

Κεφάλαιο 11. Η απειρότητα του άλλου: Η φαινομενολογία της διυποκειμενικότητας του Emmanuel Levinas από τον Γεράσιμο Κακολύρη

11.1 Πέρα από τον Husserl και τον Heidegger

Παρότι το έργο του θα έρθει σε ρήξη με βασικές πτυχές του στοχασμού τους, τόσο ο Husserl όσο και ο Heidegger αποτελούν για τον γεννημένο στο Κόβνο της Λιθουανίας το 1906 και πολιτογραφημένο Γάλλο το 1939, Emmanuel Levinas, σημείο αφετηρίας⁶³ και διαρκούς αναφοράς, πέρα από εστία ριζικής αντιπαράθεσης. Αυτή η αντιπαράθεση έχει ως βασικό της άξονα το ζήτημα της ετερότητας του άλλου.

Επιτομή της κριτικής του Levinas αποτελεί η θέση ότι, παρά τη ριζοσπαστική στροφή που προσέδωσαν ο Husserl και ο Heidegger στον φιλοσοφικό στοχασμό, η φαινομενολογία τους απέτυχε να διατυπώσει μια συνάντηση με τον άλλον που δεν θα ακύρωνε τη ριζική του ετερότητα, τη συστατική του ξενότητα. Όπως υπογραμμίζει στο *Από την ύπαρξη στο υπάρχον (De l'existence à l'existant)*:

K11.1 Ως φαινομενολογία, [η φαινομενολογική περιγραφή] παραμένει μέσα στον κόσμο του φωτός, κόσμο μόνο του εγώ, το οποίο δεν έχει τον άλλον άνθρωπο ως άλλον, για το οποίο ο άλλος είναι ένα άλλο εγώ, ένα alter ego που το γνωρίζει μέσω της συμπάθειας [sympathie],⁶⁴ δηλαδή μέσω της επιστροφής στον εαυτό του. (YY: 102)

Ο κόσμος, στον οποίο συμπεριλαμβάνεται και ο άλλος, όπως τον συλλαμβάνει η φαινομενολογία του Husserl και του Heidegger, φωτίζεται, κατανοείται, γίνεται γνωστός και κατέχεται από εμάς, με αποτέλεσμα εντέλει να μας ανήκει. Έτσι, αυτό που προέρχεται απέξω βιώνεται πάντα ως «διοκτησία» του υποκειμένου. Συναντάμε εδώ την κριτική του Levinas στη χουσερλιανή ενσυναίσθηση, όπου ο άλλος *αφομοιώνεται* στο δικό μου εγώ, καθώς γίνεται αντιληπτός ως αντανάκλαση του εαυτού μου. Έτσι, σύμφωνα με τον Levinas, η προσπάθεια του Husserl να αποδείξει την ύπαρξη υπερβατολογικών εγώ πέρα από το δικό μου δεν αφήνει θέση για τον ριζικά ετερογενή, τον μη αναγώγιμο άλλον.

Υπό μία έννοια, βέβαια, την ίδια κριτική είχε ασκήσει και ο Heidegger στη χουσερλιανή ενσυναίσθηση (βλ. [Κεφάλαιο 9, Ενότητα 2](#)). Ωστόσο, ο Levinas προσάπτει στον Heidegger ότι υποτάσσει τη σχέση με τον άλλο άνθρωπο στη σχέση με το Είναι εν γένει, στην κατανόηση και την οντολογία. Το Είναι αποτελεί τον ορίζοντα εντός του οποίου φανερώνεται και κατανοείται κάθε ον, συμπεριλαμβανομένου του άλλου ανθρώπου (ΟΑ: 74).

Σχολιάζοντας τη θέση του Heidegger ότι το Dasein είναι συνείναι (Mitsein), ο Levinas υποστηρίζει ότι στο πλαίσιο αυτό η διυποκειμενική σχέση συλλαμβάνεται ως «συνύπαρξη», ένα «εμείς» πρότερο από το εγώ και τον άλλον, εντός του οποίου εκμηδενίζονται τόσο ο ριζικός χωρισμός τους όσο και η υπερβατικότητα του άλλου ανθρώπου. Το Είναι-μαζί του εν λόγω «εμείς» είναι αυτό μιας συλλογικότητας που συγκροτείται γύρω από κάτι κοινό, π.χ. δόγμα, έργο προς επιτέλεση, επάγγελμα, συμφέρον, κατοικία ή γεύμα (YY: 114). Οπότε το εγώ και ο άλλος συγχωνεύονται. Μια τέτοια συλλογικότητα αποτελεί απλώς μια ολότητα, από την οποία έχει εξοβελιστεί η ριζική ετερότητα, όπως άλλωστε και η ηθική. Η λεβινασιανή υποκειμενικότητα (εγώ) και η ριζική ετερότητα (άλλος) καθορίζονται ακριβώς από το γεγονός ότι δεν ανήκουν σε μια μεγαλύτερη ενότητα. Κατά συνέπεια, όπως θα αποφανθεί ο Levinas στο *Ο χρόνος και το άλλο (Le temps et l'autre)*, «η πρόθεση mit [συν] δεν είναι σε θέση και δεν μπορεί να εκφράσει την αρχική σχέση με τον άλλον» (ΤΑ: 19).

Δεν είναι αυτή η μόνη ρήξη με το χαϊντεγκεριανό συνείναι. Για τον Levinas, η χαϊντεγκεριανή οντολογία είναι εγγενώς επιζήμια για την ηθική. Χαρακτηριστικά, στον πρόλογο του 1990 για την αγγλική έκδοση του

⁶³ Μαθήματά τους είχε παρακολουθήσει στο Φράιμπουργκ κατά το ακαδημαϊκό έτος 1928-1929. Η διδακτορική του διατριβή *Θεωρία της εποπτείας στη φαινομενολογία του Husserl (Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl)*, την οποία εκπόνησε στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου και η οποία εκδόθηκε το 1930, αποτέλεσε το πρώτο δημοσιευμένο έργο στα γαλλικά για τον Husserl, ενώ το άρθρο του «Ο Heidegger και η οντολογία» (1936) υπήρξε το πρώτο σημαντικό άρθρο για τη φιλοσοφία του Heidegger στον γαλλόφωνο κόσμο. Επίσης, μαζί με τη συμφοιτήτριά του Gabrielle Peiffer, μετέφρασε το 1931 τις διαλέξεις του Husserl στη Σορβόνη, οι οποίες έφεραν τον τίτλο *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*. Το 1949 θα εκδοθεί το βιβλίο του *Ανακαλύπτοντας την ύπαρξη με τον Husserl και τον Heidegger*.

⁶⁴ Με τη λέξη «sympathie», ο Levinas μεταφράζει τη χουσερλιανή «ενσυναίσθηση» (Einfühlung).

Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού («Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme», 1934), θα ισχυριστεί ότι «η δυνατότητα ύπαρξης του στοιχειώδους Κακού [...] εγγράφεται στην οντολογία του όντος [...] “dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht” [το οποίο, στο Είναι του, νοιάζεται για το ίδιο τούτο Είναι (ΕκΧ: 104)], σύμφωνα με τη χαιντεγκεριανή έκφραση».⁶⁵ Η ηθική χαρακτηρίζεται από την αμφισβήτηση του εγωιστικού αυθορμητισμού, ο οποίος είναι εγγενής στη χαιντεγκεριανή οντολογία. Στη δυνατότητά του να κατανοεί τόσο τα όντα όσο και τον εαυτό του υπό το φως του Είναι, το Dasein αποτελεί το κλειστό κύκλωμα μιας εσωτερικότητας, ενός εαυτού που αποκλείει οποιαδήποτε σχέση με ένα ον που έρχεται απέξω για να αμφισβητήσει τη δική του κατανόηση και κατοχή του κόσμου. Αντ' αυτού, ο άλλος συναντάται, όσο συναντάται, στον ορίζοντα που θέτει η υπαρκτική αναλυτική του Dasein, έτσι που να διατηρείται η προτεραιότητα του εγώ. Είναι λοιπόν αδύνατον, για τον Levinas, να βγούμε από την εμμένεια του «ιδίου» έχοντας ως αφετηρία την κατανόηση του Είναι (ΥΥ: 52).

Η όλη προσπάθεια του Levinas και η συνεισφορά του στη φαινομενολογία αφορά το πώς μπορεί να εμφανισθεί κάτι που βρίσκεται «επέκεινα του είναι», που είναι «άλλως του είναι». Όπως θα δούμε, αυτό θα αφορά, ακριβώς, την εμφάνιση του άλλου ανθρώπου.⁶⁶

11.2 Ο εαυτός και η διαμονή στον κόσμο

Επομένως, αν μπορούσαμε να παρουσιάσουμε το κυρίως μέλημα της φιλοσοφίας του Levinas σε μία πρόταση, θα λέγαμε ότι αυτό περιστρέφεται γύρω από η δυνατότητα περιγραφής της σχέσης ενός υποκειμένου με τον άλλον χωρίς να αναγάγουμε τον δεύτερο στη σφαίρα οικειότητας ή κυριότητας του πρώτου, δηλαδή στο ίδιο. Το βιβλίο στο οποίο αποπειράται να δώσει απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι το *Ολότητα και άπειρο* (*Totalité et infini*, 1961). Στο συγκεκριμένο έργο, κεντρική θέση καταλαμβάνουν οι όροι «το ίδιο» (*le même*) και «το άλλο» (*l'autre*),⁶⁷ που μεταγράφουν τους όρους *ταυτόν* και *έτερον* των πλατωνικών διαλόγων (βλ. για παράδειγμα, τον *Σοφιστή*). Στη δυτική φιλοσοφία, ο προνομιούχος όρος, υποστηρίζει ο Levinas, ήταν πάντα το ίδιο (το *ταυτόν*), που συλλαμβάνεται ως να οικειοποιείται και να ενσωματώνει στον εαυτό του, ενεργεία ή δύναμη, εκείνο που βρίσκεται έξω από αυτό. Η συμμετοχή του άλλου σε ένα σύνολο, σε μια ολότητα, εξασφαλίζει ότι μπορεί να συμφιλωθεί τελικά με το ίδιο. Συμπερασματικά, για τον Levinas, «[η] δυτική φιλοσοφία κατά κανόνα ήταν μια οντολογία: μια αναγωγή του άλλου στο ίδιο» (ΟΑ: 40).

Σε αντίθεση με την παράδοση της δυτικής φιλοσοφίας, για τον Levinas, σημείο αφετηρίας και κατάληξης για την ανάλυση της διυποκειμενικής σχέσης αποτελεί μια πολλότητα χωριστών όντων που αντιστέκονται στη σύνθεση. Τα «εγώ» δεν αναδύονται μέσα από μια κοινή μήτρα, δεν μοιράζονται μια κοινή ουσία, έτσι που να συνιστούν μέρη μιας ολότητας, αλλά αποτελούν «δημιουργία εκ του μηδενός», δημιουργία «άναρχη», που δεν υπακούει σε κάποια συγκεκριμένη αρχή ή εξουσία, οπότε μπορεί να ειπωθεί ότι το εγώ είναι «άθεο». Ο Levinas ορίζει την αθεΐα του εγώ ως εξής:

⁶⁵ Emmanuel Levinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme», στο Chaterine Chalier & Miguel Abensour (επιμ.), *Cahier de l'Herne: Emmanuel Lévinas*, Paris: Le Livre de Poche (σειρά: L'Herne / biblio essais), 1991, 121 [Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού, επιμ. Π. Καλαμαράς & Α. Τσουλούφη-Λάγιου, Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2013,15].

⁶⁶ Η στάση του Levinas απέναντι στη φαινομενολογία είναι στάση ενστερνισμού και αποστασιοποίησης. Για παράδειγμα, ενώ αναφέρεται θετικά στη χουσερλιανή έννοια της αποβλεπτικότητας της συνείδησης (στο μέτρο που αποτελεί μια πρώτη ριζική αμφισβήτηση της προτεραιότητας του θεωρητικού) και ενώ δεν θα την εγκαταλείψει ποτέ παντελώς, θα επισημάνει τα όριά της, όταν η φαινομενολογία καλείται να περιγράψει τη σχέση του εγώ με την ετερότητα του άλλου ανθρώπου. Έτσι, ο Levinas θα αποφανθεί ότι: «Η σχέση με τον άλλον μπορεί να αναζητηθεί ως μη αναγώγιμη αποβλεπτικότητα, έστω κι αν οφείλουμε τελικά να τη δούμε ως ρήξη της αποβλεπτικότητας» (ΗΑ: 18). Θα προκρίνει μια «αποβλεπτική θέαση», την οποία βρίσκει ήδη στον Husserl σε ό,τι αφορά τα συναισθήματα και τις προσδοκίες και η οποία «δεν είναι γνώση», αλλά λειτουργεί μέσω του «επηρεασμού» ή της επενέργειας, που θεωρεί ότι ο άλλος ασκεί πάνω στο εγώ. Δηλαδή, «μια μη θεωρητική αποβλεπτικότητα, η οποία εξαρχής δεν επιδέχεται αναγωγή στη γνώση» (ΗΑ: 18).

⁶⁷ Ο Levinas συχνά γράφει τους όρους «autre» (άλλο) ή «autrui» (άλλος άνθρωπος) με κεφαλαίο το πρώτο γράμμα προκειμένου να τονίσει την απαραίτητη μοναδικότητά τους, ότι δηλαδή δεν αποτελούν περίπτωση κάποιου γένους. Επίσης, χρησιμοποιεί τους δύο όρους εναλλακτικά. Όπως αποφαίνεται, «το Άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος [l'Autre est Autrui]» (ΟκΑ: 325, βλ. επίσης, ΑΕ: 217), πράγμα που θα οδηγήσει τον Jacques Derrida, στο δοκίμιό του «Βία και μεταφυσική», να τον κατηγορήσει για ανθρωπισμό.

K11.2 Μπορούμε να ονομάσουμε αθεΐα αυτόν τον τόσο πλήρη χωρισμό όπου το χωρισμένο είναι διατηρείται ολομόναχο στην ύπαρξη χωρίς να μετέχει στο Είναι από το οποίο χωρίστηκε [...]. Ζούμε έξω από τον Θεό, σπίτι μας, είμαστε εγώ, εγωισμός. (ΟΑ: 61)

Συνεπώς, ο «χωρισμός» είναι η πράξη της εξατομίκευσης, δηλαδή η δυνατότητα μιας οντότητας να είναι αυτό που είναι, χωρίς να καθορίζεται μέσω των αναφορών της σε ένα όλον ή της θέσης της μέσα σε ένα σύστημα, αλλά ξεκινώντας απλώς και μόνο από τον εαυτό της. Ο χωρισμός είναι ουσιώδης για τη σχέση του εγώ με τον άλλον. Προκειμένου να μην απορροφηθεί ο ένας από τον άλλον, οι δύο όροι πρέπει να είναι μεταξύ τους απολύτως διαφορετικοί και ανεξάρτητοι. Για το εγώ, αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος ύπαρξής του πρέπει να είναι ταυτόσημος με τον εαυτό του ανεξάρτητα ή «πριν» από κάθε αναμέτρηση με τον άλλον. Επομένως, ο Levinas θα αποπειραθεί να περιγράψει τη διωποκειμενική σχέση εκκινώντας από ένα «χωρισμένο» εγώ που είναι εντελώς ανεξάρτητο από τον άλλον και άυταρκες, έτσι που η μεταξύ τους ριζική διαφορά ή απόσταση να μπορεί να παραμένει απαραμείωτη.

Πριν όμως αναφερθούμε στον τρόπο με τον οποίο περιγράφει ο Levinas τη σχέση του εγώ με τον άλλον, ας δούμε δύο άλλα είδη σχέσεων, καθοριστικών, όπως θα καταστεί εμφανές στη συνέχεια, για τη συγκρότηση της διωποκειμενικής σχέσης. Το πρώτο αφορά τη σχέση του εγώ με τον εαυτό του, ενώ το δεύτερο τη σχέση του με τον κόσμο.

Σε τι ακριβώς συνίσταται η πρώτη σχέση; Φυσικά, το εγώ δεν είναι ένα ον που παραμένει πάντοτε όμοιο. Οι διαφορές ενός ατόμου μεταξύ, για παράδειγμα, της παιδικής του ηλικίας και του ανθρώπου που είναι σήμερα είναι πάρα πολλές. Ωστόσο, κατά τις μεταβολές που υφίσταται, το εγώ παραμένει ταυτόσημο με τον εαυτό του. Επίσης, μπορεί να αναπαριστά αυτές τις μεταβολές και να τις στοχάζεται. Επιπλέον, ακόμη κι εκείνες οι περιπτώσεις όπου το εγώ αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως «ξένο» ή τον αρνείται, όπως όταν, για παράδειγμα, αισθάνεται απέχθεια για τον ίδιο του τον εαυτό, δεν αποτελούν παρά τρόπους αυτοσυνειδησίας που «βασίζονται στην αδιάρρηκτη ταυτότητα του εγώ με τον εαυτό του» (ΟΑ: 30). Συνεπώς, ενώ ο εαυτός μπορεί να ανακαλύψει τον εαυτό του ως άλλον, δεν μπορεί να τον ανακαλύψει ποτέ ως ριζικά άλλον, δηλαδή ως κάτι, για παράδειγμα, που αδυνατεί να αφομοιωθεί στην ενότητα της βιογραφίας του.

Μάλιστα, η ταυτοποίηση του εγώ, το γεγονός ότι αποτελεί το «ίδιο» με τον εαυτό του, δεν συνιστά κάτι σαν «μονότονη ταυτολογία» (ΟΑ: 31) ή μια αφηρημένη παράσταση. Αντίθετα, το εγώ αποκαλύπτεται ως κατεξοχήν ίδιο στη σχέση του πάντα με έναν κόσμο, εντός του οποίου διαμένει. Αντί ο κόσμος ως «άλλο», ως ξένο, να μεταβάλλει το εγώ, του παρέχει ένα στήριγμα, έναν τόπο, μια διαμονή, μια κατοικία.

