕΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ RICOEUR: ΜΕΤΡΙΟΠΑΘΕΙΑ ΚΑΙ ΥΠΕΡΒΟΛΗ

Στο πλαίσιο της όψιμης νεωτερικής και μετανεωτερικής υπονόμησης της συμβατικής φιλοσοφικής έννοιας του «υποκειμένου» από τον Friedrich Nietzsche και εξής, ένα από τα κύρια μελήματα της ερμηνευτικής του Paul Ricoeur, ήδη από πολύ νωρίς, ήταν να επαναπροσδιορίσει, χωρίς ωστόσο να απορρίψει, την υποκειμενικότητα¹. Η πρόθεσή του αυτή δηλώνεται ρητά σε ένα άρθρο από το 1969 με τίτλο «Το ερώτημα για το υποκείμενο: η πρόκληση της σημειολογίας», όπου αποπειράται να ανιχνεύσει τα όρια της «φιλοσοφίας του υποκειμένου» εξετάζοντας συγκεκριμένες ενστάσεις που ο σύγχρονος στοχασμός εγείρει². Δεδομένου ότι η εγωλογική φαινομενολογία του Edmund Husserl ήταν τότε επίκαιρη και θεωρούταν μια δημοφιλής έκφανση της φιλοσοφίας αυτής, ο Ricoeur διερευνά την απόκρουσή της από δύο ρεύματα που αποκαλεί «σημειολογικά», την ψυχανάλυση και τη δομική γλωσσολογία. Και οι δύο αυτές διανοητικές τάσεις του εικοστού αιώνα ανασκάπτουν τα θεμέλια της συνειδητής εμπειρίας του υποκειμένου και ανακαλύπτουν αρχέγονα και απαρα-

* Ο Ευτύχης Πυροβολάκης διδάσκει φιλοσοφία στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.

1. Μια απλούστερη εκδοχή του κειμένου εκφωνήθηκε σε επιστημονική συνάντηση που διοργάνωσε ο Τομέας Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων την 10η Δεκεμβρίου 2013, με θέμα «Τρεις Επέτειοι: D. Diderot, P. Ricoeur, A. Camus». Όσον αφορά τη νιτσεική κριτική του καρτεσιανού κυρίως *cogito*, βλ. την υποεπότητα της Εισαγωγής με τίτλο «Το θραυσμένο *Cogito*» στο Ricoeur (2008α, 25-31).

2. Ricoeur (1990α, 129-130). Τον εννοιολογικό πλούτο της φιλοσοφίας του Ricoeur καταδεικνύει το ότι ο ίδιος ταυτόχρονα επισημαίνει ότι μια τέτοια φιλοσοφία του υποκειμένου «δεν έπαψε ποτέ να αμφισβητείται» και, υπό μια έννοια, «ποτέ δεν υπήρξε» ως ένα ενιαίο και αδιαίρετο πεδίο στοχασμού.

μείωτα στοιχεία ετερότητας τα οποία δικαίως αναιρούν το πρωτείο ενός αυτόνομου και αυτοτιθέμενου υπερβατολογικού εγώ.

Αφενός, η πρόκληση της φροϋδικής ψυχανάλυσης, με την οποία ο Ricoeur είχε την τόλμη αλλά και τη διορατικότητα να ασχοληθεί από πολύ νωρίς³, συνδέεται με τη δυνατότητά της να εντοπίσει διαστρωματώσεις της υποκειμενικότητας βαθύτερες και άρα πιο αρχέγονες από τις υπερβατολογικές συνειδησιακές δομές που η χουσερλιανή φαινομενολογία επιχειρεί να περιγράψει. Ο Ricoeur υιοθετεί τη φράση του Maurice Merleau-Ponty «αρχαιολογία του υποκειμένου» προκειμένου να αναφερθεί στη δυνατότητα της ψυχανάλυσης να διαγνώσει και να ερμηνεύσει μια οντολογική «σημασιολογία του πόθου»⁴, αποκλύπτοντας έτσι τις ιδεαλιστικές αυταπάτες και τις ψευδαισθήσεις βεβαιότητας μιας τάχα αδιαμεσολάβητης και αυταπόδεικτης συνειδητής εμπειρίας. Η ψυχανάλυση απογυμνώνει το δήθεν αυθεντικό εγώ της φαινομενολογίας, εμφάνει την απαραμείωτη αναυθεντικότητά του, και εντέλει καταδεικνύει, γράφει ο Ricoeur, ότι «[η συνείδηση] δεν είναι όμως αρχή ούτε κριτής ούτε μέτρο όλων των πραγμάτων»⁵.

Εάν η ψυχανάλυση υπονομεύει τη γνωσιοθεωρητική βεβαιότητα και διαφάνεια του υπερβατολογικού εγώ, η δομική γλωσσολογία, αφετέρου, αποδομεί την εννόηση του ομιλούντος υποκειμένου ως του μοναδικού και κυρίαρχου πόλου στην όλη διαδικασία της γλωσσικής νοηματοδότησης και της επικοινωνίας, εννόηση που υιοθετεί η φαινομενολογία του ομιλιακού ενεργήματος του Merleau-Ponty. Ο τελευταίος, διατείνεται ο Ricoeur, σπεύδει να εστιάσει αποκλειστικά στο ομιλούν υποκείμενο, παρακάμπτοντας βεβιασμένα ορισμένα αντικειμενικά συμπεράσματα της γλωσσολογικής επιστήμης. Η γλωσσολογία, ιδιαίτερα δε στη δομική εκδοχή της, αναδεικνύει τον καίριο ρόλο του γλωσσικού συστήματος ως ενός «άλλου ασυνείδητου»⁶ το οποίο, εφόσον συνιστά την απαραμείωτη συνθήκη της ομιλίας, οριοθετεί την πρωτοκαθεδρία του ομιλούντος. Ο Ricoeur καταφάσκει την προτεραιότητα και την αυτοτέλεια της γλώσσας σε σχέση με το εκάστοτε ομιλιακό ενέργημα, καθώς και τη γλωσσική εκείνη ετερότητα

3. Ο Ricoeur ήταν μεταξύ των πρώτων γάλλων φιλοσόφων που έλαβαν σοβαρά υπ' όψιν και μελέτησαν διεξοδικά τις φιλοσοφικές προεκτάσεις της φροϋδικής ψυχανάλυσης βλ. Ricoeur (1965), και τον μετά θάνατον δημοσιευμένο τόμο Ricoeur (20086).

4. Για τις δύο φράσεις, βλ. αντίστοιχα Ricoeur (1990α, 135, 137, 157, και 155).

5. Ricoeur (1990α, 131).

6. Ricoeur (1990α, 143).

μέσω της οποίας η δομική ανάλυση ανατρέπει το φαινομενολογικό πρωτείο ενός ως επί το πλείστον κυρίαρχου υποκειμένου. Στο «Το ερώτημα για το υποκείμενο», εν ολίγοις, ο φιλόσοφος λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν θέσεις που αμφισβητούν «κάθε πρόθεση και κάθε αξίωση να θεωρηθεί ο ανασκοπικός στοχασμός του υποκειμένου πάνω στον εαυτό του και η θέση του υποκειμένου από τον ίδιο τον εαυτό του ως μια πράξη αυθεντική, θεμελιώδης και θεμελιώδους»⁷.

