



ΑΝ ΘΡΩ ΠΟΣ

ΤΕΥΧΟΣ 10
ΙΟΥΝΙΟΣ-ΣΕΠΤΕΜ-
ΒΡΙΟΣ 2023

Αφιέρωμα στα ζώα

ΠΙΕΡ ΠΑΣΣΕ

Βλέμματα στην οδύνη των ζώων
Μετάφραση: Μιχάλης Πάγκαλος

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΛΕΒΙΝΑΣ

Το παράδοξο της ηθικής
Μετάφραση: Χρύσανθος Κωνσταντίνου και Μιχάλης Πάγκαλος

ΧΡΥΣΑΝΘΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ

Τα ζώα στη σκέψη του Εμμανουήλ Λεβινάς

ΜΙΧΑΗΛΗΣ ΠΑΓΚΑΛΟΣ

Τα ζώα και το «ου φονεύσεις»: από τον Σβάιτσερ στον Λεβινάς

ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΤΕΝΑΣ

Τα ζώα και η βάση της ηθικής. Αλλάζοντας προοπτική με την Τζούντιθ Μπάτλερ

ΚΩΣΤΑΣ

ΓΑΛΑΝΟΠΟΥΛΟΣ

*Η πολιτική φιλοσοφία και
«το ζήτημα των ζώων»*

ΓΙΩΡΓΟΣ ΗΛΙΑΔΗΣ

*Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές,
στιγμές του θεωρησιακού
βλέμματος*

ΣΩΤΗΡΗΣ

ΚΑΤΣΟΥΛΑΚΟΣ

*Ζώα, γλώσσα και τεχνη-
τή νοημοσύνη*

ΓΙΑΝΝΗΣ

ΠΕΡΠΕΡΙΔΗΣ

Ζώα, τεχνολογία και ηθική

Ποιήματα και Διηγήματα

Ρόναλντ Στιούαρτ Τόμας, Νάτασα Κεσμέτη, Δήμητρα Λουκά, Βίκυ Κατσαρού, Δημήτρης Κούνδουρος

Βιβλία, γράμματα & τέχνες

Ρενέ Ντεκάρτ, Μάρτιν Χάιντεγκερ, Θέκλα Χ. Καβούνη, Γιώργος Μπάρλας, Μαρώ Τριανταφύλλου, Βαγγέλης Χατζηβασιλείου, Ιωάννης Κουτσουσίμος



Ανρί Ρουσσώ (1908)

ΓΙΩΡΓΟΣ

ΚΡΑΝΙΔΙΩΤΗΣ

*Η περί νου διδασκαλία του
αγίου Γρηγορίου Νύσσης*

Άσμα ασμάτων, άσμα Δ'

Μετάφραση: ΜΑΡΙΑΝΝΑ
ΠΑΠΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ

ΛΑΜΠΗΣ

ΚΑΨΕΤΑΚΗΣ

*Ουλαλούμ, Πόε και Σκα-
ρίμπας*

ΔΗΜΗΤΡΗΣ

ΜΟΥΡΙΚΗΣ

*Θεολογία και ανθρωπολο-
γία στον Γρηγόριο Νύσσης*

Μιχάλης Πάγκαλος

*Τα ζώα και το «ου φονεύσεις»: από τον Σβάιτσερ
στον Λεβινάς*

1. Η ηθική του δέους για τη ζωή

Σε μια επιστολή του, της 7^{ης} Δεκεμβρίου 1958,¹ γραμμένη στο Λαμπερενέ του Γαλλικού Ισημερινού, όπου πέρασε 36 χρόνια από τη ζωή του φροντίζοντας και περιθάλποντας τους ιθαγενείς, ο θεολόγος και γιατρός Αλβέρτος Σβάιτσερ συνδέει ρητά το πρόβλημα των ζώων με το πρόβλημα του ανθρώπου, μιλώντας για μια κρίσιμη και αναγκαία αναγέννηση του ανθρωπιστικού ιδεώδους στην εποχή μας, αναγέννηση που στα μάτια του είναι ταυτόσημη με την ανάδειξη ενός «ηθικού πολιτισμού», ενός ηθικού πολιτισμού μετά τους δύο Παγκόσμιους Πολέμους που αιματοκύλισαν την ανθρωπότητα στο πρώτο ήμισυ του 20^{ου} αιώνα μ.Χ. και μετά το Άουσβιτς, το Ναγκασάκι και τη Χιροσίμα. Πιστός στο πνεύμα του Ευαγγελίου και αντίθετα από πολλούς άλλους χριστιανούς, τότε και σήμερα, ο Σβάιτσερ κρατάει στη σκέψη του ενωμένη την πνευματική ζωή με την ηθική. Αυτό που έχει χαθεί στον πολιτισμό μας δεν είναι λοιπόν τίποτε λιγότερο από το ηθικό και πνευματικό του κέντρο, όπως ορίζεται, επί παραδείγματι από το συγκλονιστικό κείμενο της Επί του Όρους Ομιλία του Χριστού:

Σκοπός της ζωής μου είναι να τοποθετηθεί και πάλι το ανθρωπιστικό ιδεώδες στο κέντρο της πνευματικής ζωής μας. Αυτό είναι το θεμέλιο του αληθινού και ουσιαστικού πνευματικού πολιτισμού. Νομίζω ότι η νέα γενιά έχει αρχίσει να εξοικειώνεται με τις ιδέες του ανθρωπισμού. Τις ιδέες αυτές δεν τις συνάντησα στα σχολικά μου μαθήματα, αλλά στους μακαρισμούς που διατύπωσε ο Ιησούς στην Επί του Όρους Ομιλία. Τα παιδιά πρέπει να αναλογιστούν τον εαυτό τους και τη σχέση τους με τα υπόλοιπα πλάσματα και να διαμορφώσουν την πεποίθηση πως το δέος για το θαύμα της ζωής αποτελεί το θεμέλιο της καλοσύνης. Τα παιδιά δεν πρέπει να νομίζουν πως η καλοσύνη είναι

¹ Ο Μιχάλης Πάγκαλος γεννήθηκε στην Αθήνα το 1970.

Αλβέρτος Σβάιτσερ, *Δέος για τη ζωή*, μτφρ. Θωδωρής Τσομίδης, πρόλογος Σταύρος Ζουμπουλάκης, Πατάκης, Αθήνα 2021, Επιστολή προς τον κ. Όσμπορν, σ. 118.

κάτι το επίκτητο, πως κάποιος θα τους τη διδάξει. Αντιθέτως, έπειτα από πολλή σκέψη πρέπει να την ανακαλύψουν μέσα τους και να την κουβαλούν μαζί τους σε όλη τους τη ζωή ως αναπόσπαστο στοιχείο της φύσης τους. Πολλοί δάσκαλοι μου γράφουν πως η διδασκαλία του δέους για το θαύμα της ζωής έχει κάνει βαθιά εντύπωση στα παιδιά για τη γνωρίζουν βιωματικά, όχι ως απλή θεωρητική διδαχή.

Αν η ανθρωπότητα δεν θέλει να χαθεί μέσα σε πολέμους με φονικά όπλα, πρέπει να αναδειχθεί ένα ηθικός πολιτισμός που θα τοποθετεί στο κέντρο του το δέος για το θαύμα της ζωής. Ένας τέτοιος πολιτισμός θα δώσει στους λαούς τη δυνατότητα να απαλλαγούν από τον κοντόφθαλμο και ανταγωνιστικό εθνικισμό και να ζήσουν ειρηνικά (ό.π.).

Ας συνοψίσουμε τα τρία μείζονα χαρακτηριστικά αυτού του, κατά Σβάιτσερ, ηθικού πολιτισμού, όπως συνοψίζονται παραδειγματικά μέσα από αυτήν τη μονοσέλιδη επιστολή του:

(α) Ο ανθρωπισμός του Σβάιτσερ δεν είναι ο ανθρωπισμός της Αναγέννησης, αυτός που έχει ως κέντρο και μέτρο του σύμπαντος τον άνθρωπο και, συχνά, εξυμνεί τις απεριόριστες ανθρώπινες δυνάμεις. Κέντρο αυτού του ανθρωπισμού είναι το πρόσωπο του Χριστού, και μάλιστα του χριστιανισμού της Επί του Όρους Ομιλίας, ήγουν του πιο επαναστατικού χριστιανισμού, του χριστιανισμού της «καινής εντολής», της αγάπης για τον εχθρό. Η ηθική του σεβασμού της ζωής είναι μια θρησκευτική ηθική, ένας «θρησκευτικός ανθρωπισμός». Όπως, βέβαια, διευκρινίζει ο Σταύρος Ζουμπουλάκης, αν και ο Σβάιτσερ οδηγείται σε αυτή την ηθική του σεβασμού για το θαύμα της ζωής εξαιτίας της χριστιανικής διάπλασης και πίστης του, «κάποιος άλλος μπορεί να φτάσει στο ίδιο σημείο από άλλο δρόμο».² Ο Σβάιτσερ πιστεύει ότι η λογική και η σύνεση μπορούν να μας οδηγήσουν στον ίδιο σεβασμό:

Το δέος απέναντι στο θαύμα της ζωής είναι η χριστιανική αγάπη, η οποία ιδωμένη ως κάτι το οικουμενικό και λογικά αναγκαίο, έρχεται να διαλεχθεί με την πραγματικότητα.³

(β) Η νέα αυτή ηθική του «δέους για τη ζωή» ή του «θαύματος της ζωής» οφείλει να αλλάξει όχι μόνο τις πράξεις και τις συμπεριφορές αλ-

² Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Φροντίδα για όλα τα ζωντανά πλάσματα», πρόλογος στο Αλβέρτος Σβάιτσερ, *Δέος για τη ζωή*, ό.π., σ. 11-24: 21.