Η πρωταρχική σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον κόσμο παράγεται ως *διαμονή* του εγώ μέσα στον κόσμο. Μέσα σ' έναν κόσμο εκ πρώτης όψεως άλλον, το εγώ «βρίσκει έναν τόπο και ένα σπίτι». Σε αυτήν τη σχέση διαμονής, το εγώ ταυτίζεται «με τον εαυτό του καθώς υπάρχει στον κόσμο σαν στο σπίτι του». Το εγώ στηρίζει τον εαυτό του στον κόσμο και «δύναται» να είναι και να πράττει. Ο κόσμος είναι ο τόπος όπου εγώ, αν και εξαρτώμενος από μια άλλη πραγματικότητα και στο πείσμα αυτής της εξάρτησης ή και χάρη σ' αυτήν, μπορώ να πραγματοποιήσω τους σκοπούς μου: «Αρκεί να περπατήσω, να πράξω, για να αρπάξω τα πάντα, για να πάρω» (ΟΑ: 31).

Το δεύτερο μέρος του *Ολότητα και άπειρο*, που τιτλοφορείται «Εσωτερικότητα και οικονομία», είναι το περισσότερο κλασικά φαινομενολογικό μέρος του βιβλίου, δεδομένου ότι αναλύει το εγώ καθώς βιώνει τον κόσμο. Συγχρόνως, ο Levinas διακρίνει τις αναλύσεις του από εκείνες των Husserl και Heidegger. Η πρωταρχικότερη εμπειρία του κόσμου δεν είναι η αναπαράσταση (νεότερη φιλοσοφία), η αποβλεπτικότητα (Husserl) ή οι πρακτικές δοσοληψίες (Heidegger), αλλά εκείνη την οποία ο ίδιος αποκαλεί «ζω με...» (vivre de...):

K11.3 Ζούμε με «ζεστή σούπα», με αέρα, με φως, με θεάματα, με εργασία, με ιδέες, με ύπνο, κτλ. Δεν πρόκειται για αντικείμενα παραστάσεων. Τα ζούμε. (ΟΑ: 131)

Το «ζω με...» προσφέρει έναν τρόπο συνάντησης με τον κόσμο, που επιβεβαιώνει την ταυτότητα και την κυριαρχία του εγώ. Ο κόσμος είναι εκεί, έτοιμος να ικανοποιήσει τις ανάγκες του και να εκπληρώσει τις επιθυμίες του. Η χαρά του εγώ, έτσι όπως αυτό κατέχει τον κόσμο, αποκαλείται από τον Levinas «απόλαυση» (jouissance). Στην τροφή, για παράδειγμα, η ενέργεια που βρίσκεται σε κάτι έξω από εμένα, έξω από τον εαυτό μου, μετασχηματίζεται σε δική μου ενέργεια. Αυτή η «μετατροπή του άλλου σε ίδιο» αποτελεί, σύμφωνα με τον Levinas, την ουσία της απόλαυσης. Η «ανάγκη», από αυτήν την άποψη, δεν πρέπει να οριστεί αρνητικά·

αποκαλύπτει την εξάρτηση του εαυτού από τον μη εαυτό αλλά και τη δυνατότητα του εαυτού να βρει ικανοποίηση και απόλαυση στη συνάντηση με το «άλλο που είναι ο κόσμος» (ΟΑ: 138).

Μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε εκείνο που υπαινιχθήκαμε στο [Κεφάλαιο 7, Ενότητα 3.2](#) σχετικά με τα αντικείμενα των δοσοληψιών του χαϊντεγκεριανού Dasein. Σε αντιπαράθεση με τον Heidegger, ο όρος «απόλαυση» για τον Levinas προσδιορίζει έναν τρόπο συνάντησης με τα αντικείμενα του κόσμου μας που δεν έχει τη χρησιμότητα ως ειδοποιό γνώρισμά του. Τα πράγματα με τα οποία ζούμε δεν εξαντλούν την υπόστασή τους στη χρηστικότητα τους: δεν είναι απλώς όργανα ή εργαλεία. Αντίθετα, «ακόμα και σφυριά, βελόνες διαφόρων οργάνων ή μηχανές» μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα απόλαυσης, όχι μόνο επειδή η χρήση τους μπορεί να είναι σε κάποιες περιπτώσεις απολαυστική, αλλά και επειδή «προσφέρονται στην “καλαισθησία” μας, στολισμένα ήδη και καλλωπισμένα» (ΟΑ: 131), έτσι ώστε να τέρπουν το μάτι που τα κοιτά.

Γράφει με πολύ όμορφο τρόπο ο Levinas: «Να απολαμβάνεις άσκοπα, αλόγιστα, χωρίς σκέψη, χωρίς να παραπέμπεις σε κάτι άλλο, μόνο και μόνο για να αναλωθείς — ιδού το ανθρώπινο» (ΟΑ: 162-163). Δεν απολαμβάνουμε τον ήλιο ή το τυρί και το κρασί που καταναλώνουμε προκειμένου να εκπληρώσουμε κάποιον περαιτέρω σκοπό. Αντίθετα, κάνουμε έναν περίπατο στον ήλιο χάριν του περιπάτου ή τρώμε και πίνουμε για την ευχαρίστηση που μας προσφέρουν το τυρί και το κρασί. Φυσικά η τροφή αποτελεί τρόπο θρέψης, αλλά δεν είναι αποκλειστικά η θρέψη ο λόγος που τρώμε. Δεν είναι ότι αυτά τα πράγματα απλώς τρέφουν το σώμα, αλλά τρέφουν τη ζωή· είναι αυτά με τα οποία η ζωή ζει και χαίρεται. Μάλιστα, κάποια από τα πράγματα που απολαμβάνουμε μπορούν να αποδειχθούν σημαντικότερα από την ίδια μας την ύπαρξη, δεδομένου ότι αυτή συχνά διακυβεύεται για χάρη τους και «ενίστε προτιμάμε να πεθάνουμε παρά να τα στερηθούμε» (ΟΑ: 131). Συνεπώς, ο Heidegger φαίνεται να έχει παραβλέψει τη μη χρηστική διάσταση των πραγμάτων και τη σχέση τους με τη ζωή μέσω της απόλαυσης. Η ίδια η ζωή «δεν είναι γυμνή βούληση για ύπαρξη, οντολογική μέριμνα (Sorge) αυτής της ζωής», αλλά πάνω απ' όλα «αγάπη για τη ζωή» (ΟΑ: 133).

Εάν, μαζί με τον Levinas, ξεπεράσαμε την απλή χουσερλιανή αντίληψη ή παράσταση και τη χαϊντεγκεριανή επιμονή στην απλή δοσοληψία με τα πράγματα, εάν και τα δύο παραπάνω προϋπέθεταν ένα εγώ που ιδιοποιείται και αφομοιώνει τον κόσμο, ποιο είναι το εγώ της απόλαυσης και ποια η σχέση του με την ετερότητα του κόσμου;

K11.4 Μέσα στην απόλαυση είμαι απολύτως για λογαριασμό μου. Εγωιστής χωρίς αναφορά στον άλλο άνθρωπο — είμαι μόνος χωρίς μοναξιά, αθώα εγωιστής και μόνος. Όχι ενάντια στους άλλους, όχι «σε αναφορά προς εμένα» — αλλά εξ ολοκλήρου κουφός απέναντι στον άλλον, έξω από κάθε επικοινωνία και κάθε άρνηση επικοινωνίας— χωρίς αυτιά όπως η πεινασμένη κοιλιά (ΟΑ: 164-165).

Ο κόσμος είναι «άλλο» για το εγώ μόνο εκ πρώτης όψεως, εφόσον είναι επιδεκτικός κατοχής. Τα χρηστικά αντικείμενα, τα τρόφιμα, ο κόσμος τον οποίο κατοικούμε, είναι έτερα σε σχέση με μας, αλλά η ετερότητα του κατοικημένου κόσμου είναι μόνο σχετική. Η ετερότητα του κόσμου, εντός του οποίου διαμένει το εγώ, υπόκειται στη δυνατότητα του εγώ να οικειοποιηθεί τον κόσμο, δηλαδή η ετερότητα μπορεί να μεταστραφεί σε ταύτιση με τον εαυτό, σε ίδιο, μέσω του σώματος, της εργασίας, της κατανάλωσης, της κατοχής ή της οικονομίας. Ο κόσμος μπορεί να καταστεί «δικός μου». Εκείνο που διέπει τη σχέση του εγώ με τον κόσμο είναι ο εγωισμός. Σε αυτήν την παραδεισένια εικόνα του εγώ, καθώς κατέχει χαρούμενα τα πράγματα ως κυρίαρχο, το υποκείμενο είναι κατ' ουσίαν μόνο στον κόσμο. Αν η «απόλαυση» ήταν η τελευταία λέξη του Levinas, τότε δεν θα είχαμε αποφύγει τον όποιο σολιψισμό συναντήσαμε στον Husserl και τον Heidegger, θα τον είχαμε βαθύνει. Ο Levinas τονίζει τον εγωισμό κάθε απόλαυσης ή κατανόησης του κόσμου για να δείξει ότι τίποτα που προέρχεται από το εγώ ή τον κόσμο δεν μπορεί να συνιστά πραγματική υπέρβαση. Μόνο ο άλλος μπορεί. Το ερώτημα είναι, πώς είναι δυνατόν να εμφανίζεται ένας τέτοιος άλλος μέσα στον εγωιστικό κόσμο της απόλαυσης;

11.3 Η απειρότητα του άλλου ή πέρα από την ολότητα

Η ριζική υπέρβαση του σολιψισμού προϋποθέτει ότι υπάρχει κάτι που αντιστέκεται στην αφομοίωσή του από το εγώ. Αυτό είναι ο άλλος άνθρωπος· και εκείνο που τον διαφυλάσσει από την ιδιοποίησή του από ένα εγώ είναι η απειρότητά του, διότι το μόνο «πράγμα» που ένα εγώ είναι ανήμπορο να ιδιοποιηθεί είναι το άπειρο. Η ιδέα της «εξωτερικότητας», δηλαδή η ιδέα της ύπαρξης ενός άλλου όντος που είναι απολύτως εξωτερικό προς το ίδιο, είναι δυνατή μόνο ως «ιδέα του απείρου» (ΟΑ: 246-247). Στη σχέση του με τον άλλον άνθρωπο, το

εγώ σχετίζεται με εκείνο που δεν θα μπορούσε να εξαντλήσει, με κάτι που δεν επιδέχεται ενσωμάτωση, δηλαδή με κάτι άπειρο: «[α]υτό που εμποδίζει την ολοποίηση δεν είναι η ανεπάρκεια του εγώ, αλλά το άπειρο του άλλου ανθρώπου» (ΟΑ: 91).

Προκειμένου να εξηγήσει τη σχέση του εγώ με την απειρότητα του άλλου, ο Levinas προσφεύγει στους *Στοχασμούς περί της πρώτης φιλοσοφίας* (1641) του René Descartes, και συγκεκριμένα στον τρίτο στοχασμό. Εκεί ο Descartes, και ειδικότερα στο χωρίο που συζητά την πρώτη απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού, διερωτάται εάν το υποκείμενο μπορεί ή όχι να θεωρεί τον εαυτό του πηγή όλων των ιδεών που περιέχει. Δεδομένου ότι ένα αποτέλεσμα δεν μπορεί να είναι μεγαλύτερο από την αιτία του, ο Descartes υποστηρίζει ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να αποτελεί πηγή των ιδεών που είναι μεγαλύτερες ή τελειότερες από το ίδιο. Η ιδέα του Θεού, δηλαδή μιας άπειρης υπόστασης, είναι ακριβώς μια τέτοια ιδέα που δεν μπορεί να έχει συλληφθεί από το ίδιο το πεπερασμένο, ανθρώπινο υποκείμενο.⁶⁸

Σύμφωνα με τον Levinas, ο Descartes «ανακαλύπτει μια σχέση με μια πλήρη ετερότητα, μη αναγώγιμη στην εσωτερικότητα» (ΟΑ: 269). Πρόκειται για μια σχέση με ένα ον, ένα άπειρο ον, που διατηρεί την ολική εξωτερικότητά του απέναντι σ' εκείνον που το σκέφτεται. Συνεπώς, αυτό που ορίζει την καταστατική τάξη του απείρου είναι ότι δεν χωράει στη σφαίρα του ίδιου. Αν όμως η εξωτερικότητα διασπά, «ανά πάσα στιγμή», το πλαίσιο ενός περιεχομένου που η σκέψη έχει σκεφθεί, τότε δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σχέση του εγώ και του άλλου με όρους χουσερλιανής αποβλεπτικότητας, «όπου η σκέψη παραμένει *ομοίωση* με το αντικείμενο» (ΟΑ: 17). Ο άλλος άνθρωπος στον οποίο αποβλέπει η συνείδηση, την υπερβαίνει. Άρα, ο άλλος είναι απολύτως εξωτερικός, αμετάφραστος σε σκέψεις που θα ήταν εμμενείς στο εγώ: «Ο άλλος δεν μπορεί να περιέχεται από μένα, όποια κι αν είναι η έκταση των σκέψεών μου που τίποτα δεν τις περιορίζει: είναι αδιανόητος — είναι άπειρος και αναγνωρίζεται ως τέτοιος» (ΟΑ: 297). Πάνω του δεν μπορώ να έχω καμία *εξουσία*.

Ο άλλος είναι η ξενότητά του. Αυτό σημαίνει δύο πράγματα: (α) η ξενότητα του άλλου συνίσταται στο γεγονός ότι εκείνος υπερβαίνει οτιδήποτε ανάγεται στο δικό μου εγώ, (β) η ξενότητα του άλλου δεν δηλώνει κάτι επιπλέον ως προς την ταυτότητά του, σαν να ήταν μια ιδιότητα που προστίθεται, εκ των υστέρων, σε αυτό που συνιστά τον άλλον, αλλά η ίδια η ετερότητα/ξενότητα συνιστά το περιεχόμενο του άλλου. Αντίθετα, εάν προσπαθούσαμε απλώς να εντοπίσουμε τις διαφορές και τις ομοιότητες ανάμεσα στη δική μου ταυτότητα και την ταυτότητα του άλλου (όπως επιχείρησε ο Husserl στον *5^ο Καρτεσιανό Στοχασμό*), τότε θα προϋποθέταμε ότι οι ταυτότητές μας συναντήσουν σε ένα «γένος» και, άρα, θα καταργούσαμε την ίδια του την ετερότητα.

Επίσης, μπορούμε να περιγράψουμε την απειρότητα του άλλου λέγοντας ότι, στη μεταξύ τους σχέση, το ίδιο και το άλλο δεν συναπαρτίζουν ολότητα, αλλά παραμένουν απολύτως χωρισμένα το ένα από το άλλο. Η σχέση τους δεν αναιρεί τον χωρισμό. Ο Levinas αποκαλεί τη σχέση του ίδιου και του άλλου «μεταφυσική», με την έννοια ότι το εγώ σχετίζεται με μια απόλυτη εξωτερικότητα (ΟΑ: 34), ενώ τον «δεσμό που συνάπτεται ανάμεσα στο ίδιο και το άλλο χωρίς να συγκροτεί μια ολότητα», τον ονομάζει «θρησκεία» (ΟΑ: 35). Η υπέρβαση δηλώνει τη σχέση με μια πραγματικότητα που απέχει απείρως από την πραγματικότητα του εγώ, χωρίς όμως αυτή η απόσταση να καταστρέφει τη σχέση ή η σχέση να καταστρέφει την απόσταση. Οι όροι «μεταφυσική» και «θρησκεία» μοιάζουν εδώ ερμητικοί. Στην ουσία, ο Levinas αναλύει τη σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον άλλον από τρεις οπτικές:

(α) Οι όροι της σχέσης, το εγώ και ο άλλος, παραμένουν απόλυτοι παρά τον συσχετισμό τους. Το εγώ δεν συνενώνεται με τον άλλον, δεν χάνει την ταυτότητά του (ΟΑ: 37), δεν χάνει «την κτήση του εαυτού του» (ΟΑ: 121)· ούτε εκμηδενίζεται εξαιτίας της παρουσίας του άλλου (σαν να έχανε το όνομά του) ούτε μεταφέρεται, τρόπον τινά, έξω από τον εαυτό του (σαν να μπορούσε να αφήσει ένα κενό πίσω του).

(β) Η σχέση ανάμεσα στο εγώ και τον άλλον διέπεται από ανισότητα, καθώς ο άλλος είναι υπερβατικός σε σχέση με το εγώ. Ο άλλος φτάνει στο εγώ από μια διάσταση ύψους, του ύψους της απειρότητάς του. Η περίσσεια του άλλου «δεσπόζει πάνω μου με το ύψος της» (ΟΑ: 283).

(γ) Το ίδιο και το άλλο δεν συναπαρτίζουν μια σχέση που θα μπορούσε να αντιστραφεί. Η αντιστρεψιμότητα της σχέσης θα σήμαινε ότι οι δύο όροι αποτελούν μέρος του ίδιου συστήματος. Η ενότητα του συστήματος «θα καταργούσε τη ριζική ετερότητα του Άλλου» (ΟΑ: 29). Ο άλλος δεν θα ήταν παρά ένα άλλο εγώ.

⁶⁸ Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2003, 113.

