ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Η συνείδηση στην Ολότητα: Προσδιορισμός και αυτεπίγνωση του όντος κατά την εκστατική εμπειρία

Διδακτορική Διατριβή

Υποβληθείσα

υπό της **ΕΥΑΓΓΕΛΙΑΣ ΚΑΡΑΓΕΩΡΓΗ**

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. **Αναπληρωτής Καθηγητής Γεώργιος Αραμπατζής, Επιβλέπων**
2. **Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Νίκη-Χαρά Μπανάκου-Καραγκούνη, Μέλος**
3. **Καθηγητής Παναγιώτης Πανταζάκος, Μέλος**

ΑΘΗΝΑ, 2020

Στη μνήμη του πατέρα μου

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Ευχαριστίες 5

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 6

I. Συνοπτική παρουσίαση 6

II. Η έκσταση ως υπαγωγή του λόγου στην αποκάλυψη 16

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ – ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΙ ΟΛΟΤΗΤΑ. ΟΙ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΕΚΣΤΑΣΗΣ 22

Ενότητα 1η – Η συνάρτηση μεταξύ βούλησης και «καθαρής συνειδητότητας» στο εκστατικό βίωμα 24

I. Από τη βούληση στην άρση της εγκόσμιας ψευδαίσθησης (māyā) 24

II. Η νιτσεϊκή βούληση στη βακχική έκσταση 38

III. «Das Ur-Eine»: αρχέγονη Ολότητα και προ-ατομικότητα 43

IV. Το καθαρό εγώ στον Husserl. Το φαινόμενο της καθαρής συνειδητότητας στον ινδουιστικό και αβρααμικό μυστικισμό 49

Ενότητα 2η – Ο πρώτος στοχασμός περί της Μονάδας και η μοναξιά του υποκειμένου 71

I. Ο τρόμος του κενού: «Ἕν» και «ὄν» στον προσωκρατικό μονισμό και τον πλατωνικό ιδεαλισμό 71

II. Αρχαιοελληνικός στοχασμός και το εκστατικό υποκείμενο στον Heidegger 84

III. Ολότητα και εκστατικός χρόνος 95

III.i. Ο εκστατικός χρόνος στον Heidegger και τον Bergson 95

III.ii. «Durée» και «Intuition»: ενόραση και η άχρονη καθολικότητα της ύπαρξης στον Bergson. Τραγικότητα και μοναξιά: το ηρωικό «Dasein» στον Heidegger 102

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ – ΤΟ ΕΚΣΤΑΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΟ 116

Ενότητα 1η – Η εκστατική σχέση και η παύση της οντικής μοναξιάς 118

I. Το θεμελιώδες δίλημμα της εκστατικής σχέσης: ελευθερία και αγωνία 118

I.i. Έξωση από το Εγώ και αιώνια επιστροφή 118

I.ii. Η υπαρξιστική «angoisse». Αγωνία και έκσταση στον Georges Bataille 130

II. Νεοπλατωνική «ἀναγωγή»: η επάνοδος στο «ἕν» 141

III. Θεουργία: Το σύνθετο πεδίο της αποκάλυψης 162

IV. Η έκσταση των Βυζαντινών Πατέρων 189

IV.i. Οι νεοπλατωνικές καταβολές της μυστικής θεολογίας.....189
IV.ii. Ο θείος έρως και η θεία αγνωσία στον πατερικό μυστικισμό 193
V. Κατοίκηση, εκμηδένιση, προσκόλληση 219
VI. Η «σκοτεινή νύχτα» της ψυχής 231
VII.Η παράλογη πληρότητα: Οδύνη και απληστία για την ύπαρξη 239

Ενότητα 2η – Γνωσιοθεωρητικές και οντολογικές προεκτάσεις.....254
I. Η τροποποίηση του ψυχικού βίου από την εκστατική εμπειρία.....254
I.i. Φιλοσοφική και νευροεπιστημονική διάσταση 254
I.ii. Η οντολογική διατύπωση της ψυχεδέλειας 272
II. Η έκσταση ως τρόπος του γιασπερσιανού Περιέχοντος.....292
II.i. Αυτεπίγνωση και ελευθερία εντός της Ύπαρξης (Existenz) 293
II.ii. Εκστατική σχέση και μεγαλειώδης βούληση (große Wille).....301

ΕΠΙΛΟΓΟΣ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ.....311

Βιβλιογραφία 315

Πίνακας συντομογραφιών 328

Ευρετήριο όρων.....329

Περίληψη 337

Abstract.....337

Ευχαριστίες

Από τη θέση της Υποψήφιας Διδάκτορος, εκφράζω τις θερμές μου ευχαριστίες και τη βαθιά μου εκτίμηση προς το ακαδημαϊκό προσωπικό του αρτισύστατου Τμήματος Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ: την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια κ. Ευγενία (Βάνα) Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Πρόεδρο, τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Γεώργιο Στείρη, Αναπληρωτή Πρόεδρο, καθώς και τους λοιπούς διδάσκοντες. Ειδικότερα, δε, τα μέλη της τριμελούς επιτροπής της παρούσας διατριβής, και εξεχόντως προσφιλή μου, την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια κ. Νίκη-Χαρά Μπανάκου-Καραγκούνη και τον Καθηγητή κ. Παναγιώτη Πανταζάκο, που ασμένως έλαβαν τον κόπο της συμβουλευτικής επιμέλειας.

Περαιτέρω, οφείλω ιδιαίτερη ευγνωμοσύνη στα μέλη της γραμματείας του Τμήματος Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ για την ευγενική τους αντιμετώπιση αλλά κυρίως για την αγάπη και την αποδοχή με τις οποίες με τίμησαν, κατά τη διάρκεια της τρέχουσας θητείας μου στο Τμήμα ως αποσπασμένης εκπαιδευτικού. Συγκεκριμένα, αναφέρομαι στα εξής πρόσωπα: κ. Ελένη Γραμματίκα-Μερβακίτη, Γραμματέα, κ. Γεώργιο Ρόμπολα και κ. Βασιλική (Βανέσσα) Πεντογάλου.

Κατά κύριο λόγο, ευχαριστώ τον επιβλέποντα της διατριβής μου, Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Γεώργιο Αραμπατζή. Η σεμνή του προσωπικότητα και το ακαδημαϊκό ήθος του μου επέτρεψαν τόση ελευθερία όση χρειάστηκα για να αποτυπώσω το προσωπικό μου αφήγημα στον κόσμο.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

I. Συνοπτική παρουσίαση

Η παρούσα διατριβή φιλοδοξεί να αναπτύξει μια φαινομενολογία της έκστασης, καταρχήν συστηματικά και ως έναν βαθμό ιστορικά. Η υπαρκτική περιπέτεια, άλλοτε από προαίρεση άλλοτε από φυσική έξη, οδηγούσε τον άνθρωπο σε μεταφυσικά μορφώματα και τελεολογικές διαπιστώσεις ποικίλου χαρακτήρα, αλλά συχνά με έναν κοινό πυρήνα: τη διερεύνηση της δυνατότητας να επεκτείνει τη συνειδητότητά του σε μια ευρύτερη εκδοχή του υπάρχειν. Απηχούσε, φαίνεται, αυτή του η δραστηριοποίηση μια στοιχειώδη αναγκαιότητα οντολογικής αναδιατύπωσης υπό τον όρο της έκτασης και άπλωσης του εαυτού στην αδιάστατη ενικότητα της ύπαρξης, είτε ετούτη η καθολικότητα εξελήφθη απριορικά είτε ως εμπειρική απορροή του εκστατικού βιώματος. Θεμελιώδες φιλοσοφικό διακύβευμα αποτελεί επίσης το αν η ίδια συνιστά έναν εξωγενή παράγοντα δημιουργίας, την πρωταρχική Μονάδα της θεϊκής φανέρωσης στον άνθρωπο, ή αν, αντίθετα, πρόκειται για μια ασύλληπτη, μέσω της κοινής εμπειρίας, επέκταση της ατομικότητας.

Η έρευνα αυτή εξετάζει, τόσο γνωσιολογικά όσο και μεταφυσικά, το ενδεχόμενο κατά το οποίο η έκσταση εξεικονίζει μια πανανθρώπινη συμφυή ανάγκη αναγωγής στην Ολότητα, αρχής γενομένης από τα αρχαϊκά, μαγικοθρησκευτικά δρώμενα και τις ιεροπραξιακές μυσταγωγίες, έως τις θεολογικές διατυπώσεις και, τέλος, τον υπαρξιστικό αποσυμβολισμό της αγωνιώδους μοναξιάς του υποκειμένου υπό το πρίσμα της οντολογικής χειραφέτησης. Από την άλλη, δίδονται και συνερμηνεύονται οι βασικές προκείμενες του φιλοσοφικού στοχασμού ως προς την κατηγοριακή διασαφήνιση της ιδέας του πρωταρχικού Ενός, εκκινώντας από τον τρόπο που τη διεξήλθε η αρχαιοελληνική σκέψη. Για τον σκοπό αυτόν, η διατριβή έχει δομηθεί με γνώμονα τους τρεις κύριους όρους του θέματος, που ταυτόχρονα αποτελούν θεμελιώδη μεταφυσικά κατηγορήματα: συνείδηση, ολότητα, έκσταση. Σημειώνουμε σχετικά ότι χρησιμοποιούμε τον όρο «συνείδηση» δίχως ηθικό πρόσημο, ως εναλλακτικό των όρων «συνειδέναι» και «συνειδητότητα».

Κατά το εναρκτήριο μέρος της έρευνας, τίθενται οι βασικές προκείμενες των δύο πρώτων όρων και συνεξετάζεται η σχέση τους με το φαινόμενο της έκστασης διττά. Αφενός φαινομενολογικά, θέτοντας το φιλοσοφικό ζήτημα της καθαρής συνειδητότητας (*pure consciousness*), όπως αυτό προκύπτει από την αφήγηση της εκστατικής εμπειρίας στις διάφορες όψεις του ανατολικού και δυτικού μυστικισμού, οι οποίες μελετώνται συγκριτικά και συστηματικά· συζητείται δηλαδή το ενδεχόμενο ενός τρόπου λειτουργικής ρύθμισης του συνειδέναι πέρα από τις συμβάσεις της αποβλεπτικότητας, η δυνατότητα της ενόρασης δίχως περιεχόμενο, της γνήσιας, αυτοαναφορικής και αδιάστατης πληρότητας.

Αφετέρου μεταφυσικά, αποτελώντας η μεταφυσική το οντολογικό συμπλήρωμα της φαινομενολογικής όψης, εφόσον υποτίθεται ότι η συμπαντική Μονάδα συλλαμβάνεται από το εκστατικό ον μόνο όταν η συνείδηση κατορθώσει την κατηγορικότητα του «καθαρού εγώ», έννοια αρκετά αμφιλεγόμενη, που τέθηκε κατά συστηματικό τρόπο πρωτίστως από τον χουσερλιανό στοχασμό, τον οποίο διαλαμβάνουμε στα βασικά του σημεία. Από την άποψη της φιλοσοφίας της θρησκείας, το φαινομενολογικό πεδίο της μελέτης συνέχει τις εκστατικές όψεις του ινδουισμού, της προφητικής Καμπάλα, της σουφικής παράδοσης και του χριστιανικού μυστικισμού (ειδικά την έννοια της απόσυρσης στον Meister Eckhart). Τα ίδια ζητήματα θα μας απασχολήσουν επίσης στο δεύτερο μέρος, υπό το πρίσμα του εκστατικού θείου έρωτα.

