

Χρῆστος Γιανναρᾶς

Τὸ Πρόσωπο  
καὶ ὁ Ἔρως

ΟΓΔΟΗ ΕΚΔΟΣΗ

”Ικαρος



ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ Ο ΕΡΩΣ

Πρώτη έκδοση 1970  
Διαδοχικές έπανεκδόσεις 1974, 1976, 1987, 1992, 2001, 2006  
(περιοδικό «Δευταλίων», έκδόσεις Παπαζήση, έκδόσεις «Δόμος»)

© Χρήστος Γιανναράς & Έκδόσεις Ικαρος, 2017

ISBN 978-960-572-199-2

Χρῆστος Γιανναρᾶς

Τὸ Πρόσωπο  
καὶ ὁ Ἐρως

ΟΓΔΟΗ ΕΚΔΟΣΗ

’Ικαρος



*Στὴν Τατιάνα, στὸν Σπυρίδωνη,  
στὸν Ἀναστάση*



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΟΓΔΟΗ ΕΚΔΟΣΗ

*Μὲ τὴν ἔβδομη ἐπανέκδοσή του τὸ βιβλίο Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως συμπληρώνει διαδρομὴ μισοῦ περίπου αἰώνα — ὀκτὼ ἐκδόσεις στὰ Ἑλληνικά, μεταφρασμένο ὡς τώρα καὶ σὲ πέντε γλῶσσες. Εἰσηγήθηκε (καὶ συνοψίζει) τὴν φιλοσοφικὴν ὀπτικὴν καὶ πρότασην τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου (ἢ προσωποκεντρικῆς ὄντολογίας) καθιερώνοντας τὴν θεματικὴν αὐτὴν στὴ διεθνὴ δρολογία.*

*Στὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 20οῦ αἰώνα ὑπῆρξε στὴν Εὐρώπη (καὶ ὅχι μόνο) μιὰ ἔκρηξη ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸ πεδίο (ἢ κεφάλαιο) τῆς Φιλοσοφίας ποὺ τὸ ὄνομάζουμε ὄντολογία (ἢ μετα-φυσικὴ ἢ πρώτη φιλοσοφία ἢ κυρίως φιλοσοφία). Ὁντολογία εἶναι ὁ λόγος-περὶ-τοῦ ὄντος, ἡ γνώση γιὰ τὸ ὑπαρκτό, ὅχι ὡς πρὸς τὰ αἰσθητά του γνωρίσματα, ἀλλὰ ὡς πρὸς τὸ γνώμονά του νὰ ὑπάρχει — νὰ γνωρίσουμε (ἐντοπίσουμε) τὴν διαφορὰ τῆς ὑπαρκτῆς ἀπὸ τὴν ἀνηπαρκτία, τοὺς ὅρους-προϊόποθέσεις τοῦ ὑπάρχειν, τὴν αἰτία καὶ τὸν σκοπὸ του ἢ τὴν ἀλογία του. Ἰσως ἡ ἐμπειρία τοῦ παραλογισμοῦ καὶ τῆς φρίκης τῶν δύο Παγκόσμιων Πολέμων, ἵσως ὁ ἐφιάλτης μιᾶς πρωτόγνωρης σὲ καταστροφικὴ ἀποτελεσματικότητα πολεμικῆς τεχνολογίας, νὰ πυροδότησαν τὴν ἔνταση καὶ διεύρυνση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸ ὑπαρκτικὸ πρόβλημα, τὰ ὄντολογικὰ ἐρωτήματα.*

*Συσχετίζοντας χρονικὰ τὶς φιλοσοφικὲς ἀναζητήσεις*

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

Ο συνεπής χαϊντεγγεριανὸς ἐμπειρισμὸς λειτούργησε ως κεκτημένη ὑποδομὴ γιὰ νὰ τολμήσει ὁ Jean-Paul Sartre (1905-1980) τὴν ταύτιση τῆς ἀνθρώπινης εἰδικὰ ὑπαρξης μὲ τὴ γεγονότητα (*facticité*): τὸν ἐνεργὸν αὐτομηδενισμὸ τοῦ ὑπάρχειν ταυτισμένον μὲ τὴν ἐλευθερία ἀπὸ κάθε ὑπαρκτικὸ προκαθορισμό. Μὲ αὐτὴ τὴν ὅχι «ἀξιακὴν» ἀλλὰ ὄντολογικὴ κατανόηση τῆς ἐλευθερίας —τὸν μηδενισμὸ τοῦ εἶναι ως νοητικὰ καθορισμένης οὐσίας ἢ φύσης— θὰ συνταχθεῖ τὸ εἰδωλοκλαστικό, περίπον «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.

Ως πολύκλαδο ρεῦμα ἢ ἀναζήτηση ὁ ὑπαρξισμὸς εἶχε σαφῶς τὶς προδρομικές τον καταβολὲς στὴν προφητικὴ διορατικότητα φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ καὶ εἰδωλοκλαστικῆς μεταφυσικῆς ἀγωνίας τοῦ Friedrich Nietzsche (1844-1900). Ὁπως καὶ στὴν ὁμόλογη μαχητικὴ ἐμμονὴ τοῦ Søren Kierkegaard (1813-1855) νὰ ἐπαναφέρει στὴν προτεραιότητα τῆς βιωματικῆς ἐμπειρίας τὴν διερεύνηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ αἰνίγματος. Σὲ φιλικὴ ἀντίθεση μὲ τὸ νοησιαρχικὸ ἀποστέγνωμα τῆς γλώσσας τῶν «ίερῶν τερράτων»

τοῦ Διαφωτισμοῦ (*Kant, Hegel*), δ ὑπαρξιακὸς προβληματισμὸς συνέδεσε καὶ πάλι τὴ φιλοσοφικὴ ἐκφραστικὴ μὲ τὸ βιωματικὸ φροτίο τῶν λέξεων, τὴ διορατικότητα καὶ εἰλικρίνεια τῆς ποιητικῆς εναισθησίας.

Καθόλου τυχαῖο λοιπὸν ποὺ ἡ ἐπικαιροποίηση τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ ἀπὸ τοὺς «ὑπαρξιστὲς» φιλοσόφους δὲν περιορίστηκε στὰ ἀκαδημαϊκὰ περιβάλλοντα καὶ σὲ ἐξειδικευμένη ἐκφραστική. 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, Άντρει Ταρκόφσκι, François Truffaut, Jean-Luc Godard, Alain Resnais*). Στοὺς 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 ἐπώδυνον 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 ὑπαρξῆς ἀπέναντι στὴ φρίκη τῆς ἀ-νόητης ἀπανθρωπίας τῶν πολέμων καὶ τῶν ὀλοκληρωτικῶν ἴδεολογιῶν. Καὶ γιατί οἱ ἀπόπειρες νὰ συγκροτηθεῖ ἔνας «ἀνθρωπιστικὸς» ἢ καὶ «χριστιανικὸς» ὑπαρξισμὸς στάθηκε ἀδύνατο νὰ ἀποφύγουν αὐτὸ ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ δόποιο προσπαθοῦσαν νὰ ἀποδράσουν: τὸν ὑποκειμενισμὸ τῶν παντοδαπῶν «βεβαιοτήτων».

Ήταν περισσότερο ἀπὸ φανερὸ δῆτι χρειαζόμαστε μιὰ διαφορετικὴ (ἀπὸ τὶς τρέχουσες στὸ πολιτισμικό μας «παράδειγμα») ὄντολογία. Καὶ ἡ ὄντολογία (τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς) εἶναι πάντοτε συνάρτηση τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ «κριτήριον ἀληθείας» (Ἡράκλειτος) — χρειαζόμασταν ἐπομένως καὶ μιὰ διαφορετικὴ (ἀπὸ τὶς τρέχουσες στὸ πολιτισμικό μας «παράδειγμα») γνωσιολογία.

Τὸ βιβλίο κομίζει τὰ ενδόματα ἀπὸ τὴν σπουδὴν τῆς Ἑλληνικῆς παράδοσης: Τὴν ὄντολογία ποὺ συνοψίζεται στὴ λέξη πρόσωπο, τὴν γνωσιολογία ποὺ συγκεφαλαιώνεται στὴ λέξη ἔρως. Η συγγραφικὴ στόχευση (οὐχὶ ἐπιδίωξη οὐτε φιλοδοξία) ἥταν νὰ ἀρτιωθεῖ σὲ τρίπτυχο ἡ ἀναζωπόρωση τοῦ ὄντολογικοῦ 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. Ἀν ἔτσι συμπληρώνεται, φιλοσοφικὰ καὶ πραγματικά, ἐρμηνευτικὸ τρίπτυχο, δὲν θὰ κριθεῖ ἀπὸ ποσοτικὰ μεγέθη, ἀριθμὸ ἐπανεκδόσεων ἡ ἀριθμὸ μεταγλωττίσεων τῆς ἀπόπειρας.

Μάιος 2017

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΤΕΤΑΡΤΗ ΕΚΔΟΣΗ

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

Τὸ «ὄντολογικὸ ἐρώτημα» ἢ ἡ «ὄντολογία» εἶναι λεκτικοὶ προσδιορισμοὶ ἵστορικὰ μεταγενέστεροι, ποὺ ὅμως δηλώνονται ἔναν ἀφετηριακὸ προβληματισμὸ τῆς φιλοσοφίας: Τὴν ἀναφορά μας στὴν πραγματικότητα τοῦ ὄντος, δηλαδὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ, ὡς πρὸς αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γνώρισμά του: νὰ ὑπάρχει — πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλο προσδιοριστικὸ ἰδίωμα. Καὶ διομάζουμε ἐρώτημα ὄντολογικὸ τὴν ἀπορία μας γιὰ τὴν πραγματικότητα ἢ τὸ γεγονός τοῦ ὄντος, τῆς μετοχῆς στὴν ὑπαρξη (πέρα ἀπὸ τὴν ἀπλὴ φαινομενικότητα τῶν ὑπαρκτῶν) — τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ὑπαρξη ὡς κοινὴ συντιστώσα ἢ προϋπόθεση τοῦ ὑπαρκτοῦ (γιὰ τὸ Εἶναι καθεαντό, ξέχωρα ἀπὸ περιορισμοὺς χώρου, χρόνου, φθορᾶς καὶ θάνατου).

Οἱ ἀπαντήσεις στὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα, ὅπως τὶς ἐπισημάνω στὴ συγκεκριμένη φιλοσοφικὴ παράδοση ποὺ ἐρευνῶ, συνοφίζονται στοὺς δυὸ βασικοὺς ὅρους: πρόσωπο καὶ ἔρως. Γιὰ τὸν Ἑλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, ἀφετηρία γιὰ τὴν πρόσ-

βαση στὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξῆς καθεαντὴν 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 προϋποθέτονταν τὴν ἐμπειρικὴ διερεύνηση. Καὶ ἡ ἐμπειρία δὲν ἔξαντλεῖται στὶς πιστοποιήσεις τῶν αἰσθήσεων, οὕτε εἶναι μόνο διανοητικὸ γεγονός — σύμπτωση ἔννοιας καὶ ροομένουν. Ἐμπειρία δὲν εἶναι οὕτε καὶ ἡ διαφύγη σὲ θολοὺς «μνηστικισμούς», σὲ ἀτομικὰ ὑπαρξιακὰ «βιώματα» ἀπρόσιτα στὴν κοινωνικὴ ἐπαλήθευση. Μὲ τὴν λέξη ἐμπειρία δηλώνομε ἐδῶ τὸ καθολικὸ καὶ πολύπτυχο γεγονὸς 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 κοινωνική της μετάδοση — ἢ τὰ ὄφια προστασίας της. Ἡ προσέγγιση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος (τῆς πραγματικότητας τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσης τοῦ Εἶναι) προϋποθέτει — γιὰ τὸν ἐλληνικὸ φιλοσοφικὸ λόγο τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου — τὴν ἐμπειρία ὡς πολλαπλότητα καὶ ἐνότητα γνωστικῶν δυνατοτήτων. Προϋποθέτει τὴν ὑπαρκτικὴ καθολικότητα (ἀκεραιότητα καὶ ὅχι τεμαχισμὸ) 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 διανοητικό της ἔνδυμα) στὶς διακρίσεις: φύσεως ἢ οὐσίας καὶ προσώπου, φύσεως ἢ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν. Οἱ διακρίσεις δὲν ἀναφέρονται ἀποκλειστικὰ στὴ σπουδὴ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἀλλὰ δηλώνονταν καὶ συγκεφαλαιώνονταν τὸ

καθολικὸν ὑπαρχτικὸν γεγονός, τὸν «τρόπον τῆς ὑπάρχεως καθόλου». Καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος, στὴν προοπτικὴν τῶν ἀπαντήσεων ποὺ ἐδῶ μελετᾶμε, εἶναι τὸ πρόσωπο, ὡς ὑπαρχτικὴ ἑτερότητα ἔναρτι τῶν κοινῶν γνωρισμάτων τῆς οὐσίας, καὶ τὰ ὅντα ὡς «πράγματα»-πεπραγμένα ἐνὸς δημιουργοῦ προσώπου, ἀποτελέσματα τῶν ἐνεργειῶν τῆς οὐσίας, ποὺ εἶναι πάντοτε προσωπικές.

Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα (έτεροτητα ὑπαρχῆς καὶ ἐνεργειῶν ἡ «πεπραγμένων» τῆς ἐνέργειας), ὡς ἀφετηρία καὶ συγκεφαλαίωση τοῦ καθολικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρχεως, προηγεῖται ἀπὸ κάθε νοητικὸν καθορισμὸν οὐσιῶν ἡ φαινόμενων ὄντοτήτων. Δηλώνει τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου (καὶ τοῦ προσωπικοῦ χαρακτήρα τῶν «πραγμάτων») ἔναρτι τῆς οὐσίας ἡ φύσεως, τὴν προτεραιότητα ποὺ ἔχει ἡ ὑπαρχή ὡς πρὸς τὴν κατανόηση τῶν ἀντι-κείμενων οὐσιῶν. Καὶ δηλώνεται ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου (γίνεται κατανοητὴ ὡς γεγονός) μὲ τὴν ἀναφορὰ στὴν ἐκ-σταση τοῦ ὑποκειμένου, στὸν ἐκ-στατικὸν χαρακτήρα τῆς γνωστικῆς ἐμπειρίας, στὴ δυναμικὴν αὐθυπέρβαση τῆς ἀτομικῆς ὑπαρχῆς προκειμένου νὰ κατορθωθεῖ ἡ ἐμπειρικὴ γνώση τοῦ ὑπαρχοῦ.

Ἡ ἐκ-στατικὴ αὐτὴ αὐθυπέρβαση εἶναι ὀπωσδήποτε ἀναφορική, γεγονὸς σχέσης καὶ κοινωνίας. Εἶναι ὁ ἔρως ὡς ἀσκητικὴ αὐτοπαραίτηση ἀπὸ τὴν ἀτομικὴν (ὑπαρχτικὴν καὶ νοητικὴν) αὐτάρκεια, ὡς καθολικὴ ἀγαπητικὴ αὐτοπροσφορά, ἀποκαλυπτικὴ πάντοτε τῆς μοναδικότητας καὶ ἀνομοιότητας τῶν ὅρων τῆς προσωπικῆς σχέσης.

Ωστόσο, παρὰ τὴν προϋπόθεσην ἀναφορᾶς στὶς γραπτὲς πηγὲς τοῦ ἐλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, αὐτὴ ἡ μελέτη δὲν εἶναι ἰστο-

ρική. Υπάρχει τὸ ὑπόβαθρο μιᾶς πιὸ «προσωπικῆς» ἀράζήτησης στὴν ἴστορικὴ ἐδῶ ἀναδρομή: Ἡ γραφὴ τοῦ βιβλίου νὰ δοκιμάσει τὶς δυνατότητες τῆς σημερινῆς φιλοσοφικῆς δροῦλογίας καὶ προβληματικῆς, μέσα στὰ ὅρια τῆς ὄντολογίας ποὺ θεμελιώνονται οἱ ὅροι πρόσωπο καὶ ἔρως.

Καὶ πιὸ συγκεκριμένα: Ἡ μελέτη νὰ διερευνήσει μιὰ καταρχὴν κοινὴ προϊπτόθεση ποὺ φαίνεται νὰ ὑπάρχει (παράλληλα μὲ θεμελιώδεις διαφορὲς) τόσο στὶς ὄντολογικὲς ἀντιλήψεις τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ὅσο καὶ στὶς σημερινὲς ὄντολογικὲς ἀναζητήσεις, κνοίως τῆς φαινομενολογικῆς σχολῆς καί, ἴδιαίτερα, τῶν «φιλοσόφων τῆς ὑπάρχεως»: Τὴν ἀρνηση προσδιορισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ κατηγορίες ὄντικές, ἀρνηση ταντισμοῦ τῆς οὐσίας μὲ τὴν ἰδέα ἡ ἔννοια τῆς ὄντότητας καθόλον. Κνοίως ἡ στροφὴ τοῦ Heidegger στοὺς προσωρατικοὺς ἐλληνες φιλοσόφους, καὶ τὸ καινούργιο (γιὰ τὴ Δύση) διάβασμα τοῦ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη ποὺ ἐπιχείρησε, συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν ἀποδέσμευση τῆς δυτικο-εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφικῆς σκέψης ἀπὸ τὸ ἀδιέξοδο ποὺ δημιούργησε ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἀλήθειας σὲ νοητικοὺς δομούς, ἡ *adaequatio rei et intellectus*.

Σίγοντα, καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ Heidegger (τοῦ τελευταίου «μυστικοῦ τῆς οὐσίας» στὴ Δύση) δὲν κατόρθωσε νὰ προσεγγίσει τὴν ἐλληνικὴ κατανόηση τῆς ἀλήθειας ὡς σχέσεως — τὴν γνωστικὴ προτεραιότητα ποὺ ἔχει ἡ ἐμπειρία τῆς ἐρωτικῆς «ἔκπληξης», ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας ὡς προσωπικῆς ἀμεσότητας — κατανόηση ποὺ ἔγινε τὸ βάθρο γιὰ ὀλόκληρη τὴν ἀποφατικὴ ὄντολογία τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Καὶ ἥταν ἀναπόφευκτο, στὴ θέση τοῦ ἀντικειμένου ποὺ καταλύθηκε, νὰ ἐμφανιστεῖ ἀδυσώπητο τὸ μηδὲν ὡς ὄντολογικὴ πραγματικότη-

τα —ή άλλη «δύψη» τῆς ὄντικῆς φανέρωσης—, ἀφοῦ ἀποκλείστηκε ἡ ὁδὸς τῆς σπουδῆς τοῦ ὑποκειμένου ὡς προσώπου καὶ ἐμπειρίας σχέσεων ποὺ ἀναιροῦν ἐπίσης τὴν ὄντικὴ ἀντικειμενικότητα, ἀλλὰ γιὰ νὰ δηλωθεῖ ἡ ἀ-λήθεια ὡς ἀμεσότητα σχέσης, ἡ ἡ λήθη ὡς ἀπονσία σχέσης.

Μέσα ἀπὸ αὐτὲς περίπον τὶς διαπιστώσεις διαμορφώθηκε ὁ στόχος τῆς μελέτης: Νὰ ἀναζητηθοῦν οἱ προεκτάσεις τῆς ὄντολογίας τῶν Ἑλλήνων τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου, δηλαδὴ οἱ ἀπαντήσεις ποὺ αὐτὴ ἡ ὄντολογία διασώζει στὰ ἐρωτήματα τῆς σύγχρονης ὄντολογικῆς ἔρευνας. Δὲν πρόκειται γιὰ ἐρωτήματα ἀφηρημένα καὶ ἄσχετα μὲ τὸν ἀνθρώπινο βίο, ἀλλὰ γιὰ ἐναγώνιες ἀντιπαραθέσεις μὲ τὴν κρίση ἐνὸς ὀλόκληρου πολιτισμοῦ σήμερα, βασισμένου στὴν «ἀντικειμενικότητα» καὶ χρησιμότητα τῆς ἀλήθειας, στὴ βασανιστικὴ ὑποταγὴ τοῦ ἀνθρώπου σὲ αὐτὴ τὴν χρησιμότητα.

Ἡ σπουδὴ τῶν θεμάτων ποὺ συνδέονται μὲ αὐτὴν ἐδῶ τὴ συγγραφὴ πέρασε ἀπὸ πολλὰ στάδια ἡ φάσεις, ἀπὸ τὸ 1966 περίπον, ὡς σήμερα. Καὶ δὲν θὰ μποροῦσα νὰ πῶ ὅτι οἱ σελίδες ποὺ τώρα διαβάζει ὁ ἀναγνώστης ἀντιπροσωπεύονται μιὰ τελικὴ διατύπωση. Ἡ ἐνασχόληση μὲ τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα, ὅταν κάποτε ξεκινήσει, γίνεται ἀναπόφευκτα κεντρικὸ θέμα ζωῆς — δίγα ἡ ἐλπίδα γιὰ τὸ χάρισμα ἐμμονῆς στὴν ἀκατάπαυστη κίνηση τῆς ψυχῆς «περὶ τὸ ταῦτὸν καὶ ἐν καὶ μόνον».

Καλοκαίρι 1987



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

#### ‘Ο προσωπικὸς «τρόπος τῆς ὑπάρξεως»

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

#### ‘Ο ἐκστατικὸς χαρακτήρας τοῦ προσώπου

§ 1. Τὸ γεγονὸς τῆς «σχέσης» ὡς ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τοῦ ὄντολογικοῦ ἔρωτήματος καὶ τὸ «πρόσωπο» ὡς μοναδικὴ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα σχέσης .....	29
§ 2. Ἡ ὄντολογικὴ προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς σχέσης ὡς πρὸς τὴ συνείδηση .....	31
§ 3. “Ενα 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 φανερώσεως τοῦ καθολικοῦ «τρόπου τῆς ὑπάρξεως» .....	47
§ 6. Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ ἔκ-σταση .....	49
§ 7. ‘Ο ἀποφατισμὸς στὸ πλαίσιο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος: ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας καὶ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου	52

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

#### ‘Η καθολικότητα τοῦ προσώπου

§ 8. Ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα ὡς ὑπαρκτικὴ πραγμάτωση τῆς «φύσεως καθόλου» .....	59
§ 9. Ἡ ὄντολογική, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ὄντική, ἔρμηνεία 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 καθολικότητας . . . . .	82

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

*Ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου*

§ 14. Ὁ ἐνικός χαρακτήρας τοῦ προσώπου προϋπόθεση τῆς ἐκστατικῆς ἐτερότητας . . . . .	87
§ 15. Ἡ δισύνθετη φύση καὶ ἡ ἐνικὴ προσωπικὴ ὑπαρξη . . . . .	88
§ 16. Ἡ διάκριση ψυχῆς καὶ σώματος ὡς σημαντικὴ διαφοροποίηση τῆς φυσικῆς ἐνέργειας . . . . .	95
§ 17. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ «κατ’ εἰκόνα» στὴν ἐνοείδεια τῆς ὑπαρξῆς . . . . .	99
§ 18. Ὁ εἰδολογικός προσδιορισμὸς τῆς ἐνότητας τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἡ ἐνικὴ ἐτερότητα τοῦ προσώπου . . . . .	104
§ 19. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν στὰ ὄρια τοῦ ἐνικοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως . . . . .	107
§ 20. Ἡ συλλογιστικὴ ἀναγωγὴ στὴν ἐνεργητικὴ Πρώτη Αἰτία καὶ ἡ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς ἐκφορᾶς τῶν φυσικῶν ἐνέργειῶν . . . . .	111
§ 21. Ἡ φύση μεθεκτὴ μέσω τῶν ἐνεργειῶν. Ὁμογενεῖς καὶ ἐτερογενεῖς πρὸς τὴν φύση ἐνέργειες . . . . .	119
§ 22. Οἱ συνέπειες ἀπὸ τὴν ἀποδοχὴν ἡ τὴν ἀπόρριψη τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν . . . . .	124
§ 23. Ἡ διάκριση φύσεως καὶ ἐνεργειῶν προϋπόθεση τῶν δυνατοτήτων γνώσεως τῆς ἐνικῆς προσωπικῆς ἐτερότητας . . . . .	132

