

Χρῆστος Γιανναρᾶς

Τὸ Πρόσωπο
καὶ ὁ Ἔρως

ΟΓΔΟΗ ΕΚΔΟΣΗ

Ἰκαρος

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ Ο ΕΡΩΣ

Πρώτη έκδοση 1970
Διαδοχικές επανεκδόσεις 1974, 1976, 1987, 1992, 2001, 2006
(περιοδικό «Δευκαλίων», εκδόσεις Παπαζήση, εκδόσεις «Δόμος»)

© Χρήστος Γιανναράς & Έκδόσεις Ίκαρος, 2017

ISBN 978-960-572-199-2

Χρῆστος Γιανναράς

Τὸ Πρόσωπο
καὶ ὁ Ἔρως

ΟΓΔΟΗ ΕΚΔΟΣΗ

Ἰκάρους

*Στὴν Τατιάνα, στὸν Σπυριδώνη,
στὸν Ἀναστάση*

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΟΓΔΟΗ ΕΚΔΟΣΗ

Με τὴν ἑβδόμη ἐπανεκδόσῃ του τὸ βιβλίο Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως συμπληρώνει διαδρομὴ μισοῦ περίπου αἰώνα — ὁκτὼ ἐκδόσεις στὰ ἑλληνικά, μεταφρασμένο ὥς τώρα καὶ σὲ πέντε γλῶσσες. Εἰσηγήθηκε (καὶ συνοψίζει) τὴ φιλοσοφικὴ ὀπτικὴ καὶ πρόταση τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου (ἢ προσωποκεντρικῆς ὄντολογίας) καθιερώνοντας τὴ θεματικὴ αὐτὴ στὴ διεθνὴ ὀρολογία.

Στὸ πρῶτο μισό τοῦ 20οῦ αἰώνα ἐπῆρξε στὴν Εὐρώπη (καὶ ὄχι μόνο) μιὰ ἔκρηξη ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸ πεδίο (ἢ κεφάλαιο) τῆς Φιλοσοφίας πὸν τὸ ὀνομάζουμε ὄντολογία (ἢ μετα-φυσικὴ ἢ πρώτη φιλοσοφία ἢ κυρίως φιλοσοφία). Ὀντολογία εἶναι ὁ λόγος-περὶ-τοῦ ὄντος, ἡ γνώση γιὰ τὸ ὑπαρκτό, ὄχι ὡς πρὸς τὰ αἰσθητά του γνωρίσματα, ἀλλὰ ὡς πρὸς τὸ γνώρισμά του νὰ ὑπάρχει — νὰ γνωρίζουμε (ἐντοπίσουμε) τὴ διαφορὰ τῆς ὑπαρξης ἀπὸ τὴν ἀνυπαρξία, τοὺς ὅρους-προϋποθέσεις τοῦ ὑπάρχειν, τὴν αἰτία καὶ τὸν σκοπὸ του ἢ τὴν ἀλογία του. Ἴσως ἡ ἐμπειρία τοῦ παραλογισμοῦ καὶ τῆς φρίκης τῶν δύο Παγκόσμιων Πολέμων, ἴσως ὁ ἐφιάλτης μιᾶς πρωτόγνωρης σὲ καταστροφικὴ ἀποτελεσματικότητά πολεμικῆς τεχνολογίας, νὰ πυροδότησαν τὴν ἔνταση καὶ διεύρυνση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸ ὑπαρκτικὸ πρόβλημα, τὰ ὄντολογικὰ ἐρωτήματα.

Συσχετίζοντας χρονικὰ τίς φιλοσοφικὲς ἀναζητήσεις

τῆς χρονικῆς αὐτῆς περιόδου, θὰ μπορούσαμε νὰ μιλήσουμε γιὰ μιὰν ἀλυσιδωτὴ διαδοχὴ: Οἱ τολμηρὲς καινοτομίες τοῦ *Franz Brentano* (1838-1976) ἀξιοποιήθηκαν γόνιμα ἀπὸ τὴ φαινομενολογία τοῦ *Edmund Husserl* (1859-1938). Ἡ χουσσσερλικὴ φαινομενολογία ἐπέτρεψε στὸν *Martin Heidegger* (1889-1976) τὴ ριζοσπαστικὴ ἀπελευθέρωση τῆς ὄντολογίας ἀπὸ τὸ *cogito* (τὴ δογματικὴ νοησιαρχία) μὲ πιστότητα στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ ἐμπειρισμοῦ (ταυτίζοντας τὴν ὑπαρξὴ μὲ τὴν ἀνάδυση στὴ χρονικὴ φαινομενικότητα).

Ὁ συνεπὴς χαϊντεγκεριανὸς ἐμπειρισμὸς λειτουργήσε ὡς κεκτημένη ὑποδομὴ γιὰ νὰ τολμήσει ὁ *Jean-Paul Sartre* (1905-1980) τὴν ταύτιση τῆς ἀνθρώπινης εἰδικὰ ὑπαρξὸς μὲ τὴ γεγονόττητα (*facticité*): τὸν ἐνεργὸ αὐτομηδενισμό τοῦ ὑπάρχειν ταυτισμένον μὲ τὴν ἐλευθερία ἀπὸ κάθε ὑπαρκτικὸ προκαθορισμό. Μὲ αὐτὴ τὴν ὄχι «ἀξιακὴ» ἀλλὰ ὄντολογικὴ κατανόηση τῆς ἐλευθερίας — τὸν μηδενισμό τοῦ εἶναι ὡς νοητικὰ καθορισμένης οὐσίας ἢ φύσης — θὰ συνταχθεῖ τὸ εἰδωλοκλαστικὸ, περίπου «κίνημα» τοῦ ὑπαρξιστικοῦ ἀνθρωπισμοῦ (*Albert Camus* καὶ *Merleau-Ponty* στὴ Γαλλία, ἀλλὰ καὶ *Gabriel Marcel*, *Emmanuel Mounier*, *Simone Weil*) ὅπως καὶ μὲ τὸν *Karl Jaspers* στὴ Γερμανία.

Ὡς πολὺκλαδο ρεῦμα ἡ ἀναζήτησις ὁ ὑπαρξισμὸς εἶχε σαφῶς τὶς προδρομικὲς του καταβολὰς στὴν προφητικὴ διορατικότητά φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ καὶ εἰδωλοκλαστικῆς μεταφυσικῆς ἀγωνίας τοῦ *Friedrich Nietzsche* (1844-1900). Ὅπως καὶ στὴν ὁμόλογη μαχητικὴ ἐμμονὴ τοῦ *Søren Kierkegaard* (1813-1855) νὰ ἐπαναφέρει στὴν προτεραιότητα τῆς βιωματικῆς ἐμπειρίας τὴ διερεῦνησι τοῦ ὑπαρκτικοῦ αἰνίγματος. Σὲ ριζικὴ ἀντίθεση μὲ τὸ νοησιαρχικὸ ἀποστέγνωμα τῆς γλώσσας τῶν «ἱερῶν τεράτων»

τοῦ Διαφωτισμοῦ (*Kant, Hegel*), ὁ ὑπαρξιακὸς προβληματισμὸς συνέδεσε καὶ πάλι τὴ φιλοσοφικὴ ἐκφραστικὴ μὲ τὸ βιωματικὸ φορτίο τῶν λέξεων, τὴ διορατικότητα καὶ εὐλικρίνεια τῆς ποιητικῆς εὐαισθησίας.

Καθόλου τυχαῖο λοιπὸν ποὺ ἡ ἐπικαιροποίηση τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ ἀπὸ τοὺς «ὑπαρξιστῆς» φιλοσόφους δὲν περιορίστηκε στὰ ἀκαδημαϊκὰ περιβάλλοντα καὶ σὲ ἐξειδικευμένη ἐκφραστικὴ. Γέννησε συναρπαστικὰ τολμήματα στὸ θέατρο (*Sartre, Camus, Samuel Beckett, Eugène Ionesco, Luigi Pirandello, Jean Genet, Fernando Arrabal*), ἔφερε ἀλλαγὴ «γλώσσας» καὶ κορυφαῖες δημιουργίες στὸν κινηματογράφο (*Ingmar Bergman, Federico Fellini, Michelangelo Antonioni, Ἀντρέι Ταρκόφσκι, François Truffaut, Jean-Luc Godard, Alain Resnais*). Στὸν δύο αὐτοὺς χώρους, θέατρο καὶ κινηματογράφο, φάνηκε ἡ Φιλοσοφία νὰ μιλάει τὴ γλώσσα τῆς Τέχνης, ἡ Τέχνη νὰ ἀντιπαλεύει προβλήματα τῆς Φιλοσοφίας.

Τὸ βιβλίο Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως προέκυψε ἀπὸ τὴ βάσανο ἐπώδυνου ἐρωτήματος: *Γιατί οἱ φιλοσοφικὰ συνεπέστερες ἀναζητήσεις τῶν ὑπαρξιστῶν κατέληγαν αἰτιωδῶς στὸν μηδενισμό;* Ὁ μηδενισμὸς ἦταν τὸ ἀκριβῶς ἀντίθετο ἀποτέλεσμα ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἐπιδίωκαν — ἐπιδίωκαν, κατὰ τεκμήριο, νόημα: τὴν καταξίωση τῆς ὑπαρξης ἀπέναντι στὴ φρίκη τῆς ἀ-νόητης ἀπανθρωπίας τῶν πολέμων καὶ τῶν ὀλοκληρωτικῶν ιδεολογιῶν. Καὶ γιατί οἱ ἀπόπειρες νὰ συγκροτηθεῖ ἓνας «ἀνθρωπιστικὸς» ἢ καὶ «χριστιανικὸς» ὑπαρξισμὸς στάθηκε ἀδύνατο νὰ ἀποφύγουν αὐτὸ ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ ὁποῖο προσπαθοῦσαν νὰ ἀποδράσουν: τὸν ὑποκειμενισμὸ τῶν παντοδαπῶν «βεβαιότητων».

Ήταν περισσότερο από φανερό ότι χρειαζόμαστε μια διαφορετική (από τις τρέχουσες στο πολιτισμικό μας «παράδειγμα») οντολογία. Καὶ ἡ οντολογία (τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀλήθεια τῆς ὑπαρξης) εἶναι πάντοτε συνάρτηση τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ «κριτήριο ἀληθείας» (Ἡράκλειτος) — χρειαζόμασταν ἐπομένως καὶ μιὰ διαφορετικὴ (ἀπὸ τὶς τρέχουσες στοὺς πολιτισμικό μας «παράδειγμα») γνωσιολογία.

Τὸ βιβλίο κομίζει τὰ εὑρήματα ἀπὸ τὴ σπουδὴ τῆς ἐλληνικῆς παράδοσης: Τὴν οντολογία πὺν συνοψίζεται στὴ λέξη πρόσωπο, τὴ γνωσιολογία πὺν συγκεφαλαιώνεται στὴ λέξη ἔρως. Ἡ συγγραφικὴ στόχευση (ὄχι ἐπιδίωξη οὔτε φιλοδοξία) ἦταν νὰ ἀρτιωθεῖ σὲ τρίπτυχο ἡ ἀναζωπύρωση τοῦ οντολογικοῦ προβληματισμοῦ στὶς μέρες μας: Εἶναι καὶ Χρόνος (Sein und Zeit), Τὸ Εἶναι καὶ τὸ Μηδέν (L'Être et le Néant), Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως. Ἄν ἔτσι συμπληρώνεται, φιλοσοφικά καὶ πραγματικά, ἐρμηνευτικὸ τρίπτυχο, δὲν θὰ κριθεῖ ἀπὸ ποσοτικὰ μεγέθη, ἀριθμὸ ἐπανεκδόσεων ἢ ἀριθμὸ μεταγλωττίσεων τῆς ἀπόπειρας.

Μάιος 2017

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΤΕΤΑΡΤΗ ΕΚΔΟΣΗ

Στὸ βιβλίο αὐτὸ προσπάθησα νὰ ἐκθέσω μὲ τρόπο σημερινὸ (τρόπο ὀρθολογικῆς μεθόδευσης καὶ τάξης) τὶς ἀπαντήσεις στὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα, ὅπως προσωπικὰ τὶς ἀνιχνεύω στὸν ἐλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου.

Τὸ «ὀντολογικὸ ἐρώτημα» ἢ ἡ «ὀντολογία» εἶναι λεκτικοὶ προσδιορισμοὶ ἱστορικὰ μεταγενέστεροι, πὺν ὅμως δηλώνουν ἓναν ἀφετηριακὸ προβληματισμὸ τῆς φιλοσοφίας: Τὴν ἀναφορὰ μας στὴν πραγματικότητα τοῦ ὄντος, δηλαδὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ, ὡς πρὸς αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γνῶρισμά του: νὰ ὑπάρχει — πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλο προσδιοριστικὸ ἰδίωμα. Καὶ ὀνομάζουμε ἐρώτημα ὀντολογικὸ τὴν ἀπορία μας γιὰ τὴν πραγματικότητα ἢ τὸ γεγονὸς τοῦ ὄντος, τῆς μετοχῆς στὴν ὑπαρξη (πέρα ἀπὸ τὴν ἀπλὴ φαινομενικότητα τῶν ὑπαρκτῶν) — τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ὑπαρξη ὡς κοινὴ συνιστώσα ἢ προϋπόθεση τοῦ ὑπαρκτοῦ (γιὰ τὸ Εἶναι καθεαυτό, ἔξωρα ἀπὸ περιορισμοὺς χώρου, χρόνου, φθορᾶς καὶ θάνατου).

Οἱ ἀπαντήσεις στὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα, ὅπως τὶς ἐπισημαίνω στὴ συγκεκριμένη φιλοσοφικὴ παράδοση πὺν ἐρευνῶ, συνοψίζονται στοὺς δύο βασικοὺς ὅρους: πρόσωπο καὶ ἔρως. Γιὰ τὸν ἐλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, ἀφετηρία γιὰ τὴν πρόσ-

βαση στο γεγονός της ύπαρξης καθεαυτὴν εἶναι ἡ πραγματικότητα τοῦ προσώπου. Καὶ ὁ τρόπος αὐτῆς τῆς πρόσβασης ποὺ κάνει τὸ πρόσωπο προσιτὸ στὴ γνώση, εἶναι ὁ ἔρως.

Τόσο ἡ ἀφετηρία τῆς πρόσβασης ὅσο καὶ ὁ τρόπος τῆς πρόσβασης προϋποθέτουν τὴν ἐμπειρικὴ διερεύνηση. Καὶ ἡ ἐμπειρία δὲν ἐξαντλεῖται στὶς πιστοποιήσεις τῶν αἰσθήσεων, οὔτε εἶναι μόνο διανοητικὸ γεγονός — σύμπτωση ἔννοιας καὶ νοουμένον. Ἐμπειρία δὲν εἶναι οὔτε καὶ ἡ διαφύγη σὲ θολοὺς «μυστικισμούς», σὲ ἀτομικὰ ὑπαρξιακὰ «βιώματα» ἀπρόσιτα στὴν κοινωνικὴ ἐπαλήθευση. Μὲ τὴ λέξη ἐμπειρία δηλώνουμε ἐδῶ τὸ καθολικὸ καὶ πολύπτυχο γεγονός τῆς σχέσης τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὰ ἄλλα ὑποκείμενα, ὅπως καὶ μὲ τὰ ἀντι-κείμενα δεδομένα τῆς πραγματικότητας ποὺ μᾶς περιβάλλει.