Ο Ricoeur εξακολούθησε, έως τον θάνατό του το 2005, να εντοπίζει και να ενσωματώνει στην ερμηνευτική του διάφορες μορφές ετερότητας, προβληματοποιώντας έτσι το φιλοσοφικό εγωλογικό «υποκείμενο», όρος που εγκαταλείπεται οριστικά στο *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος* και αντικαθίσταται από την έννοια του «εαυτού». Το εν λόγω έργο δημοσιεύεται το 1990 και αποτελεί όχι απλώς ένα από τα σημαντικότερα όψιμα πονήματά του αλλά και μια από τις πιο εμβριθείς έρευνες των τελευταίων δεκαετιών όσον αφορά την «εαυτότητα» (*ipseité*). «Το να λέμε *Εαυτός*», διευκρινίζει ο Ricoeur στην Εισαγωγή, «δεν είναι [ισοδύναμο με το] να λέμε *Εγώ*. Το *εγώ* τίθεται – ή καθαιρείται. Ο *εαυτός* ενέχεται με τρόπο ανακλαστικό σε τελεστικά εγχειρήματα, η ανάλυση των οποίων προηγείται της επιστροφής προς τον εαυτό»⁸.

Σε αντιδιαστολή προς το εγωλογικό υποκείμενο το οποίο εγγράφεται εντός μιας μεταφυσικής της ουσίας και της άμεσης παρουσίας, η εαυτότητα μπορεί να προσεγγισθεί μόνο μέσω μιας παρακαμπτηρίου προσανατολισμένης στη διαύγαση μιας σειράς τελεστικών ενεργημάτων. Η εαυτότητα προσδιορίζεται εδώ όχι αναστοχαστικά αλλά ερμηνευτικά, δηλαδή μέσω της ανάλυσης ενεργημάτων που προϋποθέτουν ή συνεπάγονται μια ορισμένη «εαυτότητα». Οι εννέα από τις δέκα μελέτες του έργου πραγματεύονται τέσσερα τέτοια τελεστικά ενεργήματα τα οποία μελετώνται βάσει των εξής ερωτημάτων: «Ποιος ομιλεί; Ποιος πράττει; Ποιος αφηγείται; Ποιος είναι ηθικά υπεύθυνος;» Ο *εαυτός* που προκύπτει από τις ερμηνευτικές αυτές μελέτες είναι εξαιρετικά περίπλοκος, αποσπασματικός και πολύσημος. Η ταυτότητά του είναι πολλαχώς διηρημένη, και κατ' ουδένα τρόπο δεν απολαμβάνει την αμεσότητα ενός «εγώ είμαι», αλλά ούτε δύναται να διαδραματίσει τον ρόλο του έσχατου θεμελίου.

Το «ποιος» της εαυτότητας δεν κατατέμνεται απλώς σε ομιλητή, πράττοντα, αφηγηματικό εαυτό και ηθικά υπεύθυνο εαυτό, αλλά επιπρόσθετα, κάθε μια εξ αυτών των τελεστικών διαστάσεων υπόκειται σε άλλες ακόμη πιο καταγω-

7. Ricoeur (1990α, 130).

8. Ricoeur (2008α, 34).

γικές διχαστικές διαδικασίες. Έτσι, σε επίπεδο γλωσσικό και πραξιακό, για παράδειγμα, εντοπίζουμε τους διακριτούς ρόλους που μπορούν να αποδοθούν ταυτόχρονα σε ένα υποκειμένο και που ανακλώνται στις γραμματικές πτώσεις των προσωπικών αντωνυμιών. Στο αφηγηματικό επίπεδο, παρατηρούμε την καίρια διαφοροποίηση μεταξύ της ταυτότητας-*idem* και της ταυτότητας-*ipse*, καθώς επίσης και τη γενικότερη συνάρτηση της εαυτότητας με την ετερότητα. Ο Ricoeur συλλαμβάνει την τελευταία διάκριση υπό όρους μιας διαλεκτικής συνάρθρωσης η οποία μάλιστα συνιστά, όπως επισημαίνει σε πολλά σημεία του *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, την πιο θεμελιώδη και πρωταρχική δομή της ερμηνευτικής του εαυτού.

Η δέκατη μελέτη χαρακτηρίζεται ως μια οντολογική αναδίφηση του είναι του εαυτού, και διαιρείται σε τρεις ενότητες, η τελευταία εκ των οποίων αφιερώνεται αποκλειστικά στον διαλεκτικό δεσμό μεταξύ εαυτότητας και ετερότητας⁹. Ο δεσμός αυτός όχι μόνο διατρέχει όλες τις προηγούμενες αναλύσεις του Ricoeur αναφορικά με τις τέσσερις βαθμίδες του ανθρώπινου πράττειν (γλωσσική, πραξιακή, αφηγηματική και ηθική), αλλά και αποκαλύπτει τη «δομή ενός εαυτού που δεν θα ήταν ούτε εγκωμιασμένος, όπως στις φιλοσοφίες του *Cogito*, ούτε ταπεινωμένος, όπως στις φιλοσοφίες του αντι-*Cogito*»¹⁰. Κατ'αντιστοιχία προς την πολυσημία της εαυτότητας, η ετερότητα προσδιορίζεται ως μια εξίσου πολύσημη έννοια η οποία συμπεριλαμβάνει τις εξής τρεις υποκατηγορίες: την εμπειρία του προσίδιου σώματος ή της σάρκας, τη διαφορετικότητα του άλλου υποκειμένου, και την παθητικότητα που συνεπάγεται η έννοια της «συνείδησης». Θα εστιάσω εφεξής στη διαλεκτική σύζευξη μεταξύ της εαυτότητας και της ετερότητας του άλλου ανθρώπου ή του ξένου έτσι όπως αυτή προσεγγίζεται στη δέκατη μελέτη. Θα επιχειρήσω να διαυγάσω ορισμένες μόνο πτυχές του διαλεκτικού αυτού δεσμού προκειμένου να κατανοήσω καλύτερα τον τρόπο με τον οποίον ο Ricoeur αποκρούει τον εγκωμιασμό του εαυτού, αλλά και να αναδείξω τα όρια της προσέγγισής του καθώς και μια προοπτική ριζικοποίησης της.

Η εννόηση του δεσμού μεταξύ εαυτότητας και ετερότητας υπό όρους διαλεκτικής συνάρθρωσης, μια εννοιολογική κίνηση που χαρακτηρίζει την ερμηνευτική φιλοσοφία του Ricoeur σε όλο το χρονολογικό και θεματικό εύρος της, μαρτυρεί την προαίρεσή του προς μια μετριοπάθεια η οποία ουδόλως συνε-

9. Βλ. Ricoeur (2008α, 411-459).

10. Ricoeur (2008α, 413).

πάγεται μετριότητα όσον αφορά τη φιλοσοφική αξία και το στοχαστικό βάθος της σκέψης του. Σχετικά με την ετερότητα του άλλου, τη μετριοπάθεια αυτή απηχεί το εγχείρημα συγκερασμού δύο φαινομενικά διαμετρικά αντίθετων θεωριών, εκείνων του Husserl και του Emmanuel Levinas. Καθώς έχω αναλύσει αλλού διεξοδικά τη συνθετική αυτή απόπειρα, θα επιμείνω εδώ μόνο σε ορισμένα καίρια σημεία της¹¹.