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

‘Η κοσμικὴ διάσταση τοῦ προσώπου

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

‘Η προσωπικὴ διάσταση τοῦ κόσμου

§ 24. ‘Ο ακόσμος» ώς «τρόπος φανερώσεως» τῆς φυσικῆς πραγματικότητας . . . . .	141
§ 25. ‘Ο κόσμος ώς νοητικὴ σύλληψη τῆς δύντικῆς καθολικότητας. ‘Τιλστική, πανθεῖστικὴ καὶ θεοκεντρικὴ θεώρηση . . . . .	146
§ 26. ‘Η ἐπιστημονικὴ ἀπροσδιοριστία τῆς κοσμικῆς ἀρμονίας .	150
§ 27. ‘Ο προσωπικὸς λόγος τῆς κοσμιότητας τοῦ κόσμου . . . . .	153
§ 28. ‘Η ἐρωτικὴ διάσταση τοῦ κοσμικοῦ κάλλους . . . . .	156
§ 29. ‘Η ἀσκητικὴ αὐθυπέρβαση προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας τοῦ κοσμικοῦ κάλλους . . . . .	158
§ 30. ‘Η «φυσικὴ θεωρία» . . . . .	160
§ 31. ‘Η «λογικὴ» σύσταση τῆς ὕλης . . . . .	163
§ 32. ‘Η «τριαδικὴ διακόσμηση» τῆς κτίσης . . . . .	167
§ 33. ‘Ο ἄνθρωπος «ψυχρόκοσμος» καὶ «ψεσιτεύων» . . . . .	171
§ 34. ‘Η χρήση τοῦ κόσμου. ‘Ιστορία καὶ πολιτισμὸς . . . . .	177
§ 35. Οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς τεχνοκρατίας . . . . .	188

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

‘Η προσωπικὴ διάσταση τοῦ χώρου:  
ἡ ἀπουσία

§ 36. ‘Ο χῶρος ώς συνάρτηση τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης . . . . .	195
§ 37. ‘Η ἀντικειμενοποίηση τῆς προσωπικῆς σχέσης σὲ τοπικὴ ἀπό-σταση καὶ χωρικὴ διά-σταση . . . . .	195
§ 38. ‘Η ἀπουσία ώς ἐμπειρία τῆς ἀδιάστατης ἐγγύτητας . . . . .	198
§ 39. ‘Ενδεχόμενες δόντολογικὲς ἔρμηνεῖες τοῦ γεγονότος τῆς ἀπουσίας ώς ἐμπειρίας μηδενισμοῦ τῆς δύντικῆς φανέρωσης . . . . .	202
§ 40. ‘Η ἐμπειρία τῆς ἀπουσίας ώς ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τῆς δυναμικῆς «οὐτοπίας» τοῦ προσώπου . . . . .	208
§ 41. Οἱ προσωπικὲς ἐνέργειες «τόπος» τῆς προσωπικῆς σχέσης . . . . .	211

§ 42. 'Ο ἔρως ὡς ὑπέρβαση τῆς ὄντικῆς τοπικότητας, ἀδιάστατος τρόπος ὑπάρξεως . . . . .	213
§ 43. 'Ο κοσμικὸς ἔρως. 'Η ἐρωτικὴ ἐνότητα τοῦ κοσμικοῦ χώρου	217
§ 44. 'Η ἀπουσία, ὁ θάνατος καὶ ἡ τριαδικὴ ὑποτύπωση τοῦ πληρώματος τῆς ὑπαρξῆς . . . . .	220
§ 45. 'Ο ἀδιάστατος τόπος τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας . . . . .	226

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

#### *'Η προσωπικὴ διάσταση τοῦ χρόνου: ἡ παρονσία*

§ 46. 'Η κατανόηση τῆς προσωπικῆς ἔκ-στασης ὡς χρονικῆς διαδοχῆς . . . . .	231
§ 47. 'Ο χρόνος ὡς «μέτρο» τῆς προσωπικῆς σχέσης . . . . .	234
§ 48. Τὸ «νῦν» ὡς ἀκίνητος χρόνος: τὸ μηδὲν τῆς διαδοχικῆς ἀπόστασης τῶν γεγονότων ἢ ὁ ἀδιάστατος χρόνος τῆς προσωπικῆς ἀμεσότητας . . . . .	237
§ 49. 'Ο ἀριθμούμενος χρόνος. «Φορὰ» καὶ «συνέχεια» . . . . .	241
§ 50. 'Ο θάνατος ὡς χρονικὴ «συνέχεια» καὶ συνολικὴ ἐκστατικὴ «φορὰ» τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς . . . . .	246
§ 51. 'Η «διάρκεια» τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας . . . . .	248
§ 52. 'Η ἐρωτικὴ ὑπέρβαση τῆς χρονικῆς «συνέχειας». 'Ο «μεριστὸς ἔρως» καὶ ὁ «δύντως ἔρως» . . . . .	251
§ 53. 'Η «έτεροιώσις» τοῦ χρόνου στὴ φθορὰ καὶ στὸν θάνατο συνάρτηση τῆς χρήσης τοῦ κόσμου . . . . .	256
§ 54. 'Η ἀσκητικὴ ἐμπειρία τῆς ζωῆς ὡς «διάρκειας» . . . . .	261
§ 55. 'Ο λειτουργικὸς χρόνος . . . . .	264

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ  
 'Η «σημαντική»  
 τῆς προσωπικῆς φανέρωσης

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

‘Ο λόγος φανέρωση τοῦ προσώπου

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

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

‘Η Εἰκόνα ὡς «σημαντική»  
 τοῦ μὴ συμβατικοῦ λόγου

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

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

*Περὶ ἀναλογίας καὶ ἴεραρχίας*

§ 70. Ἡ ὁδὸς τῆς ἀναλογικῆς γνώσης . . . . .	343
α. Ἡ πλατωνικὴ ἀναλογία . . . . .	343
β. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀναλογία . . . . .	347
γ. Analogia entis . . . . .	352
§ 71. Ἡ σχολαστικὴ ἀναλογία ὡς θεολογικὴ γνωσιολογία . . . . .	358
§ 72. Ἡ ἀναλογία τῶν ἀνόμοιων δόμοιοτήτων . . . . .	362
§ 73. Ἡ ἴεραρχία ὡς τελεταρχία γνωστικῆς μεταδόσεως . . . . .	369
§ 74. Ἡ ἴεραρχικὴ ἐνοείδεια τῆς ἀλήθειας . . . . .	373

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

*Ἡ πτώση καὶ τὸ μηδέν*

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

*Tὸ μηδὲν ὡς «έκτὸς»  
τῆς προσωπικῆς σχέσης*

§ 75. Τὸ μηδὲν ὡς ἀπό-σταση τῶν δύντικῶν ἀτομικοτήτων . . . . .	379
§ 76. Ἡ «πτώση» ὡς ὑπαρκτικὴ ἀλλοιοτίαση . . . . .	385
§ 77. Τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς ἐλευθερίας: δύντολογικὴ διαφορὰ προσώπου καὶ φύσεως . . . . .	392
§ 78. Ἡ ἀσκηση τῆς ἐλευθερίας: ἐναντίωση στὰ πάθη . . . . .	395
§ 79. Τὸ ἡθικὸ «παράδοξο» τῆς ἐλευθερίας: δικαιαιούνη καὶ ἀγάπη . . . . .	400
§ 80. Τὸ ὄριο στὴν αὐτοαναίρεση τῆς ἐλευθερίας: ἡ ἀνομοιότητα ὡς ἀπό-σταση . . . . .	406
§ 81. Ἡ ἀπό-σταση ὡς γυμνότητα καὶ ντροπὴ . . . . .	410
§ 82. Τὸ μηδὲν ὡς ἐρωτικὴ ἐμπειρία ἀπουσίας σχέσης . . . . .	413

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

*Ἡ προσωπικὴ διάσταση τοῦ μηδενός*

§ 83. Ἡ ὑπαρκτικὴ προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας . . . . .	419
--	-----

§ 84. Ἡ τριαδικὴ κλήση: ἴδρυτικὴ ἀφετηρία τῆς προσωπικῆς	
έτερότητας . . . . .	421
α. Οὐσιαστικὴ Μονάδα καὶ ὑπαρκτικὴ Τριάδα . . . . .	423
β. Ἡ τριαδικὴ «περιγρωρηση» . . . . .	424
γ. Υπόσταση-κένωση . . . . .	430
§ 85. Οἱ ἐνέργειες τῆς φύσεως ὄντολογικὴ προϋπόθεση σχέσεως	
(έκτὸς) τῆς φύσεως . . . . .	432
§ 86. Ἡ ἐκστατικὴ ἔτερότητα ὡς πρὸς τὴ φύση καὶ ἡ ἀντιθετικὴ	
διάσταση προσώπου καὶ φύσεως . . . . .	441
§ 87. Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο τῆς «σωτηρίας» . . . . .	448
§ 88. Τὸ μηδὲν ὡς προσωπικὴ δυνατότητα καὶ ἐκλογὴ . . . . .	456

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

*Ἡ ἡθικὴ διάσταση τοῦ μηδενός*

§ 89. Ἡθος καὶ Εἶναι: ταυτότητα καὶ διαφορὰ . . . . .	461
§ 90. Συμβατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ἡθους καὶ ἀξιολογικὴ ὄντολογία .	463
α. Ἡ σχολαστικὴ ἀξιολογία . . . . .	465
β. Ἡ καντιανὴ προστακτικὴ . . . . .	467
§ 91. Ἡ σύνδεση ἡθους καὶ Εἶναι στὸν Heidegger . . . . .	469
§ 92. Ἡ «Ἡθικὴ τῆς ἐλευθερίας» στὸν γαλλικὸ ὑπαρξισμὸ .	472
§ 93. Τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακό, δυὸ ἀνυπόστατες ἔννοιες . . . .	478
§ 94. «Διὰ τὴν ἀλήθειαν ἡ ἀρετὴ» . . . . .	484
§ 95. Ἡ ἀμαρτία, ἡθικὸ περιεχόμενο τοῦ μηδενὸς ὡς ὑπαρκτικοῦ	
γεγονότος . . . . .	488
Ἄλφαβητικὸ εύρετήριο . . . . .	493



ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

‘Ο προσωπικὸς (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### ‘Ο ἐκστατικὸς χαρακτήρας τοῦ προσώπου

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

Μὲ τὴν λέξην πρόσωπο προσδιορίζουμε μιὰν ἀναφορικὴν πραγματικότητα. Ὁ ἀναφορικὸς χαρακτήρας τοῦ ὄρου δηλώνεται καταρχὴν ἀπὸ τὴν ἀφετηριακὴν χρήση του, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν σύσταση καὶ τὴν ἐτυμολογία του. Ἡ πρόθεση πρὸς μαζὶ μὲ τὸ οὐσιαστικὸν ὅψη (γεν. ὡπός), ποὺ σημαίνει: ὅμμα, ὀφθαλμός, ὄψις<sup>1</sup>, σχηματίζουν τὴν σύνθετη ἔννοιαν πρόσωπον: ἔχω τὴν ὄψην στραμμένη πρὸς κάποιον ἢ πρὸς κάτι, εἴμαι ἀπέναντι σὲ κάποιον ἢ σὲ κάτι. Ἡ λέξη, λοιπόν, λειτούργησε ἀφετηριακὰ ὡς προσδιορισμὸς μιᾶς ἄμεσης ἀναφορᾶς, μιᾶς σχέσης.

Τὸ πρόσωπο δρίζεται, ὡς ἀναφορὰ καὶ σχέση καὶ δρίζει μιὰν ἀναφορὰ καὶ σχέση. Τὸ πρωταρχικὸν νοηματικὸν περιεχόμενο τῆς λέξης ἀποκλείει νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ πρόσωπο ὡς ἀτομικότητα καθεαυτήν, ἔχω ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς σχέσης.

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

Τὸ νόημα ποὺ παίρνει ὁ ὄρος σχέση στὴν περίπτωση τοῦ προσώπου, θὰ διευκρινιστεῖ προοδευτικὰ στὰ ἐπόμενα πάντως δὲν πρόκειται γιὰ ἀφηρημένη ἀναλογία ἢ σύγχριση, ἀλλὰ γιὰ τὸ γεγονός: «εἶναι-ἔναντι-τινός». Αὐτὸ ποὺ εἶναι «ἔναντι-τινός», δηλαδὴ τὸ πρόσωπο, ἀντιπροσωπεύει, διπλωσδήποτε, μιὰν ἀτομικότητα, ἀλλὰ μιὰν ἀτομικότητα σὲ ἀναφορά, μιὰ δυναμικὴ πραγματοποίηση σχέσης. Ἡ σχέση εἶναι ἡ «εἰδοποιὸς διαφορὰ» τοῦ προσώπου, ὁ ὄρισμὸς τοῦ προσώπου, ἡ ριζικὴ διαφοροποίησή του ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς στατικῆς ἀτομικότητας.