Καταρχάς, εκδιπλώνεται η θέση έναρξης του φιλοσοφικού στοχασμού της παρούσας μελέτης, που σε αυτές τις σελίδες παρουσιάζουμε εν συντομία. Η σύνολος θεώρηση του φαινομένου της συνειδητότητας αναπτύσσεται ως φιλοσοφικό συγκείμενο της έννοιας του κοσμικού «καθόλου», με σημείο εκκίνησης τη μέθοδο αποτύπωσής του στις καίριες ιδέες της οντολογίας των Schopenhauer και Nietzsche. Κοινό στοιχείο στον στοχασμό των δύο φιλοσόφων αποτελεί η έννοια της βούλησης, που εδώ εκλαμβάνεται περισσότερο ως μεταφυσικό κατηγόρημα παρά ως απλή ιδιότητα του νοήμονος όντος. Όπως θα καταδείξουμε, πρόκειται για μια απόλυτη οντολογική θέση που συμπίπτει με την εσωτερική και άφθαρτη φύση του ανθρώπου, τον σταθερό και αΐδιο πυρήνα αναφοράς του όντος. Ο Schopenhauer, βαθιά επηρεασμένος από την ινδουιστική παράδοση, βλέπει τη βούληση ως μέσο για να αποδιδράσκει η ανθρώπινη σκέψη από τον κόσμο της πολλότητας, την εγκόσμια ψευδαίσθηση (*māyā*), και να προσανατολίζεται προς την εκστατική σύνδεση με την

πηγή της αληθινής γνώσης του κόσμου, την άφθαρτη, αρχέγονη ενικότητα (*brahman*).

Επεκτείνοντας τη σοπενχαουερική σκέψη στον χώρο του διονυσιακού δρώμενου, ο Nietzsche αναθέτει στη βούληση την οντολογική διάσταση της βακχικής μυσταγωγίας, η οποία πλέον προάγεται από ψυχική διέγερση και εμμανή μέθη σε εκστατική ιεροπραξία. Η βακχεία κορυφώνεται στην κατάργηση της απατηλής φύσης των φαινομένων (*Schein*), που εκδηλώνεται στο πεδίο της εξατομικευμένης διάνοιας –εντός της πολλότητας– και κυριαρχείται από την κοινή εμπειρία της ζωής και των αισθήσεων, αλλά επίσης της τέχνης και του ιδεώδους ονείρου που κατασκευάζει το απολλώνιο στοιχείο. Κι ενώ ο απολλώνιος λόγος κρίνεται σημαντικός για τον καθορισμό της οντικής ταυτότητας και την ισχυρή δόμηση του εγώ στην αρχή της εξατομίκευσης (*principium individuationis*) –όπως πρώτα διαπίστωσε ο Schopenhauer–, αποδεικνύεται περιττός, αν όχι ακατάλληλος, για όποιον αναζητά την αληθινή αυτεπίγνωση, περιδεής μπροστά στον τρόμο του κενού και της βέβαιης θνητότητάς του. Ο απολλώνιος λόγος εξιδανικεύει, θεσμοθετεί, λογικοποιεί και υποθάλπει, αλλά εγκλωβίζει στην πλάνη της εναλλαγής των μορφών. Ακόμη και η έκσταση που προσφέρει, εν είδει προφητείας, παρατηρούσε ο E. R. Dodds, τίθεται υπό τους όρους της εξατομίκευσης, με σκοπό την ελεγχόμενη απόκτηση γνώσης από το υποκείμενο, δίχως να λαμβάνει χώρα η έξοδος από τους περιορισμούς της προσωπικότητας. Ο αληθινός οντολογικός προσδιορισμός του εαυτού κατορθώνεται μέσω της σοφίας που προσφέρει η έκσταση του Διονύσου, *αφού πρωτίστως* η συνείδηση έχει δοκιμαστεί στους επιμέρους τρόμους της εξατομικευμένης, πεπερασμένης ύπαρξης και αποκαθαίρεται, μέσω της βούλησης, από την εκστατική απορρόφηση στην ουσία της αρχέγονης Ολότητας (*das Ur-Eine*).

Υπό αυτό το πρίσμα, δηλαδή της αρχετυπικής ιδέας της Μονάδας, την οποία η συνειδητότητα προσπελάζει εκστατικά, το πρώτο μέρος συνεχίζεται με τη διεξοδική μελέτη της κοσμολογικής διαλεκτικής περί της ταυτότητας μεταξύ *ένὸς* και *παντὸς* που εγκαινίασε η προσωκρατική και διεξήλθε η πλατωνική σκέψη. Το αρκτικό κεφάλαιο της δεύτερης ενότητας αποδύεται στο να φωτίσει σχετικά τα καίρια σημεία της αρχαιοελληνικής μεταφυσικής, με γνώμονα αφενός το παρμενίδειο *Περὶ Φύσεως*, αφετέρου τους πλατωνικούς διαλόγους *Παρμενίδης* και *Σοφιστής*. Ετούτο κρίνεται αναγκαίο προκειμένου να καλυφθεί το νοηματικό κενό που διαχωρίζει την κλασική από τη μοντέρνα σκέψη ως προς τον φαινομενολογικό καθορισμό της έννοιας του

«όλου», αλλά και τον μεταφυσικό στοχασμό της βαθιάς ανάγκης που εξώθησε τον άνθρωπο στην αναγωγική του συνταύτιση με την αΐδιο, μονογενή και αμέριστη κοσμική αρχή. Στη συνέχεια, οι προεκτάσεις του παρμενίδειου μονισμού και του πλατωνικού ιδεαλισμού συναντούν την κριτική ματιά του Heidegger, ο οποίος αρνείται κάθε ενιστική ή/και ουσιοκρατική μεταφυσική, τοποθετώντας την ιδέα της ολότητας στη θέση του *Dasein* υπό τον όρο της αυθεντικότητάς του και του τρόπου με τον οποίο αυτό ***εξ***-ίσταται, ούτως ώστε να διεκπεραιώσει τον ύπατο προορισμό του, που δεν είναι παρά η αποκατάσταση του απολεσθέντος δεσμού μεταξύ του ανθρώπου και της αρχέγονης εμπειρίας του υπάρχειν· η έκσταση δηλαδή εδώ θεάται ως η εξάντληση κάθε δυνατότητας του υπάρχειν, αλλά το ον εξίσταται με το να υπερβαίνει το «είναι» του ενδοκοσμικά, κερδίζοντας μια αθανασία που καλύπτει την εξάντληση κάθε ενδεχομένου «είναι» του μπροστά στην αναπόφευκτη τελεολογία του θανάτου. Υπό αυτή τη θέαση, ο εκστατικός άνθρωπος ενέχει το τραγικό στοιχείο ενός μοναχικού ήρωα, δίχως το μεταφυσικό καταφύγιο του παραμυθητικού επέκεινα. Στη χαϊντεγγεριανή «υπαρξιστική οντολογία» αντίκειται η μπερξονική ματιά, εισάγοντας, στο σημείο αυτό, το μείζον φιλοσοφικό ερώτημα αν η έκσταση, ως αμιγώς μεταφυσική αφαίρεση που δικαιώνει το γεγονός της καθαρής συνειδητότητας, αποτελεί το εξαιρετικό συμβάν της συνειδησιακής απορρόφησης από κάποια περιληπτική των πάντων ενικότητα, πολύ πιο θεμελιώδη οντολογικά από τη φυσική συμπάθεια της κοσμολογίας των Στωικών. Η σύλληψή της από τον εκστατικό άνθρωπο συντελείται εντός ενός αδιάστατου, διηνεκούς παρόντος (*durée*), που αψηφά την εμμένεια και προσεγγίζεται αποκλειστικά μέσω της ενόρασης (*intuition*).

Το τέλος του πρώτου μέρους ήδη μας αφήνει με ένα μείζον φιλοσοφικό δίλημμα: τη διάσταση στη θεώρηση του φαινομένου της έκστασης, αφενός υπό τη διατύπωση του αποκαλυψιακού οράματος και της ενορασιακής λειτουργίας της νόησης, αφετέρου υπό τη συνθήκη της τραγικής αυθυπέρβασης του υπαρξισμού, που δεν θεραπεύει τη μοναξιά του υποκειμένου αλλά απλώς το αναδεικνύει μέσα στην αυθεντικότητα της ηρωικής αυτοπραγμάτωσής του. Η διελκυστίνδα αυτή απεικονίζεται επίσης με πιο σαφή τρόπο στο δεύτερο μέρος της διατριβής, το οποίο περαιτέρω ασχολείται με την κατεξοχήν έκσταση ως σχεσιακή γεγονότητα. Πλέον εισάγεται η έννοια του προσώπου, από την άποψη αρχικά της θεολογίας, αλλά ταυτόχρονα υπό την ευέλικτη ερμηνεία της γενικής μεταφυσικής θεώρησης, οπότε και παρουσιάζεται η εκστατική εμπειρία ως προτεραιότητα φανέρωσης του θεϊκού στο εμμενές, ως άρρητη αναφορικότητα. Λόγου χάριν, στη νεοπλατωνική φιλοσοφία

μπορεί να μην απαντά η έννοια του προσώπου ως ηθικο-θεολογικό κατηγόρημα, όμως αν μελετήσει κανείς τη φιλοσοφία του Πλωτίνου και των επιγόνων του, μπορεί να επιχειρήσει μια αφαίρεση τηρώντας τις αναλογίες, επί τη βάσει της ιστορικής και μεταφυσικής της συγγένειας με τον χριστιανισμό, και να ορίσει ως «πρόσωπο» το εγκόσμιο μέρος της ψυχής που σχετίζεται συμπαθητικά με την παγκόσμια *ψυχὴν*, για να καταλήξει, μέσω του *νοῦ*, στην αφετηρία του *ἑνὸς*.

Κατά την έναρξη του δεύτερου μέρους, και προκειμένου να καταστεί εναργής η μέθοδος που ακολουθεί η παρούσα διατριβή, τίθεται η λεπτή αντιπαράθεση μεταξύ κλασικού υπαρξισμού –ειδικά όσον αφορά στην ιδέα της αγωνίας (*angoisse*)– και θεϊσμού, οπότε η εκστατική εμπειρία αναφύεται ως βιωματική απόφαση μεταξύ της ελευθερίας, αφενός, και της αιώνιας επιστροφής του όντος στην Κοσμική Ολότητα, αφετέρου. Η μεθοδολογία που ακολουθείται λαμβάνει υπόψη αυτή τη διττή θεώρηση, στοχεύοντας να αποδείξει τη σύγκλιση των δύο προσεγγίσεων από διαφορετικές διαδρομές. Για τον λόγο αυτόν, η διατριβή εποπτεύει, στο αφετικό αυτό σημείο του δεύτερου μέρους, τα θεμέλια της υπαρξιστικής οντολογίας του Sartre, αναφορικά με το θέμα της αγωνίας και της συνάρτησής της με το αίτημα της αυτοπραγμάτωσης που θέτει ο Heidegger. Ο στοχασμός των δύο φιλοσόφων διατρανώνει ένα υποκείμενο που δεν αναζητά μέσα από την αγωνία την Ολότητα, αλλά μεταμορφώνει σε ολότητα τον εαυτό του, εξιστάμενο από τη συμβατική ενδοκοσμικότητά του.

Αντίθετα, ο ηρωισμός αποδεικνύεται σχεδόν αποδομιστικός για τον δυσοίωνο, κι όμως λυρικό, υπαρξισμό του Georges Bataille. Η έκσταση είναι από μόνη της μια τελεολογία, διότι φέρνει τον άνθρωπο μπροστά στην αυτοσυνειδησία του ως διττή φύση: αφενός ως υποκείμενο (*je*) και αφετέρου ως τον αρχέγονο, πληρέστερο, ριζικό εαυτό (*ipse*)· το *ipse* είναι αυτό το οποίο εισέρχεται στην υπερβατική εμπειρία. Μετά το πέρας του οράματος –που για τον Bataille επέρχεται υπό τη μορφή εκστατικής ώσμωσης με το φυσικό τοπίο–, και εφόσον η θεότητα απουσιάζει, το *je* ανακαλύπτει ότι το *ipse* τείνει ναρκισσιστικά να καταλάβει τη θέση του *plenum*, διεκδικώντας σύμπασα τη γνώση του κόσμου, αλλά χωρίς ταυτόχρονα να αποβάλει την *ipseité* του. Ενδυναμωμένος από τη μέθεξη, αυτός ο άγριος, στοιχειώδης εαυτός υποτάσσει το υποκείμενο στο άχθος της σκληρής του πληρότητας, καθώς αρνείται να αφεθεί στη λυτρωτική κενότητα της υπέρβασης. Το εκστατικό εγώ, αν και επιθυμεί την επανάληψη της υπέρβασης, εξακολουθεί να αγωνιά σκεδασμένο και μόνο.