11.4 Το πρόσωπο και η γύμνια του

Πώς όμως εμφανίζεται ο άλλος ώστε να διατηρείται εξωτερικός ως προς εμένα, να μην αφομοιώνεται στη δική μου απόλαυση και, ταυτόχρονα, να οικοδομεί μια σχέση μαζί μου; Ήδη η εμφάνισή του στον δικό μου κόσμο δεν προϋποθέτει την αφομοίωσή του από εμένα; Σ' αυτήν άλλωστε την εμφάνιση του άλλου, ως εμφάνισή του σ' εμένα, δεν οφείλονταν και οι δυσκολίες της χουσερλιανής φαινομενολογίας; Το κλειδί είναι πώς η φαινομενολογία θα περιγράψει την εμφάνιση του άλλου, έτσι ώστε εκείνος να διατηρεί την εξωτερικότητά του, αυτό που ο Levinas μας έμαθε να ονομάζουμε «απειρότητα» του άλλου.

K11.5 Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται το Άλλο, ξεπερνώντας την ιδέα του Άλλου μέσα μου, αποκαλείται πρόσωπο [visage]. (OA: 50)

Με τη λέξη «πρόσωπο» ο Levinas δεν εννοεί απλώς αυτό που συνδέουμε συνήθως με την «όψη», τη φυσιογνωμία ή ακόμη και την κοινωνική θέση ενός ατόμου. Είναι αλήθεια ότι το πρόσωπο είναι το πλέον ορατό, εκείνο που προσελκύει το βλέμμα περισσότερο από κάθε άλλο μέρος του σώματος, το πλέον εκφραστικό, ίσως εκείνο που καθιστά τον άλλον αναγνωρίσιμο. Παρόλα αυτά, θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι ο άλλος μπορεί να εγκλειστεί ή να συνοψιστεί σε μια μορφή μέσω της οποίας θα δινόταν ή θα προσφερόταν στο εγώ, όπως ένα αντικείμενο. Ο άλλος, ως «άπειρος», είναι εκδήλωση πέραν κάθε μορφής. Το να αποδώσουμε στον άλλον μια ορισμένη μορφή θα σήμαινε την εκμηδένιση της εξωτερικότητάς του και, κατά συνέπεια, της απόλυτης ετερότητάς του. Θα σήμαινε ότι επιστρέφουμε στα αδιέξοδα του 5^{ου} Καρτεσιανού Στοχασμού. Ο άλλος υπερβαίνει κάθε εικόνα ή γνώση που μπορούμε να έχουμε γι' αυτόν, όπως η ιδέα του απείρου το καρτεσιανό cogito. Ανά πάσα στιγμή, το πρόσωπο του άλλου καταστρέφει την πλαστική εικόνα (image plastique) που με αφήνει να δω και ξεχειλίζει έξω από αυτή.

Επομένως, ο άλλος δεν αποτελεί αντικείμενο της εμπειρίας με την έννοια της κατ' αίσθηση αντίληψης που είναι «σχετική και εγωιστική» (OA: 244). Δεδομένου ότι η όραση δεσπόζει πάνω στα όντα που προσπελάζει, ασκεί πάνω τους εξουσία, τα οικειοποιείται, παραμένοντας έτσι μέσα στην επικράτεια του ίδιου, η «θέαση» του προσώπου, αν μπορούμε να μιλάμε ακόμη με όρους «θέασης», θα ήταν μια «“θέαση” χωρίς εικόνα» (OA: 13). Συνεπώς, ενώ το πρόσωπο του άλλου μας εμφανίζεται κάθε φορά που ο άλλος στρέφεται προς εμάς ή εμείς στρέφουμε το βλέμμα μας προς εκείνον, αυτό δεν εξαντλείται στα εξωτερικά αντιληπτά χαρακτηριστικά αυτής της εμφάνισης. Η ριζική ετερότητα του άλλου ανθρώπου, η απειρότητά του, δεν ταυτίζονται με τη φυσική του εμφάνιση την οποία γνωρίζω μέσω της αντίληψης:

K11.6 Η σχέση με το πρόσωπο μπορεί βέβαια να διέπεται από την αντίληψη, αλλά το ιδιαίζον του προσώπου είναι ακριβώς ότι δεν ανάγεται στην αντίληψη. (HA: 55)

Η πρόταση **K11.6** μοιάζει σαν ευθεία απάντηση του Levinas στον 5^ο Καρτεσιανό Στοχασμό. Ο άλλος είναι μη αναγώγιμος στην εμφάνισή του, και αυτή η μη αναγωγικότητά του στην εμφάνισή του είναι εκείνο ακριβώς που τον αποκαλύπτει ως «πρόσωπο» και όχι ως αντικείμενο.

Βέβαια, αυτή τη θέση θα την προσυπέγραφε και ο Husserl: ο άλλος δεν ανάγεται στην εμφάνισή του, ούτε στο Körper του ούτε στην εξωτερική του συμπεριφορά. Ο άλλος, θα πει τελικά ο Husserl των χειρογράφων και των *Ιδεών II*, συνιστά έκφραση (βλ. [Κεφάλαιο 5, Ενότητα 3.1](#)). Την ίδια φιλοσοφική έννοια θα χρησιμοποιήσει και ο Levinas: το πρόσωπο δεν βλέπεται, «εκφράζεται». Η «έκφραση» είναι ο τρόπος με τον οποίο το πρόσωπο, το οποίο δεν είναι αναγώγιμο στην όρασή μου, υπερβαίνει και δραπετεύει από το φαινόμενο. Το πρόσωπο «διατρυπά» με το βλέμμα του ό,τι αποτελεί σκέτη μορφή, την εικόνα του.

Δεν ξαναβρίσκουμε εδώ τη χουσερλιανή έννοια της έκφρασης ή την επιμονή του Sartre στον άλλον ως βλέμμα (βλ. [Κεφάλαιο 4, Παρέκβαση](#)); Όχι. Και ο λόγος είναι ότι ο Levinas ορίζει το πρόσωπο, την έκφρασή του, τα μάτια του και τις κουβέντες του, με έναν πολύ συγκεκριμένο και ρηξικέλευθο τρόπο:

K11.7 Πέρα και έξω απ' τις αποκαλύψεις και συγκαλύψεις που ιδιαίζον στις πλαστικές μορφές, το πρόσωπο είναι έκφραση η οποία αποτελεί τον τρόπο ύπαρξης μιας υποστάσεως, ενός πράγματος *καθ'εαυτό* (EkE: 27).

Εδώ ο Levinas χρησιμοποιεί την καντιανή έννοια «καθ'εαυτό» (*an sich*). Για τον Kant, το «πράγμα καθ'εαυτό» σημαίνει το πράγμα που υφίσταται ανεξάρτητα από τα αισθητά δεδομένα. Εκείνο που εκφράζει ή αποκαλύπτει το πρόσωπο είναι μια απόλυτη παρουσία, δηλαδή τη «ζωντανή παρουσία» του άλλου ανθρώπου αδέσμευτη από

κάθε σχέση που θα εξάλειφε την ετερότητά του και θα τον απορροφούσε στο ίδιο. Ως κάτι *καθραυτό*, το πρόσωπο δεν διαλύεται μέσα σε σχέσεις που θα το συνέδεαν με το ίδιο, με την ολότητα. Αντίθετα από τον τρόπο με τον οποίο μας δίνονται τα αντικείμενα, το πρόσωπο δεν ετεροκαθορίζεται από το φως που θα έριχνε πάνω του η αντίληψη ή η γνώση, αλλά «αυτοπαρουσιάζεται μέσα στην εκδήλωση που απλώς το εκδηλώνει» (ΟΑ: 71).

Και πώς είναι δυνατόν κάτι τέτοιο; Ο άλλος μπορεί να συνάπτει μια σχέση μαζί μας παραμένοντας *καθραυτό* μόνο όταν εκφράζεται ιδίοις όροις, χωρίς να χρειάζεται να τον ανακαλύψουμε ή να τον συλλάβουμε ξεκινώντας από μια ορισμένη «σκοπιά», μέσα σ' ένα δανεικό φως. Εκείνο που παρουσιάζεται ως ανεξάρτητο από κάθε υποκειμενική κίνηση, «αντικειμενικά», είναι ο άλλος του οποίου ο τρόπος συνίσταται στο να έχει αφετηρία τον εαυτό του, να είναι ξένος και εντούτοις να μας παρουσιάζεται. Έτσι, η έκφραση είναι ο τρόπος μέσω του οποίου εκδηλώνεται ο άλλος ως άπειρος. Κατά συνέπεια, στην έκφραση, ο άλλος δεν παρουσιάζεται παραποιημένος από την οπτική του εγώ, αλλά όπως *καθραυτό* είναι.

Αυτά μοιάζουν ακόμα σαν θεωρητικά αιτήματα, σαν να σκιαγραφούμε το πώς η φαινομενολογία θα πρέπει να διατυπώσει την εμφάνιση του άλλου χωρίς να απειλείται η εξωτερικότητα ή απειρότητά του. Δεν έχουμε εξηγήσει, ωστόσο, πώς λαμβάνει χώρα μια τέτοια εμφάνιση του άλλου ως προσώπου χωρίς πρόσωπο/μορφή.

Για να μπορεί το πρόσωπο, ο άλλος, να εκφράζεται πέρα από τη μορφή του, τη μορφή εκείνη την οποία αντιλαμβάνεται/ιδιοποιείται το εγώ, θα πρέπει το ίδιο το πρόσωπο να μπορεί να *σημαίνει*, να κομίζει ένα νόημα στη σκέψη του εγώ διαφορετικό από εκείνο που προσιδιάζει στο ίδιο το εγώ ή που πηγάζει από μέσα του. Συνεπώς, το ερώτημα που αναδύεται σ' αυτό το σημείο μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: υπάρχει τρόπος να μπορεί ο άλλος να σημαίνει στη σχέση του με ένα εγώ χωρίς να απεμπολήσει την εξωτερικότητά του, δηλαδή παραμένοντας απολύτως άλλος; Όπως σημειώνει ο Levinas: «Το πρόσωπο σημαίνει αφ' εαυτού» (ΟΑ: 338). Και αυτό που σημαίνει το πρόσωπο, το νόημα που κομίζει, είναι η απειρότητά του: «Η σημασία είναι το άπειρο, δηλαδή ο άλλος άνθρωπος» (ΟΑ: 263).

Πώς επιτυγχάνεται αυτή η υπέρβαση της μορφής και η αποκάλυψη του άλλου στην απειρότητά του, στην ξενότητά του;

K11.8 Το πρόσωπο μιλάει. Η εκδήλωση του προσώπου είναι ήδη λόγος [discours] (ΟΑ: 71).

Η παρουσία αυτή, η οποία καταδηλώνεται μέσα στην παρουσία της εικόνας ως η αιχμή του βλέμματος που σας καρφώνει, λέγεται. (ΟΑ: 72)

Αυτό που παρουσιάζεται σημαίνοντας δεν βλέπεται, αλλά «μιλάει». Το άπειρο μας μιλάει: το πρόσωπο, το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί στην εικόνα που έχω εγώ γι' αυτό, με κοιτάζει και μου «μιλάει». Κάτι που φυσικά δεν μπορεί να κάνει κάποιο αντικείμενο. Μόνο το πρόσωπο μιλάει. Μιλάει ως απειρότητα και αυτό που λέει δεν είναι πάλι τίποτε άλλο από την απειρότητά του (όχι κάποια γνώση, για παράδειγμα, της νοητικής ή συναισθηματικής του κατάστασης, γνώση που, με τη σειρά της, θα αποτελούσε την είσοδο στην εσωτερικότητα του άλλου, στον ψυχισμό του).

Τι μπορεί να σημαίνει ότι το πρόσωπο μιλάει ως απειρότητα και ότι το περιεχόμενο αυτού του λόγου είναι πάλι η απειρότητά του; Δεν επιχειρούμε έτσι να φωτίσουμε τις προηγούμενες απορίες με νέες ακροβασίες;

Όχι, ο Levinas αναφέρεται σε κάτι πολύ συγκεκριμένο, σε μια πολύ συγκεκριμένη εμπειρία του άλλου. Αλλά, για να την προσεγγίσουμε, θα πρέπει πρώτα να διασαφηνίσουμε τι σημαίνει ότι το πρόσωπο «μιλάει». Το πρόβλημα είναι ότι η περιγραφή του προσώπου και του τρόπου με τον οποίο αυτό αποτελεί έκφραση με διατυπώσεις όπως «μιλάει», δίνεται στον «λόγο», είναι «γλώσσα», «ομιλία», εύκολα δημιουργεί την εντύπωση ότι πρέπει να προϋποθέσουμε τη γλώσσα ως σύστημα σημείων, καθώς και την ύπαρξη μιας γλωσσικής κοινότητας. Δηλαδή, τη διυποκειμενικότητα. Αυτή ήταν η στρατηγική, για παράδειγμα, του Husserl. Αυτή ήταν, υπό μία έννοια, και η στρατηγική του Heidegger, όταν καταδίκασε κάθε ομιλία ως πηγή αναυθεντικότητας. Ο Levinas δεν αντιμετωπίζει το ίδιο εμπόδιο, στο μέτρο που η ομιλία του άλλου ως άπειρου συνιστά έναν λόγο πριν από τον λόγο ή μια γλώσσα πριν από τη γλώσσα. Συνιστά την εμφάνιση του άλλου ως σημαίνοντος και, άρα, ως προϋπόθεσης κάθε ομιλίας και κάθε λόγου. Αυτή η εμφάνιση ή αποκάλυψη του άλλου μιλάει ως βλέμμα ή μέσα από το βλέμμα.

K11.9 Το πρόσωπο, κατεξοχήν έκφραση, διατυπώνει την πρώτη κουβέντα: η σημασία αναδεικνύεται στην κόψη του σημείου [signe] της, σαν μάτια που σας κοιτάζουν». (ΟΑ: 224)

Μέσα από τη μάσκα φαίνονται τα μάτια, η αναποσιώπητη γλώσσα των ματιών. Το μάτι δεν λάμπει, μιλάει. (ΟΑ: 72)

Ο Levinas προτάσσει το βλέμμα ως τρόπο έκφρασης της απειρότητας του άλλου ανθρώπου και όχι την ομιλία, για να υπογραμμίσει ότι ο κοινωνικός δεσμός που προϋποθέτει η ομιλία δεν έχει ακόμη συγκροτηθεί, σε αντίθεση με το βλέμμα που δεν προϋποθέτει κανέναν πρότερο δεσμό, αλλά αντίθετα αποτελεί, ως έκφραση του απείρου, αναγκαίο όρο δυνατότητάς της. Συνεπώς, στην περίπτωση του τρόπου με τον οποίο το πρόσωπο σημαίνεται, αυτό που εννοείται είναι ένα «πρωταρχικό» λέγειν, δηλαδή μια ομιλία πριν από την ομιλία, που καθιστά εφικτή τη διωποκειμενική σχέση, προϋπόθεση της ομιλίας, του λόγου και της γλώσσας με τη συνήθη τους έννοια (βλ. παρακάτω).

Και πάλι, ωστόσο, θα αντιτείνει κανείς, δεν έχουμε περιγράψει με φαινομενολογικούς όρους την εμφάνιση εκείνη του άλλου που διαφυλάσσει την απειρότητα ή εξωτερικότητά του, δεν έχουμε εξηγήσει τι δηλώνει ή σημαίνει εκείνη η ομιλία, το περιεχόμενο της οποίας δεν είναι τίποτε άλλο από την απειρότητα του άλλου. Εάν το βλέμμα του άλλου μιλάει πριν από κάθε ομιλία, εάν δεν υπόκειται σε καμία μορφή, εάν το περιεχόμενο της έκφρασης του άλλου δεν είναι παρά η απειρότητα του άλλου, τότε τι ακριβώς λέει αυτό το βλέμμα; Πώς εμφανίζεται η απειρότητα;

Η συγκλονιστική απάντηση του Levinas είναι ότι η απειρότητα του άλλου εμφανίζεται ως «γύμνια». Στη σχέση του εγώ με τον άλλο άνθρωπο, την οποία ο Levinas αποκαλεί σχέση «πρόσωπο με πρόσωπο» (face-à-face), το πρόσωπο παρουσιάζεται στο εγώ «γυμνό», δηλαδή απαλλαγμένο από κάθε μορφή. Το πρόσωπο που έχει στραφεί προς εμένα είναι απογυμνωμένο από κάθε αναφορά σ' ένα σύστημα, είναι *καθεαυτό*. Ο άλλος άνθρωπος είναι «τελείως γυμνός», με την έννοια ότι στερείται κάθε κατηγορήματος, το οποίο ακριβώς θα είχε αποτέλεσμα να τον χαρακτηρίσει, δηλαδή να τον αναγάγει σε ό,τι κοινό έχει με άλλους.

Η γύμνια του προσώπου, ωστόσο, αντιστοιχεί στο ότι εισέρχεται στον κόσμο του εγώ ανυπεράσπιστο, όπως ένας ξένος. Μόνο ο άλλος άνθρωπος μπορεί να μου είναι απολύτως ξένος, «ανυπότακτος σε κάθε τυπολογία, σε κάθε γένος, σε κάθε χαρακτηρισμό, σε κάθε ταξινόμηση» (ΟΑ: 83). Συνιστά «ξενότητα-δυστυχία» σε σχέση με το ίδιο, με το εγώ, που είναι προνομιούχο στη διαμονή του, κυρίαρχο, το εγώ της απόλαυσης: «Η γύμνια του προσώπου του προεκτείνεται στη γύμνια του σώματος που κρύνει και ντρέπεται για τη γύμνιά του» (ΟΑ: 85). Ο άλλος, το υπερβατικό, εισέρχεται διά της παρουσίας του στον κόσμο του ίδιου ως ξένος, γυμνός και ενδεής, δηλαδή χωρίς κόσμο, χωρίς ιδιοκτησία κ.λπ. Ο άλλος στερείται όλα όσα κατέχει το εγώ.