Τὸ πρόσωπο εἶναι, καταρχάς, ἡ μόνη δυνατὴ σχέση μὲ τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα ὑπάρχουν μόνο ὡς ἀντι-κείμενα, δείχνουν, δηλαδή, αὐτὸ ποὺ εἶναι μόνο σὲ σχέση ἀναφορικὴ πρὸς τὸ πρόσωπο. Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ ὁρίζει τὸν ὑπαρκτικὸ χαρακτήρα τῶν ὄντων ὡς φαινομένων — τὰ ὄντα φαίνονται, φανερώνονται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι, μόνο ὡς ὁ λόγος τῆς σχέσης τους μὲ τὸ πρόσωπο. Ἡ προσπάθεια νὰ ὁρίσουμε τὰ ὄντα καθεαυτά, σὲ ταυτότητα μὲ τὸν ἔαυτό τους, χωρὶς ἀναφορικὴ σχέση μὲ αὐτὸν ποὺ τὰ ὁρίζει, εἶναι ἔνα ἄλλο εἰδὸς ὄρισμοῦ ποὺ προϋποθέτει αὐθαίρετα τὴ σχέση ὡς μὴ-σχέση, ἔνα συμβατικὸ διανοητικὸ ἐφεύρημα, μιὰ ἀρνηση τῆς μόνης δυνατῆς ἐμπειρίας ποὺ βεβαιώνει τὴν ὑπαρξή τῶν ὄντων — τῆς ἐμπειρίας τῶν ἀντι-κειμένων. Πρόκειται γιὰ συμβατικὸ-διανοητικὸ ἐφεύρημα, ἐπειδὴ τὰ ὄντα (καθεαυτά), ὡς «σύνθεση τοῦ ἔαυτοῦ τους μὲ τὸν ἔαυτό τους» (Sartre),<sup>2</sup> δὲν εἶναι πιὰ τὰ φανερούμενα ἀντικείμενα τῆς ὄντικῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ μόνο οἱ ἔννοιες ἢ ἴδεες 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.

Δεν μπορούμε νὰ μιλᾶμε γιὰ τὸ καθεαντὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ γιὰ τὸ παρ-εἶναι, γιὰ τὴ συνύπαρξη μὲ τὴ δυνατότητα τῆς φανέρωσής τους. Γνωρίζουμε τὸ ὃν ὡς παρουσία καὶ ὅχι ὡς οὐσία.

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

Ἡ ἀναφορικὴ αὐτὴ σχέση ἐκφράζεται ἀμεσα ὡς συν-είδηση τοῦ προσώπου, ὡς καθολικὴ σύλληψη καὶ σύνθεση τῶν «εἰδήσεων» τοῦ κόσμου, τῆς μαρτυρίας τῶν ἀντικειμένων. Ἡ συνείδηση ἐμφανίζεται, καταρχήν, ὡς ἀναγκαία καὶ ἴκανὴ συνθήκη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων — ὁ ὄρισμὸς τῶν ὄντων ὡς «φαινομένων» προϋποθέτει τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς τῆς φανέρωσής τους, ἐνα γεγονὸς σχέσης· καὶ ἡ σχέση εἶναι ἀποκλειστικὴ δυνατότητα τοῦ προσώπου, ποὺ ἐκφράζεται καταρχὴν μὲ τὴ λειτουργία τῆς συνείδησης. Ἡ λειτουργία τῆς συνείδησης εἶναι ὀπωσδήποτε ἀναφορική, λειτουργία σχέσης. Ὁ Husserl ἔδειξε ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι πάντοτε «συνείδηση τινὸς» — κάποιου πράγματος —, δὲν ὑπάρχει συνείδηση χωρὶς ἀναφορὰ σὲ ἐνα περιεχόμενο (Intentionalität), συνείδηση σημαίνει μιὰν a priori σχέση πρὸς τὰ ἀντικείμενα. Ἐδῶ λέμε: ἡ συνείδηση εἶναι μιὰ «προσωπικὴ» ἴδιότητα.

Προσδιορίζοντας τὴ συνείδηση ὡς προσωπικὴ ἴδιότητα, ἐννοοῦμε ὅτι ἡ ἀναφορὰ τῆς συνείδησης σὲ ἐνα περιεχόμενο δὲν ἐξαντλεῖ τὴν πραγματικότητα τῆς σχέσης τοῦ προσώπου μὲ τὰ ὄντα. Μόνη ἡ συνείδησις ἴκανότητα δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει τὴν καθολικότητα ἡ τὸν λόγο τῆς σχέσης τῶν ὄντων μὲ τὸ πρόσωπο. Ἡ συνείδηση ἀνήκει στὸν ἀναφορικὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου, ἀλλὰ δὲν τὸν

έξαντλεῖ. Μπορούμε νὰ ἐπισημάνουμε τὴν καταρχὴν διά-  
κριση τῆς καθολικῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου ἀπὸ  
τὸ γεγονὸς τῆς συνείδησης ἀνατρέχοντας στὴ διατύπωση  
—τοῦ Husserl καὶ πάλι— γιὰ τὴν πραγματικὴ διαφο-  
ρὰ ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης (die Sub-  
jektivität des Erkennens) καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα  
τοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης (die Objektivität des  
Erkenntnisinhaltes)<sup>3</sup>. Ἐγὼ συνείδηση τῶν ἀντικειμένων,  
καὶ μὲ τὴ βοήθεια τῆς «σημαντικῆς» ποὺ μοῦ προσφέρει ἡ  
γλώσσα προσδιορίζω μιὰ πέτρα, ἔνα ποτάμι, ἔνα παιδί, κι  
ώστόσο ἡ συνείδησιακὴ πληροφορία ἡ ἔννοια ποὺ κοινο-  
ποιεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς γνώσης ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν  
«προσωπική» μου γνώση (ἡ ἐμπειρία) τῶν κοινῶν αὐτῶν  
ἀντικειμένων — δηλαδὴ μιὰ γνώση διαφοροποιημένη ἀπὸ  
ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο. Ἡ ἀντικειμενικότητα<sup>4</sup> τοῦ γνωστι-  
κοῦ 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 ἴδιαμα<sup>5</sup>. Ἡ ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία,

3. Ἡ ἀκοιβής 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 διυποκειμενικῆς κατανόησης.

5. Bl. 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 ἀπὸ ἀνθρωπο πετηριακῆς συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης, παραμένει «προσωπικὸ» γεγονός, παρὰ τὴν αὐτοματικὴ σύνδεση τῶν ἐνοιῶν μὲ τὶς ἀκουστικές 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, ἡθικές καὶ θρησκευτικές: Τὸ κάλλος, τὸ χρέος καὶ ἡ μεταφυσικὴ πίστη, ὡς περιεχόμενα τῆς συνείδησης, βεβαιώνουν ἀμεσότερα τὸν «προσωπικὸ» χαρακτήρα τῆς συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης, ἀποκαλύπτουν, δηλαδή, τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου πέρα ἀπὸ τὴ συνείδηση, τὴν καθολικότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ συνείδηση.

‘Η διαφορά, λοιπόν, ἀνάμεσα στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ συνειδησιακοῦ περιεχομένου τῆς γνώσης δὲν εἶναι θεωρητική, δὲν ἀναφέρεται σε ἔναν ψυχολογικὸ ἰδεαλισμό, ἀλλὰ εἶναι πραγματική, δρίζει τὴν πραγματικότητα τοῦ προσώπου, δηλαδὴ τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ὡς πρὸς τὴ συνείδηση. Εἶναι -ώς- πρόσωπο, σημαίνει μιὰ δυνατότητα ἐπίγνωσης πρὶν ἀπὸ κάθε «σημαντικὴ» διαμόρφωση τῶν περιεχομένων τῆς συνείδησης, σημαίνει τὸν ὑπαρκτικὸ χῶρο τῆς καταρχῆν φανέρωσης τῶν ὄντων. Αὕτη ἡ ὑπέρβαση τῆς προτεραιότητας τῶν «σημαντικῶν» (νοηματικῶν) διαμορφώσεων τοῦ περιεχομένου τῆς συνείδησης ἀποκλείει τὴ δυνατότητα νὰ ταυτίσουμε τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξη ἀπλὰ καὶ ἀπόλυτα μὲ τὸ νοεῖν (cogito).’ Αφοῦ δὲ τρόπος μὲ τὸν ὄποιο δὲνθρωπος εἰναι (ώς πρόσωπο) ἀπέναντι στὰ ὄντα δὲν περιορίζεται στὸν «σημαντικὸ»-νοηματικὸ προσδιορισμὸ τῆς χρονικῆς καὶ τοπικῆς (διαστατῆς) παρουσίας τους, ἀλλὰ ἡ πραγματικότητα τοῦ προσώπου προηγεῖται ἀπὸ κάθε νοηματικὸ-ἀντι-

κειμενικὸ καθορισμό, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἀφετηριακὴ προ-  
υπόθεση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος (τοῦ ἐρωτήματος  
γιὰ τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι, τὴ σχέση καὶ τὴ διαφορά τους)  
δὲν εἶναι ἡ συλλογιστικὴ ἵκανότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἡ  
πολὺ καθολικότερη πραγματικότητα τοῦ προσώπου.

### § 3. *"Eva κενὸ στὴν κυρίως ὄντολογία.*

Ἡ ἔρμηνεία τοῦ ἀνθρώπου ὡς γεγονότος συλλογιστικῆς  
ἀποκλειστικὰ δυνατότητας, ὡς «ζώου λόγον ἔχοντος» (animal rationale), ἀμφισβητήθηκε δριστικὰ ἀπὸ τὸν Heidegger, καταδείχτηκε ὅτι ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ οὐσιαστικὸ πε-  
ριεχόμενο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος, μεταθέτει τὸ πρό-  
βλημα στὸν χῶρο ἀξιολογικῶν κρίσεων, γίνεται ἀφετηρία  
μιᾶς ἀξιοκρατικῆς μεταφυσικῆς<sup>6</sup>. Ἡ ἀποκλειστικὴ προτε-  
ραιότητα τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, ἡ ταύτιση τῆς  
ὕπαρξης μὲ τὸ νοεῖν (cogito ergo sum), θεμελιώνει μιὰν  
ἀξιοκρατικὴ (καὶ ἐπομένως συμβατικὴ) μεταφυσική, γιατὶ  
λογικὰ συνεπέστερη ἐμφανίζεται πάντοτε ἡ αἰτιολογικὴ  
σύνδεση τῶν ὄντων μὲ τὸ Εἶναι. Τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα  
τίθεται ὡς a priori αἰτιολογικὸ ἐρώτημα: *Tί εἶναι αὐτὸ ποὺ  
κάνει τὰ ὄντα νὰ εἶναι;* Τὸ Εἶναι προϋποτίθεται ὡς αἰτία  
τῶν ὄντων (ἀξιολογικὰ ὑπέρτερη τοῦ αἰτιατοῦ) καὶ, ταυτό-  
χρονα, ἡ ἐκδοχὴ του στὰ πλαίσια τοῦ αἰτιολογικοῦ ἐρωτή-  
ματος εἶναι ὑποχρεωτικὰ ὄντική, δηλαδὴ ἐκδοχὴ ὄντότητας  
προκαθορισμένης ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ τὴν καθιστοῦν αἰτία  
τῶν ὄντων.