³ Αλβέρτος Σβάιτσερ, *Δέος για τη ζωή*, ό.π., σ. 114.

λά και την ίδια τη σκέψη των ανθρώπων. Και όπως το διευκρινίζει, εδώ, ο Σβάιτσερ, δεν πρόκειται για μια θεωρία γενικών αρχών και αφηρημένων κανόνων, αλλά για μια ηθική της «καλοσύνης», την οποία όλοι μας, και τα ίδια τα παιδιά, «πρέπει να την ανακαλύψουν μέσα τους» και να «την κουβαλούν μαζί τους σε όλη τους τη ζωή ως αναπόσπαστο στοιχείο της φύσης τους». Η κεντρική λοιπόν έννοια της ηθικής αυτής, που δεν αναφέρεται μόνο στον άνθρωπο αλλά επεκτείνεται σε όλα τα ζωντανά πλάσματα, είναι η ηθική του δέους για τη ζωή. Η ηθική του δέους για τη ζωή δεν μεριμνά μόνο για την ανθρώπινη, αλλά για κάθε μορφή ζωής, και αποφεύγει τη διάκριση ανάμεσα σε ανώτερες και κατώτερες μορφές ζωής, «γιατί η διάκριση οδηγεί στην πεποίθηση ότι τις κατώτερες μπορούμε να τις περιφρονούμε ή και να τις καταστρέφουμε».⁴ Στη μακρά ιστορία του κακού και, μάλιστα, με τη μορφή των γενοκτονιών, η πεποίθηση αυτή διευκολύνει όσους διαπράττουν τα φονικά έργα, χαρακτηρίζοντας, όπως, επί παραδείγματι, κατά το εβραϊκό Ολοκαύτωμα, τους Εβραίους «αρουραίους», ή, στην πιο πρόσφατη γενοκτονία της Ρουάντα, τους Τούτσι «κατσαρίδες».

Ο άνθρωπος, πιστεύει ο Σβάιτσερ, οφείλει να μεριμνά για κάθε ζωντανό πλάσμα, για κάθε μορφή ζωής, και όχι μόνο για την ανθρώπινη. Τότε μονάχα, λέει, είναι ο άνθρωπος ηθικός, «όταν η ζωή αυτή καθ' εαυτήν, η ζωή του φυτού και του ζώου και των ανθρώπων, είναι γι' αυτόν ιερή και προσπαθεί να βοηθήσει όσο είναι δυνατό, κάθε ζωή που βρίσκεται σε ανάγκη».⁵ Αυτή η οικουμενική ηθική της αγάπης για όλα ζωντανά πλάσματα, αυτός ο πρώιμος αντι-ειδισμός –ο Σβάιτσερ συλλαμβάνει την ιδέα του δέους για τη ζωή το 1915, εξήντα χρόνια πριν από τον Σίνγκερ!– πρωτοδιατυπώνεται μάλιστα σε ένα εκκλησιαστικό κήρυγμα του Σβάιτσερ, «στην ενορία του, τον Άγιο Νικόλαο του Στρασβούργου, το 1919, δηλαδή ένα χρόνο μετά το μακελειό του Μεγάλου Πολέμου».⁶

(γ) Το τρίτο, τέλος, μείζων γνώρισμα της σκέψης του Σβάιτσερ είναι, όπως προκύπτει και από τα προηγούμενα, ο αντιπολεμικός της χαρακτήρας και η κριτική της ανθρώπινης φονικότητας. Το «ου φονεύ-

⁴ Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Φροντίδα για όλα τα ζωντανά πλάσματα», πρόλογος στο Αλβέρτος Σβάιτσερ, *Δέος για τη ζωή*, ό.π., σ. 18.

⁵ Αλβέρτος Σβάιτσερ, *Η ζωή μου και η σκέψις μου*, μτφρ. Αγνή Διαμαντοπούλου, Γαλαξίας, Αθήνα 1965, σ. 168-169.

⁶ Βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Φροντίδα για όλα τα ζωντανά πλάσματα», ό.π., σ. 18.

σεις» σημαίνει εδώ την αμετάκλητη καταδίκη των εθνικισμών και των πολέμων. Ο Σβάιτσερ βλέπει και καταδικάζει την καταστροφική δύναμη των τυφλών και ανταγωνιστικών εθνικισμών. Στο ίδιο πνεύμα κινείται και η ομιλία του που εκφωνήθηκε όταν το Νόμπελ Ειρήνης, στο Όσλο, το 1954. Η χριστιανική ηθική γίνεται εδώ αντιπολεμικός λόγος: όποιος αποδέχεται τη βαρβαρότητα του πολέμου και το χυμένο αίμα είναι αντίθεος: στρέφεται εναντίον του Θεού της ειρήνης και της κατάπαυσης του πυρός, του Θεού της αγάπης για τον εχθρό:

Το πρώτο που θα οφείλαμε να είχαμε αντιληφθεί εδώ και καιρό είναι πως η υπεράνθρωπη δύναμη μάς κάνει όλο και πιο απάνθρωπους. Επιτρέψαμε να σκοτωθούν δεκάδες εκατομμύρια άνθρωποι, να αφανιστούν ολόκληρες πόλεις με τους κατοίκους τους από τη ρίψη των ατομικών βομβών, να καούν ζωντανόι άνθρωποι από τις εμπρηστικές βόμβες. Ακούσαμε αυτά τα νέα στο ραδιόφωνο, τα διαβάσαμε στις εφημερίδες και τα αξιολογήσαμε με κριτήριο το αν οδηγούν τη χώρα μας στη νίκη και τον εχθρό στην καταστροφή. Κι ενώ παραδεχόμαστε πως οι πράξεις αυτές είναι απάνθρωπες, σκεφτόμαστε πως σε καιρό πολέμου δεν μπορούμε παρά να τις αποδεχτούμε ως κάτι το αναγκαίο. Και από τη στιγμή που δεχόμαστε τα εγκλήματα αυτά ως ένα αναπόδραστο πεπρωμένο, γινόμαστε ένοχοι για αυτή την απανθρωπιά.⁷

Η ηθική του δέους για τη ζωή δεν είναι τελικά τίποτε διαφορετικό, για τον Σβάιτσερ, από την αγάπη, την ηθική της αγάπης που «εκτείνεται σε παγκόσμια κλίμακα». Ο Σβάιτσερ την προσδιορίζει ακόμη ως την «ηθική του Χριστού που έχει αναγνωριστεί σαν μια ανάγκη της σκέψευς».⁸ Ένα από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά αυτής της ηθικής είναι ο αντιδυαλιστικός της χαρακτήρας, η άρση της διχotomyσης σωματικού και πνευματικού, η δυνατότητα να δούμε το σωματικό ως πνευματικό.

Ο ποιμένας της Ευαγγελικής παραβολής, λέει ο Σβάιτσερ, δεν σώζει μόνο την ψυχή του χαμένου προβάτου, αλλά ολόκληρο το πρόβατο. Όσοι προσάπτουν στην ηθική έλλειψη πνευματικότητας, επειδή αποδίδει μεγάλη σημασία στη φυσική ζωή και το σώμα, βρίσκονται μακριά από την ευαγγελική ηθική τού: «έπεινασα γάρ και έδώκατέ μοι φαγεῖν, έδίψησα και έποτίσατέ με, ξένος ήμην και συνηγάγετέ με, γυμνός και περιεβάλετέ με, ήσθένησα και έπεσεκέψασθέ με» (Μτ 25:35-36). Η

⁷ Ο.π., σ. 61.

⁸ Αλβέρτος Σβάιτσερ, *Η ζωή μου και η σκέψις μου*, ό.π., σ. 246.

σωματική ανάγκη του συνανθρώπου μου –ή και κάθε άλλου ζωντανού πλάσματος– είναι για εμένα πνευματική υποχρέωση:

το σφάλμα όλων των μέχρι τώρα συστημάτων της ηθικής είναι ότι δεν αναγνώρισαν ότι η ζωή αυτή καθ' εαυτή, είναι μια μυστηριακή αξία που έπρεπε να τους απασχολήσει. Ο σεβασμός της ζωής έχει αξία και για τη φυσική και για την πνευματική ζωή μαζί. [...]. Όσο μεγαλώνει ο σεβασμός της ζωής τόσο αυξάνεται και ο σεβασμός της πνευματικής ζωής.⁹

Από τα προηγούμενα πρέπει ήδη να έχει διαφανεί ότι η μοναδικότητα του Σβάιτσερ έγκειται στο ότι συνδέει την ηθική με την έννοια της ζωής. Εδώ όμως ίσως κρύβεται και ένα όριο της σκέψης του, αφού «η θέληση για ζωή μπορεί να αποτελέσει αιτία φόνου»: «το “είμαι ζωή που θέλει να ζήσει ανάμεσα σε ζωή που θέλει να ζήσει”, μπορεί κάλλιστα να σημαίνει πόλεμο όλων εναντίον όλων».¹⁰ Πώς λοιπόν μπορεί η καθολίκευση της «ηθικής του δέους για τη ζωή» να μην οδηγήσει στο αντίθετο αποτέλεσμα από αυτό το οποίο αρχικά την εμπνέει και την κινητοποιεί, δηλαδή τη χριστιανική αγάπη; Ή, διατυπώνοντάς το διαφορετικά, γιατί η «θέληση για ζωή» να μη σημαίνει ταυτόχρονα θέληση για δύναμη, για απεριόριστη κυριαρχία και για την μπερλιαστική επέκταση αυτής της δύναμης;

2. Το πρόσωπο, η βιβλική ειρήνη και το «ου φονεύσεις»

Η ειρήνη, εκτός από αρχαιοελληνική, είναι και βιβλική έννοια. Οι προφήτες της Βίβλου την κηρύσσουν εντατικά. Στο πρώτο του μεγάλο βιβλίο, το *Ολότητα και άπειρο*, του 1961, ο Λεβινάς συνδέει ρητά αυτή την έννοια τόσο με την «προφητική εσχατολογία», όσο και με την ικανότητα των ατομικών όντων να μιλήσουν, και να εισακουστεί η φωνή τους, αντί να την παραδώσουν σε μια ανώνυμη ολότητα, λόγου χάρη, το κράτος ή την Ιστορία. Η ειρήνη, λέει ο Λεβινάς, γεννιέται ως αυτή η ικανότητα της ομιλίας:

Η κατάσταση πολέμου αναστέλλει την ηθική: απογυμνώνει τους

⁹ Ο.π., σ. 246, τροποποιούμε ελαφρά τη μετάφραση.

