

Τίτλος: Κυριαρχία, Ετερότητα, Δικαιώματα
Title: Sovereignty, Otherness, Rights

Copyright: © Εκδόσεις Ευρασία – Φαίδων Γ.Α. Κυδωνιάτης,
Χάρης Παπαχαλαράμπους, Χρήστος Παπαστυλιανός

Ημερομηνία έκδοσης: Οκτώβριος 2013
1st Edition: October 2013

ISBN: 978-618-5027-27-8

Εκτύπωση/Βιβλιοδεσία: Μητρόπολις ΑΕ
Printing/Binding: Metropolis SA

Βιβλιογραφικές αναφορές: Δικαιώματα, ετερότητα, κυριαρχία, δημοκρατία
Bibliographical references: Rights, otherness, sovereignty, democracy

ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

Απαγορεύεται οποιασδήποτε μορφής αντιγραφή ή αναπαραγωγή
μέρους ή όλου του βιβλίου χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη
και του συγγραφέα.

Εκδόσεις Ευρασία	Eurasia Publications
Ομήρου 47, 10672 Αθήνα	47 Omirou Street, 10672 Athens, Greece
Τηλ.: 210 3614968, Φαξ: 210 3613581	Tel.: +30 210 3614968, Fax: +30 210 3613581
Email: info@eurasiabooks.gr	Email: info@eurasiabooks.gr
www.eurasiabooks.gr	www.eurasiabooks.gr

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΕΥΡΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ 2013

Χάρης Παπαχαράλαμπος

Επίκουρος Καθηγητής Ποινικού Δικαίου
(Τμήμα Νομικής Πανεπιστημίου Κύπρου)

Η ανταποδοτική ποινή ανάμεσα στην ηθική της ετερότητας και στην επιταγή της κυριαρχίας Μια «λεβινασιανή» χειρονομία

Πως το παρελθόν είναι τόσο απόκρημνο και ολόκληρο μόνο σαν ορ-
κισμένος σιωπηλός γκρεμός από όπου σκαρφαλώνουν χωρίς καθόλου
μάτια οι άνθρωποι και πόσο πολύ παρελθόν έχουν οι άνθρωποι και
ολόκληρη η ζωή πόσο έχει και από εκεί όλα τα τραύματα και όλες οι
δεμένες πληγές που στάζουν στα σκαλισμένα πρόσωπα και από εκεί η
καμιά γιατρεία των ανθρώπων και από εκεί όλοι οι άνθρωποι ανεξίτη-
λοι και από εκεί ολόκληροι οι άνθρωποι μόνο χαραγμένοι

(Κωνσταντίνα Λάμπρου, *Το όνειρο της Αντιγόνης*,
Αλόπειρα, Αθήνα, 2012, XVI σελ. 42)

I. Εισαγωγικά. Η σκοπιά της μελέτης

Αν και ο Λεβινάς μνημονεύεται κατά βάση ως φαινομενολόγος¹, ωστό-
σο, η φιλοσοφία του υπερβαίνει τη χουσερλιανή ορθοδοξία, όπως και
η ανάδειξη στο έργο του της δια-προσωπικής συνάντησης μετέχει σε
αλλά κατ' αρχήν υπερβαίνει το περσοναλιστικό ρεύμα στη φιλοσοφία.
Με τούτο εννοούμε κυρίως την εστίαση στη σωματικότητα, την υποκει-
μενικότητα, την αγωνιστικότητα ή την κοινωνική ενσωμάτωση/ εγκι-
βώπιση του προσώπου².

Αυτό που εδώ θέλουμε να υπογραμμίσουμε είναι ότι ο Λεβινάς πρέπει
να διαβάζεται ως *πολιτικός θεολόγος*³. Κατ' αρχάς, η (όποια) θεολογία

1. Bochenski 1975, 167.

2. Βλ. περί αυτών εισαγωγικά Mounier 1961, passim.

3. Gauthier 2007, 159. Έτσι και η (κριτική) ανάγνωση του Λεβινάς σε Coyle 2002,
passim, ιδίως 62-3, 68-9.

του Λεβινάς είναι αντιθεϊστική. Καθώς δεν προϋποτίθεται κάποια μετοχή στο θεϊκό στοιχείο, η αυτονόμηση του Εγώ διά του ψυχισμού και η συνακόλουθη γένεση της Επιθυμίας αποκαλύπτουν το Άπειρο ως ποθητό πέραν της υποκειμενικής «ανάγκης»⁴. Ο Θεός δηλαδή ιχνηλατείται, δεν διαπιστώνεται ούτε αποδεικνύεται. Είναι κατ' εξοχήν πέραν της ύπαρξης ως ουσίας ή υπόστασης. Ακριβώς δε η «ανυπαρξία» του τον καλεί ακόμη εντονότερα⁵. Ο ίδιος ο αθεϊσμός, σε άμεση συνάφεια εδώ με το ιουδαϊκό πνεύμα, είναι μια όψη της βαθύτερης θρησκευτικότητας που ενέχει η πρωταρχία της ηθικής επιταγής, εκδηλούμενη ως αγώνας για (εμμενή) κοινωνική δικαιοσύνη. Μέθεξη και εξαντικειμενίκευση του θείου προσιδιάζουν στις «θετικές θρησκείες», όχι στην άπειρη δικαιοσύνη⁶. Η ηθική επιταγή προϋπάρχει κάθε «θεού» που απαιτεί τυφλή πίστη. Αυτό σημαίνει στον Λεβινάς να αγαπάς την Τορά περισσότερο από τον Θεό, να αρνείσαι τον φόνο όπως ο Αβραάμ ακολούθησε τον Άγγελο ενάντια στη σκοτεινή βούληση του Θεού να θυσιάσει τον Ισαάκ. Η πίστη στο όποιο «καθήκον» ως τυπική αρετή, αυτός ο διεστραμμένος καντιανισμός, είναι ο εχθρός της λεβινασιανής ηθικής επιταγής. *Ο λεβινασιανός Θεός παρίσταται απών χωρίς να υπάρχει*⁷.

Κατά μια άποψη⁸, ο αντι-θεϊσμός του Λεβινάς δεν επιτρέπει τον χαρακτηρισμό του ως θεολόγου, παρά μόνον ως κήρυκα μιας θρησκείας στηριγμένης στην ηθική, που αναχωρώντας από το Εμμενές τρέπεται

4. «Δεν κάνω θεολογία αλλά φιλοσοφία» διατείνεται ο Λεβινάς απαντώντας σε σχόλιο του J. Wahl: Levinas 2007γ, 96. Βλ. πρωτίστως και Levinas 1989, 53-66. Βλ. και αναλυτικότερα πιο κάτω υπό IV.

5. Όπως το θέτουν ορθά οι Turner/ Turrell: "Levinas's is a God that one can believe in, even if it does not exist – especially if it does not exist- because it does not exist.": Turner/Turrell 2007, 376, 377, η έμφαση στο πρωτότυπο. Βλ. ανάλογα και Louman-sky 2009α, 178.

6. Levinas 1989, 87-91, Davis 2004, 102-5, Ronzio 2006, 37. Πρβλ. επ' αυτού μάλλον αδιαφοροποίητα Putnam 2002, 53. Ορθά ανευρίσκει στην Άρεντ, δεδηλωμένη μη θρήσκα εβραία διανοούμενη, μια θεολογική αύρα στην θεωρία της περί Κακού, ο Bernstein 2002b, 213.

7. Levinas 2004, 57-8, όπου επισημειώνεται συναφώς: «Ο ιουδαϊσμός είναι σίγουρα μια θρησκεία ενηλικών». Βλ. επίσης Wenzler 1984, 81, Llewelyn 2002, 129, Katz 2005, 18, 27-9. Ορθά τονίζει συναφώς ο Critchley 2002b, 12, ότι ο Λεβινάς δεν εφαρμόζει ένα ηθικό σύστημα στη διαπροσωπική σχέση, θεωρεί τη σχέση αυτή εξ υπαρχής ηθική. Για τη διαφορά της (στηριγμένης στην έννοια της αγάπης) ιουδαϊκής παράδοσης από το διεστραμμένο δυτικό Υπερεγώ, βλ. και Λίποβατς 1988, 338. Βλ. ακόμη και Νασοφίδη 1980, 263-4.

8. Klun 2000, 344-52.

χωρίς καμία εξασφάλιση επιτυχίας προς κάποιο Θεό. Όλη η λεβινασιανή ηθική είναι έτσι ένας αποχαιρετισμός. Η παρούσα μελέτη πρέπει να διαβαστεί σαν η *ακριβώς αντίθετη ερμηνεία* του Λεβινάς. Ως δικαιοπολιτικός στοχαστής ο Λεβινάς (οφείλει να μπορεί να) είναι εξ ορισμού θεολόγος, εάν η ηθική του είναι και υπερβατική και μεσσιανική. Εν κατακλείδι, ο Θεός, κατ' εξοχήν ανεικονικός και με ριζικό τρόπο μη χωρικά αναπαραστάσιμος, τόπος «αισθητικός» μόνο υπό την έννοια της (οιονεί) επιφάνειας του ηθικού, που επικαθορίζει και υποτάσσει κάθε αισθητική με την παραδοσιακή έννοια διά της μνημοσύνης, αφήνει το ίχνος του πάνω στο ανθρώπινο πρόσωπο, στο πλαίσιο μιας ενανθρώπισης του εκ παραλλήλου χωρούσας προς μια θέωση του ανθρώπου *qua* ανθρώπου, στο πλαίσιο δηλαδή που διανοίγει την οδό προς την αγιότητα⁹. Αυτή τη θέωση ανέδειξαν όσοι μέσα στη φρίκη της Καταστροφής που αποτύπωσε το Ολοκαύτωμα διέσωσαν σχεδόν ασύνειδα τον ηθικό νόμο. Γράφει η Chalier:

He [the interpreter of Talmud] remembers those men and women who, without thinking of Abraham, for they did not have time for reflexivity –for the return to the self- and, by this very fact, in the trace of Abraham, knew how to behave in the thick of disaster, as if the world continued to exist. According to Levinas, the memory of these people can still bring to mind the idea of the invisible God who called Abraham¹⁰.

9. Gelhard 2002, 38, 42, 179-80, Putnam 2002, 44-5, 47-8, Ζουμπουλάκης 2004, 16, Turner/ Turrell 2007, 378, 380. Ορθά τονίζει η Cornell 1992, 102, ότι το ίχνος ως παρουσία της απουσίας καθιστά ενδεχομένως τον Λεβινάς θεολόγο, ποτέ όμως αρνητικό θεολόγο. Βλ. συναφώς και τη ρητή θέση του ίδιου του φιλοσόφου σε Levinas 2007d, 113. Βλ. επίσης ανάλογα, σε σχέση με τη διάχρονη φύση της ηθικής σχέσης, Levinas 1984, 10 και σημ. 1. Για τη σχέση ανεικονικότητας και μη αναγωγίμης σε εννοιακά γένη υπερβατικότητας της ευθύνης ως επιφάνειας του θείου, βλ. Levinas 2007ε, *passim* και ιδίως 116-20. Εύστοχα διακρίνει και η Slaughter 2007, 68 σημ. 56, μεταξύ σχεδιάσματος ή ίχνους και αναπαράστασης. Μόνο τα πρώτα σημαίνουν την παρουσία της απουσίας. Βλ. για το ίχνος του απείρου και Wenzler 1984, 79-80.

10. Chalier 2002c, 117. Αυτή την απροϋπόθετη και υπερβατική έναντι κάθε βίας εξωτερικότητα του εντελλόμενου προσώπου που στην επείγουσα αμεσότητά της δεν επιτρέπει τη δραπετεύση στον αναστοχασμό, ορίζει ακριβώς ο Λεβινάς ως «θρησκεία»: Levinas 2007β, 36, Levinas 2007γ, 94-5.

II. Η θέωση στη συνάντηση. Το «πρόσωπο»

Όμως για ποιόν άνθρωπο, σε ποια κατάσταση μιλά ο φιλόσοφος, αν ληφθεί υπόψη ότι για τον Λεβινάς είναι αδιανόητη μια κλασική ερμηνευτική προσέγγιση του προσώπου, αφού αυτό δεν μπορεί να καταστεί «θεματικό» στο πλαίσιο μιας οριζόντιας και παροντοποιούσας γνωστικής σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου στηριγμένης στην αναφορικότητα, αλλά (ως έσχατο ανάπτυγμα της όποιας αξίας έχει η διανοητικότητα και χωρίς «υπαρξιστικές» συμπαραδηλώσεις) αποκαλύπτεται ως *ασύμμετρα και διά-χρονα υπερβατικό* σε ένα κάθετο άξονα ηθικής προσαγής και θέσης σε ομηρία της εγωτικής προθετικότητας, που ωστόσο πόρρω απέχει από το να καθίσταται τυραννία¹¹; Ο Λεβινάς εκλέγει τον πάσχο-να άνθρωπο ως θεμέλιο της ηθικής. Γιατί; Επειδή αυτός αναδεικνύει την υπέρτατη ισχύ της ηθικής διά μέσου της φυσικής του αδυναμίας και παρ' όλη την αδυναμία αυτή, καθώς όσο περισσότερο φυσικά ασθενής είναι, τόσο είναι περισσότερο ηθικά ισχυρός, παρά το ότι η οντική παρουσία του φόνου και της βίας σκιάζει και αποκρύπτει αυτή την ισχύ. Με την ακύρωση του φόνου, η φιλοξενία γίνεται δυνατή ως δωρεά¹². Έτσι, ο Θεός διανοίγεται ως άπειρο εύρος δυνατοτήτων¹³.

11. Levinas 1989, 16-7, 48, 91-3, 100-1, 129-30, Levinas 1998b, 48, 52, 68-72, 121, Levinas 2007b, 30-3, Levinas 2007γ, 54-7, Levinas 2007h, 144 και περαιτέρω Lingis 1978, xxvi, xliii, Klun 2000, 167-73, Steinbock 2005, passim και ιδίως 123, 127, 130, 133, 135. Για τον Λεβινάς ούτε η υποκειμενικότητα είναι «θεματοποίησιμη». Κι αυτή αυτο-επιτελείται, διαστελλόμενη μεν από το *ον*, χωρίς όμως να το «αρνείται». «Το υποκείμενο είναι φιλόξενο», θα σημειώσει ο Λεβινάς: Levinas 1989, 386. Ορθά επισημαίνεται ότι η γνωσιμότητα απορρίπτεται ακόμη και ως φαινομενολογία της «διασωματικότητας» κατά τον τρόπο του Merleau-Ponty, ώστε η συνάντηση να διανοιχθεί στην εμπειρία του Άλλου ως εσωτερικής σχέσης του Εγώ. Βλ. έτσι Barash 2007, 51-5. Πολύ περισσότερο η ηθική σχέση στον Λεβινάς δεν «αναπαρίσταται» σε δεύτερο βαθμό, όπως φιλοδοξεί η τέχνη, έναντι της οποίας ο Λεβινάς θα παραμείνει κατά βάση εχθρικός με τον τρόπο του Πλάτωνα, προτάσσοντας πάντα έναντι αυτής την αρτισταί-δωτη «πρόζα» της ηθικής. Βλ. π.χ. Levinas 1998b, 199 σημ. 21 και περαιτέρω σχετικά Klun 2000, 188, Cohen 2007, 81, Neppi 2007, passim και 103, 112, 114. Βλ. πάντως για ορισμένα στοιχεία στον Λεβινάς που θα ενεδεικνυαν μια πιο «φιλική» του σχέση προς την τέχνη Bruns 2002, passim και δη 214-5, 220, 226-7, 229, 231 σημ. 14. Για τη διαφοροποίηση του Λεβινάς από την κλασική φαινομενολογική προθετικότητα ως προς τη σχέση με τον άλλο, βλ. και Critchley 2002b, 8, Bernet 2002, 90-3. Βλ. για τα ανωτέρω και Wyschogrod 2002, 197-9. Η αντίληψη του χρόνου στον Λεβινάς είναι εδώ καθοριστικής σημασίας. Ηθική και δικαιοσύνη προϋπάρχουν της γνώσης και της οντολογίας όχι ως «πρώτες» σε ένα γραμμικό χρόνο, αλλά ως «τετελεσμένως μέλλουσες». Βλ. σχετικά Cohen 1998, xv.

12. Βλ. Levinas 1989, 215, 217, 219, Levinas 1998a, 93-9, Levinas 2007b, 30, Levinas

Ο Λεβινάς διέρχεται *συνεπώς* κατ' *εξοχήν* μέσα από το τραύμα της εκκοσμίκευσης. Δεν έχει σχέση με αφελείς ή και εκλεπτυσμένες υλοστασιοποιήσεις του επέκεινα, όπως θα το ήθελαν οι λαϊκές θρησκευτικέςπίστεις ή ένα θωμιστικό π.χ. σύστημα θεολογικής σκέψης. Από την άλλη πλευρά η εκκοσμίκευση ακριβώς επειδή βιώνεται ως τραύμα δεν σημαίνει ποτέ στον Λεβινάς απόλυτη προσφυγή στην εμμείνεια του εντεύθεν¹⁴. Ακόμη και αναστοχαστικά πλούσιες εκδοχές υλισμού του είναι ξένες και στο πλαίσιο αυτό η έννοια του «συμβάντος» δεν έχει, ενόσω εγκαταβιώνει στην εμμείνεια, την παραμικρή σχέση με ό,τι μπορεί να αποδοθεί ως σκέψη του συμβάντος στον Λεβινάς. Αυτή, γεννημένη από την εβραϊκή νομαδικότητα, ευνοεί την έγχρονη ενική ένταση της διάδρασης ως τρόπο του συμβάντος έναντι της χωροκρατικής γραμμικότητας του ελληνοκεντρικού αφηρημένου σκέπτεσθαι ατομικών υποκειμένων, προκρίνει τον Αβραάμ έναντι του Οδυσσέως¹⁵. Έτσι, οι διαφοροποιήσεις

2007h, 144-5 και περαιτέρω Νασοφίδη 1980, 263, Putnam 2002, Waldenfels 2002, 71, 76, 44-5, Davis 2004, 49-51, Kleinberg-Levin 2005, 226-31, Turner/Turrell 2007, 379, Fagan 2009, 8-9. Όχι πολύ διαφορετικά κατά βάθος θεωρεί ο Καντ ότι η εικόνα της αγιότητας και της αρετής «στη συμφορά φανερώνει τη μεγαλύτερη λαμπρότητα της» (Kant 2010, 224). Ορθά τονίζει η Butler, ότι έτσι νοούμενο το λεβινασιανό πρόσωπο εξαφανίζεται ακριβώς όταν αναπαριστάνεται συμβατικά, π.χ. μέσα από τις χειραγωγήσεις του πολιτικού ή πολεμικού ρεπορτάζ. Βλ. Butler 2009a, 203-30, ιδίως 219-24. Για την θεμελιώδη σχέση ευάλωτου και προσληπτικότητας διά των αισθήσεων, βλ. Levinas 1998b, 13-5 και Lingis 1978, xxiv. Καθώς το υποκείμενο αποδυναμώνεται από τον Άλλο, αλλά και ο Άλλος είναι ισχυρός ηθικά, όσο είναι φυσικά ξεριζωμένος, ενδεής και ασθενής, όλο το λεβινασιανό ζεύγος των προσώπων αναγγέλλει την ολοσχερή εγκατάλειψη ως ηθικού κριτηρίου κάθε έννοιας ρώμης, δύναμης ή ισχύος σε οντολογικό επίπεδο.

13. Turner/Turrell 2007, 381.

14. Όπως εύστοχα γράφει ο Alford 2004, 152: "The result [της συνάντησης με τον Άλλο, Χ.Π.] is not so much to lift you out of nature as to expose you to the heavens above". Εν μέρει συνεπώς μόνο θα συμφωνούσαμε με την ταύτιση –σε αναφορά με την εκκοσμίκευση– μεταξύ Λεβινάς και Νίτσε, στην οποία προβαίνει η Ρήγου 1995, 120-3. Αντίθετα, ριζικά εμμενής είναι η πρόταση μιας ριζοσπαστικής ανάκτησης του πολιτικού στοιχείου στον Rancière, που αντιτίθεται διαρρηδην στην όποια ηθικοποίηση του: Rancière 2010, 60-1, 73-5.

15. Βλ. σχετικά Gelhard 2002, 80-1 σημ. 238, 241 και για την συναφή σημασιοδότηση του χρόνου στον Λεβινάς, στο ίδιο, 79-88, Chalier 2002c, 106. Βλ. άλλωστε για την αντίληψη του έγχρονου ως διά-χρονου και έτσι ως καθοριστικού του «αμνημόνευτου», εν αντιθέσει προς τη συγχρονική τροπή (γλωσσικά) σε ουσιαστικό στην οποία υπόκειται εγγενώς το ρήμα «είναι», Levinas 1998b, 38 ("It is diachrony that determines the immemorial"), 42 ("To be thenceforth designates instead of *resounding*", η έμφραση στο πρωτότυπο), 43. Βλ. και Mouzakitis 2007, 67. Όπως σωστά επισημαίνει ο Bernet

εντός της εμμένειας μεταξύ π.χ. Ντελέζ και Μπαντιού δεν τον αφορούν, είτε δηλαδή αν το εμμένές θα θεωρηθεί αντίστοιχα ως βιταλιστικό συνεχές που αποκλείει το συμβάν ή θραύσιμο από μια θεωρησιακή εμβολή πλατωνικού/νεοκαρτεσιανού τύπου όπου όμως η σχέση υποκειμένου-αντικειμένου της γνώσης επαναποκαθίσταται παρά την ασυνέχεια που η εμβολή σημαίνει¹⁶, είτε –ακόμη λιγότερο μάλιστα– αν η σκέψη της εμμένειας στον πρώτο είναι τελικά ενδεχομένως δυναμικότερη και ανατρεπτικότερη από την φερόμενη κρυπτο-ουσιοκρατία του δεύτερου¹⁷. Ο Λεβινάς αντίθετα με όλα αυτά πρεσβεύει την απτή αίσθηση του απόλυτα ξένου. Η λεπτή αλλά αγεφύρωτη τομή του ηθικού υποκειμένου από την ετερότητα διαφοροποιεί έτσι τον Λεβινάς από κάθε άλλη, εμπνεόμενη έστω από αυτόν, οντολογική όμως στη βάση της σύλληψη της ηθικής, όπως αυτή που ενώ θεωρεί το Κακό θετικό και όχι αρνητικό μέγεθος, μια «υπερεκχείλιση» του Είναι και άρα τόπο της οντολογίας, εξακολουθεί ωστόσο να αντιλαμβάνεται το μη «υπερχειλές» Είναι ως διάφορο του Κακού, άρα και το ηθικό γεγονός οντολογικά, ειδικότερα δε στη βάση ενός ηθικού εμπειρισμού αναδυόμενου από τη διάδραση μεταξύ συγκεκριμένων, ενικών και μη εναλλάξιμων ανθρώπινων υπάρξεων που εστιάζεται γύρω από την οδύνη μιας μη καθολικεύσιμης, τελικά μη μετρήσιμης απώλειας¹⁸. Νεύοντας πέρα από την «οντολογική διαφορά» αλλά και αποφεύγοντας έστω και αναστοχαστικά αιτιατικές συλλήψεις της εμμένειας, όπως αυτές των Nancy και Lacoue-Labarthe,

2002, 86-9, στον Λεβινάς το συμβάν ετεροκαθορίζει και αποδιοργανώνει απόλυτα την εϋτακτη ακολουθία ως τρόπο της χρονικότητας της εγωτικής συνείδησης. Ο συγγραφέας εϋστοχα αντιδιαστέλλει την αντίληψη του Λεβινάς περί συμβάντος προς τον χαιντεγγερειανό θάνατο ως δυνατότητα του Dasein, με τρόπο άμεσα γενικεύσιμο ως προς την αντιφαινομενολογική στάση του πρώτου: “[...] Levinas replies that, for Heidegger, death is still the *possibility* of an impossibility, not the *impossibility* of every possibility” (ό.π., 88, η έμφαση στο πρωτότυπο). Βλ. επίσης Rolland 2003b, 91, annotation 11, για την κώφωση του Οδυσσέως και των προσωκρατικών έναντι της κλήσης του Υπερβατικού και για την ανταπόκριση της Τορά σ’ αυτήν την κλήση. Οδυσσέας: νόστος του Ίδιου. Αντίθετός του; Ο έρωσ, διδάσκει ο Λεβινάς, ο έρωσ που δεν επιστρέφει ποτέ αλλά βαίνει πάντοτε αλλού, επέκεινα. Βλ. Levinas 1989, 222-3, 352.

16. Πρβλ. Bergen 2006, passim και ιδιαιτέρως 70-2.

17. Eged 2006, passim 81-2.

18. Ophir 2005, 13-30, 35, 89-126, 203, 227, 232, 272, 276, 286-7, 290, 318, 382, 410, 438, 489. Πρβλ. αντίθετα κατά της οντολογίας συλλήβδην Levinas 1989, 38-46, Levinas 1998b, 45. Για την οντολογική προκατάληψη της δυτικής μεταφυσικής υπέρ του Κακού ως αρνητικού μεγέθους, ώστε το Είναι να θεωρείται εξ υπαρχής «καλό», βλ. και Ciaramelli 2002, 49.

ο Λεβινάς αισθητοποιεί την εγχειανή έννοια της διαμεσολάβησης μέσα από τις κατηγορίες που, όπως η εγγύτητα, εμφανίζουν την επιτελεστικά παραγωγική εισβολή της αύρας του Υπερβατικού στο Εμμένές¹⁹.

III. Το «πρόσωπο» ως υπερβατική ετερότητα. Το Εγώ ως «υπόλοιτο»

Недостижимое, как это близко!/ Ни развязать нельзя, ни посмотреть, -/ Как будто в руку вложена записка/ И на нее немедленно ответить [“Was unerreichbar bleibt, wie ist es nahe!/ Nicht zu entknoten, immerzu verhüllt-/ Als läge da ein Brief in deinen Händen,/ Der unverzüglich Antwort will”]

(O. Mandelstam, *Mitternacht in Moskau. Die Moskauer Hefte. Gedichte 1930-1934*, δίγλωσση έκδοση [μτφρ. R. Dutli], Fischer, Frankfurt am Main, 1993 [6^η ανατύπωση], σελ. 180/1)

Πώς διαγράφεται τώρα η σχέση επέκεινα και εντεύθεν, απειρότητας και περατότητας στον Λεβινάς; Πόσο «έτερος» είναι ο Θεός (qua Άλλος) σε σχέση με τον βέβηλο κόσμο της εμπειρίας; Κατ’ αρχήν, το άπειρο δεν αποτελεί μέρος του Ίδιου, δεν εντάσσεται σ’ αυτό ως η άλλη του πλευρά (ένα alter ego μας, ας πούμε), δεν εμπεριέχεται στο Ίδιο, δεν εκμαιοεύεται σωκρατικά ένδοθεν, αλλά *εισβάλλει έξωθεν*. Το άπειρο είναι ριζικά έτερο υπό την έννοια ότι συστήνει το ίδιο το εγώ εισβάλλοντας εκ των έξω και διαταράσσοντας τις εγωλογικές ισορροπίες αυτάρκειας, την ίδια την αυτοσυντήρηση της συνείδησης ως άλλη όψη του οντολογικού ελάχιστου, του σπινοζικού *conatus in suo esse perseverandi*, αυτάρκεια και αυτοσυνείδηση (παρούσα ήδη στη μήτρα της «υπερβατολογικής αντίληψης» [‘transcendental apperception’/ ‘transzendente Apperzeption’]) που και οι δύο αποκαλύπτονται ήδη φαινομενολογικά ως ασφυκτικά περικλειστές, ως προκαλούσες σε διαφυγή²⁰. Η λεβινσιανή υπερβατικότητα ισοδυναμεί εν τέλει με την εκ του μηδενός δη-

19. Πρβλ. τις ενδιαφέρουσες σχετικές αναλύσεις του Schroeder 2007, 132-9.

20. Levinas 1984, 55, Levinas 1989, 28-35, 395 (για το αίτημα μιας «μη αλληργικής» σχέσης Ίδιου-Άλλου), Levinas 1998a, 101-9 (όπου και η περίφημη ακροτελεύτια φράση: “Non pas: pourquoi l’être plutôt que rien, mais comment l’être se justifie”), Levinas 1998b, 64 (για την διάλυση του εγωτικού πυρήνα ([“dénucléation”]), 124-5, 142, 145 (: “entry into me by burglary”, έμφαση δική μου), 148, 152, Levinas 2003b, 50-6, 60, Levinas 2007a, 60-1, 81-3. Βλ. περαιτέρω Gelhard 2002, 28-9, Rolland 2003a, 44, Aronowicz 2006, 129, Cohen 2007, 77, Lescourret 2007, 195-7 και ακόμη Νασοφίδη

μουργία, εάν με αυτό πρέπει να εννοείται η ηθική επιταγή ως θεμέλιο που επισυμβαίνει πρωταρχικά πέρα από κάθε σύστημα φιλοσοφικών παραγωγών²¹. Γράφει ο Robberechts:

[O]n ne peut penser l'Infini en le respectant comme Infini, c'est-à-dire transcendant –comme idée de l'Infini qui dépasse son *ideatum*– qu'à partir de la notion de creation ou de Bien au-delà de l'être, c'est-à-dire de séparation radicale entre le Créateur et la créature au travers de laquelle jaillit l'injonction éthique. Seule une telle notion permet de respecter l'altérité radicale –absolue– où s'énonce l'éthique [...].²²

Η ετερότητα του άλλου είναι ριζική²³ και κάθε προσπάθεια οικείωσης του λόγου του αίρει αυτή την ετερότητα εγωτικά ακόμη και αν αυτό χω-

1980, 266 (σημ. 19, 24), 267 (σημ. 35). Τη μεταφυσική σχέση στο εσωτερικό του Εγώ στον Λεβινάς τονίζουν χωρίς όμως να υπογραμμίζουν την υπερβατικότητα του Άλλου οι Smith 2005, 64-5, 70, 72, Ronzio 2006, 13, 15. Το πέρασμα από την πρόσωπο-προς-πρόσωπο συνάντηση στην εσωτερική αυτή σχέση, πέρασμα συνδεδεμένο με τη μετάβαση από την *Ολότητα και Απειρο* (**εφεξής: OA**) στο *Otherwise than Being* (**εφεξής: OB**), δεν σημαίνει βέβαια άρνηση της υπερβατικότητας του Άλλου, αλλά τονισμός του ότι ακόμη και η πλησμονή της ταυτότητας είναι παράγωγη. Βλ. γι' αυτό το πέρασμα Klun 2000, 223, 225, 255, G. Hansel 2007, 154, 182-3. Για το άπειρο ως τρόπο του δεσμού με τον Άλλο, που παράγει το Εγώ, βλ. και Lingis 1978, xx, xxvii. Όπως γλαφυρά το θέτει ο Λεβινάς, ο εαυτός προηγείται της αλήθειας ως αυτοταύτισης: Levinas 1998b, 195 σημ. 17. Αυτός ο εαυτός όμως ετερονομείται ριζικά και ενδογενώς.

21. Robberechts 2007, *passim* και 129-30, 135-8. Βλ. και Levinas 2007γ, 69-70, όπου ως γνήσιος φιλοσοφικός ρεαλισμός νοείται το καρτεσιανό άπειρο θεωρούμενο ως δημιουργία.

22. Ό.π., 137, η έμφαση στο πρωτότυπο.

23. Συναφώς γίνεται λόγος για «κάθετη ρήξη» ("vertical interruption"), την οποία εμφανίζει η παρουσία του λεβινασιανού προσώπου: Loumansky 2009a, 178-9. Για τον Λεβινάς η συνάντηση με τον Άλλο διέπεται πρωτίστως από μια διάσταση *ύψους*: Levinas 2007γ, 40-2. Βλ. επίσης συναφώς για τη φιλοξενία και την προθετικότητα στον Λεβινάς ως «διακοπές» και Wenzler 1984, 83, Silverman 2007, 89-95. Για τη διακοπή του γνωσιοκεντρικού κατηγορικού ηθικού λόγου από τις στιγμές εμπάθειας που παράγει η πρόσωπο-προς-πρόσωπο συνάντηση βλ. και Stacy 2008, 171. Για την ηθική ως «διακοπή» της κοσμικής δικαιοσύνης αλλά και τη δικαιοσύνη που εμπνέεται από την λεβινασιανή ηθική ως ενδυνάμωση της τελευταίας, βλ. και Yost 2011, 51-2. Για το χρόνο ως διακοπή του γραμμικού-κυκλικού ρυθμού βλ. Levinas 2007α, 38, Wolcher 2008, 219. Κάθε απρόσωπος νόμος προϋποθέτει την πρόσωπο-προς-πρόσωπο συνάντηση που είναι πρωτίστως η μη καθολικεύσιμη «έκφραση» του προσωπικού όντος: Levinas 2007β, 20, 26-9. Για τη σχέση με τον Άλλο ως πρωταρχικά έγχρονη/διάχρονη, βλ. ασφαλώς τις κλασικές πλέον αναπτύξεις σε Levinas 1984, *passim*, καθώς και Wenzler 1984, *passim*.

ρεί στο όνομα της οικουμενικότητας των κανόνων δικαίου²⁴. Ακόμη και όπου η οικουμενικότητα διεκδικείται μόνο διά μέσου της διάσωσης του ιδιαίτερου από τον ολοκληρωτισμό του Ίδιου, του αντικειμένου από τον ιμπεριαλισμό του υποκειμένου της δυτικής ιδεαλιστικής μεταφυσικής, όπου η ετερότητα επιχειρείται να διατηρηθεί στο πλαίσιο μιας σχέσης «διακριτικής εγγύτητας» του εγώ μαζί της, όπως θα το ήθελε ο Αντόρνο, ωστόσο ο Λεβινάς καταργεί κάθε έννοια «σχέσης», διαστέλλει τη συνάντηση με τον άλλο από αυτήν, υπογραμμίζοντας την υπερβατικότητα της ηθικής στάσης, όσο και αν αυτή οφείλει διέλθει από το ανθρώπινο πρόσωπο για να γίνει αισθητή²⁵.