Το δεύτερο μέρος εποπτεύει επίσης, υπό την πολικότητα υπαρξισμού/θεϊσμού, το φαινόμενο του θείου έρωτα, που αποτελεί συνάμα σημαντικό φιλοσοφικό ορόσημο των θεολογικών μυστικιστικών παραδόσεων. Στο μέτρο που αυτές, και ειδικά η βυζαντινή θεολογία, διαμορφώθηκαν υπό τη βαρύνουσα επίδραση της νεοπλατωνικής σκέψης –παρότι η ανάδυση του χριστιανισμού προηγείται κατά τι ιστορικά–, επιχειρούμε να εμβαθύνουμε στις θεϊστικές εκφάνσεις της έκστασης εκκινώντας από τη μεταφυσική του Πλωτίνου και των επιγόνων του. Με αφετηρία την κρυπτική ενολογία των *Έννεάδων*, το πλατωνικό ζητούμενο της αναγωγής στη Μονάδα προσκτάται πλέον συστηματικό χαρακτήρα, εξελίσσοντας, μεταξύ άλλων, την κοσμική συμπάθεια των Στωικών σε *μέθεξη*. Ειδική μνεία γίνεται επίσης στη θεουργία του Ιάμβλιχου, καθώς, εξαιτίας και της αιγυπτιακής μυστηριακής παράδοσης απ' όπου αρύεται τις βασικές της προκείμενες, αποτελεί ένα τολμηρό πρώτο δείγμα χειραφέτησης του εκστατικού μυστικισμού από τη θεολογία. Γιατί συμβαίνει αυτό; Διότι ο λόγος, ως εκ φύσεως, διατηρεί την απόσταση που προϋποθέτει η ετερότητα υποκειμένου-αντικειμένου (θεός *και* λόγος)· η μυσταγωγική αμεσότητα της ιεροπραξίας (θεός *και* έργο) την καταργεί απευθείας, με τον τρόπο της μαγικοθρησκευτικής μέθεξης. Περαιτέρω, ως προς τη συνάρτησή του με τη νεοπλατωνική αναγωγή της συνειδητότητας στην υπερβατική θεότητα, ο μαντικός λόγος των αιγυπτιακών μυστηρίων μετατρέπεται σε γοητευτικό πεδίο μιας καινότροπης εξισορρόπησης μεταξύ απολλώνιου και διονυσιακού: αφενός της συγκροτημένης χρησμοδοτικής επίπνοιας, αφετέρου της παρορμητικής, και γι' αυτό καταλυτικής, θεοφορίας.

Η ιστορική κάθοδος του νεοπλατωνισμού θα μας οδηγήσει στη μυστική θεολογία των Βυζαντινών Πατέρων (από τα μέσα του πέμπτου χριστιανικού αιώνα), τον κατεξοχήν θείο έρωτα, που παρουσιάζεται εξηγητικά προς τη μεταφυσική έννοια της σχέσης των προσώπων ως αγαπητική φορά, συνάμα και ως υπέρβαση της οντικής τοπικότητας. Η διερεύνηση της ερωτικής μέθεξης στα πατερικά κείμενα είναι σημαντική επίσης για τον λόγο ότι εξιδανικεύει ηθικοποιώντας και ηθικοποιεί αποατομικοποιώντας το πρόσωπο, προσδίδοντάς του μια διάσταση άρρητης περιχώρησης. Ακόμη περισσότερο, το φαινόμενο της θείας αγνωσίας, δηλαδή εκείνης της ιδιαίτερης εκστατικής κατάστασης όπου η ενορασιακή θεώρηση του Ενός αντικαθιστά τη φυσική αδυναμία του νου να καταφάσκει τη θεία ενικότητα, ειπώθηκε ότι διαφέρει σε μια σημαντική λεπτομέρεια: στο ότι η νεοπλατωνική μυσταγωγία δεν συνιστά έξοδο εκ της φύσεως του είναι καθ' εαυτήν, όπως συμβαίνει στο γεγονός της

έκστασης ενός νηπτικού θεολόγου ή ασκητή, επομένως δεν αγγίζει το έσχατο άκρο της ύπαρξης ούτως ώστε να δοκιμαστεί, αλλά ακόμη και όταν εισέρχεται στο νοητό, παραμένει εντός των εσκαμμένων της ιδεατής κατανόησης της Μονάδας. Υποτίθεται δηλαδή ότι ο νεοπλατωνισμός δεν φτάνει την αδιάστατη εκστατική «επίσκεψη» των Πατέρων, αλλά αρκείται σε έναν νοησιακό πειραματισμό απλοποιώντας γνωσιακά το θεωρούμενο αντικείμενο ως τέτοιο ακριβώς: ως *αντί*-κείμενο.

Κι εδώ υπάρχει μια περαιτέρω τομή που πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη. Κατ' αντιδιαστολή προς την πατερική μυστική θεολογία, οι μυστικιστικές εκφάνσεις του δυτικού χριστιανισμού, καθώς και των λοιπών παρόμοιων παραδόσεων, δεν εξαντλούνται στην αποσαφήνιση της αδιάστατης κοινωνίας των προσώπων, αλλά διαμορφώνουν τα πλέον μύχια μοτίβα του θείου έρωτα, μυώντας μας στη γοητευτική αφαίρεση του θεϊστικού υπαρξισμού (σε αντίθεση με τον κλασικό υπαρξισμό). Η ψυχή εδώ διεκδικεί το οντολογικό της στοίχημα στην κενότητα της βουβής γνώσης· όλα συμβαίνουν για να βυθιστεί στη σκοτεινή της νύχτα, ένα στάδιο μηδενικό πέρα από τη γνωσιακή πιστότητα των αισθήσεων, δίχως ρητό ή ενδιάθετο λόγο να συντρέχει τον σύνδεσμο αισθητηριακής γνώσης και νόησης. Αυτή είναι και η περίφημη σκοτεινή νύχτα της ψυχής, το κεντρικό μοτίβο γύρω από το οποίο εμέλλετο να συνθέσει ο Ιωάννης του Σταυρού το εκστατικό του όραμα, η μεθεκτική πληρότητα εντός της κενότητας, το τρίτο και τελικό στάδιο μύησης που έπεται των δύο προπαρασκευαστικών φάσεων της σκοτεινής νύχτας (κένωσης) των αισθήσεων και της διάνοιας, και ίσως το εναργέστερο παράδειγμα του φαινομένου της καθαρής συνειδητότητας. Τα στοιχεία του λόγου και της εμπειρίας, που επίσης συνθέτουν ό,τι οι σχολαστικοί φιλόσοφοι αποκάλεσαν *haecceitas* (εαυτότητα), υποχωρούν μέσω της δυσκατάληπτης αποσύνδεσης της αντίληψης από οτιδήποτε εμπειρικό.

Ως εδώ, οι φιλοσοφίες της έκστασης προσιδιάζουν στον θείο έρωτα των Πατέρων. Όμως περαιτέρω υπεισέρχεται, στο σημείο αυτό, μια οντολογική ακρότητα που τις διαφοροποιεί τόσο όσο, τελικώς, η πατερική μυσταγωγία να εγκαταλείπεται στη σεμνή μοναδικότητά της: αυτό που αποκαλέσαμε «απληστία για την ύπαρξη», δηλαδή ένα είδος αποκλειστικής αφιέρωσης στην αναζήτηση της στοιχειώδους υπαρκτικής ουσίας, συχνά με τρόπο εμμονικό και γι' αυτό σημαίνοντα, με στόχο την άκοπη παραίτηση του εγώ στις αρχέγονες εκβολές του. Ετούτη η οντολογική θέση μπορεί να προσκτάται διαφορετικές αποτυπώσεις, αλλά οπωσδήποτε υφίσταται, κάνοντας αισθητή την παρουσία της άλλοτε ως υπόνοια άλλοτε παρρησιαστικά, με συνέπεια την προαγωγή της έκστασης από σχέση προσώπων σε μια

αυτοαναφορικότητα που ενδεχομένως θα άγγιζε, για τον ένθεο, τον βλάσφημο σολιψισμό ενός νιτσεϊκού Ζαρατούστρα.

Στον ευσεβή Eckhart, η έννοια της απόσπασης/απόσυρσης, πολύ περισσότερο από την άφατη αμεσότητα της καθαρής συνειδητότητας, καταλήγει να μας σοκάρει με την καθομολογία ότι η έκσταση δεν αποκαλύπτει τον χριστιανικό Θεό, *παρά μόνο κατά την έναρξή της*. Το πραγματικό οραματικό βίωμα εκπληρούται πέρα από την προσωπική σχέση με τη θεία ενικότητα, η οποία –σχέση– τελικά αποδεικνύεται *πρόφαση* της αποκάλυψης του ίδιου του υποκειμένου, διανοίγοντας μοναδικά τον θεϊσμό στον *καθαρό υπαρξισμό·* όλα μετατρέπονται σε εγώ, ακριβώς με τον τρόπο που η μεθεκτική αφιέρωση (*bhakti*) ενός βραχμάνου στην προσωπική του θεότητα θα τον εκθέσει, αργά ή γρήγορα, στην αλήθεια ότι το μόνο εγώ που υπάρχει είναι ο ίδιος, το καθαυτό *brahman*, η απρόσωπη Ολότητα.

Βαθμιαία, η έρευνα για την έκσταση οδηγεί στη φιλοσοφική τεκμηρίωση ότι ο οντολογικός πολυμορφισμός μεταστοιχειώνεται σε οντολογία του ενός όντος, της ενότητας στην πολλότητα, ανεξάρτητα από το όνομα που θα του αποδώσει η κάθε παράδοση. Η Teresa d' Ávila βλέπει την έκσταση ως «κατοίκηση», αλλά το αληθινό γεγονός της σύνδεσης με ό,τι εκείνη αντελήφθη ως άρρητη Μονάδα συμβαίνει στον παράβυστο χώρο που εκτείνεται *πέρα ακόμη* και από το κέντρο της ψυχής όπου αρχικά λαμβάνει χώρα ο θείος έρωτας, στο άδυτο του υπαρκτικού πυρήνα του ανθρώπινου όντος. Η έννοια του «κατοικείν», δυσθεώρητη και συχνά αδιασαφήνιστη, απαντά επίσης πολύ συχνά στον μυχό της σουφικής ιεροπραξίας (ως *baqā*), σε συσχετισμό με την αίσθηση της εκμηδένισης (*fanâ*), καθώς επίσης στην εκστατική Καμπάλα ως προσκόλληση ή βαθιά αφοσίωση (*devequt*) και αναγωγή στο *Ein-Sof* (ο όρος χρησιμοποιείται εκτενώς από την εβραϊκή θεολογική γραμματεία για να δηλώσει την άπειρη και ανεκδήλωτη πρώτη αρχή).