¹⁰ Βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Φροντίδα για όλα τα ζωντανά πλάσματα», ό.π., σ. 19. Ο Ζουμπουλάκης θεωρεί ότι ο Σβάιτσερ έχει επίγνωση αυτού του κινδύνου, για αυτό και «αντιλαμβάνεται ότι εκτός από τη γενική ηθική δέσμευση στο σεβασμό της ζωής του άλλου και την άρνηση της βίας χρειάζονται και συγκεκριμένοι κανόνες», ό.π., σ. 20.

αιώνιους θεσμούς και τις αιώνιες υποχρεώσεις από την αιωνιότητά τους και στο εξής, εκμηδενίζει πρόσκαιρα τις κανονιστικές προσταγές. Ρίχνει από πριν τη σκιά του πάνω στις πράξεις των ανθρώπων. [...] Η δοκιμασία της δύναμης είναι η δοκιμασία του πραγματικού. [...] Η εσχατολογική θέαση διαρρηγνύει την ολότητα των πολέμων και των αυτοκρατοριών όπου κανείς δεν μιλάει. Δεν σκοποθετεί το τέλος της ιστορίας μέσα στο είναι, εννοούμενο ως ολότητα – αλλά συσχετίζει με το άπειρο του είναι, που υπερβαίνει την ολότητα. Η πρώτη «θέαση» της εσχατολογίας [...] αγγίζει τη δυνατότητα της εσχατολογίας, δηλαδή τη ρήξη της ολότητας τη δυνατότητα μιας σημασίας χωρίς πλαίσιο αναφοράς.¹¹

Γνωρίζουμε ότι η αληθινή πραγμάτωση της προφητικής εσχατολογίας είναι, για τον Λεβινάς, η ηθική πράξη της ευθύνης και της αγάπης για τον άλλο. Η βιβλική εσχατολογία δεν αφορά, για τον Λεβινάς, προνομιακά το μέλλον, αλλά αντίθετα το μεσσιανικό μέλλον εισβάλλει στο παρόν για να το «κρίνει» και να το σώσει μέσα από την έμπονη πράξη αγάπης για τον άλλο, που φτάνει ως τη θυσία. Τόσο συγκλονιστική και υψηλή είναι η θεώρηση του Ανθρώπου στον Λεβινάς, ώστε το ίδιο το Άπειρο του εσχατολογικού επέκεινα εισβάλλει στο πεπερασμένο παρόν μέσω της ανθρώπινης πράξης, κάθε φορά που πράττεται μια αληθινή πράξη αγάπης! Με άλλα λόγια, με τις πράξεις και τις σκέψεις του ο άνθρωπος μπορεί να καταστρέφει ή να δημιουργεί κόσμους.¹² Ενώ υπάρχει στον Λεβινάς, μια «υπέρβαση του μεσσιανισμού»,¹³ δηλονότι μια απαγκίστρωσή του από κάθε ιδεώδες κυριαρχίας και δύναμης, το ιδεώδες και η ιδέα του Μεσσία, ωστόσο, διασώζονται στην ηθική. Η ηθική δεν είναι στον Λεβινάς μόνο η «πρώτη φιλοσοφία», αλλά ταυτίζεται με την ίδια την εσχατο-

¹¹ Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 1987, σ. 12-13, υπογράμμιση του συγγραφέως, μετάφραση ελαφρά τροποποιημένη.

¹² Βλ., εδώ, το κείμενο του Λεβινάς για τον Ραββί Χαΐμ του Βολοζίν [Rabbi Haïm Voloziner], στη συναγωγή ταλμουδικών μελετών, Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, Minuit, Παρίσι 1982, σ. 182-201.

¹³ Βλ. το εξαιρετικό κείμενο του Σταύρου Ζουμπουλάκη: βλ. «Εμμανουήλ Λεβινάς: η υπέρβαση του μεσσιανισμού», στο συλλογικό, επιμ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2011, σ. 424-437: 433. Για τον όρο «υπέρβαση του μεσσιανισμού», ο Ζουμπουλάκης παραπέμπει και στο Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Παρίσι 1976 (πρώτη έκδοση 1963), σ. 112 και 114.

λογία της Βίβλου. Στη λεβινασιανή «υπέρβαση του μεσσιανισμού», «η προφητική εσχολογία και ο ηθικός μεσσιανισμός ταυτίζονται».¹⁴ Η ηθική αυτή της έμπρακτης και έμπονης αγάπης εστιάζεται στο παρόν: αυτό που μετράει είναι ο πόνος της παρούσας στιγμής και η απόκριση σε αυτόν τον πόνο. Στον Λεβινάς υπερβαίνεται η αναμονή μιας ιστορικής στιγμής που θα κρίνει την ιστορία και θα αποκαταστήσει τη μεσσιανική βασιλεία. Επειδή «Μεσσίας είναι ο καθένας, “όλα τα πρόσωπα είναι Μεσσίας”» και, τελικά, Μεσσίας είναι το Εγώ της ευθύνης «να είναι κανείς εγώ σημαίνει να είναι Μεσσίας»,¹⁵ κάθε ανθρώπινο εγώ που αναλαμβάνει την ευθύνη για τον άλλο είναι Μεσσίας. Ο Μεσσίας έρχεται κάθε στιγμή, κάθε στιγμή που κάνω μια αληθινή πράξη αγάπης και ευθύνης για τον αναγκασμένο συνάνθρωπό μου. Τελικά, «Μεσσίας είναι ο άγιος».¹⁶

Η ηθική αυτή του Λεβινάς βρίσκεται μάλιστα πολύ κοντά στη δυσκατόρθωτη χριστιανική εντολή της αγάπης για τον εχθρό, αφού ο Λεβινάς φτάνει να ορίσει το υποκείμενο ως «όμηρο του άλλου» και να γράψει ότι είμαι υπεύθυνος –όχι με τη νομική έννοια– ακόμη και για το κακό που μου κάνει ο άλλος. Πρέπει να υπογραμμίσουμε, εδώ, ότι η δυνατότητα μιας «σημασίας χωρίς πλαίσιο αναφοράς», στην οποία συχνά παραπέμπει ο Λεβινάς στο *Ολότητα και άπειρο*, δεν καλεί σε έναν αφηρημένο οικουμενισμό καντιανού τύπου, αλλά πρέπει να γίνει κατανοητή ακριβώς με την έννοια της ασυμμετρίας ανάμεσα σε εμένα και τον άλλο που μου αποκαλύπτει το γυμνό πρόσωπό του: το πρόσωπο είναι «γυμνό» επειδή σημαίνει πέρα από κάθε εθνικο-θρησκευτική και πολιτική ολότητα, πέρα, δηλαδή, από κάθε ολότητα δύναμης. Ο Λεβινάς είναι ο κατεξοχήν φιλόσοφος της ρήξης με τη δύναμη. Η απόκριση μου, ως πράξη αγάπης, απέναντι γυμνό πρόσωπο του άλλου –του άρρωστου, του ξένου, του κατατρεγμένου, του φτωχού– προϋποθέτει μια ριζική απόσταση από τον εγωισμό και τα είδωλα της δύναμης. Η ηθική της ευθύνης και της αγάπης είναι, με αυτήν την έννοια, η μόνη αληθινά ανατρεπτική, η δύναμή της σείει εκ θεμελίων όλα τα τυραννικά και ανελεύθερα καθεστώτα του κόσμου τούτου.

¹⁴ *Ο.π.*, σ. 437.

¹⁵ Βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Εμμανουήλ Λεβινάς: η υπέρβαση του μεσσιανισμού», *ό.π.*, σ. 429 και Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, *ό.π.*, σ. 120.

¹⁶ Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Εμμανουήλ Λεβινάς: η υπέρβαση του μεσσιανισμού», *ό.π.*, σ. 431.