Αλλά πού έχει εισβάλει το έτερο; Πόσο πρωταρχική είναι η εγωτική ταυτότητα; Ποια η σημασία της ηδονής που ως αρχική μορφή ταυτότητας μεταβάλλει σε ηθική συνείδηση η ετερότητα²⁶; Αν στον Λακάν

24. Levinas 1989, 313-22, Loumansky 2009a, 182-3.

25. Alford 2002, 233-5, 252 σημ. 22, Alford 2004, 158-9. Για τον Λεβινάς ο φιλοσοφικός λόγος του Ίδιου είναι πάντα ένας ιδεαλισμός, άρα τελικά ένας εγωϊσμός, που ούτε η οντολογία μπορεί να υπερβεί: Levinas 2007γ, 49-53. Αντιθέτως η οντολογία διαβρώνει και τον ιδεαλισμό στην όποια αξία του, οδηγώντας στην δικαιολόγηση της Βαρβαρότητας και του Εγκλήματος: Levinas 2003b, 71-3. Ρεαλισμός και ιδεαλισμός θεωρούνται δίδυμα από τον Λεβινάς: Levinas 1998b, 163. Βλ. και Νασοφίδη 1980, 267 (σημ. 37).

26. Βλ. Levene 2004, 48, όπου ορθά διαπιστώνεται ότι η χρονική προτεραιότητα του εγώ υποσκάπτεται από τη μεταφυσική προτεραιότητα της ετερότητας έναντι του εγώ. Αυτό τονίζει και ο Bernasconi 2002, 246, 249, συγκρίνοντας τον εξωτερικό δυϊσμό Εγώ και άλλου στο *OA* με την οιονεί εσωτερικεύση του στο υποκείμενο στο *OB*, υποκείμενο που έτσι αυτο-ακυρώνεται ως ταυτότητα εξ ύπαρξης. Βλ. και το ανάλογο σχόλιο του Rolland 1998, 117-8, σημ. 16. Τούτο πάντως δεν σημαίνει ότι στον Λεβινάς είναι ξένη μια πρωτο-υλικότητα της ενότητας σώματος/συνείδησης, που διαφορετικά από την σκοτεινή άβυσσο του "il y a", γεννά την ύπαρξη *χωρίς* το γνώριμο καρτεσιανό δυϊσμό, αλλά *μαζί* με το δεσμό με την ετερότητα. Βλ. π.χ. τις αναπτύξεις του Λεβινάς για, μεταξύ άλλων, το σώμα (και την όρθια στάση του ως στίγμα ζήτησης του Απείρου), τη σάρκωση, τη μητρότητα και το προ-συνειδητό σε Levinas 1989, 140-1, Levinas 1998b, 75-81, 109, 197 σημ. 26. Βλ. σχετικά και Rolland 2003a, 29-30, J. Hansel 2007, 98-100, Slaughter 2007, 57. Συναφώς, για μια λεβινασιανού τύπου «υλιστική μεταφυσική» κάνει λόγο ο Diamantides 2007b, 3 (βλ. επίσης ευρύτερα και ό.π., 1-9), Diamantides 2007c, 180 (Μια επισκόπηση του ανωτέρω συλλογικού έργου που επημελείται ο Diamantides, βλ. σε Baxi 2009, *passim*, που πάντως παραμένει ανυπόφορα υπαινικτική και απορητική χωρίς να παρέχει σαφές αναγνωστικό στίγμα). Ορθά παρατηρεί η Stauffer 2007, 229, ότι το Εγώ (*le Moi*) είναι στον Λεβινάς η ανακλαστική αντίδραση στην εισβολή της ετερότητας στον Εαυτό (*soi*), όπου η ετερότητα αυτή νοείται ήδη ως (προ-εγωτικός) Εαυτός (*moi*). Εδώ η σωματικότητα της ύπαρξης είναι κεφαλαίωδες μέγεθος: ό.π., 230, 239-40. Βλ. για τη σημασία της σωματικότητας και τη σχέση της με την εγγύτητα στον Λεβινάς και Klun 2000, 267-83.

μπορούμε να μιλάμε (ιδίως με αφορμή το σχηματισμό της ταυτότητας κατά το περίφημο «στάδιο του καθρέφτη») για ανύπαρκτο έρεισμα του Εγώ, για το σχηματισμό του ως ατελεύτητης σειράς απεικασμάτων χωρίς πρωτότυπο, ο Λεβινάς εκχωρεί μια θέση σε ό,τι η συνάντηση με τον Άλλο θα συστήσει ως υποκείμενο διά της κλήσης που κατηγορεί σε πτώση αιτιατική²⁷, ως έξοδο από την υπόσταση προς την υποκατάσταση (“substitution”) της ετερότητας στην τελευταία στο πλαίσιο μιας ριζικής αναστροφής της χουσερλιανής προθετικότητας από την αναπαραστατικότητα της συνειδησης-πνός στην αμεσότητα της ηθικής συνάντησης, αμεσότητα που το υποκείμενο βιώνει ως καταστατική της ίδιας της ταυτότητάς του *αιδώ, τύψη, «ντροπή»*²⁸. Η ίδια η σωματικότητα διαρρηγγύει στον Λεβινάς τη λακανική ολοποίηση ενός αυτοαναφορι-

27. Είναι άξιος προσοχής ο ηθικός μετασχηματισμός της γραμματικής από τον Λεβινάς. Η αιτιατική πτώση καθίσταται πρωταρχική, ο άλλος δεν «ονομάζεται», δεν ταυτοποιείται δηλαδή σε πτώση ονομαστική, αλλά πρωτίστως καλείται (εμφανίζεται δηλαδή μέσα από την κλητική πτώση). Τέλος, το Εγώ στη σχέση του με τον Άλλο οφείλει κατά τη λεβινασιανή μεταφυσική να μεριμνά γι' αυτόν, όχι να τον βιώνει ως απειλή, άρα, εάν η σχέση αυτή μπορεί να περιγραφεί ως «φόβος του Άλλου», αυτή η γενική πτώση δεν είναι ούτε αντικειμενική, ούτε υποκειμενική, αλλά «γενική ηθική»: δεν φοβούμεθα τον Άλλο, αλλά νοιαζόμαστε για τον Άλλο. Βλ. σχετικά Ronzio 2006, 15, 24-5, 33-5.

28. Levinas 1998a, 67-99, Levinas 1998b, 11, 99-129, Levinas 2007a, 17-8, Levinas 2007γ, 57-60, 69. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η παραβολή αυτής της ηθικής ντροπής με την αιδημοσύνη της γυμνότητας ως μεταφυσικού ενδείκτη της αποστροφής που το Είναι προκαλεί, και δη στην πλησμονή του, όχι λόγω έλλειψης κάποιου πράγματος που θα το «πληρούσε», π.χ. ενός ενδύματος. Βλ. σχετικά Levinas 2003b, 64-5. Βλ. για τα ανωτέρω επίσης Gelhard 2002, 128-9, Fryer 2004, 31-69, Macanoy 2005, 112-5. Βλ. επίσης αναλυτικά για τη συνάρτηση καταδίωξης και υποκατάστασης και τη σύστοιχη ωρίμανση του Εγώ από το ναρκισσισμό ως την αγιότητα Kleinberg-Levin 2005, 202-19. Βλ. για την υποκατάσταση και Bergasconi 2002, passim. Την ιδιότητα της προαναφερθείσας αναστροφής παραβλέπει, φρονώ, ο Raffoul 2005, 150, που οικειοποιούμενος την κριτική του Ρικέρ στον Λεβινάς θεωρεί ότι η φιλοσοφία του τελευταίου απλώς αντιστρέφει τη φορά της καρτεσιανής-χουσερλιανής παράδοσης, εκκινώντας απλώς τώρα από το έτερον του υποκειμένου. Παρά την προσπάθειά του να αναδείξει τον Χάιντεγγερ ως πραγματικό στοχαστή της ετερότητας ο Raffoul ομολογεί τελικά ότι αυτός οφείλει να αρνηθεί την καίρια για τον Λεβινάς έννοια της υποκατάστασης στο όνομα της «αυθεντικότητας» του Είναι προς θάνατον ως γνωρίσματος του Dasein (ό.π., 144-9). Αλλά αυτό δεν δικαιώνει τον Χάιντεγγερ, αποδεικνύει απλώς την τεράστια διαφορά που χωρίζει την αντίληψή του περί ετερότητας από αυτήν του Λεβινάς. Επ' αυτού ο Λεβινάς ασφαλώς και θα συμφωνούσε απολύτως. Για το πώς ο Λεβινάς υπερβαίνει με τον «εμφατικό» και «αλματώδη» λόγο του τη συνειδηση αντικειμένου του Χούσερλ προς μια ηθική της περατότητας (μη χάιντεγγερειανού τύπου), βλ. Rolland 1998, passim.

κού και απόλυτα κατασκευασιοκρατικού λόγου διά του οποίου δομείται το ασυνειδητο ως έλλειψη²⁹ και μας εισάγει σε συνδυασμό με την ασθενικότητα/παθητικότητα του λεβινασιανού ηθικού στοιχείου σε μια νέα σύλληψη της οικουμενικότητας ως *πανταχού μεν, απόκοσμα όμως, αισθητής*³⁰. Ανάλογα, η λακανική συμβολική τάξη είναι ανυπέρβατη σε αντίθεση με τη διά-χρονη σχέση μεταξύ λέγειν και ρηθέντος στον Λεβινάς, όπου το πρώτο εξ ορισμού υπερβαίνει πάντα το δεύτερο³¹.

Στο βαθμό τώρα που η ταυτότητα δεν είναι απλή απορροή της ετερότητας, που δηλαδή η υπερβατικότητα της τελευταίας δεν είναι απόλυτη, η προβληματική της πολιτικής θεολογίας δεν παύει να επανέρχεται υπόρρητα στο λεβινασιανό έργο³². Η επάνοδος αυτή μπορεί να νοηθεί ως μια σταθερά που καθιστά τον Λεβινάς «αρνητικό θεολόγο», υπό την έννοια ότι η ηθική του είναι ανεπίστροφα μεν εκκοσμηκευμένη, ως υπερβατική όμως της οντολογίας καθιστά τα πολιτικά διακυβεύματα, στα οποία παρουσιάζεται, ερμηνευτέα υπό την «σκιά» ενός υπερβατικού ορίζοντα (ανάλογου με τον σμιπιανό ως προς την κατανόηση και ερμηνεία του «Πολιτικού»), που προσφέρεται «αρνητικά», δηλ. ως ηθικό έλλειμμα κάθε πολιτικής, έλλειμμα που δεν μπορεί να αναταχθεί με θετικά πολιτικά μέσα³³. Ο ορίζοντας αυτός είναι εύθραυστος, χωρίζεται από την οντολογική παρουσία με μια λεπτή, όσο και αβυσσαλέα διαφορά, που κάνει διακριτή την παρουσία της στην ίδια τη λεβινασιανή ιδιόλεκτο. Όπως ο εμπειρικός άλλος (“*autrui*”) εμφανίζει αλλά δεν εγγίζει τον ριζικά Άλλο (“*l'Autre*”), έτσι –κατ’ αντίστροφη φορά– κινδυνεύει η ετερότητα

29. Fryer 2004, 91, 96, 98, 101, 104, 114.

30. Βλ. σχετικά τις ωραίες αναπτύξεις της v. Tippelskirch 2005, passim και 137-8, 143, 146. Πρβλ. αντίθετα μια εξαιρετική λακανική ανάγνωση του ηθικού νόμου αλλά και του Πολιτικού πρωταρχικά ως συμβολικής τάξης και ως έλλειψης, σε Λίποβατς 1988, 75-131. Για τη διαφορά ανάμεσα στην λεβινασιανή συνάντηση των προσώπων και τον δομισμό, ιδίως τον λακανικό, όπου το ασυνειδητο διαμεσολαβεί καίρια στη «διαπροσωπική» επαφή, βλ. Ρήγου 1995, 38-45.

31. Fryer 2004, 127, 129, 139-41, 144, 152 και σημ. 13. Κατά τον Ciaramelli 2005, 83-6, ο Λεβινάς δεν μπορεί να αποφύγει τελικά την πρωταρχικότητα της ίδιας της διαμεσολάβησης κατά την εννοιοδόμησή του της συνάντησης με τον Άλλο. Αυτή η τελευταία δεν αποτελεί αρχή, αλλά ακριβώς ως έγχρονη-διάχρονη πηγή του ηθικού λόγου εμφανίζεται μόνο ως άμεσα συμβολοποιησίμη. Αλλά αυτό ακυρώνει «σχολικά» μια αφελή υπερβατικότητα της συνάντησης, άμεσα προσβάσιμη στη γνώση, κάτι που ο Λεβινάς μάλλον δεν αμέλησε «να σκεφτεί», αλλά απλώς αυτονόητα και εύλογα παρέκαμψε. Για τη διάκριση λέγειν και ρηθέντος στον Λεβινάς βλ. πιο κάτω υπό IV.

32. Βλ. ανάλογα και Aronowicz 2006, 131.

33. Wolff 2009, 365-7. Βλ. και Alford 2004, 163-8.

του Αγα(Θε)ού (“Go[o]d”) να διολισθήσει (αλλά δεν διολισθαίνει τελικά ποτέ) στην οντολογική φυλακή, καθώς το υπερβατικό Έτερον (“*il y a*”) φαίνεται σαν μια παράδοξη παρήχηση του Όντος (“*il y a*”) που υποσημαίνει τον μη αναπαραστάσιμο Θεό στην απειρότητα του προσώπου³⁴.

Έτσι αποτυγχάνουν οι ολοποιήσεις. Ο πλουραλισμός δεν είναι στο πλαίσιο αυτό μια επιστημικά ολοποιούμενη αριθμητική πολλαπλότητα, αλλά προϋποθέτει τη ριζική ετερότητα του άλλου, την αντι-μετώπισή του³⁵. Η εστία μπορεί π.χ. ως «άβατο» και «ρίζα» να αναδεικνύει την κτητικότητα του οικοδεσπότη, επιτρέποντας όμως την υποδοχή του άλλου, τη φιλοξενία και δη με τη μορφή της φροντίδας για το υλικώς εύζην του άλλου, συντελεί στη διάνοιξη του οικοδεσπότη στην ίδια, δική του δηλαδή, εξορία/ ανεσιότητα³⁶. Στον Λεβινάς η εστία πρέπει πάντα να διαρρηγνύεται από τον Άλλο, σε αντίθεση με τη χαϊντεγγερειανή «αυτο-περισυλλογή» του Dasein στη γλώσσα, νοούμενη ως «εστία του Όντος». Σε χαϊντεγγερειανή γλώσσα, ο άλλος είναι πάντα αγχωτικά επίφοβος, ‘*un-heimlich*’, «ανέστιος» qua «ανοίκειος»³⁷.

IV. Το «είδος» της ηθικής πρωταρχίας. Κατηγορική και «ετερόνομη» προσταγή. Η γλώσσα

Στο πλαίσιο της πρωταρχίας της ηθικής ως φιλοσοφικής στάσης και της απειρότητας της προς έτερον ηθικής ευθύνης ως ανθρωπολογικού-υπαρκτικού *a priori*³⁸, ο Λεβινάς υλοσκοπεί ανεπίστροφα την παραμυθητική

34. Βλ. σχετικά Levinas 1998b, 147, 150, Lingis 1978, xxxix-xli, Putnam 2002, 42, Davis 2004, 43, 99. Για τη σημασία της «ναυτίας» στον Λεβινάς ως μεταφυσικού ενδείκτη του “*il y a*”, βλ. Levinas 2003b, 67-8 και Rolland 2003a, 11, 23-4, 36, 39. Πρβλ. ακριβώς εδώ την σαφή απόσταση προς τον Λεβινάς του Ophir 2005, 440-1, όπου παραιτείται από την έννοια του Αγαθού/Θεού και 503, όπου αρνείται την α(σύμ)μετρη απειρότητα του Άλλου, διακρίνοντας το άπειρο και το μετρήσιμο μεταξύ τους, καθώς θεωρεί την άπειρη αγάπη περατή και το χωρόχρονο άπειρο αλλά μετρήσιμο. Για τη διαστολή μεταξύ ‘*Autre*’ και ‘*autrui*’ στον Λεβινάς, βλ. και Critchley 2002b, 11, 16.

35. Levinas 1989, 146, 375, 380.

36. Gauthier 2007, 162-4.

37. Llewelyn 2002, 124.

38. Βλ. σχετικά Wenzler 1984, 90-1, Ροζάνη 1997, 13-5. Ο Critchley 2002b, 28, διευκρινίζει σωστά ότι ο Λεβινάς εκθέτει τους αναγκαίους όρους κάθε σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας, ανεξάρτητα από το αν αυτοί είναι και οι ικανοί για την επίλυση συγκεκριμένων ηθικών διακυβεσμάτων. Στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του η ηθική συναιρεί θεωρία και πράξη μεταφυσικά: Levinas 1989, 20.

αυτοϊκανοποίηση του δυτικού ιδεαλισμού περί της αυτονομίας ως έδρας της ηθικής νοούμενης ως ελευθερίας. Αλέναντι στο καντιανό αυτό μοντέλο, ο Λεβινάς θα αντιτάξει έναντι του αυτόνομου υποκειμένου την πρωταρχικότητα της ηθικής ως *ηθικοπαραγωγού ετερονομίας*³⁹. Ο Λεβινάς εισηγείται με την απειρότητα της ηθικής ευθύνης ό,τι στον εμμενή δικαιο λόγο θα μπορούσε να αποδοθεί ως *διαρκής κατάσταση ανάγκης των δικαιωμάτων του άλλου*. Όπως ορθά επισημαίνεται⁴⁰, τίποτε «ριζικό» δεν εμπεριέχει το «ριζικό Κακό» του Καντ. Αποτελεί όψη της ανθρωπολογίας, όχι ηθικό σκάνδαλο. Έτσι όμως αποδεικνύεται η ανεπάρκεια της απλοϊκής φιλελεύθερης αντίληψης, που απο-πολιτικοποιεί το Κακό, αντί να το καταστήσει ύψιστο διακύβευμα περί τα ίδια τα θεμέλια της δικαιοπολιτικής σύνταξης⁴¹. Από την άλλη πλευρά, η ηθική ετερονομία δεν έχει καμία σχέση με τη δουλεία. Ο δούλος του τυράννου «είναι ανίκανος να δεχθεί εντολές», διδάσκει ο Λεβινάς, αντίθετα δε ο ηθικά ετερονομούμενος ποτέ δεν «σκλαβώνεται» στο Αγαθό, το υπηρετεί πριν από κάθε έννοια «επιλογής», επιλέγεται από το Αγαθό⁴². Πριν από την ελευθερία υπάρχει λοιπόν η δικαιοσύνη, βιωμένη ως έλλειμμα μέσα στην ολότητα της αδικίας⁴³. *Συνεπώς πριν την ελευθερία υπάρχει η ηθική οργή*⁴⁴.

Κατά τούτο ο Λεβινάς αντιτίθεται και στις μετανεωτερικές αποδομώσες αντιλήψεις, αντικαθιστώντας την αυθαιρεσία της πολυσημίας με την απειρότητα της εγγύτητας. Αυτό τον φέρνει κοντά στο πνεύμα «αδελφικότητας» της ρωσικής ηθικής φιλοσοφίας⁴⁵. Ασφαλώς η αντιθετική σχέση με τον Καντ, δηλ. η πρόταξη από τον Λεβινάς της ετερονο-

39. Locus classicus αυτής της αντικαντιανής ερμηνείας του Λεβινάς παραμένει η αξεπέραστη μονογραφία της Chaliier 2002a, passim, ιδίως 60-131. Βλ. επίσης Bernstein 2002b, 204, Yost 2011, 48-50, κατά τον οποίο η καντιανή διαφύλαξη της ακεραιότητας της θέλησης στο υποκείμενο του πρακτικού λόγου είναι μια ακόμη διασκευή ενός *εγω-οντολογικού “conatus”*.

40. Ophir 2005, 454, 456.

41. Πρβλ. αντίθετα Samet-Porat 2007, passim.

42. Levinas 1998b, 11, 56-7, 122-3, Levinas 2007b, 15-6.

43. Wyschogrod 2002, 196. Ορθά ερμηνεύει τον Λεβινάς ο Bernasconi 2002, 237, λέγοντας ότι για τον φιλόσοφο ο ορθολογισμός είναι κατευνασμός, «εξημέρωση» της ηθικής επιταγής, άρα, θα συμπεραίναμε, ύπουλα βίαιος, *ανήθικος*. Για την πρωταρχία της υπερβατικής και άναρχης ηθικής ευθύνης έναντι της ελευθερίας, βλ. Levinas 1989, 287-9, 391-3, Levinas 1998a, 98-9, Levinas 2004, 185-6.

44. Βλ. την δικτική –και είρωνα για την ωφελμιστική φύση της κατευναστικής «σοφίας» της θεάς Αθηνάς– υπεράσπιση των Ερινύων από τον Levinas 2004, 171-2.

45. Gelhard 2002, 113, 115. Για το ότι η ηθικοφιλοσοφική πρωτοτυπία του Λεβινάς δεν μπορεί ευχερώς να υπαχθεί στο ντεριντιανό σχήμα αποδόμησης της επιστημολογίας βλ. και Grebowicz 2005, 77, 80-4.

μίας ως ιδίου της ηθικής έναντι της εγωτιστικής αυτονομίας του ηθικού υποκειμένου ως ιδίου του μοραλιστικού πρακτικού λόγου στον Καντ⁴⁶, δεν πρέπει να απολυτοποιείται. Ο Λεβινάς, σε ένα παραγνωρισμένο του κείμενο, επιχειρεί μια εναρμόνιση με το πνεύμα του καντιανού λόγου, ιδίως τονίζοντας την πρωταρχία του πρακτικού έναντι του «καθαρού», δηλ. γνωσιοκεντρικού, λόγου. Θέτοντας την πράξη στη βάση της έννοιας του ανθρώπου προτάσσει το ηθικά κρίσιμο μέγεθος του συμφέροντος έναντι της θεωρησιακής στάσης, ονομάζει αυτό το καντιανό πρόταγμα θρησκευτικό στοιχείο στον Καντ και αντιθέτει έτσι τον καντιανό λόγο στο δομισμό ως κατ' εξοχήν γνωσιοκρατικό λόγο. Πρόκειται ακριβώς για τον «καθαρό πρακτικό λόγο», τουτέστιν το συμφέρον το αποκαθαμένο από την αναγωγή στην ανάγκη και τη ζωικότητα⁴⁷. Την απειρότητα μάλιστα της ηθικής ευθύνης διαβλέπει επαρκώς ήδη με τη βαθύτητα του λόγου του ο Καντ. Σημειώνει στην δεύτερη Κριτική:

Αρκεί να συλλογιστεί κανείς και θα βρει πάντοτε μian ενοχή την οποία έχει χρεωθεί κάπου σε σχέση με το ανθρώπινο γένος [...] ώστε [...] να μην απωθήσει τον στοχασμό του καθήκοντος⁴⁸.

Όμως, και όπου η βαθειά συγγένεια με τον Καντ είναι αδιάφραστη, η διαφορά στον τόνο και τρόπο του λόγου είναι αναμφισβήτητη. Αν και στον Καντ ο σεβασμός που στηρίζει την ηθική επιταγή επιβάλλεται προ-γνωσιακά στις ροπές του υποκειμένου όπως και στον Λεβινάσ⁴⁹,

46. Soares 2007, 552, σημ. 3.

47. Levinas 1994, passim και ειδικά 450-1. Βλ. επίσης και Levinas 1998b, 129. Μάλιστα, ο Καντ ανεύρισκε ακόμη και στις τελούμενες από λόγους πέραν του καθήκοντος «ευγενείς πράξεις» μια παραχάραξη της ηθικής καθαρότητας: Kant 2010, 222. Ανάλογα μπορεί κανείς να δει στον Φίχτε μια συνέχιση αυτού του καντιανού ηθικού impetus της φιλοσοφίας, στο βαθμό που αυτός πολεμά την ουσοκρατία και το δογματισμό στο όνομα ενός γνωσιακά μη αναγωγίμου ηθικού καθήκοντος. Βλ. σχετικά Beiser 2008, 482. Πρωταρχικά γνωσιοκεντρική είναι σε κάθε περίπτωση η εγγειανή ηθική, που θεωρεί το Κακό γνωστικό έλλειμμα. Βλ. σχετικά ορθά Ophir 2005, 462. Ο Λεβινάς θα σταθεί απέναντι στον Χέγκελ όχι λιγότερο απ' ό,τι στον Χάιντεγγερ. Και οι δύο θα εκφράσουν για τον Λεβινάσ ένα Λόγο του «Ουδετέρου» που συνθλίβει την ενκτικότητα του επί μέρους. Βλ. π.χ. Levinas 1989, 384-5.

48. Kant 2010, 222 (Σημείωση [η πρώτη έμφαση δική μου, η δεύτερη στο πρωτότυπο]).

49. Και για τον Λεβινάσ η ευθύνη ταυτίζεται με την «αγάπη χωρίς πόθο»: Levinas 2007e, 122, Levinas 2007h, 146. Μάλιστα θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο Λεβινάσ είναι κοντύτερα στον Καντ απ' ό,τι στον Αντόρνο, στον οποίο πάντα συνηχεί κάποιος «ασθενής» πόθος του Όντος: Alford 2004, 160.

παραμένει έστω και έτσι θρίαμβος του αυτόνομου υποκειμένου, ενώ στον Λεβινάσ η ετερονομία του υποκειμένου αναδεικνύει την αναξιότητα του, ό,τι ο Πασκάλ όριζε ως «αξιομίσητο» στο Εγώ, πρόταση που εγκολλώθηκε αμέσως ο Λεβινάσ⁵⁰.

Πουθενά άλλου δεν απεικονίζεται καλύτερα η υπερβατική πρωταρχικότητα της ηθικής επιταγής από όσο στη «θεωρία» του Λεβινάσ για τη γλώσσα. Μάλιστα, η «θεωρία» αυτή δεν παρουσιάζει χάσματα. Η γλώσσα διαφοροποιείται μεν στο *OB* σε πρωταρχικό-υπερβατικό «λέγειν» (*dire*, *Saying*) και ενδοκοσμικό κοινωνικοηθικό «ρηθέν» (*dit*, *Said*), δομικά πολύ ανάλογα προς την οντολογική διαφορά του Χάιντεγγερ⁵¹, ενώ στο *OA* η οντολογική-βίαιη πλευρά της εξαφανίζεται πίσω από την υπερβατικότητα της κλήσης από το πρόσωπο του Άλλου και η συνάντηση με τον Άλλο είναι αδύνατο να «λεχθεί». Η αλλαγή οφείλεται στην κριτική του Ντεριντά στον Λεβινάσ για λήθη του της πλευράς αυτής. Έτσι, η εμμένεια του ρηθέντος ανακτά μέρος της αξίας της στο *OB*, καθώς τόσο η φιλοσοφία όσο και οι κοινωνικοί θεσμοί την προϋποθέτουν⁵².

50. Delhom & Hirsch 2007, 17, 21-2 και σημ. 37. Στον Λεβινάσ η θραύση των ροπών, που υποσημαίνονται μέσα στην ανάγκη ("besoin") και την απόλαυση ("jouissance") δεν αποξηραίνει το υποκείμενο, αλλά διανοίγεται στην επιθυμία («ίμερο», "desir") του Άλλου πέραν του ζεύγματος ανάγκη-ικανοποίηση. Βλ. Levinas 1989, 226-7 και σχετικά και Νικολαΐδου 1980, 117-8 (σημ. 29), Wenzler 1984, 78-9.

51. Llewelyn 2002, 136. Βλ. και Simmons 1999, 88

52. Gauthier 2007, 163 και σημ. 23, Davis 2004, 62, 79. Σε ό,τι αφορά την ντεριντιανή κριτική στον Λεβινάσ, πρόκειται, όπως είναι γνωστό, για το δοκίμιο του Ντεριντά *Βία και Μεταφυσική*. Οι κύριοι κριτικοί του άξονες είναι αδρομερώς: α) η αναγκαϊότητα του πολέμου και μιας οικονομίας της βίας (Derrida 2003, 138, 153, 155-6), β) η θεμελιακότητα του λογικού-γλωσσικού στοιχείου (της ίδιας της κατηγορήσης και της εγγενούς σε αυτήν βίας του ρήματος που συνεμφαίνει το Είναι), αλλά και του περατού χωρικού στοιχείου (Derrida 2003, 151, 208-9), γ) η απορρόφηση του απείρους ετέρου στο ενδογενές εν σχάσει ευρισκόμενο Ίδιο (Derrida 2003, 170-82), δ) μια εμπνευσμένη από τον Χάιντεγγερ άποψη περί συνενοχής μεταξύ αν-αρχίας και «αρχισμού» που υποσκάπτει τη διακρίτωση της πρώτης (Derrida 2003, 196-7), τέλος ε) η άρνηση της λεβινασιανής εμπειρίας της συνάντησης με τον Άλλο, αφού κάθε εμπειρισμός μπορεί να εγκιβωπιστεί σε ένα αρκούτως διαλεκτικό λόγο, με πρότυπο την αρχαιοελληνική σκέψη (ό.π., 216-9). Βλ. ακόμη, contra Λεβινάσ, υπέρ της φαινομενολογικής μεθόδου και υπέρ της ανάγκης περιστολής της «άναρξης» φιλοξενίας: Derrida 1999, 68-71, 81. Πρέπει να το πούμε καθαρά: δεν θεωρούμε ότι ο Ντεριντά πετυχαίνει στην κριτική του, ιδίως όπου αρνείται επιχειρήματα από το κοσμοειδωλό της Αθήνας ή τον Χάιντεγγερ για να αντιμετωπίσει τον Λεβινάσ. Πρόκειται, κατά κάποιο τρόπο, για μια άσκηση κατανίκησης του φόβου που η λεβινασιανή Ετερότητα προαναγγέλλει για κάθε –έστω και την πιο αναστοχαστικά απαιτητική, όπως η ντεριντιανή– σκέψη της εμμένειας,

Ωστόσο, το «ρηθέν» θα παραμείνει πάντα *υποτελές* στο λέγειν. Αντιφώντας το Υπερβατικό, το λέγειν αυτό δεν εγκλωβίζεται ποτέ σε ένα φωνηματικό γλωσσικό σύστημα, αλλά παρουσιάζεται εν είδει πνοής και θραυσματικά, αρνούμενο την καθήλωση στην αθλιότητα της ιστορίας⁵³. Γλώσσα τελικά σημαίνει στον Λεβινάς «θρησκεία» με την έννοια εκείνης της μη οντολογικής σχέσης με την ετερότητα που υποσημαίνεται στο ίχνος που καταλείπει το Υπερβατικό (ως παρουσία της απουσίας του) και που εγκαθιδρύει ένα χώρο μεταφυσικά αισθητό και ένα χρόνο άναρχου παρελθόντος, μελλοντικής προσμονής και ενεστώσας έντασης. Γλώσσα ως ομιλία *προς* (τον Άλλο), ποτέ ως λόγος *περί* τινος, γλώσσα

τόσο βαθειά και έκδηλα απορραϊσμένης από τη δυνατότητα της μυστικής προσμονής της λύτρωσης. Πρέπει να διαβάσει κανείς τον συγκλονιστικό επικήδειο του Ντερνιτά για τον Λεβινάς για να προσμετρήσει την κολοσοιαία αλλαγή στάσης του πρώτου, καθώς εδώ ο Ντερνιτά μπορεί πια να υποδεχθεί, με αφορμή αυτόν τον μεγάλο θάνατο, την πρωταρχία της Ετερότητας, ριζικά μη γνώσιμης και τόσο έντονα παρούσας στην απουσία (διά του ίχνους) της, την πρωταρχία εκείνης της ερωτηματικής επίκλησης-προσευχής που σημαίνει το «εις Θεόν» (αντίο, “adieu”), τη δόξα της αγιότητας διά της δικαιοσύνης, πέραν της οντολογίας. Βλ. Derrida 1996, 22-3, 29, 34, 43-5. Βλ. συναφώς και το σχόλιο του Cohen 1998, xv-xvi. Βλ. ακόμη για την άδοξη αρχική κριτική του Ντερνιτά στον Λεβινάς, καθώς και –συναφώς με αυτό το «άδοξον»– για την κριτική σύγκλιση του Λεβινάς προς τον Cassirer εν ονόματι της θεμελιωδώς αντι-χάιντεγκερριανής σκοπιάς του πρώτου, Cohen 2007, 78-88. Με αυτά δεν συναινούμε ασφαλώς στην κλασική αντερνιτιανή κριτική που ασκείται στο όνομα της ανάγκης σαφήνειας και παραδοχής κλασικών «μεταφυσικών» αξιωμάτων για μια λειτουργική θεωρία δικαίου, κριτική στρεφόμενη άλλωστε ιδίως εναντίον του επηρεασμού του Ντερνιτά από τον Λεβινάς. Βλ. π.χ. Litowitz 1997, 37, 93, 102-8.