6. B. 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.

‘Η δυτική μεταφυσική 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 Σχολαστικοὺς στὴ μέθοδο τῆς ἀναλογίας καὶ τῆς ὑπεροχῆς (analogia entis, via eminentiae), ἡ διαφοροποίηση κατανοήθηκε σὲ μιὰ κλίμακα μεγεθῶν, δηλαδὴ στὸ πλαίσιο τῆς ἀντίθεσης τοῦ ἀπόλυτου πρὸς τὸ σχετικό, τοῦ ἀπειρού πορὸς τὸ πεπερασμένο. Τὸ Εἶναι δρίστηκε ἀναπόφευκτα ὡς «ὸν ἀκρότατον, θεῖον — γένος τιμιώτατον», αὐτοκατία καὶ αἰτία τῶν ἄλλων ὄντων, ἀναγωγὴ στὸ ἀπόλυτο (regressus in infinitum) τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας. Συνοψίζει τὸ Εἶναι τὶς ἀτίδιες αἰτίες ἡ τοὺς λόγους τῶν ὄντων — ἡ ὑπαρξη τῶν ὄντων ταυτίζεται, ἀπλὰ καὶ ἀπόλυτα, μὲ τὴν ἀνταπόκριση τῶν ὄντικειμένων στοὺς ἀτίδιους λόγους τους, στὶς ἀπόλυτες ἔννοιές τους, δρίζεται ἡ ἀλήθεια τους ὡς σύμπτωση τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο (adaequatio rei et intellectus)<sup>7</sup>. Αὕτη ἡ σύμπτωση πραγματοποιεῖται καὶ φανερώνεται στὴ λογικὴ κρίση, δηλαδὴ στὸ πλαίσιο τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, γι’ αὐτὸ καὶ δρισμὸς τῆς ὑπαρξῆς ταυτίζεται μὲ τὸ νοεῖν.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὴν ἀξιοκρατικὴν καὶ λογικοκρατούμενην αὐτὴν ἀντίληψη τῆς ὄντολογίας τὴν ἀμφισβήτησε ἀρχικὰ ὁ Kant. Πρῶτος αὐτὸς ἀρνήθηκε τὸ ἀποκλειστικὸ πρωτεῖο τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, διέκρινε τὴ σκέψη ἀπὸ τὴν ὑπαρξη, ἀπέρριψε τὴν ταύτιση τῆς ἔννοιας τοῦ ὄντος μὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, δρίζοντας ἔτσι τὸ τέλος τῆς σχολαστικῆς ὄντολογίας. Ἀλλὰ ὁ Kant ἐναρμόνισε τὴ διάνοια μὲ τὴν ὑπαρξη στὸν χῶρο τῆς κριτικῆς ἴκανότητας τοῦ

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

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

‘Ο Hegel προχώρησε ἐνα βῆμα περισσότερο καὶ μὲ τὴν δρολογία μιᾶς πρώιμης φαινομενολογίας προσδιόρισε τὴν οὐσιαστικὴ ἀποξένωση τῆς διάνοιας ἀπὸ τὰ πράγματα<sup>8</sup>: Γνωρίζουμε τὰ ὄντα μόνο κατὰ τὸ φαινόμενο καὶ ὅχι κατὰ τὴν οὐσία, καὶ φαινόμενο σημαίνει τὸ φαινομενικό, αὐτὸ ποὺ φαίνεται, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ τί εἶναι κατὰ τὴν οὐσία<sup>9</sup>. ‘Η μοναδικὴ δυνατότητα γιὰ νὰ ὑπερβαθεῖ αὐτὴ ἡ ἀποξένωση εἶναι γιὰ τὸν Hegel ἡ Ἰστορία. ‘Η Ἰστορία κάνει προσιτὸ τὸ εἶναι ὡς γεγονός. Ἀλλὰ τὸ ἄλμα τοῦ Kant καὶ τοῦ Hegel εἶναι φανερὸ ὅτι δὲν ὑπερβαίνει τὰ ὄρια τοῦ ὑποκειμένου, τὰ ὄρια τῆς ἀτομικότητας. «Γιὰ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Hegel ἴσχύει ὁ προσδιορισμός: μεταφυσικὴ τοῦ ἀπόλυτου ὑποκειμενισμοῦ».<sup>10</sup> Αἱρεται ἡ ἀποκλειστικὴ προτεραιότητα τῆς συλλογιστικῆς δυνατότητας, γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ μὲ τὴν προτεραιότητα τῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου — τῆς δραστηριότητας τοῦ πνεύματος ποὺ παράγει, κατευθύνει, δίνει σκοπὸ καὶ νόημα στὸ καθολικὸ γίγνεσθαι, στὴ συλλογικὴ (τῶν ὑποκειμένων) Ἰστορικὴ ὕπαρξη. ‘Η ἐποχὴ τῶν «νεότερων χρόνων» χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν ἐγκλωβισμὸ τοῦ ἀνθρώπου στὴν τέλεια ὑποκειμενικότητα 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, μὲ κέντρο καὶ στὶς δυὸς περιπτώσεις τὸ ἄτομο.

‘Η πιὸ χαρακτηριστική, ἀλλὰ καὶ πιὸ ἐνδιαφέρουσα ἔκφραση αὐτοῦ τοῦ ἐγκλωβισμοῦ, εἶναι ἡ «μεγάλη στιγμὴ» τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἡ «νέα ὄντολογία» τοῦ Martin Heidegger — ἡ προσπάθεια νὰ διατυπωθεῖ μιὰ μὴ-μεταφυσικὴ ὄντολογία, νὰ ὑπερβαθεῖ, μὲ τὴ μέθοδο τῆς φαινομενολογίας, ὁ ἀπόλυτος καὶ ὄντικὸς ἡ ὁ μυστικὸς προσδιορισμὸς τοῦ Εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὁ ὑποκειμενισμὸς καὶ ὁρθολογισμός, ποὺ ἐπιβάλλεται στὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο μὲ τὴν παρεμβολὴ τῆς συνείδησης, ὡς ἀποκλειστικοῦ χώρου ἔρμηνείας τοῦ εἶναι.

‘Ο 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 ἔρωτήματος γιὰ τὴ σχέση τῶν ὄντων μὲ τὸ Εἶναι, τὴν ἔρμηνεία τοῦ Εἶναι ὡς αἰτίας τῶν ὄντων. Μεταθέτει τὸ ὄντολογικὸ ἔρωτημα ἀπὸ τὴ σχέση στὴ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὸ Εἶναι. Ή διαφορὰ ἔγκειται στὸ ὅτι τὰ ὄντα φαινονται, εἶναι «φαινόμενα», ἐνῷ τὸ Εἶναι, ἡ ούσία, «κρύπτεσθαι φιλεῖ»<sup>11</sup>. Δὲν γνωρίζουμε τὴν ούσία, τὸ Εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνο τὸν τρόπο μὲ τὸν ὅποιο εἶναι, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὸ γεγονός τῆς φανέρωσης.

‘Ο Heidegger δέχεται ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων (τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὅποιο εἶναι ὅτι εἶναι) τὴν ἔρμηνεία τῆς ἀλήθειας ὡς φανερώσεως, ἀναδύ-

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

σεως, ἀπὸ τὴ λήθη: Τὸ εἶναι τῶν ὄντων δὲν ταυτίζεται μὲ τὴν πραγματικότητά τους «καθεαυτήν», δηλαδὴ 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 ὅποιο εἶναι τὰ ὄντα δὲν ἀνήκει μόνο ἡ πραγματικότητα τῆς φανέρωσης, ἡ διάσταση τῆς παρ-ουσίας, ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχής ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία. Τὰ ὄντα φαίνονται ὡς παρ-ουσία καὶ εἶναι ὡς ἀπ-ουσία καὶ παρ-ουσία. Ἡ συνεχής ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία ὁρίζει τὴ διάσταση τῆς χρονικότητας τοῦ εἶναι τῶν ὄντων. Ὁ χρόνος εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀ-λήθειας τῶν ὄντων, τῆς ἀνάδυσης ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία στὴν παρ-ουσία, εἶναι ὁ «ὁρίζοντας» ὃπου τὰ ὄντα κατανοοῦνται ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι.

Ο τρόπος, ἐπομένως, μὲ τὸν ὅποιο εἶναι τὰ ὄντα προϋποθέτει, ἀλλὰ καὶ ὁρίζει τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπουσία. Ἔτσι, ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ἀποδείχνεται ὑποχρεωτικὰ φαινομενολογική, ἡ γνώση τῶν ὄντων ἔξαντλεῖται στὴ χρονικὴ ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη, στὴ διάκριση τῆς παρ-ουσίας ἀπὸ τὴν ἀπ-ουσία, δηλαδὴ στὴ φανέρωση τῆς γνωστικῆς ἀπόστασης ἀπὸ τὸν οὐσία. Δὲν εἶναι ἡ γνώση ἀναγωγὴ τοῦ φαινομένου στὴν καθολικὴ «ἰδέα» ἡ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας του. Εἶναι ἡ ἐπίγνωση τῆς φανέρωσης ἡ τῆς λήθης ὡς τοῦ τρόπου νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, ἡ κατανόηση τοῦ γεγονότος τῆς φανέρωσης ὡς ὁρισμοῦ τοῦ χρόνου — τοῦ μόνου ὁρίζοντα ὃπου αὐτὸ ποὺ εἶναι ἔρχεται στὸ φῶς, φαίνεται.

Ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ ἀντίληψη ἀρνεῖται, ὁπωσδήποτε, τὸν ἐφησυχασμὸ τῆς ἀπλουστευτικῆς ἐκδοχῆς τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας, τοῦ ὁρισμοῦ τῆς ἀλήθειας ὡς συμπτώ-

σεως τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο ἀντικείμενο, τοῦ περιορισμοῦ τῆς οὐσίας στὴν ἵδεα 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 ὅποιο αὐτὰ φαίνονται, δηλαδὴ δὲν εἶναι μηδέν. Δὲν εἶναι πιὰ ἡ γνώση ἀντικειμενικὰ δόλοι ληρωμένη νοητικὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ ἐπίγνωση σχετικότητας ὡς πρὸς τὴν κρυμμένη οὐσία — τελικά, ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὴν λήθη ἢ τὸ μηδέν, συνείδηση ὅτι ἡ λήθη ἢ τὸ μηδέν εἶναι ἡ ἄλλη ὅψη 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 ὅποιο 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 ίκανὴ 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 ἀνεστιότητας, ὅ,τι δ Heidegger ὀνομάζει: die Unheimlichkeit des Daseins, das Unzuhause<sup>12</sup>. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι «έρριμμένος» μέσα σὲ ἔναν κόσμο, ὅπου ἡ φαινομενικότητα τῶν φαινομένων ἀποκαλύ-

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

πτει τὴν ὄντολογικὴν πραγματικότητα τοῦ Μηδενός· ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο δὲν εἶναι παρὰ ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὸ Μηδέν<sup>13</sup>.

‘Η ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων, ὡς ἀγωνία ἀναμέτρησης μὲ τὸ Μηδέν, ἀν καὶ ἀντιπροσωπεύει μιὰ ριζοσπαστικὴ ἀντίδραση στὸ καρτεσιανὸ cogito, ὡστόσο δὲν ἀφίσταται οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας, ὅπου θεμελιώνεται ἡ καρτεσιανὴ ὄντολογία. Εἴπαμε ὅτι, σύμφωνα μὲ τὴ σκέψη τοῦ Heidegger, τὰ ὄντα φαίνονται ὡς παρ-ουσία καὶ εἶναι ὡς παρ-ουσία καὶ ἀπ-ουσία. Ως παρ-ουσία τὰ ὄντα συλλαμβάνονται ὡς φαινόμενα, καὶ ὡς ἀπ-ουσία παρ-ουσία τὰ ὄντα εἶναι, συλλαμβανόμενα μέσω τῆς νόησης καὶ τοῦ λόγου. Ό 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, ἀναδείχνεται καὶ προϋπόθεση διαχωρισμοῦ τῆς ἀπ-ουσίας ἀπὸ τὴν παρ-ουσία, δηλαδὴ προϋπόθεση προσδιορισμοῦ τῆς ὄντοτητας τῶν ὄντων, τῆς συλλήψεως τῶν ὄντων ὡς ἀτομικοτήτων. Ή φαινομενολογία ἐπιμένει ὅτι αὐτὴ ἡ ἀτομικότητα εἶναι φαινομενική, πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἐνέργεια, ὡς ἀνάδυση ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, δηλαδὴ ὡς χρονικότητα. Άλλα χρονικότητα σημαίνει κατανόηση τοῦ Εἶναι ὡς ἀναδύσεως ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, καὶ ἡ κατανόηση συνεπάγεται διαχωρισμὸ τῆς παρουσίας

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

13. Bλ. *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 ἀτομικότητας. "Εστω καὶ ὡς ἐνέργεια χρονικῆς φανέρωσης ἡ ἀτομικότητα παραμένει ὄντική, ἀφοῦ τὰ ὄντα φαίνονται μόνο ὡς ἀντι-κείμενα, μόνο στὴν ἀπόσταση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας.