Τώρα, επειδή η δύναμη εκφράζεται συχνά μέσα στην ιστορία ως εκείνη η ολότητα με την οποία ταυτίζονται –μέσω μιας ολοκληρωτικής ιδεολογίας– οι ξεριζωμένοι, γι' αυτό και η κριτική του Λεβινάς στην ιδέα της δύναμης είναι ταυτόχρονα κριτική στην ιδέα της ολότητας. Ως γνωστόν, ο Λεβινάς θα αντιτάξει στην ολότητα το Άπειρο, δηλαδή ακριβώς το ίχνος του βιβλικού Θεού στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, ή το απόλυτο μιας εντολής που έχει καθολική σημασία, σημαίνει, δηλαδή, έξω από κάθε κοινωνικό, οικονομικό και πολιτιστικό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, η συνάντηση ανθρώπου και Θεού στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου δεν καθορίζεται από τις συνθήκες αυτές, αλλά τις υπερβαίνει, διευρύνοντας την ευθύνη μας για τον άλλο σε κάθε σημείο αυτής της γης.

Ταυτόχρονα, η σημασία αυτής της ηθικής –ή αυτής της θρησκείας που γίνεται ηθική– δεν παραμένει εγκλωβισμένη στα στενά όρια μιας διαπροσωπικής σχέσης, αλλά έχει καθολική σημασία: το «ου φονεύσεις» σημαίνει θετικά ότι οφείλεις να αγαπήσεις τον άλλο. Αγάπη που φτάνει ως την άρση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης! Είναι δυνατή μόνο με ανθρώπινα μέσα, δηλαδή χωρίς την πίστη; Δεν βρίσκω καλύτερο τρόπο να εικονογραφήσω τη συνάντηση αυτή του ανθρώπου με το ίχνος του βιβλικού Θεού στην εντολή «δεν θα σκοτώσεις» από το διήγημα, «Το ποτάμι» του Αντώνη Σαμαράκη:

Όχι, δεν τράβηξε τη σκανδάλη. Ο Άλλος ήταν εκεί, γυμνός όπως είχε έρθει στον κόσμο. Κι αυτός ήταν εδώ, γυμνός όπως είχε έρθει στον κόσμο. Δεν μπορούσε να τραβήξει. Ήτανε και οι δυο γυμνοί. Δυο άνθρωποι γυμνοί. Γυμνοί από ρούχα. Γυμνοί από ονόματα. Γυμνοί από εθνικότητα. Γυμνοί από τον χακί εαυτό τους, («Το ποτάμι»).

3. Ορίζοντας το πρόσωπο με αφετηρία την αγιότητα

Το κείμενο «Δέος για το θαύμα της ζωής»¹⁷ παρακολουθεί την ιστορία της γέννησης αυτής της θεμελιακής ιδέας του Σβάιτσερ. Όποιος διαβάσει το κείμενο αυτό θα καταλάβει αμέσως τη σχέση του με τη βιβλική εντολή τού «ου φονεύσεις». Θα το παραθέσουμε ολόκληρο και θα προσπαθήσουμε, ταυτόχρονα, να το συνδέσουμε με τον Λεβινάς:

¹⁷ Το «Δέος για το θαύμα της ζωής» προτάσσεται στο Αλβέρτος Σβάιτσερ, *Δέος για τη ζωή*, ό.π., σ. 29-54.

Από παιδί ακόμα ένιωθα μέσα μου συμπόνια για τα ζώα. Τον καιρό που ήμουν μαθητής μου φαινόταν αδιανόητο να προσεύχομαι μονάχα για τους ανθρώπους πριν κοιμηθώ. Αυτός ήταν ο λόγος που μόλις η μητέρα μου ολοκλήρωνε την προσευχή της και με φιλούσε για να με καληνυχτίσει, ψιθύριζα κρυφά μέσα μου μια επιπλέον προσευχή δικής μου επινόησης για κάθε ζωντανό πλάσμα: «Θεούλη μου, ευλόγησε και προστάτευσε κάθε πλάσμα πάνω στη γη, φύλαξέ το από κάθε κακό και χάρισέ του έναν ήρεμο ύπνο».

Βαθιά εντύπωση μου έκανε ένα γεγονός που συνέβη όταν ήμουν επτά ή οκτώ χρονών. Εγώ και ο φίλος μου, ο Χάινριχ Μπράες, είχαμε φτιάξει λαστιχένιες σφεντόνες για να πετάμε πέτρες. Ήταν άνοιξη. Μεγάλη Εβδομάδα. Ένα ηλιόλουστο κυριακάτικο πρωινό ο Χάινριχ μου είπε: «Έλα πάμε στο Ρέμπεργκ να χτυπήσουμε πουλιά».

«Ζυγώσαμε ένα δέντρο γυμνωμένο από φύλλα, πάνω στα κλαδιά του οποίου τα πουλιά κελαηδούσαν γλυκά, δίχως να μας φοβούνται. Σκυμμένος σαν Ινδιάνος που βγήκε για κυνήγι, ο φίλος μου πέρασε ένα χαλίκι στη δερμάτινη κοιλότητα της σφεντόνας και την τέντωσε. Πειθαρχώντας στο απειλητικό του βλέμμα, με φοβερό βάρος στη συνείδησή μου, έκανα το ίδιο, ελπίζοντας να αστοχήσω.

Την ίδια στιγμή, μέσα στο φως του ήλιου και στο κελάδημα των πουλιών, ήχησαν οι καμπάνες της εκκλησίας. Ήταν το «πρώτο κουδούνι», αυτό που προηγείται μίση ώρα περίπου της κύριας καμπανοκρουσίας που καλεί τους πιστούς στην εκκλησία.

Για μένα αυτός ο ήχος ήταν μια φωνή σταλμένη από τους ουρανούς. Πέταξα κάτω τη σφεντόνα, φοβέρισα τα πουλιά ώστε να πετάξουν μακριά, εκεί που δεν θα τα έφτανε η σφεντόνα του φίλου μου και επέστρεψα στο σπίτι τρέχοντας. Και από τότε, κάθε φορά που οι καμπάνες της Μεγάλης Εβδομάδας ηχούν στο ανοιξιάτικο φως ανάμεσα στα γυμνά κλαδιά δέντρων, σκέφτομαι με συγκίνηση και ευγνωμοσύνη πως κάποτε οι καμπάνες αυτές συνέβαλαν ώστε να αντιλαλήσει μέσα μου η εντολή «Ου φονεύσεις».¹⁸

Ο Σβάιτσερ συλλαμβάνει την ηθική του δέους για τη ζωή, όταν ακούει τις καμπάνες της Μεγάλης Εβδομάδας να «ηχούν στο ανοιξιάτικο φως ανάμεσα στα γυμνά κλαδιά [των] δέντρων», και σκέφτεται με ευγνωμοσύνη πως κάποτε οι καμπάνες αυτές συνέβαλαν ώστε να αντιλαλήσει μέσα του η εντολή «ού φονεύσεις». Το ού φονεύσεις είναι το κοινό υπόβαθρο της ηθικής του Σβάιτσερ και του Λεβινάς, και με

¹⁸ Ο.π., σ. 29-31.

αυτήν την έννοια μπορεί κάλλιστα, αφενός, όπως πιστεύει ο Σβάιτσερ, να επεκταθεί και στα ζώα, και αφετέρου, να ορίσει μέσα στην ηθική της «ζωής που θέλει να ζήσει ανάμεσα σε ζωή που θέλει να ζήσει» ένα σημείο αυτοπεριορισμού, ώστε αυτή η ηθική να μην εκβάλλει στον πόλεμο όλων ενάντια σε όλους. Αν λοιπόν ο Λεβινάς, υπερασπίζεται έναν ανθρωπισμό, αυτός δεν είναι άλλος από τον ανθρωπισμό του γυμνού προσώπου του άλλου και του «ου φονεύσεις», δηλαδή έναν «άλλο-κεντρισμό» που δεν γίνεται ποτέ ολότητα, μέσα από μια ιδεολογία της δύναμης, ή, αν θέλετε, έναν «θεο-κεντρισμό» του μεσσιανικού τέλους των πολέμων και των αιματοχυσιών, όχι εξαιτίας μιας ιστορικής πολιτικής επανάστασης, όπως η Γαλλική ή η Οκτωβριανή, αλλά επειδή το λεβινασιανό «υποκείμενο» είναι ακριβώς το υποκείμενο που δεν μπορεί να σκοτώσει, είναι αυτός ή αυτή που, όπως ο χωρίς όνομα ήρωας του Σαμαράκη, δεν μπορεί να σηκώσει το όπλο, να πατήσει τη σκανδάλη και να σκοτώσει, και αυτή είναι η ηθική σημασία, δηλαδή η «μεσσιανικότητα», της κάθε στιγμής. Το «ού φονεύσεις» είναι απαραίτητο.

Η παράλληλη αυτή ανάγνωση Σβάιτσερ και Λεβινάς δείχνει ότι το βιβλικό «ού φονεύσεις» μπορεί να διευρυνθεί ώστε να συμπεριλάβει και τα ζώα – ακόμη και αν το ερώτημα αν τα ζώα είναι πρόσωπα παραμένει αναπάντητο, στη σκέψη του Λεβινάς, Φοβάμαι, λοιπόν ότι η κριτική του του Ντερριντά, ο οποίος προσάπτει στον Λεβινάς, αφενός ότι το «ου φονεύσεις» αφορά μόνο τον άνθρωπο και αφετέρου ότι η σκέψη του είναι περιχαρακωμένη στα ασφυκτικά όρια ενός ανθρωπισμού ή ανθρωποκεντρισμού μένει έωλη. Ο Ντερριντά αποδίδει τον ίδιο ανθρωποκεντρισμό και στο βιβλικό κείμενο. Ο Σβάιτσερ μας δείχνει, όμως, πως το βιβλικό «ου φονεύσεις» μπορεί να συμπεριλάβει και όλα τα ζώα, συγκροτώντας μια ηθικής της «φροντίδας για όλα τα ζωντανά πλάσματα».¹⁹ Πράγματι, ο Ντερριντά γράφει:

Ο Λεβινάς επαναφέρει το «ού φονεύσεις» από την έκτη στην πρώτη θέση του Δεκαλόγου και υπενθυμίζει πολύ συχνά ότι η είναι πρώτη εντολή που έρχεται από το πρόσωπο του άλλου, ταυτιζόμενη, στην πραγματικότητα, με την ίδια την επιφάνεια του προσώπου. Πρέπει όμως να καταλάβουμε αυτό που απαγορεύει το «δεν θα σκοτώσεις», το οποίο συχνά διερμηνεύεται από τον Λεβινάς ως «δεν θα διαπράξεις φόνο». Απαγορεύει τον φόνο, δηλαδή την ανθρωποκτονία, αλλά όχι τον θάνατο εν γένει. Ομοίως δεν αποκρίνεται στο αίτημα ενός σεβασμού

¹⁹ Βλ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, «Φροντίδα για όλα τα ζωντανά πλάσματα», ό.π.