Αφενός, συγκεφαλαιώνοντας τη φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας ως εναισθήσης [*Einfühlung*], ο Ricoeur επισημαίνει τις δύο «αυθεντικές ανακαλύψεις» του Husserl στους Καρτεσιανούς στοχασμούς¹²: η μεν πρώτη αφορά τη διάκριση μεταξύ *Leib* και *Körper*, δηλαδή μεταξύ της σάρκας ή έμφυχου οργανισμού και του φυσικού σώματος, η δε άλλη σχετίζεται με τον παράδοξο όρο «συμπαρουσίαση» [*Appräsentation*], τον ιδιάζοντα δηλαδή χαρακτήρα του τρόπου χορήγησης του άλλου ανθρώπου. Η «συμπαρουσίαση» σηματοδοτεί «αφενός ότι, κατ' αντιδιαστολή προς την παράσταση μέσω σημείου ή εικόνας, η χορήγηση του άλλου ανθρώπου είναι μια αληθινή χορήγηση, αφετέρου ότι, κατ' αντιδιαστολή προς την αρχέγονη, άμεση χορήγηση της σάρκας στον εαυτό της, η χορήγηση του άλλου ανθρώπου δεν επιτρέπει να ζήσουμε τα βιώματά του»¹³. Παρόλο που ο Ricoeur αναγνωρίζει ότι η συμπαρουσίαση συνεπάγεται τη θεμελιώδη ασυμμετρία μεταξύ εαυτού και άλλου, υποστηρίζει εντούτοις ότι αποτελεί ταυτόχρονα μια διαδικασία «μεταβίβασης του νοήματος εγώ» στο σώμα ενός άλλου το οποίο, ως σάρκα και αυτό, προσλαμβάνει μια «ειδοποιό σημασία, τουτέστιν την παραδοχή ότι ο άλλος δεν είναι καταδικασμένος να παραμείνει ένας ξένος, αλλά μπορεί να γίνει ο όμοιός μου, δηλαδή κάποιος ο οποίος, όπως εγώ, λέει 'εγώ'»¹⁴. Μια τέτοια αναλογική μεταβίβαση νοήματος, μια τέτοια σύζευξη εαυτού και άλλου, καθώς και η συνακόλουθη κίνηση από το εγώ προς τον άλλον, έχουν προτεραιότητα στη γνωσιοθεωρητική σφαίρα όπου η χουσερλιανή φαινομενολογία φαίνεται να εστιάζει εις βάρος ενός επιπέδου ηθικού.

Αφετέρου, η ηθική φιλοσοφία του Levinas επικεντρώνεται στην αντίστροφη κίνηση, από το ξένο υποκείμενο προς το εγώ, στην απαρχή της οποίας τοποθετείται μια ρήξη ή μια ασχεσία μεταξύ εαυτού και άλλου. Σε σχεδόν πλήρη αντίστιξη προς τη γνωσιολογική προοπτική του Husserl, η σκέψη του Levinas

11. Βλ. τη μονογραφία μου Pirovolakis (2010, 103-110).

12. Βλ. Ricoeur (2008α, 430-431). βλ. επίσης Husserl (2002).

13. Ricoeur (2008α, 431).

14. Ricoeur (2008α, 433).

δεν αναγνωρίζει απλώς την απόλυτη προτεραιότητα του άλλου ο οποίος με εγκαλεί και με καθιστά υπεύθυνο, αλλά και επισημαίνει τη ριζική, μη σχεσιακή εξωτερικότητά του. Η απόλυτη αυτή ετερότητα στοιχειοθετείται από μια σειρά παράδοξων γνωρισμάτων που αποδίδονται στον άλλον στα δύο μείζονα έργα του Levinas, το *Ολότητα και άπειρο: Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, και το *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*¹⁵. Παραδείγματος χάριν, η αποκαλυπτική επιφάνεια του προσώπου του άλλου δεν συνιστά ένα φαινομενολογικό θέαμα που δύναται να παρουσιασθεί ενώπιον μιας εγωλογικής συνείδησης, και η εγκαλούσα φωνή του ισοδυναμεί με μια «ανάκληση του Λέγειν». Επιπλέον, ο άλλος λαμβάνει τη μορφή είτε ενός κυρίου της δικαιοσύνης, είτε ενός προσβάλλοντος ή ακόμη και ενός διώκτη ο οποίος κλητεύει στην ευθύνη τον εαυτό που καθίσταται εντέλει όμηρος του άλλου¹⁶. Ο Ricoeur κρίνει υπερβολικό το φιλοσοφικό αυτό επιχείρημα για την απόλυτη ετερότητα του άλλου ανθρώπου, και εκτιμά ότι η ακραία επιχειρηματολογία του Levinas κορυφώνεται σε «σκανδαλώδεις υποθέσεις» και λαμβάνει διαστάσεις «παροξυσμού»¹⁷.

Εάν υποτεθεί ότι, στο πλαίσιο μιας ηθικής θεωρίας, το ζητούμενο είναι η υποκίνηση ή ακόμη και η διασφάλιση μιας υπεύθυνης απόκρισης στην έκκληση του πάσχοντος άλλου, η φιλοσοφία της ετερότητας του Levinas δεν φαίνεται να συνδράμει ουσιαδώς στην επίτευξη ενός τέτοιου στόχου. Προκειμένου να θεραπεύσει αυτό το έλλειμμα και να διατυπώσει μια εναλλακτική πρόταση έναντι του αδιεξόδου της λεβινασιακής ασχесίας, ο Ricoeur αντιτείνει ότι η έκκληση από τον άλλον προϋποθέτει μια ικανότητα δεξίωσης, διάκρισης και αναγνώρισης εκ μέρους όχι του εγώ ή του υποκειμένου αλλά ακριβώς του εαυτού. «Πρέπει να παραχωρήσουμε στον εαυτό», γράφει ο Ricoeur, «μια ικανότητα δεξίωσης που προκύπτει από μίαν αναστοχαστική δομή»· διαφορετικά, «πώς θα εισάκουγε ποτέ μίαν ομιλία που θα ήταν τόσο ξένη, ώστε θα ήταν σαν τίποτα για μίαν απομονωμένη ύπαρξη;»¹⁸ Επιπλέον, στο μέτρο που ο εαυτός έχει τη δυνατότητα να διακρίνει τον κύριο της δικαιοσύνης από τον δήμιο, τον άλλον που απευθύνει έκκληση από τον άλλον που απαιτεί έναν δούλο, η ικανότητα αυτή προϋποθέτει έναν πρότερο, ελαχιστοβάθμιο σύνδεσμο των εμπλεκόμενων μελών. Τέλος, εκείνο το οποίο όλες οι παραπάνω διαδικασίες προαπαιτούν είναι η αμοιβαιότητα

15. Levinas (1989) και (1974).

16. Βλ. Ricoeur (2008α, 436-437).

17. Ricoeur (2008α, 437).

18. Ricoeur (2008α, 438, ελάχιστα τροποποιημένη μετάφραση).

της γλώσσας και των πόρων που αυτή διαθέτει, χωρίς τους οποίους κανείς διάυλος επικοινωνίας μεταξύ εαυτού και άλλου δεν θα ήταν δυνατός.