Κατά την έναρξη της τελευταίας ενότητας, η έρευνα επεκτείνεται στο εξαιρετικά ενδιαφέρον, όσο και αμφιλεγόμενο, φαινόμενο της ψυχεδέλειας και των σαμανιστικών της καταβολών. Πέρα από τη γοητευτική διαδρομή αυτής της παράδοσης που κατοπτεύει θαυμάσια η κοινωνική ανθρωπολογία, η διατριβή θίγει φιλοσοφικά και τις λοιπές πτυχές του ζητήματος, με γνώμονα πάντα το οντολογικό του περιεχόμενο ως προς την αναζήτηση της εκστατικής εμπειρίας, αλλά διακατέχεται από κριτική διάθεση απέναντι στα επιστημονικά στεγανά που στόχο έχουν τη γενικευμένη φαινομενολογική περιχαράκωση των συμπερασμάτων σε

καθαρά τεχνικό επίπεδο. Εν προκειμένω, παρουσιάζονται οι βασικές νευροεπιστημονικές απόψεις επί του θέματος, ωστόσο κρίνεται αρνητικά ο μονοδιάστατος περιορισμός τους στον σκληρό ορθολογιστικό πυρήνα με την απολυτοποίηση των κλινικών συμπτωμάτων και την αναγωγή των ψυχοσωματικών αντιδράσεων σε αμιγώς νευροφυσιολογικές διαδικασίες.

Αντίθετα, υποστηρίζεται ότι οι κλινικές εκτιμήσεις –οπωσδήποτε έγκυρες– συνεισφέρουν έτι περαιτέρω στον διαχωρισμό της επιστημονικής συμπτωματολογίας, ως προς το φαινόμενο των παραισθήσεων, από τη φιλοσοφική θεώρηση του εκστατικού οράματος καθ' εαυτό, παρότι τα δύο τέμνονται λειτουργικά όσο και περιεχομενικά. Όπως θα δούμε, η ειδοποιός τους διαφορά έγκειται στο λεπτό πεδίο του υπαρξιακού θεμελίου της κάθε ανθρώπινης ατομικότητας και στον τρόπο με τον οποίο εκείνη ασκεί τη βούλησή της για να αυτοπροσδιορίζεται σε συνάρτηση με το σύνολο του κόσμου.

Στο σημείο αυτό, θίγεται επίσης η σημαίνουσα για τη φιλοσοφία παράμετρος μιας ιδιαίτερης μορφής εκουσιότητας, ανεξάρτητα από τις εν γένει περιστάσεις υπό τις οποίες λαμβάνει χώρα το ψυχεδελικό όραμα, γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι εδώ υφίσταται μια ουσιώδης αφαίρεση: ένα κοινό υπόβαθρο στην εκστατική εμπειρία, διαχρονικά και διαπολιτισμικά, μία στοιχειώδης συνεκτική παράμετρος που δεν αγνοεί μεν τα επιμέρους πεδία εκδήλωσής της, αλλά απλώς τα επικαλύπτει. Η εν λόγω παράμετρος σχετίζεται μεν κατά μείζονα τρόπο με τα βασικά συμπτώματα της έκστασης που χαρακτηρίζονται από τις αλλαγές στη συνειδητότητα, την ψυχολογία και τη νοησιακή υποδομή του υποκειμένου – αλλαγές κοινές στο σύνολο των όψεων του υπερβατικού βιώματος, από τις θεολογικές του όψεις έως και την ψυχεδέλεια. Εντούτοις, οι μετατροπές αυτές απηχούν μια εμβριθέστερη και πλατύτερη ερμηνεία της έκστασης, θεμελιακά υπαρξιακή. Απόδειξη αποτελεί το γεγονός ότι τόσο τα φαινομενολογικά συμπτώματα όσο και οι βαθύτερες αλλαγές στη στάση ζωής του υποκειμένου της έκστασης παραμένουν στοιχειωδώς ίδια, είτε η εμπειρία οφείλεται στη λήψη παραισθησιογόνων (επί παραδείγματι, στους ευρέως γνωστούς πειραματισμούς του Aldous Huxley) είτε αποδίδεται στις πρακτικές του πειθαρχημένου ασκητισμού (με χαρακτηριστική την περίπτωση του Abraham Abulafia, σημαντικού απολογητή της προφητικής Καμπάλα).

Διατηρώντας κάποια επιφύλαξη, τα συμπεράσματα θα μας οδηγήσουν στην απόδοση μιας ορισμένης καθολικής υπερβασιακής προδιάθεσης του ανθρώπου, και γι' αυτό εν πολλοίς άδηλη, οπότε η έκσταση υπάρχει για να μετατοπίσει τις

οντολογικές του συντεταγμένες επί της πληρέστερης υπαρκτικής του εκδοχής – ανεξάρτητα από τις θεολογικές ή μη καταβολές του. Εκτίθεται δηλαδή η πιθανότητα ύπαρξης μιας δομικής στο έλλογο ον συμφυΐας που τείνει προς την οραματική διαπλάτυνση της συνείδησής του, πιστοποιώντας και την αυθεντικότητα της εμπειρίας του· μιλούμε, επομένως, για *πραγματικό* βίωμα ικανό να μεταπλάθει τις προκείμενες της διάνοιας και της αντίληψης. Από κάποια πηγή πορίζεται ο εν εκστάσει άνθρωπος την προσωπική του αποκάλυψη. Πρόκειται για μια ενάργεια, εν είδει πίστης ή διαβεβαίωσης, περί του καθολικού Είναι, για το τέλος της εκπλήρωσης και του οντολογικού προσδιορισμού. Η εκπλήρωση, όταν επιτελεστεί, δεν αίρει την προσωπική ελευθερία, που τόσο έντιμα και κατηγορηματικά διεκδίκησε ο σύγχρονος υπαρξισμός, αλλά απλώς την εμπλουτίζει οντολογικά και γνωσιακά, απενοχοποιώντας το ον και διευρύνοντας την αίσθηση των υπαρκτικών του ορίων, με συνέπεια την αληθινή ανακούφιση από την αγωνία της αποσπασματικότητας και το άγχος του μοναχικού θανάτου.

Επί τη βάσει αυτή, η διατριβή επιστεγάζεται από τη θεωρία του διττού άλματος στον υπαρξιστικό οπτιμισμό του Karl Jaspers· η έκσταση ιδώνεται ως επαναστατική επανατοποθέτηση του όντος, συνίσταται σε μια ριζική κίνηση από την εμπειρική υπόσταση (*Dasein*)[1] στην καθαρή Ύπαρξη (*Existenz*) και από τον κόσμο στη θεότητα, εναρμονίζοντας τη θεϊστική με την υπαρξιστική οπτική. Στο γιασπερσιανό σύμπαν, η έκσταση συνιστά μια επιτελική λειτουργία προσδιορισμού της ανθρώπινης ουσίας, και δεν είναι απλά ζήτημα πίστης ή θεωρησιακής υπαρκτικής διερώτησης· είναι μάλλον αποτέλεσμα ενός καταλυτικού άλματος. Έτσι ο νους διευρύνει τις συντεταγμένες του, καθώς αντιλαμβάνεται ότι καθίσταται *συνειδητή* τροπικότητα εκείνης της μη αναγώγιμης και απροσδιόριστης απολυτότητας που ο Jaspers αποκαλεί *Το Περιέχον* (*das Umgreifende*), την πηγή κάθε ορίζοντα δίχως η *ίδια* να γίνεται ορίζοντας. Ο συνειδητοποιημένος άνθρωπος γνωρίζει εντός του το Περιέχον και γνωρίζοντάς το αναγιγνώσκει εκ νέου τον εαυτό του – διεκπεραιώνει την αυθεντικότητά του, όπως θα το έθετε ο Heidegger. Πλέον, το διευρυμένο εγώ, λειτουργώντας όχι υποταγμένο στο τυφλό ένστικτο ή στην ανάγκη αλλά υπό την

[1] Στη διατριβή εξηγείται ο τρόπος διαφοροποίησης του γιασπερσιανού από το χαϊντεγγεριανό *Dasein*. Στον Jaspers αντιπροσωπεύει την ατομική υπόσταση που τίθεται υπό τους περιορισμούς της πεπερασμένης συνειδητότητας. Για τον Heidegger συνιστά το εν δυνάμει αυθεντικό ον που τείνει να υπερβεί το ίδιο το είναι του και να προαχθεί σε απόλυτη οντολογική μοναδικότητα.

επιταγή της μεγαλειώδους βούλησης (*große Wille*) –πολύ συναφής έννοια με αυτή του Schopenhauer–, ***εξ***-ωθείται με αυτογνωσία για να συναπαντήσει την Ολότητα. Έκσταση λοιπόν και ελευθερία τέμνονται και λειτουργούν τόσο αυτεπιγνωσιακά όσο και καθαρτικά, διότι η συναρμογή τους αποδίδει ένα πιο ολοκληρωμένο ον, λυτρωμένο από την οδύνη της μοναξιάς του υποκειμένου.

II. Η έκσταση ως υπαγωγή του λόγου στην αποκάλυψη

Οι ευμετάβλητες ισορροπίες του κόσμου των φαινομένων αποτέλεσαν ανέκαθεν θρυαλλίδα άγχους για τον σκεπτόμενο άνθρωπο, καθώς κλόνιζαν την ψυχολογική του ανάγκη για σταθερά και ασφαλή σημεία αναφοράς στον χώρο του επιστητού, υπονομεύοντας τις προσπάθειές του για ένα ζην έμπλεο νοήματος και καθολικά απαλλαγμένο από τον τρόμο του κενού. Στην παράλογη αποσπασματικότητα της φύσης εμφώλευε πάντοτε η ιδέα του χαοτικού, του αναίτιου και του πεπερασμένου. Οι τελεολογικές θεωρίες, που κατά καιρούς επινοήθηκαν, επιχείρησαν να θεραπεύσουν την πρωτόγονη –και στη συνέχεια αρχετυπική– σύγχυση, προτάσσοντας την ανάγκη του υποκειμένου για ασφάλεια και ολοκλήρωση, μέσω της κοινωνίας του με μια διάχυτη συμπαντική νοημοσύνη που συνάμα αποτελούσε την απτή απόδειξη ενός αΐδιου κανόνα συνοχής των πάντων και, επομένως, την εξισωτική σύμβαση για την κατανόηση του ετερογενούς κόσμου των φαινομένων. Ετούτη η βεβαιότητα, ότι η ανθρώπινη ουσία αναδύθηκε από το βάθος κάποιας Ολότητας, η οποία στη συνέχεια κατακερματίστηκε αναμένοντας τη συνεισφορά της ανθρώπινης διάνοιας για την αποκατάστασή της, αποτέλεσε, ήδη από τους αρχαϊκούς χρόνους, μία από τις ισχυρότερες εμμονές στην ιστορία των ιδεών και σίγουρα διαμόρφωσε ως έναν μεγάλο βαθμό την ώριμη φάση του θεϊσμού, αντικαθιστώντας τον άτακτο, αρχαϊκό πολυμορφισμό με τον ουσιοκρατικό φορμαλισμό. Το αποτέλεσμα ήταν η παραγωγή των θεμελιακών εκείνων μεταφυσικών προκειμένων που θα έθεταν τις ρυθμιστικές επιταγές της εσωτερικής ζωής του ανθρώπου, εμπλουτίζοντάς την οντολογικά.