Ἡ ἐμπειρία βρίσκει στὴ διανοητικὴ διατύπωση μόνο τὸ ἔνδυμα γιὰ τὴν κοινωνικὴ τῆς μετάδοση — ἢ τὰ ὅρια προστασίας τῆς. Ἡ προσέγγιση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος (τῆς πραγματικότητας τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσης τοῦ Εἶναι) προϋποθέτει — γιὰ τὸν ἑλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου — τὴν ἐμπειρία ὡς πολλαπλότητα καὶ ἐνότητα γνωστικῶν δυνατοτήτων. Προϋποθέτει τὴν ὑπαρκτικὴ καθολικότητα (ἀκεραιότητα καὶ ὄχι τεμαχισμό) τοῦ ἀνθρώπου — τὴν ἐνότητα νοῦ καὶ καρδίας, λόγου καὶ πράξεως, ἥθους καὶ εἶναι.

Ἡ καθολικὴ ἐμπειρικὴ αὐτὴ προσέγγιση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος βρίσκει μιὰ καταρχὴν διατύπωση (ἢ τὸ διανοητικὸ τῆς ἔνδυμα) στὶς διακρίσεις: φύσεως ἢ οὐσίας καὶ προσώπου, φύσεως ἢ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν. Οἱ διακρίσεις δὲν ἀναφέρονται ἀποκλειστικὰ στὴ σπονδὴ τῆς ἀνθρωπίνης ὑπαρξης, ἀλλὰ δηλώνουν καὶ συγκεφαλαιώνουν τὸ

καθολικό ύπαρκτικό γεγονός, τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρξεως καθόλου». Καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος, στὴν προοπτικὴ τῶν ἀπαντήσεων ποὺ ἐδῶ μελετᾶμε, εἶναι τὸ πρόσωπο, ὡς ὑπαρκτική ἐτερότητα ἔναντι τῶν κοινῶν γνωρισμάτων τῆς οὐσίας, καὶ τὰ ὄντα ὡς «πράγματα»-πεπραγμένα ἐνὸς δημιουργοῦ προσώπου, ἀποτελέσματα τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, ποὺ εἶναι πάντοτε προσωπικές.

Ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα (ἐτερότητα ὑπαρξης καὶ ἐνεργειῶν ἢ «πεπραγμένων» τῆς ἐνέργειας), ὡς ἀφετηρία καὶ συγκεφαλαίωση τοῦ καθολικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, προηγεῖται ἀπὸ κάθε νοητικὸ καθορισμὸ οὐσιῶν ἢ φαινόμενων ὄντοτήτων. Δηλώνει τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου (καὶ τοῦ προσωπικοῦ χαρακτήρα τῶν «πραγμάτων») ἔναντι τῆς οὐσίας ἢ φύσεως, τὴν προτεραιότητα ποὺ ἔχει ἡ ὑπάρξη ὡς πρὸς τὴν κατανόηση τῶν ἀντι-κείμενων οὐσιῶν. Καὶ δηλώνεται ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου (γίνεται κατανοητὴ ὡς γεγονός) μὲ τὴν ἀναφορὰ στὴν ἔκ-σταση τοῦ ὑποκειμένου, στὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας, στὴ δυναμικὴ αὐθυπέμβαση τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξης προκειμένου νὰ κατορθωθεῖ ἡ ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ ὑπαρκτοῦ.

Ἡ ἐκ-στατικὴ αὐτὴ αὐθυπέμβαση εἶναι ὅπωςδήποτε ἀναφορικὴ, γεγονὸς σχέσης καὶ κοινωνίας. Εἶναι ὁ ἔρως ὡς ἀσκητικὴ αὐτοπαράιτηση ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ (ὑπαρκτικὴ καὶ νοητικὴ) αὐτάρκεια, ὡς καθολικὴ ἀγαπητικὴ αὐτοπροσφορά, ἀποκαλυπτικὴ πάντοτε τῆς μοναδικότητος καὶ ἀνομοιότητος τῶν ὄρων τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ὡστόσο, παρὰ τὴν προϋπόθεση ἀναφορᾶς στὶς γραπτὲς πηγὲς τοῦ ἐλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, αὐτὴ ἡ μελέτη δὲν εἶναι ἴστο-

ρική. Ὑπάρχει τὸ ὑπόβαθρο μιᾶς πιὸ «προσωπικῆς» ἀναζήτησης στὴν ἱστορικὴ ἐδῶ ἀναδρομὴ: Ἡ γραφὴ τοῦ βιβλίου νὰ δοκιμάσει τίς δυνατότητες τῆς σημερινῆς φιλοσοφικῆς ὀρολογίας καὶ προβληματικῆς, μέσα στὰ ὅρια τῆς ὀντολογίας πὸν θεμελιώνουν οἱ ὅροι πρόσωπο καὶ ἔρως.

Καὶ πιὸ συγκεκριμένα: Ἡ μελέτη νὰ διερευνήσῃ μιὰ καταρχὴν κοινὴ προϋπόθεση πὸν φαίνεται νὰ ὑπάρχει (παράλληλα μὲ θεμελιώδεις διαφορὰς) τόσο στὶς ὀντολογικὲς ἀντιλήψεις τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ὅσο καὶ στὶς σημερινὲς ὀντολογικὲς ἀναζητήσεις, κυρίως τῆς φαινομενολογικῆς σχολῆς καί, ἰδιαίτερα, τῶν «φιλοσόφων τῆς ὑπάρξεως»: Τὴν ἄρνηση προσδιορισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ κατηγορίες ὄντικες, ἄρνηση ταυτισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ τὴν ἰδέα ἢ ἔννοια τῆς ὄντοτητας καθόλου. Κυρίως ἡ στροφὴ τοῦ Heidegger στοὺς προσωκρατικούς ἑλληνες φιλοσόφους, καὶ τὸ καινούργιο (γιὰ τὴ Δύση) διάβασμα τοῦ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη πὸν ἐπιχείρησε, συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν ἀποδέσμευση τῆς δυτικο-εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφικῆς σκέψης ἀπὸ τὸ ἀδιέξοδο πὸν δημιούργησε ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας σὲ νοητικούς ὀρισμούς, ἡ *adaequatio rei et intellectus*.

Σίγουρα, καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ Heidegger (τοῦ τελευταίου «μυστικοῦ τῆς οὐσίας» στὴ Δύση) δὲν κατόρθωσε νὰ προσεγγίσει τὴν ἑλληνικὴ κατανόηση τῆς ἀλήθειας ὡς σχέσεως —τὴ γνωστικὴ προτεραιότητα πὸν ἔχει ἡ ἐμπειρία τῆς ἐρωτικῆς «ἐκπληξης», ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας ὡς προσωπικῆς ἀμεσότητος— κατανόηση πὸν ἔγινε τὸ βάθος γιὰ ὁλόκληρη τὴν ἀποφατικὴ ὀντολογία τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Καὶ ἦταν ἀναπόφευκτο, στὴ θέση τοῦ ἀντικειμένου πὸν καταλύθηκε, νὰ ἐμφανιστεῖ ἀδυσώπητο τὸ μηδὲν ὡς ὀντολογικὴ πραγματικότητα-

τα —ή άλλη «ὄψη» τῆς ὀντικῆς φανέρωσης—, ἀφοῦ ἀποκλείστηκε ἡ ὁδὸς τῆς σπουδῆς τοῦ ὑποκειμένου ὡς προσώπου καὶ ἐμπειρίας σχέσεων πρὸς ἀναιροῦν ἐπίσης τὴν ὀντικὴ ἀντικειμενικότητα, ἀλλὰ γιὰ νὰ δηλωθεῖ ἡ ἀ-λήθεια ὡς ἀμεσότητα σχέσης, ἢ ἡ λήθη ὡς ἀπουσία σχέσης.

Μέσα ἀπὸ αὐτὲς περίπου τὶς διαπιστώσεις διαμορφώθηκε ὁ στόχος τῆς μελέτης: Νὰ ἀναζητηθοῦν οἱ προεκτάσεις τῆς ὀντολογίας τῶν Ἑλλήνων τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, δηλαδὴ οἱ ἀπαντήσεις πρὸς αὐτὴ ἡ ὀντολογία διασώζει στὰ ἐρωτήματα τῆς σύγχρονης ὀντολογικῆς ἔρευνας. Δὲν πρόκειται γιὰ ἐρωτήματα ἀφηρημένα καὶ ἄσχετα μὲ τὸν ἀνθρώπινο βίον, ἀλλὰ γιὰ ἐναγώνιες ἀντιπαραθέσεις μὲ τὴν κρίση ἐνὸς ὁλόκληρου πολιτισμοῦ σήμερα, βασιζόμενου στὴν «ἀντικειμενικότητα» καὶ χρησιμότητα τῆς ἀλήθειας, στὴ βασανιστικὴ ὑποταγὴ τοῦ ἀνθρώπου σὲ αὐτὴ τὴ χρησιμότητα.

Ἡ σπουδὴ τῶν θεμάτων πρὸς συνδέονται μὲ αὐτὴν ἐδῶ τῇ συγγραφῇ πέρασε ἀπὸ πολλὰ στάδια ἢ φάσεις, ἀπὸ τὸ 1966 περίπου, ὡς σήμερα. Καὶ δὲν θὰ μπορούσα νὰ πῶ ὅτι οἱ σελίδες πρὸς τὴν ὥρᾳ διαβάσει ὁ ἀναγνώστης ἀντιπροσωπεύουν μιὰ τελικὴ διατύπωση. Ἡ ἐνασχόληση μὲ τὸ ὀντολογικὸ πρόβλημα, ὅταν κάποτε ξεκινήσει, γίνεται ἀναπόφευκτα κεντρικὸ θέμα ζωῆς — δίψα ἢ ἐλπίδα γιὰ τὸ χάρισμα ἐμμονῆς στὴν ἀκατάπαυστη κίνηση τῆς ψυχῆς «περὶ τὸ ταῦ-τὸν καὶ ἐν καὶ μόνον».

Καλοκαίρι 1987

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

‘Ο προσωπικός «τρόπος τῆς ὑπάρξεως»

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

‘Ο ἐκστατικός χαρακτήρας τοῦ προσώπου

- § 1. Τὸ γεγονός τῆς «σχέσης» ὡς ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τοῦ
ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος καὶ τὸ «πρόσωπο» ὡς μοναδική
ὑπαρκτικὴ δυνατότητα σχέσης 29
- § 2. Ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς
πρὸς τὴ συνείδηση 31
- § 3. Ἐνα κενὸ στὴν κυρίως ὄντολογία 34
- § 4. Ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς
πρὸς τὴ συλλογιστικὴ δυνατότητα 42
- § 5. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὄντολογικὴ προϋπόθεση φανερώ-
σεως τοῦ καθολικοῦ «τρόπου τῆς ὑπάρξεως» 47
- § 6. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ ἔκ-στασις 49
- § 7. Ὁ ἀποφατισμὸς στὸ πλαίσιο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος:
ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας καὶ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου 52

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ἡ καθολικότητα τοῦ προσώπου

- § 8. Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα ὡς ὑπαρκτικὴ παραγμάτωση τῆς
«φύσεως καθόλου» 59
- § 9. Ἡ ὄντολογικὴ, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ὄντικὴ, ἐρμηνεία
τῆς οὐσίας ἢ φύσεως 65
- § 10. Ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ φύση ἢ οὐσία.
Τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας στὴν ὄντολογία τοῦ Heidegger . 69

§ 11. Ἡ ἀλήθεια ὡς σχέση	76
§ 12. Τὰ ὄντα ὡς «πράγματα»	78
§ 13. Ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι ὡς ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς καθολικότητος	82

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου

§ 14. Ὁ ἐνικός χαρακτήρας τοῦ προσώπου προϋπόθεση τῆς ἐκστατικῆς ἑτερότητας	87
§ 15. Ἡ δισύνθετη φύση καὶ ἡ ἐνικὴ προσωπικὴ ὕπαρξις	88
§ 16. Ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος ὡς σημαντικὴ διαφοροποίησις τῆς φυσικῆς ἐνέργειας	95
§ 17. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ «κατ' εἰκόνα» στὴν ἐνοείδεια τῆς ὕπαρξεως	99
§ 18. Ὁ εἰδολογικὸς προσδιορισμὸς τῆς ἐνότητας τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἡ ἐνικὴ ἑτερότητα τοῦ προσώπου	104
§ 19. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν στὰ ὅρια τοῦ ἐνικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως	107
§ 20. Ἡ συλλογιστικὴ ἀναγωγὴ στὴν ἐνεργητικὴ Πρώτη Αἰτία καὶ ἡ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς ἐκφορᾶς τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν	111
§ 21. Ἡ φύσις μεθεκτὴ μέσω τῶν ἐνεργειῶν. Ὁμογενεῖς καὶ ἑτερογενεῖς πρὸς τὴ φύσιν ἐνέργειες	119
§ 22. Οἱ συνέπειες ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴν ἢ τὴν ἀπόρριψιν τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν	124
§ 23. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν προϋπόθεση τῶν δυνατοτήτων γνώσεως τῆς ἐνικῆς προσωπικῆς ἑτερότητας	132

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ἡ κοσμικὴ διάσταση τοῦ προσώπου

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ κόσμου

- § 24. Ὁ «κόσμος» ὡς «τρόπος φανερώσεως» τῆς φυσικῆς πραγματικότητος 141
- § 25. Ὁ κόσμος ὡς νοητικὴ σύλληψη τῆς ὀντικῆς καθολικότητος. Ὑλιστική, πανθεϊστικὴ καὶ θεοκεντρικὴ θεώρηση 146
- § 26. Ἡ ἐπιστημονικὴ ἀπροσδιοριστία τῆς κοσμικῆς ἁρμονίας 150
- § 27. Ὁ προσωπικὸς λόγος τῆς κοσμιότητος τοῦ κόσμου 153
- § 28. Ἡ ἐρωτικὴ διάσταση τοῦ κοσμικοῦ κάλλους 156
- § 29. Ἡ ἀσκητικὴ αὐθυπέρβαση προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας τοῦ κοσμικοῦ κάλλους 158
- § 30. Ἡ «φυσικὴ θεωρία» 160
- § 31. Ἡ «λογικὴ» σύσταση τῆς ὕλης 163
- § 32. Ἡ «τριαδικὴ διακόσμηση» τῆς κτίσεως 167
- § 33. Ὁ ἄνθρωπος «μικρόκοσμος» καὶ «μεσιτεύων» 171
- § 34. Ἡ χρῆση τοῦ κόσμου. Ἱστορία καὶ πολιτισμὸς 177
- § 35. Οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς τεχνοκρατίας 188