Η ανάδειξη της ικανότητας του εαυτού για δεξίωση, διάκριση και αναγνώριση δεν σημαίνει άρνηση μιας αρχικής ασυμμετρίας ή απόκλισης μεταξύ εαυτού και άλλου. Εκπηγάξει, ωστόσο, από την ερμηνευτική πρόθεση του Ricoeur να καλύψει αυτήν την απόκλιση, επιτυγχάνοντας παράλληλα τη διαλεκτική σύζευξη της χουσερλιανής εγωλογίας και της λεβινασιακής ετερολογίας. Η συγκεκριμένη υποενοότητα της δέκατης μελέτης καταλήγει με την εξής διαπίστωση:

Δεν υπάρχει καμία αντίφαση στο να θεωρούμε ως διαλεκτικώς συμπληρωματικές την κίνηση από το Ίδιο προς το Άλλο και την κίνηση από το Άλλο προς το Ίδιο. Οι δύο κινήσεις δεν αλληλοαναιρούνται, στο μέτρο που η μία εκδιπλώνεται μέσα στη γνωσιολογική διάσταση του νοήματος ενώ η άλλη σε εκείνην, την εθική, του κελεύσματος. Η κλήτευση στην ευθύνη, σύμφωνα με τη δεύτερη διάσταση, παραπέμπει στη δύναμη αυτοδήλωσης, μεταβιβασμένη, σύμφωνα με την πρώτη διάσταση, σε κάθε τρίτο πρόσωπο που το υποθέτει κανείς ικανό να πει «εγώ». Τη χιαστή αυτή διαλεκτική του ίδιου του εαυτού και του άλλου από τον εαυτό δεν την είχαμε άραγε προβλέψει κατά την ανάλυση της υπόσχεσης; Αν ένας άλλος δεν υπολόγιζε σε εμένα, θα ήμουν τάχα ικανός να τηρήσω τον λόγο μου, να διατηρήσω τον εαυτό μου;¹⁹

Στο τέλος αυτής της δήθεν οντολογικής διερεύνησης της εαυτότητας και της ετερότητας, αναρωτιέται κανείς εάν πρόκειται όντως για έναν οντολογικό στοχασμό, ή μήπως ο Ricoeur παραμένει προσηλωμένος σε μια ηθικο-θεωρητική, κανονιστική προσέγγιση της σφαίρας του ανθρώπινου πράττειν, ώστε να πριμοδοτήσει το θεμιτό και επιβεβλημένο ακόμη αίτημα για διαλεκτικότητα και αμοιβαιότητα²⁰.

Το συνακόλουθο μιας τέτοιας προσέγγισης είναι η εννόηση της εαυτότητας όχι ως μιας στατικής και δεδομένης κατάστασης αλλά με όρους δυνατότητας, ικανότητας ή καθήκοντος²¹. Η προαίρεση του Ricoeur για την κατηγορία

19. Ricoeur (2008a, 440).

20. Ο ίδιος ο Ricoeur χαρακτηρίζει την αμοιβαιότητα που συχνά επικαλείται ως μια «κανονιστική αρχή» (2008a, 288).

21. Η προαίρεση αυτή για την κατηγορία της δυνατότητας είχε εδραιωθεί στη σκέψη του αρκετά νωρίς. Θα αναφέρω επί τροχάδην δύο συναφή παραδείγματα. Σύμφωνα με την εγελιανή ανάγνωση του Freud από τον Ricoeur, ο Freud παρουσιάζεται να υιοθετεί τη διαλεκτική κυρίου-

του δυνατού ή της δυνατότητας είναι ευρέως γνωστή· έχει καταγραφεί και ερμηνευθεί, για παράδειγμα, στον σχετικά πρόσφατο τόμο *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*²². Σε τέτοιον βαθμό μάλιστα ώστε σχολιαστές όπως ο Richard Kearney να χαρακτηρίζουν τη φιλοσοφία του ως μια «κοντολογία του δυνατού» ή μια «φαινομενολογία του εγώ μπορώ»²³. Πασίγνωστες είναι επίσης οι όψιμες αναλύσεις εκείνου που ο Ricoeur αποκαλεί «ο ικανός άνθρωπος» («*L'homme capable*»)²⁴. Δεν είναι δυνατόν να εμβαδύνει κανείς εδώ και να αποδώσει δικαιοσύνη στις περίπλοκες εννοιολογήσεις του φιλοσόφου ή στη δυσερμήνευτη θέση του εντός μιας γενεαλογίας της «δυνατότητας»²⁵. Εκείνο που

δούλου και να αντικαθιστά το είναι-συνείδηση με το γίνεσθαι-συνείδηση. Το τελευταίο, σε αντίθεση με το ουσιοκρατικό και υποστασιοποιημένο είναι-συνείδηση, δεν είναι ούτε μια πραγματικότητα, ούτε μια αναγκαιότητα· είναι μια θετική δυνατότητα την οποία ο Ricoeur συλλαμβάνει ως έργο ή καλύτερα ως καθήκον (βλ. Ricoeur [1990α, 133-135]). Σε ένα άλλο εμβληματικό κείμενό του, το «Η ερμηνευτική λειτουργία της αποστασιοποίησης», και ειδικότερα στην υποενότητα όπου πραγματεύεται την αφηγηματική κατηγορία του «κόσμου του κειμένου» την οποία συνδέει με το αναγιγνώσκον υποκείμενο και τη χαϊντεγκεριανή δομή της ανθρώπινης ύπαρξης «μέσα-στον-κόσμο-Είναι», ο Ricoeur γράφει: «Με τη μυθοπλασία, με την ποίηση, νέες δυνατότητες για Είναι-στον-κόσμο ανοίγονται στην καθημερινή πραγματικότητα. Μυθοπλασία και ποίηση στοχεύουν στο Είναι, όχι πια με τον τρόπο του δεδομένου Είναι, αλλά με τον τρόπο του δύνασθαι-Είναι» (βλ. Ricoeur [1990β, 196]).

22. Treanor και Venema (2010).

23. Βλ. Kearney (2010). Αν και η προσέγγιση του Kearney είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, η πεποιθήσή του ότι η οντολογία του δυνατού του Ricoeur ακολουθεί μια μέση οδό, μεταξύ της παραδοσιακής μεταφυσικής και της σκεπτικιστικής αποδόμησης, είναι απλουστευτική και δεν αποδίδει δικαιοσύνη σε καμία από τις τρεις αυτές φιλοσοφικές τάσεις.

24. Όλα σχεδόν τα ύστερα έργα του Ricoeur εμπεριέχουν ρητές αναφορές ή διεξοδικές αναλύσεις του «ικανού ανθρώπου». Στο *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, για παράδειγμα, τα τέσσερα τελεστικά ενεργήματα μέσω των οποίων προσεγγίζεται η εαυτότητα ουσιαστικά παραπέμπουν στην *ικανότητα* του εαυτού για ομιλία, πράξη, αφήγηση και καταλογισμό ηθικής ευθύνης. Μάλιστα, ο Kearney (2010, 49) αναφέρει τη δεδηλωμένη όψιμη πρόθεση του Ricoeur να συγγράψει ένα έργο με τίτλο *L'homme capable*, ως αντίποδα στο πρώιμο έργο του *L'homme faillible* (1960). Βλ. επίσης Fiasse (2008).

25. Μια τέτοια γενεαλογία θα λάμβανε ίσως ως αφετηριακό σημείο τον αριστοτελικό όρο «δύναμις» και θα εκτεινόταν, διαμέσου του «*conatus*» του Spinoza, έως την πρωμοδότηση της έννοιας της δυνατότητας από τη χαϊντεγκεριανή υπαρκτική αναλυτική και πέραν αυτής. Μια άλλη μεζών διάσταση αυτής της γενεαλογίας, την οποία δεν μπορώ να πραγματευτώ εδώ, είναι η σχέση μεταξύ δύναμης και ενέργειας· βλ. συναφώς Ricoeur (2008α, 394-411).