Διανοίγοντας η εξελισσόμενη διάνοια την ατραπό της ενηλικίωσης του ανθρώπινου είδους, δημιούργησε τις αναφορικές προϋποθέσεις της συνείδησης που διέφευγαν των αντικειμενικών εξεικονίσεων ως κάτι το δεδομένα απτό και απλό και προσεκτήθη συνθετότερες αφαιρέσεις, που σαν στόχο είχαν να περιγράψουν τους

λεπτοφυείς αφορισμούς του βίου ως ψυχοσωματικού συμβάντος. Ταυτόχρονα με την εξέλιξη, αναφύεται στον άνθρωπο το υπαρξιακό άγχος και η επιφαινόμενη ανάγκη – μαζί και απόφαση– της τοποθέτησής του στο κοσμολογικό περιβάλλον, η εμπειρική πιστοποίηση της συμμετοχής του στο κοσμικό «καθόλου» που διαισθανόταν, δίχως υπαρκτικά να το αποδεικνύει, ότι τον καθόριζε, τον αξιολογούσε και συνάμα τον υπερφαλάγγιζε ως μονάδα. Αυτή η άπλωση και επέκταση του όντος στις συμπαντικές του εκβολές νοήθηκε ως πράξη φανέρωσης και κατάλυσης των φυσικών ορίων μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ως σχέση, υπαρκτική αμεσότητα, τελικώς εκστατική αναφορά στον συμπαντικό χώρο, αδιάστατη περιχώρηση με τη γενεσιουργό ενικότητα, επιστροφή στο γνωσιακά απροσδιόριστο αλλά ενορασιακά προσιτό.

Ετούτο συνιστά καίριο στοιχείο κατανόησης ως προς το γιατί ο άνθρωπος επιστράτευσε την αυθαιρεσία της φαντασίας του, υπάγοντας, εν τέλει, τον λόγο στην αποκάλυψη, για να ερμηνεύσει το απροσμέτρητο, το άφατο ή το απροσπέλαστο. Από την άλλη, ενδεχομένως να ήταν η φυσιολογική ανασφάλειά του μπροστά σε ό,τι ένιωσε αιτιοκρατικά και λογικά να τον υπερφαλαγγίζει αυτό που προκάλεσε την ψυχολογική ανάγκη στην πίστη κάποιας υπερκείμενης Ολότητας, κατορθώνοντας μια ριζική κίνηση αποκόλλησης από το θνητό του πεπρωμένο, το οποίο τον οδηγούσε στην απώλεια και την εκμηδένιση. Συγκρίνοντας τον εαυτό του με το ασυνάρτητο άπειρο, διαισθάνθηκε τον κίνδυνο της πνευματικής απραγμοσύνης και μετατράπηκε σε ρέκτη εμπειριών που θα του επέτρεπαν να εντρυφήσει στα βαθύτερα επίπεδα της συνειδητότητάς του. Οι θεωρίες του περί Κοσμικής Μονάδας επενδύθηκαν λειτουργικά από τον μηχανισμό της αποκάλυψης, υποτάσσοντας τη λογική σκέψη στον γοητευτικό τρόμο των μεταφυσικών του διακυβευμάτων.

Ανεξάρτητα από την ανεπάρκεια αντικειμενικών αποδείξεων για την υποστήριξη αυτού του κοσμικού μοντέλου καθολικότητας –ή μάλλον *εξαιτίας* της, στο μέτρο που η μη απόδειξη επιτρέπει μεγάλες οντολογικές ελευθερίες–, η ανθρώπινη νόηση εξυπαρχής πορεύτηκε προς την εξέλιξή της με γνώμονα το «ως εάν», πολλές φορές αγνοώντας ή και παραμερίζοντας το «καθαυτό» της ορθολογικής τεκμηρίωσης. Ο William James σημειώνει πως, αν και λογικά θα ανέμενε κανείς η ανθρωπότητα να αντλεί τα σημαντικά αποκυήματα της νόησής της από το περιεχόμενο των αισθήσεων, ωστόσο αντίθετα, οι έννοιες στις οποίες βασίστηκε για τη διαμόρφωση του πολιτισμού της θεμελιώθηκαν επάνω σε μείζονες αφαιρέσεις.

Παρά ταύτα, το γεγονός αυτό δεν εμπόδισε τη διάνοια να οικοδομήσει ισχυρά συστήματα πίστης, ενεργώντας *ως εάν* το ανεδαφικό ή το ανεξακρίβωτο να διέθεταν ισχυρά ερείσματα ύπαρξης. Οι λέξεις «Θεός», «αθανασία», «ψυχή» ανήκουν σε αυτή τη λογική πλάνη.[2] Ένα μεγάλο τμήμα της ιστορίας των ιδεών ενδεχομένως να βασίστηκε επάνω στην παράδοξη βεβαιότητα για την πραγματικότητα του αόρατου. Αποκεί και πέρα, όποιο φιλοσοφικό μόρφωμα και αν κατασκευάστηκε σχετικά, αποτέλεσε ένα *ad hoc* θεώρημα.

Ο Arthur Schopenhauer παραδέχτηκε πως η πιο λειτουργική επιχειρηματολογία του, που βασίζεται στην αρχή του αποχρώντος λόγου (*raison suffisante*) του Leibniz,[3] καθίστατο περιττή σε σχέση με την καθαρότητα της ύπαρξης του πράγματος-καθ' εαυτό. Το λογικό συμπέρασμα ότι κανένα γεγονός δεν μπορεί να ισχύει ως αληθές δίχως να υπάρχει ένας επαρκής λόγος γιατί να είναι έτσι και όχι αλλιώς, έστω κι αν αυτός συχνά δεν μπορεί να μας γίνει γνωστός, συνιστά μία βάσανο η οποία ασχολείται αυστηρά με το φαινόμενο και εξαντλείται σε αυτό. Ο νόμος της βαρύτητας, που αποτελεί μια πρωταρχική χαρακτηριστική δύναμη της φύσης, για παράδειγμα, δεν υπόκειται σε καμιά αναγκαιότητα ενός «γιατί» προκειμένου να υπάρξει. Αντίθετα, ο ίδιος, όπως και κάθε άλλος παρόμοιος νόμος, διαθέτουν κάποιο κίνητρο ή αίτιο εκδήλωσης μόνο μερικώς, δηλαδή όσον αφορά στις εφαρμογές τους και όχι ως προς την ουσία τους, η οποία παραμένει εντός της σφαίρας του λογικά απρόσιτου.[4]

Κατά την καρτεσιανή εκδοχή, ως ορισμός της ουσίας (ή άλλως της υπόστασης – *substantia*) δίδεται αυτό το ον που δεν χρήζει της παρουσίας κανενός άλλου όντος για να υπάρξει *per se* και που, στον ένθεο στοχασμό του Descartes, νοείται ως ο ίδιος

---

[2] William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (London and New York: Routledge, 2002), 47.

[3] Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie*, §32 (*Discours de Métaphysique Suivi de Monadologie et Autres Textes*, επιμ. Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004), 227. Στις παραγράφους 33-37 (σελ. 227-229), ο Leibniz διαχωρίζει την αλήθεια σε δύο είδη, από τα οποία το ένα ανήκει στον συλλογισμό και το άλλο στα πράγματα, υποστηρίζοντας ότι το μεν πρώτο είναι αναγκαία αληθές ενώ το δεύτερο μόνο ενδεχομενικά. Θεωρεί, όμως, ότι ακόμη και το δεύτερο είδος προϋποθέτει κάποια επαρκή αιτία, παρά την ενδεχομενικότητά του. Λογικά, αυτός ο επαρκής λόγος της ύπαρξης πρέπει να υπάρχει στο τέλος της ακολουθίας όλων των ενδεχομένων.

[4] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* vols I, II (επίτομη έκδοση), μτφρ. E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1969), I, 163.

ο Θεός,[5] το αρχέγονο Όλον. Στην πρώιμη και ακατέργαστη μορφή της, η ιδέα είχε αρχικά διατυπωθεί από τον Βοήθιο, αλλά η ενάργεια του καρτεσιανού λόγου επισφραγίζει τη σαφήνεια του σημαντικού αυτού θεολογικού επιχειρήματος.[6] Περαιτέρω, ο Descartes θα συναγάγει την αναγκαία ύπαρξη του Θεού μέσω ενός *reductio ad absurdum*, επεκτείνοντας το ανσελμικό οντολογικό επιχείρημα: ότι ο νους θέτει υπό αμφισβήτηση ακόμη και τις κατά κοινή παραδοχή προφανείς αλήθειες (λόγου χάριν τα γεωμετρικά αξιώματα), αδυνατώντας να συλλάβει τις αρχικές τους προκείμενες, έως ότου καταλήξει να κατάσχει τη γνώση της ύπαρξης του δημιουργού τους, ο οποίος υποχρεωτικά θα πρέπει να υφίσταται.[7] Στη συνέχεια, εφόσον εκ φύσεως η λογική μας συλλαμβάνει ευκολότερα μία τέλεια οντότητα η οποία εμπεριέχει όλες τις έννοιες (κατά συνέπεια και τις αξιωματικά δεδομένες κι όμως αμφισβητήσιμες) παρά κάποια που εμπεριέχεται σε αυτές βάσει των κανόνων της ενδεχομενικότητας, τότε αυτή η ύπαρξη, που είναι ο ίδιος ο Θεός, κατ' ανάγκην υφίσταται.[8] Η εξέλιξη της ίδιας σκέψης ανιχνεύεται οπωσδήποτε στον Leibniz, όπου ο Θεός καθορίζεται ως η αναγκαία υπόσταση (*substance nécessaire*) μέσα στην οποία κείται ο τελευταίος λόγος (εννοώντας ο ύστατος ή ο υπερκείμενος) κάθε ενδεχόμενης σειράς, ήτοι ως η *μία και μοναδική* πηγή εκπόρευσης και της παραμικρής λεπτομέρειας κάθε (ενδεχόμενης) μεταβολής των μονάδων, δηλαδή ο αποχρών λόγος ετούτης ακριβώς της μεταβολής.[9]

Επειδή, λοιπόν, έγινε κατανοητό πως οι δυνάμεις συγκρότησης των προτάσεων του λόγου, στις οποίες θα μπορούσε κανείς να ανατρέξει για ερμηνείες, έπρεπε να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα της αναγωγής τους σε κάποιο πάνδημο σύστημα αναφοράς, που θα παρείχε επιπλέον την ευκαιρία εξαγωγής αποδείξεων, δόθηκε εξέχουσα βαρύτητα στο ίδιο το φαινόμενο ως παράσταση στη συνείδηση, η

---

[5] René Descartes, *Principia Philosophiae*, I, LI: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia que nulla planere indigeat, unica tantum protest intelligi, nempe Deus.*

[6] Boethius, *De Trinitate*, IV. 31-36 : *Sed distat, quoniam homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia; quod enim est, aliis debet quae non sunt homo. Deus uero hoc ipsum deus est; nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum deus est*.

[7] Descartes, op. cit., I, XIII.

[8] Ibid., I. XIV: …*ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aetternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere*.

[9] Leibniz, op. cit., § 38-39.

οποία, με τη σειρά της, καλείται να αποδώσει τιμές αλήθειας σε εκείνο που προσλαμβάνει. Όμως αυτό το φανέρωμα, δηλαδή η ερμηνεία των παραστάσεων από το συνειδέναι, διέθετε ήδη εν δυνάμει το υπόβαθρο της αποκάλυψης, προκαλώντας έτσι μια νέα δυσχέρεια: Οτιδήποτε δεν συνιστά τμήμα μιας ξεκάθαρης και μονοσήμαντης παρατήρησης κατέληξε να βρίσκεται εκτεθειμένο στη δοξασία, επομένως και στη φαντασία, που συνήθως τρέφεται από το πάθος ή τον φόβο του υποκειμένου. Ακόμη και το ίδιο το προφανές υπόκειται σε έναν πλουραλισμό οπτικών, πολλών δε μάλλον η άφαντη αιτία η οποία βρίσκεται πέραν της εκδήλωσης των φαινομένων, όπως λόγου χάριν η εναρκτήρια κινούσα ορμή του κόσμου, μια τρόπον τινά *prima causa*.