53. Βλ. την κριτική στον Λεβινάς επ’ αυτού από τον Gross 2007, 290-300, που αναπαράγει κατά βάση εδώ την ντερνιτιανή κριτική. Νομίζω ότι ο Critchley 2002b, 18-9, τένει την ορθήν οδό μεταξύ των ερμηνειών του «περάσματος» από το *ΟΑ* στο *ΟΒ*, θεωρώντας εύστοχα το δεύτερο σαν οιονει «εφαρμογή» των αρχών του πρώτου στο εσωτερικό της γλώσσας της οντολογίας. Για την πρωταρχική «σημειοηθική» παραγωγικότητα του λόγου στον Λεβινάς, βλ. και Llewelyn 2002, 137. Για τη συνεχή ανάδυση του λέγειν στο ρηθέν, βλ. και Lingis 1978, xxxv, Wyschogrod 2002, 202. Θεωρώ μάλιστα ότι με την πρωταρχία του λέγειν και την θεώρηση του εγκλωσισμού του ως μόνον οριακά δυνατού, ο Λεβινάς υπογραμμίζει την διαρκή εισβολή του Υπερβατικού στην εμμένεια και έτσι ριζοσπαστικοποιεί τον Ντερνιτά εκεί που αυτός *θα ενέδιδε ηθικά* στον Χάιντεγκερ, μετατρέποντας αυτή την εισβολή σε «διαφορά» αποκλειστικά *εντός* του Ίδιου. Προς αυτή την οπτική στοιχείται, φρονώ, και η Cornell 1992, 83-5, 94-5, 99, 109. Βλ. συναφώς και Simmons 1999, 89-90. Την *παραμονή στην εμμένεια* ως κύριο χαρακτηριστικό της ντερνιτιανής εστίασης στην πρωταρχικότητα της «οικονομίας της βίας» εντεύθεν της ηθικής υπερβατικότητας ομολογεί έμμεσα κατά την αντιλεβινασιανή του επιχειρηματολογία ο Baker 1993, 12-8, 36-7, 39-40. Κατά της ιστορικής εμμένειας βλ. και Levinas 1989, 52-3.

ως «άμεσα σημαίων ήχος»⁵⁴. Γλώσσα, τελικά, ως δικαιοσύνη πέρα από τη γλωσσική σύνταξη (και την υπόδουλή της σημασιολογία⁵⁵) στο όνομα μιας άφατης θειότητας εν αγνοία της πιθανής της ταύτισης με το Είναι και μάλιστα παρά την αγνοία αυτή ή και λόγω της αγνοίας αυτής⁵⁶. Αυτή τη δικαιοσύνη «ομιλεί» το λέγειν, ακόμη κι όταν σιωπά, με μια σιωπή όμως τόσο διάφορη από την κοσμική σιγή του Χάιντεγκερ⁵⁷.

V. Ηθική σχέση και αλλότριος τόπος.

Περί «διαλογικότητας», σχέσης των φύλων και βιο-μέριμνας

Η σχέση Εγώ-Εσύ του Buber είναι αμοιβαία και ισότιμη, άρα αντίθετη στη σχέση εαυτού-Άλλου του Λεβινάς που είναι ασύμμετρη και απόλυτη⁵⁸. Για τον ίδιο λόγο δεν αρκεί για την κατανόηση της συνάντησης με τον Άλλο κατά τον Λεβινάς η θεώρησή της ως εμβάθυνση στη φύση της «*διαλογικότητας*» ή της «*ανταποκρισιμότητας*» των μερών μιας

54. Smith 2007, 328, 330-1, 335. «Η ομιλία είναι [...] *τραύμα της έκκληξης*», λέει ο Λεβινάς: Levinas 1989, 83 (έμφαση στο πρωτότυπο). Την εσωτερική της μετωπική στο *ΟΑ* σύγκρουση μεταξύ ναρκισσισμού και ετερότητας στο ίδιο το Εγώ ανιχνεύει στο *ΟΒ* και ο Waldenfels 2002, 72-8, σε τόπους όπως η προσέγγιση/απόσταση [Fernnähe] της «εγγύτητας» και η ανιγματική αμφισημία του «ίχνους», χωρίς πάντως να επιμένει στην –κατά τη γνώμη μας καίριας σημασίας– πρωταρχία του Υπερβατικού ως συνδετικού στοιχείου ανάμεσα στα δύο λεβινασιανά έργα.

55. Παπαχαράλαμπος 2003α, 134-48.

56. Γράφει ο Levinas 2004, 68: «Μιλώ σημαίνει δεσμεύω τα συμφέροντα των ανθρώπων. Η ευθύνη είναι η ουσία της γλώσσας». Καθώς η έκφραση, σε αντίθεση με την πλαστική μορφή του «έργου» που εξαλείφει την ετερότητα, αποκαλύπτει το πρόσωπο ως ομιλία, καθιστά τον σημαίνοντα πρότερο του σημείου, την ηθική πρότερη της γνώσης και το «καθεαυτό» αγαθότητα. Βλ. σχετικά Levinas 1989, 71, 104, 110-9, 230, 232, 244-80, 383-4.

57. Llewelyn 2002, 127, 129-34 και ειδικά για τη σημαίνουσα συνήχηση μεταξύ “il-ity” και “ilyaity”, που αποδίδουν στην αγγλική τις λεβινασιανές κατηγορίες της “illéité” και του “il y a”, βλ. ό.π., 131-2. Βλ. επ’ αυτού και πιο πάνω εδώ υπό III.

58. Βλ. Levinas 1989, 75-6, Levinas 2007γ, 67-9 και περαιτέρω Μιχαήλ 1999, 187, Simmons 1999, 86, 101 σημ. 14, Gelhard 2002, 55, Bernstein 2002b, 203, Davis 2004, 51-2, 54, Ponzio 2006, 11-2, Gauthier 2007, 166 σημ. 30, Gross 2007, 288-90. Βλ. ανάλογα, ως προς την λεβινασιανή μη ανεκτή εμμονή στη συμμετρικότητα της διαπροσωπικής σχέσης, τόσο στον Buber, όσο και στον Marcel, Pinnock 2002, 23-54, 152 σημ. 17, 154 σημ. 9. Πρβλ. πάντως υπέρ εν μέρει της στάσης του Buber, αλλά ακόμη και υπέρ του αριστοτελικού εαυτού, Putnam 2002, 39, 57. Ότι πάντως ένας υποδόριος μεσοανισμός ενουκεί τη σχέση Εγώ-Εσύ στον Buber δεν αμφισβητείται: Löwy 2002, 97-8.

διάδρασης, καθώς αυτό θα ήταν ίσως χρήσιμο για την πληρότητα της περιγραφής εμπειρικών προφανειών της συνάντησης, δεν εγγίζει όμως τις μεταφυσικές προκείμενες της λεβινασιανής ηθικής της ετερότητας καθεαυτήν, παραμένει δηλ. μια θεώρηση «οριζόντια», όχι αρκούντως «κάθετη». Ανάλογα ο Λεβινάς υπερβαίνει ακόμη και την διαδικασία μιας εγχειριδίου τύπου αναγνώρισης μέσα από τη διαλεκτική των σχετικών αγώνων⁵⁹. Η ετερότητα στον Λεβινάς δεν είναι ο άλλος ως αποδέκτης της αλληλεγγύης μας, αλλά η προ-γλωσσική, φαινομενολογικά και δικαιοθεωρητικά μη αναγώγιμη συγκεκριμένη εμπειρία του προσώπου του άλλου ως υπερβατικού τόπου⁶⁰. Περαιτέρω, η καταγωγή του εγώ από την υπευθυνότητα είναι τόσο απόλυτη, ώστε κάθε «διαλογική» ή «δυσποκειμενική» ανάγνωση της λεβινασιανής συνάντησης να είναι εξ υπαρχής άστοχη. Σε κάθε διάλογο υφέρπει η αρπιακτική τάση της αφομοίωσης του άλλου από το Ίδιο, πρέπει η ίδια η σχέση των υποκειμένων να αρθεί για να αναφανεί το εγώ ως υποκειμένο στην ηθική επιταγή του άλλου⁶¹.

59. Πρβλ. π.χ. Murray 2000, *passim* ή ακόμη Badiou 1998, 60 σημ. 11, που θεωρεί τον Λεβινάς ως οιονει θεολογούντα Χάμπερμας. Βλ. όπως εδώ π.χ. Alford 2004, 154, G. Hansel 2007, 162, 164. Ο Λεβινάς τονίζει ότι η κοινωνικότητα υπερβαίνει την οντολογία και τη γνωσιολογία ως εμπειρία της διά-χρονης ετερότητας, την οποία διακονούμε και με την οποία δεν «διαλεγόμαστε»: Levinas 1998b, 136, Levinas 2007a, 35, 37-9, 50-1, 65-7. Ήδη στο *ΟΑ*, ο Λεβινάς θεωρεί την επιθυμία ως «πλεόνασμα της ένδοξης ταπεινώσης» που υπερβαίνει την πολιτική πάλη αναγνώρισης, έστω και της ισότητας: Levinas 1989, 68-9. Βλ. και Rolland 2003b, 90 annotation 10.

60. Levinas 2007a, 55-61, Levinas 2007γ, 89-90. Βλ. περαιτέρω Stacy 2008, 164-5, Teubner 2009, 19-20. Ορθά γίνεται λόγος, σχετικά με τη λεβινασιανή συνάντηση με τον Άλλο και τη φιλοσοφική της θεματοποίηση, για ένα σκοτεινό αίνιγμα, αντίθετο στη διαφάνεια του Λόγου. Βλ. σχετικά Wenzler 1984, 87, Davis 2004, 24, 32, 46, 90-1, 134-6. Βλ. άλλωστε και Levinas 1984, 37-9, 48. Ο Ντερντίντ θα θεωρήσει εύστοχα ότι ο Λεβινάς θα ταυτίσει τη λογκρατική θεωρία και τον παγανιστικό μυστικισμό ως όψεις της ίδιας βίας που αποκλείει την ετερότητα. Βλ. Derrida (2003), 104-5. Σε μια εξοχώς υποβλητική του φράση θα συνδέσει ο Λεβινάς το «διά-» του διαλόγου με τον «συνδέοντα χωρισμό», τη δια-χρονια που ονομάζεται «αγάπη». Γράφει: "...[P]arce que l'ultime nœud du psychisme n'est pas celui qui assure l'unité du sujet, mais si on peut dire, la separation liante de la société, le *dia* du dialogue, de la dia-chronie, de ce temps que Rosenzweig entend «prendre au sérieux», la separation liante que l'on appelle, d'un mot usé, amour" (Levinas 2003a, 15, η έμφαση στο πρωτότυπο).

61. Βλ. π.χ. την αδυναμία να εναρμονιστεί η άποψη του Λεβινάς με την «ανοιχτή» στη σχέση με τους άλλους υποκειμενικότητα τύπου Bakhtin: Nealon 1997, *passim* και 144-6. Βλ. επίσης και Gelhard 2002, 55. Αμφίβολη είναι και η εναρμονιστικότητα του Λεβινάς με τη χουσερλιανή απρόσωπη διαπλοκή των υποκειμένων, το "Ineinander" τους, στην οποία επιμένει ο Waldenfels 2005, 91-5.

Περαιτέρω, κάθε ηθική που διαρκώς διαπλάθεται και «μέλλει να προέλθει» από την όσμωση των μερών της *έμφυλης διαφοράς* χωρίς επιτακτικότητα και επιβολή στον απρόσωπο εαυτό της απόλαυσης, διαρρηγνύει κάθε σχέση με το πνεύμα του Λεβινάς⁶². Εξ ου και η αμφιθυμία του Λεβινάς έναντι της θηλυκότητας. Γι' αυτόν η τελευταία αποτελεί πρόπλασμα του υπερβατικού μέσα από την άρνηση της ολοποίησης που σηματοδοτεί, την αποφαιτικότητα και την μυστηριακή αδιαφάνειά της, αλλά και απρόσφορο έρεισμα σχηματισμού της ηθικής επιταγής. Το τελευταίο είναι τώρα διττά ερμηνεύσιμο: είτε σημαίνει την αντίσταση του Λεβινάς στην πολιτική και δη αυτή των «ταυτοτήτων» ("identity politics"), είτε καταδεικνύει την ανικανότητά του να αξιοποιήσει πολιτικά την ηθική του θεωρία⁶³. Το λεβινασιανό πρόσωπο είναι σε αντίθεση με το ελληνικό-ευρωπαϊκό άτομο, «τετμημένο», ριζικά ενικό και έκθετο στην ετερότητα και το γνωστικά ανυπότακτο άγγιγμά της⁶⁴. Είναι για τους λόγους αυτούς που και η ισότητα έπεται της ηθικής οφειλής στην

62. Πρβλ. ενδεικτικά Perpich 2005, 306-8.

63. Πρβλ. περί αυτών Chanter 2005, 320, 327, 329-34. Για την απορία του Λεβινάς έναντι του θηλυκού στοιχείου βλ. και Tilliette 2007, 34-5, 42. Για το φεμινιστικό σχολιασμό του έργου του Λεβινάς συνολικά, βλ. ακόμη Sandford 2002, *passim*. Για την φεμινιστική κριτική στον Λεβινάς ως θεωρητικό του ασκητισμού και της πατριαρχικής ιεραρχίας των φύλων, βλ. και Cornell 1992, 85-9. Κατά την Chanter 2007, 73-9, ο Λεβινάς αφομοιώνει τη γυναίκα πριν την αποδώσει ως μη περαιτέρω αρθρώσιμο ορίζοντα ετερότητας, κατ' ουσίαν την «εκκρίνει», την αποβάλλει (η συγγραφέας μιλά για 'abjection'). Κάπως βιαστικά θεωρεί τον Λεβινάς ως μετατροπέα της φιλοσοφίας σε θεραπευτική της «γυναίκας» ως σημαίνοντος της διαφοράς, ο Badiou 2006, 54. Πρβλ. αντίθετα για τη γυναίκα ως υπόδειγμα της ετερότητας και της δεξίωσης της και για τον έρωτα ως μη αναγώγιμη σε ταυτότητες μέσω εγχειριδίων «άρσεων» σχέση που καιρία το θήλυ ως *απεικασμα του ηθικού Απειρου εντός της οντολογικής τάξης* παράγει (όπως π.χ. στη γονιμότητα ενεργεί αλλά και υπερβαίνεται η βιολογία), Levinas 1989, 187-8, 191-4, 331-46, 350, 354, 358-60, 388-9, Levinas 1984, 13, 56-61, Levinas 2007a, 41-4. Με πολύ βαθύ τρόπο εξετάζει την πολιτική αμφισημία της θηλυκότητας στον Λεβινάς η Ronzio 2007, *passim* και ιδίως 37, 40-7. Η συγγραφέας συλλαμβάνει το λεβινασιανό θηλυκό στοιχείο ως διά της συγγνώμης αναγνώριση ενός άδικου Εγώ (άδικου που ούτε αίρεται, ούτε συγχωρείται συμβατικά), θεωρεί δε αυτή την αναγνώριση ως κατ' εξοχήν νέα *πολιτική* στάση. Ορθά επίσης διαπιστώνεται ότι η γραμματική εκφορά της λεβινασιανής 'illeity' δεν δηλώνει έμμεσα «πατριαρχία», αλλά συνυπανίσσεται ισόπωμα και τη μητρική αρχή, οφείλει άρα να διαβάζεται και ως 'elleity'. Βλ. σχετικά Drabinski 2000, 72 σημ. 9.

64. Gelhard 2002, 60-4, 69. Συναφής εδώ είναι η ανάλυση του φευγαλέου χαρακτήρα του χαδιού από τον Λεβινάς: Levinas 1998b, 90, 191 σημ. 10. Ωραία επισημαίνει ο Μιχαήλ 1999, 123, ότι ήταν ο Λεβινάς που ανήγαγε το χάδι σε φιλοσοφική κατηγορία. Βλ. και Levinas 1989, 333-6.

αξιολογική κλίμακα του Λεβινάς⁶⁵. Και ασφαλώς η διαφορά με τον Χάμπερμας θα είναι δυσθεώρητη. Οι εξημερωμένοι και αστικότεροισι συνδιαλεγόμενοι του επικοινωνιακού πράττειν δεν έχουν καμία σχέση με την ανεσιτότητα και εξορία του λεβινασιανού ηθικού υλοκειμένου, γι' αυτό και η νομαδική φύση του τελευταίου στηλιτεύεται από τον Χάμπερμας ως δείγμα «εβραϊκού μυστικισμού» σε μια εκφορά ισοδύναμη με ένα ανεπιγνώστο (;) σύμπτωμα διανοητικού αντισημιτισμού⁶⁶.

Αλλά και η *βιομέριμνα*, συλλαμβανόμενη με τον τρόπο του Χάιντεγκερ δεν στερείται ενός χαρακτήρα προσωποκεντρικού, ανεπανάληπτου και μη αναγώγιμου σε κώδικες κοινωνικής ηθικής ή δικαίου, όπως θα το ήθελαν είτε ο τεχνικός φορμαλισμός, είτε ιδεαλιστικές προσεγγίσεις. Όσο ο στρατηγικός λόγος είναι αντίθετος στην ηθική διαίσθηση, άλλο τόσο και η αφηγηματική προσέγγιση (narrativism) αποκόπτεται από ρίζες, συγκεκριμένες καταστάσεις και τη χρονικότητα της ύπαρξης⁶⁷. Ακόμη και η ερμηνευτική παρά τη διαύγεια που προσφέρει ως προς τη γένεση και συναγωγή των εκάστοτε ηθικονομικών απόψεων, δεν μπορεί να πεί ξεκάθαρα τι γίνεται με την αρχική θέση εκκίνησης του ερμηνευτή, δηλ. με την προϊδέαση καθεαυτήν, που είναι ήδη προκαθορισμένη από την κοινωνική ηθική. Η ηθική στάση είναι η μέριμνα, κατά τον χαϊντεγγέριο τρόπο, για την κατάσταση στην αμεσότητα και συνθετότητά της και ως τέτοια «αυθεντική» (κατά τον τρόπο αυτό)⁶⁸. Ανάλογα, μπορεί να νοηθεί ως υπηρεσία στις βιοκοσμικές αρχές υπό την έννοια του "Dienst" στον Gadamer, παρότι θεωρήθηκε ότι συχνά αυτός παρέβλεψε τον κίνδυνο τροπής της υπηρεσίας σε υποταγή στη δύναμη, αν και η υπηρεσία πρέπει να αντιδιαστέλλεται προς την υποταγή στην αυθαιρεσία και να παραπέμπει το Κακό στην κωδικοποιημένη κοινωνική ηθική ή στον ανάλογα δομημένο νομικό λόγο. Αυθεντική βιοκοσμική ηθική είναι η χωρίς μεταθέσεις ευθύνης υπαρξιακή μέριμνα. Όσο και αν ο νόμος πρέπει για να λειτουργεί να συγκαλύπτει το ασύμμετρο βάθος των ηθικών προβλημάτων ("deeply incommensurate ethical problems") και ο νομικός να υπηρετεί το ρόλο του και όχι την υπαρξιακή του αγωνία, τούτο όμως δεν επιβάλλει την αποσιώπηση ηθικών και υπαρξιακών

65. Βλ. π.χ. Levene 2004, 44.

66. Βλ. έτσι ακριβώς το δηλητηριώδες σχόλιο του Manderson 2006, 71-2, 218 σημ. 111.

67. Boldizar/Korhonen 1999, 282-6, 288-95.

68. Ό.π., 295-297, 300.

ερωτημάτων, διότι τότε θα καθαγιαζόταν η ανήθικη αποποίηση της ευθύνης⁶⁹.

Σε κάθε περίπτωση πάντως και ανεξάρτητα από τον Χάιντεγκερ, η ηθική μέριμνα πάντοτε ελείπει και είναι ριζικά μη αναγώγιμη⁷⁰, είναι δε αμφίβολο κατά πόσον μια μέριμνα μπορεί ακόμη να νοηθεί ως ηθική, όταν το αντικείμενο της ανάλυσης είναι ριζικά οντολογικό και το δίκαιο δεν νοείται ως, ας πούμε, «ανήμπορη» ηθική (Λεβινάς), αλλά ως ψεύδος, λήθη και αναυθεντικότητα, δηλαδή ως ακριβώς το αντίθετο του αιτήματος περί δικαίου⁷¹. Η οντολογική φαντασμαγορία της «μέριμνας»

69. Ό.π., 301, 302, 307-11. Δεν αμφισβητείται σε κάθε περίπτωση ότι η συστημική προσέγγιση του δικαίου υπάγεται στο ρυθμό ενός κοσμικού Όλου που την υπερβαίνει και τη διαπερνά. Βλ. αναλυτικότερα Παπαχαράλαμπος 2003α, 216-20.

70. Ophir 2005, 392, 397.

71. Πρβλ. πάντως υπέρ αυτής της σκοπιάς Ben-Dor 2007, 43-167, ιδίως 119-67. Αν και η αντιανθρωπιστική οντολογία του Χάιντεγκερ αυτο-αποκαλύπτεται στα λόγια του παράδοξου θιασώτη του, καθώς ως Δίκη νοείται η προστασία του μη οντικού Dasein κατά την έκστασή του που παράγεται από την κλήση του Είναι, ο conatus essendi αυτού του Είναι κατά την διεκδίκηση του Dasein (ό.π., 161), ωστόσο, με ωμή θεωρητική βία υπολαμβάνεται ο λόγος του Λεβινάς ως περιφρακτός λεγκαλισμός ('entrenched legalism'), ως υποταγή δηλαδή στο χαϊντεγγερειανό "das Man", στην αναυθεντικότητα του θετικού δικαίου και η ηθική του στράτευση ως «βία» κατά της χαϊντεγγερειανής «άφεσης» ('Gelassenheit') στο Είναι, την ίδια στιγμή που ο χαϊντεγγερειανός ηθικός κυνισμός εγκωμιάζεται ως «θεμελιωδώς αγχώδης» (και έτσι «ηθική») σκέψη περί του Είναι, την οποία δικαιολογεί η επιβίωση της οντολογικής διαφοράς πέρα από την (υπονοείται: απορριπτέα, αναυθεντική) οντικότητα του χαδιού (ό.π., 171-305, 404. Για το τελευταίο ειδικά βλ. ό.π., 226). Η σιωπή έναντι του Συνεχούς του Είναι προτιμάται της εκάστοτε συγκεκριμένης («σποράδην», 'punctual') ηθικής στράτευσης (ό.π., 260-1). Ο Λεβινάς καταγγέλλεται ως γνωσοκράτης, σε αντίθεση προς την προκρινόμενη από τον συγγραφέα ηθική τυφλότητα ενώπιον του Κακού, που εξαιρείται φαταλιστικά ως ενατένιση της κρυπτότητας του Είναι (ό.π., 272). Επίσης, η δημοκρατία (στις δυσκολίες της οποίας εγκύπτει ο Λεβινάς, επιτυχημένα ή όχι, αδιάφορο εν προκειμένω) κρίνεται ανήθικη ως επιλήσιμων του Είναι (ό.π., 295) και το ενδόκοσμο Συνείναι, νοούμενο ως κοινή τάλαντευση (ταυτόχρονα σύγχρονη/διάχρονη) μιας κοινότητας πεπρωμένου των Dasein, ανακηρύσσεται σε (δυνάμει συμφιλιοπικό [!]) μυστήριο, πρωταρχικότερο της (θεωρούμενης ως παράγωγης και δικαίως συμβατικής [!]) διαφοράς των «οντικών» προσώπων κατά τη (λεβινασιανή) συνάντησή τους (ό.π., 315, 317, 320, 325, 328-9, 334, 339, 343, 345, 350-1). Παράλληλα, η ηθική φέρεται να ντηχεί ακόμη και σε ό,τι θεωρείται Κακό [!], ένα Κακό που ούτε λίγο ούτε πολύ παρίσταται ως... οντολογικό άθλημα, ενώ ο κατακρινόμενος «δικαικός ανθρωπισμός» του Λεβινάς παρουσιάζεται ως ύβρις έναντι της (παγανιστικής προφανώς!) θεότητας (ό.π., 340, 346, 393, 406). Σε κάθε περίπτωση ο Λεβινάς εγκολπώνεται την αντιανθρωπιστική σκοπιά στο βαθμό που αυτή καταπολεμά τον εγωιστικό ανθρωποκεντρισμό, ορθά όμως αντιτίθεται στις απάνθρωπες συμπαραδηλώσεις της γιατί αυτή δεν αντιλαμβάνεται ότι ο ανθρωπισμός που κατακρίνει είναι ένας ελλειμματικός

δεν μπορεί να αποκρύψει τον οικονομικό-εργαλειικό της χαρακτήρα, ο οποίος υποβαθμίζοντας τη δυνατότητα να νοηθεί η αισθητικότητα ως οιονεί προ-ηθικό «μάγμα», στερεί από το Dasein κάθε ανάγκη υπέρβασης (και της αίσθησης πλέον) προς το Άπειρο⁷².

VI. Η «κεκραμμένη» ηθική. Πολιτική και Δίκαιο. Το «Τρίτο Μέρος»

Το «*τρίτο μέρος*», ο χώρος όπου διαμεσολαβείται κοινωνικο-πολιτικά η διαπροσωπική συνάντηση, η δικαιο-πολιτική σφαίρα κατ' εξοχήν, αποτελεί κομβικό σημείο του λεβινασιανού λόγου. Καθώς το «*τρίτο μέρος*» δεν είναι μόνο Άλλος για τον εαυτό, αλλά και Άλλος για τον Άλλο, ίσως λοιπόν με τον Άλλο⁷³, ο εαυτός είναι το ίδιο υπεύθυνος για όλη την ανθρωπότητα. Με την παρουσία του «*τρίτου μέρους*» αλλάζει και η φύση

ανθρωπισμός, ένας εγωισμός, μια οντολογική-υποστασιοκεντρική τελικά θεώρηση: Levinas 1998b, 127-8, 184, όπου και σημειώνει: "here the human is brought out by transcendence, or the hyperbole, that is, the disinterestedness of essence, a hyperbole in which it breaks up and falls upward, into the human". (η έμφαση στο πρωτότυπο). Για τον Λεβινάς συνεπώς ο ακραίος αντιανθρωποκεντισμός συνεπάγεται μια παγανιστική ιερότητα ("numinosité") καθηλωμένη στα στοιχεία της φύσης, ενώ η εκπηγάζουσα από την άπειρη ηθική αγιότητα ("sainteté") ενανθρωπίζει μακριά από τον εγωισμό. (Βλ. και Klun 2000, 207-9, που τελικά πάντως ανιχνεύει ένα ανθρωπισμό με αρνητική έννοια στον Λεβινάς, στο βαθμό που θεωρεί ότι αυτός υποτιμά τα ζώα ή την ανόργανη φύση: ό.π., 324). Η σκολιά αυτή θα δικαιολογήσει τελικά και τον αρνητισμό ως προς το Ολοκαύτωμα! (Ben-Dor 2007, 376). Μέσα από το παράξενο αυτό βιβλίο ενός κατά τα λοιπά εξέχοντος *Εβραίου* στοχαστή του δικαίου, συμβαίνει, ηθελημένα ή αθελητά, να αρχίζει *όλο το (πρωτο)φρασιτικό τέρμας να αποκτά το δηλητηριώδες «αισθητικό» του περίγραμμα*. Ο Λεβινάς σε μια επιστολή του σε απάντηση άλλης επιστολής την 29.1.1962 προς τον J. Wahl του J. Etcheverria, είχε ήδη εύστοχα σχολιάσει την ύποπτη αντι-μεταφυσική της χαιντεγγερειανής οντολογίας: «η ποίηση του ήσυχου μονοπατιού των αγρών δεν αντανικά μονάχα τη λαμπρότητα του υπερβατικού Είναι πέραν των όντων. Η λάμψη αυτή υποκρύπτει και πράγματα απείρως σκοτεινότερα και ωμότερα [...] Η μεταφυσική, ως σχέση με το *ον* που ολοκληρώνεται με την ηθική, προηγείται της κατανόησης του είναι και επιζει της οντολογίας»: Levinas 2007γ, 101. Βλ. και Ronzio 2006, 19. Για την απουσία ηθικά αναστοχαστικών κρίσεων στον Χάιντεγγερ, αλλά και στον Agamben, βλ. ακόμη και Lara 2007, 92, 94, 110-4, 125-34. Για μια εξαντλητική παρουσίαση της αντίστιξης Λεβινάς-Χάιντεγγερ, βλ. και την εξαιρετική μονογραφία του Klun 2000, passim, ιδίως το τρίτο μέρος, για το Αγαθό (219-352).

72. Levinas 1989, 154-73, 235-44.

73. Levinas 1998b, 16, 150, 158, Levinas 2007h, 147.

της γλώσσας: ο «σωκρατικός» διαπροσωπικός διάλογος του εαυτού και του Άλλου τρέπεται στον διάλογο του Εγώ με την ανθρωπότητα, ο λόγος γίνεται «προφητικός». Αποτρέποντας την ηθική μυωπία της εγωλογικής συνείδησης το «*τρίτο μέρος*» εγκαινιάζει την *αδελφοσύνη* ως όψη της ανθρωπίνης κατάστασης, στηριγμένη όχι στην κοινότητα του γένους ή σε συλλογικές «ολότητες», αλλά στη συλλογικότητα της ευθύνης. Η αδελφοσύνη νοούμενη ως αδελφότητα των απογόνων ενός κοινού Πατέρα συνδέεται στον Λεβινάς με τη μονοθεϊστική ιδέα, αντίκειται στην χομπσιανή απομόνωση των ανθρώπων απ' αλλήλων και προσφέρει μια άλλη βάση πολιτικής φιλοσοφίας⁷⁴.

Ωστόσο, το «*τρίτο μέρος*» εκπηγάει από την πρόσωπο-προς-πρόσωπο συνάντηση, ενώ αυτονομούμενο κινδυνεύει να προδώσει αυτή την πηγή. Η συμμετρία του δικαίου *παράγεται από και υπέκει στην* ασυμμετρία της συνάντησης με τον Άλλο⁷⁵. Σε αυτό το πλαίσιο η εναρμονι-

74. Levinas 1984, 64-5, Levinas 1989, 33, 76, 82, 272-3, Levinas 1998b, 159-60, Simmons 1999, 91-2, Gauthier 2007, 165-8, Tilliette 2007, 38. Για τη διαστολή Λεβινάς-Hobbes βλ. και πιο κάτω υπό VII.

75. Levinas 1989, 394-5. Για τον Λεβινάς το «*τρίτο μέρος*» εμφανίζει τη συνείδηση και αυτή θεμελιώνεται στη δικαιοσύνη, που υπερβαίνει τον δικανικό συλλογισμό της νομικής υπαγωγής: Levinas 1998b, 159-60. Βλ. περαιτέρω και Barber 1998, 478, David 2002, 86, Lindroos-Honinheimo 2009, 72. Πρβλ. διαφορετικά Ciaramelli 2002, 56-7, που αυτονομεί το «*τρίτο μέρος*» από την ηθική. Και ναί μεν το «*τρίτο μέρος*» είναι ισαρχέγονο με τη διαπροσωπική συνάντηση στον Λεβινάς και κατά τούτο συνιστά άλμα σε σχέση με την οντολογία, γιατί όμως πρέπει να συνιστά άλμα και ως προς την ηθική στο εσωτερικό του λεβινασιανού λόγου; Αν και ο συγγραφέας πείθει στο ότι η οντολογική αμεσότητα ("immediacy") διαφέρει από την πρωτογένεια του «*τρίτου μέρους*» ("originary"), δεν φαίνεται σαφές γιατί θα πρέπει να θεωρήσουμε το «*τρίτο μέρος*» πρωταρχικό (ο λεβινασιανός όρος θα αντιστοιχούσε αγγλίστι στο "primordial") έναντι και της ίδιας της ηθικής ως πρόσωπο-με-πρόσωπο συνάντησης. Μια αυτονόμηση της πολιτικής διάστασης τέτοιας μορφής –σχεδόν σμιττιανού τύπου!– δεν συνάδει, φρονώ, με τη λεβινασιανή σκέψη. Ορθά, αντίθετα, υπάγει κανονιστικά το «*τρίτο μέρος*» στη συνάντηση με τον Άλλο, ο Simmons 1999, 95. Πρβλ. ακόμη Fagan 2009, 9-11, 19-20, η οποία θεωρεί το «*τρίτο μέρος*» πρωταρχικό οργανικό τμήμα ενός ηθικο-πολιτικού όλου, ερμηνεύοντας ανάλογα τον Λεβινάς. Βλ. όμως και πάλι αντίθετα Loumansky 2009b, 26, 31-2, 38-9, που παρά την αναγνώριση της μετασχηματιστικής δύναμης του «*τρίτου μέρους*», απορρίπτει μια τέτοια θεώρηση, επισημαίνοντας ορθά, ότι σε μια τέτοια περίπτωση η συνάντηση των προσώπων, μη όντας ενική, οδηγεί σε (ισο)πρωταρχικές ολοποιήσεις «γένους», αντίθετες με το πνεύμα του Λεβινάς, στο πλαίσιο των οποίων η διαπροσωπική σχέση θα ήταν πρωτίστως γνωστική, άρα «θεματικοποιύσα», συνεπώς και πάλι αντίθετη στο πνεύμα αυτό. Και ο Crowe 2006, 426-8, αφυδατώνει «δικαιικά» το λεβινασιανό πνεύμα ξεκινώντας από την ισοπρωταρχία του «*τρίτου μέρους*». Πρόκειται στην ουσία ή έστω κατ' αποτέλεσμα για το

στική θεώρηση του οικουμενισμού à la Apel και της προσέγγισης του Λεβινάς ως μεταξύ τους συμπληρωματικών στάσεων απωθεί αλλά δεν αποτρέπει τον κίνδυνο του φορμαλισμού⁷⁶. Αυτή τη θεμελιακή διάστιξη ανάμεσα στο νόμο, απαραμείωτα βίαιο και επιστημικό⁷⁷ και τη φαινομενολογικά προσβάσιμη ηθική συνάντηση με το πρόσωπο αισθάνονται ως «αδιέξοδη» όσοι επιδιώκουν στο εσωτερικό του δικαίου λόγου λύσεις. Και ενώ η θεμελιακή αμφιλογία του Λεβινάς ως προς τη δυνατότητα για μια άλλη πολιτική είναι η «σταυρική» απορία βάθους της ερωτηματοθεσίας του⁷⁸, η άποψη περί του «αδιεξόδου» της σκέψης του παραμένει, ενόσω βασίζεται στον «κοινό νο», αναστοχαστικά ελλειπτική και τελικά μαρτυρά την άρνηση να γίνει δεκτός ως «διασκεπτός» ο λεβινασιανός λόγος στην ουσία του⁷⁹, ουσία που συνίσταται στην άναρχη υπέρβαση της ασηπτικής κοσμικότητας του δικαίου, όπως αυτή μορφοποιείται στην εμμένεια του «κοινωνικού συμβολαίου», του «θετικού νόμου» ή της «ελευθερίας» ως ενδεικτική μιας *αυτοπερίκλειστης ατομικότητας που παραδοσιακά νοείται ως «υποκείμενο δικαίου»*⁸⁰.