είναι, ωστόσο, σαφές είναι ότι ο Ricoeur συλλαμβάνει τη δυνατότητα της εαυτότητας ως μια ως επί το πλείστον θετική και τελεολογικά προσδιορισμένη ικανότητα για αμοιβαιότητα και διαλεκτικότητα. Ήδη το είδαμε αυτό παραπάνω με τη δυνατότητα του εαυτού για δεξίωση και αναγνώριση του άλλου. Θα αναφέρω ενδεικτικά και εν συντομία άλλα δύο παραδείγματα.

Το πρώτο παράδειγμα αφορά το ζήτημα της συγχώρησης, μιας εξαιρετικά δύσκολης διαδικασίας, παραδέχεται ο Ricoeur, η οποία δεν είναι κατ' ουδένα τρόπο αδύνατη²⁶. Αυτό συνεπάγεται ότι οι δύο εμπλεκόμενοι εαυτοί, δηλαδή το συγχωρούν και το ένοχο υποκείμενο, θεωρούνται πρωτίστως υπό το πρίσμα της δυνατότητάς τους να επιτύχουν έναν ορισμένο βαθμό αλληλοκατανόησης μέσω της διαλεκτικής σύζευξης της συγχώρησης του θύματος και της μεταμέλειας του θύτη. Η προσέγγιση του Ricoeur δεν είναι περιγραφική καθώς δεν ισχυρίζεται ότι απλώς παρουσιάζει ό,τι συνήθως συμβαίνει στην εμπειρική πραγματικότητα. Πρόκειται για μια προσέγγιση κανονιστική και ταυτόχρονα εσχατολογική, όπου ο φιλόσοφος προκρίνει και εστιάζει στη θετική ικανότητα του εαυτού για συγχώρηση και για μετάνοια, αποσιωπώντας και υποτιμώντας όμως τα άλλα προβληματικά ενδεχόμενα της εκδίκησης, της μνησικαχίας, της συνέχισης της παραβατικής συμπεριφοράς. Αυτός είναι ο λόγος που ο Ricoeur μιλάει ρητά για εσχατολογία, για πίστη στην αποκατάσταση της πρωταρχικής καταβολής ή δυνατότητας του ανθρώπου για το αγαθό, μιας δυνατότητας που δεν μπορεί να διατυπωθεί παρά μόνο μέσω της γραμματικής έγκλισης της ευκτικής²⁷.

Δεύτερον, στην έβδομη μελέτη του *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, όπου το υπό εξέταση ζήτημα είναι ο ηθικός εαυτός σε συνάρτηση με την ηθική «σκόπευση του αγαθού βίου μαζί με και για τους άλλους μέσα σε δίκαιους δεσμούς»²⁸, ο Ricoeur επικαλείται μια εαυτότητα προσδιορισμένη ως «κευνοϊκή αυτενέργεια» («*spontanéité bienveillante*»), «αγαθοεργία» («*bienfaisance*») και «εύνοια» («*bienveillance*») προς τον πάσχοντα άλλον²⁹. Η έμφαση σε δυνατότητες του εαυτού που αναντίρρητα έχουν ένα θετικό πρόσημο εκπορεύεται και πάλι από την προτεραιότητα που δίδεται στο αίτημα της αμοιβαιότητας ή μιας ορισμένης συμμετρίας μεταξύ εαυτού και

26. Βλ. Ricoeur (2013, 755), όπου ο Επίλογος τιτλοφορείται ακριβώς «Η δύσκολη συγχώρηση».

27. Βλ. Ricoeur (2013, 815-818).

28. Ricoeur (2008α, 228).

29. Ricoeur (2008α, 251-252). βλ. επίσης Pirovolakis (2010, 97-103) για έναν πιο διεξοδικό, κριτικό σχολιασμό του προσδιορισμού της εαυτότητας ως «κευνοϊκής αυτενέργειας».

άλλου. Δεν πρόκειται ασφαλώς και εδώ για μια αφελή περιγραφική ανάλυση αλλά για μια ευχή, μια ελπίδα, ή μάλλον ένα στοίχημα, όπως ο ίδιος γράφει: «Το στοίχημά μας είναι πως είναι δυνατόν να σκάψουμε κάτω από τη στιβάδα της υποχρέωσης και να ξαναβρούμε ένα εθικό νόημα που δεν είναι τόσο βαθιά θαμμένο κάτω από τις κανονιστικές αρχές ώστε να μην μπορούμε να προσφύγουμε σε αυτό όταν οι αρχές καθίστανται με τη σειρά τους βωδές»³⁰.

Το τμήμα που η ερμηνευτική του Ricoeur υποχρεούται να καταβάλει προκειμένου να προωθήσει τόσο το αίτημα για αμοιβαιότητα όσο και τη συνακόλουθη ερμηνευση της εαυτότητας ως μιας θετικής δυνατότητας είναι η υποβάθμιση της ριζικής ετερότητας του ξένου, η άρση δηλαδή της απόλυτης ρήξης στη σχέση μεταξύ εαυτού και άλλου. Το ζήτημα εδώ, όχι απλώς σε φιλοσοφικό αλλά και σε εμπειρικό επίπεδο, είναι ότι σε μια τέτοια άρση ενδημεί ο κίνδυνος να υποτιμήσει κανείς το ενδεχόμενο που ενέχεται στην έννοια του «εαυτού» για μια δεσποτική αντιμετώπιση του άλλου. Η «εαυτότητα» συνιστά ομολογουμένως έναν πολύσημο όρο ο οποίος, καθώς ενσωματώνει μια σειρά ετερόνομων στοιχείων (τη σωματικότητα, τον άλλον, τη συνείδηση), ουδόλως συνεπάγεται το πρωτείο, την αυτάρκεια και την ουσιοκρατική στατικότητα του κλασικού κυρίαρχου υποκειμένου. Ακόμη όμως και σε μια τέτοια διαλεκτική και δυναμική εαυτότητα εμφωλεύει η απειλή της επιβολής μιας θέλησης επί μιας άλλης. Θα υποστηρίξω στη συνέχεια ότι η ερμηνευτική έννοια της «εαυτότητας» ως *ipséité* δεν συνιστά έναν γλωσσολογικά και αξιολογικά ουδέτερο όρο που παραπέμπει απρόσκοπτα σε μια διαλεκτική σχέση αμοιβαιότητας με τον άλλον. Απεναντίας, θα αναφέρω δύο ενδείξεις σύμφωνα με τις οποίες η εαυτότητα φαίνεται να υποθάλλει μια ορισμένη κυριαρχική διάσταση που ο σύγχρονος φιλοσοφικός στοχασμός οφείλει να επισημάνει.

Η πρώτη ένδειξη είναι γλωσσολογικής φύσης και σχετίζεται με τη σημασιολογία του γαλλικού όρου *ipséité*. Η λέξη παράγεται από το λατινικό *ipse* (*ipse*) το οποίο έχει την εμφατική σημασία «ο ίδιος». Στο έργο *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Tome 1: économie, parenté, société*, και στο πλαίσιο μιας ανάλυσης του θεσμού της φιλοξενίας, ο γάλλος γλωσσολόγος Émile Benveniste διαπιστώνει μια απροσδόκητη, γριφοειδή και αμφίδρομη σημασιολογική συναλλαγή μεταξύ οριστικών αντωνυμιών όπως το *ipse*, και ουσιαστικών ή επιθέτων που δηλώνουν «ικανότητα», «δύναμη» ή «κυριαρχία», όπως το λατινικό επίθετο *potis*³¹.