Η βάσανος αυτή αποτέλεσε και το λογικό θεμέλιο όπου κυριολεκτικά οικοδομήθηκε η μεταφυσική κοσμολογία του ανθρώπινου πολιτισμού, γεγονός που καθίσταται ιδιαίτερα εμφανές όσο προχωρεί κανείς σε πιο σύνθετες θεολογικές θεωρήσεις. Ο άνθρωπος δεν δίστασε ούτε στιγμή να αποδώσει το φαινόμενο, ήτοι αυτό το οποίο αποτέλεσε *αναμφίβολο αντικείμενο παρατήρησης*, σε μια αυτόκλητη και αυτοδημιούργητη αιτία που δεν διέθετε κανένα σύστοιχο στον αισθητό κόσμο, επομένως και ουδεμία επαρκή προσέγγιση από τη διάνοια που θα μπορούσε να θεραπεύσει λογικά το χάσμα μεταξύ αιτίου και αιτιατού (αλλά και η λογική υπήρξε πλειστάκις το εύπεπτο αποκύημα των μεταφυσικών προτάσεων). Από τους απολογητές του νεοπλατωνισμού, ο Πρόκλος, κατά τον πέμπτο αιώνα –όταν ο σχετικά αρτιγενής χριστιανισμός είχε ήδη ενσωματώσει τις θεολογικές του προκείμενες στην αρχαία φιλοσοφία–, καθόρισε την έννοια της δύναμης με γνώμονα την πίστη στο αδιανόητο, τρομερό ιερό. Αυτό το *numinous*, κατά τον μεταγενέστερο ορισμό του Rudolf Otto,[10] το οποίο είναι *αίτιο του εαυτού του*, όπως το αναφέρει ο Πρόκλος,[11] παραχωρεί συνάμα στον εαυτό του την άπειρη δυνατότητα να δημιουργεί

---

[10] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy. An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, μτφρ. John. W. Harvey (London: Oxford UP, 1931), 5-7. Εκ του λατινικού *numen*, «θεότητα» ή «θείος νους». Ο Otto το αποκαλεί «το ακατονόμαστο Κάτι» και το συνδέει με το *mysterium tremendum*, το ακαθόριστο και καθηλωτικό τρομερό μυστήριο, η αίσθηση του οποίου επιφέρει τον ιερό θρησκευτικό τρόμο (ibid., 12 κ. εξ.). Πρόκειται ουσιαστικά για μια νοητική κατάσταση, μη αναγώγιμη σε οποιαδήποτε άλλη έννοια. Θα αναφερθούμε στην ιδέα του *numinous* στην ενότητα 2. I.i. του δεύτερου μέρους.

[11] Πρόκλος, *Περὶ τῆς Κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, Γ,΄ 20.17-19 : *Καὶ ὅλως τὸ μὲν ἑαυτῷ τῆς ὑπάρξεως αἴτιον ἑαυτῷ καὶ τὴν ἄπειρον τοῦ εἶναι παρέχεται δύναμιν·*

την ύπαρξη, υποβιβάζοντας έτσι την αξία της λογικής τεκμηρίωσης και, τελικώς, υπάγοντας την επιστήμη στη μεταφυσική. Έτσι καθορίστηκε η Ολότητα, προσπελάσιμη μόνο μέσω της προσωπικής υπέρβασης, η αχρονική θεία ενικότητα που η συνείδηση αναζήτησε για να αναπαυτεί και να διασωθεί από το γεγονός του θανάτου, αποδιδράσκοντας από το πεπερασμένο, το πληκτικό, το σύνηθες, το ενδοκοσμικό.

Ο φαινομενολόγος Anthony Steinbock χρησιμοποίησε τέσσερις καίριους όρους, που βασικά σημαίνουν την εκδήλωση ή την αποκάλυψη, για να περιγράψει τις υπερβατικές καταστάσεις της συνειδητότητας – ό,τι θα χαρακτήριζε κανείς συλλήβδην εκστατικές: α) *epiphany*, εννοώντας τον τρόπο φανέρωσης της θεότητας στον άνθρωπο, ειδικά όταν κανείς αναφέρεται στον αβρααμικό μυστικισμό, β) *revelation*, ως επίσκεψη του θείου στο ηθικό, δηλαδή όταν συμβαίνει η διαπροσωπική σχέση να λάβει έναν χαρακτήρα που τη μεταστοιχειώνει σε πεδίο εκδήλωσης της θεϊκής παρουσίας, γ) *manifestation*, όταν εκφέρεται ως αναπαράσταση της θεϊκής παρουσίας στα αντικείμενα τέχνης (π.χ. λατρευτικά αντικείμενα, εικόνες) και, τέλος, δ) *disclosure*, στις περιπτώσεις όπου η φύση διανοίγεται στον άνθρωπο, για να τη γνωρίσει και να την αποδεχτεί ως απόλυτη μονάδα μέτρησης της ύπαρξής του εν χώρω και χρόνω και ως αισθητικό προσανατολισμό, διαμέσου της σχετικότητας του οποίου (π.χ. των μετεωρολογικών μεταβολών) εκδιπλώνεται το θεϊκό στοιχείο στην απολυτότητά του.[12] Η εκστατική εμπειρία, εκδηλωμένη πάντοτε ως ένα είδος αποκάλυψης, συνιστά το πρόσφορο πεδίο εκδήλωσης και των τεσσάρων αυτών σημαντικών βιωματικών όψεων. Όπως θα δούμε, η ταξινόμηση αυτή καλύπτει, κατά το μάλλον ή ήττον, το εύρος του φαινομένου της έκστασης, έστω και αν πρόκειται για εναλλακτικές καταστάσεις της συνειδητότητας που δεν εμπίπτουν στα παραδοσιακά θεϊστικά μοντέλα (λόγου χάριν, η εσωτερική εμπειρία στον Georges Bataille ή το ψυχεδελικό όραμα).

[12] Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience* (Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 2007), 15-16.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ – ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΙ ΟΛΟΤΗΤΑ. ΟΙ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΕΚΣΤΑΣΗΣ

Η γενεσιουργός αιτία όλων των φιλοσοφικών απορημάτων ανάγεται στην αναζήτηση του υποκειμένου. Η τεκμηρίωση ενός «εγώ» που να μη βασίζεται σε μια ορισμένη αυθαίρετη συνθήκη αποδείχτηκε λογικά ατελέσφορη, εφόσον κάθε οντολογικό αίτημα κατάγεται από το ίδιο το υποκείμενο του λόγου το οποίο επιζητά να προσδιοριστεί. Συνεπώς, το αντικείμενο της αναζήτησης αναγκαστικά μετέχει των ιδιοτήτων –ή έστω μιας στοιχειώδους ιδιότητας– του υποκειμένου· δεν διαθέτει ανεξάρτητη ύπαρξη. Κάθε απόπειρα, επομένως, πρωτογενούς οντολογικής διερώτησης είναι καταδικασμένη να περιπίπτει στην άτυπη πλάνη της λήψης του ζητουμένου. Η κατ' επίφασιν απλοϊκή και αυτονόητη πρόταση «εγώ είμαι ένα όνομα» δεν απεικονίζει την καταγωγική σύμπτωση του «εγώ», όπως ίσως θα επιθυμούσαμε να συμβαίνει, διότι η ίδια έρχεται μεταγενέστερα ως απορροή σύμβασης. Ακόμη και στην πιο παιδαριώδη εκφορά του λόγου, όπου το εγώ διεκδικεί να δηλώσει τον εαυτό του, έγραφε ο Thomas Nagel,[13] δεν έχουμε να κάνουμε με μία ταυτότητα, αφού ο έτερος όρος της πρότασης είναι ένα κατηγορούμενο που αντιστοιχεί μεν στο «εγώ-υποκείμενο», αλλά μόνο βάσει της σύμβασης η οποία καθιστά κατανοητή τη συγκεκριμένη κατάφαση.

Με δεδομένο ένα τέτοιο αδιέξοδο, δεν είναι ακραία η πλατωνική λεπτολογία σε διαλόγους όπως ο *Παρμενίδης* ή ο *Σοφιστής*, όταν οι συνομιλητές αγωνιούσαν μέσα από διαλεκτικές παγίδες και προτασιακές υπερβολές να εξηγήσουν αυτή την ιδιοτροπία του φυσικού κόσμου, προσφέροντας την ανακούφιση που αναδεικνύει η ασφάλεια των λογικών συμπερασμάτων. Η γλώσσα αδυνατεί να ταυτοποιήσει εκείνο που ούτε ο νους δύναται, μολονότι το εγώ ηρωικά στέκει να αναμετρηθεί με παρόμοιους λαβυρίνθους του διανοητικού του στοχασμού. Να γιατί ο άνθρωπος κατέφυγε στο να αναγάγει τον εαυτό στην Ολότητα, καθιστώντας τον άφατο και μη κοινωνήσιμο χαρακτήρα της μέθεξης ανέκαθεν διακύβευμα της μεταφυσικής. Το ανθρώπινο ον τείνει, παραλόγως, να *εξ*-ίσταται.

[13] Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York - Oxford: Oxford UP, 1989), 54-56.

Παρά τις αγωνιώδεις αναζητήσεις του και την οίηση του επιστημονικού συλλογισμού, οι μεγαλύτερες αρκτικές αλήθειες του όντος συνεχίζουν να κινούνται στις ομιχλώδεις παρυφές της συνείδησης. Μία από τις μείζονες προκλήσεις της ύπαρξης, η αρχή της εξατομίκευσης (*principium individuationis*), προκειμένου να εξέλθει από τα άγονα στερεότυπα των Σχολαστικών, ακολούθησε πλείστες όσες φιλοσοφικές διαδρομές στην ιστορία του υποκειμένου, αποδεικνύοντας ότι ακόμη και ο χειραφετημένος άνθρωπος αρνήθηκε να ζήσει αποκομμένος από τη γνώση των αρχέγονων καταβολών του. Το ζήτημα της εξατομίκευσης πρόκειται να μας απασχολήσει καταρχάς, διότι φαίνεται ότι λειτουργεί πολλαπλώς στην περιπέτεια αυτοπροσδιορισμού του όντος και στην πορεία της μέθεξής του με την κοσμική καθολικότητα. Η άρση της αρχής της εξατομίκευσης αποκαλύπτει την *ενότητα πίσω από την πολλότητα*, την ίδια τη συμπαντική Μονάδα. Ο ορισμός της, λογικά και μεταφυσικά, υποδεικνύει και το σημείο εκκίνησης για τη μελέτη του φαινομένου της έκστασης. Το βίωμα καθ' εαυτό, όπως άλλωστε θα δούμε στην πορεία, συνοδεύεται ανεξαιρέτως σε όλες τις εκδηλώσεις του από τη βεβαιότητα ότι κανείς μετέχει μιας υπερκείμενης πληρότητας με απροσμέτρητες μεταφυσικές διαστάσεις. Η αίσθηση του ανήκειν σε αυτή την ενικότητα συνιστά όχι μόνο βασικό συμβεβηκός της υπερβατικής εμπειρίας αλλά το κύριο ζητούμενο.

Ενότητα 1η – Η συνάρτηση μεταξύ βούλησης και «καθαρής συνειδητότητας» στο εκστατικό βίωμα

I. Από τη βούληση στην άρση της εγκόσμιας ψευδαίσθησης (māyā)

Κατά τον Schopenhauer, η έννοια της βούλησης δεν εκκινεί ποτέ από την αρχή της εξατομίκευσης αλλά μάλλον από την ανάγκη της έκστασης προς το καθολικό, η οποία και παραμένει το μοναδικό στοιχείο ικανό για την άρση της εγκόσμιας ψευδαίσθησης (*māyā*, κατά την ινδουιστική παράδοση) και την υπερβατική σύνδεση με την πηγή της αληθινής γνώσης του κόσμου. Ας παρακολουθήσουμε την πορεία του σοπενχαουερικού στοχασμού, εξηγώντας την ιδιαιτερότητα της βουλησιακής λειτουργίας ως καταλύτη της άπλωσης του όντος προς την κοσμική ενικότητα.