εσφαλμένο διάβημα μιας εστιθελικής «αποδόμησης» ντεριντιανού τύπου σε σκοπιές εξ υπαρχής «ανεπίδεκτες» αποδόμησης, υπό την έννοια ενός ριζικά άλλου νοήματος του λόγου τους, που είναι *θεμελιωδώς μη εμμενής και μη ανταποκρίσιμος σε σχήματα σπειροειδούς ερμηνευτικής προσέγγισης*. Βλ. για τη διαφορά του Λεβινάς γενικότερα από τον μετανεωτερικό σχετικισμό και Alford 2004, 147.

76. Πρβλ. όμως Barber 1998, 479-80.

77. Wolcher 2003, 106-10.

78. Δεν είναι τυχαίο ότι η κομβική για το λεβινασιανό έργο σκέψη, ότι δηλαδή η κοινωνική απόκλιση και ο φιλοσοφικός σκεπτικισμός παρουσιάζονται ως αρνήσεις της ολοποίησης που εκπροσωπεί η λογοκρατία, αυτή δε νοείται ως *εξόχως πολιτική*, αποτελεί σχεδόν την κατακλείδα του *OB*, του ωριμότερου δηλαδή κειμένου του φιλοσόφου: Levinas 1998b, 170-1.

79. Πρβλ. π.χ. την αλλοστεινική κριτική της Lindroos-Hovinheimo 2009, 78, 85-6, σε αντίθεση με την πιο ολοκληρωμένη αίσθηση της λεβινασιανής απορίας ως προς την «καθαρότητα» της ηθικής στα πολιτικά διακυβεύματα, του Manderson 2006, 169-71. Βλ. και Manderson 2007, 148.

80. Βλ. π.χ. Putnam 2002, 55, Stauffer 2003, *passim*. Πολύ σωστά επισημαίνουν οι Motha & Zartaloudis 2003, 265-6 σημ. 5, ότι το δυτικοκεντρικό δικαίο αναγνωρίζει την ετερότητα, αφού πρώτα την κατασιγάσει και την αφομοιώσει. Ορθά ορίζει ο Diamantides 2007c, 182-4, ως πεμπτουσία του λεβινασιανού εγχειρήματος την ρηγματώδη και ασυνεχή σχέση μεταξύ της ηθικής του μεταφυσικής και των ηθικών κανόνων ή μεταηθικών επιστημολογικών θεματοποιήσεων που θα υπέθετε κανείς ως παραγόμενες απ' αυτήν. Εύστοχα ο συγγραφέας χαρακτηρίζει τη συνάντησή με το Άλειρο ως "[...] neither a traumatic strike nor a path to ethereal 'enlightenment' – it is just a jolt!" (ό.π., 183, η έμφαση δική μου). Βλ. και Simmons 1999, 91. Για το συνεχές νομικού θετικισμού και Ολοκαυτώματος, ως ενός πεδίου ηθικής αδιαφορίας, που απο-

Αλλά και όπου η ριζική ετερότητα κατανοείται αναμφίβολα σε όλο το βάθος της, η ενδοδικαιική ανταπόκριση στα αιτήματά της δεν μπορεί να διατυπωθεί παρά μόνο με όρους έντασης ανάμεσα στους λόγους της ηθικής και του δικαίου, έστω και αν η ένταση αυτή νοείται ως τάση αμοιβαίας τους προσέγγισης. Τότε όμως η κριτική στην αποδομητική σκοπιά είναι άσφαιρη. Αν η τελευταία νοεί ως δίκαιη εκείνη τη δικαστική απόφαση των επιδικιών στις οποίες η ετερότητα βοά, όπως στις παραβιάσεις των μεταναστευτικών νόμων ή των αιτήσεων ασύλου, η οποία συνιστά εν ταυτώ και γέννηση μιας δικαιοκτικής αρχής με τρόπο οιοει «συμβαντικό», ως ταύτιση δηλ. της ερμηνευτικότητας και της επιτελεστικότητας της κρίσης, το αίτημα της αμοιβαίας προσέγγισης δεν είναι παρά η «αναλυτική» εκφορά της αποδομητικής προσέγγισης, μας κομίζει δηλαδή όσα εκείνη επίσης διαβλέπει, αμβλύνει όμως την αιχμηρότητά της⁸¹. Σε κάθε περίπτωση σίγουρο είναι ότι στον Λεβινάς η

τελεί τον μόνιμο στόχο της επίθεσης του Λεβινάς, περισσότερο μάλιστα από την απτή κακοβουλία, βλ. εύστοχα Loumansky 2005, 196-7. Σε ανάλογο πνεύμα ερμηνεύει την λεβινασιανή πολιτική υποκειμενικότητα ως αντίθετη στο φιλελευθερισμό και το νόμο, πρωτίστως δε ως μη επιλήσιμα της αδικίας, ο Stone 2010, 116-23.

81. Πρβλ. σχετικά την κριτική στους Δουζίνα και Warrington της Loumansky 2006, 161-9. Αντίθετα προς την κριτική αυτή θεωρώ, ότι η ένταση μεταξύ ηθικής και δικαίου που διαπερνά το λεβινασιανό εγχείρημα και μπορεί να ερμηνευθεί με αναστοχαστικά πλουσιότερο τρόπο τα ανθρώπινα δικαιώματα, καθίσταται περισσότερο προφανής, όταν τονίζεται η ρήξη του θετικού δικαίου από την απερρισταλή –υπερθετική ή «φυσικοδικαιική»– επιταγή της ετερότητας έναντι της ενσωμάτωσης της έντασης αυτής εντός του θετικού δικαίου, που, όπως εύστοχα το θέτει ο Δουζίνας, πάντα θα «αποτελειώνει» τα ανθρώπινα δικαιώματα στερώντας τους την διάσταση της «χάριτος» που τείνει πέρα από τις «αδικίες και τα αίσην αυτού του κόσμου». Ορθά και παράδοξα ορίζει ο ίδιος τα ανθρώπινα δικαιώματα ως την «*αναγκαία και αδύνατη αξίωση του δικαίου για δικαιοσύνη*». Βλ. σχετικά Δουζίνα 2006, 483-517, 525, 529-33, η έμφαση δική μου. Σε ανάλογο πνεύμα και τονίζοντας την ευθύνη καθενός μας για τα δικαιώματα του άλλου ως πέραν του θεσμικού δικαίου κείμενη και ήδη πρότερη του σχηματισμού του κράτους ως φορέα εγγυητικού καθήκοντος διασφάλισής τους, βλ. και Hirsch 2005, 238-44. Βλ. επίσης την εύστοχη απόδοση της έννοιας της ευθύνης στον Λεβινάς ως «*συμβαντικής*», δηλαδή όχι ως «*αναλαμβάνουσας*» από αλλά ως «*επισυμβαίνουσας*» σε κάποιον (Verantwortungsübernahme vs. Verantwortungswiderfahrnis: Delhom & Hirsch 2007, 59). Βλ. και Levinas 2007e, 120. Πρβλ. όμως μια εναρμονιστική και φιλελεύθερη ερμηνεία της λεβινασιανής ηθικής έντασης περί το δικαίο σε: Stauffer 2007, 239-42. Ασφαλώς μπορεί κανείς να υιοθετήσει μια εντελώς *απορητική* στάση έναντι της «υπερβατικά ενδόκοσμης» σύλληψης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην οποία προβαίνει ο Δουζίνας στηριζόμενος στον Λεβινάς και να αποδώσει σ' αυτή ένα κρυπτο-εγχειρισμό (βλ. έτσι Motha & Zartaloudis 2003, *passim* και ιδίως 259-61). Ας σημειωθεί πάντως ότι ακριβώς ως «*ενδόκοσμη υπερβατικό-*

σχέση ηθικής και δικαίου δεν μπορεί να υπαχθεί σε σχήματα έκκεντρης ποικιλομορφίας, όπως θα το ήθελε ένας παιγνιώδης μετανεωτερικός λόγος, που, παντελώς διάφορος της αυστηρότητας της αποδομητικής μεθόδου à la Ντερντάντ, καταφάσκει ευφρόσυνα ένα αντιμονιστικό δικαιοκρατικό «νεοφεουδαρχισμό»⁸².

Από την άλλη πλευρά μια αξιολογική απόπειρα ένταξης του Λεβινάς στο δικαιοκρατικό λόγο είναι αυτή που επιχειρήσει ο Manderson. Κατ' αυτόν στην αστική αδικολογική ευθύνη του κοινοδικαίου ("tort law") την έννοια του καθήκοντος μέριμνας που η αμέλεια προσβάλλει ("duty of care") μπορούμε και πρέπει να την κατανοήσουμε με αρωγή από τη λεβινασιανή έννοια της εγγύτητας ("proximity"), νοούμενης ως ανεικονικής και μη αναπαραστάσιμης επιφάνειας της ετερότητας⁸³. Ο Manderson εκκινεί από την σχεσιακή διάσταση μεταξύ των μερών της αδικολογικής ευθύνης, που εναρμονίζεται με τη λεβινασιανή έννοια της δια-προσωπικής συνάντησης σε αντίθεση με τον ολοκληρωτισμό τόσο της επανορθωτικής δικαιοσύνης (της *justitia commutativa*) όσο και της διανεμητικής τοιαύτης (*justitia distributiva*), στο βαθμό που η πρώτη γνωρίζει μόνο το αυτόνομο Εγώ (κατά τον συγγραφέα το υποκείμενο του δικαίου είναι τότε ιδεατοτυπικά «ψυχοπαθές»), ενώ η άλλη γνωρίζει μόνο την κοινωνία (οπότε το υποκείμενο του δικαίου είναι τότε, αντίστοιχα, «κοινωνιοπαθές»). Και οι δύο τύποι αγνοούν την εγγύτητα

τητα» ("immanent transcendence") ορίζεται –και ορθά– το Κακό, δηλαδή η απόλυτη και κατοπτρική αντιστροφή του Ηθικού (: Bernstein 2002a, 266). Περαιτέρω, ενώ η στάση αυτή διατυπώνει ένα αίτημα υπέρβασης του λόγου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων προς την κατεύθυνση της πολλαπλότητας αυτόνομων ενικοτήτων (Motha & Zartaloudis 2003, 264-5), αφοπλίζεται την ίδια στιγμή από εκείνα τα δικαιοπολιτικά αντισώματα που θα απέτρεπαν το ενδεχόμενο της κατάπτωσης της υπέρβασης αυτής στο «Πραγματικό» (με τη λακανική έννοια) ενός νέου κοινωνικού δαρβινισμού, αφού παράλληλα ο Λεβινάς καταδικάζεται ως «βίαιος οντολόγος» (ό.π., 255). Με άλλα λόγια, το «αντιδιαλεκτικό» εγχείρημα των Motha & Zartaloudis δεν πάσχει τόσο επειδή τείνει να εξοβελίζει την εγγειανή κληρονομιά (πρβλ. άλλωστε και την περί του αντιθέτου δήλωσή τους, ό.π., 259), όσον επειδή τείνει να θεωρεί την όποια θεωρητική-πολιτική επεξεργασία της εισβολής του λεβινασιανού Υπερβατικού στην εμμένεια, μονοσήμαντα λογοκρατική.

82. Πρβλ. π.χ. Ladeur 2011, 543-7. Ανάλογα ξένη προς τον Λεβινάς είναι εξ ορισμού κάθε πραγματιστική και ιστορικοιστική ηθική, που συνειδητά κινείται στην κοινωνιολογική επιφάνεια αρνούμενη κάθε μεταφυσικό βάθος. Πρβλ. π.χ. Larimore 1993, 238-48.

83. Levinas 1998b, 86-94, 96-7, 139, 190 σημ. 35, Manderson 2006, passim και ιδίως 98-145. Μια συνοπτική παρουσίαση των θέσεων του βιβλίου του βλ. και passim σε Manderson 2007, Manderson 2008a. Μια συμπληρωματική προσέγγιση στο εγχείρημα του Manderson βλ. και σε Stacy 2008, passim.

προς τον πλησίον/γείτονα ως την αρμόζουσα ερμηνευτική βάθους του καθήκοντος επιμελείας, το οποίο πρέπει να βιώνεται συγκεκριμένα, πέρα από συμβατικά περιγράμματα και, όπως δείχνει και η αναφορά του συγγραφέα στα καθήκοντα διάσωσης οφείλει να εκπληρώνεται κατ' εξάντληση και της έσχατης δυνατότητας που το εκάστοτε συγκείμενο προσφέρει στο διασώστη. Η ευθύνη για τον Manderson-Λεβινάς δεν εκπληρώνεται ποτέ, αλλά πάντα βαθαίνει⁸⁴. Ο συγγραφέας ευφύως, σε κάθε περίπτωση, τοποθετεί την λεβινασιανή εγγύτητα στην εφραπτομένη που διαφεύγει τόσο της κατηγορίας κατά του Λεβινάς ότι αμελεί τη βαρύτητα της εκάστοτε συγκεκριμένης δικαιοπολιτικής κατάστασης της εμμένειας, όσο και αυτής που του αποδίδει ρεφορμιστικό πνεύμα που τον παγιδεύει στην εμμένεια αυτή⁸⁵. Ανάλογα υποστηρίζεται ότι η προσφυγή στο εύλογο ως κριτήριο της εκπλήρωσης του καθήκοντος επιμελείας ("reasonableness") είναι σε θέση να διαχειρίζεται με θεμιτό για τα μέτρα του Λεβινάς τρόπο την πρωταρχική ασυμμετρία της ηθικής σχέσης, ώστε στη θέση της ανελαστικότητας της παραδοσιακής αντίληψης της αμεροληψίας του θετικού δικαίου ως απροσωποληψίας να μπορεί να υλειοέρχεται η συνεκτίμηση της «οικουμενικότητας του συγκεκριμένου» κατά την ερμηνεία και εφαρμογή του⁸⁶.

84. Βλ. σχετικά Manderson 2006, 21-50, 91-7, 112, 144, 159-60, 174, 191-2, 200, Manderson 2007, 153, 160-1 (και, φυσικά, πρωτευδόντως Levinas 1989, 226-7, Levinas 1998b, 12, 93. Βλ. και την πέραν του θετικού δικαίου διάσταση της ευθύνης ως συνολό της νομικής ευθύνης «σκιά»: Stauffer 2007, 243. Για την ευθύνη του διασώστη ανεξάρτητα από την στενότητα της σχέσης του με το κινδυνεύον πρόσωπο κατά τον Manderson, ανεξάρτητα δηλ. από την ύπαρξη ιδιαίτερης νομικής του υποχρέωσης, βλ. και Stacy 2008, 166-7. Αυτή η προσέγγιση θα έτεινε τελικά να καταργήσει τη γνωστή στο ποινικό δίκαιο της ηπειρωτικής παράδοσης διάκριση μεταξύ γνήσιας και μη γνήσιας παράλειψης. Σε ένα βαθύτερο ηθικό πλαίσιο πρόκειται για το απροϋπόθετο του καθήκοντος επιμελείας. Όπως το θέτει ο Orphir 2005, 478: "the call is not the source of the duty. *The duty has no source*" (η έμφαση δική μου). Βλ. ανάλογα και Chalier 2002c, 108.

85. Βλ. σχετικά Manderson 2006, 73-83. Αν η δεύτερη αιτίαση προέρχεται από τον Ντερντάντ, η πρώτη αφορά την κριτική στον Λεβινάς από την G. Rose. Για μια συνολική, σε εγγειανό πνεύμα, κριτική της τελευταίας στον μεταδομισμό βλ. την κλασική πλέον μονογραφία της: Rose 1984, passim. Υπέρ του Manderson έναντι της Rose ως προς τον Λεβινάς βλ. πάντως και Stacy 2008, 170. Φαίνεται πάντως να αληθεύει ότι η Rose κατηγορεί τον Λεβινάς επειδή σκέπτεται όπως σκέπτεται (και όχι εγγειανά!). Φαίνεται δηλαδή να απευθύνει στον Λεβινάς ένα σιονεϊ εγχείρημα *ad hominem*, όπου ένας ολόκληρος τρόπος σκέψης παρουσιάζεται, λίγο-πολύ, σαν ακατανόητη ιδιορρυθμία. Βλ. σχετικά και Loumanskys 2005, 182, 186.

86. Kirkpatrick, 231-4.

Είναι ωστόσο αμφίβολο αν αυτή η «εξημέρωση» του Λεβινάς πέραν του να τον καθιστά «εφαρμόσιμο» τον δικαιώνει κιόλας. Η κριτική που ασκήθηκε στον Manderson είναι σχετικά αποκαλυπτική: είτε στο νόμο θα παραμείνει το προνόμιο να προβαίνει στις διαφοροποιήσεις που δίνουν ουσιαστικό νόημα στην γενικότερη και ασαφή έμπνευση που παριστά ο Λεβινάς για το δίκαιο της αδικοπρακτικής ευθύνης⁸⁷, είτε θα πρέπει να εμμείνουμε στη διαλεκτική σχέση εγώ και άλλου στο δίκαιο και πάντως να αποφύγουμε την απόλυτη εξάρτηση από τον άλλο⁸⁸, είτε, ακόμη, θα πρέπει να θεωρηθεί «παλαιομοδίτικη» η πταισματική ευθύνη σε ένα χώρο όπως των αδικοπραξιών, όπου προέχει ο αποκαταστατικός χαρακτήρας της έννομης συνέπειας από τη ζημία, δηλ. όπου πλέον ενεργοποιείται πρωτίστως η ασφαλιστική ευθύνη⁸⁹. Ερωτάται επίσης γιατί χρειάζεται για την επέκταση της αδικοπρακτικής ευθύνης η αναγωγή στην λεβινασιανή εγγύτητα και δεν θα αρκούσε π.χ. η συστημική ανάλυση, ώστε να υπερεκταθεί η ευθύνη αυτή το ίδιο ή και περισσότερο και μάλιστα παντελώς εμμενώς;⁹⁰ Αυτό που φαίνεται να παροράται σχετικά είναι ότι κάθε έννοια αυτονόμησης του δικαίου συστήματος, είτε αυτή είναι συστημικής έμπνευσης, είτε, π.χ., στηρίζεται στον Hart, αντιβαίνει στο πνεύμα του Λεβινάς, στη θραύση δηλ. της εμμένειας από το Υπερβατικό⁹¹. Ανάλογες απορίες προκαλεί επίσης η προσπάθεια εκνομίκευσης της λεβινασιανής εγγύτητας στο πεδίο της εταιρικής ευθύνης, όπου η δημιουργία ευέλικτων κανόνων αυτορρυθμίσης ή βέλτιστων πρακτικών, η επιστράτευση φρονησιακών δεξιοτήτων αριστοτέλειας κολής και η καθιέρωση θεσμών διαμεσολάβησης ή διαιτησίας θεωρούνται μορφές ενσωμάτωσης της άπειρης ηθικής επιταγής στον αναγκαίο λογοκεντρισμό του δικαίου⁹².

87. Έτσι, αν και θετικά διακείμενη προς τον Manderson, η Stacy 2008, 167-72.

88. Crowe 2008, 149, 151.

89. Βλ. αυτοσαρκαστικά Manderson 2008b, 176-7. Βλ. και Παπαχαράλαμπος 2003α, 27-8.

90. Βλ. μια τέτοια πρόταση αντικειμενικού καταλογισμού του αδικήματος σε Παπαχαράλαμπος 2003α, Παπαχαράλαμπος 2003β, *passim* και ιδίως 7100-3. Πρβλ. Manderson 2006, 136-7, 189, όπου εντοπίζονται οι ανάλογες περιπτώσεις προσβολής ειδικού εγγυητικού καθήκοντος με παράλειψη.

91. Βλ. επ' αυτού ορθά Crowe 2006, 429-32, η εκ μέρους του οποίου ωστόσο συμπλησίαση του Λεβινάς προς κλασικές φυσικοδικαιικές προσεγγίσεις τύπου Finnis ή προς προσεγγίσεις κοινωνικο-εθολογικού εξελικτισμού ως προς τη διαμόρφωση της ηθικής συνείδησης, μου φαίνεται εσφαλμένη. Πρβλ. ό.π., 425, 428.

92. Mansell 2008, 569-76. Βλ. ακόμη και μια αξιόλογη προσπάθεια αξιοποίησης του Λεβινάς στο αστικό δίκαιο των συμβάσεων από τον Pieniżek 2009, *passim*.

Αλλά το όλο ζήτημα με τον Λεβινάς είναι η δομική για τη θεώρησή του αδυναμία ευχερούς προσφυγής στο λόγο της «εφαρμοσμένης ηθικής», καθώς αυτό θα υλαινισσόταν μια συνέχεια θεωρίας και πράξης γνώριμη μεν στη συστηματική θεωρησιακή σκέψη, ξένη όμως στην ασυνεχή-υπερβατική σκέψη του Λεβινάς. Υπό την έννοια αυτή ορθά τονίζεται ότι η εταιρική ευθύνη προδίδει την άν-αρχη ηθική επιταγή, συνιστά πάντα ένα «ρηθέν» που υπερβαίνεται συνεχώς από το πρωταρχτικό «λέγειν» της ηθικής απειρότητας κατά τη γνωστή διάκριση του Λεβινάς, «λέγειν» ανυπότακτο όχι μόνο στον ατομικιστικό φιλελευθερισμό αλλά και σε υπερατομικές-οργανιστικές προσεγγίσεις του κοινωνικού στοιχείου, όπως η ντυρκεμανή⁹³. Αυθεντικά λεβινασιανή μπορεί συνεπώς να είναι μια σύλληψη της εγγύτητας που –διαμέσου της κοινωνικής αλληλεγγύης των αποκλεισμένων, νοούμενης ως απόλυτης ετερότητας στο βέβηλο εξουσιασμό του εμμενούς, ετερότητας προβαίνουσας ως «μωρίας» και ως «αφέλειας» για το λόγο των ισχυρών της βέβηλης εμμένειας– αποκαλύπτει εντός της ιστορίας τη «δόξα του απείρου»⁹⁴. Για τον Λεβινάς το θετικό δίκαιο είναι θεμελιωδώς μη-δικαιοσύνη. Η σύγχρονη προϊούσα «εκνομίκευση» του πολιτικού και του κοινωνικού στοιχείου παράγει απλώς την ιδεολογία του δικαίου ολοκληρωτισμού, μια νέα δηλαδή ολοποίηση⁹⁵.

Ο Λεβινάς θα δείξει την ανεπάρκεια του δικαίου σε ό,τι είναι ηθικά το πιο κρίσιμο, στη ματαιότητα αναζήτησης ενός νοήματος στον πόνο. Πράγματι, το θετικό δίκαιο αλλά και οι εκνομικευμένες «εναλλακτικές» επιτροπές αλήθειας για οικουμενικά εγκλήματα αναζητούν ένα νόημα στον πόνο και εν ταυτώ το παρακάμπτουν, αφού το νόημα αυτό είναι ξένο στο θύμα που υποφέρει. Ο σκοπός να ωφεληθεί η κοινωνία από την τιμωρία αφαιρείται από το –για το θύμα– ριζικά «άσκοπο» της οδύνης. Αυτό το αβυσσαλέο τίποτε είναι ακριβώς το Κακό, έναντι του οποίου η νομική αφήγηση είναι μια παραμυθητική παράκαμψη⁹⁶. Αλλά αυτό

93. Βλ. π.χ. Soares 2007, 549-51.

94. Dussel 2007, 80-2, 87.

95. Teubner 2009, 23. Βλ. ακόμη Klun 2000, 302-7, Rey 2007, *passim* και 274, 276-7, Stauffer 2007, 231-4. Η Slaughter 2007, 52-6, 61-3, εντοπίζει περί τον 12ο αιώνα την τομή γέννησης του θετικού δικαίου που ο Λεβινάς αποδοκιμάζει και στην ύστερη γοτθική τέχνη ανιχνεύει μια «διακοπή του ωραίου», ανάλογη της λεβινασιανής εισβολής της εν οδύνη ετερότητας. Κατά τη συγγραφέα η Μεταρρύθμιση που οργάνωσε το μετέπειτα θετικό δίκαιο, υπέταξε την άναρχη δικαιοσύνη σ' αυτό παρά την εκ πρώτης όψεως εικονοκλαστική της στάση: ό.π., 63-5.

96. Έτσι ορθά Minkkinen 2008, 65-9, 70. Βλ. και Pinnock 2002, 137, 172 σημ. 20,

είναι το σημείο που, πέρα από τα εμπόδια που μάταια προτάσσει η αναστοχαστικότητα, εισέρχεται στη σκιηνή η ηθική επιταγή ως ενστικτώδης απάντηση στην οδύνη του άλλου και έτσι ως πρόπλασμα κάθε έννοιας κανονιστικότητας⁹⁷. Στην τραυματική τομή μιας συνέχειας που η οδύνη σηματοδοτεί (συνέχειας μιας σωματικής, εγωλογικής, κοινωνικής ή άλλης ολοποιημένης ενότητας), παρεμβάλλεται η ηθική ευθύνη ως ικανότητα ανταπόκρισης (ως “response-ability”). Το δίκαιο ακολουθεί εκλογικευτικά⁹⁸. Αυτό που δεν μπορεί να αποφευχθεί είναι ότι:

[...] a residue will always remain after the law has attempted to bring meaning to the atrocities committed through its causal narratives. The suffering of the individual will, in the end, remain expressionless, meaningless, and ‘for nothing’. As such, its appeal calling for my response is much louder than anything the trial will invoke through its choreographed proceedings⁹⁹.

Ή, όπως το θέτει ο Wolcher, περιγράφοντας την εκλογικευτική θεοδικία της δυτικής μεταφυσικής σχετικά με την ηθική:

Thus unfolds, in the West, a history of thought about ethics and justice that is grounded in thoroughgoing enchantment with knowledge. Traditional approaches to ethics and justice create a scission of suffering – bad suffering is distinguished from suffering that is ignored or justified. In doing this, the Western tradition fails to attain a perspective from which it is possible to think suffering as such¹⁰⁰.

Ophir 2005, 267, 417-8, για το άσκοπο δε του Κακού βλ. συνολικά το 3ο μέρος της μεγάλης ηθικής μονογραφίας του συγγραφέα. Βλ. επίσης για το «ανυπόστατο» και μη διανοητό του Κακού και την ανάγκη της αναφοράς σ’ αυτό μέσω αναστοχαστικών (αυτόχρονα αισθητικών και ηθικών) και όχι προσδιοριστικών κρίσεων Lara 2007, 40, 44, 49, 57, 66, 69-80. Κορυφαία και ιστορικά επιτυχή τέτοια αναστοχαστική κρίση αποτελεί κατά τη συγγραφέα η ίδια η δίκη της Νυρεμβέργης: ό.π., 174. Για τη σχέση προσδιορισμού και αναστοχασμού στο σύστημα κρίσεων και τη σημασία του δευτέρου, βλ. και Ciaramelli 2002, 50, 55.

97. Βλ. συναφώς Diamantides 2007c, 186, 189, που εισηγείται μια ριζική διάρρηξη του δικανικού λόγου με σύμπτωμα την αποτυχία της δικαστικής φρόνησης που το δικαϊκό σύστημα παράγει για την απόσταξη νοήματος από την άσκοπη οδύνη, για την συνεχή δηλαδή αναπαραγωγή του μοντέλου της θεοδικίας: ό.π., 190-207.

98. Minkkinen 2008, 68, 81.

99. Ό.π., 84.

100. Wolcher 2003, 99.

Ο Λεβινάς πρέπει να διαβάζεται πριν απ’ όλα ως ακριβώς ο ορκισμένος εχθρός της ηθικής αισχροτήτας της θεοδικίας που απενοχοποιεί νοηματοδοτώντας¹⁰¹. Εδώ συναντά κανείς την ηθικά ενδεδειγμένη αναστροφή της πειθαρχικής-σαδιστικής-αυτοσυντηρητικής φύσης του αποκλειστικά νομικού λόγου. Ο νόμος υποτάσσει την κραυγή του θύματος στην επούλωση χωρίς δικαιοσύνη. Ένα σύμπτωμα του νομικού λόγου γίνεται έτσι και η καταδίκη της βίωσης του τραύματος, η καταγγελία της ως «μνησικακίας». Αντίστοιχη του λεβινασιανού ηθικού βήθους είναι αντίθετα όμως όχι η κατασίγαση, αλλά η έκρηξη του πάθους για δικαιοσύνη, είναι η υπέρβαση του νομικού φορμαλισμού, η εκδίκευση και όχι η εκνομίκευση¹⁰².

Αλλά βέβαια, η ανεπάρκεια του δικαίου δεν υπαινίσσεται την περιττότητά του, ακριβώς επειδή ακόμη και η ηθική είναι ανεπαρκής με μέτρο την ίδια της την απειρότητα! Συνεπώς εμπρός στην φρίκη των οικουμενικών εγκλημάτων ή φαινομένων όπως η εμπορία ανθρώπων ή η παιδοφιλία, η ηθική απειρότητα της ευθύνης δεν αντιτίθεται προς

101. Βλ. π.χ. Bernstein 2002a, passim και μια άλλη εκδοχή του ίδιου κειμένου σε Bernstein 2002b, 166-83. Γράφει ο Levinas 2004, 66: «Ο Θεός δεν είναι ίσως τίποτε άλλο παρά αυτή η διηνεκής άρνηση μιας ιστορίας η οποία θα τα βόλευε με τα ιδιωτικά δάκρυά μας. Η ειρήνη δεν εγκαθιδρύεται σ’ έναν κόσμο χωρίς παρηγοριά». Βλ. ακόμη ανάλογα και Levinas 2007γ, 76-8. Έτσι, για τον Λεβινάς η ιστορία κρίνεται από τον Δίκαιο, δεν υποτάσσεται ο Δίκαιος στα κελεύσματα της ιστορίας: Levinas 2007f, 128. Ταυτόχρονα, κάθε «τέλος» της ιστορίας πρέπει να τίθεται υπό κριτική διερώτηση. Ο Δίκαιος πρέπει να έχει «υπομονή»: ό.π., 129. Βλ. ανάλογα και Levinas 2007b, 132-3. Έως πότε όμως; Πώς θα νοιώσουμε τη διαφορά του μεσσιανικού συμβάντος από τις βροντώδεις –αλλά άνευ σημασίας– καμπές της εμμενούς ιστορίας; Η ιδιότυπη αυτή μεταφυσική «εποχή» του λεβινασιανού ηθικού λόγου δεν θυμίζει –μέσα από άλλες ασφαλώς οδούς– τον «Κατέχοντα» του Σμιτ, όταν επιχειρήσουμε την πολιτική της μετάφραση; Η «ηθική συντριβή» που ο Δίκαιος νοιώθει κατά τον Λεβινάς για τον πόνο που προκαλεί τιμωρώντας, δεν αναδεικνύει έξοχα τον *Ηθικό Κατέχοντα*; Βλ. συναφώς Flescher 2000, 75, 82 και σημ. 54. Βλ. για το τέλος της θεοδικίας μετά το Άουσοιτς με επιχειρήματα στηριζόμενα στη λεβινασιανή σκέψη και Neiman 2006, 350-3, 367-91, που πάντως βιάζεται να εντάξει και τον Λεβινάς σε ό,τι αποκαλεί «ορμή προς τη θεοδικία». Πρβλ. ό.π., 425 και σημ. 21. Για την θεμελιωμένη πλέον στον σύγχρονο πρακτικό λόγο κριτική στη θεοδικία του Κακού, βλ. και Fontaine 2000, passim και ειδικά 100-11, καθώς και Ricœur 2005, 47-62.

102. Levinas 2004, 78. Πρβλ. την ανάλυση των θέσεων των Améry και Λεβινάς προς τις βυθισμένες στη μυθική βία πρωτο-φασιστικές αντιλήψεις των Νίτσε και Ντελέζ: Minkkinen 2007, 519, 525, 528-9. Ενδιαφέρουσα είναι συναφώς η αντίληψη του Φουκώ που ανιχνεύει τη «λαϊκή» δικαιοσύνη εκεί όπου συμβαίνει να φθίνει περισσότερο ο νομικός φορμαλισμός. Βλ. σχετικά Foucault 2002, passim και ιδίως 18-9, 30, 42, 60-2, 65, 68.

αλλά αντίθετα επιτάσσει τη μέγιστη δυνατή αυστηρότητα της ποινικής αντίδρασης. Όσο και αν ο νομικός λόγος των δικαιωμάτων δεν παύει να αρνείται την ανεπανάληπτη μοναδικότητα του άλλου, δεν παύει και να είναι απολύτως απαραίτητος ως το ελάχιστο της ηθικής επιταγής¹⁰³. Πολύ περισσότερο μάλιστα η νομική-ποινική κύρωση οφείλει να είναι τόσο εντονότερη και αδυσώπητη (δηλ. να τείνει να «απειρίζεται»), όπου αντιπαλεύεται –σε κατοπτρική αντίθεση προς την απειρότητα της ηθικής¹⁰⁴– το κατ' εξοχήν έγκλημα, δηλ. η απειρότητα του Κακού¹⁰⁵. Στο σημείο αυτό, όταν δηλαδή η κοινωνία (άρα το «τρίτο μέρος») καλείται να αντιμετωπίσει το Κακό, άρα να το γνωρίσει και να το κατηγοριοποιήσει σε αντίθεση με την παθητικότητα της ηθικής εμπειρίας που ούτε κρίνει, ούτε αποφασίζει, πρέπει στο εσωτερικό του λεβινασιανού λόγου εκ των πραγμάτων η πρωταρχική ηθική να αναχθεί στη δικαιοσύνη, δι' αυτής στην αφηρημένη ηθική ('morals' v. 'ethics'), εκείθεν δε στην πολιτική θεολογία¹⁰⁶. Αυτή η ολίσθηση είναι αναγκαία αν θεωρούμε ότι ο Λεβινάς είναι τέκνο της εκκοσμικευσης και των δεινών της, που θέλει να υπερβεί εξερχόμενος από τον κύκλο της εμμένειας¹⁰⁷. Άλλωστε είναι

103. Όμοια κατ' αποτέλεσμα, αν και με αντίστροφη φορά στην επιχειρηματολογία της η Loumansky 2009a, 185-6. Βλ. επίσης Coyle 2002, 63-5. Βλ. τέλος και το «παρά-λογο» του κατά Λεβινάς δικαίου στον Diamantides 2007b, 26-7.