30. Ricoeur (2008α, 251).

31. Βλ. Benveniste (1969, 88-91).

Αφενός, το δεύτερο συνθετικό *-pote* του επιρρήματος *utpote*, λόγου χάρη, ενίοτε απομακρύνεται σημασιολογικά από το ομόρριζο επίθετο *potis* ή *pote* («δυνατός», «ικανός», και στο σύνθετο *compro*, «κύριος του εαυτού του», «ο έχων τον έλεγχο»), και καταλήγει να έχει την επιρρηματική σημασία «ακριβώς» ή «όπως ακριβώς», προσδιορίζοντας και εξειδικεύοντας έτσι την ταυτότητα μιας πράξης ή ενός κατηγορήματος που αποδίδεται σε ένα υποκείμενο. Παρόμοια χρήση έχει το επίθημα *-pte* στην κτητική αντωνυμία *suopte*. Ο Benveniste διαγιγνώσκει την ίδια διαδικασία στη λιθουανική, την ιρανική και τη χιττιτική γλώσσα, όπου ονόματα που αρχικά δηλώνουν «κυριαρχία» και «ισχύ» και που συνδέονται με τον ινδοευρωπαϊκό τύπο **potis*, απομακρύνονται από το ετυμολογικό τους νόημα και αποκτούν μια ιδιάζουσα ταυτοποιητική λειτουργία όμοια με εκείνη των οριστικών αντωνυμιών.

Αφετέρου, το ίδιο φαινόμενο διαπιστώνεται με αντίστροφη αυτήν τη φορά κατεύθυνση. Σύμφωνα με τον Benveniste, οριστικές αντωνυμίες ή emphaticοί όροι που προσδιορίζουν την ταυτότητα κάποιου προσώπου καταλήγουν να δηλώνουν τον «κύριο», τον «ηγέτη» ή τον «άρχοντα». Το *ipse*, εν προκειμένω, δύναται να αναφέρεται στον κύριο ή τον ηγέτη, σε ένα ανώτερο και κυρίαρχο υποκείμενο. Στον κύκλο των Πυθαγορείων, με τους οποίους σχετίζεται η φράση «*ipse dixit*» («αυτός έφα»), τόσο το «*ipse*» όσο και το «αυτός» ονομάζουν ακριβώς όχι ένα οποιοδήποτε υποκείμενο αλλά τον ίδιο τον δάσκαλο, στην αυθεντία και την επιχειρηματολογία του οποίου όλοι οι μαθητευόμενοι καθυποτάσσονται. Κάτι παρόμοιο ισχύει για το υπερθετικό και κωμικό *ipsissimus* («αυτότατος») του κωμωδιογράφου Πλαύτου και της δημώδους λατινικής, καθώς ο όρος δηλώνει τον κύριο, τον επικεφαλής, κάποια εξέχουσα προσωπικότητα.

Σε πολλές ινδοευρωπαϊκές γλώσσες, μεταξύ των οποίων και οι λατινογενείς που εδώ μας ενδιαφέρουν, παρατηρείται μια άρρηκτη σημασιολογική σύνδεση της «εαυτότητας» ή «ταυτότητας» ως *ipseité* με τις έννοιες της «κυριαρχίας», της «αυθεντίας» και της «εξουσίας»³². Εάν εστιάσουμε στην ηθική σχέση εαυτού

32. Ο Benveniste αναφέρεται σε μια σημασιολογική και μόνο συγγένεια μεταξύ των δύο εννοιολογικών κατηγοριών. Ωστόσο, η συγγένεια αυτή δεν είναι ανεξιχνίαστη σύμφωνα με το λεξικό των Lewis και Short (1879), καθώς η αντωνυμία *ipse* φέρεται να παράγεται από το επίθετο *potis*, το οποίο με τη σειρά του συνδέεται ετυμολογικά με το σανσκριτικό *patis*, όρο που δήλωνε τον «κύριο» ή τον «άρχοντα», εξού και η σημασία του *ipse* ως «αυτός, ο άρχων, ο ίδιος». Ο Benveniste αναφέρει την ετυμολογική σχέση του *potis* τόσο με το σανσκριτικό *pátih* («άρχων», «σύζυγος»), όσο και με το αρχαίο ελληνικό *πόσις* («σύζυγος») και το σύνθετο παράγωγό του *δεσπότης* (1969, 88). Ας μην ξεχνάμε, τέλος, τη γενετική προέλευση του γαλλικού *prouvoir* από τα λατινικά *potis* και **potere* ή **potire*.

και άλλου, ο δεσμός αυτός είναι αναπόσπαστος από τον εγγενή και διηνεκή κίνδυνο ο εαυτός ως δυνατότητα να συνεπάγεται ταυτόχρονα και την άσκηση μιας δύναμης επί του άλλου ανθρώπου, του οποίου η ετερότητα κινδυνεύει έτσι να υποβαθμισθεί και τελικά να ακυρωθεί. Στην απροβληματίστη υιοθέτηση της έννοιας της «εαυτότητας», έστω μιας διαλεκτικής, δυναμικής εαυτότητας θεωρούμενης υπό το πρίσμα της αμοιβαιότητας, φαίνεται ότι ελλοχεύει το ενδεχόμενο ή ο κίνδυνος, τουλάχιστον σε ένα επίπεδο γλωσσικό και θεωρητικό, αφομοίωσης του διαφορετικού ή ξένου άλλου. Φρονώ ότι ο Ricoeur όφειλε να στοχασθεί με πιο αυστηρό και κριτικό τρόπο το ιστορικό, σημασιολογικό και εντέλει μεταφυσικό φορτίο του όρου «*ipseité*».

Αρκεί άραγε η παραπάνω λεξιλογική ανάλυση προκειμένου να διακριβωθεί η συνάρθρωση εαυτότητας και κυριαρχίας; Η απάντηση ασφαλώς είναι αρνητική. Εντούτοις, η γλωσσολογική διάγνωση του Benveniste είναι απολύτως εναρμονισμένη με ό,τι ο ίδιος ο Ricoeur υπογραμμίζει σε ορισμένα σημεία του *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος* σχετικά με μια οιονεί δεσποτική και βίαιη διάσταση της εαυτότητας. Στον βαθμό που ο εαυτός προσεγγίζεται στο πλαίσιο του ανθρώπινου πράττειν, της δυνατότητας ή ικανότητάς του δηλαδή για ομιλία, δράση, αφήγηση και καταλογισμό ηθικής ευθύνης, η πραξιακή αυτή σκηνή προϋποθέτει τουλάχιστον δύο πρωταγωνιστές οι οποίοι αρχικά βρίσκονται σε μια σχέση ασυμμετρίας μεταξύ τους: ο ένας είναι στη θέση του δράντος ενώ ο άλλος στη θέση του πάσχοντος. Ο Ricoeur γράφει: «Η αφορμή για άσκηση βίας, για να μην πούμε η στροφή προς τη βία, εμφιλοχωρεί στη δύναμη [*rounoir*] που ασκείται από μια θέληση επί μιας θέλησης»³³. Το παράδειγμα προέρχεται από μια σύντομη αλλά πολύ εύστοχη τυπολογία των διαφόρων μορφών δύναμης που εμπεριέχονται στη δυνατότητα του εαυτού να πράττει³⁴. Προεκτείνοντας ωστόσο τη σκέψη του Ricoeur, εκτιμώ ότι η στροφή ή η διολίσθηση αυτή προς μια ορισμένη βία εμφιλοχωρεί όχι απλώς στη δύναμη που ασκεί εκουσίως μια θέληση επί μιας άλλης