στη ζωή, ενός πρωταρχικού σεβασμού στο ολικό φαινόμενο της ζωής (*torat haïm*). Είναι ένα «δεν θα διαπράξεις φόνο» που δεν απαγορεύει να σκοτώσεις το ζώο.²⁰

Λόγοι τόσο πρωτότυποι όσο εκείνοι του Χάιντεγκερ και του Λεβινάς ανατρέπουν φυσικά έναν ορισμένο παραδοσιακό ανθρωπισμό. Είναι εντούτοις βαθύτατα ανθρωπισμοί, και οι δύο τους, παρά τις διαφορές που τους χωρίζουν, εφόσον δεν θυσιάζουν τη θυσία. Το υποκειμένο (υπό την έννοια του Λεβινάς) και το *Dasein* είναι «άνθρωποι» σε έναν κόσμο όπου η θυσία είναι δυνατή και όπου δεν απαγορεύεται να αποπειραθεί κανείς εναντίον της ζωής εν γένει, αλλά μόνο εναντίον της ανθρώπινης ζωής, της ζωής του πλησίον άλλου, της ζωής του άλλου ως *Dasein* [...]. Το ζήτημα δεν θα ήταν μόνο να υπενθυμίσουμε τη φαλλογοκεντρική δομή της έννοιας του υποκειμένου, τουλάχιστον στο κυρίαρχο σχήμα της. Θα ήθελα κάποτε να αποδείξω ότι αυτό το σχήμα εμπλέκει τη Σαρκοβόρα-αρρενωπότητα [*virilité-Carnivore*].²¹

Ομολογώ ότι μου είναι κάπως δύσκολο να αποδεχτώ ότι μπορεί κανείς να προσάψει «σαρκοβόρα αρρενωπότητα» στον Λεβινάς, τον κατεξοχήν στοχαστή της ετερότητας και της τρωτότητας! Η μομφή επίσης του «φαλλογοκεντρισμού», μου φαίνεται επίσης έωλη όταν απευθύνεται στον φιλόσοφο που σε ένα από τα πρώτα του βιβλία, *Le temps et l'autre*, ταυτίζει τη θηλότητα με την «εκπλήρωση της ετερότητας»!²² Έπειτα, αν υπάρχει ένας λόγος περί θυσίας στον Λεβινάς, η θυσία αυτή είναι πάντοτε η δική μου θυσία για τον άλλο και ποτέ το αντίστροφο. Ο Λεβινάς μιλά για την απόλυτη προτεραιότητα του άλλου σε σχέση με εμένα, και σε καμία περίπτωση δεν γενικεύει κάποια έννοια θυσίας ή εξιλασμού. Η ασυμμετρία ανάμεσα σε εμένα και τον άλλο απαγορεύει, επί ποινή καταργήσεως της ηθικής, να ζητώ από τον άλλο τα ίδια πράγματα που απαιτώ από τον εαυτό μου. Αυτό, λέει ο Λεβινάς, θα σήμαινε ότι ζητάμε από τον άλλο να θυσιαστεί, δηλαδή κάτι βαθιά ανήθικο και απάνθρωπο. Θυσία είναι η προτεραιότητα του άλλου, η ίδια η ηθική. Υπ' αυτήν την έννοια, και εντελώς διαφορετικά από τη μομφή που του προσά-

²⁰ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Παρίσι 2005, σ. 152.

²¹ Ζακ Ντερριντά, «Πρέπει κάλλιστα να τρώμε» ή *Ο υπολογισμός του υποκειμένου, Μια συζήτηση με τον Jean-Luc Nancy*, μετάφραση Μελέτης Λάμπρου, Πλέθρον (μικρόκοσμος), Αθήνα 2018[1992], σ. 51-53.

²² «Η ετερότητα εκπληρώνεται μέσα στο θηλυκό», Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France/Quatridge, 1979 [1946-47], σ. 81.

ππει ο Ντερριντά, ο Λεβινάς είναι πράγματι υπέρ της αγάπης και της θυσίας του εγώ για τον άλλο, επειδή, η σκέψη του είναι η σκέψη της μεγαλύτερης δυνατής ηθικής εγρήγορσης και απόστασης από τον εαυτό, μια σκέψη ανησυχίας για τον άλλο που φτάνει ως την αγρύπνια.²³ Τέλος, αντίθετα από ό,τι φαίνεται να πιστεύει ο Ντερριντά, ο Λεβινάς έχει γράψει αρκετές σελίδες για τη ζωή, την απόλαυση και την αγάπη της ζωής:

Η αγάπη για τη ζωή δεν αγαπά το είναι αλλά την ευτυχία του να είσαι.

Η αγαπημένη ζωή είναι η απόλαυση της ζωής [...].²⁴

Αυτό που, με κάθε δυνατή συντομία, θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε για τον ετερονομικό αυτόν ή ετεροκεντρικό ανθρωπισμό του Λεβινάς είναι (α) ότι πρόκειται για μια ηθική της άνευ όρων και προϋποθέσεων αγάπης για τον άλλο, για την οποία ο Λεβινάς λέει σαφέστατα ότι (β) αφορά και τα ζώα, ότι έχουμε δηλαδή ηθική υποχρέωση και έναντι των ζώων.²⁵ Δεν είναι καθόλου υποχρεωτικό και, καθόλου αντίθετο προς το πνεύμα του Λεβινάς, το «ου φονεύσεις» να μην αφορά μόνο τον άνθρωπο.²⁶ Ύπ' αυτή την έννοια η κριτική του Ντερριντά είναι, πράγματι, γόνιμη, ώστε να μπορέσει να γίνει αυτή η διεύρυνση της απαγόρευσης της βίας και του φόνου.

Τώρα αυτό που αμφισβητεί ο Λεβινάς δεν είναι η ευθύνη μας απέναντι στα ζώα –ακόμη και αν τα ζώα δεν είναι πλήρη και ακέραια πρόσωπα, όπως ο άνθρωπος– αλλά η έννοια του βιολογικού ως «εμμονής στο είναι». Η έννοια αυτή είναι για τον Λεβινάς, συνώνυμη του χρομπσιανού «πολέμου όλων ενάντια σε όλους». Η αυτοσυντήρηση, όχι τόσο ως απλή θέληση για ζωή –που χαρακτηρίζει όλα τα έμβια

²³ Βλ. το κείμενο του Λεβινάς: «Από τη συνείδηση στην αγρύπνια», στο Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Παρίσι 1982, σ. 34-61.

²⁴ Βλ., εδώ, και το ομώνυμο κεφάλαιο του *Ολότητα και άπειρο*: «Η αγάπη για τη ζωή», σ.179-182:179, το οποίο εντάσσεται σε ένα ευρύτερο μέρος του βιβλίου (σ. 176-220), όπου ο Λεβινάς συζητά την απόλαυση, την ευτυχία, τη χαρά, την κατοικία, την εργασία, κ.ο.κ.

²⁵ Βλ. τη συνέντευξή του «Το παράδοξο της ηθικής», στο παρόν τεύχος, σ.: «Η ηθική εκτείνεται σε όλα τα έμβια όντα [...] επειδή εμείς ως ανθρώπινα όντα, γνωρίζουμε τι θα πει πόνος, μπορούμε να έχουμε αυτήν την υποχρέωση».

²⁶ Βλ., εδώ, και το άρθρο του Michael Morgan, *Animals, Levinas, and Moral Imagination*, στο *Face to face with animals*, επιμ. Peter Atterton και Tamra Wright, State University of New York Press, Όλμπαν, Η.Π.Α. 2019, σ. 93-108:105.

όντα–, αλλά υπό τη έννοια της επιδίωξης της δύναμης που μπορεί να πάρει τη μορφή του πολέμου όλων εναντίον όλων βρίσκεται στον αντίποδα της αγιότητας που είναι κεντρική για την ίδια την έννοια του προσώπου στον Λεβινάς. Αν υπάρχει μία έννοια βιολογικού από την οποία το πρόσωπο οφείλει να διαχωριστεί ριζικά αυτή είναι λοιπόν η τυφλή έννοια της αυτοσυντήρησης, η αυτοσυντήρηση που τρέφεται από το ιδεώδες της δύναμης και επομένως γίνεται σφετερισμός και αδικία. Η έννοια αυτή του «βιολογικού» δεν συνδέεται όμως καθόλου με τα ζώα ή και εν γένει τα έμβια, εφόσον η επιδίωξη της δύναμης είναι κατεξοχήν ανθρώπινο έργο.