Αλλά, ἂν δεχθοῦμε τὴ χρονικὴ φανέρωση ὡς ὄντικὴ ἀτομικότητα, ἀφήνουμε τὴν ἄλλη της ὄψη, τὴ λήθη ἡ τὸ μηδέν, σὲ μιὰν ἀπροσδιοριστία σχεδὸν μαστικιστική. Τὸ Εἶναι, ἡ οὐσία, αὐτοαπόκρυβεται ὡς παρ-ουσία καὶ ἀπ-ουσία, ὡς φανέρωση ἄλλὰ καὶ συνεχῆς ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη· αὐτὴ ὅμως ἡ αὐτοαπόκρυψη δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συλλαμβάνεται τόσο μὲ κατηγορίες ὄντικὲς ὅσο καὶ μὲ κατηγορίες μὴ-όντικές. "Οταν οἱ ὄντικὲς κατηγορίες διατηροῦνται στὴ μία φάση αὐτοαπόκρυψης τῆς οὐσίας, στὴν παρ-ουσία, καὶ ἀντικαθίστανται στὴ δεύτερη φάση, τῆς ἀπ-ουσίας, ἀπὸ τὶς μὴ-όντικὲς κατηγορίες τῆς λήθης ἡ 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 ὄψη τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας, νὰ συλλαμβάνεται, ὡς χρονικὴ φανέρωση, μὲ κατηγορίες ὄντικές, καὶ νὰ μένει μόνη ἡ ἄλλη ὄψη, ἡ ἀπ-ουσία, τὸ ἐνδεχόμενο τῆς μὴ-φανέρωσης, γιὰ νὰ θεμελιώσει τὴ διαφορὰ τῶν ὄντων ἀπὸ τὴν οὐσία, δηλαδὴ τὴν οὐσία ὡς αὐτοαπόκρυψη.

Μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ χρονικὴ φανέρωση δὲν ἔξαντλεῖ τὴν ἀ-λήθεια τοῦ ὄντος, ὅτι ἡ ἀ-λήθεια δὲν εἶναι κατηγορία ὄντική, ὅτι εἶναι ἡ ἀνάδυση ἀπὸ τὴ λήθη, ἡ ἐνέργεια τῆς φανέρωσης. Αλλά, ἐνῶ ἡ ἀνάδυση, ἡ ἐνέργεια τῆς φανέρωσης, κατανοεῖται ὡς χρόνος —καὶ ὁ χρόνος ἀναδείχνεται σὲ προϋπόθεση τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων— τὰ ἴδια τὰ φαινόμενα μόνο ὡς ὄντικὲς ἀτομικότητες εἶναι δυνατὸ νὰ συλληφθοῦν προκειμένου νὰ διαχριθοῦν ἀπὸ

τὴ μὴ-φανέρωση. Όσοδήποτε κι ἀν τονίζεται ἀπὸ τὴ φαινομενολογία ἡ λήθη ἡ τὸ μηδὲν ὡς ἡ ἄλλη ὅψη τῆς φαινομενικότητας τῶν φαινομένων, ἡ ὄντική ἀτομικότητα τῶν φαινομένων δὲν κλονίζεται. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἀπουσία στὴν παρουσία, διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὶς δυό, ἔστω κι ἀν ἐρμηνεύεται ἀποκλειστικὰ ὡς χρονικὴ φαινομενικότητα, δὲν παύει νὰ δρίζει τὰ ἀντι-κείμενα στὴν ἀπόσταση τῆς ἀτομικότητας. Καὶ ἡ ἀτομικότητα ἐξαντλεῖ τὴ μιὰ μόνο ὅψη τοῦ προβλήματος τῆς οὐσίας, ἀφήνοντας ἐκκρεμὴ τὴ δεύτερη σὲ μιὰν αὐθαίρετη ταύτιση μὲ τὴ λήθη ἡ τὸ μηδὲν, ἀφήνοντας, δηλαδὴ, ἔνα κενὸ στὴν κυρίως ὄντολογία. Ο 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, δηλαδὴ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὄποιο εἶναι ὅ,τι εἶναι. Εἶχε ὅμως ὑποσχεθεῖ ἔνα δεύτερο μέρος μιὰς ὄντολογίας καθεαυτήν (*Zeit und Sein*), ὅπου τὸ πρόβλημα δὲν θὰ ἥταν 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 ὄρου πρόσωπον στὸ πλαίσιο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ Θεολογία τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς, τὸν 4ο αἰώνα καί, συγκεκριμένα, ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Νύσσης (†394)<sup>14</sup>. Οἱ ἐκκλη-

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

σιαστικοί συγγραφεῖς τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων, στὴν προσπάθειά τους νὰ προσδιορίσουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ τὸν τρόπο τῆς θείας Ὑπάρξεως ὅπως αὐτὸς ἀποκαλύπτεται μέσα στὴν Ἰστορία, καὶ προκειμένου νὰ διαστείλουν αὐτὴ τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὶς αἱρετικὲς ἀλλοιώσεις τῆς (ἀρειανισμός, Σαβελιανοί, Εύνομιανοί, Ἀπολλιναριστὲς), ζήτησαν νὰ διευκρινίσουν τοὺς ὄρους τῆς νεοπλατωνικῆς ὀντολογίας<sup>15</sup>

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. Καὶ ὁ μὲν ὄρος οὐσία εἶχε γρηγοριοποιηθεῖ καὶ παλαιότερα στὴ Φιλοσοφίᾳ (Προσωριακοί, Πλάτων, Ἀριστοτέλης) μὲ σημασίες παραπλήσιες μὲ αὐτὴν ποὺ τῆς ἔδωσε καὶ ἡ χριστιανικὴ Θεολογία. Ἐνδοῦ ὁ ὄρος ὑπόστασις ἀποκτᾷ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο, κατὰ μὲν τὸν Oehler (ὁ.π., σελ. 23) μὲ τὸν Πλωτίνο, κατὰ δὲ τὸν Köster (βλ. Helmut KöSTER, Ὑπόστασις, στὸ Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament —Berg. von G. Kittel—, τόμος 8, σελ. 574) μὲ τὸν Στωικούς. Πρὸτι ἀπὸ τοὺς Νεοπλατωνικοὺς ἡ τὸν Στωικούς, ἡ λέξη ὑπόσταση γρηγοριοποιεῖται ἀποκλειστικὰ σὲ ἐκφράσεις σχετικὲς μὲ τὴ φυσικὴ ἡ τὴν ἱατρικὴ (ιη ὑπόστασις εἰς τὴν κύστιν), «ἐκ τῶν νεφρῶν ἡ γιγνομένη ὑπόστασις», «ὑπόστασις τοῦ βάρους», «ιέφους ὑποστάσεις» κ.λπ. Βλ. KöSTER, ὁ.π., σελ. 572-573 καὶ Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλλ. Γλώσσης, τόμος Θ', σελ. 7504-5). Βλ. ἐπίσης Λεοντίου ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ, Κατὰ Νεστοριανῶν ΙΙ, 1, Migne P.G. 86, 1528D-1529A: «Φαμὲν οὖν ἡμεῖς ὡς ὑπόστασις μὲν λέγεται τισι κατὰ τῶν παλαιοτέρων Ἐλληνικῶν τὴν γλῶτταν, ἡ ὑπόσταθμη καὶ τρὶς τοῦ οἴνου καὶ τῶν τοιούτων ὑγρῶν, διὸ τὸ ὑποβεβηκοῦν τῷ ἐπιπολάζοντι ὑγρῷ τὴν ἔαυτῆς στάσιν δεικνύναι, ὡς λέγομεν ἐνυπόστατα σημεῖα. Λέγεται δὲ καὶ ἡ κίνησις εἴτου μετάστασις τοῦ ἐνεστῶτός ποτε, ὑπόστασις... Λέγεται δὲ καὶ ἡ κτῆσις τῶν δέ τινων τῶν χρημάτων ἡ προσόδων... Λέγεται δὲ ὑπόστασις καὶ τὸ καρτερικὸν καὶ οὐκ εὐκατάπτωτον... καὶ ἡ τινος διηγήματος ἡ ἀπλῶς λόγου

οὐσία καὶ ὑπόστασις, μὲ ἀναφορὰ στὴ θεία Οὐσία καὶ στὶς τρεῖς θεῖες Υποστάσεις. Ἐπρεπε νὰ καταδειχθεῖ ἡ διαφοροποίηση τῶν τριῶν Υποστάσεων, τὸ *«ἰδιάζον»* κάθε Υποστάσεως, δίχως νὰ ἀναιρεθεῖ ἡ ἐνότητα τῆς Μιᾶς Θεότητος, τὸ *«όμοούσιον»* τῶν Υποστάσεων.

‘Ωστόσο, ὡς τὴν ἐποχὴν τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων (Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, †379, Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ, †390, καὶ Γρηγορίου Νύσσης), οἱ δύο ὄροι, οὐσία καὶ ὑπόσταση, δὲν ἔχουν ἀπόλυτα διευκρινιστεῖ, συχνὰ συγχέονται ἡ ταυτίζονται<sup>16</sup>. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι καὶ ἡ Α' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος μὲ τὸν ὄρο ὅμοούσιος ἐννοοῦσε μίαν οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν. Πρῶτοι οἱ Καππαδόκες διαστέλλουν μὲ σαφήνεια καὶ διευκρινίζουν τοὺς ὄρους *«ὑπόστασις»* καὶ *«οὐσία»*, μὲ βάση τὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση οὐσία πρώτη καὶ οὐσία δευτέρα<sup>17</sup>. Ἡ ὑπόσταση ἀποκτᾷ τὸ

ἰδιάζουσα καὶ οὐ καθόλου οὖσα πρότασις· ὡς τὸ λεγόμενον ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως. Λέγεται δὲ καὶ ἡ πίστις ὑπόστασις οἵα δὴ τινος καταλήψεως οὖσα ἐπιστήμη...»<sup>18</sup> Απὸ τὴ γρήση τοῦ ὄρου στὸν Πλωτίνο ἀναφέρει ὁ Köster τρεῖς χαρακτηριστικὲς ἐκφράσεις: «ἀληθινῶς μὴ ὅν, εἰδῶλον καὶ φάντασμα δόγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσι» (Ἐπνεάδες III, 6, 7, 13). «Ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας, ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσσα» (V, 4, 2, 36). «Ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὖσαν δὲ ὄμως, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει» (III, 5, 3, 1). Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὴν *Καινὴ Αιαθήρη* ἡ λέξη ὑπόστασις χρησιμοποιεῖται πέντε φορὲς μὲ διαφορετικὲς σημασίες καὶ μόνο μία φορὰ μὲ περιεχόμενο παρατλήσιο μὲ αὐτὸ ποὺ τῆς ἔδωσε ἀργότερα ἡ χριστιανικὴ Θεολογία («ὅς δὲ ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρα τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ» — τοῦ Θεοῦ Πατέρα — Ἐφρ. 1, 3).

16. Βλ. Βασιλ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΟΥ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἰστορία*, Γ' Ἐκδ., Ἀθηναὶ (Ἐκδ. «Ἀστὴρ» — Παπαδημητρίου) 1970, σελ. 193.

17. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Κατηγορίαι* 5, 2a 11-16: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν, οἷον ὁ τις ἀνθρωπος ἡ δὲ τις ἵππος. Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἰδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι

περιεχόμενο τῆς ἀριστοτελικῆς ἔννοιας «οὐσία πρώτη» καὶ μὲ τὸν Γρηγόριο Νύσσης γίνεται συνώνυμη μὲ τὸ «πρόσω-

νύπάρχοντα, ταῦτα τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη. — Βλ. ἐπίσης *Μετὰ τὰ Φυσικά* Z13, 1038b 9-16: πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἡ ἴδιος ἐκάστω, ἡ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω, τὸ δὲ καθόλου κοινόν.

‘Οπωσδήποτε, οἱ ὄροι οὐσία καὶ ὑπόστασις ἡ πρόσωπον στὴν πατερικὴ γραμματεία ἀποκτοῦν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἔνα περιεχόμενο ποὺ σημαίνεται χωρὶς νὰ ἔχειται στὴν ἀριστοτελικὴ διάκριση: οὐσία δευτέρα – οὐσία πούτη. 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 βάση 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.