11.5 Η αμφισβήτηση του εγώ από τον άλλον και ο φόβος

Χάρη σ' αυτήν τη γύμνια, μέσα δηλαδή από την εκδήλωσή του ως πρόσωπο, ο άλλος αμφισβητεί το εγώ μου, αρνείται την κατοχή μου, τη δύναμή μου. Σε αντίθεση με τα πράγματα, το πρόσωπο δεν μου αντιτάσσεται απλώς, αλλά παραλύει την ίδια μου τη δύναμη να το ιδιοποιηθώ.⁶⁹

Ωστόσο, η έκφραση του προσώπου δεν έχει απλώς μια αρνητική χροιά, δηλαδή δεν εξαντλείται στο να θέτει απλώς τις δυνάμεις του εγώ υπό αμφισβήτηση. Η παρουσία του άλλου ανθρώπου ως ιδέα του απείρου στη σκέψη του εγώ «ανακόπτει την “αρνητικότητα” του Εγώ που ασκείται μέσα στο Ίδιο, στην εξουσία, στην απόκτηση (ΟΑ: 50). Η παρουσία του «ισοδυναμεί με [...] την αμφισβήτηση της χαρούμενης κτήσης του κόσμου μου» (ΟΑ: 86). Αντιμέτωπη με το άπειρο της εξωτερικότητας ή με το ύψος του άλλου, η «αφελής βούληση για ζωή» του εγώ «ντρέπεται για τον εαυτό της» (ΟΑ: 216). Μπροστά στον άλλο άνθρωπο, η άσκηση της ελευθερίας ως «αφελούς αυθορμησίας» υποχωρεί και πρωτοανακαλύπτει τον εαυτό της ως βία.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο άλλος επιβάλλεται ως μια απαίτηση που κυριαρχεί πάνω σε αυτήν την ελευθερία, έτσι που η παρουσία της «ιδέας του απείρου» στο εγώ να λαμβάνει τη μορφή μιας «ηθικής έγκλησης» (mise en cause morale) (ΟΑ: 246). Συνεπώς, μέσω της αμφισβήτησής του από την απαραιμειώτη απειρότητα του άλλου ως έκφρασης του προσώπου, το εγώ έχει την ευκαιρία μιας «ηθικής» μεταστροφής, όπου το «αυθαίρετο και αδικαίωτο και, υπ' αυτή την έννοια, αξιόμιστο» εγώ της απόλαυσης και της κτήσης μετασχηματίζεται σε ευθύνη για τον άλλον. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Levinas θα προσδώσει σε «αυτή την αμφισβήτηση της αυθορμησίας μου από την παρουσία του Άλλου ανθρώπου» το όνομα της «ηθικής» (ΟΑ: 39).

Βέβαια, το εγώ μπορεί να αδυνατεί να συλλάβει, να κατανοήσει ή να θεματοποιήσει τον άλλον, λόγω της απειρότητας του τελευταίου, μπορεί όμως να τον σκοτώσει. Ο πειρασμός του φόβου εγγράφεται στην

⁶⁹ Παρόλα αυτά, η αποκάλυψη (révélation) του προσώπου στο εγώ είναι κατ' ουσίαν μη βίαιη. Η παρουσία του προσώπου που έρχεται από το επέκεινα του κόσμου «δεν με συνθλίβει σαν μια μυστηριώδη ουσία που εμπνέει φόβο και σε κάνει να τρέμεις» (ΟΑ: 274).

αισθητή στιγμή της έκφρασης. Διότι ναι μεν η έκφραση σχετίζει το εγώ με κάτι πέραν της μορφής, δηλαδή με την απειρότητα του άλλου, ωστόσο αυτή η διάνοιξη προς το άπειρο λαμβάνει χώρα εντός της «αισθητής φαινομενικότητας του προσώπου». Αν και η επιθυμία του φόνου σχετίζεται με την αδυνατότητα οικειοποίησης του υπεραισθητού άλλου από το εγώ, ο φόνος εξακολουθεί να σκοπεύει ένα αισθητό δεδομένο, δηλαδή σκοπεύει στην εκμηδένιση του άλλου ανθρώπου, όπως αυτός δίνεται στις αισθήσεις μας. Εντούτοις, ο φόνος βρίσκεται «μπροστά σε ένα δεδομένο απολύτως μη εξουδετερώσιμο» (ΟΑ: 250). Ο άλλος άνθρωπος στη ριζική του ετερότητα, ως κάτι που δεν μπορεί να αναχθεί στα αισθητά του χαρακτηριστικά, δεν μπορεί να εκμηδενιστεί.

Σύμφωνα με τον Levinas, όταν επιχειρώ να ιδιοποιηθώ και να χρησιμοποιήσω ένα πράγμα, το «αρνούμαι» μόνο μερικά, διότι η άρνηση του πράγματος μέσω της εργασίας και της χρήσης δεν αποβλέπει στην ολοσχερή του εκμηδένιση, αλλά επιτελείται ως εγκόλπωση ή ιδιοποίησή του από το εγώ. Η καταστροφή των πραγμάτων μέσω της χρήσης τους, το κυνήγι ή η *εξόντωση* ενός ζώου, έχει μια σκοπιμότητα και ανταποκρίνεται σε μια ανάγκη. Συνεπώς, «η λήψη που αμφισβητεί την ανεξαρτησία του πράγματος» δεν το αρνείται ολοσχερώς, αλλά «το διατηρεί “για μένα”» (ΟΑ: 250). Μόνο ο φόνος αξιώνει την ολοκληρωτική άρνηση του άλλου, κι αυτό γιατί δεν αφορά κάτι που μπορώ να το ιδιοποιηθώ. Με αυτήν την έννοια, «ο Άλλος είναι το μόνο ον που μπορεί να θελήσω να φονεύσω» (ΟΑ: 251).

Η κοινοτοπία του φόνου αποκαλύπτει, σύμφωνα με τον Levinas, τη σχεδόν «μηδαμινή αντίσταση του εμποδίου». Όσο δύσκολο είναι να οικειοποιηθώ τον άλλον, τόσο εύκολο είναι να τον σκοτώσω. Βέβαια, στην προσπάθειά μου να τον πλήξω, εκείνος μπορεί να μου αντιτάξει έναν αγώνα. Όμως μπορεί επίσης να μου αντιτάξει, όχι μια δύναμη αντίστασης, αλλά την απειρότητά του, το «άπειρο της υπερβατικότητάς του»:

K11.10 Αυτό το άπειρο, πιο ισχυρό από τον φόνο, μας αντιστέκεται ήδη στο πρόσωπό του, είναι το πρόσωπό του, είναι η πρωταρχική *έκφραση*, είναι η πρώτη φράση: «ου φονεύσεις». Το άπειρο παραλύει τη δύναμη με την άπειρη αντίστασή του στον φόνο ο οποίος, σκληρός και ανυπέρβλητος, λάμπει στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, μέσα στην πλήρη γύμνια των ματιών του, καθώς είναι, ανυπεράσπιστος, μέσα στη γύμνια της απόλυτης διάνοιξης του Υπερβατικού. Υπάρχει εδώ μια σχέση που συνάπτεται όχι με μια τεράστια δύναμη, αλλά με κάτι το απολύτως Άλλο: την αντίσταση εκείνου που δεν προβάλλει αντίσταση – την ηθική αντίσταση (ΟΑ: 251-252).

Διαμέσου της αποκάλυψης της θνητότητας του άλλου, το πρόσωπο διέπεται από ένα παράδοξο ή μια απορητική δομή: μπορεί να υποκινήσει και ταυτόχρονα να αποτρέψει τον φόνο. Το πρόσωπο είναι «παντελής αδυναμία και παντελής εξουσία» (ΑΤ: 114), απειρότητα και συγχρόνως θνητότητα.

Αφενός, η σχέση με το πρόσωπο είναι μια σχέση με το «απολύτως αδύναμο», με «εκείνο που είναι απολύτως εκτεθειμένο, εκείνο που είναι γυμνό και άπορο», και συνεπώς με εκείνο που υπόκειται στον θάνατο (ΕΝ: 114). Η γύμνια του προσώπου είναι έκθεση στον θάνατο: γύμνια, εξαθλίωση, παθητικότητα και καθαρή τρωτότητα, έτσι που το πρόσωπο να σημαίνει την ίδια τη θνητότητα του άλλου ανθρώπου. Θνητότητα όμως «πριν από κάθε γνώση για τον θάνατο» (ΕΝ: 156). Πέρα από όλα αυτά που μας αφήνει να δούμε, το πρόσωπο εκφράζει πρωτίστως τον θάνατο του άλλου ή οποιαδήποτε βία υποκρύπτει ή ικανοποιεί μια τέτοια επιθυμία για φόνο. Όπως υποστηρίζει ο Levinas: «πάντα στο Πρόσωπο του Άλλου υπάρχει ο θάνατος του Άλλου» (ΕΝ: 114).⁷⁰

Αφετέρου, το πρόσωπο του άλλου είναι και «ου φονεύσεις». Το πρόσωπο του άλλου, στη θνητότητά του, «με καλεί, με απαιτεί, με διεκδικεί», σαν «ο αόρατος θάνατος τον οποίο αντιμετωπίζει το πρόσωπο του άλλου [...] να ήταν “δική μου υπόθεση”», σαν η οποιαδήποτε αδιαφορία μου για τη ζωή του άλλου να με καθιστούσε συνένοχο σ’ αυτόν τον θάνατο (ΕΝ: 156). Το εγώ καλείται να λογοδοτήσει για τον θάνατο του άλλου: «[E]ίμαι υπεύθυνος για τον θάνατο του άλλου. Δεν μπορώ να τον αφήσω μόνο του να πεθάνει, ακόμη κι αν δεν μπορώ να σταματήσω τον θάνατό του».⁷¹ Το να μην αφήσω τον άλλον να πεθάνει σημαίνει επίσης να μην τον αφήσω να αντιμετωπίσει μονάχος του τον θάνατό του. Το πρόσωπο είναι μια εντολή ανάληψης του άλλου από το εγώ, δηλαδή η εντολή να μη τον αφήσει μόνο του να υποφέρει, απροστάτευτο, αβοήθητο, ενδεή.

⁷⁰ Στον βαθμό που το πρόσωπο του άλλου με απαγκιστρώνει από την εγωιστική ενασχόληση με τον εαυτό μου, δεν είναι ο δικός μου θάνατος που αποτελεί θέμα για μένα, όπως υποστηρίζει ο Heidegger στις αναλύσεις του για το «Είναι-προς-θάνατο» στο *Είναι και χρόνος* (βλ. [Κεφάλαιο 7, Ενότητα 3.4](#)), αλλά ο θάνατος του άλλου.

⁷¹ Francois Poirié, *Emmanuel Levinas: Essai et entretiens*, Arles: Actes Sud (σειρά: Babel), 1996, 2006, 115.

Κριτικό σχόλιο: Η παρουσίαση του προσώπου ως «τρωτού», με την έννοια ότι μπορεί να υπόκειται όχι μόνο στη βία του εγώ αλλά και στην εγκατάλειψη, φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με την πρόθεση του Levinas να παρουσιάσει το εγώ και τον άλλον ως απολύτως εξωτερικά μεταξύ τους, αυτάρκη και ανεξάρτητα, έτσι που να αδυνατούν να συγκροτήσουν ολότητα. Ωστόσο, από τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, διαφαίνεται ότι ο άλλος έχει ανάγκη το εγώ για να μπορέσει να υπάρξει. Άλλωστε, αν το εγώ μπορεί και υπάρχει ως υπεύθυνο για τον άλλον, αυτό συμβαίνει επειδή ο άλλος δεν είναι παρά η «χήρα, ο ξένος, το ορφανό», που ως τέτοιος αποζητά ένα «κομμάτι ψωμί» ή έναν καλό λόγο από το στόμα του εγώ ή ακόμη και δίνει εντολή γι' αυτά, από το ύψος της απειρότητάς του.

11.6 Γλώσσα, ρητορική και αδικία

Την ίδια απορητική ή διττή δομή αναγνωρίζει ο Levinas στην ομιλία και τη γλώσσα.

(α) Από τη μία, το εγώ ίσως να ανταποκριθεί στην εμφάνιση του άλλου ως άπειρου και αυτό το κάνει μιλώντας του. Δεξιόνομα τον άλλο άνθρωπο ως άλλον σημαίνει ότι του μιλώ: αντιμέτωπος με την έκφραση του προσώπου, ο «εγωισμός της βούλησης γίνεται λόγος [discours]» (ΟΑ: 295).⁷² Στη μεταξύ τους συνομιλία, το εγώ και ο άλλος παραμένουν χωρισμένα, χωρίς να συγκροτούν σύστημα, κόσμο ή ολότητα. Όπως είδαμε παραπάνω, η γλωσσική σχέση προϋποθέτει την υπέρβαση, τον ριζικό χωρισμό, την ξενότητα των συνομιλητών, την αποκάλυψη της απειρότητας του άλλου στο εγώ.

Αυτό προϋποθέτει μια διπλή κίνηση. Ο λόγος αρχίζει από τα «επιφάνια»⁷³ του προσώπου. Κάθε προσφυγή στη γλώσσα προϋποθέτει την κατανόηση της «πρώτης σημασίας» την οποία εκφράζει το πρόσωπο. Αυτή η πρώτη σημασία, όπως έχει ήδη αναφερθεί, είναι η απειρότητα του άλλου ανθρώπου. Εκείνο που μας ενδιαφέρει τώρα είναι ότι η αποκάλυψη του προσώπου θέτει υπό αμφισβήτηση το εγώ, το «υποχρεώνει λόγω της ουσίας του ως άπειρου» να αποκριθεί στο κάλεσμα που θέτει η παρουσία του άλλου. Κάλεσμα που είναι ταυτόχρονα έγκληση, κατηγορία. Όπως επισημαίνει ο Levinas, το ουσιώδες γνώρισμα της γλώσσας είναι η «κλήτευση» (interpellation), η «κλητική» (vocative). Από αυτή την έγκληση, το εγώ δεν μπορεί να κρυφτεί μέσω της σιωπής. Η συμμετοχή σε συνομιλία συνίσταται στην αναγνώριση στον άλλο άνθρωπο ενός δικαιώματος πάνω στον εγωισμό του εγώ και, αντίστοιχα, η ομιλία από μένα προς τους άλλους συνιστά «απολογία» (ΟΑ: 328). Αυτός ο δεσμός ανάμεσα στην έκφραση του προσώπου και την ευθύνη του εγώ να αποκριθεί στον άλλον μιλώντας του αποτελεί την ηθική ουσία της γλώσσας.⁷⁴

(β) Ίσως όμως το εγώ να μην θελήσει να εγκαθιδρύσει μια σχέση με τον άλλον ως άλλον. Τότε ο λόγος γίνεται αυτό που ο Levinas αποκαλεί «ρητορική». Δεν είναι οποιοσδήποτε λόγος μια σχέση με την εξωτερικότητα. Δεν πλησιάζουμε τις περισσότερες φορές τον άλλον στην ομιλία ως δάσκαλό μας, αλλά ως «ένα αντικείμενο ή ένα παιδί, ή ως ένα[ν] άνθρωπο από το πλήθος (τοῖς πολλοῖς), όπως λέει ο Πλάτων» (ΟΑ: 78). Ο λόγος συχνά εκτρέπεται σε ρητορική, δηλαδή σε παιδαγωγική, δημαγωγία ή ψυχαγωγία. Η ρητορική πλησιάζει τον άλλον όχι ως πρόσωπο, αλλά ως κάποιον από τον οποίο θέλει να αποσπάσει την κατάφασή του μέσω των τεχνασμάτων της. Εκείνο που κάνει η ρητορική, για παράδειγμα, μέσω της προπαγάνδας, της

⁷² Ας επισημανθεί ότι στην ελληνική μετάφραση του *Ολότητα και άπειρο* το *discours* αποδίδεται ως «ομιλία».

⁷³ Η λέξη «επιφάνια» (épiphanie) σημαίνει την αποκάλυψη ή την εμφάνιση ενός θεού ή ενός θείου όντος, κάποιας υπερφυσικής ή θείας πραγματικότητας, στον άνθρωπο. Ο Levinas χρησιμοποιεί τον όρο για να τονίζει τον αποκαλυπτικό τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται στο εγώ, από θέση «ύψους», το υπερβατικό πρόσωπο του άλλου.

⁷⁴ Η ομιλία ασκεί και μια δεύτερη λειτουργία, καθώς είναι «διδασκαλική» (magistral). Ο άλλος με διδάσκει με το να με καθιστά συν-κοινωνό των ιδεών και των φαινομένων που μου παρουσιάζει και θέτει σε συζήτηση. Η παρουσία του άλλου ως συνομιλητή επιτρέπει τη θεματοποίηση των φαινομένων και την απόδοση νοήματος σ' αυτά. Με την παρουσία του άλλου ανθρώπου, ο κόσμος γίνεται αντικείμενο, θεματοποιείται. Το να είναι κάτι αντικείμενο, να είναι θέμα, σημαίνει ότι είναι εκείνο για το οποίο μπορώ να μιλήσω με κάποιον ο οποίος διαπέρασε τη δική του μορφή ως φαινομένου και συνδέθηκε μαζί μου. Η παρουσία ως αντικείμενου ενός πράγματος που κατέχει το εγώ, προϋποθέτει την ηθική σχέση. Έτσι, παρόλο που ο ίδιος ο άλλος δεν προσφέρεται σε μια αντικειμενική γνώση, κάθε αντικειμενική γνώση τον προϋποθέτει. Με το να προσφέρει το εγώ τον κόσμο του στον άλλον μέσω της γλώσσας, μια κοινή τάξη εγκαθιδρύεται ανάμεσα στους συνομιλητές. Στη συνομιλία, ο κόσμος της απόλαυσης του εγώ, ένας απολύτως ιδιωτικός κόσμος που εξαντλεί τη σημασία του στην απλή χρήση του από το εγώ, μετατρέπεται σε διωκειμενικό κόσμο με σημασία. Συνεπώς, η αντικειμενικότητα, για τον Levinas, «εγκαθιδρύεται μέσα στην ομιλία, μέσα σε μια *συν-ομιλία* που *προτείνει* τον κόσμο» (ΟΑ: 113). Η αντικειμενικότητα του αντικείμενου και η σημασία του προκύπτουν από τη γλώσσα, από την προσφορά του κόσμου στον άλλον άνθρωπο μέσω της ομιλίας. Είναι ευδιάκριτο, σ' αυτό το σημείο, πόσο απομακρύνεται ο Levinas από τον Husserl: για τον Husserl, η αντικειμενικότητα έχει ως θεμέλιό της είτε το σολιμιστικό εγώ είτε ένα υπερβατολογικό εμείς, ενώ, για τον Levinas, την απειρότητα του άλλου.