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ χώρου: ἡ ἀπουσία

- § 36. Ὁ χῶρος ὡς συνάρτηση τοῦ γεγονότος τῆς σχέσεως 195
- § 37. Ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς προσωπικῆς σχέσεως σὲ τοπικὴ ἀπό-σταση καὶ χωρικὴ διά-σταση 195
- § 38. Ἡ ἀπουσία ὡς ἐμπειρία τῆς ἀδιάστατης ἐγγύτητος 198
- § 39. Ἐνδεχόμενες ὀντολογικὲς ἐρμηνεῖες τοῦ γεγονότος τῆς ἀπουσίας ὡς ἐμπειρίας μηδενισμοῦ τῆς ὀντικῆς φανέρωσης 202
- § 40. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τῆς δυναμικῆς «οὐτοπίας» τοῦ προσώπου 208
- § 41. Οἱ προσωπικὲς ἐνέργειες «τόπος» τῆς προσωπικῆς σχέσεως 211

§ 42. Ὁ ἔρωρ ὡρ ὑπέρβαση τῆρ ὄντικῆρ τοπικότηταρ, ἀδιάστα- τορ τρόπορ ὑπάρξεωρ	213
§ 43. Ὁ κοσμικὸρ ἔρωρ. Ἡ ἐρωτικὴ ἐνόττητα τοῦ κοσμικοῦ χώρου	217
§ 44. Ἡ ἀπουσία, ὁ θάνατορ καὶ ἡ τριαδικὴ ὑποτύπωσῃ τοῦ πλη- ρώματορ τῆρ ὑπαρξεὶρ	220
§ 45. Ὁ ἀδιάστατορ τόπορ τῆρ ἐκκλησιαστικῆρ κοινωνίαρ	226

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Ἡ προσωπικὴ διάστασῃ τοῦ χρόνου: ἡ παρουσία

§ 46. Ἡ κατανόησῃ τῆρ προσωπικῆρ ἔκ-στασῃ ὡρ χρονικῆρ διαδοχῆρ	231
§ 47. Ὁ χρόνορ ὡρ «μέτρο» τῆρ προσωπικῆρ σχέσῃρ	234
§ 48. Τὸ «νῦν» ὡρ ἀκίνητορ χρόνορ: τὸ μῃδὲν τῆρ διαδοχικῆρ ἀπόστασῃ τῶν γεγονότων ἢ ὁ ἀδιάστατορ χρόνορ τῆρ προσωπικῆρ ἀμεσότηταρ	237
§ 49. Ὁ ἀριθμούμενορ χρόνορ. «Φορὰ» καὶ «συνέχεια»	241
§ 50. Ὁ θάνατορ ὡρ χρονικὴ «συνέχεια» καὶ συνολικὴ ἐκστατικὴ «φορὰ» τῆρ ἀτομικῆρ ὑπαρξεὶρ	246
§ 51. Ἡ «διάρκεια» τῆρ προσωπικῆρ ἐνέργειαρ	248
§ 52. Ἡ ἐρωτικὴ ὑπέρβασῃ τῆρ χρονικῆρ «συνέχειαρ». Ὁ «με- ριστὸρ ἔρωρ» καὶ ὁ «ὄντωρ ἔρωρ»	251
§ 53. Ἡ «ἐτεροίωσῃ» τοῦ χρόνου στῇ φθορὰ καὶ στὸν θάνατο συνάρτησῃ τῆρ χρήσῃ τοῦ κόσμου	256
§ 54. Ἡ ἀσκητικὴ ἐμπειρία τῆρ ζωῆρ ὡρ «διάρκειαρ»	261
§ 55. Ὁ λειτουργικὸρ χρόνορ	264

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ
 ‘Η «σημαντική»
 τῆς προσωπικῆς φανέρωσης

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Ὁ λόγος φανέρωση τοῦ προσώπου

§ 56. Ὁ λόγος ὡς «ἀπόφανση» καὶ ὁ λόγος ὡς «λογικὴ»	275
§ 57. Ὁ λόγος ὡς «τρόπος» τῆς ἐκστατικῆς ἀναφορᾶς τοῦ προσώπου	282
§ 58. Ὁ λόγος «σημαντικὸς» τῆς προσωπικῆς σχέσης	284
§ 59. Ἡ «λογικὴ» τῆς αἰσθητικῆς ἐμπειρίας	288
§ 60. Οἱ φυσικὲς ἐνέργειες ὡς λόγος τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας	293

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

*Ἡ Εἰκόνα ὡς «σημαντικὴ»
 τοῦ μὴ συμβατικοῦ λόγου*

§ 61. Ἡ φαινομενολογικὴ ὄντολογία προϋπόθεση τῆς συμβατικῆς σημειολογίας	297
§ 62. Ἡ ὄντολογία τοῦ προσωπικοῦ «τρόπου τῆς ὑπάρξεως» προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση ὡς καθολικὴ σχέση	301
§ 63. Ἡ ἐνοείδεια τῆς γνώσης ὡς γεγονότος καθολικῆς σχέσης	305
§ 64. Λόγος καὶ γλώσσα – γλώσσα καὶ ἦθος	307
§ 65. Ἡ Εἰκόνα ὡς ἀνα-λογικὴ γνώση	314
§ 66. Ἡ ἐλληνικὴ «θεωρία»	321
§ 67. Εἰκονολογικὴ γλώσσα. Κώδικας ἀναγνώσεως	326
§ 68. Εἰκονικὴ φανέρωση καὶ οὐσιαστικὴ ἀπόκρυψη τῆς ἀλήθειας	332
§ 69. Ἡ Εἰκόνα, κατηγορία αἰσθητοῦ, λογικοῦ καὶ νοητοῦ κάλους	336

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Περὶ ἀναλογίας καὶ ἱεραρχίας

§ 70.	Ἡ ὁδὸς τῆς ἀναλογικῆς γνώσης	343
α.	Ἡ πλατωνικὴ ἀναλογία	343
β.	Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀναλογία	347
γ.	Analogia entis	35 ²
§ 71.	Ἡ σχολαστικὴ ἀναλογία ὡς θεολογικὴ γνωσιολογία	358
§ 72.	Ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων ὁμοιοτήτων	362
§ 73.	Ἡ ἱεραρχία ὡς τελεταρχία γνωστικῆς μεταδόσεως	369
§ 74.	Ἡ ἱεραρχικὴ ἐνοείδεια τῆς ἀλήθειας	373

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

Ἡ πτώση καὶ τὸ μηδέν

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Τὸ μηδέν ὡς «ἐκτὸς» τῆς προσωπικῆς σχέσης

§ 75.	Τὸ μηδέν ὡς ἀπό-σταση τῶν ὄντικῶν ἀτομικοτήτων . . .	379
§ 76.	Ἡ «πτώση» ὡς ὑπαρκτικὴ ἀλλοτρίωση	385
§ 77.	Τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός τῆς ἐλευθερίας: ὄντολογικὴ διαφορὰ προσώπου καὶ φύσεως	39 ²
§ 78.	Ἡ ἄσκηση τῆς ἐλευθερίας: ἐναντίωση στὰ πάθη	395
§ 79.	Τὸ ἡθικὸ «παράδοξο» τῆς ἐλευθερίας: δικαιοσύνη καὶ ἀ- γάπη	40 ⁰
§ 80.	Τὸ ὅριο στὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἐλευθερίας: ἡ ἀνομιότητα ὡς ἀπό-σταση	40 ⁶
§ 81.	Ἡ ἀπό-σταση ὡς γυμνότητα καὶ ντροπὴ	41 ⁰
§ 82.	Τὸ μηδέν ὡς ἐρωτικὴ ἐμπειρία ἀπουσίας σχέσης	41 ³

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ μηδενός

§ 83.	Ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας .	41 ⁹
-------	--	-----------------

§ 84. Ἡ τριαδικὴ κλήσις: ἰδρυτικὴ ἀφετηρία τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας	421
α. Οὐσιαστικὴ Μονάδα καὶ ὑπαρκτικὴ Τριάδα	423
β. Ἡ τριαδικὴ «περιχώρηση»	424
γ. Ὑπόστασις-κένωσις	430
§ 85. Οἱ ἐνέργειες τῆς φύσεως ὀντολογικὴ προϋπόθεση σχέσεως «ἐκτός» τῆς φύσεως	432
§ 86. Ἡ ἐκστατικὴ ἐτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύσιν καὶ ἡ ἀντιθετικὴ διάστασις προσώπου καὶ φύσεως	441
§ 87. Τὸ ὀντολογικὸ περιεχόμενο τῆς «σωτηρίας»	448
§ 88. Τὸ μὴδὲν ὡς προσωπικὴ δυνατότητα καὶ ἐκλογὴ	456

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Ἡ ἠθικὴ διάστασις τοῦ μηδενός

§ 89. Ἡθὸς καὶ εἶναι: ταυτότητα καὶ διαφορὰ	461
§ 90. Συμβατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ἥθους καὶ ἀξιολογικὴ ὀντολογία	463
α. Ἡ σχολαστικὴ ἀξιολογία	465
β. Ἡ καντιανὴ προστακτικὴ	467
§ 91. Ἡ σύνδεσις ἥθους καὶ εἶναι στὸν Heidegger	469
§ 92. Ἡ «Ἡθικὴ τῆς ἐλευθερίας» στὸν γαλλικὸ ὑπαρξισμό	472
§ 93. Τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακόν, δυὸ ἀνυπόστατες ἔννοιες	478
§ 94. «Διὰ τὴν ἀλήθειαν ἢ ἀρετὴν»	484
§ 95. Ἡ ἀμαρτία, ἠθικὸ περιεχόμενο τοῦ μηδενός ὡς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος	488
Ἀλφαβητικὸ εὑρετήριο	493

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Ὁ προσωπικὸς «τρόπος τῆς ὑπάρξεως»

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

‘Ο ἐκστατικὸς χαρακτήρας τοῦ προσώπου

§ 1. *Τὸ γεγονός τῆς «σχέσης» ὡς ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος καὶ τὸ «πρόσωπο» ὡς μοναδικὴ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα σχέσης.*

Μὲ τὴ λέξη *πρόσωπο* προσδιορίζουμε μιὰν ἀναφορικὴ πραγματικότητα. ‘Ο ἀναφορικὸς χαρακτήρας τοῦ ὅρου δηλώνεται καταρχὴν ἀπὸ τὴν ἀφετηριακὴν χρῆσιν του, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ σύσταση καὶ τὴν ἐτυμολογίαν του. ‘Η πρόθεσις *πρὸς* μαζὶ μὲ τὸ οὐσιαστικὸν ὥψ (γεν. ὠπός), πού σημαίνει: ὄμμα, ὀφθαλμός, ὄψις¹, σχηματίζουν τὴ σύνθετη ἔννοια *πρὸς-ωπον*: ἔχω τὴν ὄψιν στραμμένην πρὸς κάποιον ἢ πρὸς κάτι, εἶμαι ἀπέναντι σὲ κάποιον ἢ σὲ κάτι. ‘Η λέξις, λοιπόν, λειτούργησε ἀφετηριακὰ ὡς προσδιορισμὸς μιᾶς ἄμεσης ἀναφορᾶς, μιᾶς σχέσης.

Τὸ πρόσωπο ὀρίζεται, ὡς ἀναφορὰ καὶ σχέση καὶ ὀρίζει μιὰν ἀναφορὰ καὶ σχέση. Τὸ πρωταρχικὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τῆς λέξεως ἀποκλείει νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ πρόσωπο ὡς ἀτομικότητα καθ᾽αυτήν, ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρον τῆς σχέσης.

1. Βλ. Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, Τόμος Θ', σελ. 8.056.

Τὸ νόημα ποὺ παίρνει ὁ ὅρος *σχέση* στὴν περίπτωσιν τοῦ προσώπου, θὰ διευκρινιστεῖ προοδευτικὰ στὰ ἐπόμενα· πάντως δὲν πρόκειται γιὰ ἀφηρημένη ἀναλογία ἢ σύγκριση, ἀλλὰ γιὰ τὸ γεγονός: «εἶναι-ἐναντι-τινός». Αὐτὸ ποὺ εἶναι «ἐναντι-τινός», δηλαδή τὸ πρόσωπο, ἀντιπροσωπεύει, ὁ-πωσδήποτε, μιὰν ἀτομικότητα, ἀλλὰ μιὰν ἀτομικότητα σὲ ἀναφορά, μιὰ δυναμικὴ πραγματοποίησις σχέσης. Ἡ σχέση εἶναι ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» τοῦ προσώπου, ὁ ὁρίσμός τοῦ προσώπου, ἡ ριζικὴ διαφοροποίησή του ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς στατικῆς ἀτομικότητος.

Τὸ πρόσωπο εἶναι, κατ'ἀρχάς, ἡ μόνη δυνατὴ σχέση μὲ τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα ὑπάρχουν μόνο ὡς ἀντι-κειμένα, δείχνουν, δηλαδή, αὐτὸ ποὺ εἶναι μόνο σὲ σχέση ἀναφορικὴ πρὸς τὸ πρόσωπο. Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ ὀρίζει τὸν ὑπαρκτικὸ χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς *φαινομένων* — τὰ ὄντα φαίνονται, φανερόνονται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι, μόνο ὡς ὁ λόγος τῆς σχέσεώς τους μὲ τὸ πρόσωπο. Ἡ προσπάθεια νὰ ὀρίσουμε τὰ ὄντα καθεαυτά, σὲ ταυτότητα μὲ τὸν ἑαυτό τους, χωρὶς ἀναφορικὴ σχέση μὲ αὐτόν ποὺ τὰ ὀρίζει, εἶναι ἓνα ἄλλο εἶδος ὁρισμοῦ ποὺ προϋποθέτει ἀυθαίρετα τὴν σχέση ὡς μὴ-σχέση, ἓνα συμβατικὸ διανοητικὸ ἐφεύρημα, μιὰ ἄρνησις τῆς μόνης δυνατῆς ἐμπειρίας ποὺ βεβαιώνει τὴν ὕπαρξιν τῶν ὄντων — τῆς ἐμπειρίας τῶν ἀντι-κειμένων. Πρόκειται γιὰ συμβατικὸ-διανοητικὸ ἐφεύρημα, ἐπειδὴ τὰ ὄντα «καθεαυτά», ὡς «σύνθεσις τοῦ ἑαυτοῦ τους μὲ τὸν ἑαυτό τους» (Sartre),² δὲν εἶναι πιά τὰ φανερούμενα ἀντικείμενα τῆς ὄντικῆς πραγματικότητος, ἀλλὰ μόνο οἱ ἔννοιες ἢ ἰδέες τῶν ὄντων. τὰ ὄντα εἶναι μόνο ὡς φαινόμενα, μόνο καθόσον γίνονται προσιτὰ σὲ μιὰν ἀναφορικὴ σχέση φανερώσεως.

2. *L'être et le néant*, Paris (Gallimard) 1943, σελ. 33.