104. Επιγραμματικοί επ' αυτού ο Ophir 2005, 547/8: "[...] the absoluteness of the Evil [...] as the presence of a transcendental moment in history, as the symmetrical inversion of divine holiness" και ο Bernstein 2002a, 260: "Evil is a malignant sublime". Βλ. ακόμη Fontaine 2000, 116-9.

105. Ορθά διαβάζει σχετικά ως ενδείκτη αυτού του Κακού στα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας π.χ. το απαράγραπτό τους ο David 2002, 83-4. Ορθά επίσης ερμηνεύεται η συγγνώμη στον Λεβινάς ως ιδιωτική επιλογή του προσώπου-θύματος, ενώ στη δημόσια σφαίρα, εκεί όπου δεσπόζει το «τρίτο μέρος» προέχει η μαρτυρία του κακού και η κυρωτική κρίση: Kleinberg-Levin 2005, 223-5, 233 σημ. 26, Delhom & Hirsch 2007, 28. Βλ. σχετικά και Levinas 2004, 75-6, 78, 82. Προς επίρρωση της εξαιρετικότητας της συγγνώμης γράφεται εδώ και η ιστορική φράση: «Μπορούμε να συγχωρήσουμε πολλούς Γερμανούς [...] Είναι δύσκολο να συγχωρήσεις τον Χάιντεγγερ» (ό.π., 76). Ορθά επισημαίνει η Lara 2007, 157, ότι και όπου η ανεπάρκεια της ποινής ενόπιον του Κακού γίνεται αισθητή, άλλο τόσο τραγικά προβάλλει και η αδυναμία παροχής συγγνώμης. Δεν πρέπει επίσης να λησμονούμε ότι στον Λεβινάς η συγγνώμη δεν «σβήνει» το παρελθόν Κακό, αλλά αναστρέφει τη σιδηρά νομοτέλεια του οντικού-γραμματικού χρόνου, διορθώνει και μεταλλάσσει έτσι το Είναι, καθιστά το απωλεσθέν *αναστάσιμο*: Mouzakitis 2007, 72.

106. Salemohamed 1992, 202-3. Βλ. και Simmons 1999, 97, Ponzio 2006, 28.

107. Πρβλ. βέβαια την κριτική του Salemohamed 1992, 204-6. Είναι όμως σημαντικό να θυμόμαστε ότι για τον Λεβινάς η χρήση δικαιοπολιτικών όπλων δεν εξαντλεί την

ακριβώς η εστίαση του βλέμματος του Λεβινάς στην οδύνη που εκθέτει φαινομενολογικά την οντολογική βία ως «αηδή», ως «ναυτία». Με την έννοια του *il y a* ο Λεβινάς εγκαταλείπει το σπαρασσόμενο εγώ της οντολογικής εμμένειας (σπαρασσόμενο από τις χαϊντεγγερινές εντάσεις της υπαρκτικής αναλυτικής, που διαμορφώνουν η αυθεντικότητα, η αποφασιστικότητα, το Είναι-προς-θάνατο κλπ. με τα αντίθετά τους) προς την κατεύθυνση ενός μεσσιανικού φωτός, που ενδεικνύει η ελπίδα για την υπέρβαση της βέβηλης σφαίρας του Είναι χωρίς την εγκατάλειψή της, διαμέσου της αναμονής της λύτρωσης που θα επισυμβεί *εδώ και ανά πάσα στιγμή*¹⁰⁸. Υπ' αυτή την έννοια, η αυστηρότητα του δικαίου μπροστά στο Κακό εξακολουθεί να είναι *ένα απειρόητο διάβημα*, ένα, τρόπον τινά, «απέικασμα» της υπερβατικής ηθικής, μια «τρέλα» που αφήνει να διαφανεί, να «διαλάμψει»¹⁰⁹ η ηθική απειρότητα άσχετα από κάθε διανοητή και άρα τελικώς ριζικά και αθεράπευτα εμμενή εκδοχή «περάσματος» από την ηθική στη δικαιοσύνη¹¹⁰.

Εν τέλει, το «τρίτο μέρος» ενέχει ήδη τη διάσταση της απειρότητας¹¹¹. Αντί εκ των υστέρων και έξωθεν να περιτέμνει και να εξορθολογίζει την ηθική επιταγή, όπως εσφαλμένα πρεσβεύει μια κρατούσα ανάγνωση του Λεβινάς (και δη της μετάστασης από το *ΟΑ* στο *ΟΒ*)¹¹², τείνει εξ υπαρχής και ενδογενώς στο αίτημα της επαναστατικής χειραφέτησης του ανθρώπινου προσώπου, στη βελτιωτική αποκατάσταση του κόσμου,

ηθική επιταγή, αλλά εντείνει απλώς στο ουδέποτε εξαντλούμενο έλακρο την εμμενή αντιρρόπηση του Κακού, που όμως πάντα θα παραμένει διανοιακά ασύλληπτο, ανατροφοδοτώντας συνεχώς το σπινάλ αυτής της έντασης. Η ανατροφοδότηση αυτή είναι το μόνο εμμενές υλοκατάστατο της απατηλής πλήρους κατανοησιμότητας του Κακού όπως και της σωπής γι' αυτό. Βλ. σχετικά και Bernstein 2002b, 228.

108. Diamantides 2007a, 608-10. Το λεβινασιανό 'il y a' είναι ριζικά απρόσωπο και διάφορο της ποιητικής της αφθονίας με την οποία επιδεικνύει το 'es gibt' του ο Χάιντεγγερ. Βλ. σχετικά Levinas 2007a, 27-31. Αλλά και το τέλος της ζωής ηθικοποιείται στον Λεβινάς, δεν είναι στιγμή του Είναι, έστω και η υψηλότερη, όπως στον Χάιντεγγερ, αλλά πρωτίστως Κακό, *φόνος και όχι θάνατος*: Levinas 1989, 300-1 και Mouzakitis 2007, 69-70. Μια κλασική μελέτη της πολιτικά χειραφετησιακής τροπής της μεσσιανικής παράδοσης, στην οποία εκ πρώτης όψεως δεν εντάσσεται ο Λεβινάς, βλ. σε Löwy 2002, *passim*.

109. "[S]hine[s] forth" λέει ο Wolcher 2003, 116.

110. Wolcher 2003, 111-6. Για την απαραίτητη, όσο και έμμεσα συναγόμενη ως ατελή, προσφυγή στη δικαιοσύνη των ανθρώπων, βλ. και Levinas 2004, 64.

111. Βλ. συναφώς Levinas 2007h, 146-9, όπου και η κεφαλαιώδης φράση περί της θεμελίωσης του αντικειμένου και της γνώσης του στη δικαιοσύνη και όχι αντιπρόφως.

112. Βλ. π.χ. Yost 2011, 46.

στο μέγα αίτημα της *'tikkun olam'*: δεν αγωνίζομαι για τα δικαιώματά μου, αλλά για την άρση της ενοχής μου για την αδικία που υφίσταται ο Άλλος. Πώς; Στρατευόμενος χωρίς όρους στον μέχρι θανάτου αγώνα για τα δικαιώματα του Άλλου. Αλλά αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από την πλέον αποφασιστική συμμετοχή στη συλλογική πολιτική πράξη για την συντριβή της άδικης οικουμενικής τάξης πραγμάτων. Είναι η *Θεολογία της Επανάστασης*¹¹³. Ο Λεβινάς είναι πράγματι πολύ μακριά από κάθε εσωστρεφή αναστοχασμό της ίδιας κακότητας που ριζωμένη στην επιθυμία δεν μπορούμε να συντρίψουμε παρά μόνο να διαχειριστούμε, κατά τη λακανική διδασκαλία¹¹⁴.

VII. Ο δικαιο-πολιτικός δεσμός ως κυριαρχία της ηθικής: Πρώτη πολιτική ανάγνωση του Λεβινάς: η ατολμία

- Πρέπει να υποταχτούμε, παιδί μου, ξανάπε ο Γκότφριντ. Εκείνος που είναι ψηλά έτσι το θέλησε. Πρέπει ν' αγαπάμε αυτό που εκείνος θέλει.
- Τον συχαίνουμε! φώναξε ο Κριστόφ με μίσος, δείχνοντας τη γροθιά του στον ουρανό

(R. Rolland, *Ζαν Κριστόφ. II: Πρωί*,
μτφρ. Γ. Πράτσικας, Γκοβόστης, Αθήνα, χ.χ., σελ.27)

Είναι αλήθεια ότι η λεβινασιανή σκέψη παρωθεί ενίοτε στον αποκλεισμό του πολιτικού-δικαιικού στοιχείου από μια προσωπική ηθική απολυτοκρατία που στη βάση της υποταγής στον Άλλο εγγίζει σχεδόν τον μαζοχισμό¹¹⁵. Είναι γνωστές οι αποστροφές του Λεβινάς για την καταδίωξη, την ομηρία και την παραδοχή ότι ο Άλλος –ακόμη και δολοφό-

113. Tahmasebi 2010, 537-40. Για την έννοια του *'tikkun'* βλ. και Löwy 2002, 37-8, 300-1.

114. Βλ. αναλυτικά Fryer 2004, 155-214. Η θέση του συγγραφέα για την ανάγκη μιας μείξης των λόγων του Λεβινάς και του Λακάν μεταξύ τους σηκώνει πολλή συζήτηση. Η εναρμονιστική συμπαραδήλωση ενός υποκειμένου που «επιθυμεί-το-καλό-του-άλλου» φαίνεται να υποβαθμίζει φορμαλιστικά την κατ' εξοχήν ασύμμετρη φύση του λεβινασιανού λόγου. Πρβλ. πάντως Fryer 2004, 215-38.

115. Το θέμα αυτό αναδεικνύει προνομιακά ό,τι ονομάστηκε «σύνδρομο Λεβινάς» (*'Levinas Effect'*), δηλαδή την δομική αμφισημία –όχι από έλλειμμα γραφής ή διαύγασης!– του λεβινασιανού κειμένου, η οποία φαινομενικά τουλάχιστον επιτρέπει σε μεγάλο βαθμό προβολές ίδιων ερμηνειών στο έργο, συχνά αντίθετων μεταξύ τους. Βλ. σχετικά Davis 2004, 122, 140-1, Alford 2004, 146-7.

νος των “SS” – έχει τάχα ένα «πρόσωπο»¹¹⁶. Σε θεολογικό επίπεδο ίσως δόκιμα υποστηρίζεται έτσι ότι ο Κάιν πέρα από την υποβολή του στην αρχή του αντιπεπονθότος θα συντριβεί ολικότερα και βαθύτερα από την έκθεσή του στην βίωση της ευθύνης του για το έγκλημα, μια έκθεση ενώπιον της οποίας η καταφυγή στην ψύχωση φαντάζει λιγότερο επαχθής¹¹⁷, τούτο όμως όλο παραμένει εκτός της δημόσιας σφαίρας. Η κατάφωρη αποπομπή της οντολογίας από τον Λεβινάς κρίνεται επίσης ως παραλυτική της ηθικής ενεργοποίησης υποκειμένων που συνήθως επικοινωνούν σε ένα πλαίσιο συμμετρικής διαντίδρασης που θεωρείται ικανή να προσφέρει εξηγητική γνώση στη θέση της «μοραλιστικής» καταδίκης. Η οντολογία θεωρείται εδώ, ως προς την πρωταρχικότητά της, ισότακτη προς την ηθική¹¹⁸.

Θεωρώ ότι όλα αυτά δεν εξαντλούν τον πλούτο της λεβινασιανής σκέψης, αν και μπορεί να φωτίζουν κάποιες αδύνατες πλευρές της. Έτσι π.χ. ορθά επισημαίνεται ότι η δήλη πολιτική φιλοσοφία του Λεβινάς είναι ενεργεία ατροφική σε σχέση με τις δυνατότητες που η ηθική του φιλοσοφία διανοίγει, όμως οι δυνατότητες αυτές είναι όντως παρούσες: ουδέποτε ο Λεβινάς αρνήθηκε π.χ. την αναγκαιότητα της δοκιμασίας και νίκης της ηθικής επιταγής σε οντικό επίπεδο και διαμέσου των καταναγκασμών του¹¹⁹.

Σε αντίθεση προς το καισαρικό κράτος της Δυτικής παράδοσης (από την αρχαιοελληνική «πόλιν» διαμέσου της ρωμαϊκής *res publica* έως το νεωτερικό κράτος-έθνος), το οποίο κατ' αποτέλεσμα ενίσχυσε η αυγουστίνεια διάκριση της Πόλεως των ανθρώπων από την *Civitas Dei*, καθώς

116. Βλ. για το τελευταίο Altez 2007, 56. Βλ. ακόμη Levinas 1998b, 50, 59, 87. Στο ίδιο ερμηνευτικό ρεύμα βλ. π.χ. και Kleinberg-Levin 2005, 219-22. Κατά τον Baker 1993, 20-1, 26-30, ο Λεβινάς με τη θεολογικά εμπνεόμενη ασυμμετρία του Ηθικού επαναστρέφεται αθέλητα στη βία, ταυτίζει διαστροφικά το Αγαθό με το μαρτύριο (*“[T]o be responsible is to be raped”* [!], σημειώνει ο συγγραφέας δηκτικά για την περί ηθικής ευθύνης αντίληψη του Λεβινάς: ό.π., 27), τη δυστυχία και τον ασκητισμό (τον αντι-ευδαιμονισμό) και απο-ϊστορικοποιεί τη θεματοποίηση των φαινομένων και των ζητημάτων κοινωνικής και πολιτικής αδικίας. Αυτό που δεν διαβλέπει ο Baker είναι ό,τι αυτή η αντίληψη υπαινίσσεται για την ανάγκη μιας *αμετάκλητης και φοβερής τιμωρητικής αποκατάστασης* αυτού του ζόφου, όπως σημειώνουμε πιο κάτω. Χωρίς την ερμηνευτική εισαγωγή της παραμέτρου αυτής, ο Λεβινάς θα ήταν απλώς ένας μετανεωτερικός... Σολενχάουερ.

117. Hatley 2005, *passim* και ιδίως 42-3, 48-9, 51 σημ. 14, 16.

118. Βλ. π.χ. Wood 2005, 156-9, 161-3, 166-8.

119. Βλ. εύστοχα επ' αυτών Bernasconi 2005a, 176-80.

υποβάθμιζε μεν την πρώτη έναντι της δεύτερης αλλά και την στεγανοποιούσε από αυτήν ταυτόχρονα, αφήνοντάς την ηθικά αχαλίνωτη και νομιμοποιώντας τον μακιαβελισμό, ο Λεβινάς επιδιώκει την *επαναφορά της ηθικής έντασης στην ανθρώπινη πολιτεία* ανατρέχοντας στην ραβινική παράδοση του Ιουδαϊσμού ως αντίδοτο στην ταύτιση της πολιτικής με την στρατηγική τέχνη, τον απρόσωπο χαρακτήρα της, τελικά την τυραννικότητα και τον παγανισμό της: πολιτική και ηθική παύουν να είναι στεγανά διακριτές, χωρίς και να ταυτίζονται μεταξύ τους. Ακολουθώντας το παράδειγμα του Κράτους του Δαβίδ το κατά Λεβινάς κράτος υπάγει την Realpolitik του στο μεσσιανικό του τέλος, αντιδιαστέλλόμενο προς την κλασική *raison d'état*. Το Πολιτικό δεν ολοποιείται αυτοαναφορικά. Κοσμικό σημείο επανάκτησης της μεσσιανικής πολιτικής που απώθησε ο Χριστιανισμός είναι η ίδρυση του Κράτους του Ισραήλ το 1948 σύμφωνα με τη σιωνιστική παράδοση που ο Λεβινάς επανοικειοποιείται μετά την αρχική του εμμονή στον μη-κρατοκεντρικό οικουμενισμό του πνεύματος της εβραϊκής Διασποράς¹²⁰. Σε κάθε περίπτωση πρόκειται για ένα κράτος εμμενώς υπερβατικό, για το Ισραήλ ως *κατηγορία*, μεταφυσικά-ηθικά αντίθετη αλλά και δομικά ανάλογη προς την υπερεμπειρική φύση της πυράς του Ολοκαυτώματος¹²¹. Ο φιλόσοφος *θα ανιχνεύσει στο Ισραήλ την ενσάρκωση ενός άνευ ενοχής οδυνάσθαι, την οδυνηρή εκλογή του ένσαρκα-μερικευμένα φέρειν το Οικουμενικό (όχι ως υπνωτικά υποβλητικό μυστήριο κάποιου προλατορικού αμαρτήματος, αλλά) ως τραύμα-γέννα της προαιώνιας ευθύνης*¹²².

120. Gauthier 2007, 168-174, Mies 2007, 215-23, Elbhar 2007, 310-5. Βλ. κριτικά για την απορρόφηση του κράτους του Δαβίδ από το καισαρικό κράτος, στην οποία υλοπύεται ότι υποπίπτει ο Λεβινάς και Salemoahmed 1992, 203-4, Coyle 2002, 65-6, 69. Ο Λεβινάς μιλά ρητά για την καλοσύνη της δημιουργίας στη θέση του προλατορικού αμαρτήματος: Levinas 1998b, 121. Για τη σημασία της ραβινικής παράδοσης στον Λεβινάς βλ. και Chalier 2002c, *passim*, Wygoda 2007, *passim*. Για την ταύτιση του αντισημιτισμού με τον αντισιωνισμό μετά τη «γείωση» της εβραϊκής Διασποράς σε κράτος, βλ. το αιχμηρό σχόλιο του Levinas 2004, 43. Βλ. ακόμη για το κράτος του Ισραήλ ως χώρας της δικαιοσύνης, εν ταυτώ υπαρκτικής/ιδεατής, ό.π., 153-5. Ο ιουδαϊκός κληρικαλισμός δεν είναι ιερατικός-μυστηριακός, αλλά λαϊκός, πορίζει το μήνυμα ενός λαού εκλεκτού, υπό την έννοια ενός οχήματος πλανητικής εξάπλωσης της δικαιοσύνης. Βλ. επ' αυτών Levinas 2007l, 177-90 και Levinas 2007m, 200.

121. Βλ. σχετικά τη φαινομενολογική ανάλυση της Kapust 2005b, *passim* και 158, 172-3.

122. Βλ. με παράλληλη βαθύτητα όσο και γλαφυρότητα: Levinas 2007o, *passim* και διη 219.

Ορθά μεν διαπιστώνεται τώρα, ότι ο Λεβινάς υπερβαίνοντας τον ατομοκεντρικό φιλελευθερισμό οδηγεί το καισαρικό κράτος σε μια αντιφορμαλιστική «υπερεκχείλιση» που τείνει να το διαλύσει μέσα στην αναρχία του Αγαθού¹²³, διαφεύδοντας το χομπσιανό μοντέλο του κράτους ως περιστολής του εγωϊσμού και επιβεβαιώνοντας το κράτος ως τιθάσευση ακριβώς του Αγαθού αυτού¹²⁴, είναι όμως αμφίβολο αν εν προκειμένω μπορεί να παροραθεί αυτή η τομή της ίδρυσης του εβραϊκού κράτους, αν δηλ. μπορούμε άφοβα να θεωρούμε τον Λεβινάς ερμηνεύσιμο ως θεωρητικό του «αναρχικού δήμου» που αναζητά μια αντικαι μετα-πολιτική θέσμιση της κοινωνίας. Φρονώ πώς αυτό δεν είναι δυνατό¹²⁵. Για τον Λεβινάς η ίδρυση αυτή θα αποτελέσει το σύμβολο μιας πολιτικοθεωρητικά γονιμοποιού κρίσης της ίδιας του της σκέψης, καθώς συνιστά την *μερικοποίηση του οικουμενικού ώστε να γίνει αρκούντως πολιτικό*, συνακόλουθα άρα την εδαφικοποίηση του άπειρα ηθικού ώστε να πάψει αυτό να είναι ουτοπικό και τον εκτεχνισμό του Άγιου που δεν ξεπέφτει όμως στη μυθική ανακύκλωση του βέβηλου-ιερού¹²⁶. Το Ισραήλ εκπροσωπώντας τη μεσσιανική πολιτική αντιστρέφει το εγγεληνικό «συγκεκριμένο καθολικό» σε μια ιδιαιτερότητα που φέρει το καθολικό, που αγωνίζεται να το καταστήσει οικουμενικό ενδοκοσμικά. Τουτέστιν η αντιστροφή αυτή *καθιστά το Ισραήλ το λεβινασιανό Πολιτικό κατ' εξοχήν* και δεν μπορεί απλουστευτικά να θεωρείται κρυπτο-ρατσιστική ή κρατιστική προδοσία της οικουμενικότητας του πνεύματος της εβραϊκής Διασποράς¹²⁷. Είναι άλλωστε πολύ συνεπές να κατηγορείται ο Λεβινάς ως «ρατσιστής» από τη σκοπιά που αποσυνδέει εντελώς την πολιτική από ζητήματα κυριαρχίας, αποσύνδεση στην οποία ουδέποτε συγκατάνευσε ο Λεβινάς. Έτσι, π.χ., για την Butler μια ριζοσπαστική χειραφετητική πολιτική οφείλει να τελεί σε διαρκή επίγνωση της θεμελιώδους και μη ελέγξιμης ανοικτότητας-τρωτότητας της όποιας (ατομικής ή πολύ περισσότερο συλλογικής) ταυτότητας, καταστατική θέση από την οποία προκύπτει η άρνηση της δίκαιης ανταπό-

123. Βλ. γι' αυτή π.χ. Levinas 1998b, 99-102.

124. Abensour 2005, *passim* και ιδίως 56-60, Ponzio 2006, 28, 33. Για τη διαφορά του από τον Hobbes βλ. Levinas 2007a, 53-4.

125. Πρβλ. αντίθετα και σε συμφωνία με τον Abensour, Chritchley 2005, 72-4.

126. Βλ. σχετικά τις αναπτύξεις του Caygill 2002, 49-93.

127. Όπως το θέτει π.χ. ο Caygill 2002, 159-98. Βλ. σχετικά με την υποτιθέμενη πολιτική αμφισημία ή ασυνέπεια του Λεβινάς και Caygill 2007, *passim*. Πρβλ. αντίθετα ορθά Loumansky 2005, 188, 190.

δοσης που στηλιτεύεται ως άσκηση ηθικής βίας. Από αυτό μπορεί να συναχθεί βέβαια η πολιτική αξιοποίηση της μη αντίδρασης ως καθαρής κοινωνική επιτελεσματικότητα, μπορεί όμως να προκύπτει και μια πολιτική στάση όχι πολύ διαφορετική από μια οιονεί «βουδιστική» απάθεια¹²⁸. Αντίθετα, ο Λεβινάς καταφάσκει μια έστω *σχετική αυτονομία του Πολιτικού*, νομιμοποιεί λόγω των εξαναγκασμών της ανθρώπινης ιστορίας (που είτε, αν αφεθεί μόνη της, ειρηνεύει *σε βάρος* της δικαιοσύνης είτε *πολεμά*, αν επιδιώκει τη δικαιοσύνη) *τον Ηγέτη* και προτάσσει κάθε θρησκευτικής αποκάλυψης την *λαϊκή κοινότητα των Δικαίων*, η υπεράσπιση της οποίας *διά των όπλων* ενυλώνει την υπεράσπιση του (οικουμενικού) Πλησίον¹²⁹. Είναι πάντως γεγονός ότι ορισμένα κείμενα του Λεβινάς επιτρέπουν και αναγνώσεις στο πνεύμα που εντοπίζει η εναντίον του κριτική. Αυτές όμως οι αναγνώσεις δεν τα εξαντλούν¹³⁰.

128. Πρβλ. Butler 2009b, 147-58.

129. Levinas 2007l, 190-5, Levinas 2007r, 242. *Σχετική* αυτονομία ωστόσο πάντοτε, υπογραμμίζουμε. Για τον Λεβινάς το Ισραήλ δεν είναι ευμάθεια, κινηματογράφοι και «cafés», αλλά η Ομιλία του Βιβλίου: Levinas 2007n, passim, Levinas 2007r, 247. Βλ. για τη διαπλοκή Πολιτικού και Υπερβατικού επίσης Levinas 2007p, 226, 228-9. Για τον (αντίθετο στο πνεύμα του Λεβινάς) μαρασμό της αντίληψης της πολιτικής ως κυριαρχίας υπό τις συνθήκες ενός ανομικού παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού, που «βOLEύεται» θαυμάσια με ένα πολιτικά ανώδυνο λόγο περί «διαφοράς», πρβλ. Τσουκαλά 2010, 76-94, 137-40.

130. Μια ιδιαίτερη θέση κατέχει σε αυτό το συγκείμενο η μνεία των Κινέζων ως «κίτρινης απειλής» κατά της ανθρωπότητας, του πολιτισμού ή ό,τινος άλλου υπαινίσσεται σχετικά ο Λεβινάς: Levinas 2007b, 92. Δεν πρόκειται εδώ τόσο για «ρατσισμό», αφού ο συγγραφέας σπεύδει να προστατεύσει το κείμενό του από μια τέτοια ανάγνωση. Πρόκειται κυρίως για το όριο που ο Λεβινάς θέτει στη συγκρουσιακότητα του Πολιτικού, εν προκειμένω την μη προσφυγή στη χρήση ατομικών όπλων, προσφυγή στην οποία υπερθεμάτιζε η μαοϊκή Κίνα ερχόμενη έτσι σε σύγκρουση με τα ανθρωπιστικά minima που ευλαβικά εξακολουθούσε να σέβεται η σοβιετική πολιτική παρά την προφανή πιθανότητα μιας ευρασιατικής πυρηνικής νίκης κατά της Δύσης. Η ιδιαιτερότητα του κειμένου του Λεβινάς έγκειται λοιπόν στο ότι το όριο αυτό, όσο και αν στοιχείται με το ανθρωπιστικό πνευματικό κλίμα του έργου του, είναι, πέραν της πολιτικής θεωρίας, επίσης ένα όριο στην ίδια την πρόσληψη της έννοιας της ετερότητας. Ο Κινέζος είναι η ριζική ξενότητα που *δεν είναι πιά λεβινασιανά διανοητή*. Εν ταυτώ παύει προφανώς να είναι πρόσωπο που το ηθικό υποκείμενο μπορεί να συναντήσει. Έτσι όμως χάνεται και η δυνατότητα να σκεφτούμε την αποκαλυπτική εκδοχή ενός ολέθρου της Δύσης από την Ευρασία ως ενός μεσοανατολικού τέλους της ιστορίας της αδικίας, το οποίο θα έχει επιφέρει η ριζική ξενότητα ως ετερότητα κατ' εξοχήν! Φαίνεται πως ο Λεβινάς παραμένει βαθεία ευρωκεντρικός όταν το (φιλοσοφικό και πολιτικό) διακύβευμα ανάμεσα στο Όν και τη Δικαιοσύνη γίνεται αδήριτα οριακό. Βλ. και Agonowicz 2006, 131. Κατά τον Alford 2004, 161, 163, πρόκειται απλώς για ατυχή μεταφορικό τρόπο εκ μέρους του Λεβινάς.

Πώς αποφεύγεται όμως ο φορμαλιστικός κρατισμός; Μήπως σημασία έχει για τον Λεβινάς ο ανθρωπισμός ως μέτρο της πολιτικής, κριτήριο δε ανθρωπισμού στην πολιτική είναι γι' αυτόν η πραγμάτωση της φιλοξενίας, άρα το πώς το κράτος φέρεται στον ξένο; Για τον Λεβινάς το καισαρικό κράτος αποκλείει και διώκει, το μεσοανατολικό υποδέχεται τον ξένο. Η πολιτική θεολογία του Λεβινάς αναγγέλλει ένα ταλμουδικής προέλευσης αντιπολιτικό αν-αρχισμό¹³¹. Αλλά, κατά τον Gauthier, εφ' όσον η ταλμουδική παράδοση δεν ανάγει την ανθρώπινη πολιτεία στη θεϊκή, η αδελφοσύνη πολιτικά δεν θα μπορέσει να θεσμοθετήσει πέραν της αριστοτελικής κοινότητας της «φιλίας», που να μην υπερβαίνει τον ατομικισμό, καλεί όμως τον ξένο να αφομοιωθεί για να μην αποκλεισθεί, άρα πάντοτε τον «ολοποιεί»¹³². Περαιτέρω, κατά τον Gauthier, ο μονοθεϊσμός του Λεβινάς καθεαυτόν περιορίζει την έννοια της φιλοξενίας και είναι ευεπίφορος στον (σιωνιστικό) εθνικισμό, καθώς επανειροποιεί το έδαφος (τα σύνορα του κράτους του Ισραήλ), συναντώντας παράδοξα την δεισιδαιμονία του εδάφους, για την οποία ο Λεβινάς κατηγορούσε τον Χάιντεγκερ¹³³. Τέλος, ο Gauthier πιστεύει, ότι ο Λε-

131. Gauthier 2007, 177. Περί της βαρύνουσας στον Λεβινάς έννοιας της φιλοξενίας ως στοιχείου της υπερβατικής του πολιτικής θεώρησης, βλ. ιδίως Herzog 2002, 219, 22-3. Για μια γενικότερη μόσχευση του περί φιλοξενίας ηθικού λόγου στα σύγχρονα προβλήματα δικαίου, όπως τα σχετικά με τη ρύθμιση των μεταναστευτικών ροών, βλ. και Hudson 2006, passim.

132. Gauthier 2007, 178. Πόσο λάθος είναι αυτή η προσέγγιση έχει δείξει αξιωματικώς η Chalier 2005, 220-1, 223-7. Ορθά τονίζει εκεί η συγγραφέας ότι η αδελφοσύνη στον Λεβινάς δεν απαλείφει, αλλά υπονοεί αναγκαία τη διαφορά, ότι θεμελιώνει τα δικαιώματα υπερβαίνοντας τη δικαιοκρατία και νοηματοδοτώντας πρόσφορα τα ανθρώπινα δικαιώματα ως δικαιώματα του άλλου ανθρώπου έναντι του εγώ και τέλος ότι διανοίγεται στην πολιτική διάσταση ξεπερνώντας την αρεμπανή εννόηση της πολιτικής σφαίρας που καθιλώνεται στην αρχαιοελληνικής έμπνευσης κατηγορία της «φιλίας». Βλ. και Drabinski 2000, 57, Delhom & Hirsch 2007, 35-41. Καθώς η κοινότητα των αδελφών είναι κοινότητα των ίσων αλλά ανόμοιων προσώπων, δεν έχει την παραμικρή σχέση με τις «ομογένειες» πάσης φύσεως, ιδίως αυτές ενός χαιντεγκερικού ή σμιττανού τύπου. Για τη λεβινασιανή ηθική μέριμνα για τον άλλο άνθρωπο στη μοναδικότητά του αλλά και στην ιδιότητά του ως αδελφού για τον οποίο ενδιαφερόμαι *με όλη την και παρά τη διαφορά του*, βλ. τις κλασσικές πια αναπτύξεις του φιλοσόφου, σε Levinas 1998b, 166, Levinas 2007c, passim. Για τη σύνδεση των πιο πάνω στοιχείων έτσι ώστε να μπορεί να επιτευχθεί το κράτος της ειρήνης, βλ. και Levinas 2007h, 141-4.

133. Gauthier 2007, 178, 179. Όμως ο Λεβινάς είχε ήδη δοξάσει τον Γκαγκάριν ως πρωταθλητή μιας απεδαφοποιούσας τεχνικής! Βλ. σχετικά και Alford 2004, 159. Άλλωστε, ο Λεβινάς είναι πολύ μακριά ακόμη και από την εγγελεϊανή εμμονή της σύνδε-

βινάς προδίδει την αμεσότητα/παροντικότητα του αιτήματος της περι φιλοξενίας ηθικής του (“presentist thrust of his hospitality ethic”), μεταθέτοντας στο μεσσιανικό χρονικό επέκεινα την επίτευξη του ηθικού σκοπού της πολιτικής¹³⁴.

Αυτή η ερμηνευτική σμίκρυνση του Λεβινάς δεν εξηγεί βέβαια πώς, πέρα από τον ανθρωπισμό, μια πολιτική φιλοσοφία της απελευθέρωσης, όπως η λατινοαμερικάνικη (Dussel κ. ά.) μπορεί να εμπνευστεί από τον Λεβινάς με την εγκατάλειψη της οντολογίας υπέρ της ηθικής, την αναγνώριση του άλλου πέρα από το μονήρες ατομικό υποκείμενο και την αντίσταση στις σειρήνες ενός εύκολου «μεταμοντερνισμού»¹³⁵. Έτσι μπορεί και ο Μαρξ να αναγνωστεί σαν μια ηθική ερμηνευτική του καπιταλισμού από την πλευρά των θυμάτων του και για λογαριασμό τους¹³⁶. Ενδοθεολογικά παρατηρεί μάλιστα κανείς πλέον μια στροφή σε ένα ορθοπρακτικό ακτιβισμό πέρα από τις καθαρώς θεωρησιακές έριδες περί «ορθοδοξίας», στροφή κοινή τόσο στην ιουδαϊκή παράδοση, όσο και στη χριστιανική θεολογία της απελευθέρωσης¹³⁷. Είναι όμως γεγονός ότι αυτά όλα παραμένουν άκρως δυνητικά κατ’ αρχήν.