κολακείας ή της διπλωματίας, είναι ότι επιχειρεί να χειραγωγήσει τον άλλον. Με αυτήν την έννοια, η ρητορική «είναι βία κατεξοχήν, δηλαδή αδικία». Οπότε, το (α) μπορεί να περιγραφεί, κατ' αντιδιαστολή, με όρους δικαιοσύνης: η δικαιοσύνη «φτάνει στον άλλο άνθρωπο έξω από την ρητορική που είναι δόλος, υποταγή και εκμετάλλευση. Και υπ' αυτήν την έννοια ξεπέραςμα της ρητορικής και δικαιοσύνη συμπίπτουν» (ΟΑ: 80).

11.7 Η υποκειμενικότητα ως ευθύνη

Το δεύτερο σπουδαίο βιβλίο του Levinas, το *Άλλως του είναι ή επέκεινα της ουσίας* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) εκδόθηκε το 1974, δεκατρία χρόνια μετά το *Ολότητα και άπειρο*. Σε αυτό ο Levinas δεν περιγράφει πια τη δυποκειμενική σχέση με αφετηρία ένα «χωρισμένο», εγωκεντρικό υποκείμενο το οποίο καλείται στην ευθύνη από την απειρότητα του άλλου ανθρώπου. Αντίθετα, τώρα η ίδια η υποκειμενικότητα του υποκειμένου συγκροτείται ευθύς εξαρχής ως ευθύνη για τον άλλον. Στο *Ηθική και άπειρο* (1982), ο Levinas εξηγεί ότι στο *Άλλως του είναι* μιλάει για την «ευθύνη ως ουσιαστική, πρωταρχική, θεμελιώδη δομή της υποκειμενικότητας» (ΗΑ: 63). Ως εκ τούτου, η εντολή του άλλου που φέρει το εγώ στην ευθύνη δεν προέρχεται πλέον από μια υπερβατική απόσταση, αλλά είναι εγγενής στο υποκείμενο. Η υπέρβαση του άλλου νοούμενη ως *εξωτερικότητα* καθίσταται υπέρβαση-στην-εμμένεια, έτσι που κομβικά δίπολα του *Ολότητα και άπειρο*, όπως μεταξύ εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, υπέρβασης και εμμένειας ή ίδιου και άλλου, χάνουν τον αντιπαραθετικό τους χαρακτήρα. Η «εσωτερικότητα» (intériorité) υποδηλώνει πλέον μια σωματική ζωή στοιχειωμένη από τον άλλον, τελούσα υπό τον διαρκή επηρεασμό του, έτσι που το ίδιο να είναι «για-τον-άλλον», ο άλλος να έχει καταστεί «άλλος-μέσα-στο-ίδιο», με την ετερότητα να αποδεικνύεται συγκροτησιακή της ταυτότητας του ίδιου και όχι πλέον ξέχωρη από αυτήν. Συνεπώς, ενώ ο υπότιτλος του *Ολότητα και άπειρο* ήταν «Δοκίμιο για την εξωτερικότητα» (με ένα μέρος του να αφιερώνεται στην εσωτερικότητα του εγώ), το *Άλλως του είναι* αποτελεί αναμφίβολα δοκίμιο για την εσωτερικότητα, με τα πάντα να διαμειβονται εντός της. Ξεπερνώντας τα παραπάνω δίπολα ο Levinas φαίνεται να αφήνει πίσω του κάποια από τα προβλήματα που είχαν εγείρει διάφοροι σχολιαστές, αρχής γενομένης από τον Jacques Derrida και το άρθρο του «Βία και μεταφυσική»,⁷⁵ αναφορικά τόσο με την έννοια του «απολύτως άλλου» όσο και με τη δυνατότητα μιας εσωτερικότητας, δηλαδή ενός περίκλειστου όντος που μεριμνά μόνο για τον εαυτό του, να μετατρέπεται, στην επαφή του με μια απόλυτη εξωτερικότητα, σε ευθύνη και νοιάξιμο για τον άλλον.

Ας δούμε τώρα πώς ακριβώς ορίζει ο Levinas την ευθύνη στο *Άλλως του είναι* και ποια είναι η φαινομενολογική της φανέρωση:

(α) Η ευθύνη δεν βασίζεται σ' έναν εαυτό που έχει δοθεί ή κατασκευαστεί εκ των προτέρων, αλλά δομεί την υποκειμενικότητα πέρα ως πέρα. Όπως τονίζει ο Levinas, «περιγράφω την υποκειμενικότητα με ηθικούς όρους [...]· ο κόμπος του υποκειμενικού δένεται μέσα στην ηθική ως ευθύνη» (ΗΑ: 63). Η ευθύνη είναι το «για-τον-άλλον» της υποκειμενικότητας. Υπό μορφή ευθύνης, η υποκειμενικότητα είναι δομημένη ως το «άλλο-μέσα-στο-Ίδιο» (ΑΕ: 46).⁷⁶ Το ίδιο έχει να κάνει με το άλλο προτού —υπό οποιαδήποτε ιδιότητα— εμφανιστεί ο άλλος σε μια συνείδηση (δομή που θυμίζει τον χαϊντεγκεριανό ορισμό του συνείναι). Η παρουσία του άλλου στο ίδιο επιφέρει τη ρήξη της εσωτερικότητας, την «αποπυρήνωση [dénucléation] του υποστασιακού πυρήνα του Εγώ» *εξαρχής*. Η υποκειμενικότητα συνίσταται στην πορεία της προς τον άλλον δίχως να νοιάζεται για την κίνησή της προς τον εαυτό της.

(β) Ωστόσο, αυτή η κατεύθυνση προς τον άλλον, η ευθύνη, δεν προκύπτει από τις πράξεις ενός εγώ. Δεν βασίζεται στην υποχρέωση λογοδοσίας για ό,τι έχει πράξει το εγώ. Ο Levinas διαχωρίζει την παραδοσιακή σχέση μεταξύ ευθύνης και πράττειν. Δεν έχω κάνει τίποτα στον άλλον, καλό ή κακό, και όμως είμαι υπεύθυνος γι' αυτόν. Μόλις «ο άλλος με κοιτάξει, είμαι υπεύθυνος για εκείνον», χωρίς να έχω καν αποφασίσει γι' αυτό (ΗΑ: 63). Αφετηρία της ευθύνης δεν είναι το εγώ, είναι ο άλλος ή, καλύτερα, «ο-άλλος-εντός-μου»: «η ευθύνη του με βαραίνει. Είναι μια ευθύνη που πηγαίνει πέρα από το τι πράττω» (ΗΑ: 64). Η ευθύνη αυτή αποτυπώνει ένα πρωταρχικό «για-τον-άλλον» ριζωμένο στο ίδιο το υποκείμενο.

(γ) Για να κάμψει κάθε υπόνοια ότι αυτό το εγώ παραμένει, παρόλα αυτά, η πηγή της ευθύνης, δηλαδή για να δηλώσει το γεγονός ότι αυτή η αναπόδραστη ευθύνη πηγάζει από τον άλλον μέσα μου, ο Levinas χρησιμοποιεί τον όρο «δίωξη» (persécution). Τελώ διαρκώς υπό διωγμό, χωρίς να μπορώ να απαλλαγώ ή να

⁷⁵ Jacques Derrida, «Violence et métaphysique. Essais sur la pensée d'Emmanuel Levinas», στο *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil (σειρά: «Essais»), 1967, 117-228 [«Βία και μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουέλ Λεβινάς», στο *Η γραφή και η διαφορά*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2003, 89-220].

⁷⁶ Η μετάφραση των αποσπασμάτων από το *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ανήκει κατά κύριο λόγο στους Μιχάλη Πάγκαλο και Δημήτρη Ροζάκη, τους οποίους ευχαριστώ.

αποδράσω ποτέ από αυτόν. Η ευθύνη για τον άλλον καταδιώκει το εγώ διαρκώς, είναι ένα ατελεύτητο μαρτύριο, με την έννοια ότι δεν μπορεί ποτέ να βρει καταφύγιο ή ανάπαυση. Η ευθύνη μου για τον άλλον είναι αναπόδραστη, απaráγραπτη. Η δώδεξη, όπως επισημαίνει ο Levinas, δεν είναι κάτι το απλώς επιπρόσθετο στην υποκειμενικότητα του υποκειμένου, αλλά είναι η ίδια η «υποκειμενικότητα ως το άλλο μέσα στο ίδιο» (ΑΕ: 174).

(δ) Το αντικείμενο της ευθύνης δεν είμαι εγώ ο ίδιος. Δεν είμαι υπεύθυνος για όσα αφορούν εμένα τον ίδιο (για παράδειγμα, για τις αυθεντικές δυνατότητες του χαϊντεγκεριανού Dasein), αλλά για όσα μου είναι ξένα. Είμαι υπεύθυνος απέναντι σε ανθρώπους που ούτε καν γνωρίζω: όχι για τη ζωή μου, αλλά για τη ζωή κάποιου ίσως χιλιάδες χιλιόμετρα μακριά, του οποίου η ύπαρξη με καλεί στην ευθύνη. Η εγωιστική ενασχόληση με τη δική μου ύπαρξη πάντα διακόπτεται από μια ευθύνη ή μέρμινα για ό,τι δεν έχει ως αντικείμενο της προσοχής μου τη δική μου ύπαρξη. Αυτό είναι το θαύμα της ηθικής ύπαρξης για τον Levinas. Ευθύνη σημαίνει «μη αδιαφορία» για τον άλλον: «Μη αδιαφορία – ήδη ευθύνη», σημειώνει επιγραμματικά ο Levinas σε μια συνέντευξή του στον Francois Poirié.⁷⁷ Εντέλει, έννοιες όπως «ευθύνη», «μη αδιαφορία», «ανθρωπινότητα», «για-τον-άλλον» επεξηγούν στο λεξιλόγιο του Levinas η μία την άλλη. Για τον Levinas, αυτή η μη αδιαφορία είναι συστατική της διανθρώπινης σχέσης. Δεν είναι επομένως δυνατό να είμαι πρωταρχικά αδιάφορος απέναντι στον άλλον. Μπορώ να προσποιηθώ τον αδιάφορο ή να επιλέξω να είμαι αδιάφορος, αλλά αυτό προϋποθέτει την αρχική επιρροή του άλλου μέσα μου που με καλεί στην ευθύνη. Η μη αδιαφορία είναι πρωταρχική, η αδιαφορία είναι παράγωγη.

(ε) Ο Levinas σχετίζει την ευθύνη με την εγγύτητα (proximité). «Εγγύτητα» ονομάζει την εγκαθίδρυση του «ενός-για-τον-άλλον» (l'un-pour-l'autre)⁷⁸ (ΑΕ: 135). Η εγγύτητα δεν ανάγεται σε μια σχέση μεταξύ δύο όρων που είναι ίσοι μεταξύ τους. Εμφανίζεται ως σχέση με τον άλλο άνθρωπο ο οποίος δεν μπορεί να αναλυθεί σε «εικόνες» ούτε να εκτεθεί ως θέμα. Εκείνο που τη διέπει είναι η μη αδιαφορία και η εμμονή που ο άλλος προκαλεί στο εγώ. Ωστόσο, η υποκειμενικότητα δεν είναι προγενέστερη της εγγύτητας στην οποία θα στρατευόταν δήθεν εκ των υστέρων. Αντίθετα, η εγγύτητα «επεκτείνει το υποκειμενο στην ίδια του την υποκειμενικότητα» ως «έναν-για-τον-άλλον» (ΑΕ: 135). Μέσα στην εγγύτητα, «τον απολύτως άλλον, τον Ξένο, που “ούτε τον συνέλαβα εγώ ούτε εγώ τον γέννησα”, έχω ήδη στην αγκαλιά μου, ήδη τον κρατώ “στο στήθος μου”, σύμφωνα με τη βιβλική φράση, “όπως κρατά η παραμάνα το βρέφος”. Με βαραίνει» (ΑΕ: 145). Η εγγύτητα είναι καλοσύνη. Καλοσύνη που δεν σχετίζεται όμως με κάποια αλτρουιστική κλίση, κάποια απόφαση της βούλησης ή πράξη της συνείδησης που αρχίζει μέσα στο παρόν μιας επιλογής ή της συνείδησης. Πρόκειται για μια καλοσύνη που είναι άναρχη, δηλαδή χωρίς θεμέλιο, πρωταρχική αιτία, αρχή ή έναρξη· καλοσύνη που δεν υπακούει σε κανόνες.

(στ) Αυτό που χαρακτηρίζει την εγγύτητα είναι η εμμονή (obsession). Στην εμμονή, ο άλλος με κατηγορεί. Το εγώ κατατράχεται από μια διαρκή, μη ηθελμημένη, αναπόδραστη ευθύνη για τον άλλον, χωρίς οποιαδήποτε δυνατότητα επανιδιοποίησης του εαυτού του από ένα τέτοιο προ-αρχικό άδραγμα του άλλου πάνω του. Ο εαυτός μου ανήκει στον άλλον. Εδώ πλέον έχουμε απομακρυνθεί από κάθε χαϊντεγκεριανό συνείναι: η παθητικότητα της εμμονής θέτει εν αμφιβόλω την αφελή αυθορμησία του εγώ με τον ριζικότερο τρόπο. Η εμμονή στον άλλον, στον πλησίον του, ο οποίος κατηγορεί το εγώ για ένα σφάλμα που δεν διέπραξε αυτοβούλως, το επανάγει στον εαυτό του ως υπεύθυνο για τον άλλον, εντείνοντας της ταυτότητάς του, πριν από κάθε αυτοσυνείδηση, και το απογυμνώνει απόλυτα από την υπεροχή του και από τον εγγενή του κυριαρχικό ιμπεριαλισμό. Η εμμονή δεν εμπίπτει κατά κανέναν τρόπο στη συνείδηση. Δεν είναι η συνείδηση η ενεργητική της πηγή. Είναι εξωτερική ως προς τη συνείδηση. Η εμμονή είναι «μανιακή, μη θεματοποιήσιμη», «αν-αρχική» (ΑΕ: 161).

(ζ) Αν υπάρχει εμμονή στον άλλον, ευθύνη και εαυτός, αυτό συμβαίνει διότι μέσα στην εγγύτητα εγγράφεται το «ίχνος του απείρου». Αυτό το άμετρο, μη αναπαραστάσιμο ίχνος του απείρου, το οποίο δεν μπορεί να εγκλειστεί σε ένα παρόν, είναι το πρόσωπο του άλλου μέσα στην εγγύτητα. Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε μια διαφοροποίηση από το *Ολότητα και άπειρο*, όπου το άπειρο παρουσιαζόταν, δηλαδή καθίστατο παρόν, ως πρόσωπο του άλλου. Τώρα πλέον πρόκειται απλώς για το *ίχνος* της απειρότητας του άλλου το οποίο «περνά» αναστατώνοντας το παρόν δίχως να αφήνεται να συλληφθεί από τη συνείδηση. Η απειρότητα του άλλου αφήνει το ίχνος της στην επίταξη του εγώ από το πρόσωπο του άλλου. Με αυτήν την έννοια, εκείνο που δεν υπήρξε ποτέ παρόν, το άπειρο, μου δημιουργεί υποχρέωση.

Τι κερδίσαμε εισάγοντας την έννοια της ευθύνης; Εγκαταστήσαμε τον άλλον μέσα στο εγώ: χάσαμε την εμφάνιση του άλλου στην απειρότητά του για να κερδίσουμε την εμφάνιση του εαυτού ως φορέα του ίχνους του άλλου. Αυτό το ίχνος του άλλου εμφανίζεται ως ευθύνη ή διωγμός του εαυτού.

⁷⁷ Francois Poirié, *Emmanuel Levinas: Essai et entretiens*, Arles: Actes Sud (σειρά: Babel), 1996, 2006, 120.

⁷⁸ Εδώ, το «ένα» (l'un) έχει την έννοια του μοναδικού, έτσι που να σημαίνει: ο μοναδικός ένας για τον συγκεκριμένο άλλον.

11.8 Ετερονομία και αναρχία της ευθύνης

Η ευθύνη δεν αποτελεί, όπως προαναφέραμε, συνέπεια της ελεύθερης βούλησης, και είναι εντελώς αποσυνδεδεμένη από την ελευθερία. Δεν είναι το αποτέλεσμα μιας ελεύθερης απόφασής μου· επιβάλλεται από τον άλλον. Ωστόσο, αν και ανελεύθερος σ' αυτή την ευθύνη, οφείλω να λογοδοτήσω για την ελευθερία του άλλου, δηλαδή για το τι είναι ή τι κάνει ο άλλος:

K11.11 Ως ευθύνη που προηγείται κάθε ελεύθερης δέσμευσης σε κάτι, ο ίδιος ο εαυτός,⁷⁹ έξω απ' όλους τους τρόπους της ουσίας, θα ήταν η ευθύνη για την ελευθερία των άλλων. (ΑΕ: 173)

Σε αυτήν την ευθύνη, είμαι υπεύθυνος «για τα ελαττώματα ή για την κακοτυχία των άλλων». (ΑΕ: 24).