Δὲν μποροῦμε νὰ μιλάμε γιὰ τὸ καθεαυτὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ γιὰ τὸ παρ-εἶναι, γιὰ τὴ συνύπαρξή μετὰ τὴ δυνατότητα τῆς φανέρωσής τους. Γνωρίζουμε τὸ ὄν ὡς παρουσία καὶ ὄχι ὡς οὐσία.

§ 2. Ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς πρὸς τὴ συνείδηση.

Ἡ ἀναφορικὴ αὐτὴ σχέση ἐκφράζεται ἄμεσα ὡς συν-εἶδηση τοῦ προσώπου, ὡς καθολικὴ σύλληψη καὶ σύνθεση τῶν «εἰδήσεων» τοῦ κόσμου, τῆς μαρτυρίας τῶν ἀντικειμένων. Ἡ συνείδηση ἐμφανίζεται, καταρχήν, ὡς ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων — ὁ ὁρισμὸς τῶν ὄντων ὡς «φαινομένων» προϋποθέτει τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς φανέρωσής τους, ἓνα γεγονὸς σχέσης· καὶ ἡ σχέση εἶναι ἀποκλειστικὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου, ποὺ ἐκφράζεται καταρχήν μετὰ τὴ λειτουργίαν τῆς συνείδησης. Ἡ λειτουργία τῆς συνείδησης εἶναι ὅπωςδῆποτε ἀναφορικὴ, λειτουργία σχέσης. Ὁ Husserl ἔδειξε ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι πάντοτε «συνείδηση τινός» — κάποιου πράγματος—, δὲν ὑπάρχει συνείδηση χωρὶς ἀναφορὰ σὲ ἓνα περιεχόμενο (Intentionalität), συνείδηση σημαίνει μιὰν a priori σχέση πρὸς τὰ ἀντικείμενα. Ἐδῶ λέμε: ἡ συνείδηση εἶναι μιὰ «προσωπικὴ» ιδιότητα.

Προσδιορίζοντας τὴ συνείδηση ὡς προσωπικὴ ιδιότητα, ἐννοοῦμε ὅτι ἡ ἀναφορὰ τῆς συνείδησης σὲ ἓνα περιεχόμενο δὲν ἐξαντλεῖ τὴν πραγματικότητά τῆς σχέσης τοῦ προσώπου μετὰ τὰ ὄντα. Μόνη ἡ συνειδησιακὴ ἱκανότητά δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει τὴν καθολικότητα ἢ τὸν λόγο τῆς σχέσης τῶν ὄντων μετὰ τὸ πρόσωπο. Ἡ συνείδηση ἀνήκει στὸν ἀναφορικὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου, ἀλλὰ δὲν τὸν

έξαντλει. Μπορούμε να έπισημάνουμε τήν καταρχήν διάκριση τῆς καθολικῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου ἀπό τὸ γεγονός τῆς συνείδησης ἀνατρέχοντας στὴ διατύπωση —τοῦ Husserl καὶ πάλι— γιὰ τὴν πραγματικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης (die Subjektivität des Erkennens) καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης (die Objektivität des Erkenntnisinhaltes)³. Ἔχω συνείδηση τῶν ἀντικειμένων, καὶ μὲ τὴ βοήθεια τῆς «σημαντικῆς» ποὺ μοῦ προσφέρει ἡ γλώσσα προσδιορίζω μιὰ πέτρα, ἓνα ποτάμι, ἓνα παιδί, κι ὥστόσο ἡ συνειδησιακὴ πληροφορία ἢ ἔννοια ποὺ κοινοποιεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς γνώσης ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν «προσωπικὴ» μου γνώση (ἢ ἐμπειρία) τῶν κοινῶν αὐτῶν ἀντικειμένων — δηλαδὴ μιὰ γνώση διαφοροποιημένη ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο. Ἡ ἀντικειμενικότητα⁴ τοῦ γνωστικοῦ περιεχομένου τῆς συνείδησης δὲν εἶναι πρωτογενής, προσδιορίζεται καὶ διαμορφώνεται ἀπὸ τὴ «σημαντικὴ» τῆς γλώσσας, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ σύνδεση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας μὲ τὶς «ἀκουστικὲς εἰκόνες» ποὺ μᾶς ἐπιβάλλει τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα⁵. Ἡ ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία,

3. Ἡ ἀκριβὴς διατύπωση: «...unsere besondere Aufmerksamkeit auf den fundamentalen Unterschied zwischen der subjektiv-anthropologischen Einheit der Erkenntnis und der objectiv-idealen Einheit des Erkenntnisinhaltes richten». Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 4. Aufl. Halle (Max Niemeyer-Verlag) 1928, τόμος I, σελ. 173-174.

4. Ἐδῶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς κοινῆς δυποκειμενικῆς κατανόησης.

5. Βλ. Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de Linguistique Générale*, Paris (Payot) 1969, σελ. 144: Des concepts tels que «maison», «blanc», «voir», etc., considérés en eux mêmes, appartiennent à la psychologie; ils ne deviennent entités linguistiques que par association avec des images acoustiques.

δηλαδή ή διαφοροποίηση από άνθρωπο σέ άνθρωπο τῆς ἀφετηριακῆς συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης, παραμένει «προσωπικό» γεγονός, παρὰ τὴν αὐτοματικὴ σύνδεση τῶν ἐννοιῶν μὲ τὶς ἀκουστικὰς εἰκόνες ποὺ μᾶς ἐπιβάλλει τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα. Καὶ τὸ «προσωπικὸ» αὐτὸ γεγονός εἶναι ἐναργέστερο καὶ ἀμεσότερα προσιτό, ὅταν πρόκειται γιὰ ἔννοιες ἢ συλλήψεις αἰσθητικές, ἠθικὰς καὶ θρησκευτικές: Τὸ κάλλος, τὸ χρέος καὶ ἡ μεταφυσικὴ πίστη, ὡς περιεχόμενα τῆς συνείδησης, βεβαιώνουν ἀμεσότερα τὸν «προσωπικὸν» χαρακτήρα τῆς συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης, ἀποκαλύπτουν, δηλαδή, τὴν πραγματικότητά τοῦ προσώπου πέρα ἀπὸ τὴ συνείδηση, τὴν καθολικότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ συνείδηση.

Ἡ διαφορά, λοιπόν, ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ συνειδησιακοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης δὲν εἶναι θεωρητικὴ, δὲν ἀναφέρεται σὲ ἕναν ψυχολογικὸ ἰδεαλισμὸ, ἀλλὰ εἶναι πραγματικὴ, ὀρίζει τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου, δηλαδή τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ συνείδηση. Εἶναι-ὡς-πρόσωπο, σημαίνει μιὰ δυνατότητα ἐπίγνωσης πρὶν ἀπὸ κάθε «σημαντικὴ» διαμόρφωση τῶν περιεχομένων τῆς συνείδησης, σημαίνει τὸν ὑπαρκτικὸ χῶρο τῆς καταρχὴν φανέρωσης τῶν ὄντων. Αὐτὴ ἡ ὑπέρβαση τῆς προτεραιότητος τῶν «σημαντικῶν» (νοηματικῶν) διαμορφώσεων τοῦ περιεχομένου τῆς συνείδησης ἀποκλείει τὴ δυνατότητα νὰ ταυτίσουμε τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ἀπλὰ καὶ ἀπόλυτα μὲ τὸ νοεῖν (cogito). Ἀφοῦ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος εἶναι (ὡς πρόσωπο) ἀπέναντι στὰ ὄντα δὲν περιορίζεται στὸν «σημαντικὸν»-νοηματικὸ προσδιορισμὸ τῆς χρονικῆς καὶ τοπικῆς (διαστατῆς) παρουσίας τους, ἀλλὰ ἡ πραγματικότητά τοῦ προσώπου προηγεῖται ἀπὸ κάθε νοηματικὸ-ἀντι-

κειμενικό καθορισμό, αυτό σημαίνει ότι ή άφετηριακή προ-υπόθεση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος (τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὰ ὄντα καὶ τὸ εἶναι, τὴ σχέση καὶ τὴ διαφορά τους) δὲν εἶναι ἡ συλλογιστικὴ ικανότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἡ πολὺ καθολικότερη πραγματικότητα τοῦ προσώπου.

§ 3. Ἔνα κενὸ στὴν κυρίως ὄντολογία.

Ἡ ἐρμηνεία τοῦ ἀνθρώπου ὡς γεγονότος συλλογιστικῆς ἀποκλειστικὰ δυνατότητας, ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος» (animal rationale), ἀμφισβητήθηκε ὀριστικὰ ἀπὸ τὸν Heidegger, καταδείχτηκε ὅτι ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, μεταθέτει τὸ πρόβλημα στὸν χῶρο ἀξιολογικῶν κρίσεων, γίνεται ἀφετηρία μιᾶς ἀξιοκρατικῆς μεταφυσικῆς⁶. Ἡ ἀποκλειστικὴ προτεραιότητα τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, ἡ ταύτιση τῆς ὑπαρξῆς μὲ τὸ νοεῖν (cogito ergo sum), θεμελιώνει μιὰν ἀξιοκρατικὴ (καὶ ἐπομένως συμβατικὴ) μεταφυσική, γιὰτὶ λογικὰ συνεπέστερη ἐμφανίζεται πάντοτε ἡ αἰτιολογικὴ σύνδεση τῶν ὄντων μὲ τὸ εἶναι. Τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα τίθεται ὡς a priori αἰτιολογικὸ ἐρώτημα: *Τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κἀνει τὰ ὄντα νὰ εἶναι*; Τὸ εἶναι προϋποτίθεται ὡς αἰτία τῶν ὄντων (ἀξιολογικὰ ὑπέρτερη τοῦ αἰτιατοῦ) καί, ταυτόχρονα, ἡ ἐκδοχὴ τοῦ στὰ πλαίσια τοῦ αἰτιολογικοῦ ἐρωτήματος εἶναι ὑποχρεωτικὰ ὄντικὴ, δηλαδὴ ἐκδοχὴ ὄντότητας προκαθορισμένης ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ τὴν καθιστοῦν αἰτία τῶν ὄντων.

6. Βλ. Martin HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. (Klostermann-Verlag), σελ. 12. — ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Niemeyer-Verlag) 1958, σελ. 108. — ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer) 10, Aufl. 1963, σελ. 165.

Ἡ δυτικὴ μεταφυσικὴ δανείστηκε στοιχεῖα ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει ἀξιολογικὰ τὴ διαφορὰ τῆς ὄντικῆς ἐκδοχῆς τοῦ εἶναι ἀπὸ τὴν κοσμικὴ πραγματικότητα τῶν ὄντων. Ὁ προσδιορισμὸς τῆς διαφορᾶς βασίστηκε ἀπὸ τοὺς Σχολαστικούς στὴ μέθοδο τῆς ἀναλογίας καὶ τῆς ὑπεροχῆς (*analogia entis, via eminentiae*), ἡ διαφοροποίηση κατανόηθηκε σὲ μιὰ κλίμακα μεγεθῶν, δηλαδὴ στὸ πλαίσιο τῆς ἀντίθεσης τοῦ ἀπόλυτου πρὸς τὸ σχετικὸ, τοῦ ἄπειρου πορὸς τὸ πεπερασμένο. Τὸ εἶναι ὀρίστηκε ἀναπόφευκτα ὡς «ὄν ἀκρότατον, θεῖον — γένος τιμιώτατον», αὐτοαίτια καὶ αἰτία τῶν ἄλλων ὄντων, ἀναγωγὴ στὸ ἀπόλυτο (*regressus in infinitum*) τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος. Συνοψίζει τὸ εἶναι τίς ἀίδιες αἰτίες ἢ τοὺς λόγους τῶν ὄντων — ἡ ὑπαρξὴ τῶν ὄντων ταυτίζεται, ἀπλὰ καὶ ἀπόλυτα, μὲ τὴν ἀνταπόκριση τῶν ἀντικειμένων στοὺς αἰδιούς λόγους τους, στὶς ἀπόλυτες ἐννοίες τους, ὀρίζεται ἡ ἀλήθεια τους ὡς σύμπτωση τῆς ἐννοίας μὲ τὸ νοούμενο (*adaequatio rei et intellectus*)⁷. Αὐτὴ ἡ σύμπτωση πραγματοποιεῖται καὶ φανερώνεται στὴ λογικὴ κρίση, δηλαδὴ στὸ πλαίσιο τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητος, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ὀρισμὸς τῆς ὑπαρξὸς ταυτίζεται μὲ τὸ νοεῖν.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὴν ἀξιοκρατικὴ καὶ λογικοκρατούμενη αὐτὴν ἀντίληψη τῆς ὄντολογίας τὴν ἀμφισβήτησε ἀρχικὰ ὁ Kant. Πρῶτος αὐτὸς ἀρνήθηκε τὸ ἀποκλειστικὸ πρωτεῖο τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητος, διέκρινε τὴ σκέψη ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ, ἀπέριψε τὴν ταύτιση τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος μὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, ὀρίζοντας ἔτσι τὸ τέλος τῆς σχολαστικῆς ὄντολογίας. Ἀλλὰ ὁ Kant ἐναρμόνισε τὴ διάνοια μὲ τὴν ὑπαρξὴ στὸν χῶρο τῆς κριτικῆς ἐκνότητος τοῦ

7. Βλ. Thomas de AQUINO, *Quaest, dips. de veritate*, qu. I, art. 1.

υποκειμένου μεταθέτοντας τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ συγκρότηση τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας καὶ ἐγκαινιάζοντας τὸν ἀτομοκεντρικὸ υποκειμενισμό τῆς «μεταφυσικῆς» τῶν νεότερων χρόνων.

Ὁ Hegel προχώρησε ἓνα βῆμα περισσότερο καὶ μὲ τὴν ὀρολογία μιᾶς πρώιμης φαινομενολογίας προσδιόρισε τὴν οὐσιαστικὴ ἀποξένωση τῆς διάνοιας ἀπὸ τὰ πράγματα⁸: Γνωρίζουμε τὰ ὄντα μόνο κατὰ τὸ φαινόμενο καὶ ὄχι κατὰ τὴν οὐσία, καὶ φαινόμενο σημαίνει τὸ φαινομενικό, αὐτὸ ποὺ φαίνεται, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ τί εἶναι κατὰ τὴν οὐσία⁹. Ἡ μοναδικὴ δυνατότητα γιὰ νὰ ὑπερβαθεῖ αὐτὴ ἡ ἀποξένωση εἶναι γιὰ τὸν Hegel ἡ Ἱστορία. Ἡ Ἱστορία κάνει προσιτὸ τὸ εἶναι ὡς γεγονός. Ἀλλὰ τὸ ἄλμα τοῦ Kant καὶ τοῦ Hegel εἶναι φανερό ὅτι δὲν ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τοῦ υποκειμένου, τὰ ὅρια τῆς ἀτομικότητας. «Γιὰ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Hegel ἰσχύει ὁ προσδιορισμός: μεταφυσικὴ τοῦ ἀπόλυτου υποκειμενισμοῦ».¹⁰ Αἶρεται ἡ ἀποκλειστικὴ προτεραιότητα τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ μὲ τὴν προτεραιότητα τῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ ἀνθρώπινου υποκειμένου — τῆς δραστηριότητας τοῦ πνεύματος ποὺ παράγει, κατευθύνει, δίνει σκοπὸ καὶ νόημα στὸ καθολικὸ γίγνεσθαι, στὴ συλλογικὴ (τῶν υποκειμένων) ἱστορικὴ ὕπαρξη. Ἡ ἐποχὴ τῶν «νεότερων χρόνων» χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν ἐγκλωβισμό τοῦ ἀνθρώπου στὴν τέλεια υποκειμενικότητα καὶ τὴν ταυτόχρονη προσπάθεια γιὰ ἀ-

8. Das Ding an sich ist ein Abstraktionsprodukt aus der Reflexion auf die Dingheit. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, 2, II, 1 Aa.