33. Ricoeur (2008α, 288).

34. Οι μορφές αυτές δύναμης είναι εν συντομία οι εξής: η δύναμη-επί (η άσκηση δύναμης που ασκεί μια θέληση επί μιας άλλης, η παραδειγματική περίπτωση βίας), η δύναμη τέλεσης (η ικανότητα του υποκειμένου να θεωρεί τον εαυτό του φορέα μιας πράξης, ικανότητα που αποδίδεται κυρίως στον ηθικό και ευμενή εαυτό), η από-κοινού-δύναμη (η ικανότητα των μελών μιας ιστορικής κοινότητας να ασκούν τη βούλησή τους να συμβιώσουν), και η δύναμη-ως-παραγωγικότητα (ικανότητα που επικαθορίζεται με αναφορά στη σπινοζική έννοια «*conatus*»). βλ. συναφώς Ricoeur (2008α, 83-153, 256-257, 288-289 και 409-411).

αλλά στην ίδια την έννοια της «εαυτότητας» καθώς και στην ερμηνευσή της ως δυνατότητας.

Μια τέτοια γενικευμένη εφαρμογή της κυριαρχικής διάστασης σε όλο το φάσμα της εαυτότητας και σε όλους του παρεπόμενους τύπους δύναμης / δυνατότητας συνάδει με την αμέσως επόμενη φράση του Ricoeur: «Μετά δυσκολίας μπορούμε να φανταστούμε καταστάσεις αλληλόδρασης όπου ο ένας δεν ασκεί μια δύναμη επί του άλλου εξαιτίας και μόνον του γεγονότος ότι πράττει». Ο φιλόσοφος δεν εστιάζει εδώ αποκλειστικά σε ό,τι αποκαλεί «δύναμη-επί». Απεναντίας, διατείνεται ότι το γεγονός και μόνο της πράξης συνεπάγεται μια ορισμένη κυριαρχική αντιμετώπιση του άλλου. Εάν οποιαδήποτε πράξη του εαυτού ενδέχεται να εκληφθεί ως βίαιη ή δεσποτική, κάτι τέτοιο δεν εξαρτάται εξ ολοκλήρου, όπως ίσως πιστεύει ο Ricoeur, από την πρόθεση του εαυτού να βλάψει ή να πλήξει τον άλλον. Ούτε είναι απόρροια της ανδρώπινης περατότητας η οποία υπόκειται αναπόδραστα στο καντιανό ριζικό κακό. Η δυνατότητα ερμηνεύσης κάθε ενέργειας ως δεσποτικής εκπηγάζει πρωτίστως από το γεγονός ότι κάθε πράξη συμβαίνει στο διάκενο μεταξύ εαυτού και άλλου, και άρα δεν είναι απλώς απότοκο της πρόθεσης του δρώντος αλλά και συνάρτηση του βιώματος του άλλου ανθρώπου. Μόνο μια τέτοια ερμηνεύση δύναται να σεβασθεί την έννοια της ετερότητας και να λάβει σοβαρά υπ' όψιν τον ρόλο του ριζικά άλλου στη διαδικασία συγκρότησης – και αποσυγκρότησης – του εαυτού και των πράξεών του³⁵.

Η ερμηνευτική του Ricoeur επιχειρεί και πράγματι επιτυγχάνει να απαγκιστρώσει τον εαυτό από την παραδοσιακή, ουσιοκρατική ερμηνεία του υποκειμένου ως έσχατου θεμελίου, ως μιας αναστοχαστικής και αυτοτιθέμενης οντότητας. Ωστόσο, η απαγκίστρωση αυτή λαμβάνει χώρα εντός μιας φιλοσοφίας της εαυτότητας όπου, σε τελική ανάλυση, ηθική προτεραιότητα έχει η αμοιβαιότητα αλλά όχι η ενικότητα, η αναγνώριση και η δεξίωση αλλά όχι η ριζική διαφορετικότητα, η κίνηση από τον εαυτό προς τον άλλον αλλά όχι εκείνη από

35. Μια τέτοια ασυμμετρία μεταξύ εαυτού και άλλου οδηγεί εντέλει στην προβληματοποίηση της κυρίαρχης εαυτότητας. Η τελευταία αποσυγκροτείται μόνο όταν εγκαλείται από τον απόλυτο άλλο ο οποίος αφαιρεί από τον εαυτό τη δυνατότητα της αυτο-αναφορικής χρήσης της ονομαστικής πτώσης. Η μόνη διαθέσιμη γραμματική πτώση για τον εγκαλούμενο, αποδομημένο και αποστασιοποιημένο εαυτό είναι η αιτιατική. Τη διαδικασία αυτή συμπυκνώνει η αβρααμική απάντηση στην αιτιατική «Νά με!» («*Me voici!*»), καθώς και η ακόλουθη φράση του Levinas που ο Ricoeur χαρακτηρίζει ως υπερβολική (2008α, 436): «[...] αιτιατική που δεν είναι τροποποίηση καμίας ονομαστικής [...]» (Levinas [1974], 197).

τον άλλον προς τον εαυτό. Ο Ricoeur θα μπορούσε να είχε λάβει πιο σοβαρά υπ' όψιν τις έννοιες της απόλυτης ενικότητας και ετερότητας από όπου απορρέουν εξίσου επείγοντα ηθικά και πολιτικά αιτήματα, όπως αυτό για σεβασμό του ριζικά άλλου. Μόνο ένας υπερβολικός φιλοσοφικός στοχασμός μπορεί να προτάξει αυτά τα αιτήματα τα οποία πρέπει να προστεθούν σε εκείνα που μια μετριοπαθής ερμηνευτική προκρίνει. Μια υπερβολική κατάφαση της ριζικής ετερότητας, όπως την συναντούμε στους Levinas και Derrida, δεν είναι μονοσήμαντα αρνητική αλλά έχει μια θετική και γόνιμη διάσταση.

Για παράδειγμα, οι έννοιες του «εαυτού», του «υποκειμένου», ακόμη και του «ανθρώπου» είναι εξαιρετικά ρευστές και κάθε άλλο παρά δεδομένες. Κάτι τέτοιο τεκμηριώνεται σχετικά εύκολα αν αναλογιστούμε τη βελτιωσιμότητα συν τω χρόνω του περιεχομένου διαφόρων τύπων δικαιωμάτων (ανθρώπινων, πολιτικών, ατομικών, κ.ο.κ., τα οποία προϋποθέτουν αυτές τις έννοιες), καθώς και το γεγονός ότι όλο και μεγαλύτερες ομάδες πληθυσμού φαίνεται να κατοχυρώνουν σταδιακά τα παραπάνω δικαιώματα σε επίπεδο θεσμικό. Τόσο η βελτιωσιμότητα όσο και η διευρυμένη εφαρμογή των σχετικών δικαιοκτών όρων («υποκείμενο», «άνθρωπος», κ.λπ.) είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με το αίτημα για σεβασμό όλων εκείνων οι οποίοι κατά περίπτωση δεν αναγνωρίζονται ως υποκείμενα δικαίου, τουτέστιν για σεβασμό του ριζικά άλλου. Χωρίς τον αυστηρό κριτικό έλεγχο του νοήματος των παραδεδωμένων εννοιών, και χωρίς την αξίωση για σεβασμό της ριζικής ετερότητας, καμία θεσμική πρόοδος δεν θα ήταν δυνατή. Ένας υπερβολικός στοχασμός και μια υπερβολική ερμηνεία της ετερότητας αποτρέπει κάθε είδους εφησυχασμό, και συμβάλλει στην αυξημένη επαγρύπνηση και την κριτική εγρήγορση σχετικά με φαινόμενα κατάφωρης αδικίας που καθημερινά διαπιστώνουμε στην εμπειρική πραγματικότητα.