‘Αν καὶ ἡ παρατήρηση τοῦ Lossky εἶναι σωστή, ὡστόσο διαφαίνεται σ’ αὐτὴν ἡ δυτικὴ κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς διάκρισης. Ή καθιερωμένη ἐπὶ αἰῶνες στὴ Δύση σχολαστικὴ ἔρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει ἐπιβάλει τὴν νοησιαρχικὴ κατανόηση τῶν ἀριστοτελικῶν ὄρισμῶν (τὴν ὑποκατάσταση τῆς προγραμματικότητας ἀπὸ τοὺς νοητικοὺς ὄρισμούς της) — τοὺς ἔχει ἀπογυμνώσει ἀπὸ τὸ «σημαντικὸ» περιεχόμενο ποὺ ἔβλεπαν πάντοτε οἱ Ἐλληνες σὲ αὐτούς. Πρέπει νὰ ἐπαναλάβουμε καὶ ἐδῶ τὸ πόσο αἰσθητὴ εἶναι πιὰ σήμερα ἡ ἀνάγκη γιὰ ἔνα ἐλληνικὸ διάβασμα τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ τοῦ Πλάτωνα. (Εἶναι χαρακτηριστικὴ στὸ σημεῖο αὐτὸν ἡ παρατήρηση τοῦ É. GILSON, στὸ βιβλίο του *L’Être et l’Essence*, Paris 1948, σελ. 57, σχετικὰ μὲ τὶς παρεμμηνεῖς ποὺ ἔγιναν στὶς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τοὺς δυτικούς, στὴ διάρκεια 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 XIIe siècle, que les mythes existentiels de Platon furent alors tournés en simples allégories, et, par cette désexisis-

πονν». Τὸ πρόσωπο ἡ ὑπόσταση διαφοροποιεῖται ώς πρὸς τὴν οὐσίαν ἡ φύση μὲ βάση τὴν μοναδικότητα καὶ ἀνομοιότητα τῶν ἴδιωμάτων. Εἶναι «τὸ ἴδιάζον», ἡ ἐτερότητα· δρίζεται ώς «συνδρομὴ τῶν περὶ ἔκαστον ἴδιωμάτων, τὸ ἴδιάζον τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημεῖον»<sup>18</sup>, «ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἴδιωμάτων παριστῶσα ἔννοια»<sup>19</sup>. Ἐνῶ ἡ οὐσία εἶναι τὸ γενικό, τὸ εἰδος, ἡ κοινότητα τῶν γνωρισμάτων, «ἡ οὐσία... εἰς ἐτερότητά τινα φύσεως οὐ διαμερίζεται»<sup>20</sup> — «ἐπὶ μὲν τῆς οὐσίας ἐδείχθη παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφεῖν εἰδότων, μηδεμίαν δύνασθαι διαφορὰν ἐννοῆσαι, ἐάν τις αὐτὴν φιλώσας καὶ ἀπογυμνώσας τῶν ἐπιθεωρουμένων ποιοτήτων τε καὶ ἴδιωμάτων αὐτὴν ἐφ' ἔσυτῆς ἐξετάζῃ, κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον»<sup>21</sup>.

Τὴν παραπέρα ἀνάπτυξην καὶ ἐρμηνείαν τῶν δύο ὅρων ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους Πατέρες τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς θὰ παρακολουθήσουμε κάπως στὰ ἐπόμενα. Ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει ἡ πρώτη αὐτὴ εἰσαγωγὴ τοῦ ὅρου πρόσωπο στὸν χῶρο τῆς ὄντοτογίας, ὁ ἀφετηριακὸς ὅρισμός του ώς «ἰδιάζοντος τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημείου» — τὸ «ἀπερίγραπτον» τοῦ προσώπου, ἡ ἀπόλυτη ἐτερότητα. Τὸ ὄντοτογικὸ περιεχόμενο, ποὺ ἔδωσε στὸν ὅρο ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία, εἶναι, ἀκριβῶς, ἡ ἀπόλυτη ἐτερότητα ώς

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. Ἐκδοση G. Pasquali, σελ. 76, 16-17.

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

ύπαρκτική διαφορά ἀπὸ τὴν οὐσία. Συλλαμβάνουμε τὴν οὐσία ὡς 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 ἐτερότητα ὡς πρὸς τὰ κοινὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας. Διαφοροποιεῖται τὸ πρόσωπο ἀπὸ τὴν οὐσία ἡ φύση μὲ βάση τὸν (ἰδιάζοντα) καὶ ἀπερίγραπτο χαρακτήρα τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὅποιο ἐνσαρκώνει τὰ κοινὰ ὑπαρκτικὰ γνωρίσματα τῆς οὐσίας — δηλαδὴ διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅτιδήποτε συλλαμβάνεται ὡς ὃν καθεαυτό, ὡς κοινότητα γνωρισμάτων, ὡς καθολικὸ εἶδος.

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

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

Τὸ πρόσωπο, ὡς ἀπόλυτη ἐτερότητα, 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, ἀνόμοιος καὶ ἀνεπανάληπτος, ἀφοῦ κάθε προσδιορισμὸς καὶ κάθε κατηγόρημα ἀντιπροσωπεύει ὅπωσδή-

ποτε μιὰ κοινότητα γνωρισμάτων. Τὸ «ἰδιάζον» τοῦ προσώπου, ἡ ἑτερότητά του, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ προσδιορισθεῖ, ἀλλὰ μόνον νὰ βιωθεῖ ὡς γεγονός, δηλαδὴ ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση. Ή ἑτερότητα εἶναι ἐξ δρισμοῦ ἀναφορική, προσδιορίζεται πάντοτε «ἐν σχέσει», καὶ ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα μόνον ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση μπορεῖ νὰ βιωθεῖ. Αὐτὸν σημαίνει ὅτι στὴν περίπτωση τοῦ προσώπου ἡ ἀναφορὰ ἡ σχέση δὲν εἶναι ἀπλῶς συγκριτική, δὲν εἶναι ἀπλῶς ἐνας τρόπος νὰ κατανοηθεῖ ἡ ἑτερότητα ὡς διαφοροποίηση ὄντικῶν ἀτομικοτήτων, ἀλλὰ εἶναι ἐκεῖνος ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως ποὺ πραγματοποιεῖται ὡς σχέση καὶ ὅχι ἀπλῶς φαινερώνεται ὡς σχέση. Τὸ πρόσωπο εἶναι μόνον ὡς δυναμικὴ ἀναφορά, μόνον «έναντι-τινός», μόνον ὡς μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη σχέση. Στὸ γεγονὸς αὐτῆς τῆς σχέσης τὸ πρόσωπο τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς ἀναδείχνεται σὲ ἀφορμὴ φανέρωσης τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου (τοῦ ὑπαρκτικοῦ πῶς ἡ τρόπου τῆς ὑπάρξεως) καί, ταυτόχρονα, ὁρίζεται ὡς πρὸς αὐτὴν τὴν ἑτερότητα, φαίνεται ὡς αὐτὸν ποὺ εἶναι μόνον στὸ γεγονὸς τῆς σχέσης ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἑτερότητα τοῦ προσώπου.

Ἐπομένως, στὴν ὄντολογικὴ προοπτικὴ ποὺ ὁρίζει ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου, ὁ δρισμὸς τῶν ὄντων ὡς φαινομένων ἀποκτᾶ ἐνα περιεχόμενο προ-συνειδησιακῆς ἐπίγνωσης: Τὰ ὄντα φαίνονται ὅχι ἀπλῶς ὡς χρονικότητα στὴν ἀπόσταση τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας, ἀλλὰ στὴ δυναμικὴ ἐνὸς προσωπικοῦ γεγονότος, ποὺ προηγεῖται ἀπὸ κάθε συνειδησιακὸ-νοητικὸ καθορισμό, καὶ τὸ γεγονὸς αὐτὸν εἶναι ἡ σχέση, ἀποκαλυπτικὴ τῆς ἑτερότητας τοῦ προσώπου καὶ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὅποιο εἶναι τὰ ὄντα. Ὁπωσδήποτε, ἡ πραγμάτωση τῆς προσωπικῆς σχέσης ὀλοκληρώνεται (ὅ-

πως θὰ δοῦμε στὰ ἐπόμενα) μόνο στὸ γεγονὸς τῆς διαπροσωπικῆς κοινωνίας, μόνο σὲ ἀναφορὰ στὴν κατεξοχὴν (δηλαδὴ οὐσιαστικὴ) ἑτερότητα. Ωστόσο, βρίσκει τὴ δυναμικὴ ἀπαρχὴ τῆς στὸ γεγονὸς τῆς φανέρωσης τῶν ὄντων στὸν «ὅρίζοντα» τῆς προσωπικῆς ἐπίγνωσης-σχέσης, δηλαδὴ στὴν ὑπέρβαση τῆς κατανόησης τῶν ἀντι-κειμένων οὐσιῶν. Ἔτσι, ἡ φανέρωση τῶν ὄντων ἀντιπροσωπεύει ἔνα γεγονὸς κλήσης γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ προσώπου, καὶ τὸ πρόσωπο ἀντιπροσωπεύει τὴ μοναδικὴ δυνατότητα προσέγγισης τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξῆς τῶν ὄντων, πέρα ἀπὸ κάθε ἀντικειμενικό, δηλαδὴ συμβατικό, προσδιορισμό.

## § 6. *Ἡ προσωπικὴ σχέση ὡς ὑπαρκτικὴ ἔκ-σταση.*

Εἶναι φανερό, καὶ μόνο ἀπὸ αὐτὲς τὶς πολὺ πρῶτες διατυπώσεις, ὅτι βρισκόμαστε ἐδῶ πολὺ μακριὰ ἀπὸ κάθε εἰδους ἀντικειμενοποιημένο ὑποκειμενισμό, ἀπὸ κάθε ἀξιολογικὴ καθοριστικὴ προτεραιότητα τοῦ ὑποκειμένου ὡς συνειδησιακῆς καὶ νοητικῆς ἵκανότητας. Τὸ πρόσωπο, ὡς δυνατότητα φανερώσεως τῶν ὄντων, δὲν σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ καταρχὴν δεδομένη συνειδησιακὴ-νοητικὴ ἵκανότητα καὶ ὅτι αὐτὸ ποὺ συλλαμβάνει νοητικὰ συμπίπτει μὲ τὴν ὑπόσταση ἡ 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: ὅτιδήποτε 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

οι ὄροι μιᾶς σχέσης, ή ὅποια σχέση δηλώνει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα. Τὰ ὅντα εἰναι ὡς ὁ λόγος τῆς σχέσης μὲ τὸ πρόσωπο, ἡ ἀ-λήθεια ἡ ἡ λήθη τῶν ὅντων ταυτίζεται μὲ τὴν ἀναφορὰ ἡ τὴ μὴ-ἀναφορά τους στὸ πρόσωπο.

Τὸ ἀφετηριακό, ἐπομένως, ἐρώτημα τῆς ὄντολογίας, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ ὅντα καὶ τὸ Εἶναι, γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὅποιο εἰναι ὅ, τι εἰναι, ταυτίζεται μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πρόσωπο, μὲ τὴ διερεύνηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς προσωπικῆς σχέσης. 'Ο λόγος τῆς ἐτερότητας τοῦ προσώπου ἀπαντάει στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι, ὅχι πιὰ ὡς Εἶναι-καθεαυτό, ὡς νοητικὴ σύλληψη ἡ ἀπροσδιόριστη ἀπόκρυψη καὶ χρονικὴ φανέρωση, ἀλλὰ ὡς τρόπο τῆς ὑπάρξεως. 'Ο ἀνθρωπὸς μετέχει στὸ ἐρώτημα ὡς ἐρωτώμενος, ὡς μοναδικὴ δυνατότητα ἐμπειρικῆς-βιωματικῆς ἀπόκρισης, ὡς ὄρος μιᾶς «προσωπικῆς» σχέσης. Εἶναι-ώς-πρόσωπο, σημαίνει τὴν ἀλλαγὴ τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου σὲ ὄρο μιᾶς καθολικῆς-ὑπαρκτικῆς σχέσης, ἐνα γεγονὸς ἐκ-στασης ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς κατανόησης στὴν καθολικὴ-ὑπαρκτικὴ σχέση.

'Η κίνηση αὐτὴ ἀπὸ τὴ νοητικὴ-συνειδησιακὴ στάση στὴν καθολικὴ σχέση εἰναι καὶ μετάβαση ἀπὸ τὴν ὄντικὴ-ἀτομικὴ ἀντίληψη τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς στὸν ἐκστατικὸ προσδιορισμό της. Καὶ ἐδῶ ἡ ἐκ-σταση (ἐξω-ἴσταμαι, ἐξίσταμαι) δὲν περιορίζεται στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἴσταται-ἐξω ἀπὸ τὴ φυσικὴ ταυτότητά του, νὰ ἀπορεῖ γιὰ τὸ εἶναι του, νὰ συλλαμβάνει, αὐτὸς μόνος, τὴ φανέρωση ὡς χρονικότητα<sup>22</sup>. 'Η ἐκσταση ἐδῶ ταυτίζεται

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

με τὴν πραγμάτωση τῆς ἐτερότητας τοῦ προσώπου, δηλαδὴ με 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 ίκανότητα στὴν ἐτερότητα τῆς προσωπικῆς της ἐνεργοποίησης, ἀπὸ τὸ αὐτονόητο τῶν νοητικῶν-συνειδησιακῶν συλλήψεων τῆς ἀντικειμενικῆς συμβατικότητας καὶ τὴν φυσικὰ δεδομένη κοινὴ κατανόηση τῶν ἀντικειμένων οὐσιῶν, στὴν καθολικὴ ὑπαρκτικὴ σχέση.