Στη σοπενχαουερική φιλοσοφία, οι δύο θεμελιώδεις αρχές της πραγματικότητας, αυτή του αποχρώντος λόγου και εκείνη της εξατομίκευσης, συναρθρώνονται για να κατασκευάσουν το λειτουργικό πλαίσιο εκδήλωσης του κόσμου των φαινομένων.[14] Κάθε ον ή κάθε αντικείμενο πρόσληψης της συνείδησης αποκτά την ταυτότητά του ως «τόδε τι», χάρις στον διακριτό του χαρακτήρα –ήγουν το στοιχείο εξατομίκευσής του–, ο οποίος, για να υπάρξει διαθέτοντας κάποιο νόημα, είναι ασφαλώς αναγκαίο κάθε φορά να ανάγεται στις ιδιότητες του χώρου και χρόνου (ως προϊόν έκτασης, διαδοχής και περατότητας), ενώ ταυτόχρονα οι ίδιες αυτές ιδιότητες αναρτώνται στις συμβάσεις της αιτιώδους συνάφειας (δίχως τις έννοιες αιτίου/αιτιατού, κάθε λογική σκέψη, καθώς και κάθε σχέση μεταξύ των εξατομικευμένων υπάρξεων, αίρονται δίνοντας τη θέση τους στο χάος). Τόσο οι τιμές αλήθειας όσο και οι κανόνες αληθειακής τροπικότητας του οικοδομήματος της

[14] Schopenhauer, op. cit., I, 113-114. Arthur Schopenhauer, «On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. A Philosophical Treatise», στο *Two Essays by Arthur Schopenhauer* (London: George Bell and Sons, 1889), 117. Πρόκειται για τη διδακτορική του διατριβή, η οποία εξετάζει σχολαστικά την αρχή του αποχρώντος λόγου.

πραγματικότητας ως αντικειμενικής συγκεφαλαίωσης και συνεννόησης, δεν θα υφίσταντο ανεξάρτητα από αυτή την ενδοκοσμική συναρμογή. Αυτά σε πρώτο επίπεδο. Ωστόσο φαίνεται ότι, όσον αφορά στα δαιδαλώδη ερωτήματα περί του όντος, αλήθεια και επάρκεια δεν συμπίπτουν πάντοτε, και γι' αυτό η λογική ετούτη δομή, παρότι περιέγραφε επιδερμικά τις βασικές οντολογικές αρχές, επέσυρε στη συνέχεια τη δριμεία κριτική του σοπενχαουερικού στοχασμού, καθώς δεν κατέστη ικανή να καταπαύσει τα δυσεπίλυτα, και ως έναν βαθμό πάνδημα, διακυβεύματα της ύπαρξης.

Έτσι, το ερώτημα περί της ουσίας του όντος έλαβε στον Schopenhauer απάντηση με τη μορφή εκείνου του μεταφυσικού κατηγορήματος που αποκάλεσε *βούληση*. Πρόκειται για κεντρική έννοια της σοπενχαουερικής φιλοσοφίας, αντίστοιχη ενός καντιανού νοουμένου, καθώς υφίσταται πέρα από τη δεσμευτική αιτιότητα του κόσμου των φαινομένων, και άρα του αποχρώντος λόγου, ελεύθερη από κάθε μορφή εμπειρικής γνώσης. Παραμένοντας εκτός χώρου και χρόνου, έπεται ότι δεν μετέχει της πολλότητας και, κατά συνέπεια, συνιστά μια πρωτογενή, αδιαίρετη μονάδα. *Βούληση είναι μια απόλυτη οντολογική θέση* και συνάμα η άρση της αρχής της εξατομίκευσης, για την οποία –αρχή– είδαμε ότι περιορίζει τον εαυτό στον κόσμο των φαινομένων και στις παραμέτρους της αιτιώδους συνάφειας και των λογικών προτάσεων που απαιτούν αποχρώσα τεκμηρίωση των τιμών αλήθειας τις οποίες λαμβάνουν. Το χωροχρονικό πλαίσιο, συνθέτοντας την κοινότοπη αντίληψη περί του κόσμου, μπορεί να υφίσταται ως *αντικειμενοποίηση* της βούλησης, με την έννοια ότι αυτή αφήνεται να εκδηλωθεί μέσω των φαινομένων στην ενδοκοσμική πολλότητα, αλλά ποτέ δεν *αγγίζει ριζικά την ουσία της*. Η ίδια η βούληση ενυπάρχει εξίσου στο ένα (π.χ. σε ένα δέντρο) όσο και στα εκατομμύρια του είδους του, αλλά σε υψηλότερα επίπεδα όσο ανερχόμαστε στην κλίμακα εξέλιξης των ειδών, γι' αυτό και καθίσταται περισσότερο «ορατή» στις ανώτερες βαθμίδες ύπαρξης (π.χ. στα ζωικά γένη από ό,τι στα φυτικά, κ.ο.κ.).[15]

Πέρα όμως από μια *élan vital* μπερξονικού τύπου,[16] η βούληση εκπληρώνει στον άνθρωπο το στοιχειώδες οντολογικό αίτημα. Κάθε άνθρωπος είναι αυτό που

---

[15] Schopenhauer, *WWR*, I, 127-129.

[16] Ο Bergson χρησιμοποιεί συχνότερα τον όρο *élan originel*. Η ζωτική ορμή που διέπει αδιακρίτως κάθε μορφή ζωής, μια ενέργεια τόσο βιολογικής –με στόχο την προσαρμογή και άρα εξέλιξη των ειδών– όσο και ψυχικής: Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*, 4η έκδοση (Paris: Félix Alcan, 1908),

είναι μέσω της βούλησής του, που θέτει και τον χαρακτήρα του εξυπαρχής, αφού το βούλεσθαι είναι η βάση του βαθύτερου και πιο στοιχειώδους εαυτού. Το μόνο που του προσθέτει η εμπειρική γνώση είναι η δυνατότητα να κατανοήσει *αυτό που είναι*, ήτοι να του αποκαλυφθεί ο εαυτός του.[17] Ως βούληση, επομένως, εννοούμε την εσωτερική και άφθαρτη φύση του ανθρώπου –για τον ένθεο μπορεί να σημαίνει την εκδήλωση της ουσίας του Θεού εντός του, μια τρόπον τινά παράσταση του αΐδιου μέρους της ψυχής–, η οποία, όντας εμμενής και συμφυής, δεν γίνεται ωστόσο αντικείμενο της συνείδησης. Ετούτο συμβαίνει διότι η συνείδηση διέπεται από τη διάνοια, που στη φιλοσοφία του Schopenhauer καταλήγει εντέλει να διαδραματίζει έναν υποδεέστερο ρόλο, εφόσον αποτελεί απλό συμβεβηκός ή, ακόμη χειρότερα, ένα προϊόν ενδεχομενικότητας. Το βούλεσθαι συνιστά μια καθαρά μεταφυσική οντότητα που ανιχνεύεται πέρα από την έννοια της πολλότητας την οποία προϋποθέτει η αρχή της εξατομίκευσης (η έννοια του εξατομικεύειν, όπως και κάθε άλλη, διαθέτει ασφαλώς κάποιο νόημα εφόσον ισχύει το αντίθετό της).

Στον Schopenhauer το υποκείμενο της γνώσης είναι εκ φύσεως υστερογενές (έκτυπο) και επιχειρεί να συλλάβει το πρωτογενές αντικείμενό της (πρωτότυπο), το οποίο ούτως ή άλλως υπάρχει ανεξάρτητα από την ικανότητα της συνείδησης να το εκλάβει γνωσιακά. Εκ πρώτης όψεως, αυτός ο γενικός κανόνας δεν επικαλείται τον μεταφυσικό στοχασμό, στο μέτρο που κατανοεί κανείς τον δεδομένο χαρακτήρα των ενδοκοσμικών αντικειμένων. Η εφαρμογή του, εντούτοις, θα επεκταθεί σε κάθε γνωσιακή ατραπό, από όπου δεν εξαιρείται ούτε η διαδικασία της αυτεπίγνωσης. Μ' άλλα λόγια, αυτό το οποίο προϋπάρχει στον άνθρωπο και εκκινεί να γνωρίσει τον εαυτό του δεν είναι το εγώ, αλλά μάλλον μια μεταφυσική αφαίρεση όπου το εγώ *έχει προστεθεί* στη γνώση, όπως ακριβώς η αντανάκλαση αναπαράγει προσθετικά το εικονιζόμενο υποκείμενο.[18] Η ύπαρξη ενός κατόπτρου (επί του προκειμένου της συνείδησης ως υποκειμένου του λόγου) συνιστά απότοκο ενδεχομενικότητας ή απλής σύμπτωσης χωρίς την παραμικρή συμμετοχή στη δημιουργία του κόσμου. Ενάντια σε κάθε γνωσιακή κατάφαση της νεωτερικότητας, όπου ο παντοδύναμος νους αντικειμενοποιεί το περιβάλλον θέτοντάς το υπό παρατήρηση, η μεταφυσική του

---

passim αλλά κυρίως: 55, 57-58, 95-106, 111-112. Ως *élan vital*: 276. Επίσης, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 58η έκδοση (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1932), PDF e-book, ιδ. 60-62.

[17] Schopenhauer, *WWR.*, I, 292-293.

[18] Ibid, II, 201-202.

Schopenhauer, τόσο μακριά από τον πραγματισμό, αλλά ταυτόχρονα ανοίκεια προς τις κλασικές ιδεαλιστικές προσεγγίσεις, διακυβεύει τη μύχια ουσία του ανθρώπου που κατά κάποιον τρόπο προΐσταται της αυτογνωσίας του. Ο βαθύτερος εαυτός εξακολουθεί να υφίσταται κάπου εκεί, *άσχετα με τη δική μας αντίληψη σχετικά με την ύπαρξή του*, και μόνο η βούληση δύναται να μας τον αποκαλύψει εξικνούμενη ως την κατάκτηση της γνώσης. Η βούληση είναι μεταφυσική, η γνώση φυσική, *όμως είναι η πρώτη που ομολογεί τη δεύτερη στον εαυτό της*, με το να παρίσταται και να δρα στον κόσμο των φαινομένων. Όπως ακριβώς ανιχνεύει κανείς στις περισσότερες θεϊστικές κουλτούρες στην ιστορία των ιδεών, ομοίως και για τη συστηματική σοπενχαουερική φιλοσοφία, η αλήθεια του ανθρώπου είναι η αδιαίρετη, κρυπτή του φύση, η ίδια η *πρωταρχική μονάδα* όπου κείται η ρίζα της ύπαρξης.

Οπότε, ποιος είναι εκείνος ο εαυτός που *πρωτογενώς βούλεται*, αν όχι το υποκείμενο του λόγου, εφόσον το βούλεσθαι, που συνιστά το αυθεντικότερο τμήμα του όντος, δεν ανήκει σε αυτό το υποκείμενο αλλά το υπερκαλύπτει; Η απάντηση προκύπτει φυσιολογικά, αν αφαιρεθεί από το ερώτημα ο όρος *πρωτογενώς*, όπως και κάθε άλλος παρόμοιος που να παραπέμπει στη λογική αλληλουχία του χρόνου. Το υποκείμενο του λόγου είναι το ίδιο με το υποκείμενο της βούλησης, αλλά σε μια σφαίρα αχρονικότητας από όπου εκπορεύεται το *κατ' εξοχήν* θαύμα του *pro tempore* εγώ.[19] Κανονικά, το αναλυτικό εγώ ως υποκείμενο της γνώσης θα πρέπει να προηγείται του συνθετικού εγώ ως υποκειμένου της βούλησης (εγώ, ο εαυτός που γνωρίζει, στη συνέχεια βούλεται). Για τον Schopenhauer δεν ισχύει αυτή η συνθήκη, καθώς η βούληση, ως οντολογικό κατηγόρημα, δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ταυτότητα του όντος. Ό,τι αποκαλείται «εαυτός» περικλείει ταυτόχρονα το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης, στο μέτρο που το υποκείμενο της βούλησης ισχύει και ως *αντικείμενο ενδοσκόπησης* του υποκειμένου της γνώσης. Ερμηνεύοντας τη δυσανάγνωστη μεταφυσική του Schopenhauer, θα λέγαμε πως η βούληση *συνιστά και εμπεριέχει* το υποκείμενό της, αποτελώντας το κομβικό σημείο (*nodus*) του σύμπαντος.[20]

Η βούληση δεν γνωρίζει από τις συμβάσεις των διαστάσεων και τη γεγονότητα εντός αυτών, επομένως διαφεύγει των κανόνων του ενδοκοσμικού

---

[19] Ibid., II, 203. *κατ' εξοχήν*, *pro tempore*: στο κείμενο οι πρωτότυποι όροι. Επίσης και: «Fourfold Root», 169.