9. Das dem Wesen gegenüberstehende Sein ist der Schein... die Erscheinung ist die Wahrheit des Seins...

10. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen (Neske-Verlag) 1961, τόμος 2, σελ. 200.

πόλυτη ἀντικειμενικότητα, με κέντρο καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις τὸ ἄτομο.

Ἡ πιὸ χαρακτηριστική, ἀλλὰ καὶ πιὸ ἐνδιαφέρουσα ἔκφραση αὐτοῦ τοῦ ἐγκλωβισμοῦ, εἶναι ἡ «μεγάλῃ στιγμῇ» τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἡ (ἀνέα ὄντολογία) τοῦ Martin Heidegger — ἡ προσπάθεια νὰ διατυπωθεῖ μιὰ μὴ-μεταφυσικὴ ὄντολογία, νὰ ὑπερβαθεῖ, μὲ τὴ μέθοδο τῆς φαινομενολογίας, ὁ ἀπόλυτος καὶ ὄντικὸς ἢ ὁ μυστικὸς προσδιορισμὸς τοῦ Εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὁ ὑποκειμενισμὸς καὶ ὀρθολογισμὸς, ποὺ ἐπιβάλλεται στὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο μὲ τὴν παρεμβολή τῆς συνείδησης, ὡς ἀποκλειστικοῦ χώρου ἐρμηνείας τοῦ εἶναι.

Ὁ Heidegger ἀρνεῖται κάθε προσδιορισμὸ τοῦ Εἶναι, θεωρεῖ τὴ δυνατότητα προσδιορισμοῦ ἀναπόφευκτα δεσμευμένη σὲ κατηγορίες ὄντικές. Γι' αὐτὸ ἀρνεῖται καὶ τὴν αἰτιολογικὴ διατύπωση τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, ὡς ἐρωτήματος γιὰ τὴ σχέση τῶν ὄντων μὲ τὸ Εἶναι, τὴν ἐρμηνεία τοῦ Εἶναι ὡς αἰτίας τῶν ὄντων. Μεταθέτει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα ἀπὸ τὴ σχέση στὴ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ Εἶναι. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ ὅτι τὰ ὄντα φαίνονται, εἶναι «φαινόμενα», ἐνῶ τὸ Εἶναι, ἡ οὐσία, «κρύπτεσθαι φιλεῖ»¹¹. Δὲν γνωρίζουμε τὴν οὐσία, τὸ Εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὸ γεγονός τῆς φανέρωσης.

Ὁ Heidegger δέχεται ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων (τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι) τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀλήθειας ὡς φανερώσεως, ἀναδύ-

11. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, ἀπόσπ. 123 (DIELS I, 178): Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.
— Βλ. καὶ HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 87.

σεως, από τὴ λήθη: Τὸ εἶναι τῶν ὄντων δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν πραγματικότητά τους («καθ'αυτήν»), δηλαδή μὲ μιὰ δεδομένη («οὐσία»), ἀλλὰ κατανοεῖται ὡς ἐνέργεια, ὡς τὸ συγκεκριμένο γεγονός τοῦ «ἔρχεσθαι εἰς φῶς» (ans Licht kommen), ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη στὴν ἀ-λήθεια, ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία στὴν παρ-ουσία. Ἐπομένως, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα δὲν ἀνήκει μόνο ἡ πραγματικότητα τῆς φανέρωσης, ἡ διάσταση τῆς παρ-ουσίας, ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχὴς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία. Τὰ ὄντα φαίνονται ὡς παρ-ουσία καὶ εἶναι ὡς ἀπ-ουσία καὶ παρ-ουσία. Ἡ συνεχὴς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία ὀρίζει τὴ διάσταση τῆς χρονικότητας τοῦ εἶναι τῶν ὄντων. Ὁ χρόνος εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀ-λήθειας τῶν ὄντων, τῆς ἀνάδυσής ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία στὴν παρ-ουσία, εἶναι ὁ «ὀρίζοντας» ὅπου τὰ ὄντα κατανοοῦνται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι.

Ὁ τρόπος, ἐπομένως, μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα προϋποθέτει, ἀλλὰ καὶ ὀρίζει τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπουσία. Ἔτσι, ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ἀποδείχεται ὑποχρεωτικὰ φαινομενολογική, ἡ γνώση τῶν ὄντων ἐξαντλεῖται στὴ χρονικὴ ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη, στὴ διάκριση τῆς παρ-ουσίας ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία, δηλαδή στὴ φανέρωση τῆς γνωστικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία. Δὲν εἶναι ἡ γνώση ἀναγωγὴ τοῦ φαινομένου στὴν καθολικὴ «ἰδέα» ἢ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας του. Εἶναι ἡ ἐπίγνωση τῆς φανέρωσης ἢ τῆς λήθης ὡς τοῦ τρόπου νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, ἡ κατανόηση τοῦ γεγονότος τῆς φανέρωσης ὡς ὀρισμοῦ τοῦ χρόνου — τοῦ μόνου ὀρίζοντα ὅπου αὐτὸ ποὺ εἶναι ἔρχεται στὸ φῶς, φαίνεται.

Ἡ ὀντολογικὴ αὐτὴ ἀντίληψη ἀρνεῖται, ὅπως δὴποτε, τὸν ἐφησυχασμὸ τῆς ἀπλουστευτικῆς ἐκδοχῆς τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας, τοῦ ὀρισμοῦ τῆς ἀλήθειας ὡς συμπτώ-

σεως τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο ἀντικείμενο, τοῦ περιορισμοῦ τῆς οὐσίας στὴν ἰδέα ἢ σύλληψη. Ἐδῶ ἡ κατανόηση τῆς ἀλήθειας εἶναι ἐπίγνωση ἢ ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, τῆς ἐνδεχόμενης παρ-ουσίας ἢ ἀπ-ουσίας, περιορισμὸς τῆς γνώσης τῶν ὄντων στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὰ φαίνονται, δηλαδὴ δὲν εἶναι μηδέν. Δὲν εἶναι πιά ἡ γνώση ἀντικειμενικὰ ὁλοκληρωμένη νοητικὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ ἐπίγνωση σχετικότητας ὡς πρὸς τὴν κρυμμένη οὐσία — τελικά, ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὴ λήθη ἢ τὸ μηδέν, συνείδηση ὅτι ἡ λήθη ἢ τὸ μηδέν εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη τῆς χρονικῆς φανέρωσης.

Ἡ κατανόηση ἢ ἐμπειρία τῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδὴ ἡ γνώση τῶν ὄντων ὡς φαινομένων, καταλήγει νὰ εἶναι ἐμπειρία ὑπαρκτικῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὰ ἀντι-κείμενα ὄντα, στὴν ἀπρόσιτη οὐσία τους. Ὁ ἄνθρωπος κατανοεῖ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα — τὴν ἀ-λήθεια τῶν ὄντων ὡς φανέρωση καὶ τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα — ἀλλὰ ἡ κατανόηση τῆς φανέρωσης, δηλαδὴ ἡ συνείδηση τοῦ χρόνου, ὡς ἀποκλειστικὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου, δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων· δὲν ἀναιρεῖ τὴν αὐτοαπόκρυψη τῆς οὐσίας, τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὴν κρυμμένη οὐσία τῶν ὄντων. Ἡ ἐμπειρία αὐτῆς τῆς ἀπόστασης εἶναι ἐμπειρία ἀποξένωσης (Entfremdung), ἀγωνία ἀνεσιτότητας, ὅ,τι ὁ Heidegger ὀνομάζει: die Unheimlichkeit des Daseins, das Unzuhause¹². Ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ἐρριμμένος» μέσα σὲ ἕναν κόσμο, ὅπου ἡ φαινομενικότητα τῶν φαινομένων ἀποκαλύ-

12. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 189: Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das

πτει τὴν ὀντολογικὴ πραγματικότητα τοῦ Μηδενός· ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμον δὲν εἶναι παρὰ ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὸ Μηδέν¹³.

Ἡ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων, ὡς ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὸ Μηδέν, ἂν καὶ ἀντιπροσωπεύει μιὰ ριζοσπαστικὴ ἀντίδραση στὸ καρτεσιανὸ *cogito*, ὥστόσο δὲν ἀφίσταται οὐσιαστικῶς ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις τῆς ὀντικῆς ἀτομικότητος, ὅπου θεμελιώνεται ἡ καρτεσιανὴ ὀντολογία. Εἶπαμε ὅτι, σύμφωνα μὲ τὴ σκέψη τοῦ Heidegger, τὰ ὄντα φαίνονται ὡς παρ-ουσία καὶ εἶναι ὡς παρ-ουσία καὶ ἀπ-ουσία. Ὡς παρ-ουσία τὰ ὄντα συλλαμβάνονται ὡς φαινόμενα, καὶ ὡς ἀπ-ουσία παρ-ουσία τὰ ὄντα εἶναι, συλλαμβανόμενα μέσῳ τῆς νόησης καὶ τοῦ λόγου. Ὁ διαχωρισμὸς τῆς παρ-ουσίας ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία ἔγκειται στὴν κατανόηση τῶν ὄντων σὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι, δηλαδὴ ἔγκειται στὸ νοεῖν. Τὸ νοεῖν, ὡς προϋπόθεση συλλήψεως τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ὡς παρ-ουσίας καὶ ἀπ-ουσίας, ἀναδείχεται καὶ προϋπόθεση διαχωρισμοῦ τῆς ἀπ-ουσίας ἀπὸ τὴν παρ-ουσία, δηλαδὴ προϋπόθεση προσδιορισμοῦ τῆς ὀντότητας τῶν ὄντων, τῆς συλλήψεως τῶν ὄντων ὡς ἀτομικοτήτων. Ἡ φαινομενολογία ἐπιμένει ὅτι αὐτὴ ἡ ἀτομικότητα εἶναι φαινομενικὴ, πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἐνέργεια, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, δηλαδὴ ὡς χρονικότητα. Ἀλλὰ χρονικότητα σημαίνει κατανόηση τοῦ εἶναι ὡς ἀναδύσεως ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, καὶ ἡ κατανόηση συνεπάγεται διαχωρισμὸ τῆς παρουσίας

Un-zuhause muss existenzialontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.

13. Βλ. *Sein und Zeit*, σελ. 187: Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heisst die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.

ἀπὸ τὴν ἀπουσία, ἐπομένως προσδιορισμὸ τῆς χρονικῆς φανέρωσης ὡς ὄντικῆς ἀτομικότητος. Ἔστω καὶ ὡς ἐνέργεια χρονικῆς φανέρωσης ἡ ἀτομικότητα παραμένει ὄντικῆ, ἀφοῦ τὰ ὄντα φαίνονται μόνο ὡς ἀντι-κείμενα, μόνο στὴν ἀπόστασιν τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος.

Ἀλλά, ἂν δεχθοῦμε τὴ χρονικὴ φανέρωση ὡς ὄντικῆ ἀτομικότητα, ἀφήνουμε τὴν ἄλλη τῆς ὄψης, τὴ λήθη ἢ τὸ μηδέν, σὲ μίαν ἀπροσδιοριστίαν σχεδὸν μυστικιστικῇ. Τὸ εἶναι, ἡ οὐσία, αὐτοαποκρύβεται ὡς παρ-ουσία καὶ ἀπ-ουσία, ὡς φανέρωση ἀλλὰ καὶ συνεχῆς ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη· αὐτὴ ὅμως ἡ αὐτοαπόκρυψις δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συλλαμβάνεται τόσο μὲ κατηγορίες ὄντικες ὅσο καὶ μὲ κατηγορίες μὴ-ὄντικες. Ὅταν οἱ ὄντικες κατηγορίες διατηροῦνται στὴ μία φάσιν αὐτοαπόκρυψης τῆς οὐσίας, στὴν παρ-ουσία, καὶ ἀντικαθίστανται στὴ δεύτερη φάσιν, τῆς ἀπ-ουσίας, ἀπὸ τὴ μὴ-ὄντικες κατηγορίες τῆς λήθης ἢ τοῦ μηδενός, τότε τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας, τὸ πρόβλημα τοῦ εἶναι — τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα — μένει φιλοσοφικὰ ἐκκρεμές. Δὲν εἶναι δυνατὸν ἡ παρ-ουσία, ἡ μία ὄψις τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας, νὰ συλλαμβάνεται, ὡς χρονικὴ φανέρωση, μὲ κατηγορίες ὄντικες, καὶ νὰ μένει μόνῃ ἡ ἄλλη ὄψις, ἡ ἀπ-ουσία, τὸ ἐνδεχόμενον τῆς μὴ-φανέρωσης, γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδὴ τὴν οὐσία ὡς αὐτοαπόκρυψιν.

Μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ χρονικὴ φανέρωση δὲν ἐξαντλεῖ τὴν ἀ-λήθειαν τοῦ ὄντος, ὅτι ἡ ἀ-λήθεια δὲν εἶναι κατηγορία ὄντικῇ, ὅτι εἶναι ἡ ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη, ἡ ἐνέργεια τῆς φανέρωσης. Ἀλλά, ἐνῶ ἡ ἀνάδυση, ἡ ἐνέργεια τῆς φανέρωσης, κατανοεῖται ὡς χρόνος — καὶ ὁ χρόνος ἀναδειχνεται σὲ προϋπόθεσιν τῆς φαινομενικότητος τῶν φαινομένων — τὰ ἴδια τὰ φαινόμενα μόνο ὡς ὄντικες ἀτομικότητες εἶναι δυνατὸ νὰ συλληφθοῦν προκειμένου νὰ διακριθοῦν ἀπὸ

τῇ μὴ-φανέρωση. Ὅσοδήποτε κι ἂν τονίζεται ἀπὸ τὴ φαινομενολογία ἡ λήθη ἢ τὸ μηδὲν ὡς ἡ ἄλλη ὄψη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων, ἡ ὄντικὴ ἀτομικότητα τῶν φαινομένων δὲν κλονίζεται. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, ὁ διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὶς δυό, ἔστω κι ἂν ἐρμηνεύεται ἀποκλειστικὰ ὡς χρονικὴ φαινομενικότητα, δὲν παύει νὰ ὀρίζει τὰ ἀντι-κείμενα στὴν ἀπόσταση τῆς ἀτομικότητας. Καὶ ἡ ἀτομικότητα ἐξαντλεῖ τὴ μιὰ μόνο ὄψη τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας, ἀφήνοντας ἐκκρεμὴ τὴ δευτέρη σὲ μιὰν αὐθαίρετη ταύτιση μὲ τὴ λήθη ἢ τὸ μηδὲν, ἀφήνοντας, δηλαδή, ἓνα κενὸ στὴν κυρίως ὄντολογία. Ὁ Heidegger εἶχε ἐπίγνωση αὐτοῦ τοῦ κενοῦ, εἶναι γνωστὸ ὅτι στὸ *Sein und Zeit* περιορίστηκε στὴν ἐρμηνεία τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα κατανόησης τοῦ χρόνου, δηλαδή τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι. Εἶχε ὅμως ὑποσχεθεῖ ἓνα δεύτερο μέρος μιᾶς ὄντολογίας καθεαυτὴν (*Zeit und Sein*), ὅπου τὸ πρόβλημα δὲν θὰ ἦταν τὸ ἀνθρώπινο εἶναι, ἀλλὰ τὸ Εἶναι καθεαυτό, μιὰν ὄντολογία ἐρμηνευτικὴ τοῦ Εἶναι ὡς Εἶναι. Καὶ αὐτὸ τὸ δεύτερο μέρος δὲν τὸ ἔγραψε ποτέ.

§ 4. Ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς πρὸς τὴ συλλογιστικὴ δυνατότητα.

Ἡ εἰσαγωγὴ τοῦ ὅρου πρόσωπον στὸ πλαίσιο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ Θεολογία τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς, τὸν 4ο αἰῶνα καί, συγκεκριμένα, ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης (†394)¹⁴. Οἱ ἐκκλη-

14. Βλ. Klaus OEHLER, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter*, München (C.H. Beck-Verlag) 1969, σελ. 25-26: Bei ihm (GREGOR

σιαστικοί συγγραφείς τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων, στήν προσπάθειά τους νά προσδιορίσουν τήν ἐκκλησιαστική ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, δηλαδή τόν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως ὅπως αὐτός ἀποκαλύπτεται μέσα στήν Ἱστορία, καί προκειμένου νά διαστέλουν αὐτή τήν ἀλήθεια ἀπό τίς αἵρετικές ἀλλοιώσεις της (ἀρειανισμός, Σαβελλιανοί, Εὐνομιανοί, Ἀπολλιναριστές), ζήτησαν νά διευκρινίσουν τοὺς ὅρους τῆς νεοπλατωνικῆς ὄντολογίας¹⁵

von Nyssa) wird ausdrücklich, was bei Basileios nur unausdrücklich gemeint ist: die nähere Eingrenzung des Hypostasebegriffs durch die Gleichsetzung mit dem Begriff Prosopon (πρόσωπον, Person).

15. Βλ. K. OEHLER, ὁ.π., σελ. 23: Die altkirchliche Theologie hat der neuplatonischen Philosophie viele Begriffe entlehnt. Von diesen Begriffen ist der der Usia (οὐσία) der wichtigste... In enger Verbindung mit dem Begriff der Usia erscheint in der altkirchlichen Theologie der Begriff der Hypostase (ὑπόστασις), den sie ebenfalls der neuplatonischen Terminologie entnimmt. Καί ὁ μὲν ὅρος οὐσία εἶχε χρησιμοποιηθεῖ καί παλαιότερα στή Φιλοσοφία (Προσωκρατικοί, Πλάτων, Ἀριστοτέλης) μέ σημασίες παρὰπλήσιες μέ αὐτήν πού τῆς ἔδωσε καί ἡ χριστιανική Θεολογία. Ἐνῶ ὁ ὅρος ὑπόστασις ἀποκτᾷ φιλοσοφικό περιεχόμενο, κατὰ μὲν τὸν Oehler (ὁ.π., σελ. 23) μέ τὸν Πλωτῖνο, κατὰ δὲ τὸν Köster (βλ. Helmut KÖSTER, Ὑπόστασις, στό Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament — Berg. von G. Kittel —, τόμος 8, σελ. 574) μέ τοὺς Στωικούς. Πρὶν ἀπὸ τοὺς Νεοπλατωνικούς ἡ τοὺς Στωικούς, ἡ λέξη ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται ἀποκλειστικά σὲ ἐκφράσεις σχετικές μέ τῇ φυσικῇ ἢ τῇ ἱατρικῇ («ἡ ὑπόστασις εἰς τὴν κύστιν»), («ἐκ τῶν νεφρῶν ἡ γιγνομένη ὑπόστασις»), («ὑπόστασις τοῦ βάρους»), («νέφους ὑποστάσεις» κ.λπ. Βλ. KÖSTER, ὁ.π., σελ. 572-573 καί Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλλ. Γλώσσης*, τόμος Θ', σελ. 7504-5). Βλ. ἐπίσης Λεοντίου ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, *Κατὰ Νεστοριανῶν* II, 1, Migne P.G. 86, 1528D-1529A: «Φαμέν οὖν ἡμεῖς ὡς ὑπόστασις μὲν λέγεταί τισι κατὰ τῶν παλαιότερων Ἑλληνικῶν τὴν γλῶτταν, ἡ ὑποστάθμη καὶ τρυξ τοῦ οἴνου καὶ τῶν τοιούτων ὑγρῶν, διὰ τὸ ὑποβεβηκυῖαν τῷ ἐπιπολάζοντι ὑγρῷ τὴν ἑαυτῆς στάσιν δεικνύναι, ὡς λέγομεν ἐνυπόστατα σημεῖα. Λέγεται δὲ καὶ ἡ κίνησις εἶπουν μετὰστασις τοῦ ἐνεστώτος ποτε, ὑπόστασις... Λέγεται δὲ καὶ ἡ κτῆσις τῶν δέ τινων τῶν χρημάτων ἢ προσόδων... Λέγεται δὲ ὑπόστασις καὶ τὸ καρτερικόν καὶ οὐκ εὐκατάπτωτον... καὶ ἡ τιнос διηγήματος ἢ ἀπλῶς λόγου

οὐσία καὶ ὑπόστασις, μὲ ἀναφορὰ στὴ θεία Οὐσία καὶ στὶς τρεῖς θεῖες Ὑποστάσεις. Ἐπρεπε νὰ καταδειχθεῖ ἡ διαφοροποίηση τῶν τριῶν Ὑποστάσεων, τὸ «ἰδιάζον» κάθε Ὑποστάσεως, δίχως νὰ ἀναιρεθεῖ ἡ ἐνότητα τῆς Μιᾶς Θεότητος, τὸ «ὁμοούσιον» τῶν Ὑποστάσεων.

Ὡστόσο, ὡς τὴν ἐποχὴ τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων (Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, †379, Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, †390, καὶ Γρηγορίου Νύσσης), οἱ δύο ὅροι, οὐσία καὶ ὑπόστασις, δὲν ἔχουν ἀπόλυτα διευκρινιστεῖ, συχνὰ συγχέονται ἢ ταυτίζονται¹⁶. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι καὶ ἡ Α' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος μὲ τὸν ὅρο ὁμοούσιος ἐννοοῦσε μίαν οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν. Πρῶτοι οἱ Καππαδόκες διαστέλλουν μὲ σαφήνεια καὶ διευκρινίζουν τοὺς ὅρους «ὑπόστασις» καὶ «οὐσία», μὲ βάση τὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση οὐσία πρώτη καὶ οὐσία δευτέρα¹⁷. Ἡ ὑπόστασις ἀποκτᾷ τὸ

ἰδιάζονσα καὶ οὐ καθόλου οὔσα πρότασις· ὡς τὸ λεγόμενον ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχίσεως. Λέγεται δὲ καὶ ἡ πίστις ὑπόστασις οἷα δὴ τινος καταλήψεως οὔσα ἐπιστήμη...» Ἀπὸ τῆ χρήσης τοῦ ὅρου στὸν Πλωτῖνο ἀναφέρει ὁ Köster τρεῖς χαρακτηριστικὲς ἐκφράσεις: «ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἰδῶλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἑφεσις» (Ἐπεάδες III, 6, 7, 13). «Ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας, ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα» (V, 4, 2, 36). «Ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὔσαν δὲ ὁμῶς, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει» (III, 5, 3, 1). Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὴν *Καινὴ Διαθήκη* ἡ λέξις ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται πέντε φορές μὲ διαφορετικὲς σημασίες καὶ μόνο μία φορὰ μὲ περιεχόμενο παραπλήσιο μὲ αὐτὸ πὺν τῆς ἔδωσε ἀργότερα ἡ χριστιανικὴ Θεολογία (: «ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ» — τοῦ Θεοῦ Πατέρα — *Ἐβρ.* 1, 3).

16. Βλ. Βασίλ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΟΥ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Γ' Ἐκδ., Ἀθῆναι (Ἐκδ. «Ἀστήρ» — Παπαδημητρίου) 1970, σελ. 193.

17. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Κατηγορίαι* 5, 2a 11-16: Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρότως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινος λέγεται μήτε ἐν υποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δευτεραὶ δὲ οὐσαὶ λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρότως οὐσαὶ λεγόμεναι

περιεχόμενο της ἀριστοτελικῆς ἔννοιᾱς «οὐσία πρώτη» καὶ μετὸν Γρηγόριο Νύσσης γίνεται συνώνυμη μετὸ «πρόσω-

ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένει. — Βλ. ἐπίσης *Μετὰ τὰ Φυσικά* Z13, 1038b 9-16: πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῃ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν.

Ὅπως δὴ ποτε, οἱ ὅροι οὐσία καὶ ὑπόστασις ἢ πρόσωπον στὴν πατερικὴ γραμματεία ἀποκοτῶν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἓνα περιεχόμενο ποὺ σημαίνεται χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖται στὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση: οὐσία δευτέρα – οὐσία πρώτη. Γράφει ὁ Vladimir LOSSKY (*À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris [Aubier-Montaigne] 1967, σελ. 112): Il est clair qu'une telle définition de l'hypostase [μὲ βάζει τὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση] ne pouvait servir que de préambule à la théologie trinitaire, de point de départ conceptuel vers une notion déconceptualisée, qui n'est plus celle de l'individu d'une espèce. Si quelques critiques ont voulu voir dans la doctrine trinitaire de saint Basile une distinction d'hypostasis-οὐσία qui répondrait à la distinction aristotélicienne entre πρώτη et δευτέρα οὐσία, c'est qu'ils n'ont pas su démêler le point d'arrivée d'avec le point de départ, l'édifice théologique, au delà des concepts, d'avec son échafaudage conceptuel.

Ἄν καὶ ἡ παρατήρηση τοῦ Lossky εἶναι σωστή, ὥστόσο διαφαίνεται σ' αὐτὴν ἡ δυτικὴ κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς διάκρισης. Ἡ καθιερωμένη ἐπὶ αἰῶνες στὴ Δύση σχολαστικὴ ἐρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει ἐπιβάλλει τὴ νοησιαρχικὴ κατανόηση τῶν ἀριστοτελικῶν ὀρισμῶν (τὴν ὑποκατάσταση τῆς πραγματικότητος ἀπὸ τοὺς νοητικοὺς ὀρισμούς της) — τοὺς ἔχει ἀπογυμνώσει ἀπὸ τὸ «σημαντικόν» περιεχόμενο ποὺ ἔβλεπαν πάντοτε οἱ Ἕλληνες σὲ αὐτούς. Πρέπει νὰ ἐπαναλάβουμε καὶ ἐδῶ τὸ πόσο αἰσθητὴ εἶναι πιά σήμερα ἡ ἀνάγκη γιὰ ἓνα ἑλληνικὸ διάβασμα τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ τοῦ Πλάτωνα. (Εἶναι χαρακτηριστικὴ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ παρατήρηση τοῦ É. GILSON, στὸ βιβλίο του *L'Être et l'Essence*, Paris 1948, σελ. 57, σχετικὰ μὲ τὴς παρερμηνεῖες ποὺ ἔγιναν στὶς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τοὺς δυτικούς, στὴ διάρκειά τοῦ Μεσαίωνα: Réalistes et nominalistes du moyen âge, pour leurs donner leur noms traditionnels, n'avaient pas tort de se réclamer pareillement d'Aristote, bien qu'ils l'interprétassent, comme l'on sait, en deux sens diamétralement opposés. — Καὶ συμπληρώνει τὴν παρατήρηση ὁ M.-D. CHENU, στὸ βιβλίο του *La théologie au douzième siècle*, Paris, Éd. Vrin, 1966, σελ. 313, σχετικὰ μὲ τὸν Πλάτωνα: On a vu, à propos du platonisme au XIIIe siècle, que les mythes existentiels de Platon furent alors tournés en simples allégories, et, par cette désaxis-

πον». Τὸ πρόσωπο ἢ ὑπόστασις διαφοροποιεῖται ὡς πρὸς τὴν οὐσία ἢ φύση μὲ βάσιν τὴ μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῶν ιδιωμάτων. Εἶναι («τὸ ἰδιάζον»), ἡ ἑτερότητα ὀρίζεται ὡς «συνδρομὴ τῶν περὶ ἑκάστον ιδιωμάτων, τὸ ἰδιάζον τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημείον»¹⁸, «ἢ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραφτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπιφανομένων ιδιωμάτων παριστῶσα ἔννοια»¹⁹. Ἐνῶ ἡ οὐσία εἶναι τὸ γενικόν, τὸ εἶδος, ἡ κοινότητα τῶν γνωρισμάτων, «ἢ οὐσία... εἰς ἑτερότητά τινα φύσεως οὐ διαμερίζεται»²⁰ — «ἐπὶ μὲν τῆς οὐσίας ἐδείχθη παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφεῖν εἰδόντων, μηδεμίαν δύνασθαι διαφορὰν ἐννοῆσαι, ἐάν τις αὐτὴν ψιλώσας καὶ ἀπογυμνώσας τῶν ἐπιθεωρουμένων ποιότητων τε καὶ ιδιωμάτων αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐξετάζῃ, κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον»²¹.

Τὴν παραπέρα ἀνάπτυξη καὶ ἐρμηνεία τῶν δύο ὅρων ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους Πατέρες τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς θὰ παρακολουθήσουμε κάπως στὰ ἐπόμενα. Ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει ἡ πρώτη αὐτὴ εἰσαγωγὴ τοῦ ὅρου *πρόσωπο* στὸν χῶρο τῆς ὄντολογίας, ὁ ἀφετηριακὸς ὀρισμὸς τοῦ ὡς «ἰδιάζοντος τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημείου» — τὸ «ἀπερίγραφτον» τοῦ προσώπου, ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα. Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο, ποὺ ἔδωσε στὸν ὅρο ἡ ἐλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία, εἶναι, ἀκριβῶς, ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα ὡς

tentialisation intellectualiste ramenés à une expression figurée de la loi métaphysique des essences.)

18. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Νύσσης, *Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως* 5, Migne P.G. 32, 336C.

19. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Νύσσης, *ὁ.π.*, 3, Migne P.G. 32, 328B.

20. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Νύσσης, *Ἐπιστ.* 24, Migne P.G. 46, 1089C. Ἐκδοσὴ G. Pasquali, σελ. 76, 16-17.

21. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Νύσσης, *Κατὰ Ἐννομίου* I, Migne P.G. 45, 337B. Ἐκδοσὴ W. Jaeger, τόμος I, σελ. 109, 22-26.

ύπαρκτική διαφορά από την ουσία. Συλλαμβάνουμε την ουσία ως τὸ γεγονός τοῦ καθόλου, ὡς εἶδος, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων, ἀλλά, προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ οὐσία ὑπάρχει μόνο («ἐν προσώποις»), καὶ τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα ὡς πρὸς τὰ κοινὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας. Διαφοροποιεῖται τὸ πρόσωπο ἀπὸ τὴν οὐσία ἢ φύση μὲ βάση τὸν «ιδιάζοντα» καὶ ἀπερίγραπτο χαρακτήρα τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο ἐνσαρκώνει τὰ κοινὰ ὑπαρκτικά γνωρίσματα τῆς οὐσίας — δηλαδή διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅτιδήποτε συλλαμβάνεται ὡς ὃν καθεαυτό, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων, ὡς καθολικὸ εἶδος.

Τελικά, ἡ διαφορά εἶναι ἀνάμεσα στὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως, δηλαδή στὸ πρόσωπο ὡς ἀπόλυτη ἑτερότητα, καὶ στὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας, δηλαδή τοῦ ὄντος ὡς καθόλου, ὡς κοινότητας ἀντικειμενικῶν γνωρισμάτων. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, δὲν μπορεῖ νὰ τεθεῖ παρὰ μόνο στὸ πλαίσιο τῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου, στὴ βάση τῆς προτεραιότητας τοῦ προσώπου ἐναντὶ τῆς οὐσίας, τῆς προτεραιότητας ποὺ ἔχει ἡ ὑπαρξὴ σὲ σχέση μὲ τὴν κατανόηση τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν.

§ 5. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὄντολογικὴ προϋπόθεση φανερώσεις τοῦ καθολικοῦ «τρόπου τῆς ὑπάρξεως».

Τὸ πρόσωπο, ὡς ἀπόλυτη ἑτερότητα, διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅτιδήποτε συλλαμβάνεται μὲ τὴ νόηση ὡς ὃν καθεαυτό, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ κάθε προσώπου εἶναι ἀντικειμενικὰ ἀπροσδιόριστος, μοναδικός, ἀνόμιος καὶ ἀνεπανάληπτος, ἀφοῦ κάθε προσδιορισμὸς καὶ κάθε κατηγορημα ἀντιπροσωπεύει ὅπωςδὴ-

ποτε μιὰ κοινότητα γνωρισμάτων. Τὸ «ιδιάζον» τοῦ προσώπου, ἡ ἑτερότητά του, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προσδιορισθεῖ, ἀλλὰ μόνο νὰ βιωθεῖ ὡς γεγονὸς, δηλαδὴ ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση. Ἡ ἑτερότητα εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἀναφορική, προσδιορίζεται πάντοτε («ἐν σχέσει»), καὶ ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα μόνο ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση μπορεῖ νὰ βιωθεῖ. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι στὴν περίπτωσι τοῦ προσώπου ἡ ἀναφορὰ ἢ σχέση δὲν εἶναι ἀπλῶς συγκριτική, δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνας τρόπος νὰ καταννοηθεῖ ἡ ἑτερότητα ὡς διαφοροποίηση ὄντικῶν ἀτομικοτήτων, ἀλλὰ εἶναι ἐκεῖνος ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως ποὺ πραγματοποιεῖται ὡς σχέση καὶ ὅχι ἀπλῶς φανερόνεται ὡς σχέση. Τὸ πρόσωπο εἶναι μόνο ὡς δυναμικὴ ἀναφορά, μόνο («ἐναντι-τινός»), μόνο ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση. Στὸ γεγονὸς αὐτῆς τῆς σχέσεως τὸ πρὸς τι τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς ἀναδείχνεται σὲ ἀφορμὴ φανέρωσις τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου (τοῦ ὑπαρκτικοῦ πῶς ἢ τρόπου τῆς ὑπάρξεως) καί, ταυτόχρονα, ὀρίζεται ὡς πρὸς αὐτὴν τὴν ἑτερότητα, φαίνεται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι μόνο στὸ γεγονὸς τῆς σχέσεως ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἑτερότητα τοῦ προσώπου.

Ἐπομένως, στὴν ὀντολογικὴ προοπτικὴ ποὺ ὀρίζει ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου, ὁ ὀρισμὸς τῶν ὄντων ὡς φαινομένων ἀποκτᾷ ἓνα περιεχόμενο προ-συνειδησιακῆς ἐπίγνωσις: Τὰ ὄντα φαίνονται ὅχι ἀπλῶς ὡς χρονικότητα στὴν ἀπόστασι τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος, ἀλλὰ στὴ δυναμικὴ ἐνὸς προσωπικοῦ γεγονότος, ποὺ προηγεῖται ἀπὸ κάθε συνειδησιακὸ-νοητικὸ καθορισμό, καὶ τὸ γεγονὸς αὐτὸ εἶναι ἡ σχέση, ἀποκαλυπτικὴ τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου καὶ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὰ ὄντα. Ὅπως δὴποτε, ἡπραγμάτωσις τῆς προσωπικῆς σχέσεως ὀλοκληρώνεται (ὁ-

πως θα δοῦμε στὰ ἐπόμενα) μόνο στὸ γεγονὸς τῆς διαπροσωπικῆς κοινωνίας, μόνο σὲ ἀναφορὰ στὴν κατεξοχὴν (δηλαδή οὐσιαστικὴ) ἑτερότητα. Ὡστόσο, βρίσκει τὴ δυναμικὴ ἀπαρχή της στὸ γεγονὸς τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων στὸν «ὀρίζοντα» τῆς προσωπικῆς ἐπίγνωσης-σχέσης, δηλαδή στὴν ὑπέρβαση τῆς κατανόησης τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν. Ἔτσι, ἡ φανέρωση τῶν ὄντων ἀντιπροσωπεύει ἓνα γεγονὸς κλήσης γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ προσώπου, καὶ τὸ πρόσωπο ἀντιπροσωπεύει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα προσέγγισης τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων, πέρα ἀπὸ κάθε ἀντικειμενικὸ, δηλαδή συμβατικὸ, προσδιορισμό.

§ 6. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ ἐκ-σταση.

Εἶναι φανερό, καὶ μόνο ἀπὸ αὐτὲς τὶς πολὺ πρῶτες διατυπώσεις, ὅτι βρισκόμαστε ἐδῶ πολὺ μακριὰ ἀπὸ κάθε εἶδους ἀντικειμενοποιημένο ὑποκειμενισμό, ἀπὸ κάθε ἀξιολογικὴ καθοριστικὴ προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου ὡς συνειδησιακῆς καὶ νοητικῆς ἱκανότητας. Τὸ πρόσωπο, ὡς δυνατότητα φανερώσεως τῶν ὄντων, δὲν σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ καταρχὴν δεδομένη συνειδησιακὴ-νοητικὴ ἱκανότητα καὶ ὅτι αὐτὸ ποὺ συλλαμβάνει νοητικὰ συμπίπτει μὲ τὴν ὑπόσταση ἢ τὴ χρονικότητα τοῦ ἀντικειμένου. Δὲν περιορίζεται στὴν προτεραιότητα τῆς συνειδησιακῆς λειτουργίας, ποὺ ἔχει ἀξιολογικὸ χαρακτήρα ἐπειδὴ «κρίνει», ἀποδίδει μιὰν ἔννοια στὸ νοούμενο ἀντικείμενο (πιστοποιεῖ τὸν ὄγκο, τὸ βάρος, τὸ σχῆμα, τὸ χρῶμα, τὴν αἰτία καὶ τὸ σκοπὸ τῶν ὄντων). Ἀλλὰ ἔχει τὸ νόημα: ὅτιδῆποτε εἶναι, ἐμφανίζεται μόνο σὲ ἀναφορὰ στὸ πρόσωπο, φαίνεται μόνο στὰ ὅρια τῆς σχέσης ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἑτερότητα τοῦ προσώπου. Μὲ ἄλλα λόγια: τὸ πρόσωπο καὶ τὰ ὄντα εἶναι

οί ὅροι μιᾶς σχέσης, ἡ ὁποία σχέση δηλώνει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα. Τὰ ὄντα εἶναι ὡς ὁ λόγος τῆς σχέσης μὲ τὸ πρόσωπο, ἡ ἀ-λήθεια ἢ ἡ λήθη τῶν ὄντων ταυτίζεται μὲ τὴν ἀναφορὰ ἢ τὴ μὴ-ἀναφορὰ τους στὸ πρόσωπο.

Τὸ ἀφετηριακὸ, ἐπομένως, ἐρώτημα τῆς ὄντολογίας, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι, γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, ταυτίζεται μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πρόσωπο, μὲ τὴ διερεύνηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς σχέσης. Ὁ λόγος τῆς ἐτερότητας τοῦ προσώπου ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι, ὅχι πιά ὡς Εἶναι-καθεαυτό, ὡς νοητικὴ σύλληψη ἢ ἀπροσδιόριστη ἀπόκρυψη καὶ χρονικὴ φανέρωση, ἀλλὰ ὡς τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Ὁ ἄνθρωπος μετέχει στὸ ἐρώτημα ὡς ἐρωτώμενος, ὡς μοναδικὴ δυνατότητα ἐμπειρικῆς-βιωματικῆς ἀπόκρισης, ὡς ὅρος μιᾶς «προσωπικῆς» σχέσης. Εἶναι-ὡς-πρόσωπο, σημαίνει τὴν ἀλλαγὴ τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου σὲ ὅρο μιᾶς καθολικῆς-ὑπαρκτικῆς σχέσης, ἓνα γεγονὸς ἐκ-στασης ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς κατανόησης στὴν καθολικὴ-ὑπαρκτικὴ σχέση.

Ἡ κίνησις αὐτὴ ἀπὸ τὴ νοητικὴ-συνειδησιακὴ στάσις στὴν καθολικὴ σχέση εἶναι καὶ μετάβασις ἀπὸ τὴν ὀντικὴ-ἀτομικὴ ἀντίληψη τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς στὸν ἐκστατικὸ προσδιορισμὸ τῆς. Καὶ ἐδῶ ἡ ἐκ-στασις (ἔξω-ἵσταμαι, ἐξίσταμαι) δὲν περιορίζεται στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἵσταται-ἔξω ἀπὸ τὴ φυσικὴ ταυτότητά του, νὰ ἀπορεῖ γιὰ τὸ εἶναι του, νὰ συλλαμβάνει, αὐτὸς μόνος, τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα²². Ἡ ἐκστασις ἐδῶ ταυτίζεται

22. Εἶναι τὸ νόημα ποὺ ἔδωσε στὸν ἐκ-στατικὸ χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ὁ Heidegger, δημιουργώντας τοὺς ὅρους: ek-sistieren, Ek-sistenz, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸν ὅρο existentia τῆς δυτικῆς Μεταφυ-

μὲ τὴν πραγμάτωση τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου, δηλαδή μὲ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τοῦ προσώπου, ποὺ εἶναι καὶ μοναδικὴ δυνατότητα προσπέλασης τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων. Σημαίνει ἡ ἔκσταση τὴν αὐτομετάθεση ἀπὸ τὴν φυσικὰ δεδομένη νοητικὴ ἱκανότητα στὴν ἑτερότητα τῆς προσωπικῆς τῆς ἐνεργοποίησης, ἀπὸ τὸ αὐτονόητο τῶν νοητικῶν-συνειδησιακῶν συλλήψεων τῆς ἀντικειμενικῆς συμβατικότητας καὶ τὴν φυσικὰ δεδομένη κοινὴ κατανόηση τῶν ἀντικειμένων οὐσιῶν, στὴν καθολικὴ ὑπαρκτικὴ σχέση.

Ἡ δυναμικὴ καὶ πάντοτε ἀτέλεστη ὁλοκλήρωση αὐτῆς τῆς σχέσης εἶναι ὁ ἔρως τῶν ἐλλήνων Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, ἡ ἀγαπητικὴ φορὰ καὶ κίνηση τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν ἀτομικοποιημένη στὸν χῶρο τῶν ἀντικειμένων ὑπαρξῆ, γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς κατεξοχὴν σχέσης. Ὁ ἔρως εἶναι ἡ δυναμικὴ τῆς ἔκστασης, ποὺ βρίσκει τὴν ὁλοκλήρωσή της ὡς προσωπικὴ ἀναφορὰ στὴν κατεξοχὴν Ἑτερότητα: «ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἑὼν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων»²³.

σικῆς. Βλ. *Über den Humanismus*, σελ. 15-16: Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt... Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinausgehen in die Wahrheit des Seins.

Καὶ σὲ προηγούμενο βιβλίο του, προτοῦ εἰσαγάγει τὴ γραφὴ: Ek-sistenz, ek-sistieren, ἔγραφε: Der Satz: «der Mensch existiert» bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist... Sein ist nicht etwas anderes als «Zeit», insofern die «Zeit» als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird... (*Was ist Metaphysik?*, Frankfurt (Klostermann-Verlag) 9. Aufl. 1965, σελ. 16, 17.

23. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 4, 13, Migne P.G. 3, 712A.

**§ 7. Ὁ ἀποφατισμὸς στὸ πλαίσιο τοῦ ὄντολογικοῦ
προβλήματος: ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας καὶ
ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου.**

Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον ποὺ ἔδωσε στὸν ὄρο πρόσωπο ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία τῆς βυζαντινῆς περιόδου, γίνεται ἀφετηρία μιᾶς ὄντολογίας ριζικὰ διαφορετικῆς ἀπὸ αὐτὴν ποὺ ἐκπροσώπησε, στὴ διάρκειά τῆς ἱστορικῆς τῆς ἐξέλιξης, ἡ δυτικὴ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ παράδοσις. Ὁ ἐγκλωβισμὸς τῆς Δύσης στὴν ἀδιέξοδη πώλωση ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὰ ἀπόλυτο καὶ ὄντικὸ ἢ στὸν μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ εἶναι, ἐμφανίζεται ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια τῆς προτεραιότητος ποὺ ἔδωσαν οἱ δυτικοί, ἀπὸ τοὺς πρώτους κιόλας χριστιανικοὺς αἰῶνες, στὸν νοητικὸ καθορισμὸ τῆς οὐσίας ἔναντι τῆς ἱστορικῆς καὶ ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας τοῦ προσώπου — σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή, ποὺ βασίστηκε πάντοτε ἀφετηρικὰ στὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ἔναντι τῆς οὐσίας²⁴.