Δυνατή φαντάζει πρώτιστα η σύνδεση του Λεβινάς με τον πολιτικό φιλελευθερισμό¹³⁸. Μάλιστα υποστηρίζεται ωρισμένως ότι η μεταφυσική δικαιολόγηση της βίας όταν με αυτή προστατεύεται η ετερότητα (όπως π.χ. η δικαιοπολιτική άσκηση βίας κατά του καθεστώτος του apartheid) είναι τουλάχιστον υπερβολική, καθώς ο Λεβινάς δεν είναι η κατάλληλη μορφή για την επίλυση «μανιχαϊκών» διλημάτων τόσο, όσο για τον εντοπισμό ανεπαρκειών πολιτικών συστημάτων κατ’ αρχήν νομιμοποιημένων, όπως η φιλελεύθερη δημοκρατία¹³⁹. Είναι όμως αμφίβολο

σης του δικαίου με την πατριδο-κρατία (δηλ. το δεσμό πατρίδας και κράτους): Drabinski 2000, 72 σημ. 12.

134. Gauthier 2007, 179, 180.

135. Barber 1998, 475. Βλ. π.χ. Dussel 2007, 87-8. Για την ηθικο-πολιτική καχεξία του σύγχρονου κρατούντος πολιτικού λόγου που ανικατέστησε τις «μεγάλες αφηγήσεις» υπέρ της χειραφέτησης με μίζερα κατασκευάσματα όπως ο «εθελοντισμός», η διαδικαστική αμεροληψία ή τα «δικτυα προστασίας», βλ. Τσουκαλά 2010, 148 σημ. 189, 149-51, 154-6.

136. Barber 1998, 476.

137. Pinnock 2002, 140-1, 173 σημ. 26

138. Simmons 1999, 98-100, Stegmaier 2005, 40, 42-4, Stacy 2008, 170, Wolff 2009, 364, 368.

139. Loumansky 2006, 155-6, στο πλαίσιο της ευρύτερης κριτικής της στην Cornell.

αν εδώ η τετριμμένη αναγωγή στον «διαφωτισμένο» λόγο του δικαίου αντικαθίσταται από τίποτε περισσότερο από την αναστοχαστικά ενισχυμένη απολογητική του φιλισταϊκού φιλελευθερισμού!

Είναι όντως πολύ αμφίβολο εάν η ρήξη της περὶ κλεισης στην ταυτότητα, την οποία αυτοαναφορικές προσεγγίσεις σε καταστάσεις όπως ο πόλεμος ή ο θάνατος αναδεικνύουν, ρήξη που προάγει η διάνοιξη του εγώ στον άλλο που εισηγείται ο Λεβινάς, μπορεί να μετασηματιστεί σε πολιτικό πρόταγμα, αφού για τον Λεβινάς το αίτημα είναι η αναγωγή σε μια προαιώνια πρωταρχία του Αγαθού επί των μόνο φαινομενικά αυτόνομων εγωτήτων, πρωταρχία που έχει επιβληθεί σε όποιο ριζικό Κακό ήδη έξω από το χρόνο¹⁴⁰. Η φυγή από τον ορθολογισμό προς την πρωταρχία της αίσθησης και της οδύνης του τραύματος αντιτίθεται μετωπικά στην άλογη βία, εκ πρώτης όψεως όμως δεν εισέρχεται ακό-

140. Βλ. π.χ. τη σχετική σύγκριση μεταξύ Λεβινάς και Patočka από την Chaliar 2002b, passim. Αντίθετα, υποστολή του Αγαθού έναντι του Κακού διαβλέπει –εσφαλμένα νομίζω– στον Λεβινάς η Pickstock 2005, 309. Πρβλ. την υπογράμμιση της πρωταρχίας του Αγαθού επί του Κακού στη μορφή μιας αγγελικής γνώσης διάφορης τόσο της αφελούς αθωότητας, όσο και της δυτικοχριστιανικής εστίασης στον πειρασμό και τη γνώση του –πηγή προφανώς όλου του φουκαλδιανού συμπλέγματος γνώσης και εξουσίας!–, στη μορφή δηλαδή μιας «τιμότητας χωρίς ηλιθιότητα», μιας τιμότητας πάντοτε επειγούσας, στη μορφή μιας άγνοιας από ανωτερότητα, δηλαδή μιας ακαταδεξίας προς την οντολογική προστυχία και όχι ενός γνωστικού κενού, στη μορφή τελικά της υποδοχής της Τορά από τον Ισραήλ, που συνίσταται «στο να κατανικήσουμε τον πειρασμό του Κακού αποφεύγοντας τον πειρασμό του πειρασμού»: Levinas 1998b, 126, 177-8, Levinas 2004, passim και ιδίως 90, 93-4, 105, 109, 113-4, 116-21. Ανάλογου πνεύματος και η παραβολή για τον ευαίσθητο φράκτη των ρόδων (δηλαδή των επιπαγών του Νόμου, των ‘mitsvoth’) που χωρίζει τον ισραηλινό δικαστή από τον πειρασμό του Κακού, γενικότερα τον οικουμενικό Εβραίο (ως ηθική ελίτ) από το Κακό (του μαζανθρώπου): ό.π., 175-6, 178-81, 184. Για τον φράκτη με τα ρόδα, βλ. και τις αναλύσεις του Wygoda 2007, 340-53. Μπορεί βέβαια να υποστηθεί ότι η δικαιομορφική και ψυχοπαθολογική αποτύπωση της υπερβολής του λεβινασιανού λόγου σχετικά με την πρωταρχία του Αγαθού επί του Κακού υπογραμμίζει τόσο την τάση μιας εξ υπαρχής αποβολής του Κακού στο αδιανόητο και ακατονόμιστο, όσο και υπαινίσσεται μια δομή νομικού καταλογισμού ως στοιχειώδη-αναγκαία. Πρβλ. σχετικά και Delhom & Hirsch 2007, 66-70. Δεν αποτελεί τυχαία παρήχηση στον Λεβινάς η ευθύτητα/καθετότητα του συναντώμενου προσώπου με το δικαιο. Βλ. για το γλωσσικό παιχνίδι ανάμεσα σε ‘droit’ και ‘droiture’, Levinas 2007e, 120 και σημ. 4 των μεταφραστών, Levinas 2007h, 146. Παράλληλη είναι και η αρεντιανή ανάγνωση του Κακού ως κοινότοπου. Σε ένα γράμμα της στον Sholem θα τονίσει ότι το Κακό δεν έχει κανένα βάθος, είναι απλώς ακραίο, βάθος και ριζικότητα διαθέτει μόνο το Αγαθό. Βλ. σχετικά Lara 2007, 193 σημ. 67. Σ’ αυτό ασφαλώς θα συμφωνούσε ο Λεβινάς, που ορίζει το Αγαθό ως πέραν της ανάγκης κείμενο, ανεπίδεκτο «αιτιότητας» ή «διαλεκτικής σύνθεσης», ως «ύπαρξη σαββατική», *δημιουργία ex nihilo*: Levinas 1989, 122-6, 375-8.

μη σε οντική σύγκρουση μαζί της¹⁴¹. Σε κάθε περίπτωση ο Λεβινάς δεν μπορεί να ενεργοποιηθεί στο όνομα μιας επαναστατικής χειραφέτησης από καθορισμένους δεσπότες όπως ο καπιταλισμός, ο πόλεμος ή η βία γενικότερα. Φθάνει μέχρι την εγρήγορση για την προστασία των ευάλωτων από την απανθρωποποίησή τους, χωρίς και να είναι ευθέως πολιτικά αναχωρητικός. Αντίθετα από τα φαινόμενα ο Λεβινάς κλίνει έτσι περισσότερο προς μια σαφώς μη ουτοπική σύλληψη της πολιτικής¹⁴². Τούτο συμβαίνει γιατί ο Λεβινάς αρνείται την πολιτικοποίηση της ηθικής στράτευσης, αρνείται την προσφυγή σε μια πολιτική σωτηριολογία και αρκείται στην καλλιέργεια ενός πνεύματος μη εφησυχασμού ενώπιον των ηθικών προβλημάτων. Αυτή η καλλιέργεια εξαντλεί το πολιτικό του πρόταγμα¹⁴³. Η ηθικά εμπνεόμενη αναγωγή π.χ. της γνωσιοκεντρικής φιλοσοφίας στη «σοφία της αγάπης»¹⁴⁴ είναι πολιτικά εξώφθαλμα ισχνή παρ' όλο το μεταφυσικό της βάθος. Ανάλογα θα μπορούσε να επιχειρηματολογήσει κανείς και για την ιδιαίτερη αξία που προσδίδει ο Λεβινάς στην ευγένεια των τρόπων¹⁴⁵. Ακόμη και μια φαινομενολογική

141. Βλ. π.χ. το πνεύμα των αναλύσεων της Kapust 2005a, passim και ειδικά 248-50, 255 σημ. 52. Ασφαλώς, η «τραυματολογική» εστίαση της ηθικής δείχνει και προς κάποιο πολιτικό περίγραμμα, δεν συνιστά όμως ακόμη ικανό λόγο για μια *συγκρουσιακή* πολιτική. Πρβλ. εδώ και Critchley 1999b, passim.

142. Aronowicz 2006, 126-9. Βλ. άλλωστε ευθέως και Levinas 2007j, 169-71. Σε ανάλογο πνεύμα θεωρεί ο Liebsch 2005, passim, ότι η χρησιμότητα του λεβινασιανού εγχειρήματος έγκειται στην συνεχή ευαισθητοποίηση για την αναγκαιότητα επιδίωξης της δικαιοσύνης με θεσμικά μέσα εξ ορισμού ανήμπορα να την εξαντλήσουν.

143. Schiff 2008, passim και ειδικά 224-7, 230, 232, 237-8. Για την Pickstock 2005, 310, ο Λεβινάς εισηγείται τελικά μια μεταφυσική «ευγένεια» που κοινωνικά μεταφράζεται σε τυπική συμβατικότητα. Υπό καμία εν πάση περιπτώσει εκδοχή, νομίζω, δεν ευσταθεί η άποψη ότι λόγω του περσοναλιστικού στοιχείου και της ακαμψίας της ηθικής του μεταφυσικής θα μπορούσε ο Λεβινάς να αποτελέσει τον θεωρητικό της ατομικής τρομοκρατίας. Πρβλ. όμως έτσι Wolff 2009, 369. Πιο πειστικό φαίνεται να θεωρήσει κανείς τον Λεβινάς, αν εμμένει σ' αυτή τη φερόμενη έλλειψη πολιτικοποίησης της θεωρίας του, ένα «ανιχνευτή» νέων πεδίων ηθικοποίησης της πολιτικής. Tè-toion ("un éclairceur") τον θεωρεί π.χ. ο G. Hansel 2007, 187-8.

144. Βλ. σχετικά Lescouret 2007, 202-4.

145. Βλ. γι' αυτό και Greisch 1999, 51-2. Αντίθετα, ο προφητικός ρεαλισμός της χριστιανικής θεολογίας του Niebuhr αναγνωρίζει τη δυσθένεια μεταξύ αγάπης και πολιτικής δικαιοσύνης, παραχωρώντας στη δεύτερη το πεδίο αγώνα για δικαιοσύνη και ισότητα, που δεν παύει φυσικά να εμπνέεται από την πρώτη, σε αντίθεση με την πιο πολιτικά στρατευμένη θεώρηση της θεολογικής παράδοσης του «δικαίου πολέμου». Σ' αυτό το συγκείμενο ο Λεβινάς, καταγόμενος από την παράδοση της εύθραυστης «κυριαρχίας» του Αγαθού διαβάξεται από κάποιους ως αντίβαρο στην αντι-ειρημιστική διάσταση της σκέψης του Niebuhr, που παραμένει παιδί της ηθικής τραγικότητας

«ηθοανάλυση» του Πολιτικού σ' αυτό το λεβινασιανό πνεύμα υποστέλλει τελικά το Πολιτικό στην αφηρημένη ηθική, καθώς δεν το θεωρεί, παρ' όλη την αναγκαιότητά του στην ανθρώπινη ζωή, τίποτε πέραν της λήθης των ηθικών αξιώσεων¹⁴⁶. Prima facie λοιπόν, ο Λεβινάς παραμένει τελικά παρα-πολιτικός, απαρνητής του Πολιτικού¹⁴⁷.

Ας επανέλθουμε π.χ. στη φιλοξενία. Ακόμη και αν δεν ευσταθεί ο αναγωγισμός του Gauthier που προαναφέραμε, η από αυτόν ταύτιση δηλαδή των λεβινασιανών τόπων της φιλοξενίας και της αδελφότητας με αυταρχικές περικλειστές κοινότητες, δεν παύει να ερωτάται πόσο εύκολα βάσει της έννοιας της επιταγής υποδοχής/φιλοξενίας του άλλου μπορεί να νοείται μια *πολιτική* μετανάστευσης. Η απολυτότητα της επιταγής θα μπορεί εύκολα να οδηγεί είτε στην εξαφάνιση του εγώ του οικοδεσπότη, είτε στην ολοποίηση του άλλου ως αποκλεισμένου, ιδιαίτερα αν ανήκει σε κοινότητα που δεν επιθυμεί την φιλοξενία. Είναι ακριβώς η υπερβατικότητα της ετερότητας που την καθιστά ασύμβατη με το Πολιτικό (εκτός αν δεχθούμε ως πολιτική λύση την αμοιβαία παραίτηση υποδεχόμενου και ξένου από ηθικές αξιώσεις και την αντίστοιχη παράλειψη εκ μέρους τους οιασδήποτε ενέργειας, δηλ. τον οικονομικο-κοινωνικό νεοφιλελευθερισμό). Είναι άλλωστε αυτός ακριβώς ο λόγος που η ακαμψία της ηθικής της ετερότητας επιδιώκεται να μετριαστεί με τον μετριασμό αυτής της υπερβατικότητας. Προς την κατεύθυνση αυτή μπορεί να νοηθεί π.χ. η προσπάθεια του Nancy να υποκαταστήσει στην υπερβατικότητα την «δι-εμμένεια», δηλ. την πρωταρχική κινητικότητα και ασάφεια του ορίου, την ύπαρξη του οσπίου παραδέχεται όμως και αυτός ως εξ ίσου ριζικά πρωταρχική ("transimmanence"). Στη συνέχεια, αυτή η στάση ευχερώς προσεγγίζεται διά της μεθόδου της αποδομούσας έννοιας της ντεριντιανής διαφοράς¹⁴⁸. Κατ' ουσίαν επανερχόμεστε έτσι στην (πολιτικά απορητική) ένταση μιας μη αναγωγίμης αντίθεσης:

της παράδοσης του «προπατορικού αμαρτήματος». Βλ. σχετικά Flescher 2000, 68 σημ. 21, 69-70, 73, 76, 78 και σημ. 47, 79-81.

146. Βλ. π.χ. τις σχετικές αναλύσεις του Salanskis 2007, passim και ειδικά 262-7.

147. Παπαχαράλαμπος 2008, 66. Και ο Critchley 1999, 145-82, 219-41, τονίζει ακριβώς στον Λεβινάς την εγκατάλειψη του Πολιτικού στο όνομα μιας *αρνητικά* και *μόνον* οριζόμενης δημοκρατίας, δηλαδή μη στρατευμένης σε πολιτικές αξίες, άρα εύθραυστα δοξοκρατικής και θεμελιωδώς υποτεταγμένης σε λίγο-πολύ αδιαμεσολάβητο ηθικό έλεγχο, ώστε η εμμένεια να μην ολοποιείται. Ανάλογα δεν υψίσταται χώρος για το Πολιτικό κατά την ανάγνωση του λεβινασιανού υποκειμένου ως απόλυτης παθητικότητας από τον Wall 1999, 31-64.

148. Leung & Stone 2009, 201-3.

Just as the autonomous egotic self must undo itself in identification of its debt to the other, so too the absolutely selfless gesture of heteronomous hospitality must undo it-'self', signalling the return to the self¹⁴⁹.

VIII. Ο δικαιο-πολιτικός δεσμός ως αγωνιστική επιτελεστικότητα. Δεύτερη πολιτική ανάγνωση του Λεβινάς: η Τιμωρία και η Αύτρωση

Jeder Engel ist schrecklich [«Είναι φριχτός κάθε άγγελος»]

(R. M. Rilke, *Zweite Duineser Elegie*, σε: *Οι Ελεγείες του Ντουίνο*, 2η δόση [μτφρ. Μ. Τσάλη], Πατάκης, Αθήνα, 2011, σελ. 18/19)

Από την άλλη πλευρά, η μεταφυσική-ηθική στάση του Λεβινάς μπορεί να ερμηνευτεί ως υπερ-πολιτική, στο βαθμό που ριζικοποιεί την αντίσταση ή την άρνηση στην βέβηλη ανηθικότητα συνολικά, ανηθικότητα παράγωγη της για τον Λεβινάς *υφέρπουσας στη Δύση δομικής συμπαγνίας μεταξύ οντολογίας, ιεροκρατικού ελληνοκεντρισμού και φασιστικής νεοπλασίας*. Η θετική στάση του Λεβινάς έναντι του Λόγου δεν είναι αμνήμων των εκτροχιασμών του υπέρ του παγανιστικού-μυθώδους στοιχείου. Η γενεαλογία της νεωτερικότητας αναδεικνύει άλλωστε ως καταγωγή της όχι τις εύπεπτες περιόδους της Αναγέννησης ή της Μεταρρύθμισης, αλλά τη γενοκτονία των *conquistadores*. Κατά τούτο θα ήταν άδικο και μειωτικό να συναγελάζει κανείς τον Λεβινάς με την πολιτική αμβλύτητα του φιλελευθερισμού, τη στιγμή που η εστίασή του στην ευθύνη παρωθεί σε μια απεριόριστη ηθική στράτευση όλων κατ'εξοχήν¹⁵⁰. Ήδη η είσοδος του «τρίτου μέρους» στη σκηνή του λεβινασι-

149. Ό.π., Leung & Stone 2009, 204

150. Barber 1998, 476, David 2002, 87-8, Caygill 2002, 3, 27-9, 31-6, 44-7, Ponzio 2006, 37, 40-1, Yost 2011, 47-8. Ορθά, με αφορμή τον αγώνα κατά του apartheid, μας λέει η Cornell 1992, 114, ότι λεβινασιανή ηθική δεν σημαίνει πολιτική παραλυσία. Μα και ο ίδιος ο Λεβινάς θα αναρωτηθεί με νόημα, σε ένα επιμύθιο του κειμένου του για τον χιτλερισμό, αν ο φιλελευθερισμός μπορεί πράγματι χωρίς μια εοχατολογική θεμελίωση των πολιτικών του προκειμένων να αντισταθεί αποτελεσματικά στο Κακό που η οντολογία και ο ιδεαλισμός γέννησαν στη Δύση. Βλ. Levinas 2007a, 85-6. Βλ. και Herzog 2002, 205, 223. Για την εσωτερική διαπλοκή ιδεαλισμού και οντολογίας και την τελική έξοδο του Λεβινάς από την οντολογία μετά το *ΟΑ*, όπου ακόμη μόνο ανατρέφεται η χαϊντεγκεριανή οντολογική διαφορά και το οντικό αλλώς επαναλοκτά

ανού λόγου έχει αποχαιρετήσει το φιλελευθερισμό. Το «τρίτο μέρος» σημαίνει ακριβώς την θραύση των ατομοκεντρικών μονάδων του φιλελευθερού μοντέλου και προϋποθέτει μια έννοια ελευθερίας διηθημένη μέσα από την ερειδόμενη στη διαπροσωπική συνάντηση διάσταση της δικαιοσύνης, ώστε η τρέχουσα πολιτική να αυτο-υπερβαίνεται η ίδια συνεχώς προς την έννοια της αδελφοσύνης¹⁵¹. Μπορεί η λεβινασιανή ειρήνη να αρνείται τη δομική στην οντολογία βία, να υπογραμμίζει την ετερότητα του άλλου προσώπου, που δεν είναι αναγώγιμη σε μια απλή γεγονική αντίσταση εντός του πολεμικού-εργασιακού κλίματος μιας στερημένης από ηθικό βάθος εμμένειας¹⁵², δεν είναι όμως ούτε η εξημερωμένη ιδιοτέλεια των ηθικά κενών εγωϊστών ενός φιλελευθερισμού των αρνητικών δικαιωμάτων, τα οποία συγκαλύπτουν υποκριτικά τον υφέρποντα πόλεμο εγωϊστικής κατίσχυσης¹⁵³. Αντίθετα, είναι προϊόν ενός αγώνα της δικαιοσύνης, που ως τέτοιος αρνείται μεν την οντολογική βία, εμμένοντας όμως στην ενεργό πάλη εναντίον της χωρίς φυγή στο υπερπέραν ή στα απλησίαστα ενδότερα μιας άμωμης ηθικής συνείδησης¹⁵⁴. Μάλιστα, καθώς από το πολιτικό πεδίο, που εκ φύσεως δια-

το κύρος του έναντι του Είναι, βλ. και Rolland 2003a, 40-1, 43, 47, 111-2 σημ. 74. Για το κακό άπειρο και την μεταφυσική-ηθική ατέλεια του Είναι στην ίδια του την έξαρση κατά Λεβινάς, βλ. επίσης Levinas 2003b, 69-71 και Rolland 2003b, 86 annotation 8.

151. Delhom & Hirsch 2007, 26 σημ. 46, 31-5. Ορθά τονίζεται, ότι ο φιλελευθερισμός του Λεβινάς αναστρέφει καίρια, ακόμη και μετά την είσοδο του «τρίτου μέρους» στη σκηνή, την ατομοκεντρική έδραση του πολιτικού φιλελευθερισμού, χωρίς να υποκύπτει στην κοινοτιστική σειρά των εντός ενός κοινωνικού όλου αλληλοϋποκαταστάσιμων ατόμων: Alford 2004, 162, Alford 2007, 113-23. Ευφύως σημειώνει η Herzog 2002, 211-2, 215, 218-9, 221-2, ότι το τρίτο πρόσωπο της γραμματικής που υψαίνεται η "illeity" δεν είναι τυχαία συναφές με την πολιτική και το δικαιο ως το «τρίτο μέρος». Η συνάφεια υπογραμμίζει ακριβώς την *υπερχείλιση* της συμβατικής πολιτικής από ένα υπερβατικό στοιχείο, την ανάγκη φροντίδας των μη συμβατικά αντιπροσωπευόμενων, όσων δηλαδή έχουν χρεία ή έχουν πεθάνει. Υπογραμμίζει ακόμη ότι το στοιχείο αυτό παραμένει επίσης *πολιτικό*: είναι ο αγώνας κατά της *κοινωνικής εξαθλίωσης*, αγώνας ηθικά εμπνευσμένος και στρεφόμενος κατά της συμβατικής πολιτικής που ακριβώς *παράγει* την εξαθλίωση αυτή.

152. Levinas 2007β, 22-5. Βλ. και Delhom & Hirsch 2007, 42-51. Βλ. ακόμη και Herzog 2002, 215.

153. Alford 2004, 148-9, Tahmasebi 2010, 525-32. Ανάλογα η περίφημη ηθική κατάφαση του χρήματος στον Λεβινάς (: Levinas 2007i, ειδικότερα 155-6, 160-2, Burggraeve 1995, 13) εγγυάται ακριβώς αυτό το στοιχειώδες ελάχιστο μιας μη παγανιστικής κοινωνίας, που θα έρεπε προς μια στατική, αποκλειούσα τη διαφορά (και δυνάμει δολοφονική) προ-χρηματιστική οικο-νομία. Βλ. έτσι ορθά Critchley and McCarthy 2005, 190-1.

154. Caygill 2002, 94-127. Την αγωνιστικότητα της ηθικής στάσης φαίνεται να μην

περνάται από ριζικά ασύμμετρες διαιρέσεις και διακρίσεις, αναδύεται η επιταγή μιας ηθικής πολιτικής ως δημόσιου αγώνα (σκοπιά που, πιστή στο πνεύμα του Λεβινάς, υπερβαίνει τον εκ πρώτης όψεως πολιτικό του «συντηρητισμό», στον οποίο καταλήγει κανείς διαβάζοντας τον λεβινασιανό δικαιο-πολιτικό χώρο ως ανελαστικά συμμετρικό)¹⁵⁵, ο αγώνας αυτός αναπότρεπτα θα τείνει να καθίσταται ο ίδιος βίαιος στο πλαίσιο μιας ηθικής στρατεύσης που εξ ορισμού οφείλει να είναι *γεγονικά επιτελεστική*¹⁵⁶. Δεν είναι άλλωστε στο κρίσιμο πεδίο της εμμένειας ο ίδιος ο ηθικός λόγος εκ φύσεως επιτελεστικός; Δεν είναι η παύση της αδιαφορίας έναντι του ηθικού Κακού που εγκαινιάζει το γλωσσικό παίγνιο της ηθικής, όπως το κίνητρο της διάσωσης του «βασιλιά» στο σκάκι νοηματοδοτεί την όποια συμμετοχή του παίκτη σ' αυτό¹⁵⁷;

Στο σημείο αυτό φαίνεται η διαφορά με τον Ντερνιτά. Ο Λεβινάς διαθέτοντας την έννοια του Υπερβατικού που διαπερνά έξωθεν το εμμένες, μπορεί να διαπλάθει μια έννοια συμβάντος¹⁵⁸ *ασυνεχώς επιτελεστική*.

θεματοποιεί ιδιαίτερα ο Ronzio 2006, 20-1, εισηγούμενος – με οξυδέρκεια είναι αλήθεια – την ερμηνεία της λεβινασιανής αντίστασης στη βία όχι ως προληπτικό πόλεμο για τον τερματισμό όλων των πολέμων, αλλά ως «προληπτική ειρήνη». Αυτό καταδεικνύει ασφαλώς τη ριζική ετερότητα της λεβινασιανής ειρήνης από τη βία της οντολογίας, δεν διανοίγεται όμως στην προβληματική της εμμένους κατίσχυσης της ειρήνης αυτής.

155. Drabinski 2000, 61-6.

156. Caygill 2002, 128-43. Ο Caygill θεωρεί ότι η «υποτροπή» του Λεβινάς στη βία ανπισταθμίζεται μέσα στο *OB* από την ούτως ειπείν «θέωση» του τρίτου μέρους στο πλαίσιο μιας προφητικής πολιτικής ξένης προς τη βία, καθώς πλέον εκεί το «τρίτο μέρος» δεν ταυτίζεται με την αντιπροσώπευση του Άλλου από τους κρατικούς θεσμούς και το θετικό δίκαιο, αλλά με την “illeity”: ό.π., 144-51. Θεωρώ ωστόσο ότι είναι πολύ αμφίβολο το κατά πόσον η αναγωγή στην “illeity” μας απαλλάσσει από την προβληματική της γεγονικής επιτελεστικότητας του Αγώνα. Διαφορετικά ο Λεβινάς δεν θα ήταν πολιτικός θεολόγος, αλλά ένας *ακόμη* θεολόγος (κι έτσι π.χ. τον διαβάζει καταγγελλτικά ο Badieu 1998, 30-3, 60 σημ. 11). Είναι ποτέ διανοητή στο Λεβινάς μια μη αγωνιστική προφητική πολιτική όταν πρόκειται για τόσο βαθείς μετασχηματισμούς της δημοκρατικής πολιτείας που τρέπουν, όπως κατά τα λοιπά σωστά διακρίνει ο Caygill, ό.π., 151-8, την αδελφότητα σε ηθικό δεσμό, την ισότητα σε σεβασμό της διαφοράς και την ελευθερία σε έσχατη και όχι πλέον πρώτη αρχή του τριπτύχου που καθιέρωσε η Γαλλική Επανάσταση; Ορθά θεωρεί ο Critchley 2002b, 24-5, ότι όλη η λεβινασιανή ηθική οικοδομείται *χάριν* ακριβώς της πολιτικής υπέρ μιας δικαίας κοινωνίας. Βλ. σχετικά και Simmons 1999, 92, 102 σημ. 33. Για τη βαθύτερη από τα φαινόμενα (και ασφαλώς εν μέρει προβληματική) κατάφαση της (δικαίας) βίας στον Λεβινάς, βλ. και Altez 2007, 65-6, Wolcher 2008, 68, 74, 82-3.

157. Έτσι εύστοχα ο Ophir 2005, 480.

158. Βλ. σχετικά και πιο πάνω υπό II in fine.

Μπορεί δηλαδή να διατηρεί το συμβάν του σε σχέση με την εννοιακή σειρά ‘δύναμη/ισχύς/βία’, δηλαδή με την *κυριαρχία*, χωρίς να του επιτρέπεται να απορροφάται από αυτήν. Το λεβινασιανό συμβάν δεν ανάγεται π.χ. στη γραμμική εκτύλιξη δυνατοτήτων βάσει «σχεδίου», μια αναγωγή που απολυτοποιώντας τη συνέχεια αντιτίθεται σε κάθε έννοια συμβάντος που μπορεί να νοείται μόνο ως ασυνεχής ρήξη. Αντίθετα, ο Ντερνιτά, στερούμενος την έννοια του Υπερβατικού, οφείλει να αντιδιαστέλλει αποκλειστικά ενδοκοσμικά το συμβάν από τη δύναμη και την κυριαρχία και γι’ αυτό να το αντιδιαστέλλει *απόλυτα*. Έτσι, το ντερνιτανό συμβάν οφείλει να αποσυνδεθεί πλήρως *από κάθε έννοια επιτέλεσης*, να νοηθεί ως απόλυτη *α-δυναμία*¹⁵⁹. Έτσι, η ετερότητα αυτού του συμβάντος είναι έμμεση, είναι το παιχνίδι της διαφοράς εντός του κόσμου, όπως η κατά Χάιντεγκερ ‘ανάδυση/απόκρυψη’ του Είναι είναι «έτερες» μεταξύ τους όψεις ενός *Ιδίου* (εξ ου και η αναπόφευκτη συγγένεια των δύο στοχαστών), ενώ το λεβινασιανό συμβάν διαρρηγνύει τον κόσμο ως έξωθεν εισβάλλουσα ανοίκεια ετερότητα, που είναι απειρονήτη ως «δομή» διαφοράς. Αυτή η ετερότητα ούτε υποκύπτει στην εμμένη δύναμη/βία, ούτε αναχωρεί απόλυτα από την εμμένεια για να επιστρέψει σ’ αυτήν ως η άλλη της όψη, αλλά αντίθετα *επιτελεί ως ρήξη* και έτσι μπορεί και να *τιμωρεί εκτός (της εμμένους βίας του) νόμου*.

Εμβαθύνοντας τη μαρξική κληρονομιά¹⁶⁰ ο Λεβινάς θα αρνηθεί εκ βαθέων τον οικονομικό και πολιτικό φιλελευθερισμό, αναγόμενος στην πρωταρχία των υλικών αξιώσεων των αποκλεισμένων της παγκοσμιοποιημένης τάξης πραγμάτων για ουσιαστική οικονομική και κοινωνική δικαιοσύνη πέρα από τις τυποκρατικές αρχές της διαδικαστικής ευθυδικίας και την εξάντληση της ουσιαστικής δικαιοσύνης στην ατομική φιλευσπλαχνία¹⁶¹. Η ειρήνη του Λεβινάς καλεί σε μια έμπρακτη πολιτική εργασία στη μορφή ενός δικαίου-*λειτουργίας* (με τη θρησκευτική

159. Μπιτσώρης 2006, 105-20.

160. Ορθά τονίζει ο Ophir 2005, 465, ότι με τον Μαρξ αρχίζει η θραύση του φαύλου κύκλου της θεοδικίας: το Κακό δεν το υπομένεις διανοητικά ως αναγκαίο, αλλά το εξολοθρεύεις ακτιβιστικά ως άσκοπο.

161. Bernasconi 2005b, 124-9, Tahmasebi 2010, 532-4. Ο Λεβινάς δεν θα πάψει να επαναλαμβάνει την υπέροχη φράση ότι «ανάγκη της ψυχής μου είναι πάντα η υλική ανάγκη του πλησίον μου». Βλ. σχετικά και Malka 2007, 322. Όπως σημειώνει εύστοχα ο Critchley 2002b, 21, η πιο ευσύνοπτη άρνηση του Χάιντεγκερ και όλων των φιλοσοφικών μορφωμάτων-κληρονόμων της καρτεσιανής *res cogitans*, είναι το λεβινασιανό παράπονο ότι «το Dasein δεν νιώθει πείνα». Βλ. Critchley 1999a, 180-2 και συναφώς Levinas 1989, 165. Βλ. ακόμη και τη νύξη του Levinas 2004, 150, για τα «κιμλιούτε».

συμπαράδηλωση της λέξης) που αναδιατάσσει πόρους και πλούτο με γνώμονα την «αγιότητα» και μάλιστα εδώ και τώρα. Ενάντια στην τυπική καθολικότητα του νόμου ο Λεβινάς εισηγείται έτσι προστασία και ριζοσπαστική ισότητα, παρά το ότι το ρητό γράμμα των κειμένων του εστιάζει πολιτικά στο τυπικό κράτος δικαίου. Γίνεται έτσι ο κήρυκας μιας *ανασύστασης του κομμουνιστικού ιδεώδους*, νοούμενου ως ανταπόκρισης στην εγγενή εντός μας ιδέα του απείρου¹⁶². Σημειώνεται επί λέξει:

In the perspective of saintliness; this is the work, the life, of a political subject subjected to u-topian space and its justice. Saintliness is the possibility of sacrifice and that sacrifice is especially significant in the quantified political space outlined by money. The work of this political subjectivity is liturgical – the expenditure of funds at a loss and without the expectation of return. [...] A liturgical law, lived by a saintly political subject in u-topian social space, enacts what Levinas calls a “justice of redemption”. [...] sacrifice is a demand of justice whose future is in the face and faces of justice, in those subjected to the violence of rank and privilege. That justice is not to come. It is manifest in the very space of our sociality ¹⁶³.