‘Η δυναμικὴ καὶ πάντοτε ἀτέλεστη ὀλοκλήρωση αὐτῆς τῆς σχέσης εἶναι ὁ ἔρως τῶν ἔλλήνων Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς, ἡ ἀγαπητικὴ φορὰ καὶ κίνηση τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν ἀτομικοποιημένη στὸν χῶρο τῶν ἀντικειμένων ὑπαρξῆ, γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς κατεξοχὴν σχέσης. Ο ἔρως εἶναι ἡ δυναμικὴ τῆς ἔκστασης, ποὺ βρίσκει τὴν ὀλοκλήρωσή της ὡς προσωπικὴ ἀναφορὰ στὴν κατεξοχὴν Ἐτερότητα: «έστι δὲ καὶ ἔκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐδν ἔκυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων»<sup>23</sup>.

σικῆς. Bλ. *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 Hinausstehen in die Wahrheit des Seins.

Kai σὲ προηγούμενο βιβλίο του, προτοῦ εἰσαγάγει τὴ γραφή: Ek-sistenz, ek-sistieren, ἔγραψε: Der Satz: «der Mensch existiert» bedeutet: der Mensch ist dasjenige Sciende, 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 gennant wird... (*Was ist Metaphysik?*, Frankfurt (Klostermann-Verlag) 9. Aufl. 1965, σελ. 16, 17.

23. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὄντων* 4, 13, Migne P.G. 3, 712A.

## § 7. 'Ο ἀποφατισμὸς στὸ πλαίσιο τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος: ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας καὶ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου.

Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενο ποὺ ἔδωσε στὸν ὄρο πρόσωπο ἡ ἑλληνικὴ πατερικὴ γραμματεία τῆς βυζαντινῆς περιόδου, γίνεται ἀφετηρία μιᾶς ὄντολογίας ριζικὰ διαφορετικῆς ἀπὸ αὐτὴν ποὺ ἐκπροσώπησε, στὴ διάρκεια τῆς ἴστορικῆς της ἐξέλιξης, ἡ δυτικὴ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ παράδοση. 'Ο ἐγκλωβισμὸς τῆς Δύσης στὴν ἀδιέξοδη πόλωση ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὰ ἀπόλυτο καὶ ὄντικὸ ἡ στὸν μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ Εἶναι, ἐμφανίζεται ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια τῆς προτεραιότητας ποὺ ἔδωσαν οἱ δυτικοί, ἀπὸ τοὺς πρώτους κιόλας χριστιανικοὺς αἰῶνες, στὸν νοητικὸ καθορισμὸ τῆς οὐσίας ἔναντι τῆς ἴστορικῆς καὶ ὑπαρκτικῆς ἐμπειρίας τοῦ προσώπου — σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή, ποὺ βασίστηκε πάντοτε ἀφετηριακὰ στὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου ἔναντι τῆς οὐσίας<sup>24</sup>.

'Η προτεραιότητα τῆς ἀνάγκης γιὰ τὸν προσδιορισμὸ

24. «'Η λατινικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει ἐν πρώτοις τὴν φύσιν καθ' ἔκυπτὴν καὶ ἐπιζητεῖ τὸ πρόσωπον ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐξετάζει κατ' ἀρχὴν τὸ πρόσωπον καὶ ἐν συνεχείᾳ εἰσπένει ἐν αὐτῷ διὰ νὰ ἀνεύρῃ τὴν φύσιν. 'Ο Λατίνος θεωρεῖ τὴν προσωπικότητα ὡς τρόπον τῆς φύσεως, ὁ "Ἐλλην 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-όντικὴ) 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)<sup>25</sup>.

Σὲ ἀντιφατικὸ ἀλλὰ καὶ ἴστορικὸ συνδυασμὸ μὲ τὸν καταφατικὸ-ἀναλογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ Εἶναι, ἀπασχολεῖται τὴ Δύση καὶ ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ Εἶναι, ἡ ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας νὰ ἔξαντλήσει μὲ δρισμοὺς τὴν ἀλήθεια τοῦ Εἶναι. Ὁ ἀποφατισμὸς στὴ Δύση προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀνάγκη προστασίας τοῦ μαστηρίου τῆς θείας Οὐσίας, εἶναι δηλαδὴ πάντοτε ἔνας ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι οἱ δυὸ βασικοὶ διαμορφωτὲς τῆς θετικῆς-ἀναλογικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ στὴ Δύση, ὁ Ἀνσελμὸς (†1109) καὶ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης (†1274) κηρύζτουν ταυτόχρονα καὶ τὴν ἀποφατικότητα αὐτῆς τῆς γνώσης, τὴν οὐσιαστικὴ ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀπροσπέλαστο τοῦ Εἶναι<sup>26</sup>. 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*, Αθῆναι 1907, σελ. 47 κ.έ. — Ἐπίσης, Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Δογματική*, τόμος Α', Αθῆναι 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*

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

’Αλλὰ ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀντιμετωπίσει τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα ὡς πρόβλημα ὑπαρκτικό, ὡς ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὅποιο εἶναι ὁ, τι εἶναι, γιὰ τὸν (τρόπον τῆς ὑπάρξεως)<sup>27</sup>. Ἡ ἀπολυτοποίηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος ἀπὸ τοὺς σχολαστικούς, προκειμένου περὶ τοῦ Θεοῦ ὁ ὅποιος δρίζεται ὡς ἀκαθαρὴ ἐνέργεια τοῦ ὑπάρχειν (actus purus), ἐρμηνεύει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὅποιο εἶναι ἡ οὐσία, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι τὸ ὑπάρχειν (esentia est id cuius actus est esse)<sup>28</sup>, ἀλλὰ δὲν θίγει τὸν

*science au XIIIe siècle*, Paris (Éd. Vrin – 3ème édition) 1969, σελ. 97 κ.έ. ὅπου ὁ συγγραφέας διαπιστώνει στὰ ἔργα τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη μιὰ ἀμεγαλειώδη σύνθεση τοῦ μαστικοῦ-θεωρητικοῦ χαρακτήρα τῆς Θεολογίας μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἐπιστημονικῆς λογικότητας: 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. Ἐκφραστὴ καθιερωμένη στὴ θεολογικὴ γραμματεία τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς καὶ ἀφετηριακὴ τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ της. Πρβλ. χρακτηριστικά: ΜΑΞΙΜΟΥ τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀπόδοσιν*, Migne P.G. 90, 285A, καὶ *Μνησαγωγία*, Migne P.G. 91, 701A. — ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου* 1, Migne P.G. 45, 316C. — ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ Φιλοσ., *Ἐκθεσις τῆς ὁρθῆς δομολογίας* 3, Migne P.G. 6, 1209B. — ΙΩΑΝΝΟΥ Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Ἰακωβῖτῶν* 52, Migne P.G. 94, 1461B.

28. Bλ. 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 ἔξακολουθεῖ νὰ περιορίζει τὸ ὀντολογικὸ πρόβλημα στὸν χῶρο τῶν ἀφηρημένων δρισμῶν.

’Αντίθετα, στὴν ἀνατολικὴ Θεολογία ἡ πόλωση ἀνάμεσα στὸν ἀναλογικὸ-ὸντικὸ ἡ στὸν μυστικιστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ Εἶναι ἔχει ἀφετηριακὰ ἀποκλειστεῖ καὶ ἡ ὀντολογία τῶν ἀνατολικῶν εἶναι πρωταρχικὰ ὑπαρκτική, γιατὶ βάση καὶ ἀφετηρία εἶναι ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ προσώπου καὶ ὅχι ὁ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας. «Στὴν παράδοση τῆς ἀνατολικῆς ’Εκκλησίας δὲν ὑπάρχει περιθώριο γιὰ μιὰ θεολογία καὶ, πολὺ λιγότερο, γιὰ ἔνα μυστικισμὸ τῆς θείας οὐσίας... Γιὰ τὴν ἀνατολικὴ ’Εκκλησία, 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) — Πατήρ, Γέδος καὶ Ἀγιον Πνεῦμα. ’Αντίθετα, ὅταν ἡ κοινὴ φύση παίρνει τὴν πρώτη θέση στὴ σύλληψη τοῦ τριαδικοῦ δόγματος, εἶναι ἀναπόφευκτο ἡ θρησκευτικὴ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ-Τριάδος νὰ παραμερίζεται, σὲ ἔνα 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 πρὸ τὰ πρόσωπα, νὰ γίνει ἔνας μυστικισμὸς τῆς “θείας ἀβύσσου” (πρβλ. τὴν Gottheit τοῦ Meister Eckhart), ἔνας ἀπρόσωπος ἀποφατισμὸς τῆς θεότητας-μηδὲν ποὺ θὰ προηγεῖτο τῆς Τριάδος. ”Ετσι, διαγράφοντας ἔναν παράδοξο κύκλο, ἐπανέρχεται κανείς, μέσα ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, στὸν νεοπλατωνικὸ μυστικισμό»<sup>29</sup>.

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

‘Η διάκριση τοῦ ἀποφατισμοῦ τοῦ προσώπου ἀπὸ τὸν ἀποφατισμὸν τῆς οὐσίας δὲν ἐξαντλεῖται στὸ πλαίσιο μιᾶς θεωρητικῆς διαφορᾶς, ἀλλὰ ἀντιπροσωπεύει καὶ συνιστᾶ δυὸ διαμετρικὰ ἀντίθετες πνευματικὲς στάσεις, δυὸ τρόπους ζωῆς, τελικά, δυὸ διαφορετικοὺς πολιτισμούς. ’Απὸ τὴ μιὰ μεριά, ἡ ζωὴ θεμελιώνεται στὴν ἀλήθεια ὡς σχέση καὶ ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία, ἡ ἀλήθεια πραγματώνεται ὡς κοινωνικὴ δυναμικὴ τῆς ζωῆς καὶ ἡ ζωὴ δικαιώνεται ὡς ταύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν. ’Απὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἀλήθεια ταυτίζεται μὲ νοητικοὺς ὄρισμούς, ἀντικειμενοποιεῖται, ὑποτάσσεται στὴ χρησιμότητα, καὶ ἡ ἀλήθεια ὡς χρησιμότητα ἀντικειμενοποιεῖ τὴν ἴδια τὴ ζωή, μεταφράζεται σὲ τεχνολογικὴ ὑστερία, σὲ βασανισμὸν καὶ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου.

’Αλλὰ οἱ ἴστορικὲς καὶ πολιτιστικὲς συνέπειες, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς διαφορὲς ’Ανατολῆς καὶ Δύσης στὸν χῶρο τῆς ὄντολογίας, θὰ πρέπει νὰ εἴναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης μελέτης<sup>30</sup>. ’Εδῶ, θὰ θυμήσουμε 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)<sup>31</sup>. ’Η 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, ’Η θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ (μὲ ἀναφορὰ στὶς ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφὲς καὶ στὸν Martin Heidegger), ’Αθήνα 1967.

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

δ ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας προσδιορίζει καὶ σέβεται τὰ δρια τῆς σκέψης, ἐπομένως καὶ τὰ δρια τῆς μεταφυσικῆς ἡ τοῦ ἀρρήτου, ἀλλὰ ἀφήνει τὸ πρόβλημα τῆς ὄντικῆς ἀτομικότητας στὰ δρια τοῦ ἐνδεχόμενου μηδενισμοῦ της, ἀποκαλύπτει τὸ Μηδὲν ὡς ἐξ ἵσου ἐνδεχόμενη δυνατότητα μὲ τὸ Εἶναι, μεταθέτει τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα στὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὸ ὃν καὶ στὸ Μηδέν: (warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?<sup>32</sup>). 'Ο ἀποφατισμὸς τῆς οὐσίας ἀποδείχνεται μὲ τὸν Heidegger ἐνδεχόμενο ὄντολογικοῦ καὶ θεολογικοῦ Μηδενισμοῦ τόσο, ὅσο καὶ ὁ ὄντικὸς-νοητικὸς προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας. 'Αλλὰ 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 Geschink, das Wahrheit schickt, bleibt, verborgen. Aber das Weltgeschick kündigt sich in der Dichtung an (*Über den Humanismus*, σελ. 26). — Bλ. ἐπίσης τὸν ἐδεικτικὸ 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.