Επειδή η υποκειμενικότητα ως υπεύθυνη είναι μια «υποκειμενικότητα που βρίσκεται εξαρχής υπό εντολή» από τον άλλον, εδώ η ετερονομία είναι «κατά κάποιο τρόπο ισχυρότερη από την αυτονομία», πράγμα που οδηγεί σε ριζική καθαίρεση του εγώ. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Levinas, η ετερονομία «δεν είναι δουλεία, δεν είναι σκλαβιά» (ΜΜ: 121), δεν φέρει μαζί της μια απειλή. Η υποταγή στον άλλον δεν συνιστά υποτέλεια σε μια εξουσία, αλλά διάνοιξη της ηθικής ευθύνης και φροντίδας για τον άλλο άνθρωπο. Δεν αποτελεί αλλοτρίωση του εαυτού από τον άλλον, αποτελεί «έμπνευση».

Αυτή η ευθύνη είναι «προ-αρχική», πρότερη κάθε ελεύθερης απόφασης εκ μέρους του υποκειμένου, κάθε διαβούλευσης. Δεν συναρτάται με καμία πρωτοβουλία του υποκειμένου. Σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το *Άλλως του είναι*, ο Levinas γράφει: «Το Αγαθό με έχει επιλέξει πριν το επιλέξω. Κανένας δεν είναι αγαθός ηθελημένα» (ΑΕ: 25). Δεν *αναλαμβάνω* την ευθύνη μου για τον άλλον μια δεδομένη στιγμή· *είμαι* υπεύθυνος γι' αυτόν *πριν* από κάθε απόφασή μου, δηλαδή *πριν από την* ελευθερία μου. Η ευθύνη μου προέρχεται από αμνημόνευτους χρόνους, από ένα μη ανακτήσιμο και μη αναπαραστάσιμο παρελθόν που δεν ήταν ποτέ παρόν και στο οποίο δεν ήμουν ποτέ παρών: «Η απεριόριστη ευθύνη όπου έχω βρεθεί προέρχεται από την εντεύθεν πλευρά της ελευθερίας μου, από κάτι “προγενέστερο-κάθε-ανάμνησης”, [...] ένα μη παρόν, κατεξοχήν μη αρχικό, αναρχικό, εντεύθεν ή επέκεινα της ουσίας» (ΑΕ: 24). «Αναρχία της ευθύνης», δηλαδή ευθύνη «εντεύθεν κάθε γένεσης» (ΑΕ: 47-48). Μια τέτοια «αναρχική ευθύνη» αποδιαρθρώνει την παρουσία του εαυτού στον εαυτό του, ανοίγοντάς τον στο «για-τον-άλλον» της ευθύνης. Η ευθύνη είναι πέρα από κάθε ανάμνηση, ανακράτηση (retention), αναπαράσταση ή παρουσίαση.

Ένας τρόπος να κατανοήσουμε πώς αντιλαμβάνεται τον άναρχο χαρακτήρα της ευθύνης ο Levinas είναι μέσω ενός αποσπάσματος από το βιβλίο του Βασίλι Γκρόσμαν, *Ζωή και πεπρωμένο*, στο οποίο ο ίδιος αναφέρεται επανειλημμένα. Προς το τέλος, όταν ο σοβιετικός στρατός έχει εντέλει νικήσει στο Στάλινγκραντ, οι Γερμανοί κρατούμενοι, συμπεριλαμβανομένου ενός αξιωματικού, καθαρίζουν ένα υπόγειο και μεταφέρουν τα πτώματα που αποσυντίθενται. Ο αξιωματικός υποφέρει ιδιαίτερα από αυτή τη δυστυχία. Κάποια στιγμή που μεταφέρουν το πτώμα μιας έφηβης, μια γυναίκα που κρατά από το χέρι ένα αγόρι ξεσπά σε κραυγές, κοιτά γύρω της, εντοπίζει τον Γερμανό αξιωματικό και κινείται με μεγάλα βήματα προς το μέρος του παίρνοντας από κάτω ένα τούβλο:

Εκείνη δεν έβλεπε πια παρά μόνο το πρόσωπο του Γερμανού. Μην καταλαβαίνοντας τι της συνέβαινε, κυριαρχημένη από μια δύναμη που την κατέλαβε ξαφνικά, ψαχούλεψε στην τσέπη της ζακέτας της για ένα κομμάτι ψωμί, που της είχε δώσει το προηγούμενο βράδυ ένας Ρώσος στρατιώτης. Το έτεινε στον Γερμανό αξιωματικό και είπε: «Να, πάρε να φας κάτι». Ποτέ δεν κατάλαβε τι της συνέβη εκείνη τη στιγμή, γιατί έκανε τέτοιο πράγμα.⁸⁰

Ο Levinas παραθέτει αυτή τη σκηνή ως παράδειγμα της συνάντησης πρόσωπο με πρόσωπο. Αυτό που τον συναρπάζει είναι ότι η γυναίκα δεν μπορεί να εξηγήσει την πράξη της. Δεν είναι ότι οι ηθικές πεποιθήσεις της την οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι οφείλει να δώσει στον αξιωματικό το ψωμί της. Τουναντίον, αρχικά, όταν σήκωσε το τούβλο, ίσως και να έκρινε σωστό ότι έπρεπε να τον σκοτώσει. Η γυναίκα τού έδειξε καλοσύνη την

⁷⁹ Δηλαδή ο εαυτός που μέσω του άλλου αποσπάται από την αυθορμησία του εγώ και καθίσταται έτσι πραγματικός εαυτός, υπεύθυνος για τον άλλον.

⁸⁰ Βασίλι Γκρόσμαν, *Ζωή και πεπρωμένο*, μτφρ. Γιώργος Μπλάνας, Αθήνα: Γκοβόστης, 2013, 878.

τελευταία στιγμή, χωρίς να είναι σε θέση να εξηγήσει γιατί. Για τον Levinas, η καλοσύνη είναι αθεμελιώτη, αν-αρχη, ένα «θαύμα» που διαταράσσει την αμείλικτη τάξη του «είναι».

Η μη επιλογή σημαδεύει τη ριζική παθητικότητά μου αναφορικά με την ευθύνη μου για τον άλλον. Καθίσταμαι υπεύθυνος «παρά τον εαυτό» μου ή «σε πείσμα του εαυτού μου»: η ευθύνη μου απορρέει από μια παθητικότητα του εαυτού που [την παθητικότητα] ουδέποτε ανέλαβε ηθελημένα. Η παθητικότητα είναι έκθεση στον άλλον, στη διάνοιξη του προσώπου, χωρίς δυνατότητα διαφυγής. Πρόκειται, επομένως, για προσφορά που δεν συνιστά γενναιοδωρία, δεν συνιστά *ενέργημα*. Η έκθεση αποτελεί προσφορά που δεν λαμβάνει χώρα σε ένα παρόν, αλλά είναι χωρίς ξεκίνημα, χωρίς πρωτοβουλία, αρχαιότερη κάθε παρόντος, και όχι «συγκαιρινή παθητικότητα στον αντίποδα του ενεργήματος, αλλά εντεύθεν του ελεύθερου και του μη ελεύθερου, η αναρχία του αγαθού» (ΑΕ: 120).

11.9 Τρωτότητα και αισθητικότητα

Ένας άλλος όρος γι' αυτήν την έκθεση ως προσφορά δίχως επιφυλάξεις θα ήταν η τρωτότητα. Το να είμαι «για-τον-άλλον» σημαίνει να είμαι τρωτός στη σχέση μου μαζί του. Με αυτήν την έννοια, η έκθεση εμπίπτει στην αισθητικότητα (*sensibilité*). Η αισθητικότητα είναι επηρεασμός από το «μη φαινόμενο» της διάνοιξης του προσώπου του άλλου, μια «έγκληση από την ετερότητα». Είναι «μια προ-αρχική μη ηρεμία», «η ανησυχία του διωκόμενου», «ξερίζωμα από τον εαυτό», «κυοφορία του άλλου μέσα στο ίδιο» (ΑΕ: 121). Η αισθητικότητα είναι «τρωτότητα, ευπάθεια, απογύμνωση», εαυτός που πολιορκείται από τον άλλο άνθρωπο και νοιάζεται γι' αυτόν. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το αισθητό έρχεται να διακόψει μια απόλαυση μέσα στην ίδια της την εγωιστική απομόνωση αποσπώντας έτσι το εγώ από τον εαυτό του. Σύμφωνα με τον Levinas, η αμεσότητα του αισθητού, που δεν ανάγεται στον γνωσιολογικό ρόλο της κατ' αίσθηση αντίληψης, είναι έκθεση στο πλήγωμα μέσα στην απόλαυση, «κάτι που επιτρέπει στο πλήγωμα [la blessure] να πλήττει την υποκειμενικότητα του υποκειμένου που αρκείται αυτάρεσκα στον εαυτό του και τίθεται δι' εαυτό» (ΑΕ: 104).

Ο ρόλος της αισθητικότητας στο έργο του Levinas είναι διττός. Αφενός, όπως καθίσταται εμφανές στο *Ολότητα και άπειρο*, η αισθητικότητα παράγει την αυτάρεσκεια που νιώθει η υποκειμενικότητα κατά τη χαρούμενη κατοχή ενός κόσμου πρόσκαιρα υπερβατικού προς το εγώ, αυτάρεσκεια που είναι η ίδια η «εγώτητα», η υποστασιακότητα του υποκειμένου. Αφετέρου, η αισθητικότητα επιφέρει, διαμέσου του αγγίγματος του εαυτού από τον υπερβατικό άλλον, μια «αποπυρήνωση», εντός του υποκειμένου, η οποία επιφέρει το «ασύμπτωτο του Εγώ με τον εαυτό του, ανησυχία, αϋπνία, [...] οδύνη» που αποσαθρώνει το εγώ (ΑΕ: 105). Διαμέσου αυτής της αισθητικότητας ως τρωτότητας, μια ανατροπή λαμβάνει χώρα όπου το ίδιο, *εμπνεόμενο* από το άλλο, καθίσταται *για τον άλλον*. Συνεπώς, εδώ η αισθητικότητα λαμβάνει το νόημα: μέσω του άλλου και για τον άλλον, για τον άλλο άνθρωπο. Φυσικά, σ' αυτήν την περίπτωση, δεν πρόκειται για ένα εγώ που απολαμβάνει, αλλά για έναν εαυτό που εκτίθεται σε κάθε είδους πόνο και σκαιότητα. Σε αντίθεση με την αισθητικότητα του εγωιστικού υποκειμένου της απόλαυσης, η αισθητικότητα στην περίπτωση του ηθικού υποκειμένου είναι διάνοιξη της ενσώματης ύπαρξης στην οδύνη και τον τραυματισμό.

Παρόλα αυτά, η αισθητικότητα του ηθικού υποκειμένου περιέχει την απόλαυση, αν και υπό τη μορφή της άρνησής της. Και πράγματι, ο Levinas περιγράφει το δόσιμο στον άλλον, πριν από κάθε επιλογή, ως οδυνηρή απάρνηση της εγωιστικής απόλαυσης. Για να δώσω, για να δώσω πραγματικά, πρέπει να θέλω να κρατήσω αυτό που έχω. Πρέπει να είναι «δώρο που κοστίζει» (ΑΕ: 172, υποσ. 2). Όπως σημειώνει εμφατικά: «Δίχως τον εγωισμό που κλείνεται αυτάρεσκα στον εαυτό του, η οδύνη δεν θα είχε νόημα» (ΑΕ: 118-119). Το δόσιμο, η προσφορά στον άλλον, αποκτά μέρος της σημασίας της από το γεγονός ότι είναι επώδυνη για το εγώ, εφόσον απαιτεί τη θυσία της απόλαυσής του στον βωμό του άλλου: «[...] το δόσιμο έχει νόημα μόνο ως απόσπαση από τον εαυτό, σε πείσμα του εαυτού και όχι απλώς χωρίς τον εαυτό» (ΑΕ: 119). Με δραματικό τρόπο, ο Levinas αναφέρεται σ' αυτή την κίνηση σαν «να τραβάς το ψωμί από το στόμα σου» (ΑΕ: 119). Το «για-τον-άλλον» της ευθύνης είναι σκληρό, βασανιστικό. Ως εκ τούτου, ο Levinas δεν αρνείται τη θεμελιώδη φύση της αισθητικότητας ως απόλαυσης. Αντίθετα, η αισθητικότητα αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για το *δόσιμο*, προκειμένου αυτό να έχει την ηθική σημασία που του προσδίδει.

Επιπλέον, μόνο ένα ενσαρκωμένο ον που, για παράδειγμα, έχει την αίσθηση της πείνας και της απόλαυσης η οποία απορρέει από τον κορεσμό της, είναι ικανό για ηθική: «Μονάχα ένα υποκείμενο που τρώει μπορεί να είναι για τον άλλον ή να σημαίνει. Η σημασία –ο ένας για τον άλλον– έχει νόημα μόνο μεταξύ όντων με σάρκα και αίμα» (ΑΕ: 119). Συνεπώς, τώρα μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τη γνωστή φράση του Levinas: «Στον Heidegger, το Dasein δεν πεινάει ποτέ» (ΟΑ: 165). Το Dasein δεν είναι ικανό για ηθική επειδή δεν γνωρίζει τι σημαίνει πείνα. Μόνο ως «σάρκα και αίμα», ως «άνθρωπος που πεινάει και τρώει», είναι το

υποκείμενο ικανό «να δώσει το ψωμί από το στόμα του ή να δώσει το δέρμα του» (ΑΕ: 124). «Προσφέρω» σημαίνει απαρνούμαι εκείνο που χρειάζομαι και απολαμβάνω προκειμένου να το απολαύσει ο άλλος. Στην αμεσότητα της επαφής με τον άλλον, η υλικότητα της αισθητικότητας μετατρέπεται από ένα «για-εμένα» σε ένα «για-τον-άλλον».

11.10 Εξατομίκευση μέσω της ευθύνης

Η ευθύνη βαραίνει αποκλειστικά εμένα, ακόμη κι αν πρόκειται για τον άλλον. Στην ευθύνη μου για τον άλλον είμαι αναντικατάστατος. Υποκαθιστώ τον κάθε άνθρωπο, αλλά κανένας δεν μπορεί να με υποκαταστήσει στην ευθύνη μου. Το γεγονός ότι δεν έχω επιλέξει εγώ να είμαι υπεύθυνος για τον άλλον, αλλά είμαι «εκλεγμένος» (έλυ) στην ευθύνη μου, με αποστερεί από κάθε δυνατότητα αποποίησης της. Είναι ο άλλος που με έχει εκλέξει να είμαι υπεύθυνος γι' αυτόν μέσω της κλήτευσης που μου απευθύνει, χωρίς να έχω τη δυνατότητα να αρνηθώ αυτήν την εκλογή. Είμαι επιφορτισμένος με τον άλλον, ο άλλος «με αφορά» πριν από οποιαδήποτε δέσμευση από τη μεριά μου, προτού να έχω καν συνείδηση αυτής της δέσμευσης. «Εκλεγμένος χωρίς ανάληψη της εκλογής!», γράφει ο Levinas (ΑΕ: 94). Εκλεγμένος δίχως να έχω διαλέξει την εκλογή μου. Εκλογή που «δεν αποτελεί πρόνομο», αλλά «το θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου ως ηθικά υπεύθυνου» (ΕΝ: 118). Εκλεγμένος σε μια εκλογή που «απομυζά και απογυμνώνει», σε μια «καλοσύνη που απαιτεί» (ΑΕ: 94).

Αυτή η εκλογή «με ξεχωρίζει», με εξατομικεύει ως αυτόν που κλητεύεται, τον έναν και μοναδικό, «σαν να ήταν το εγώ εκλεγμένο και μοναδικό — όπου ο άλλος είναι απολύτως άλλος, δηλαδή μη συγκρίσιμος και επίσης μοναδικός» (ΑΤ: 172). Η ενικότητα της υπόστασης απορρέει από μια κλήση του άλλου στον εαυτό να αποκριθεί χωρίς υπεκφυγές, η οποία είναι ταυτόχρονα έγκληση, κατηγορία. Όταν ο άλλος με καλεί στην ευθύνη, είμαι εγώ και όχι ένας άλλος που καλείται να ανταποκριθεί. Μέσω αυτής ακριβώς της αδυνατότητας αντικατάστασης δεν είμαι ένας οποιοσδήποτε άλλος, αλλά εγώ. Στη συγκεκριμένη περίπτωση το «εγώ» δεν ονομάζει μια γενικότητα, μια «εγώτητα κοινή» σ' εμένα και στους άλλους, έτσι που η κλήση του άλλου να αφορά οποιοδήποτε «εγώ» εν γένει. Ο άλλος εκλέγει εμένα, όχι ένα αφηρημένο «εγώ». Μέσα στην «αδυνατότητα να ξεφύγ[ω] αβρόχοις ποσί από την ανάθεση [assignation] εκ μέρους του άλλου», είμαι αποστερημένος από κάθε αναφορά στους άλλους, δηλαδή «αποστερημένος από κάθε καταφυγή και κάθε αρωγή». Μόνος αλλά, γι' αυτόν τον λόγο, μοναδικός. Σ' αυτό ακριβώς συνίσταται η ενικότητά μου ή η ταυτότητά μου ως μοναδικού: «Ένα πρωτοπρόσωπο εγώ, μοναδικό και εκλεγμένο», γράφει ο Levinas (ΑΕ: 201).