Μάλιστα είναι δόκιμη η ανάγνωση του Λεβινάς έτσι, ώστε να δικαιολογείται ακόμη και η συλλογική ευθύνη των απογόνων ενός οικουμενικού εγκλήματος κατά μη ομοεθνών και πάντως κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ανταπόδοση και επείκεια να είναι το ίδιο ασύμμετρες και μη συγκρίσιμες όσο και αναγκαίες, όπως ηθική απειρότητα και πολιτικοδικαιική σύνταξη (παρά την ηθική ατέλειά της) είναι επίσης ασύμμετρες μεταξύ τους αλλά και το ίδιο αναγκαίες¹⁶⁴. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο η καταδίωξη των Ιουδαίων μπορεί να θεωρηθεί ότι υπερβαίνει μερικότερες ηθικές εξεγέρσεις, όπως η προλεταριακή αντίσταση στην εκμετάλλευση: αυτή

162. Drabinski 2000, 66, 68-9, Drabinski 2005, *passim*. Για τη λειτουργία στον Λεβινάς ως μη ανατάξιμη δαπάνη, κατά το αρχαιοελληνικό δημόσιο («λείτος») έργο, άρα για την ηθική ευθύνη ως κατ' εξοχήν κείμενη εκτός του κόσμου του Συναλλάγματος, βλ. και Νικολαΐδου 1980, 119 (σημ. 33-4). Για μια λεβινασιανή αντίτιξη του δικαίου λόγω των δικαιωμάτων προς το δίκαιο του τυπικού-συμμετρικά αμοιβαίου κόσμου του Συναλλάγματος, βλ. και Παπαχαράλαμπος 2012, 559-60, 567-71.

163. Drabinski 2005, 196, η έμφαση στο πρωτότυπο.

164. Levinas 2004, 80-2, Montefiore 2002, 99-101.

μπορεί να αναχθεί στην πρώτη, αλλά το αντίστροφο δεν ισχύει¹⁶⁵. Και αν το Ισραήλ, ως ο παραλήπτης του Νόμου, διώκεται από αυτόν υποκείμενος σε μια επιθυμητή, πρωταρχική και μη αντιμετωπίσιμη αλλοτρίωση, δεν συμβαίνει το ίδιο με τους εμπειρικούς του διώκτες, που ως μη καταδιωκόμενοι από το Νόμο υπ' αυτήν την έννοια, άρα ως μη ηθικά υποκείμενα, πρέπει να τιμωρηθούν αδυσώπητα¹⁶⁶. Για την παραμικρή απόκλιση από την θεϊκή καταδίκη του Κακού όπως αυτό υποδειγματικά αποτυπώθηκε στο Ολοκαύτωμα, οφείλει να ορθώνεται η επιταγή της Τιμωρίας, που δεν γνωρίζει ελευθερία «έκφρασης» ή «συζητήσιμες απόψεις», αλλά σ' αυτές ανιχνεύει και εξολοθρεύει ανελέητα τον *Εχθρό κατ' εξοχήν*¹⁶⁷. Εντός του λεβινασιανού σύμπαντος η πολιτική της αγάπης δεν είναι μονόδρομος. Αντίθετα, με αφορμή ιδίως τις τοποθετήσεις του φιλοσόφου για το Παλαιστινιακό ζήτημα, ευδιάκριτα αναδύεται η εικόνα του Άλλου και ως εχθρού, έναντι του οποίου παύει η απειρότητα της ηθικής οφειλής¹⁶⁸. Και ο Chritchley εύστοχα καταλήγει:

*Levinas is no pacifist! There is no just ethics without politics and there is no just politics without ethics. It is a question of the violence waged against violence in the name of the lesser violence. Hobbes requires Rousseau, Buber requires Schmitt, and vice versa*¹⁶⁹.

Για τον λόγο αυτό η εστίαση της ερμηνευτικής της απειρότητας του λεβινασιανού οφείλουν στην δήθεν πρωταρχία της συγγνώμης, είναι μονομερής. Με τη συνεκτίμηση του πολιτικού στοιχείου, η ηθική της συγγνώμης υποχωρεί μπροστά στην ατσάλινη νομοτέλεια της τιμωρίας.

165. Chritchley 2002a, 72. Βλ. συναφώς και Levinas 2007c, *passim*, ιδίως 236. Ο πόνος του ηθικού υποκειμένου για τον άλλο άνθρωπο, διδάσκει ο Λεβινάς, είναι βαθύτερος από τις κακουχίες τις οποίες αυτός ο καταπιεζόμενος άλλος υπόκειται: Levinas 1998b, 55. Ανάλογα, η άναρχη απειρότητα της ηθικής επιταγής υπερβαίνει και εμπρικλείει τον στενά πολιτικό αναρχισμό, που παραμένει καθεαυτόν μια θέση, μια «αρχή»: ό.π., 194 σημ. 3. Βλ. όχι διαφορετικά Μιχαήλ 1999, 342. Βλ. επίσης για τη λεβινασιανή αν-αρχία ως εκ θεμελίων διασάλευση της πολιτικής και του Είναι Abensour 2002, *passim* και ιδίως 16-7. Σε ανάλογο πνεύμα την αστική κτητικότητα δεν αμφισβητεί ο Λεβινάς ως εκδήλωση της ατομικής ιδιοκτησίας νοούμενης ως μεγέθους της πολιτικής οικονομίας, αλλά πολύ βαθύτερα ως σύμπτωμα μιας ιδιόκτητης εγώτητας, που αποτελούσε καύχημα άλλωστε για τον Λοκ. Βλ. σχετικά και Alford 2004, 150.

166. Chritchley 2002a, 75-6.

167. Έτσι παραστατικά Ophir 2005, 559, 569, 573, 575.

168. Βλ. επ' αυτού κριτικά και Caro 2009, *passim* και ειδικά 677, 679-82.

169. Chritchley 2002a, 76. Βλ. και Yost 2011, 44.

Χαρακτηριστική αυτή της διάστασης του λεβινασιανού λόγου είναι η αλύγιστη επιμονή του φιλοσόφου να μην διαβεί ποτέ τα σύνορα της «γης των φονιάδων». Αυτή η οιονεί ιερατική στάση του Τιμωρού δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται την ιδιότυπη *damnatio memoriae* ενός «κακούργου έθνους» συλλογικά, ιδιότυπη υπό την έννοια ότι χωρεί ως διαρκής έμμεση αναμνημόνευση του Κακού διά του δια-γενεακού αποκλεισμού των εστιγμένων ως Εχθρών εν είδει μισαμάτων¹⁷⁰. Η αναμνημόνευση του Κακού το παροντοποιεί διαρκώς ηθικά, ώστε να είναι αδύνατη η λήθη ή η «απορρόφησή» του διά της θεοδικίας¹⁷¹. Βάσει αυτών μοιάζει κάπως απλουστευτική η ένταξη του Λεβινάς στο ρεύμα ενός προϊόντος εξειρηνισμού της δυτικής σκέψης, ο οποίος κατανοείται ως απόρροια της γενικότερης απίσχνανσης, εξασθένησης των πεποιθήσεων του φιλοσοφικού της λόγου¹⁷².

Αυτά δεν μπορούν όμως παρά να σημαίνουν ότι η πιο πάνω σκέψη περί έλλειψης σωτηριολογικής διάστασης στο λεβινασιανό έργο¹⁷³ πρέπει να επανεκτιμηθεί. Η παρουσία της λυτρωτικής διάστασης στον Λεβινάς εμποδίζει την πολιτική διστακτικότητα να καταστεί κυρίαρχη. Η τελευταία, παρ' όλη τη «σκέψη της υποψίας» που τη δικαιολογεί, τείνει πάντοτε να κάμπτεται υπέρ της φοράς της άπειρης ηθικής επιταγής να διανοιχθεί ως μεσσιανικό φώς στον κόσμο, ακόμη και αν χρειαστεί βία γ' αυτό, μια βία όμως ριζικά διάφορη από την οντολογική. Με μπενγιαμινικούς όρους θα μπορούσε να μιλήσει κανείς για *θεική βία* σε αντίθεση με τη μυθική βία της βέβηλης ιερότητας της οντολογίας. Είναι πολύ σωστή συνεπώς η θεώρηση της πολιτικής διστακτικότητας και της θεικής βίας ως τουλάχιστον παραπληρωματικών όψεων στο λεβινασιανό έργο¹⁷⁴.

170. Πρβλ. την παραδοχή του Kodalle 2005, *passim* και 208-11, ότι έτσι έχουν τα πράγματα με τον Λεβινάς παρά την διαφαινόμενη ισχυή κριτική του σχετικά.

171. Βλ. Pinnock 2002, 135-8.

172. Έτσι όμως ο Welsch 1996, 196-8. Βλ. προς την μη ειρηνιστική ανάγνωση του Λεβινάς επίσης Flescher 2000, 64-5 και σημ. 11, 76. Βλ. επίσης και ανωτέρω εδώ υπό VI.

173. Πρβλ. εδώ πιο πάνω υπό VII.

174. Diamantides 2007a, 610-2. Για την επικυριαρχία των διαστάσεων της αγιότητας και της διάνοιας επί αυτών του ιερού και του αυθόρμητου πάθους στη λεβινασιανή θεολογία βλ. Robbins 2005, 13-4. Εύστοχα χαρακτηρίζεται η μυθική βία ως εκδοχή φυσικής στοιχειακότητας εντός ενός «κακού» απείρου, στερημένου από τη ριζική ετερότητα της αποκάλυψης: Steinbock 2005, 122-4, 132. Για τον βαθειά πολιτικό χαρακτήρα του λεβινασιανού αποκαλυπτικού λόγου, βλ. και Schwartz 2005, 102-7, 117-22.

Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να πει ότι η λεβινασιανή σωτηριολογία είναι αδυσώπητη και απόκοσμη: ακόμη και αν π.χ. στον Αντόρνο το μεσσιανικό φως δείχνει ασθενικό, καθώς όλη του η στάση είναι ριζικά εμμενής και αναστοχαστικά υλιστική εντάσσοντας τη συμφιλίωση-λύτρωση μέσα στον κόσμο, ο γενάρχης της σχολής της Φρανκφούρτης δεν παύει, παρ' όλο τον εσωτερισμό και «μισανθρωπισμό» του, να προσφέρει ερείσματα για μια κοινωνική θεωρία της χειραφέτησης. Αντίθετα, ο Λεβινάς, κατ' αρχήν σθεναρά παθιασμένος με την ηθική επιταγή, καταφρονεί εν τέλει τον κόσμο και αναδεικνύοντας τη ριζική ετερότητα της επιταγής αυτής αφήνει το άπλετο μεσσιανικό φως να τραπεί σε σκοτεινό δέος. Από την ουτοπία της ειρήνης του Αντόρνο περνάμε έτσι στον καταθλιπτικό τρόπο της ασύμμετρης ηθικής ετερότητας, τόσο διάφορης από το καντιανό «Υπέροχο» και από κάθε αισθητική προσομοίωση αιτημάτων αρμονίας¹⁷⁵. Δεν υπάρχει λοιπόν στον Λεβινάς συμφιλίωση, υπάρχει όμως όχι κάτι λιγότερο, αλλά κάτι ριζικότερο, υπέρτερο από αυτή, κάτι που τον αφήνει να γειτνιάζει επικίνδυνα με το Ιερό: η οιονεί θεϊκότητα που ανοικεί την απειρότητα της ηθικής επιταγής και τείνει να επιβάλλεται βίαια σε ένα κόσμο βέβηλο και ανάξιο. Η μεσσιανική ρήξη στο συνεχές μιας άπτης ιστορίας¹⁷⁶ αναδύεται στον Λεβινάς με την παράδοση αλλά αδυσώπητη προδηλότητα ενός προφητικού μυστικού. Ο Μεσσίας –πίσω από το «δάκρυ» της μνημοσύνης– ορθώνεται ως επαγρύπνηση¹⁷⁷ και τελικά ως *Τιμωρία*. *Στον Λεβινάς δεν σώζει η γλυκύτητα της αρμονίας, αλλά η πολιτική Γοργώ ενός βιβλικού Θεού.*

Έτσι, σε αντίθεση με τον μετριοπαθή, σχολαστικά μεταρρυθμιστικό μεσσιανισμό του Rosenzweig, ανευρίσκει κανείς στον Λεβινάς είτε την ευθεία προσφυγή στον καταστροφικό μεσσιανισμό μπενγιαμινικού τύπου, είτε την υπόσκαψη και εκθεμελίωση του οντολογισμού καθεαυτόν ως αρχής. Και στις δύο περιπτώσεις ορθά διαπιστώνεται ότι ο Λεβινάς

175. Βλ. σχετικά Alford 2002, 240, 243, 246-7, 250.

176. Βλ. κατά της αποθέωσης της ιστορίας και Levinas 1998b, 18-9.

177. Ροζάνης 1997, 19-26. Ορθά διαπιστώνεται στον «ώρμιο» Λεβινάς μια στροφή στη σύλληψη του χρόνου. Αυτός δεν φέρεται προς το μέλλον, αλλά πλέον προς στο παρελθόν: το Υπερβατικό προβάλλει στη ριζικότητά του ως ακόμη ανεκδίηκτη μνήμη. Στην εκπλήρωση της ηθικής επιταγής αναμνημονεύεται και μαρτυρείται ένα άπειρο και προτερόχρονο Αγαθό. Βλ. σχετικά με την αλλαγή της φοράς του χρόνου στον Λεβινάς και Klun 2000, 229, 232, 299-302. Όχι διαφορετικά συλλαμβάνει και ο Μπένγιαμιν τη λύτρωση ως μεσσιανικό –και ως εκ τούτου ισχυρό στην «ασθενικότητα» του– αίτημα αποκατάστασης του παρελθόντος, στη Θέση II «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας». Βλ. σχετικά και Löwy 2004, 59, 64-7.

κινείται εντός ενός σαφώς αποκαλυπτικού λόγου, έστω και αν αυτός δεν παίρνει ανοικτά τη μορφή ενός γνωστικού μανιχαϊσμού, αλλά συμμορφώνεται κατ' αρχήν με το πνεύμα και το ύφος της ταλμουδικής μελέτης του Νόμου της Τορά. Σε κάθε περίπτωση ο Λεβινάς δεν υιοθετείται στους ποικίλους ερμηνευτικούς κανόνες της "Halakha", στην κανονιστικότητα της και στον μικρολογικά λελογισμένο μεταρρυθμιστικό τρόπο που αυτή εμπνέει, αλλά επαγγέλλεται ένα ριζοσπαστικό αντινομισμό που στο βαθμό που αναιρεί την οντολογία του *tout court* πηγαίνει βαθύτερα και από την επαναστατικότερη βία, εφ' όσον αυτή εμμένει και πάλλεται στο εσωτερικό του Όντος (: το "être autrement" είναι ο αντίποδας του λεβινασιανού "autrement qu'être"). Ακόμη, για τον Λεβινάς η αναστοχαστικότητα της Halakha δεν αναιρεί το μεταφυσικό της βάθος («το παραδείσιο άρωμά» της), ούτε μειώνει τον άκαμπτο χαρακτήρα της ηθικής εντολής, ανεξάρτητα από τις παράπλευρες εκτροπές που η υλοποίησή της εγκυμονεί, αυτό δηλαδή που ο Λεβινάς ορίζει ως «σταλινισμό της γενναιοδωρίας» (απορρίπτοντας μεν εκ πρώτης όψεως, ειρήσθω εδώ απλώς εν παρόδω, αλλά και υπόρρητα συνδέοντας το σταλινικό Πολιτικό με την *υπερβολή της ηθικής σε αντίθεση με την ένταξη του φασισμού/ναζισμού στην καθαρή ανηθικότητα*, διάκριση λεπτή, αλλά ενδεικτική της ύπαρξης στον Λεβινάς μιας πολιτικής σκέψης που μόνο ως ρηχή δεν μπορεί να θεωρηθεί)¹⁷⁸.

178. Βλ. για την σε αντίθεση με τον Rosenzweig ευρισκόμενη αποκαλυπτική διάσταση στη σκέψη του Λεβινάς Bielik-Robson 2009, *passim*, που ορθά τη διαγιγνώσκει (αν και την κριτικάρει). Για την υπέρπουσα ένταση στην (ασφαλώς κατ' αρχήν θετική) πρόσληψη της Halakha από τον Λεβινάς βλ. και Wygoda 2007, *passim* και ειδικά 342-4, 346, 349-50, 355, 362-7. Για τον μεσσιανισμό του Rosenzweig όπως αυτός παρουσιάζεται στο *Άστρο της Λύτρωσης*, βλ. την ενδελεχή μελέτη του Mosès 2003, *passim* και ιδίως εν προκειμένω 127-49, 202-19. Πάντως ο Mosès εφιστά τη προσοχή στην επανεκτίμηση του Πολιτικού από τον Rosenzweig ιδίως κατά την περίοδο που ακολούθησε την έκδοση του *opus magnum* του (δ.π., 208-11). Ας μη ξεχνάμε τέλος, ότι ο Λεβινάς υπονοεί πάντοτε τον αποκλεισμό των *ηθικών τεράτων* από την καθολικότητα της ομνίας του ηθικού υποκειμένου στον Άλλο. Γράφει: «Δεν είμαστε στον κόσμο ελεύθεροι ενώπιον των άλλων [...] Είμαστε όμηροί τους [...] Ο Ραβ Ζερα υπεύθυνος για όλους *όσοι δεν είναι Χίτλερ*» (Levinas 2004, 189, έμφαση δική μου). Πρβλ. τέλος την ερμηνεία της σχέσης του Λεβινάς με τον ιστορικό-αποκαλυπτικό μεσσιανισμό ως συγκρουσιακής από τον Ζουμπουλάκη 2011, *passim*, τη σκληρή κριτική στον έτσι ερμηνευόμενο Λεβινάς από τον Μιχαήλ, δ.π., 441, καθώς και την ανταπάντησή του Ζουμπουλάκη, δ.π., 450-1. Για τον κίνδυνο της μισαλλοδοξίας που εννοεί πάντως στον αποκαλυπτικό γνωστικισμό, έναντι του οποιού, όπως και έναντι του ηουχασμού, οφείλει να αντιδιαστέλλει κανείς την προφητική εσχατολογία της ιουδαιοχριστιανικής

ΙΧ. Εμπύθιο: Προς μια λεβινασιανή διαύγαση της ποιηής ως ανταπόδοσης

Κλείνουμε με ένα σχόλιο για τις συνέπειες των ανωτέρω στη θεωρία των σκοπών της ποιηής όπως αυτή καταγιγνώσκεται και επιβάλλεται από τους θεσμούς της εμμενούς δικαιοσύνης (ιδίως κατά των εγκλημάτων-ενσαρκώσεων του Κακού). Στο πλαίσιο μιας προσπάθειας αφυδάτωσης του ανταποδοτικού χαρακτήρα της ποιηής αισθάνεται κανείς σήμερα την ανάγκη για μεικτές ως προς τους σκοπούς τους ποινικές κυρώσεις και για ορισμένη «απο-θεσμοποίηση» της διαδικασίας, για τη μεταφορά της ιδίως εκτός του κράτους και εντός των ευρύτερων κοινωνικών θεσμών.

Έτσι π.χ. μπορεί ως μορφή αντιμετώπισης του Κακού να νοηθεί η *επανόρθωση* ("reparation") που κινείται μεταξύ ανταπόδοσης ("retribution") και άνευ όρων συγγνώμης ("unconditional forgiveness") και όπου η παροχή συγγνώμης εξαρτάται από την εκδήλωση μετάνοιας, από την παράκληση προς το θύμα (που αποφασίζει μονομερώς αν θα τη δεχτεί) και από το ότι με την παράκληση σηματοδοτείται η επιστροφή στην ειρήνη ("conditional forgiveness")¹⁷⁹. Όπου τώρα η επανόρθωση νοείται ως εξιλασμός του δράστη με την προσφορά χάρης εκ μέρους του θύματος σε αυστηρά διαπροσωπική βάση, ομολογείται μεν το Κακό, η διαδικασία όμως είναι αυστηρά εξωθεσμική. Μάλιστα, όπου ως επανόρθωση νοείται κάτι ανάλογο με το «ευ αθλίσθαι», αυτή αποενοχοποιεί την πράξη και δεν στιγματίζει τον δράστη, που εξακολουθεί να θεωρείται «νικητής»¹⁸⁰. Αν η επανόρθωση νοηθεί ως σκηνή «ηθικής μαρτυρίας» του Κακού από τρίτα μέρη που παίρνουν τη θέση του απόντος δράστη, ενεργοποιείται μεν ο μηχανισμός επανόρθωσης, αλλά, όσο δεν εισάγεται εδώ ο νομικός λόγος, η διάδραση παραμένει λεπτόλογα εσωστρεφής, εκτός θεσμικών διαδικασιών παρά την «ιεροτελεστική» ενδυνάμωση του μοντέλου του εξαγνισμού και ενδεχομένως χωρίς επαρκή ικανοποίηση του θύματος πέραν μιας από κοινού επιμνημόσυνης θρη-

παράδοσης, βλ. Λίποβατς 1988, 360, 362, Λίποβατς 2006, *passim* και ιδίως 28-45, 76, 100-2. Από την άλλη πλευρά, η αναγωγή του πολιτικού-αποκαλυπτικού μεσσιανισμού στον «ολοκληρωτισμό» είναι μόνο εν μέρει αληθής, καθώς ευνουχίζει την συμβαντική παρουσία του Υπερβατικού στο εμμενές. Πρβλ. όμως μια τέτοια ανάγνωση του μεσσιανισμού σε Seitscheck 2005, *passim*.

179. Douglas 2003, 47-49.

180. Ό.π., 49-51, 57.

νωδίας¹⁸¹. Ένα καθαρά *δικαιικό* μοντέλο επανόρθωσης, από την άλλη πλευρά, ενεργεί υλικά (όχι απλώς συμβολικά), εξαναγκάζει το δράστη να παρίσταται, εγγυάται την αμερόληπτη κρίση και αποκλείει τη συγγνώμη. Μπορεί όμως να πέσει θύμα αλλότριων σκοπιμοτήτων, πέζεται από το χρόνο και χάνει την αυθεντία του σε καταστάσεις μεταβατικής δικαιοσύνης¹⁸².

Τελικά, μια δικαιοσύνη εμμενής αλλά με κανονιστική πλησμονή δεν μπορεί να αποκοπεί από τις «προ-θεσμικές» της ρίζες: η *αντίσταση στο Κακό* για να δημιουργηθούν συνθήκες ειρήνης προς απόδοση δικαιοσύνης είναι ήδη *λυτρωτική* δικαιοσύνη (“redemptive justice”), η δε καθυστέρηση της θεσμικής της απονομής δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι καλούνται να την αποδώσουν τα ίδια τα θύματα για λογαριασμό όλων¹⁸³. Όλα αυτά μπορούν κάλλιστα να νοηθούν στο εσωτερικό του λεβινασιανού συγκειμένου. Ο Λεβινάς έχει, όπως είδαμε, απόλυτη συνειδηση της «βέβηλης» μορφής την οποία η δικαιοσύνη ως πολιτικό (δηλ. μη καθαρώς ηθικά υπερβατικό) πρόταγμα εξ ορισμού εκδέχεται. Γράφει ο Wolcher:

The *I's* passage from the (non)being of ethics to its incarnation in being as the sword of justice marks a contamination of the impossible end of justice itself by the actual and violent means used to aspire to it¹⁸⁴.

Ωστόσο, ο Λεβινάς θα αποδεχθεί τον κίνδυνο. Η δίκαιη ποινή ενός βαρέως εγκλήματος είναι για τον Λεβινάς *πρωτίστως ανταποδοτική*. Για τον Λεβινάς η αποζημίωση και η επανόρθωση ευτελίζουν την τραυματικότητα της προσβολής από το αδίκημα. Υπ’ αυτήν την έννοια *δικαιοσύνη θα σημαίνει πάντοτε «οφθαλμόν αντί οφθαλμού»*¹⁸⁵. Κάθε εξατομικευμένης και ενδεχομενικής ελάφρυνσης της ποινής οφείλει να προηγείται η ανελαστική καταδικαστική ετυμηγορία¹⁸⁶. Είναι αξιο-

181. Ό.π., 51, 52. Η μαρτυρία αυτή άλλωστε μόνο ως έκπτωτη εκδοχή της λεβινασιανής μαρτυρίας μπορεί να νοηθεί, καθώς η τελευταία ούτε «φανερώνει», ούτε παράγει γνώση, αλλά δοξάζει: Levinas 1998b, 140-52, Levinas 2007a, 69-71, 73.

182. Douglas 2003, 53, 54.

183. Ό.π., 55, 57.

184. Wolcher 2003, 110.

185. Levinas 2007k, *passim* και ειδικά 175-6.

186. Βλ. σχετικά και Simmons 1999, 95-6, Slaughter 2007, 66 σημ. 13.

πρόσεκτο ότι και όσοι καταφάσκοντας την αξία του χρήματος κατά Λεβινάς επιχειρούν μια «οικονομετρία» της ποινής στηριγμένη στην αναλογικότητά της προς το έγκλημα, δεν παραβλέπουν τη στενότητα του οικονομικού κριτηρίου έναντι της «αβυσσαλέας» λεβινασιανής προσέγγισης, που ανοίγεται τόσο προς την ανταπόδοση, όσο και προς τη συγγνώμη¹⁸⁷. Εδώ φαίνεται η αντιφιλελεύθερη διάσταση του λεβινασιανού δικαιοπολιτικού σκέπτεσθαι. Καθώς ο φιλελευθερισμός είναι εξ υπαρχής αντίθετος προς την ανταπόδοση, καθώς στρέφεται χωρίς μνήμη προς το μέλλον σε ένα ωφελιμιστικό-τεχνικό πλαίσιο κατανόησης, στην ανταπόδοση είναι εγγεγραμμένη (σαν ουλή, σαν τραύμα) η μνήμη του παρελθόντος Κακού¹⁸⁸. Αντίθετα, η παροχή συγγνώμης ή χάριτος νοείται σε αυτόν απολύτως εξατομικευμένα και ειδικά. Μια καθολικοποίηση της επιείκειας –ώστε π.χ. να πρέπει πάντοτε η θανατική ποινή να τρέπεται σε ισόβια στέρηση (ή ανάλογα, όπου η θανατική ποινή δεν υπάρχει πια, η ισόβια να τρέπεται σε πρόσκαιρη στέρηση της ελευθερίας)– θα αντέβαινε στον ίδιο το σκοπό της, αφού θα της αφαιρούσε ακριβώς αυτή την μη ολοποιήσιμη ενικότητα, σε εγκλήματα δε όπως τα οικουμενικά ή τα μαζικά η θανατική ποινή μπορεί να φαντάζει ήδη επιεικής¹⁸⁹.

187. Βλ. π.χ. Burggraeve 1995, 13-5.

188. Αυτό τονίζει εύστοχα ο Metz 2007, 689-90, 692. Η δική του εκδοχή εναρμόνισης φιλελευθερισμού και ανταπόδοσης είναι δυνατή μόνο με ένα ριζικό μετασχηματισμό του φιλελεύθερου μοντέλου, ώστε μόλις μέσα από την εκφραστικότητα του, απόρροια τουλάχιστον μιας καντιανής σύλληψης του σεβασμού της αξίας των προσώπων, να ανατραπεί η αμνήμων και απαθής ωφελιμιστική σκοπιά και ο φιλελευθερισμός να αποτελέσει παράγωγο της ανταποδοτικής σκοπιάς, στο πλαίσιο της οποίας η τιμωρία δεν εργαλειοποιείται για την «χειροποιαστή» προστασία των δικαιωμάτων, αλλά για να δηλώσει τη δυσανεξία για την προσβολή τους, έστω κι αν αυτή μπορεί κοντόφθαλμα να κρίνεται άσκοπη ή περιττή. Βλ. ό.π., 698-703. Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να θυμίσει εδώ ότι ο Καντ συγκαλύπτει στην εκδοχή του της κατηγορικής προσταγής ως απαγορεύουσας τη μεταχείριση του άλλου ανθρώπου «απλώς ως μέσου», μια δικαιική βία που σιωπηρά υπολαμβάνεται ως κανόνας. Όπως με οξύνοια πρόσεξε ο Μπένγιαμιν, από το «απλώς» συνάγεται ότι η προσταγή επιτρέπει τη μεταχείριση του άλλου ως μέσου όπου δεν τον μεταχειρίζομαστε *μόνο* ως μέσον αλλά *και* ως σκοπό (βλ. σχετικά και Wolcher 2008, 69, 174 σημ. 4). Ωστόσο, αυτό δεν αποτελεί καντιανό επιχείρημα υπέρ της ανταπόδοσης αποδεκτό από τον Λεβινάς, φρονούμε. Ο Καντ επιτρέπει εδώ σιωπηρά και κατά συναγωγή την *προληπτική εργαλειοποίηση* του (ποινικού) νόμου, που αντιδιαστέλλεται προς την ανταπόδοση. Ο Λεβινάς, όπως τον ερμηνεύουμε εδώ, ούτε σιωπά υπαινισσόμενος, ούτε αναφέρεται στην πρόληψη. Μιλά *ρητά* για την διά του δικαίου *ηθικά επιτασσομένη ανταπόδοση*.

189. Yost 2011, 53-6. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι η επιείκεια επιβάλλεται από την

Ορθότερο φαίνεται λοιπόν ότι πρέπει να θεωρήσουμε (αν δεν θέλουμε να αναγάγουμε το λεβινασιανό εγχείρημα σε φιλελεύθερες κοινοτοπίες αδιαφοροποίητου «εγγυητισμού» και ηθικής σχετικοκρατίας) ότι ο Λεβινάς στην απόρριψη της θανατικής ποινής βλέπει να κατοχυρώνεται μια πολιτισμική κατάκτηση του δικαίου, αυτή του όμως η άποψη δεν προκαταλαμβάνει την απάντηση σε ερωτήματα περί επιβολής ποινής που βαρύνονται με πολύ υψηλό βαθμό ανελαστικότητας σε σχέση με την ηθική τους παράμετρο. Πράγματι: ο δήμιος δεν έχει πρόσωπο (εκφράζει την οξύτερη δυνατή εκδοχή της «τυφλής» δικαιοσύνης, «απρόσωπης» έναντι της ιδιαιτερότητας, θετικιστικά αδιάφορης ως προς τις ανεπίστροφες συνέπειες της έσχατης ποινής), είναι όμως «δήμιος» όποιος επιχειρεί την ανταπόδοση εγκλημάτων που αφεαυτών τους θραύουν κάθε ηθικό-δικαιικό κώδικα, η κατ' αρχήν διατήρηση –παρά το έγκλημα– του οποίου προϋποτίθεται για να έχει το όποιο νόημά της η «διορθωτική» και προσωποποιούσα απάλυνση της ποινικής σκληρότητας που η επείκεια οφείλει να επιφέρει;¹⁹⁰. Ας μην λησμονούμε ότι η μετριοπάθεια του Λεβινάς αφορά το *θεσμικό δίκαιο*, όπου η αποφυγή της σκληρότητας διασφαλίζει κάποια ελάχιστα ανεκτής κοινωνικής συμβίωσης, δεν προλέγει, αντίθετα, τίποτε για την 'έξω-δικαιική' τιμωρία ως διάβημα (κινδυνώδες ασφαλώς) μιας *δικαιοσύνης* που νοείται ως άπειρη ηθική επιταγή.

ανάγκη της *συνεχούς αναθεωρησιμότητας* της θανατικής ποινής ("principle of revisability"), ώστε αυτή να μην εκτελείται, καθώς το αναπότρεπτο του αποτελέσματός της την καθιστά ενδογενώς άδικη. Αναρωτιέται ακόμη γιατί χρειαζόμαστε τον Λεβινάς γι' αυτό το συμπέρασμα, απαντά δε στο ερώτημα ισχυριζόμενος ότι ο Λεβινάς διαρρηγνύει ακριβώς την ανάγκη της ποινικής δικαιοσύνης να περατούνται κάθε φορά, έστω επιβάλλοντας μια νόμιμα προβλεπόμενη θανατική ποινή (: ό.π. 60). Θα μπορούσε όμως ειλικρινά να προβεί στον ισχυρισμό αυτό στο όνομα του Λεβινάς ακόμη και για «ηθικά τέρατα», όπως π.χ. ο Eichmann, με τη δικαιική μεταχείριση των οποίων κυρίως αντιστοιχείται μια ηθική τόσο αβυσσάλια και αυστηρή όπως η λεβινασιανή; Μάλλον ο συγγραφέας έχει επιχειρήσει, όπως αρχικά ομολογεί και ο ίδιος (ό.π., 43), μια εμπνευσμένη από τον Λεβινάς ερμηνεία του τελευταίου, με την οποία είναι αμφίβολο αν αυτός θα συμφωνούσε!

190. Πρβλ. υπέρ της υιοθετημένης κατά Λεβινάς κατάφασης της επείκειας χωρίς όρους Atterton, *passim*.