Αυτοί που αποσκοπούν στη δύναμη είναι ανθρώπινα όντα, οι νάρκισσοι και οι κάθε λογής εξουσιαστές και τύραννοι, από τον Στάλιν ως τον Πολ Πολ. Ίσως βέβαια δεν υπάρχει στην ανθρώπινη ιστορία δαιμονικότερο εγχείρημα επιδίωξης και συγκέντρωσης της εξουσίας και της δύναμης και μάλιστα στην πιο απόλυτη μορφή της, από τη ναζιστική Γερμανία του Χίτλερ. Υπ' αυτήν την έννοια η αυτοσυντήρηση και η επιδίωξη της δύναμης είναι η πιο τραγική και ολοκληρωτική διάψευση της ανθρώπινης ελευθερίας και, στην ουσία ταυτίζεται με την πλήρη παραίτηση του ανθρώπου από την ίδια του την ατομικότητα και εν τέλει την ανθρωπιά. Οι προκηρύξεις του Λευκού Ρόδου, αυτών των γενναίων παιδιών που αντιστάθηκαν μέσα στην ίδια τη Γερμανία στον ναζιστικό τρόπο, «ως πρόβατα εν μέσω λύκων» (Μτ 10:16), μας δείχνουν σε τι βαθμό μπορεί, με τον ναζισμό, να προχωρήσει η καταστροφή του Ανθρώπου μέσα στον άνθρωπο²⁷ –και ας ονομάσουν, αν θέλουν, κάποιιο μαθητές του Ντερριντά «ανθρωποκεντρισμό» αυτή την υπέρτατη ηθική καθαρότητα που αγγίζει την αγιότητα:

Αν ο γερμανικός λαός είναι ήδη τόσο βαθιά διεφθαρμένος και παρυσιάζει τέτοια σήψη, ώστε να παραιτείται –δίχως να προβάλλει

²⁷ Ας μας επιτραπεί, εν είδη, ιστορικού τεκμηρίου, να αναφερθούμε εδώ στην πρώτη από τις έξι προκηρύξεις «ευθείας εναντίωσης στον Χίτλερ, στο ναζιστικό καθεστώς, στη ναζιστική ιδεολογία –και συνακόλουθα στην ανοχή και τη συναίνεση του γερμανικού λαού στα εγκλήματα του ναζισμού», που, ανάμεσα στον Ιούνιο του 1942 και τον Φεβρουάριο του 1943, τύπωσε και διέσπειρε στο προαύλιο του Πανεπιστημίου του Μονάχου η οργάνωση Λευκό Ρόδο, το καλοκαίρι του 1942, πριν τα μέλη της, φοιτητές του Πανεπιστημίου του Μονάχου, χριστιανοί οι περισσότεροι, από όλες τις χριστιανικές ομολογίες, συλληφθούν και δολοφονηθούν. Και ας μνημονεύσουμε, εδώ, τα ονόματα του πυρήνα της αντιστασιακής αυτής οργάνωσης: Σόφι και Χανς Σολ, Αλεξάντερ Σμόρελ, Βίλλι Γκράφ, Κρίστοφ Σολλ.

την οποιαδήποτε αντίσταση και επιδεικνύοντας αφελώς εμπιστοσύνη σε κάποια νεφελώδη ιστορική νομοτέλεια – από το ύψιστο αγαθό που κατέχει ο άνθρωπος και το οποίο τον εξυψώνει σε βάθρο ανώτερο από κάθε άλλο πλάσμα, δηλαδή την ελεύθερη βούληση, [...] αν οι Γερμανοί τόσο πολύ έχουν απολέσει κάθε αίσθηση ατομικότητας και έχουν ήδη μετατραπεί σε μια μάζα δειλών χωρίς ικανότητα σκέψης, τότε ναι, αξίζουν την καταστροφή τους. [...]. Προβάλετε παθητική αντίσταση, αντισταθείτε, όπου κι αν βρίσκεστε, σταθείτε εμπόδιο στη λειτουργία αυτής της άθειας πολεμικής μηχανής προτού να είναι πολύ αργά, προτού και οι τελευταίες πόλεις γίνουν ένας σωρός ερειπίων, όπως η Κολωνία, και προτού χυθεί το αίμα του τελευταίου νέου αυτού του λαού στο όνομα της ύβρεως που μιλάει για υπανθρώπους.²⁸

Η «σαρκοβόρα αρρενωπότητα» του Ντερριντά είναι, κατεξοχήν, η βαρβαρότητα του ναζισμού. Ο Λεβινάς, που έχει γνωρίσει την ιστορική εμπειρία του ναζισμού και του ολοκληρωτικού πολέμου αναζητά μια έξοδο από τη βαρβαρότητα αυτή. Η έννοια του «ανθρώπινου» [humain], στην οποία επιμένει ο Λεβινάς, δεν εμπεριέχει τίποτε ανθρωποκεντρικό, με την παραδοσιακή έννοια, δεν επικεντρώνεται στις ανθρώπινες ικανότητες, τις κλίσεις ή τις αρετές του ανθρώπου – από αυτήν την άποψη, ο Λεβινάς συνομιλεί με τον Καντ– ούτε κατοχυρώνει κάποιο προνόμιο του ανθρώπου απέναντι στους άλλους ανθρώπους και τα άλλα έμβια. Ασφαλώς υπάρχει η σαφής πεποίθηση του Λεβινάς ότι η ηθική, η ηθική της απεριόριστης ευθύνης απέναντι στο πρόσωπο επιβάλλει την ανάδυση του ανθρώπινου ως κάτι ριζικά διαφορετικού από το βιολογικό, ως εμμονής στο είναι. Ο Λεβινάς δεν προσδιορίζει πότε εμφανίζεται η έννοια αυτή του προσώπου. Δεν ενδιαφέρεται τόσο για τη βιολογία ή ακόμη και τη βιβλική ανθρωπολογία, αλλά για την ηθική φιλοσοφία. Αυτό που τον χωρίζει από τον Δαρβίνο (και όσους ακολουθούν το ιδεώδες της δύναμης είτε είναι βιολόγοι είτε φιλόσοφοι) δεν είναι μια χρονική αλλά μια ηθική στιγμή:

Δεν ξέρω σε ποια στιγμή αναδύεται το ανθρώπινο, αλλά αυτό που θέλω να τονίσω είναι ότι αποτελεί ρήξη με το καθαρό είναι που είναι πάντοτε μια εμμονή στο είναι. Αυτό είναι μείζον για εμένα. Ένα ον είναι κάτι που προσκολλάται στο είναι, το δικό του είναι. Πρόκειται για

²⁸ Οι προκηρύξεις του Λευκού Ρόδου (1942-1943): «Δεν θα σιωπήσουμε ποτέ», πρόλογος Θανάσης Τριαρίδης, μετάφραση-χρονολόγιο Θεοδωρής Τσομιδής, Πατάκης, Αθήνα 2019, σ. 23-25, η πλαγιογράφηση δική μας.

την ιδέα του Δαρβίνου: το ζωντανό ον αγωνίζεται για τη ζωή. Αγώνας για τη ζωή χωρίς ηθική. Είναι θέμα δύναμης. Ο Χάιντεγκερ λέει στην αρχή του *Είναι και Χρόνος* ότι ο Dasein είναι το ον «που μέσα στο είναι του νοιάζεται για το ίδιο τούτο είναι».²⁹ Ίδού η δαρβινική ιδέα: το έμβιο που αγωνίζεται για τη ζωή. Το είναι ως αυτοσκοπός. Ωστόσο, με την ανάδυση του ανθρώπινου –αυτή είναι η φιλοσοφία μου– υπάρχει κάτι σημαντικότερο από τη ζωή μου, δηλονότι η ζωή του άλλου. Είναι αδιανόητο! Ο άνθρωπος είναι ένα παράλογο ζώο. [...] Πιστεύω ότι το ανθρώπινο ξεκινά με την αγιότητα.³⁰

4. Η Πελλυσόν, ο Λεβινάς, και τα ζώα

Στο *Μανιφέστο των ζώων*,³¹ η Κορίν Πελλυσόν υποστηρίζει σωστά ότι η σχέση μας με τα ζώα εικονίζει τη σχέση που έχουμε με τον εαυτό μας:

Η κακομεταχείρισή τους είναι συχνά προίμιο της βίας απέναντι στους άλλους ανθρώπους και ιδιαίτερα στους πιο αδύναμους, όπως τα παιδιά, τις γυναίκες, τα άτομα με αναπηρίες, τους φυλακισμένους και παλιότερα τους σκλάβους. [...]. Αφορά τον τρόπο με τον οποίο αναλογιζόμαστε την ύπαρξή μας και αναδεχόμαστε το γεγονός ότι είμαστε ευάλωτοι και θνητοί.³²

Ο αγώνας της υπεράσπισης των ζώων, λέει η Πελλυσόν, πρέπει να πολιτικοποιηθεί και να συγκροτήσει ένα μεγάλο, σύγχρονο, πολιτικό κίνημα.³³ Ο αγώνας αυτός δεν είναι καθόλου επουσιώδης ή, όπως θα μπορούσε κανείς πιστέψει κανείς, επικεντρωμένος σε μια δευτερεύουσα πτυχή του συνολικότερου ζητήματος της δικαιοσύνης. Αντίθετα, όλο το βιβλίο της Πελλυσόν υποστηρίζει την κεντρικότητά του, η οποία «αγγίζει κάθε τομέα και κάθε διάσταση της ύπαρξής μας» (*MZ* 26). Ο σκοπός της υπεράσπισης των ζώων είναι τόσο μεγάλος «που δύσκολα μπορεί κανείς να αφιερωθεί σε αυτόν» (*MZ* 26). Ωστόσο, υποστηρίζει η

²⁹ (ΣτΜ) Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και χρόνος*, μτφρ. Θανάσης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1978, §4, σ. 39.