Επομένως, η ευθύνη για τον άλλον αντιπροσωπεύει την αρχή της εξατομίκευσης. Η ευθύνη καθορίζει ή αναδεικνύει ένα «ανθρώπινο “εγώ” που δεν είναι ούτε η υποστασιακή ταυτότητα ενός υποκειμένου» ούτε η χαϊντεγκεριανή *αυθεντικότητα*, αλλά «το εγώ εκείνου που έχει εκλεγεί να είναι υπόλογος για τον πλησίον του και είναι έτσι ταυτόσημος με τον εαυτό, και είναι έτσι ο εαυτός του» (ΕΝ: 214). Είμαι εγώ ο εαυτός μου επειδή με έχει εκλέξει ο άλλος. Το «πρωτοπρόσωπο εγώ» (je) ή το «εγώ» (moi) αναδύεται στη μοναδικότητά του μόνο στην ευθύνη του για τον άλλον, από την οποία δεν υπάρχει φυγή, από την οποία δεν θα μπορούσε να είναι ελεύθερο. Κατά συνέπεια, στην εξατομίκευση του ενός μέσα σε ορισμένο γένος ως ενική περίπτωση αυτού του γένους, είτε πρόκειται για το ανθρώπινο γένος είτε για το έθνος, το επάγγελμα, τη φυλή κ.ά., ο Levinas αντιπροτείνει την εξατομίκευση της ευθύνης ως τη μόνη πραγματική εξατομίκευση.

Με αυτήν την έννοια, ο εαυτός είναι πάντοτε στην αιτιατική, δηλαδή του απευθύνονται διαρκώς αιτιάσεις, κατηγορούμενος, καλούμενος να αποκριθεί, όχι για τις αμαρτίες του, αλλά για τον άλλον. Η ιδιαιτερότητα αυτής της ταυτότητας του εκλεγμένου εαυτού είναι ότι προκύπτει από την καθαίρεση του κυρίαρχου εγώ από τον άλλον. Ως καθαιρεμένος, προσέρχομαι στον εαυτό μου, ταυτίζομαι με τον εαυτό μου, ως μια ταυτότητα υποταγής που προκύπτει από την ευθύνη μου έναντι του άλλου. Το γεγονός ότι το υποκείμενο μπορεί να υποκαταστήσει τους πάντες, αλλά κανένας δεν μπορεί να το υποκαταστήσει, αποτελεί την «αναπαλλοτρίωτη» ταυτότητά του (ΗΑ: 68).⁸¹

Μέσα στην ευθύνη, ο κόσμος βαραίνει με όλη την οδύνη και την αμαρτία του πάνω στον εαυτό: «Ο Εαυτός είναι Υπο-κείμενο (Sub-jectum): είναι κάτω από το βάρος του σύμπαντος — υπεύθυνος για όλα» (ΑΕ: 183). Είμαι εαυτός σημαίνει είμαι ένοχος ή υπεύθυνος για ό,τι κάνει ή υποφέρει ο άλλος: «Η ενικότητα του εαυτού σημαίνει το ίδιο το γεγονός ότι φέρεις το σφάλμα του άλλου» (ΑΕ: 177). Εαυτός εσαεί διωκόμενος! Δίωξη που μετατρέπεται σε εξιλέωση (expiation) για την εγωιστική ύπαρξη του εγώ. Για τον Levinas, «δίχως τη δίωξη, το

⁸¹ Βέβαια, στο *Άλλος του είναι*, ο Levinas μιλά για «ενικότητα χωρίς ταυτότητα», εφόσον η ταυτότητα της υποταγής, ως επέκεινα της συνείδησης, είναι μη ταυτότητα με τη συνήθη έννοια του όρου (ΑΕ: 94).

Εγώ ξανασηκώνει κεφάλι και επικαλύπτει τον Εαυτό» (ΑΕ: 177). Αντίθετα, υπό την επιρροή του τραυματισμού της δίωξης, όσο περισσότερο το εγώ απογυμνώνεται από την ελευθερία του συγκροτημένου, βουλευτικού, υπεριολιστικού υποκειμένου, τόσο ανακαλύπτει τον εαυτό του ως υπεύθυνο: «όσο πιο δίκαιος είμαι, τόσο πιο ένοχος είμαι. Είμαι “εν εαυτώ” διαμέσου των άλλων» (ΑΕ: 177). Με το να κατέχεται από τον άλλον, ο εαυτός επωμίζεται τον εαυτό του διαμέσου της ίδιας του της αδυναμίας να ξεφύγει από την ιδιάζουσα ταυτότητά του, που είναι αυτή του «μοναδικού εκλεγμένου», στην οποία ως διωκόμενος διαρκώς αναδιπλώνεται. Έτσι, καθίσταται «αδύνατον να αποσπαστώ από τον εαυτό, δηλαδή να αναστείλω την ευθύνη που βαραίνει εμένα και όχι κάποιον άλλον» (ΑΕ: 202, υποσ. 1).

11.11 Η μη αμοιβαιότητα και η απειρότητα της ευθύνης

Η ευθύνη για τον άλλον στερείται αμοιβαιότητας, καθώς είναι ασύμμετρη, άπειρη και δεν την έχω επιλέξει. Η ασυμμετρία της διυποκειμενικής σχέσης «σημαίνει ότι είμαι υπεύθυνος για τον άλλον χωρίς να προσδοκώ αμοιβαιότητα, έστω και αν θυσιάζω τη ζωή μου για το χατίρι του» (ΗΑ: 65). Το αίτημα για αμοιβαιότητα αδυνατεί να ξεφύγει από την εγωιστική, υπολογιστική σκέψη και ως εκ τούτου είναι ανεπαρκές για να συλλάβει την ευθύνη βάσει της προ-αρχικής παθητικότητας της άπειρης υποχρέωσης προς τον άλλον. Μια ηθική βασισμένη στην αμοιβαιότητα μεταξύ ηθικών υποκειμένων θα αναιρούσε την άπειρη υπερβατικότητα του άλλου και την υποχρέωσή μου απέναντι σε μια τέτοια υπερβατικότητα.

Ο «καθαρός αλτρουισμός» της ευθύνης της σχέσης πρόσωπο με πρόσωπο βρίσκεται πριν από την εγκαθίδρυση ενός ηθικού συστήματος αμοιβαιότητας ή από την εγγραφή της αμοιβαιότητας της ευθύνης σε «απρόσωπους νόμους», όπου τα ενδιαφέροντα και συμφέροντα του καθενός λαμβάνονται ή πρέπει να λαμβάνονται ισότιμα υπόψη. Η ευθύνη είναι «πριν από κάθε συμβόλαιο που θα προσδιόριζε ακριβώς τη στιγμή της αμοιβαιότητας κατά την οποία μπορεί, βέβαια ο αλτρουισμός και η ανιδιοτέλεια να συνεχίσουν να υπάρχουν, αλλά μπορεί επίσης να ελαττωθούν ή να εκλείψουν» (ΕΝ: 111).

Σε αντίθεση με τον επίσης Εβραίο φιλόσοφο Martin Buber, από τον οποίο έχει επηρεαστεί, ο Levinas απορρίπτει τη συμμετρία και την αμοιβαιότητα του Εγώ-Εσύ. Στο *Ηθική και άπειρο*, στην ερώτηση, αν ο άλλος είναι εξίσου υπεύθυνος απέναντί μας, ο Levinas απαντά «Ίσως, αλλά αυτό είναι δική του δουλειά» (ΗΑ: 65). Το να είμαι «υπο-κείμενο» σημαίνει ότι στη σχέση μου με τον άλλον εγώ υπόκειμαι σε αυτόν και όχι αυτός σε μένα (ΗΑ: 66). Η σχέση δεν είναι αμοιβαία. Αυτός «δίνει εντολές» σ' εμένα, και όχι εγώ σ' αυτόν.

Η ευθύνη μου απέναντι στον άλλον, σύμφωνα με τον Levinas, είναι *άπειρη*. Δεν μπορεί κανείς βολικά να βρει ανάπαυλα από αυτήν την ευθύνη. Δεν μπορεί ποτέ να πει: «έκανα όλο το καθήκον μου. Εκτός κι αν είναι υποκριτής». Αντίθετα, «όσο πιο δίκαιος είμαι τόσο μεγαλύτερη είναι η ευθύνη μου. Ουδέποτε αποσειούμε τα χρέη μας απέναντι στον άλλον» (ΗΑ 69).

Η ευθύνη είναι τόσο ακραία που «είμαι υπεύθυνος και για την ευθύνη του άλλου» (ΗΑ: 66). Ο Levinas αναφέρει συχνά τον ντοστογιεφσκικό Αλιόσα Καραμάζοφ ως παράδειγμα αυτής της άπειρης ευθύνης. Ο Αλιόσα θαρραλέα ισχυρίζεται ότι «Είμαστε όλοι ένοχοι για τα πάντα και όλοι έναντι όλων, εγώ δε πιο ένοχος απ' όλους» (ΗΑ: 66). Όπως εξηγεί ο Levinas, πιο ένοχος απ' όλους «[ό]χι βέβαια εξαιτίας της τάδε ή της δεινά ενοχής που είναι όντως δική μου, εξαιτίας λαθών που διέπραξα: αλλά επειδή είμαι υπεύθυνος με μια ολική ευθύνη, που αναλαμβάνει την ευθύνη για τα πάντα στους άλλους, ακόμη και για την ευθύνη τους» (ΗΑ: 66).

11.12 Η υποκατάσταση

Συνεπώς, στην ευθύνη μου για τον άλλον δεν υπάρχει «μέτρο». Η προσπάθεια οριοθέτησης της ευθύνης θα σήμαινε την επιστροφή του υποκειμένου στην εγώτητα του εγώ. Το χωρίς «μέτρο» της ευθύνης του υποκειμένου δεν μπορεί παρά να φτάνει στην εξιλέωση για τον άλλο άνθρωπο, στην ομηρία. Ο Levinas περιγράφει το *Άλλως του είναι* με τον ακόλουθο τρόπο:

Κ11.12 Αυτό το βιβλίο ερμηνεύει το *υποκείμενο* ως *όμηρο* και την υποκειμενικότητα του υποκειμένου ως υποκατάσταση που έρχεται σε ρήξη με την *ουσία* του είναι (ΑΕ: 282).

Η ευθύνη για τον άλλον φτάνει μέχρι την υποκατάσταση (substitution). Τι σημαίνει όμως «υποκατάσταση»; Δεν ισοδυναμεί με το να βάλω τον εαυτό μου στη θέση του άλλου ανθρώπου για να νιώσω αυτό που εκείνος αισθάνεται, ούτε όμως περιλαμβάνει το να γίνω ο άλλος. Το εγώ δεν υποκαθιστά τον άλλον με το νόημα της αναυθεντικής μορφής της μέριμνας για τους άλλους, στην οποία αναφέρεται ο Heidegger στο *Είναι και χρόνος*

(την εξετάσαμε στο [Κεφάλαιο 9, Ενότητα 3.2](#)). Αντίθετα, η υποκατάσταση προσδιορίζει για τον Levinas το μέγεθος της ευθύνης ως τρόπου να είμαι για τον άλλον. Στην υποκατάσταση, κουβαλάω το βάρος του άλλου, θυσιάζοντας τα συμφέροντά μου, όχι για να γίνω ο άλλος, αλλά για τον άλλον.

Δεν πρόκειται για την πραγματική υποκατάσταση κάποιου άλλου ατόμου από το εγώ, το οποίο κατέχει ήδη μια ορισμένη ταυτότητα και στη συνέχεια μπαίνει στη θέση του άλλου. Αντίθετα, η ταυτότητα του υποκειμένου καθορίζεται από μια τέτοια υποκατάσταση. Η υποκατάσταση αποτελεί την υποκειμενικότητα του υποκειμένου: «Η υποκειμενικότητα είναι εξαρχής υποκατάσταση, η οποία έχει προσφερθεί στη θέση ενός άλλου πριν από τη διάκριση ελευθερίας και ανελευθερίας: ου τόπος [...]. Υποκειμενικότητα του υποκειμένου ως εκείνου που υπόκειται-στα-πάντα» (ΑΕ: 223). Είμαι υπεύθυνος για τον άλλον σε τέτοιο βαθμό (ή, καλύτερα, πέρα από κάθε βαθμό), έτσι που να είμαι υπεύθυνος για οτιδήποτε πράττει ο άλλος, δηλαδή υπεύθυνος για την ίδια την ευθύνη του άλλου, για την ελευθερία του. Μέχρι του σημείου ο άλλος να εξιλεώνεται «για το αμάρτημά του μέσα από εμένα» (ΑΕ: 186).

Είμαι υπεύθυνος για τον άλλον με απεριόριστο, ανεξάντλητο τρόπο, όμηρος του άλλου χωρίς καμία δυνατότητα απελευθέρωσης από αυτήν την ευθύνη. «Το υποκείμενο είναι όμηρος», υποστηρίζει ο Levinas στην πιο γνωστή φράση από το *Άλλως του είναι* (ΑΕ: 177). Στην πραγματικότητα, ο όμηρος είναι εκείνος ο οποίος διώκεται για κάτι που δεν έχει κάνει. Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει ο Levinas, «χωρίς να έχω κάνει τίποτα, μου έχουν απαγγελθεί κατηγορίες: είμαι διωκόμενος. Η εγώτητα, μέσα στη δίχως αρχή παθητικότητα της ταυτότητας, είναι όμηρος. Η προσωπική αντωνυμία *Εγώ* σημαίνει *ιδού εγώ*, υπεύθυνος για όλα και όλους» (ΑΕ: 180-181).

Ο Levinas παραδέχεται ότι η ευθύνη για τον άλλον δεν είναι ευχάριστη. Μπορεί ακόμη και να είναι «κάτι τρομερό», επειδή «σημαίνει ότι, αν ο άλλος κάνει κάτι, εγώ είμαι υπεύθυνος» (ΑΤ: 115) για τις πράξεις και τα παραπτώματά του, για την ενδεχόμενη κακουργία του. Για τον Levinas, «[η] υποκειμενικότητα του υποκειμένου είναι η ευθύνη ή το είναι-εν-αμφιβόλω δίκην ολικής έκθεσης στην προσβολή, πάνω στο μάγουλο που στρέφεται σε εκείνον που χτυπά» (ΑΕ: 176), έτσι που ο διωκόμενος να είναι δεκτικός στην ανάληψη της ευθύνης για τον διώκτη του. Αν το εγώ αρνιόταν να αναλάβει την ευθύνη για τα εγκλήματα του πλησίον του, ακόμη και γι' αυτά που το ίδιο υφίσταται από εκείνον, θα σήμαινε ότι θέτει όρια στην ευθύνη του, προτάσσοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον ιδιοτελή εαυτό του ως μέτρο της ευθύνης. Σε μια τέτοια περίπτωση το εγώ θα παρέμενε εγκλωβισμένο στο εγωιστικό του είναι, στο *conatus essendi* του, χωρίς δυνατότητα ηθικής ύπαρξης. Για τον Levinas, η ανιδιοτελής ευθύνη δεν μπορεί παρά να φθάνει στην υποκατάσταση και την εξιλέωση ακόμη και για τα εγκλήματα του άλλου:

K11.13 Η θέση του υποκειμένου είναι ήδη από-θεση, όχι *conatus essendi* [εμμονή στην ύπαρξη], αλλά εξαρχής υποκατάσταση ομήρου που εξιλεώνει τη βία της ίδιας της δίωξης. Πρέπει να σκεφτούμε μέχρις αυτού του σημείου την απο-υποστασιοποίηση του υποκειμένου, την απο-πραγματοποίησή του, την ανιδιοτελεία του, το γεγονός ότι υπόκειται — την υποκειμενικότητα του. (ΑΕ: 202)

Συνεπώς, μέσα στην εξιλέωση, την ευθύνη για τον άλλον, η σχέση με το μη εγώ προηγείται κάθε σχέσης του εγώ με τον εαυτό του. Η ευθύνη για τις πράξεις του διώκτη μου αποτελεί τη βάση της καλοσύνης μου. Ωστόσο, αυτή η καλοσύνη δεν είναι το αποτέλεσμα μιας ηθικής επιλογής. Αντίθετα, περιγράφει μια ευθύνη που προκύπτει από το γεγονός ότι, στην κατάστασή μου ως υποκείμενο, είμαι παραδομένος στον άλλον. Η υποκατάσταση δεν είναι ενέργημα, είναι παθητικότητα «μη μετατρέψιμη σε ενέργημα, το εντεύθεν του διαζεύγματος ενέργημα-παθητικότητα» (ΑΕ: 185):

K11.14 Το Εγώ δεν είναι ένα ον «ικανό» να εξιλεώνεται για τους άλλους: είναι αυτή η ακούσια εξ υπαρχής εξιλέωση, διότι είναι πριν από την πρωτοβουλία της βούλησης (πριν από την αρχή), ως εάν η ενότητα και η μοναδικότητα του Εγώ ήταν ήδη η ανάληψη από τον εαυτό της βαρύτητας του άλλου. Με αυτή την έννοια ο Εαυτός είναι καλοσύνη ή βρίσκεται κάτω από την απαίτηση να εγκαταλείψει κάθε έχειν, κάθε του *εαυτού* [à soi] και κάθε *δι' εαυτόν*, μέχρι την υποκατάσταση. (ΑΕ: 187)

Ωστόσο, σύμφωνα με κάποιους σχολιαστές, ακραίες διατυπώσεις του Levinas, όπως ότι η ευθύνη ως υποκατάσταση απαιτεί την εξιλέωσή μου για τα εγκλήματα του διώκτη μου, οδηγεί το επιχείρημα σε «θολά νερά». Πώς είναι δυνατόν για ένα θύμα βασανιστηρίων να κατηγορήσει τον εαυτό του για τις πράξεις του βασανιστή του; Στο *Ηθική και άπειρο*, ο Levinas επιχειρεί να αποφύγει μερικές από τις συνέπειες που μπορεί

να προέλθουν από αυτή τη θέση, επιμένοντας ότι οι «ακραίες διατυπώσεις» του «δεν πρέπει [...] να απομονώνονται από τα συμφραζόμενά τους». Σχολιάζοντας τη φράση «είμαι υπεύθυνος για τις διώξεις που υφίσταμαι», δηλώνει ότι η θέση αυτή δεν μπορεί να καθολικευθεί. Ήδη στο *Άλλως του είναι έχει* καταστήσει σαφές ότι η υποκατάσταση και η θυσία αφορούν το μοναδικό και αναντικατάστατο εγώ, τον ένα, και όχι οποιοδήποτε άλλο εγώ εν γένει: «Το Εγώ της ευθύνης, είμαι εγώ και όχι ένας άλλος, ένα εγώ που μαζί του θα ήθελαν να ζευγαρώσουν μια αδελφή ψυχή από την οποία θα απαιτούσαν υποκατάσταση και θυσία. Αν όμως λέγαμε ότι ο Άλλος άνθρωπος οφείλει να θυσιαστεί στους άλλους, θα ήταν σαν να κηρύσσουμε την ανθρωποθυσία!» (ΑΕ: 201). Εκείνο που απαιτείται από εμένα στη σχέση μου με τον άλλον δεν είναι κάτι που μπορώ ή οφείλω να αναμένω από τους άλλους. Ο Levinas αρνείται να εντάξει την ευθύνη του μοναδικού «ενός-για-τον-άλλον» στο πλαίσιο μιας καθολικής ηθικής που θα επέβαλλε τα ίδια καθήκοντα και υποχρεώσεις σε όλα τα έλλογα υποκείμενα. Η ευθύνη του εγώ για τον άλλον δεν έχει έναυσμα μια γενική ηθική αρχή, όπως θα ήταν, για παράδειγμα, ο καντιανός ηθικός νόμος, έτσι που η ευθύνη να έχει καθολική ισχύ, βαρύνοντας όλους ανεξαιρέτως με τον ίδιο τρόπο.