Τόσο στον μετριοπαθή στοχασμό του Ricoeur για τη διαλεκτική της αμοιβαιότητας μεταξύ εαυτού και άλλου όσο και στη διατήρηση του όρου «εαυτότητα», όρου στενά συνυφασμένου με μια κυριαρχιακή τάση, εμφωλεύει ο κίνδυνος προσοικειώσης του άλλου, αφομοίωσης και εντέλει εξουδετέρωσης της ετερότητάς του, ο κίνδυνος δηλαδή, πραγματικός και υπαρκτός σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο, του μη σεβασμού της ενικότητας του άλλου εγώ. Ο Ricoeur δεν αγνοεί βέβαια κάτι τέτοιο. Ωστόσο, λόγω της κανονιστικής ηθικής του, αφενός, και του εσχατολογικού προσανατολισμού του, αφετέρου, υποβιβάζει τον κίνδυνο αυτόν σε ένα απλώς αναπόδραστο αλλά εμπειρικό γεγονός το οποίο η ερμηνευτική του καθυποτάσσει στην ανώτερη ηθική αναγκαιότητα για αμοιβαιότητα και συμμετρία. Έτσι ώστε να αναδείξουμε ρητά τον κίνδυνο του μη σεβασμού της ενικότητας του άλλου, οφείλουμε να υιοθετήσουμε μια πιο κριτική στάση απέναντι στο κατά

τα άλλα δευτεροαίτημα της αμοιβαιότητας, οφείλουμε να επαγρυπνούμε λίγο περισσότερο για το ενδεχόμενο καπήλευσης και εκμετάλλευσης αυτού του αιτήματος. Προκειμένου να επιτύχουμε κάτι τέτοιο, μια υπερβολική θεωρητική κατάφαση της ασυμμετρίας και της ριζικής ετερότητας είναι αναγκαία. Παράλληλα με τη μετριοπαθή διαλεκτικοποίηση των θεωριών των Husserl και Levinas που επιχειρεί ο Ricoeur, ίσως είναι εξίσου χρήσιμο να διατηρήσουμε και να στοχασθούμε επί της λεβινασιακής απόλυτης ρήξης μεταξύ εαυτού και άλλου, και επί των ηθικο-πολιτικών αιτημάτων που απορρέουν από μια τέτοια ρήξη. Ένα εξ αυτών είναι το αίτημα για σεβασμό της ετερότητας του άλλου, καθώς και το συναφές υπερβολικό αίτημα για μια αυθεντική και απροϋπόθετη ευθύνη, επέκεινα μιας κατηλεύσιμης και εν πολλοίς κοινότοπης ευθύνης υπαγορευμένης από τους κανόνες μιας γενικής ηθικής και από ρυθμιστικά ιδεώδη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Benveniste, Émile (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1: *Économie, parenté, société* (Παρίσι: Minuit).
- Fiasse, Gaëlle (επιμ.), (2008). *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable* (Παρίσι: Presses Universitaires de France).
- Husserl, Edmund (2002). *Καρτεσιανοί στοχασμοί*, μτφρ. Παύλος Κόντος, 2^η εκδ. (Αθήνα: Εκδ. Ροές).
- Kearney, Richard (2010). «Capable Man, Capable God», στο Treanor και Venema (2010), 49-61.
- Levinas, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (Χάγη: Martinus Nijhoff).
- (1989). *Ολότητα και άπειρο: Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης (Αθήνα: Εκδ. Εξάντας).
- Lewis, Charlton T., και Charles Short (1879). *A Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press).
- Pirovolakis, Eftichis (2010). *Reading Derrida and Ricoeur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics* (Νέα Υόρκη: State University of New York Press).
- Ricoeur, Paul (1960). *Finitude et culpabilité, Tome 1: L'homme faillible* (Παρίσι: Aubier-Montaigne).
- (1965). *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Παρίσι: Seuil).
- (1990α). «Το ερώτημα για το υποκείμενο: η πρόκληση της σημειολογίας», στο *Δοκίμια ερμηνευτικής*, μτφρ. Αλέκα Μουρίκη (Αθήνα: Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας), 129-158.

- (19906). «Η ερμηνευτική λειτουργία της αποστασιοποίησης», στο *Δοκίμια ερμηνευτικής*, 183-198.
- (2008α). *Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου (Αθήνα: Εκδ. Πόλις).
- (20086). *Écrits et conférences, Tome 1: autour de la psychanalyse*, επιμ. Catherine Goldenstein και Jean-Louis Schlegel (Παρίσι: Seuil).
- (2013). *Η μνήμη, η ιστορία, η λήθη*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός (Αθήνα: Ίνδικτος).
- Treanor, Brian και Henry Venema (επιμ.), (2010). *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur* (Fordham: Fordham University Press).

THE DIALECTICS OF SELFHOOD AND OTHERNESS IN RICOEUR: MODERATION AND HYPERBOLE

SUMMARY

According to his hermeneutic determination to reconceive the Cartesian ‘subject’, Paul Ricoeur never ceased to identify instances of alterity and problematise the philosophical egological ‘subject’, a term replaced by the ‘self’ in *Oneself as Another*. Selfhood (*ipseité*) is approached there hermeneutically, by means of an analysis of performatives explicated on the basis of four questions: Who is speaking? Who is acting? Who is narrating? Who is morally responsible? The ensuing self is fragmented and polysemous. It does not enjoy the immediacy of an ‘I am’, nor can it play the role of an ultimate foundation. Part of the tenth study of *Oneself as Another* is devoted to the dialectical articulation of selfhood and otherness. Although otherness constitutes a polysemous category too, I focus here on the link between selfhood and the other’s alterity.

The self/other relation reveals Ricoeur’s commitment to mediation and moderation, an attitude also reflected in his endeavour to synthesise two accounts of intersubjectivity, Edmund Husserl’s egology and Emmanuel Levinas’ hyperbolic heterology. Ricoeur prioritises the demand for dialecticity and mutuality over against Levinas’ ‘irrelation’, and insists on the self’s ability to receive and recognise the other. As a result, he remains indebted to a normative and eschatological theory of human action, thereby underestimating the equally exigent ethical demand to respect the other’s singularity. His valorisation of mutuality cannot help reducing the other’s radical alterity, a move in which inheres the danger of assimilating the other, of not respecting its absolute uniqueness. Although selfhood or ipseity avoids the exaltation of the sovereign subject, there are, I argue, semantic and other theoretical considerations that prevent it from being solely a positive and benevolent potentiality. If Ricoeur’s dynamic but moderate ‘selfhood’ is indissociable from a vestigial sovereignty, a hyperbolic discourse, perhaps in the vein of Levinas, may be able to take more seriously into account the positive role of radical alterity in the constitution (and de-constitution) of the self and the ethical relation.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΔΩΔΩΝΗ

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ



ΤΟΜΟΣ ΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ ΕΚΤΟΣ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2011-2013