³⁰ Εμμανουήλ Λεβινάς, «Το παράδοξο της ηθικής», ό.π., σ. 20-21.

³¹ Corine Pelluchon, *Το μανιφέστο των ζώων, Η πολιτικοποίηση της υπεράσπισης των ζώων*, μτφρ. Θαλής Σταθόπουλος, Μελάνι, Αθήνα 2022 [2017]. Εφεξής θα παραπέμπουμε στο βιβλίο αυτό ως *MZ* ακολουθούμενο από τον σελιδάρημο.

³² Ό.π. σ. 25. Μετάφραση ελαφρά τροποποιημένη.

³³ Στο ζήτημα αυτό αφιερώνει όλο το δεύτερο μέρος του βιβλίου της, «Η πολιτικοποίηση της υπεράσπισης των ζώων», σ. 55-78.

Πελλυσόν, «δεν υπάρχει αφύπνιση δίχως τραύμα» και, συνεπώς, το «πρώτο βήμα», αυτό που ωθεί κάποιον να αλλάξει τη ζωή του, σηματοδεύεται από μια οδυνηρή εμπειρία από μια «αποσβολωτική αποκάλυψη»:

Η συνειδητοποίηση του πόνου των ζώων είναι μια στροφή στη ζωή του ατόμου που βιώνει αυτή την εμπειρία. [...]. Όταν δεχόμαστε να κοιτάξουμε κατά πρόσωπο αυτή την πραγματικότητα, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με κάτι που δεν μπορούμε να αντιληφθούμε στο σύνολό του: το πόσο υποφέρουν τα ζώα και πόσες ζωές εξολοθρεύονται. Μένομε αποσβολωμένοι συνειδητοποιώντας τι μπορεί να κάνει ο άνθρωπος σε άλλα αισθανόμενα όντα, παντού και πάντοτε, ανά τον κόσμο (MZ 27).

Η Πελλυσόν αναφέρεται στον Σίνγκερ,³⁴ έναν εκ των σκαπανέων του αντιειδισμού, δηλονότι της θεωρίας εκείνης που πρεσβεύει την άρση των διακρίσεων εις βάρος των ζώων, που θεμελιώνονται πάνω στον νεότερο ανθρωποκεντρισμό της αναγέννησης. Η Πελλυσόν αποδέχεται τον «αντιειδισμό». Τα ζώα είναι όντα αισθανόμενα, όπως εμείς, και δεν μπορούμε να «τους συμπεριφερόμαστε σαν να υπάρχουν απλά και μόνο για την εξυπηρέτησή μας». Ούτε η *Γένεσις* (1:20-26), λέει η Πελλυσόν, που μας διδάσκει ότι ο Θεός έπλασε τα ζώα κατά γένος, και όχι σύμφωνα με την ανθρώπινη θεώρηση, ούτε ακόμη και ο ίδιος ο Καρτέσιος δεν επικροτούν τον ανθρωποκεντρισμό, «δηλαδή την άποψη ότι ο ουρανός, η Γη και τα υπόλοιπα έμβια όντα δημιουργήθηκαν για εμάς και άρα έχουν μόνο χρηστική αξία» (MZ 33). Η ειδικτική προκατάληψη είναι για την Πελλυσόν απόρροια της βιομηχανικής επανάστασης. Ο ριζικός ανθρωποκεντρισμός της Αναγέννησης, όπως τέθηκε σε εφαρμογή από τη βιομηχανική επανάσταση, καλλιέργησε στους ανθρώπους την απαιτητή πεποίθηση ότι οι φυσικοί πόροι είναι αστείρευτοι. Ταυτόχρονα, βασίστηκε στον ακραίο ατομικισμό που οδήγησε τα άτομα να πιστεύουν ότι «μπορούν να χρησιμοποιούν ό,τι τα ικανοποιεί» και ότι η ευτυχία τους είναι ο υπέρτατος σκοπός του κράτους» (MZ 33).

Στο σημείο αυτό, όμως, η Πελλυσόν διαχωρίζεται από τον Σίνγκερ. Τα ορθολογικά επιχειρήματα δεν αρκούν: «η ορθολογική επιχειρηματολογία δεν αρκεί για να αποτελέσει το κίνητρο να αλλάξουν τα άτομα

³⁴ Ο αντιειδιστής Σίνγκερ τάσσεται απροβλημάτιστα υπέρ των αμβλώσεων. Το ίδιο ρατσιστικές είναι οι απόψεις του Σίνγκερ και απέναντι στους ανθρώπους με νοητική στέρσηση.

τρόπο ζωής ή να εισαγάγουν το θέμα των ζώων στην πολιτική τους σκέψη» (MZ 34). Ο αγώνας για τα ζώα έχει ως ιστορικό προηγούμενο τον αγώνα κατά της δουλείας (MZ 37). Οι άνθρωποι έχουν αρχίσει να προβληματίζονται γύρω από όσα «η κακομεταχείριση των ζώων αποκαλύπτει για τα ηθικά και νομικά θεμέλια αυτής της κοινωνίας, της οποίας το οικονομικό μοντέλο ανάπτυξης κλονίζεται» (MZ 37). Ο διαχωρισμός αυτός από τον Σίνγκερ, πρέπει, κατά τη γνώμη μου να γίνει ακόμη βαθύτερος και σαφέστερος, αφού ο Σίνγκερ θεωρεί ότι τα ανεπτυγμένα έμβρυα, τα βρέφη και ακόμη και οι άνθρωποι με νοητική στέρηση δεν είναι πλήρως άνθρωποι, αφού δεν έχουν –ή δεν έχουν ακόμη– κανονική νοημοσύνη. Πιστεύω πως όσοι υπερασπίζονται τα ζώα δεν πρέπει να το κάνουν, όπως ο Σίνγκερ, σε μια λογική αποϊεροποίησης της ανθρώπινης ζωής,³⁵ αλλά όπως ο Σβάιτσερ, σε μια λογική σεβασμού του θαύματος της ζωής, που επιβάλλει τη διεύρυνση και καθολίκευση του «ου φονεύσεις».

Πράγματι, διαλεγόμενη συστηματικά με τη σκέψη του Λεβινάς, η Πελλυσόν αναδεικνύει το στοιχείο της τρωτότητας, το οποίο συνδέει βαθύτερα τους ανθρώπους με τα ζώα, ως απροστάτευτα και στερημένα από κάθε δύναμη, η κραυγή του πόνου τους πρέπει, όπως θα έλεγε και ο Λεβινάς, να ακουστεί πέρα από κάθε σύστημα, πλαίσιο και σκοπιμότητα.

Για να αισθανθεί κανείς ψυχή τε και σώματι τις κραυγές πανικού και αγωνία των ζώων, το ακρωτηριασμένο και πληγωμένο τους κορμί, την απέραντη απελπισία τους, πρέπει να μπορέσει να παρουσιαστεί σ' αυτά γυμνός και εκτεθειμένος, όπως και αυτά είναι γυμνά και εκτεθειμένα, παραδομένα σχεδόν χωρίς άμυνα στα οπλισμένα με μηχανές και εργαλεία χέρα μας. Η πρωταρχική αυτή έκθεση είναι ίσως η ρωγμή μέσα από την οποία οι άνθρωποι μπορούν να εισχωρήσουν σε αυτόν τον πόνο, ενώ ζουν μέσα σε ένα σύστημα που κάνει τα πάντα για να τους τον αποκρύψει (MZ 29).

5. Για μια πολιτική της τρωτότητας και της αλληλεγγύης με αφετηρία τον Λεβινάς

Η Πελλυσόν φωτίζει με νέο τρόπο την ανθρώπινη εμπειρία της τρωτότητας. Πράγματι, με αφετηρία τον Λεβινάς,³⁶ η Πελλυσόν μιλά για

³⁵ Βλ. Peter Singer, *Unsanctifying Human Life*, επιμέλεια-πρόλογος Helga Kuhse, Blackwell, Οξφόρδη και Μασαχουσέτη 2002.

³⁶ Βλ., εδώ, και το βιβλίο της, *Για να κατανοήσουμε τον Λεβινάς*, μτφρ. Γιώργος

μια νέα φιλοσοφία του υποκειμένου, «συναρτημένη με μια νέα αντίληψη του ανθρώπου» (ΜΖ 50). Οι πολιτικές φιλοσοφίες ως σήμερα, λέει, προήγαγαν, έναν ατομικιστικό ορισμό του υποκειμένου που είχε ως θεμέλιο την ελευθερία ως ανεξαρτησία από τον άλλο, την παράδοση και τη θρησκεία. Έτσι όμως

Σβήσαμε σταδιακά ό,τι μας συνδέει με τα άλλα όντα, ανθρώπινα και μη, και πιστέψαμε ότι η ελευθερία και μόνον είναι αυτή που ορίζει την υποκειμενικότητα, ενώ η σωματικότητά μας, η τρωτότητά μας και η συνθήκη μας ως όντων γεννημένων, η ανάγκη για αέρα, νερό, τροφή και χώρο, που υπογραμμίζει την αδιάλειπτη ιδιότητα του υποκειμένου να συνυπάρχει με τους άλλους, φέρνουν τα άλλα έμβια όντα στην καρδιά της ηθικής και της δικαιοσύνης (ΜΖ 51).