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

- Δουζίνας, Κώστας (2006). *Το τέλος των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Κριτική νομική σκέψη στη νέα χιλιετία* (μτφρ. Η. Νικολούδης, επιμ. Έ. Μαρμαρά), Παπαζήσης, Αθήνα.
- Ζουμπουλάκης, Σταύρος (2011). Εμμανουήλ Λεβινάς: η υπέρβαση του μεσσιανισμού (και Συζήτηση), σε: Ζουμπουλάκης Σταύρος (επιμ.), *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της. Από την Παλαιά Διαθήκη ως τους πολιτικούς μεσσιανισμούς του 20ού αιώνα*, Άρτος Ζωής, Αθήνα: 424-53.
- Ζουμπουλάκης, Σταύρος (2004). Προλεγόμενα σε: Λεβινάς, Εμμανουέλ, *Τέσσερις Ταλμουδικές Μελέτες*, Πόλις: 7-29.
- Λίποβατς, Θάνος (2006). *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*, Πόλις, Αθήνα.
- Λίποβατς, Θάνος (1988). *Η Απάρνηση του Πολιτικού*, Οδυσσέας, Αθήνα.
- Μιχαήλ, Σάββας (1999). *Μορφές του Μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα.
- Μπιτωόρης, Βαγγέλης (2006). *Ζακ Ντερριντά. Ζωή, Θάνατος, Επιβίωση*, Νεφέλη, Αθήνα.
- Νασοφίδης, Νίκος (1980). Μετάφραση και σχόλια στο: Em. Levinas, «Μεταφυσική και Υπέρβαση», σε: Βουδούρη Κωνσταντίνου, *Μεταφυσική*, Αθήνα: 241-69.
- Νικολαΐδου, Ευγενία (1980). Μετάφραση και σχόλια στο: J. Derrida, «Βία και Μεταφυσική», σε: Βουδούρη Κωνσταντίνου, *Μεταφυσική*, Αθήνα: 57-122.
- Παπαχαράλαμπος, Χάρης (2012). Γενική Θεωρία του Αδικήματος και ο Λόγος για το Αγαθό, σε: Στράγγας Ιωάννης/ Χάνος Αντώνιος/ Παπαχαράλαμπος, Χάρης/ Τσούκα, Χρυσάφω (επιμ.), *Αγαθό, συμφέρον και δίκαιο*, Σάκκουλας (Αθήνα-Θεσσαλονίκη)/ Nomos/ L'Harmattan: 559-74.
- Παπαχαράλαμπος, Χάρης (2008). Η μαζική δημοκρατία à la Guantánamo και ο Carl Schmitt. Η η απωθημένη αναδοχή μίας "pensée maudite", *Δικαιώματα του Ανθρώπου* 37: 27-78.
- Παπαχαράλαμπος, Χάρης (2003α). *Φυσιοκρατία και κανονιστικό πρόταγμα. Αιτιότητα και αντικειμενικός καταλογισμός ως θεμέλια της γενικής θεωρίας του αδικήματος*, Σάκκουλας, Αθήνα-Θεσσαλονίκη.
- Παπαχαράλαμπος, Χάρης (2003β). Η διάσταση του παρανόμου στην αστική ευθύνη από διακινδύνευση, *Εφημερίς Ελλήνων Νομικών* 4: 703-13.
- Ρήγου, Μυρτώ (1995). *Η ετερότητα του άλλου. Δοκίμιο για μια τρέχουσα μετα-ηθική*, Πλέθρον, Αθήνα.
- Ροζάνης, Στέφανος (1997). *Ο Μεσσιανισμός και η Ηθική Φιλοσοφία του Emmanuel Levinas*, Πόλις.
- Τσουκαλάς, Κωνσταντίνος (2010). *Η επινόηση της ετερότητας. «Ταυτότητες» και «διαφορές» στην εποχή της παγοσμιποποίησης*, Καστανιώτης, Αθήνα.
- Badiou, Alain (2006). *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία* (μτφρ. Ά. Κλαμπατσέα – Βλ. Σκολίδης).
- Badiou, Alain (1998). *Η ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού* (μτφρ. Βλ. Σκολίδης – Κ. Μπόμπας), Scripta, Αθήνα.

- Bochenski, I. M. (1975). *Ιστορία της σύγχρονης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας (2ος αιώνας)* (μτφρ. Χρ. Μαλεβίτσης), Δωδώνη, Αθήνα.
- Butler, Judith (2009α). *Ευάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης, Κ. Αθανασίου), Νήσος, Αθήνα.
- Butler, Judith (2009β). *Λογοδοτώντας για τον εαυτό* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης, επιμ.-επιμέτρο Κ. Αθανασίου), Εκκρεμές, Αθήνα.
- Derrida, Jacques (2003). Βία και Μεταφυσική. Δοκίμιο για τη σκέψη του Εμμανουήλ Λεβινάς, σε: *Η γραφή και η διαφορά* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Καστανιώτης, Αθήνα: 89-220.
- Derrida, Jacques (1996). *Αδieu. Επικήδειος για τον Emmanuel Lévinas* (μτφρ. Β. Μπιτσώρης), Άγρα, Αθήνα.
- Foucault, Michel (2002). *Για τη λαϊκή δικαιοσύνη* (μτφρ. Α. Μασούνης), Εξάρχεια, Αθήνα.
- Kant, Immanuel (2010). *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (μτφρ., σημ., επιλεγ. Κ. Ανδρουλιδάκης), Εστία, Αθήνα.
- Levinas, Emmanuel (2007α). *Ηθική & Άπειρο. Διάλογοι με τον Φίλιπ Νεμό* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Ίνδικτος, Αθήνα.
- Levinas, Emmanuel (2007β). Ελευθερία και εντολή, σε: *Ελευθερία και εντολή* (μτφρ. Μ. Πάγκαλος), Εστία, Αθήνα: 11-36.
- Levinas, Emmanuel (2007γ). Το υπερβατικό και το υψηλό. Συζήτηση. Αλληλογραφία, σε: *Ελευθερία και εντολή* (μτφρ. Μ. Πάγκαλος), Εστία, Αθήνα: 39-101.
- Levinas, Emmanuel (2004). *Τέσσερις ταλμουδικές μελέτες* (μτφρ. Στ. Ζουμπουλάκης), Πόλις, Αθήνα.
- Levinas, Emmanuel (1989). *Ολότητα και Άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης), Εξάντας, Αθήνα.
- Löwy, Michael (2004). *Walter Benjamin: Προμήνυμα κινδύνου. Μια ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, Πλέθρον, Αθήνα.
- Löwy, Michael (2002). *Λύτρωση και Ουτοπία* (μτφρ. Θ. Παπαδόπουλος), Ψυχολόγος, Αθήνα.
- Ricœur, Paul (2005). *Το Κακό. Μια πρόκληση για τη φιλοσοφία και τη θεολογία* (μτφρ. Γ. Γρηγορίου), Πόλις, Αθήνα.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Abensour, Miguel (2005). Der Staat der Gerechtigkeit, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 45-60.
- Abensour, Miguel (2002). An-archy between Metapolitics and Politics, *Parallax*, Vol. 8, no. 3: 5-18.
- Alford, C. Fred (2007). Levinas and the limits of political theory, in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 107-26.
- Alford, C. Fred (2004). Levinas and Political Theory, *Political Theory*, Vol. 32, No. 2: 146-71.

- Alford, C. Fred (2002). The opposite of totality: Levinas and the Frankfurt School, *Theory and Society* 31: 229-54.
- Aronowicz, Annette (2006). Levinas and politics, *Subject Matters*, Vol. 3, No 1: 125-32.
- Altez, Fleurdeliz R. (2007). Banal and Implied Forms of Violence in Levinas' Phenomenological Ethics, *Kritikē*, Vol. 1, No. 1: 52-70.
- Atterton, Peter. In Defense of Violence: Levinas and the Problem of Justice (<http://ghansel.free.fr/atterton.html>).
- Baker, Robert (1993). Crossings of Levinas, Derrida, and Adorno: Horizons of Nonviolence, *diacritics* 23.4: 12-41.
- Barash, Jeffrey Andrew (2007). Le corps de l'autre: Levinas lecteur de Merleau-Ponty, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 45-56.
- Barber, Michael D. (1998). Emmanuel Levinas and the Philosophy of Liberation, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 54, n° 3: 473-81.
- Baxi, Upendra (2009). Judging Emmanuel Levinas? Some Reflections on Reading Levinas, Law, Politics, *The Modern Law Review* 72(1): 116-29.
- Beiser, Frederick C. (2008). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard UP.
- Ben-Dor, Oren (2007). *Thinking about Law. In Silence with Heidegger*, Hart, Oxford and Portland, Oregon.
- Bergen, Véronique (2006). The Precariousness of Being and Thought in the Philosophies of Gilles Deleuze and Alan Badiou, in: Boundas, Constantin V. (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh UP: 62-73.
- Bernasconi, Robert (2005a). Levinas and the Struggle for Existence, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 170-84.
- Bernasconi, Robert (2005b). Globalisierung und Hunger, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 115-29.
- Bernasconi, Robert (2002). What is the question to which 'substitution' is the answer? Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 234-51.
- Bernet, Rudolf (2002). Levinas's critique of Husserl, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 82-99.
- Bernstein, Richard (2002a). Evil and the temptation of theodicy, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 252-67.
- Bernstein, Richard (2002b). *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*. Polity.
- Bielik-Robson, Agata (2009). Tarrying with the Apocalypse: The Wary Messianism of Rosenzweig and Levinas, *Journal for Cultural Research*, Vol. 13, Nos. 3-4: 249-66.

- Boldizar, Alexander and Korhonen, Outi (1999). Ethics, Morals and International Law, *EJIL*, Vol. 10 No. 2: 279-311.
- Bruns, Gerald (2002). The concepts of art and poetry in Emmanuel Levinas's writings, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 206-33.
- Burggraeve, Roger (1995). The Ethical Meaning of Money in the Thought of Emmanuel Levinas, *Ethical Perspectives 2 (1)*: 11-6.
- Caro, Jason (2009). Levinas and the Palestinians, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 35 No. 6: 671-84.
- Caygill, Howard (2007). Levinas's silence, in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 83-92.
- Caygill, Howard (2002). *Levinas & the Political*, Routledge, London, New York.
- Chalier, Catherine (2005). Irreduzible Brüderlichkeit, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 215-28.
- Chalier, Catherine (2002a). *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*, Cornell UP, Ithaca and London.
- Chalier, Catherine (2002b). On War and Peace, *Parallax*, Vol. 8, no. 3: 34-44.
- Chalier, Catherine (2002c). Levinas and the Talmud, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 100-18.
- Chanter, Tina (2007). Hands that give and hands that take: the politics of the Other in Levinas, in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 71-80.
- Chanter, Tina (2005). Conditions: The Politics of Ontology and the Temporality of the Feminine, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 310-37.
- Ciaramelli, Fabio (2005). Die ungedachte Vermittlung, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 75-86.
- Ciaramelli, Fabio (2002). Comparison of Incomparables, *Parallax*, Vol. 8, no. 3: 45-58.
- Critchley, Simon (2005). Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 61-74 [=Political Theory, Vol. 32 No. 2, April 2004: 172-85 = Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 93-105].
- Critchley, Simon (2002a). Persecution Before Exploitation – a Non-Jewish Israel? *Parallax*, Vol. 8, no. 3: 71-7.
- Critchley, Simon (2002b). Introduction, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 1-32
- Critchley, Simon (1999a). *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh UP.
- Critchley, Simon (1999b). The original traumatism. Levinas and psychoanaly-

- sis, in: Kearney Richard, Dooley, Mark (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, London and New York: 230-42.
- Chritchley, Simon and McCarthy, Tom (2005). Of Chrematology: Joyce and Money, in: Davis, Creston, Milbank, John, Žižek, Slavoj (eds.), *Theology and the Political. The New Debate*, Duke UP, Durham and London: 183-99.
- Cohen, Richard A. (2007). Humanisme et antihumanisme: Levinas face à la controverse Cassirer-Heidegger, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 57-91.
- Cohen, Richard A. (1998). Foreword, in: Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being. Or Beyond Essence* (transl. by Alfonso Lingis), Duquesne UP, Pittsburgh, Pennsylvania (5th printing, 2004): xi-xvi.
- Cornell, Drucilla (1992). *The Philosophy of the Limit*, Routledge, New York and London.
- Coyle, Charmaine (2002). Otherwise than Guilt? Challenging Strands of Levinas's Politics, *Parallax*, Vol. 8, no. 3: 59-70.
- Crowe, Jonathan (2008). Self and Other in Ethics and Law: A Comment on Manderson, *Australian Journal of Legal Philosophy* 33: 145-51.
- Crowe, Jonathan (2006). Levinasian Ethics and Legal Obligation, *Ratio Juris* Vol. 19 No. 4: 421-33.
- David, Alain (2002). Unlimited Inc., *Parallax*, Vol. 8, no. 3: 78-89.
- Davis, Colin (2004). *Levinas. An Introduction*, Polity Press.
- Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred (2007). Vorwort, in: Levinas, Emmanuel, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, diaphanes, Zürich-Berlin: 7-70.
- Derrida, Jacques (1999). Hospitality, justice and responsibility, in: Kearney Richard, Dooley, Mark (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, London and New York: 65-83.
- Diamantides, Marinos (2007a). Hesitant Left, *N.Y.U. Review of Law & Social Change*, Vol. 31: 605-12.
- Diamantides, Marinos (2007b). Editor's Introduction, in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 1-31.
- Diamantides, Marinos (2007c). Levinas and critical legal thought: imbroglia, opera buffa, divine comedy? in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 179-215.
- Douglas, Helen (2003). Redeeming the Wages of Sin: the Workings of Rep- aration, *Perspectives on Evil and Human Wickedness* Vol. 1 No. 3: 47-58 (<http://www.wickedness.net/ejv1n3/douglas.pdf>).
- Drabinski, John (2005). Wealth and Justice in a U-topian Context, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 185-98.
- Drabinski, John (2000). The possibility of an ethical politics. From peace to liturgy, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 26, No. 4: 49-73.
- Dussel, Enrique (2007). From Fraternity to Solidarity: Toward a Politics of Liberation, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 38, No. 1: 73-92.

- Egyed, Bela (2006). Counter-Actualisation and the Method of Intuition, in: Boundas, Constantin V. (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh UP: 74-84.
- Elbhar, Paul (2007). La fin de la théodicée: Leibowitz et Levinas face à l'histoire, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 305-17.
- Fagan, Madeleine (2009). The inseparability of ethics and politics: Rethinking the third in Emmanuel Levinas, *Contemporary Political Theory*, Vol. 8, 1: 5-22.
- Flescher, Andrew (2000). Love and Justice in Reinhold Niebuhr's Prophetic Christian Realism and Emmanuel Levinas's Ethics of Responsibility: Treading between Pacifism and Just-War Theory, *The Journal of Religion*: 61-82
- Fontaine, Philippe (2000). *La question du mal*, ellipses, Paris.
- Fryer, David Ross (2004). *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, Other Press, New York.
- Gauthier, David J. (2007). Levinas and the Politics of Hospitality, *History of Political Thought*, Vol. XXVIII, No 1: 158-80.
- Gelhard, Dorothee (2002). *Meta-Dialog. Levinas' Philosophie als etho-politisches Konzept*, Peter Lang.
- Grebowicz, Margret, "Between Betrayal and Betrayal": Epistemology and Ethics in Derrida's Debt to Levinas, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston , Illinois: 75-85.
- Greisch, Jean (1999). Ethics and lifeworlds, in: Kearney Richard, Dooley, Mark (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, London and New York: 44-61.
- Gross, Benjamin (2007). Langage et discours religieux dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 287-303.
- Hansel, Georges (2007). Éthique et politique dans la pensée d'Emmanuel Levinas, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 151-90.
- Hansel, Joëlle (2007). Hic et nunc: lieu et subjectivité dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 93-101.
- Hatley, James (2005). Beyond Outrage: The Delirium of Responsibility in Levinas's Scene of Persecution, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston , Illinois: 34-51.
- Herzog, Annabel (2002). Is Liberalism "All We Need"? Lévinas's Politics of Surplus, *Political Theory*, Vol. 30 No. 2: 204-27.
- Hirsch, Alfred (2005). Vom Menschenrecht zum ewigen Frieden. Grenzgänge zwischen Kant und Levinas, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 229-44.
- Hudson, Barbara (2006). Punishing Monsters, Judging Aliens: Justice at the

- Borders of Community *Australian & New Zealand Journal of Criminology* 39: 232-47.
- Kapust, Antje (2005a). Returning Violence, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston , Illinois: 236-56.
- Kapust, Antje (2005b). "Die Auslöschung hat bereits begonnen". Auschwitz und die Frage der Gerechtigkeit, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 151-73.
- Katz, Claire Elise, The Responsibility of Irresponsibility: Taking (Yet) Another Look at the Akeidah, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston , Illinois: 17-33.
- Kirkpatrick, Kate. Levinas' Challenge to Abstract Law: Politics as Totality and Religion as Motivation for the Truly Just, (<http://adss.library.uu.nl/publish/articles/000089/bookpart.pdf>): 225-35.
- Kleinberg-Levin, David M. (2005). Persecution: The Self at the Heart of Metaphysics, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston , Illinois: 199-235.
- Klun, Branko (2000). *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Peter Lang.
- Kodalle, Klaus-M. (2005). Levinas' Beitrag zu einer philosophischen Theorie der Verzeihung, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 191-211.
- Ladeur, Karl-Heinz (2011). From Universalistic Law to the Law of Uncertainty: On the Decay of the Legal Order's "Totalizing Teleology" as Treated in the Methodological Discussion and its Critique from the Left, *German Law Journal*, Vol. 12, No. 1: 525-47.
- Lara, Maria Pía (2007). *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Columbia UP, New York.
- Larmore, Charles (1993). *Modernité et morale*, PUF, Paris.
- Lescourret, Marie-Anne (2007). "Après vous": Épreuves éthiques d'une vie, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 191-205.
- Leung, Gilbert & Stone, Matthew (2009). Otherwise than Hospitality: A Disputation on the Relation of Ethics to law and Politics, *Law Critique* 20: 193-206.
- Levene, Nancy (2004). Levinas's Beginnings: Ethics, Politics, and Origins, *The European Legacy*, Vol. 9, No. 1: 43-54.
- Levinas, Emmanuel (2007a). Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 73-86.
- Levinas, Emmanuel (2007b). Die russisch-chinesische Debatte und die Dialektik, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 91-4.

- Levinas, Emmanuel (2007c). Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 97-108.
- Levinas, Emmanuel (2007d). Menschenrechte und gutter Wille, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 109-13.
- Levinas, Emmanuel (2007e). Bilderverbot und "Menschenrechte", in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 115-23.
- Levinas, Emmanuel (2007f). Der Sinn der Geschichte, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 127-9.
- Levinas, Emmanuel (2007g). Die Tugenden der Geduld, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 131-3.
- Levinas, Emmanuel (2007h). Frieden und Nähe, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 137-49.
- Levinas, Emmanuel (2007i). Sozialität und Geld, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 155-63.
- Levinas, Emmanuel (2007j). Der Ort und die Utopie, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 167-71.
- Levinas, Emmanuel (2007k). Das Gesetz der Wiedervergeltung, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 173-6.
- Levinas, Emmanuel (2007l). Der Laizismus und das Denken Israels, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 177-95.
- Levinas, Emmanuel (2007m). Die Assimilation heute, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 197-201.
- Levinas, Emmanuel (2007n). Der Staat Israel und die Religion Israels, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 205-11.
- Levinas, Emmanuel (2007o). Vom Anstieg des Nihilismus zum fleischlichen Juden, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 213-9.
- Levinas, Emmanuel (2007p). Der Raum ist nicht eindimensional, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 221-9.

- Levinas, Emmanuel (2007q). Gütertrennung, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 231-6.
- Levinas, Emmanuel (2007r). Israel: Ethik und Politik, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische* (Delhom, Pascal & Hirsch, Alfred, eds.), diaphanes, Zürich-Berlin: 237-48.
- Lévinas, Emmanuel (2003a). Préface, in: Mosès, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, Paris: 7-15.
- Levinas, Emmanuel (2003b). *On Escape, (De l'évasion)*, transl. by B. Bergo), Stanford UP, California.
- Levinas, Emmanuel (1998a). *Éthique comme philosophie première*, Rivages poche/Petite Bibliothèque.
- Levinas, Emmanuel (1998b). *Otherwise than Being. Or Beyond Essence* (transl. by Alfonso Lingis), Duquesne UP, Pittsburgh, Pennsylvania (5th printing, 2004).
- Levinas, Emmanuel (1994). The primacy of pure practical reason (transl. & annotations by Blake Billings), *Man and World* 27: 445-53.
- Levinas, Emmanuel (1984). *Die Zeit und der Andere*, Felix Meiner, Hamburg
- Liebsch, Burkhard (2005). Sinn für Ungerechtigkeit als Form menschlicher Sensibilität. Zwischen Ethik und Politik, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 89-114.
- Lindroos-Hovinheimo, Susanna (2009). Is Law necessarily Unjust? *NoFo* 6: 69-87.
- Lingis, Alfonso (1978). Translator's Introduction, in: Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being. Or Beyond Essence* (transl. by Alfonso Lingis), Duquesne UP, Pittsburgh, Pennsylvania, 1998 (5th printing, 2004): xvii-xlv.
- Litowitz, Douglas E. (1997). *Postmodern Philosophy and Law*, University Press of Kansas.
- Llewelyn, John (2002). Levinas and language, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 119-38.
- Loumansky, Amanda (2009a). The Anarchy of Responsibility: Alterity as a Vehicle for Self-representation (An Ethical Obligation Demanded or Owed), *Liverpool Law Review* 30: 173-88.
- Loumansky, Amanda (2009b). Reply to Fagan: Hanging God at Auschwitz: The necessity of a solitary encounter with the Other as the genesis of Levinasian ethics, *Contemporary Political Theory*, Vol. 8, 1: 23-43.
- Loumansky, Amanda (2006). Levinas and the Possibility of Justice, *Liverpool Law Review* 27: 147-171.
- Loumansky, Amanda (2005). Levinas, Israel and the Call to Conscience, *Law and Critique* 16: 181-200.
- MacAvoy, Leslie (2005). The Other Side of Intentionality, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 109-18.

- Malka, Salomon (2007). Israël Salanter et Emmanuel Levinas, une sagesse du monde, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 319-26.
- Manderson, Desmond (2008a). Legal theory in wonderland, *Australian Journal of Legal Philosophy* 33: 134-44.
- Manderson, Desmond (2008b). 'and it really was a kitten, after all.', *Australian Journal of Legal Philosophy* 33: 173-8.
- Manderson, Desmond (2007). Here I am: illuminating and delimiting responsibility, in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 145-64.
- Manderson, Desmond (2006). *Proximity, Levinas, and the Soul of Law*, McGill-Queen's UP, Montreal & Kingston, London, Ithaca.
- Mansell, Samuel (2008). Proximity and Rationalisation: The Limits of a Levinasian Ethics in the Context of Corporate Governance and Regulation, *Journal of Business Ethics* 83: 565-77.
- Metz, Thaddeus (2007). How to Reconcile Liberal Politics with Retributive Punishment, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 27, No 4: 683-705.
- Mies, Françoise (2007). Levinas et le sionisme, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 207-28.
- Minkinen, Panu (2008). The Expressionless: Law, Ethics, and the Imagery of Suffering, *Law Critique* 19: 65-85.
- Minkinen, Panu (2007). Ressentiment as Suffering: On Transitional Justice and the Impossibility of Forgiveness, *Law & Literature*, Vol. 19, No. 3: 513-31.
- Montefiore, Alan (2002). Levinas and the Claims of Incommensurable Values, *Parallax*, 2002, Vol. 8, no. 3: 90-102.
- Mosès, Stéphane (2003). *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, Paris.
- Motha, Stewart & Zartaloudis, Thanos (2003). Law, Ethics and the Utopian End of Human Rights, *Social & Legal Studies* 12(2): 243-68.
- Moumier, Emmanuel (1961). *Le personnalisme*, PUF, Paris.
- Mouzakitis, Angelos (2007). Radical Finitude Meets Infinity: Levinas's Gestures to Heidegger's Fundamental Ontology, *Thesis Eleven* (No. 90): 61-78.
- Murray, Jeffrey W. (2000). Bakhtinian answerability and Levinasian responsibility: Forging a fuller dialogical communicative ethics, *Southern Communication Journal*, Vol. 65, Nos. 2-3: 133-150.
- Nealon, Jeffrey T. (1997). The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Levinas, *College English*, Vol. 59, No. 2: 129-48.
- Neiman, Susan (2006). *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Neppi, Enzo (2007). Levinas et la crise de l'être dans la littérature moderne: Baudelaire, Rimbaud et quelques autres, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 103-23.
- Ophir, Adi (2005). *The Order of Evils. Toward an Ontology of Morals*. Zone Books, New York.

- Pickstock, Catherine (2005). The Univocalist Mode of Production, in: Davis, Creston, Milbank, John, Žižek, Slavoj (eds.), *Theology and the Political. The New Debate*, Duke UP, Durham and London: 281-324.
- Pieniżek, Marcin (2009). Concept of Contract as Redefined from the Perspective of E. Levinas' Philosophical Thought, *Humanitas Journal of European Studies III*: 85-101.
- Perpich, Diane (2005). Sensible Subjects: Levinas and Irigaray on Incarnation and Ethics, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 296-309.
- Pinnock, Sarah K. (2002). *Beyond Theodicy. Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*, State University of New York Press.
- Ponzio, Augusto (2006). The I questioned: Emmanuel Levinas and the critique of occidental reason, *Subject Matters*, Vol. 3, No. 1: 1-45.
- Ponzio, Julia (2007). Politics not left to itself: recognition and forgiveness in Levinas's philosophy, in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 35-48.
- Putnam, Hilary (2002). Levinas and Judaism, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 33-62.
- Raffoul, François (2005). Being and the Other: Ethics and Ontology in Levinas and Heidegger, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 138-51.
- Rancière, Jacques (2010). *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, New York.
- Rey, Jean-François (2007). Qu'ai-je à faire avec justice? Levinas penseur de la justice, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 269-78.
- Robberegts, Édouard (2007). Levinas et la création dans Totalité et Infini, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 125-41.
- Robbins, Jill (2005). Strange Fire, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 3-16.
- Rolland, Jacques (2003a). Getting Out of Being by a New Path, in: Levinas, Emmanuel, *On Escape*, (De l'évasion, transl. by B. Bergo), Stanford UP, California: 3-48.
- Rolland, Jacques (2003b). Annotations, in: Levinas, Emmanuel, *On Escape*, (De l'évasion, transl. by B. Bergo), Stanford UP, California: 74-94s.
- Rolland, Jacques (1998). Surenchère de l'éthique, in: Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première* (Préface et annotations), Rivages poche/Petite Bibliothèque: 11-63, 111-9.
- Rose, Gillian (1984). *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law*, Basil Blackwell.
- Salanskis, Jean-Michel (2007). Phénoménologie levinassienne (ethanalyse)

- du politique, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 229-68.
- Saleh Mohamed, George (1992). Levinas: From ethics to political theology, *Economy and Society*, Vol. 21, No. 2: 192-206.
- Samet-Porat, Irit (2007). Taking Evil Seriously, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 27, No. 4: 741-56.
- Sandford, Stella (2002). Levinas, feminism and the feminine, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 139-60.
- Schiff, Jacob (2008). The Trouble with 'Never Again!': Rereading Levinas for Genocide Prevention and Critical International Theory, *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 36, No. 2: 217-39.
- Schroeder, Brian (2007). Politics and transcendence, in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 127-41.
- Schwartz, Regina Mara (2005). Revelation and Revolution, in: Davis, Creston, Milbank, John, Žižek, Slavoj (eds.), *Theology and the Political. The New Debate*, Duke UP, Durham and London: 102-24.
- Seitschek, Hans Otto (2005). *Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmont*, Schönningh, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Silverman, Hugh J. (2007). Tracing Responsibility: Levinas between Merleau-Ponty and Derrida, *Journal of French Philosophy*, Vol. 17, No. 1: 81-96.
- Simmons, William Paul (1999). The Third. Levinas' theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 25, No. 6: 83-104.
- Slaughter, Marty (2007). Levinas, mercy, and the Middle Ages in: Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, Routledge-Cavendish: 49-69.
- Smith, Michael B. (2005). Levinas: A Transdisciplinary Thinker, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 61-74.
- Soares, Conceição (2007). Corporate Legal Responsibility: A Levinasian Perspective, *Journal of Business Ethics* 81: 545-53.
- Stacy, Helen (2008). Levinas and Law: Siding with the Angels, *Australian Journal of Legal Philosophy* 33: 162-72.
- Stauffer, Jill (2007). The Rule of Law and its Shadow; Ambivalence, Procedure, and the Justice Beyond Legality, *Law, Culture and the Humanities*, 3: 225-43.
- Stauffer, Jill (2003). Sovereignty and Subjection: Transcendence and the Traces of Order and Anarchy in Positive Law, *The Australian Feminist Law Journal*, Vol. 19: 29-46.
- Stegmaier, Werner (2005). Die Bindung des Bindenden. Levinas' Konzeption des Politischen, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 25-44.
- Steinbock 2005, Face and Revelation: Levinas on Teaching as Way-Faring, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 119-37.
- Stone, Matthew (2010). Levinas and Political Subjectivity in an Age of Global Biopower, *Law, Culture and the Humanities* 6(1): 105-23.
- Tahmasebi, Victoria (2010). Does Levinas justify or transcend liberalism? Levinas on human liberation, *Philosophy and Social Criticism* 36 (5): 523-44.
- Teubner, Gunther (2009). Self-subversive Justice: Contingency or Transcendence Formula of Law? *Modern Law Review*, Vol. 72 No. 1: 1-23.
- Tilliette, Xavier (2007). Emmanuel Levinas: les problèmes de la subjectivité, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 31-44.
- Turner Donald L./Turrell, Ford (2007). The Non-Existent God: Transcendence, Humanity, and Ethics in the Philosophy of Emmanuel Levinas, *Philosophia* 35: 375-82.
- Von Tippelskirch, Dorothee C. (2005). "Nicht mit leeren Händen..." (Ex 23, 15). Von der maßlosen Verantwortung und der Begrenzung meiner Pflichten, in: Delhom, Pascal, Hirsch, Alfred (hg.), *Im Angesicht der Anderen*, diaphanes, Zürich-Berlin: 131-47.
- Waldenfels, Bernhard (2005). Levinas on the Saying and the Said, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 86-97.
- Waldenfels, Bernhard (2002). Levinas and the face of the other, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 63-81.
- Wenzler, Ludwig (1984). Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas, in: Levinas, Emmanuel (1984). *Die Zeit und der Andere*, Felix Meiner, Hamburg: 67-92.
- Wolcher, Louis E. (2008). *Law's Task. The Tragic Circle of Law, Justice and Human Suffering*, Ashgate.
- Wolcher, Louis E. (2003). Ethics, Justice, and Suffering in the Thought of Levinas: The Problem of the Passage, *Law and Critique* 14: 93-116.
- Wall, Thomas Carl (1999). *Radical passivity. Levinas, Blanchot, and Agamben*, State University of New York Press.
- Welsch, Wolfgang (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Wolff, Ernst (2009). The State and politics in a post-colonial, global order: reconstruction and criticism of a Levinasian perspective, *SAPR/PL* 24: 352-69.
- Wood, David (2005). Some Questions for My Levinasian Friends, in: Nelson, Eric S., Kapust, Antje, Still, Kent (eds.), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois: 152-69.
- Wygoda, Shmuel (2007). Les premiers parfums du paradis: La Halakha dans la pensée philosophique d'Emmanuel Levinas, in: Hansel, Joëlle (sous la direction de), *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck: 337-71.

Wyschogrod, Edith (2002). Language and alterity in the thought of Levinas, in: Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge UP: 188-205.

Yost, Benjamin S. (2011). Responsibility and revision: a Levinasian argument for the abolition of capital punishment, *Continental Philosophy Review* 44: 41-64.

Αθανάσιος Χουλιάρης

ΔΝ, Δικηγόρος

Ποινική δικαιοσύνη και ανθρώπινα δικαιώματα: η προβληματική μιας επαμφοτερίζουσας σχέσης

Ι. Εν είδει εισαγωγής: Κρατική κυριαρχία, ανθρώπινα δικαιώματα και ετερότητα συμπερόντων στην ποινική καταστολή

Η νομικο-πολιτική έννοια της κυριαρχίας χρησιμοποιείται για να προσδιορίσει εκείνη τη μορφή διάρθρωσης της ανώτατης εξουσίας στην ιστορία των ευρωπαϊκών κοινωνιών που υπερισχύει από το τέλος του 15ου αιώνα και εφεξής, περίοδο δηλαδή κατά την οποία αρχίζει να συντελείται η μετάβαση από το μεσαιωνικό στο νεωτερικό σύστημα πολιτικής οργάνωσης. Με πιο τεχνικούς όρους, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς με ασφάλεια ότι η κυριαρχία συνιστά την «πεμπτούσια»¹ ή έστω ουσιώδες εννοιολογικό στοιχείο του σύγχρονου κράτους², το οποίο ανάγεται έκτοτε στον αποκλειστικό φορέα του νόμιμου φυσικού καταναγκασμού επί του συνόλου των ατόμων που είναι εγκατεστημένα σε ορισμένη γεωγραφική επικράτεια³. Η έννοια λοιπόν της κυριαρχίας δεν μπορεί παρά να αρθρώνεται σε συναρμογή με τη μακροχρόνια προσπάθεια εξανθρωπισμού, εκδημοκρατισμού, αλλά κι εξορθολογισμού του τρόπου άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Πρόκειται ουσιαστικά για την αέναη προσπάθεια για την πληρέστερη δυνατή θεσμική κατοχύρωση των νομικο-πολιτικών θεμελίων του κράτους δικαίου (ιδεατό πρότυπο),

1. Μανιτάκης 2007, 115 κ.επ.

2. Ραϊκός 2008, 135 κ.επ. (όπου παρουσιάζονται και οι διαφορετικές απόψεις).

3. Weber 2002, 43-4, 1056. Πρβλ. και μια ευσύνοπτη παρουσίαση της διαχρονικής εξέλιξης της έννοιας από Matteucci 2004, 909-17. Επίσης, Δαγτόγλου 1986 (όπου παρουσιάζεται ευσύνοπτα τόσο η ιστορική ανασκόπηση όσο και η σύγχρονη προβληματική της έννοιας).