Ἡ προτεραιότητα τῆς ἀνάγκης γιὰ τὸν προσδιορισμὸ

24. «Ἡ λατινικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει ἐν πρώτοις τὴν φύσιν καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐπιζητεῖ τὸ πρόσωπον· ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει κατ' ἀρχὴν τὸ πρόσωπον καὶ ἐν συνεχείᾳ εἰσδύει ἐν αὐτῷ διὰ τὴν ἀνεύρη τὴν φύσιν. Ὁ Λατίνος θεωρεῖ τὴν προσωπικότητα ὡς τρόπον τῆς φύσεως, ὁ Ἕλληνας θεωρεῖ τὴν φύσιν ὡς περιεχόμενον τοῦ προσώπου». Th. de REGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 433 (ἡ παραπομπὴ ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Vlad. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris (Aubier) 1944, σελ. 57, ἑλλην. μτφρ. Σ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1964, σελ. 64). — Βλ. ἐπίσης H.-M. LEGRAND, *Bulletin d'Ecclésiologie – Introduction aux Églises d'Orient*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, tome 56, No 4, σελ. 709, ὅπου κρίνοντας τὴ δυτικὴ-σχολαστικὴ δομὴ τῆς Δογματικῆς τοῦ Π.Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, σημειώνει:.. puis vient le traité de Dieu (livre I), où le De Deo uno précède le De Deo Trino, comme dans la Somme de S. Thomas d'Aquin (cognossibilité de Dieu, vrai notion de

τῆς οὐσίας στὸ πλαίσιο τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος ὑποχρεώνει σὲ ἀντικειμενικὸ προκαθορισμὸ τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων καὶ σὲ νοητικὴ (ἀναλογικὴ-ὄντικὴ) καὶ αἰτιολογικὴ ἐκδοχὴ τοῦ Εἶναι. Οἱ Σχολαστικοὶ καθιερώνουν στὴ Δύση τὴν τριπλὴ ὁδὸ (via triplex) τῆς ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ Εἶναι: Τὴν ὁδὸ τῆς ἀφαίρεσης (via negationis), τὴν ὁδὸ τῆς ὑπεροχῆς (via eminentiae) καὶ τὴν ὁδὸ τῆς αἰτίας (via causalitatis)²⁵.

Σὲ ἀντιφατικὸ ἀλλὰ καὶ ἱστορικὸ συνδυασμὸ μὲ τὸν καταφατικὸ-ἀναλογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ Εἶναι, ἀπασχολεῖ τὴ Δύση καὶ ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ Εἶναι, ἡ ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας νὰ ἐξαντλήσει μὲ ὁρισμοὺς τὴν ἀλήθεια τοῦ Εἶναι. Ὁ ἀποφατισμὸς στὴ Δύση προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀνάγκη προστασίας τοῦ μυστηρίου τῆς θείας Οὐσίας, εἶναι δηλαδὴ πάντοτε ἓνας ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι οἱ δυὸ βασικοὶ διαμορφωτὲς τῆς θετικῆς-ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ στὴ Δύση, ὁ Ἄνσελμος (†1109) καὶ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης (†1274) κηρύττουν ταυτόχρονα καὶ τὴν ἀποφατικότητά αὐτῆς τῆς γνώσης, τὴν οὐσιαστικὴ ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀπροσπέλαστο τοῦ Εἶναι²⁶. Καὶ σὲ αὐτὴ τὴ γραμμὴ ἡ κατεύθυνση, τοῦ ἀποφα-

Dieu, attributs divins et après seulement le dogme trinitaire «en général» puis «en particulier»).

25. Βλ. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, τόμος I, München 1960, σελ. 306 κ.έ. — Ἐπίσης, Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 1, sel. 390. — Ἐπίσης, Χρήστου ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΥ, *Δογματική*, Ἀθῆναι 1907, σελ. 47 κ.έ. — Ἐπίσης, Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Δογματική*, τόμος Α', Ἀθῆναι 1959, σελ. 186 κ.έ.

26. Βλ. Étienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris (Payot), 2ème édition 1962, σελ. 241 κ.έ. — Ἐπίσης Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg i. B. (Herder-Verlag) 8. Aufl. 1965, τόμος I, σελ. 504-505. — Βλ. ἐπίσης M.-D. CHENU, *La théologie comme*

τισμοῦ τῆς οὐσίας, συναντῶνται τόσο οἱ κορυφαῖοι σχολαστικοὶ ὅσο καὶ οἱ μεγάλοι μυστικοὶ τοῦ Μεσαίωνα — ὁ Petrus Abaelardus (†1142), ὁ Albertus Magnus (†1280), ὁ Ἰωάννης Duns Scotus (†1308), ὁ Meister Eckhart (†1327), ὁ Nicolaus Cusanus (†1464).

Ἄλλὰ ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀντιμετωπίσει τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα ὡς πρόβλημα ὑπαρκτικό, ὡς ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ὅ,τι εἶναι, γιὰ τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρξεως»²⁷. Ἡ ἀπολυτοποίηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος ἀπὸ τοὺς σχολαστικούς, προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ ὁ ὁποῖος ὀρίζεται ὡς «καθαρὴ ἐνέργεια τοῦ ὑπάρχειν» (actus purus), ἐρμηνεύει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ οὐσία, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὸ ὑπάρχειν (essentia est id cuius actus est esse)²⁸, ἀλλὰ δὲν θίγει τὸν

science au XIII^e siècle, Paris (Éd. Vrin – 3^eme édition) 1969, σελ. 97 κ.έ. ὅπου ὁ συγγραφέας διαπιστώνει στὰ ἔργα τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη μιὰ «μεγαλειώδη» σύνθεση τοῦ μυστικοῦ-θεωρητικοῦ χαρακτήρα τῆς Θεολογίας μὲ τίς ἀπαιτήσεις τῆς ἐπιστημονικῆς λογικότητος: Verbe éternel ou Verbe fait chair, spéculation contemplative ou règles de vie morale, symbolisme sacramentaire et communauté des saints, relèvent tout uniment du même principe de connaissance. Les catégories si fermement tranchées du philosophe entre le spéculatif et le pratique ne divisent plus ce savoir... ces savoirs sont campés dans un même champ d'intelligibilité, que constitue la lumière de foi en oeuvre de science: *intellectus fidei*.

27. Ἐκφραση καθιερωμένη στὴ θεολογικὴ γραμματεία τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς καὶ ἀφετηριακὴ τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ τῆς. Πρβλ. χαρακτηριστικά: ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, Migne P.G. 90, 285A, καὶ *Μυσταγωγία*, Migne P.G. 91, 701A. — ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Νύσσης, *Κατὰ Ἐννομίον* 1, Migne P.G. 45, 316C. — ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ Φιλοσ., *Ἐκθεσις τῆς ὁρθῆς ὁμολογίας* 3, Migne P.G. 6, 1209B. — ΙΩΑΝΝΟΥ Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Ἰακωβιτῶν* 52, Migne P.G. 94, 1461B.

28. Βλ. É. GILSON, ὁ.π., σελ. 589-590: Il y a, dans le thomisme, un acte de la forme elle-même, et c'est l'exister... L'acte de l'essence n'est plus la forme, *que est* du *quod est* qu'elle est, mais l'existence.

τρόπο τοῦ ὑπάρχειν, καὶ ἐπομένως ἐξακολουθεῖ νὰ περιορίζει τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα στὸν χῶρο τῶν ἀφηρημένων ὀρισμῶν.

Ἀντίθετα, στὴν ἀνατολικὴ Θεολογία ἡ πόλωση ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὸ-ὄντικὸ ἢ στὸν μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ Εἶναι ἔχει ἀφετηριακὰ ἀποκλειστεῖ καὶ ἡ ὄντολογία τῶν ἀνατολικῶν εἶναι πρωταρχικὰ ὑπαρκτική, γιὰτὶ βάση καὶ ἀφετηρία εἶναι ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου καὶ ὅχι ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας. «Στὴν παράδοση τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας δὲν ὑπάρχει περιθώριο γιὰ μιὰ θεολογία καί, πολὺ λιγότερο, γιὰ ἓνα μυστικισμὸ τῆς θείας οὐσίας... Γιὰ τὴν ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, ὅταν μιλάει κανεὶς γιὰ τὸν Θεό, πρόκειται πάντοτε γιὰ τὸ συγκεκριμένο: “ὁ Θεὸς τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰσαὰκ καὶ τοῦ Ἰακώβ, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ”, πρόκειται πάντοτε γιὰ τὴν Τριάδα (τῶν προσώπων) — Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα. Ἀντίθετα, ὅταν ἡ κοινὴ φύση παίρνει τὴν πρώτη θέση στὴ σύλληψη τοῦ τριαδικοῦ δόγματος, εἶναι ἀναπόφευκτο ἡ θρησκευτικὴ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ-Τριάδος νὰ παραμερίζεται, σὲ ἓνα ποσοστό, γιὰ χάρη μιᾶς κάποιας φιλοσοφίας τῆς οὐσίας... Πραγματικά, στὸ πλαίσιο τῶν θεωρητικῶν προϋποθέσεων τῆς Δύσεως, κάθε θεωρία καθαρὰ θεοκεντρικὴ θὰ κινδύνευε νὰ θέσει τὴν οὐσία πρὶν ἀπὸ τὰ πρόσωπα, νὰ γίνῃ ἓνας μυστικισμὸς τῆς “θείας ἀβύσσου” (πρβλ. τὴν *Gottheit* τοῦ Meister Eckhart), ἓνας ἀπρόσωπος ἀποφατισμὸς τῆς θεότητας-μηδὲν ποὺ θὰ προηγεῖτο τῆς Τριάδος. Ἔτσι, διαγράφοντας ἓναν παράδοξο κύκλο, ἐπανέρχεται κανεὶς, μέσα ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, στὸν νεопλατωνικὸ μυστικισμό»²⁹.

29. Vlad. LOSSKY, *La théologie mystique...*, σελ. 63, 64, ἑλλην. μτφρ. Σ. Πλευράκη, σελ. 70, 71.

Ἡ διάκριση τοῦ ἀποφατισμοῦ τοῦ προσώπου ἀπὸ τὸν ἀποφατισμὸ τῆς οὐσίας δὲν ἐξαντλεῖται στὸ πλαίσιο μιᾶς θεωρητικῆς διαφορᾶς, ἀλλὰ ἀντιπροσωπεύει καὶ συνιστᾷ δυὸ διαμετρικὰ ἀντίθετες πνευματικὲς στάσεις, δυὸ τρόπους ζωῆς, τελικά, δυὸ διαφορετικοὺς πολιτισμοὺς. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἡ ζωὴ θεμελιώνεται στὴν ἀλήθεια ὡς σχέση καὶ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία, ἡ ἀλήθειαπραγματώνεται ὡς κοινωνικὴ δυναμικὴ τῆς ζωῆς καὶ ἡ ζωὴ δικαιώνεται ὡς ταύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἀλήθεια ταυτίζεται μὲ νοητικοὺς ὀρισμοὺς, ἀντικειμενοποιεῖται, ὑποτάσσεται στὴ χρησιμότητα, καὶ ἡ ἀλήθεια ὡς χρησιμότητα ἀντικειμενοποιεῖ τὴν ἴδια τὴ ζωὴ, μεταφράζεται σὲ τεχνολογικὴ ὑστερία, σὲ βασανισμὸ καὶ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀλλὰ οἱ ἱστορικὲς καὶ πολιτιστικὲς συνέπειες, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς διαφορὲς Ἀνατολῆς καὶ Δύσης στὸν χῶρο τῆς ὄντολογίας, θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης μελέτης³⁰. Ἐδῶ, θὰ θυμῆσουμε ἀπλῶς τὴν ἐναργέστατη διατύπωση τοῦ ἀδιεξόδου, ποὺ δημιουργεῖ ἡ προτεραιότητα τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς οὐσίας, στὰ κείμενα τοῦ Heidegger (τοῦ τελευταίου, μᾶλλον, «μυστικοῦ τῆς Οὐσίας» στὴ Δύση)³¹. Ἡ περίπτωση τοῦ Heidegger ἔδειξε καθαρὰ τὸ πῶς

30. Σὲ προηγούμενη μελέτη, ἀλλὰ καὶ πάλι στὸν χῶρο τῶν θεωρητικῶν διαφοροποιήσεων, ἔγινε προσπάθεια νὰ καταδειχθεῖ, μὲ βάση τὰ κείμενα τοῦ Heidegger, πῶς ἡ σχολαστικὴ θεολογικὴ παράδοση τῆς Δύσης ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὸ σημερινὸ φαινόμενο τοῦ «εὐρωπαϊκοῦ Μηδενισμοῦ». Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ* (μὲ ἀναφορὰ στίς ἀρεοπαγιντικὲς συγγραφές καὶ στὸν Martin Heidegger), Ἀθήνα 1967.

31. Πρβλ. τοὺς χαρακτηριστικοὺς ἀφορισμοὺς του: *Sein erweist sich als einhöchstbestimmtes völlig Unbestimmtes (Einführung in die Metaphysik, σελ. 59)*. — *Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem*

ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας προσδιορίζει καὶ σέβεται τὰ ὅρια τῆς σκέψης, ἐπομένως καὶ τὰ ὅρια τῆς μεταφυσικῆς ἢ τοῦ ἀρρήτου, ἀλλὰ ἀφήνει τὸ πρόβλημα τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητος στὰ ὅρια τοῦ ἐνδεχόμενου μηδενισμοῦ της, ἀποκαλύπτει τὸ Μηδὲν ὡς ἕξ ἴσου ἐνδεχόμενη δυνατότητα μὲ τὸ εἶναι, μεταθέτει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα στὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὸ ὄν καὶ στὸ Μηδέν: (warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?³²). Ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας ἀποδείχεται μὲ τὸν Heidegger ἐνδεχόμενο ὄντολογικοῦ καὶ θεολογικοῦ Μηδενισμοῦ τόσο, ὅσο καὶ ὁ ὄντικὸς-νοητικὸς προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας. Ἀλλὰ στὸ θέμα αὐτὸ θὰ χρειαστεῖ νὰ ἐπανέλθουμε σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο τῆς μελέτης αὐτῆς.

Menschen am weitesten (*Über den Humanismus*, σελ. 20). — Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist blosses Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit (*Was ist Metaphysik?*, σελ. 32). — Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt, verborgen. Aber das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an (*Über den Humanismus*, σελ. 26). — Βλ. ἐπίσης τὸν ἐνδεικτικὸ χαρακτηρισμὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger ἀπὸ τὸν J. HIRSCHBERGER (*Geschichte der Philosophie*, II, σελ. 648): Was bleibt, ist eine Art Mystik und Romantik des Seins, bei der alles auf die Hinnahme ankommt.

32. *Einführung in die Metaphysik*, σελ. 1.