Ορθώς, η Πελλυσόν έχει με οξυδέρκεια εντοπίσει την τεράστια πολιτική σημασία της ηθικής του Λεβινάς. Σε έναν κόσμο ιδιοτέλειας και δύναμης, που συχνά φαντάζει ως ο κόσμος της νεωτερικής πολιτικής, η ηθική της ανιδιοτέλειας και της μέριμνας για τον άλλο φαίνεται ως η πιο απόλυτη ουτοπία. Χωρίς αυτήν την ηθική ουτοπία, ωστόσο, η πολιτική γίνεται ένας απόλυτος κυνισμός. Αν με κάποιο τρόπο δεν σχετίζεται με την ηθική, την τρωτότητα και την αγάπη, τότε η πολιτική γίνεται κυνισμός και ιδεολογία της δύναμης.

Αντίθετα, για την Πελλυσόν, «το πρωτείο της ευθύνης έναντι της ελευθερίας αντιπροσωπεύει τη μείζονα συνεισφορά του Λεβινάς στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία» (ΓΚΑ 120). Ο λόγος είναι ότι οδηγεί σε μια εκ βάθρων αλλαγή φιλοσοφίας του υποκειμένου στην οποία στηρίζονται όλες οι ηθικές μας κατασκευές και οι πολιτικές μας θεωρίες, όπως, επί παραδείγματι, οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, από τον Χομπς ως τον Ρωλς. Ωστόσο, όπως σωστά παρατηρεί η Πελλυσόν, «αν ο πολιτικός συνεταιρισμός στηρίζεται μόνο και μόνο στην ελευθερία χωριστών ατόμων, την κοινωνικότητα θα δομούν αναγκαστικά η αλληλοεξυπηρέτηση και το πάρε-δώσε»: (ΓΚΑ 122). Εδώ η Πελλυσόν αγγίζει τα όρια του πολιτικού φιλελευθερισμού: η πολιτική του κοινωνικού συμβολαίου δεν έχει διασφαλιστεί επαρκώς απέναντι στον κίνδυνο να αποβεί συμφεροντολογικός υπολογισμός και ιδιοτέλεια. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι ανεπαρκής: η δημοκρατία χρειάζεται την αγάπη, το

Φαράκλας, Πόλις, Αθήνα 2022. Εφεξής θα το παραθέτουμε ως ΓΛΚ ακολουθούμενο από τον σελιδάρημο εντός παρενθέσεως.

έλεος και την αλληλεγγύη, δεν μπορεί να επαφίεται μόνο στο συμβόλαιο.

Σε αυτό το πλαίσιο, η αποκάλυψη του προσώπου είναι πρωταρχικά ρήξη με τη δοσοληψία και τη συναλλαγή. Βλέπω το πρόσωπο σημαίνει ακούω τον στεναγμό των ανυπεράσπιστων και των ποινεμένων Όπως, ωραία, λέει η Πελλυσόν, «ο ορίζοντας της αμοιβαιότητας ραγίζει, γιατί ο άλλος υπερβαίνει την εκδήλωσή του». Θυμόμαστε τις διατυπώσεις του πρώτου μεγάλου βιβλίου του Λεβινάς: το πρόσωπο «σκίζει το αισθητό», «διατρυπά τη μορφή που το φανερώνει». ³⁷ Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορώ να εξαιρεθώ από την υποχρέωση να υπηρετήσω τον άλλο, επαναπαυόμενος στους θεσμούς. Η Πελλυσόν υπογραμμίζει αυτή την ηθική διάσταση της ευθύνης πέρα από το νομικό και το θεσμικό πλαίσιο του κράτους δικαίου. Η δικαιοσύνη πέρα από το δίκαιο είναι η αγάπη για τον άλλο. Τόσο η δικαιοσύνη όσο και η αγάπη λοιπόν προϋποθέτουν την *τρωτότητα*, τον ανεξάλειπτο δεσμό μας με τους άλλους, αλλά, προσθέτει η Πελλυσόν, και με τα ζώα:

ο άλλος μπορεί να με έχει ανάγκη, γιατί είναι τρωτός όπως εγώ: Έχει ένα σώμα που μπορεί να αλλοιωθεί, πεινάει, διψάει και χρειάζεται μια στέγη. [...] αυτά θέτουν υπό αμφισβήτηση το κατά πόσον δικαιούμαι εγώ να είμαι ελεύθερος. Ο άλλος βάζει όρια στο δικαίωμά μου να χρησιμοποιώ ό,τι είναι καλό για την αυτοσυντήρησή μου. Συνεπώς η ηθική δεν είναι αποκλειστικά ούτε ουσιαστικά μια κανονιστική μάθηση σχετική με την κατανόηση του τι είναι καλό και τι κακό· είναι η πράξη διά της οποίας κάνω τόπο στους άλλους μέσα στην ύπαρξή μου (ΓΚΛ 124).

Τι σημαίνει να κάνεις τόπο στους άλλους; Η Πελλυσόν στέκεται ιδιαίτερα στη λεβινασιανή έννοια της «παθητικότητας» που δεν σημαίνει την αδράνεια, αλλά εντελώς αντίθετα, το γεγονός ότι το από τον άλλο της ευθύνης τρέπεται σε για τον άλλο, ότι «υποφέρω για λογαριασμό του αλλά και εξαιτίας του» (ΓΚΛ, 126): αυτή είναι η σημασία της παθητικότητας ως εξίλασμού για τον άλλο. Το υποκείμενο είναι, στον Λεβινάς, όμηρος του άλλου. Η Πελλυσόν αντιλαμβάνεται την ριζικότητα της σκέψης του Λεβινάς ³⁸ και το γεγονός ότι όταν εκείνος μιλά για

³⁷ Βλ. Εμμανουήλ Λεβινάς, *Ολότητα και άπειρο*, ό.π.

³⁸ «Κατά κάποιο τρόπο ο Λεβινάς έχει ήδη ανατρέψει το υποκείμενο θέτοντας την έννοιά του της ευθύνης, όταν όμως μιλά για υποκατάσταση, προχωρά πιο πέρα: ο όμηρος δεν είναι μόνο υπεύθυνος για τον άλλο, παίρνει πάνω του και τα λάθη του. Η υποκατάσταση δεν πρέπει όμως να νοείται ηθικολογικά ή νομικά», (ΓΚΛ 136).

παθητικότητα και υποκατάσταση δεν το κάνει μόνο στο πλαίσιο του νομικού συστήματος και των δικαιοκτών κανόνων αλλά κυρίως επέκεινα αυτών. Στο ύστερο ειδικά έργο του Λεβινάς, η παθητικότητα και η υποκατάσταση λέγονται με μεταφορές σωματικότητας. Το ίδιο το ζωντανό και έμψυχο ον, το ίδιο το σώμα δεν κατανοείται μέσα από έναν δαρβινικό αγώνα εναντίον όλων για τη ζωή, αλλά είναι αντίθετα ξερίζωμα και ξεπέτσωμα, διακοπή του πολέμου και της εμμονής στο είναι, αισθητικότητα επιρρεπής στον πόνο. Το «ακούσιο», λέει η Πελλυσόν «σημαδεύει αυτή τη ζωή στην ίδια της τη βίωση. Η ζωή είναι ζωή ακουσίως. Είναι ζωή γιατί υπομένει και γερνάει» (125). Πράγματι, η ζωντανή ανθρώπινη σωματικότητα είναι στον Λεβινάς, μια δυνατότητα πόνου, μια τρωτότητα που ζει για τον άλλο:

μια αισθητικότητα αφ' εαυτής επιρρεπής στον πόνο – ένας άσκεπος εαυτός προσφερόμενος, υποφέροντας στο πετσί του – ένα έκθετος χωρίς το πετσί του, που νοιώθει άβολα στο πετσί του, που δεν έχει δικό του ούτε το πετσί του – που είναι μια τρωτότητα.³⁹

Η έσχατη όμως σημασία της σωματικότητας και της τρωτότητας είναι η «αθεματοποίητη εγγύτητα», η «εγγύτητα στον άλλο», αυτό ακριβώς που εκφράζει στα ελληνικά η λέξη *αλληλεγγύη*, την οποία εννοούμε καταρχάς ηθικά, ως συνώνυμη της αγάπης. Με συγκλονιστικό τρόπο, ο Λεβινάς θα φτάσει, τελικά, να πει ότι η αλληλεγγύη αποκαλύπτει έναν δεσμό με τον άλλο που προηγείται του δεσμού που έχω με το σώμα μου! Το ενσαρκωμένο και έμψυχο ον είναι, για τον Λεβινάς, η ίδια η δυνατότητα της θυσίας:

Η αθεματοποίητη εγγύτητα δεν ανήκει απλώς στον «ορίζοντα» της επαφής ως δυνητικό ενδεχόμενο αυτής της εμπειρίας. [...] η αισθητή εμπειρία του σώματος είναι ήδη και εξαρχής ενσαρκωμένη. Το αισθητό –ως μητρότητα, τρωτότητα, αντίληψη– υφαίνει τον δεσμό της ενσάρκωσης σε μια πλοκή ευρύτερη από την αντίληψη του εαυτού, σε μια πλοκή στην οποία είμαι δεμένος με τους άλλους προτού καν δεθώ με το σώμα μου.⁴⁰

³⁹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Λέιντεν 1974, επανέκδοση, Livre de poche, 1990, σ. 86-87.

⁴⁰ *Ο.π.*, σ. 123.