11.13 Ο τρίτος

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

Επιχειρεί να απαντήσει σ' αυτό το πρόβλημα με την εισαγωγή της έννοιας του τρίτου (*le tiers*), ο οποίος λειτουργεί ως κλειδί για την κοινωνική δικαιοσύνη. Ο τρίτος διασφαλίζει ότι η ηθική σχέση πάντα λαμβάνει χώρα στο πολιτικό πλαίσιο, στη δημόσια σφαίρα. Για τον Levinas, το πέρασμα από τη σχέση με τον άλλον στη σχέση με τους άλλους σηματοδοτεί το πέρασμα από την ηθική στη δικαιοσύνη και στην πολιτική, και κατ' επέκταση στην οντολογία:

K11.15 Εάν υπήρχαν μόνο δύο άνθρωποι στον κόσμο, δεν θα υπήρχε ανάγκη για δικαστήρια, επειδή θα ήμουν πάντα υπεύθυνος για τον άλλον και ενώπιον του άλλου. Μόλις υπάρξουν τρεις, η ηθική σχέση με τον άλλον καθίσταται πολιτική και εισέρχεται στον ολοποιητικό λόγο της οντολογίας. Δεν μπορούμε ποτέ να δραπετεύσουμε εντελώς από τη γλώσσα της οντολογίας και της πολιτικής.⁸²

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

Ο Levinas εκκινεί από το να ορίζει σαφώς και κατηγορηματικά ότι αυτό που λαμβάνει χώρα μεταξύ του ίδιου και του άλλου αφορά τον καθένα: «Ο,τι συμβαίνει εδώ “μεταξύ μας” αφορά όλο τον κόσμο» (ΟΑ: 270). Η ηθική σχέση δεν είναι μια παράνομη, ιδιωτική σχέση μεταξύ ερωτευμένων, «που χάνει την ειλικρίνεια και το νόημά της για να γίνει γέλιο και τιτίβισμα» (ΟΑ: 271): δεν είναι «αυτάρκης» και δεν «λησμονεί τον κόσμο». Για τον Levinas, η πρόσωπο με πρόσωπο σχέση δεν εγκαθιδρύει μια βολική οικειότητα ανάμεσα σ' εμένα και τον άλλον. Αντίθετα, μου δείχνει την ύπαρξη ενός ολόκληρου κόσμου έξω από εμένα και τον άλλον. Έτσι, την ίδια στιγμή που ανακαλύπτω τον άλλον, η δύναμη παρουσία αναρίθμητων άλλων επίσης μου αποκαλύπτεται. Βάσει αυτής της αποκάλυψης, η ηθική σχέση μπορεί να μετατραπεί σε μέριμνα για κοινωνική δικαιοσύνη:

K11.16 Ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου – η γλώσσα είναι δικαιοσύνη. [...] Τα επιφάνια του προσώπου ως προσώπου διανοίγουν την ανθρωπότητα. Μέσα στη γύμνιά του, το πρόσωπο μου επιδεικνύει τη γύμνια του φτωχού και του ξένου, αλλά αυτή η φτώχεια και η εξορία που προσφεύγουν στις δυνάμεις μου, με σκοπεύουν, δεν

⁸² Emmanuel Levinas & Richard Kearney, «Dialogue with Emmanuel Levinas», στο Richard A. Cohen (επιμ.), *Face to Face with Levinas*, Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986, 21-22.

παραδίδονται σ' αυτές τις δυνάμεις ως δεδομένα, παραμένουν έκφραση του προσώπου. Ο φτωχός, ο ξένος παρουσιάζεται ως ισότιμος. Μέσα σ' αυτή την ουσιώδη φτώχεια, η ισοτιμία του συνίσταται στο να αναφέρεται στον *τρίτο*, που είναι έτσι παρών στη συνάντηση και τον οποίο ο Άλλος άνθρωπος, μέσα στην ανέχειά του, τον υπηρετεί ήδη (ΟΑ: 271).

Ο ισχυρισμός του Levinas είναι ότι ο τρίτος με κοιτάζει μέσα στα μάτια του άλλου ανθρώπου, και επομένως ότι οι ηθικές υποχρεώσεις μου προς τον άλλον διανοίγονται προς ευρύτερα ζητήματα δικαιοσύνης για τους άλλους και για την ανθρωπότητα εν γένει. Ο τρίτος, ως ένας ακόμη «άλλος», απαιτεί την ίδια άπειρη ευθύνη όπως ο άλλος. Εδώ η ενική μου σχέση με τον άλλον παραβιάζεται από την παρουσία ενός άλλου διαφορετικού από τον άλλον. Από την αρχή της σχέσης μου με τον άλλον, ο τρίτος, χωρίς να περιμένει, έρχεται να επηρεάσει αυτή τη σχέση. Όπως ισχυρίζεται ο Levinas στο *Άλλως του είναι*, «ο τρίτος με τον οποίο αρχίζει η δικαιοσύνη» παρεισφρεί «διακόπτοντας το “πρόσωπο με πρόσωπο” της υποδοχής του άλλου ανθρώπου — διακόπτοντας την εγγύτητα ή την προσέγγιση του πλησίον» (ΑΕ: 234). Ωστόσο, δεν πρόκειται ακριβώς για «διακοπή», εφόσον η άπειρη ευθύνη απέναντι στον άλλον εξακολουθεί να παραμένει απαραμειώτη, έστω και αν «νοθεύεται» από την εμφάνιση του τρίτου.

Στο «Ειρήνη και εγγύτητα», ο Levinas καθιστά έκδηλο ότι από την «παρουσία του τρίτου» συνάγεται όχι μόνο η δικαιοσύνη, αλλά επίσης η «πολιτική δομή της κοινωνίας», καθώς και η «γέννηση του ερωτήματος»:

K11.17 Αλλά πώς η ευθύνη υποχρεώνει, αν ένας τρίτος διαταράσσει αυτή την εξωτερικότητα όπου η υποταγή του υποκειμένου είναι υποταγή στον πλησίον; Ο τρίτος είναι άλλος από τον πλησίον αλλά επίσης ένας άλλος πλησίον, και επίσης ένας πλησίον του άλλου, και όχι απλώς ο όμοιός του. Τι πρέπει να κάνω; Τι έχουν ήδη κάνει ο ένας στον άλλον; Ποιος περνάει πριν από τον άλλον στην ευθύνη μου; Επομένως, τι είναι ο άλλος και ο τρίτος όσον αφορά ο ένας τον άλλον; *Γέννηση του ερωτήματος*. Το πρώτο ερώτημα στο διανθρώπινο είναι το *ερώτημα της δικαιοσύνης*. Εφεξής είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε, να διαμορφώσουμε μια συνείδηση. Η σύγκριση επιβάλλεται πάνω στη σχέση μου με το *μοναδικό* και το ασύγκριτο και, ενόψει της αμεροληψίας και της ισότητας, [επιβάλλεται επίσης] ένα ορισμένο ζύγισμα, μια σκέψη, ένας υπολογισμός, η *σύγκριση των ασύγκριτων* [...] (ΑΤ: 146).

Ο τρίτος εισάγει στην ηθική σχέση όλα όσα αυτή οφείλει να αποκλείει: τη «θεματοποίηση και την ορατότητα του προσώπου», τη «σύγκριση των μη συγκρίσιμων», τον υπολογισμό, τη γνώση, τη «συμπαρουσία επί ίσοις όροις όπως ενώπιον ενός δικαστηρίου» (ΑΕ: 245). Καθότι στην κοινωνική μας ζωή είμαστε αναγκασμένοι να μοιράζουμε την ευθύνη μας σε περισσότερους του ενός άλλους, χρειάζεται να προβαίνουμε σε επιλογές. Κατά συνέπεια, η παρείσφρηση του τρίτου στη δυική ηθική σχέση αποτελεί τον κατεξοχήν όρο δυνατότητας της ηθικής *επιλογής*:

K11.18 Πρέπει να απαντήσω επίσης για τον τρίτο «δίπλα» στον πλησίον μου. Αλλά ποιος είναι *δίπλα σε ποιον*; Η αμεσότητα της σχέσης μου με τον πλησίον τροποποιείται από την αναγκαιότητα να συγκρίνω τους ανθρώπους μεταξύ τους και να τους κρίνω. Προσφυγή σε καθολικές αρχές, τόπος της δικαιοσύνης και της αντικειμενικότητας (HS: 62).

Η παρουσία του τρίτου «γεννά» όχι απλώς μια σειρά ερωτήματα, αλλά την ίδια τη δυνατότητα του ερωτήματος, γεννώντας έτσι επίσης τη φιλοσοφία (της οποίας όρος δυνατότητας γνωρίζουμε ότι είναι το ερώτημα), τη γνώση, τη συνείδηση αλλά και τους πολιτικούς θεσμούς. Η παρείδυση του τρίτου προσδιορίζει το πέρασμα από την ηθική ευθύνη στη δικαιοκή, πολιτική και φιλοσοφική ευθύνη, αλλά προσδιορίζει και την έξοδο από την «αμεσότητα» της πρόσωπο με πρόσωπο σχέσης.

Η κίνηση προς τον *τρίτο* επιτρέπει στον Levinas να εισαγάγει την έννοια της *ισότητας*. Ο άλλος δεν είναι σαν εμένα και ως εκ τούτου δεν μπορεί να κατανοηθεί από την άποψη της ισότητας. Η ηθική σχέση είναι μια σχέση ευθύνης προς «τον φτωχό και τον ξένο», δηλαδή είναι μια σχέση με ένα ον που δεν είναι ίσο μου, αλλά είναι γυμνό και μου μιλάει από θέση ύψους. Υπάρχει συνεπώς μια ριζική ανισότητα ή ασυμμετρία ανάμεσα στους όρους της ηθικής σχέσης η οποία προκαλεί, τρόπον τινά, την υποχρέωσή μου, την ευθύνη μου προς τον άλλον. Η ηθική σχέση μου με τον άλλον είναι μια άνιση, ασύμμετρη σχέση με ένα ύψος που δεν μπορεί να κατανοηθεί, σχέση όμως που, *συχρόνως*, διανοίγεται προς μια σχέση με τον τρίτο και με την ανθρωπότητα συνολικά,

δηλαδή προς μια συμμετρική κοινότητα ίσων που είναι συγχρόνως βασισμένη στην ανισότητα της ηθικής σχέσης. Η ταυτόχρονη αποκάλυψη του άλλου και του τρίτου επιτρέπει στον Levinas να συνδυάσει την ασυμμετρία και την ισότητα μέσα στην κοινωνική σχέση. «Η ουσία της κοινωνίας» δεν προέρχεται από έναν πόλεμο όλων εναντίων όλων ή από μια «πάλη εγωισμών», αλλά από την ηθική σχέση. Η ταύτιση των ανθρώπων σε μια κοινότητα βασίζεται στη μη ταύτιση του ίδιου και του άλλου στην ηθική σχέση.

Η δικαιοσύνη αποτελεί «μια ακατάπαυστη διόρθωση της ασυμμετρίας της εγγύτητας» (ΑΕ: 246), όπου δεν είμαι απλώς απείρως υπεύθυνος για τον άλλον, αλλά καθίσταμαι ίσος του άλλου. Στη δικαιοσύνη, δεν είμαι πλέον μόνος ως προς τον άλλον, για τον οποίο είμαι απείρως υπεύθυνος, αλλά μπορώ να αισθάνομαι ότι είμαι ένας άλλος όπως οι άλλοι, δηλαδή ένας από μια κοινότητα άλλων, ο οποίος δεν έχει μόνο καθήκοντα αλλά και δικαιώματα. Στην τάξη της δικαιοσύνης, το εγώ και ο άλλος μπορούν να συγκριθούν ως ομότιμοι, που, σε αντίθεση με τη διαχρονία της ηθικής σχέσης, καταλαμβάνουν την ίδια συγχρονική τάξη — αυτό που ο Levinas αποκαλεί την τάξη της συν-παρουσίας. Στο επίπεδο της δικαιοσύνης, το εγώ και ο άλλος είναι συμπολίτες μιας κοινής πόλεως.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Levinas απαντά σε μια συνηθισμένη ένσταση που εγείρεται ενάντια στη σκέψη του: δηλαδή, εάν είμαι απείρως υπεύθυνος για τον άλλον, πώς μπορώ ποτέ να κρίνω ή να αμφισβητήσω τις πράξεις του; Η απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι ηθικά δεν έχω κανένα δικαίωμα να κρίνω τον άλλον. Καλούμαι απλώς να είμαι υπεύθυνος απέναντί του, και εάν ο άλλος ανταποκρίνεται ή ανταποδίδει τη χειρονομία, αυτό είναι δική του δουλειά, όχι δική μου. Στο επίπεδο της ηθικής, δεν μπορώ να απαιτήσω ο άλλος να διαπνέεται από καλοσύνη. Εντούτοις, η ακρότητα αυτής της θέσης μετριάζεται από τη σκέψη ότι, στο επίπεδο της πολιτικής και της δικαιοσύνης, στο οποίο είμαι πολίτης μιας κοινότητας, έχω το δικαίωμα να κρίνω, να ζητήσω λογαριασμό από τον άλλον.

Για τον Levinas, η δικαιοσύνη δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή ως κάποια αφηρημένη ή τυπική νομιμότητα που ρυθμίζει την κοινωνία, περιορίζοντας τους ανταγωνισμούς και παράγοντας την κοινωνική αρμονία. Τέτοια θα ήταν η περιγραφή μιας εμμενούς ή ολοποιητικής κοινότητας, μιας διαφανούς κοινωνίας χωρίς τη σχέση πρόσωπο με πρόσωπο. Η δικαιοσύνη πρέπει να διαπνέεται από εγγύτητα. Δηλαδή, η ισότητα και η συμμετρία των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων πρέπει να ανακόπτονται από την ανισότητα και την ασυμμετρία της ηθικής σχέσης. Πρέπει να υπάρχει ένας ορισμένος δημιουργικός ανταγωνισμός μεταξύ ηθικής και πολιτικής, που θα εξασφαλίζει ότι η δικαιοσύνη λαμβάνει χώρα στη θέα του άλλου προσώπου. Η δίκαιη, ισονομική κοινωνία είναι μια κοινωνία βασισμένη στην ανισότητα της ηθικής σχέσης. Η αδικία —για να μην αναφέρουμε τον ρατσισμό, τον εθνικισμό και τον ιμπεριαλισμό— αρχίζει όταν χάνω από τα μάτια μου την υπερβατικότητα του άλλου και ξεχνώ ότι το κράτος, με τους θεσμούς του, οφείλει να διαπνέεται από την εγγύτητα της σχέσης μου με τον άλλον. Όπως υπογραμμίζει ο Levinas στο *Άλλως του είναι*: «Η δικαιοσύνη παραμένει δικαιοσύνη μόνο σε μια κοινωνία όπου δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ των πλησίων και των μακρινών, αλλά στην οποία επίσης παραμένει αδύνατο να προσπεράσεις τον πλησιέστερο· όπου η ισότητα όλων κυοφορείται από την ανισότητά μου, από το πλεόνασμα των καθηκόντων μου έναντι των δικαιωμάτων μου» (ΑΕ: 248).

Συμπερασματικά, η επέκταση της «αν-αρχικής» ευθύνης του εγώ προς τον τρίτο αποτελεί τη διάνοιξη της προς τη σφαίρα της δικαιοσύνης και της πολιτικής. Ωστόσο, η κοινωνική ισότητα δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως απώλεια της πρόσωπο με πρόσωπο ηθικής σχέσης αλλά ως ο πολλαπλασιασμός της στο διηνεκές.⁸³

Περαιτέρω μελέτη

Ε. Λεβινάς, «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χ. Μαρσέλλος, *Νέα Εστία*, 1814 (Αφιέρωμα στον Εμμανουέλ Λεβινάς), 2008, 227-238.

⁸³ Για το [Κεφάλαιο 11](#), [Ενότητα 13](#) έχω χρησιμοποιήσει υλικό από το βιβλίο μου *Η ηθική της φιλοξενίας: Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017, 190-197.