[20] Schopenhauer, «Fourfold Root», 168-169.

πλαισίου, άρα και της πολλότητας. Όμως η εμπειρία μας αδυνατεί να συλλάβει οτιδήποτε δεν υποκύπτει σε κανόνες χρονικότητας – ακόμη και η έννοια του αΐδιου, ως μέτρου σύγκρισης με την προσωρινότητα, επικαλείται την αίσθηση του χρόνου. Κατά συνέπεια, το εγώ, προκειμένου να γίνει αντιληπτό, εκδηλώνεται μέσω μιας σταδιακής έκπτωσής του από την αχρονικότητα της βούλησης στη γεγονότητα του κόσμου των φαινομένων. Βλέπουμε λοιπόν ότι ο διαχωρισμός μεταξύ εγκόσμιας – άρα και εξατομικευμένης– συνείδησης και βούλησης υποδηλώνει την υποτίμηση του συνειδέναι, όταν αυτό συλλαμβάνει και απηχεί τα συγκεκριμένα δεδομένα του χώρου και χρόνου, έτσι όπως αυτά εκτίθενται ως αντικείμενα της αντίληψης. Βαθιά επηρεασμένος από την ινδουιστική φιλοσοφία, ο Schopenhauer θα αποκαλέσει την εγκόσμια ψευδαίσθηση *māyā* –το πέπλο της απάτης– και θα την αποδώσει λίγο-πολύ στη συνθετική λειτουργία των αρχών της εξατομίκευσης και του αποχρώντος λόγου, έστω και αν η χρήση τους είναι αποτέλεσμα της εκλεκτικής απόφασης του ανθρώπου, επισημαίνοντας την υπεροχή του έναντι της άλογης φύσης του ζώου.[21]

Ο Schopenhauer παρατηρεί πως ο εξατομικευμένος άνθρωπος επαναπαύεται στο προσωρινό και φθίνον τμήμα του εαυτού που συνιστά την προσωπικότητα, καθώς αυτή αρκείται αποσπασματικά σε ένα ασυνεχές παρόν με στιγμιαίες ικανοποιήσεις, στοιχεία ανίκανα να του εξασφαλίσουν μια διευρυμένη γνώση του ανεξάντλητου και *ενιαίου* σύμπαντος, εντούτοις αναγκαία για να του παράσχουν μια βασική προστασία από το ελλοχεύον χάος (εδώ υπεισέρχονται σε πρώτο επίπεδο οι αρχές της εξατομίκευσης και του αποχρώντος λόγου). Το σύνολο της ανθρώπινης περιπέτειας, εκτεταμένης εντός της απειρίας του παρελθόντος και του μέλλοντος, γίνεται αντιληπτό μόνο ως μυθιστορηματικό αφήγημα από το ελλιπές σε ευρύτητα και πληρότητα υποκείμενο, δηλαδή από εκείνη τη συνείδηση όπου η βούληση δεν έχει ακόμη ολοκληρώσει το πεπρωμένο της αυτεπίγνωσης, αίροντας τη φενάκη της πολλότητας. Ό,τι αποκαλείται «προσωπικότητα» είναι μόλις ένα τμήμα του εαυτού που αναφύεται ως φαινόμενο και ανήκει στον κόσμο των φαινομένων, επομένως δεν καθίσταται αρκετά ικανό προκειμένου να αντιληφθεί τη συμπαντική ολότητα, μολονότι χάρις στην εν λόγω έλλειψη το υποκείμενο αποδιδράσκει από τον τρόμο του κενού.

Όμως η εύθραυστη ασφάλεια του οικείου δεν παραμένει ποτέ στο απυρόβλητο· τουναντίον βάλλεται από ένα έμφυτο προαίσθημα φρίκης, μονίμως

[21] Schopenhauer, *WWR*, I, 8, 301, 352, αλλά και passim.

εγκατεστημένο και εμφωλεύον, διαρκώς να μας υπενθυμίζει ότι κάθε ικμάδα φρόνησης ή κάθε βραχύβια ευτυχία στέκουν επάνω σε σαθρό έδαφος και υπονομεύονται ανά πάσα στιγμή από το αναπάντεχο. Η απρόβλεπτη μετατροπή των γεγονότων, που κάποιες φορές ανατρέπει ακόμη και τη συνήθη αίσθηση του χρόνου, υποσκάπτει την αρχή του αποχρώντος λόγου κατά τέτοιον τρόπο, ώστε το υποκείμενο να βιώσει τον τρόμο της επίγνωσης ότι η εξατομίκευσή του το διαχωρίζει από τον κόσμο – μ' άλλα λόγια, να βιώσει τη μοναξιά του. Μολαταύτα, η απειλή ετούτη θα δημιουργήσει και το μοναδικό υπόστρωμα βουλησιακής –και επομένως ουσιαστικής– γνώσης του εαυτού. Η ολοκληρωμένη «εαυτότητα» εξακολουθεί να ισχύει στο τοπίο του εμπειρικά απρόσιτου –ως εμπειρία θα εννοήσουμε την αναφορικότητα της συνείδησης στην απάτη της ενδοκοσμικής πολλότητας–, στο σημείο όπου γνώση και βούληση συναντώνται στην απλούστερη εκδοχή της ύπαρξης, τη μόνη αυθεντική: αυτή του *ενός και μοναδικού όντος*[22] που μας συνδέει με την αρραγή καθολικότητα, καταργώντας τη μοναξιά του υποκειμένου.

Αλλά ποια είναι η ψυχολογική διαδικασία που μας ωθεί στην έξοδο (***έκ***-σταση) από τον εξατομικευμένο εαυτό και την ενότητα με την αρχική μας πηγή; Είναι προφανές ότι το *principium individuationis* αποβαίνει αναγκαίο σε ένα στοιχειώδες επίπεδο επιβίωσης, διυλίζοντας τον πακτωλό των γνώσεων που ειδάλλως θα κατέκλυζαν τη συνείδηση με ενδεχόμενο την τρέλα· ωστόσο αποδεικνύεται ακατάλληλο όταν η βούληση επιθυμεί να προχωρήσει πέρα από το φαινόμενο, πρόθυμη να πληρώσει το αντίτιμο της γνώσης. Για τον Schopenhauer, ανεξάρτητα από τη βίαιη ανατροπή ή τη σφοδρή αναστάτωση που υφίσταται το εγώ όταν η εξατομίκευση κλυδωνίζεται, μόνο έτσι μπορεί να κατακτηθεί το είδος της αληθινής γνώσης. Ο τρόμος παράγει το εξυψωμένο υποκείμενο, διότι διανοίγει την κέλευθο προς την πραγματικότητα καθ' εαυτήν, πέρα από την ασφάλεια των φαινομένων. Ούτως ή άλλως, υφίστανται κάποιες μοιραίες στιγμές στη ζωή του υποκειμένου όταν, ακόμη και χωρίς τη μεσολάβηση της εκουσιότητας, θα υποχρεωθεί να αντικρίσει τον ζόφο της μοναξιάς του, την αδυναμία ερμηνείας των φαινομένων ή τις δυσεξήγητες προοπτικές του απρόβλεπτου.[23]

Μολαταύτα, ό,τι ο μέσος άνθρωπος υποχρεούται να αντιμετωπίσει έχοντας πρωτίστως παραμείνει έρμαιο μιας ενδεχομενικής απορρύθμισης, ο μύστης θα το

---

[22] Ibid., II, 321 (τα πλάγια γράμματα του συγγραφέα).

[23] Ibid., I, 353.

επιδιώξει οδεύοντας συνειδητά προς την εκστατική ενότητα, λειτουργώντας υπό τη βεβαιότητα του εσώτερου εαυτού, *που δεν διαχωρίζεται* από την καθολικότητα. Ο ίδιος βρίσκεται πάνω ακόμη και από τον φιλόσοφο, στο μέτρο που ο τελευταίος αρχίζει την αναζήτησή του από την κοινή εμπειρία των φαινομένων.[24] Στο σημείο αυτό του σοπενχαουερικού στοχασμού, ο σκεπτικιστής θα προσέξει μια παραπλανητική αντιστροφή στην ιδέα της καθολικότητας. Ο Schopenhauer γράφει πως ο μύστης που επιζητά την ενότητα αντλεί τις πρακτικές του από το απολύτως ιδιωτικό βίωμα αυτού που κατανοεί ως εσώτερο εαυτό, ενώ αντίθετα, η επιστημονικότητα του φιλοσόφου εκκινεί από την καθολική παραδοχή του αντικειμενικά πραγματικού. Θα του απαντούσαμε ότι εδώ πρόκειται απλά για μια φορμαλιστική πλάνη. Η καθολικότητα των φαινομένων δεν ανταποκρίνεται στη θεμελιώδη υπαρκτική αρχή την οποία αναζητά ο μυστικισμός, αφού η καθολικότητα προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας κοινής σύμβασης των επιμέρους (εξατομικευμένων) συνειδήσεων που κινούνται στο πενιχρό πλαίσιο της *māyā* – συνιστά μια κατ' επίφασιν συνολικότητα τόσο εύθραυστη όσο και τα όργανα των αισθήσεων ή οι αισθητηριακές συνθήκες υπό τις οποίες το φαινόμενο γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας. Κατεξοχήν καθολικότητα δεν νοείται μέσα στην εγκόσμια ψευδαίσθηση. Από την άλλη, το προσωπικό βίωμα του μύστη θεωρείται μεν ως ιδιότροπος διαχωρισμός από το λοιπό της δημιουργίας, αλλά υπό το πρίσμα της επιφανειακής παρατήρησης από την πλειοψηφία των παγιδευμένων εντός της ενδοκοσμικής απάτης συνειδήσεων. Μόνο ο αφυπνισμένος μύστης δικαιούται να διατυπώνει τα κατηγορήματα του καθολικού. Ειδάλλως, ο κοινός άνθρωπος αποκτά αληθινή αυτεπίγνωση κατά τη στιγμή του θανάτου, ακριβώς στα πρόθυρα της κατάλυσης της ατομικότητας, όταν του αποκαλύπτεται ότι, καθ' όλη τη διάρκεια του βίου, μία ευτελής ψευδαίσθηση περιόριζε το σύνολο της ύπαρξής του στο τμήμα του εαυτού που συνιστά την προσωπικότητα.[25]

Είπαμε πως η αρχή της εξατομίκευσης, όπως και κάθε άλλο λογικό ή αιτιοκρατικό αξίωμα, ανήκουν για τον Schopenhauer στην εγκόσμια ψευδαίσθηση, στη *māyā* της πολλότητας, και όχι στην τρομερή αλλά μεταρσιωτικά βιωμένη επίγνωση της καθολικότητας – και τη βεβαιότητα που προκύπτει από την εκστατική διαδικασία ότι το κάθε τι μάς αφορά ως όντα. Η αποσπασματικότητα που ορίζεται

---

[24] Ibid., II, 611.

[25] Ibid., II, 601.

από τις εκτενείς αποστάσεις του χώρου και χρόνου ανήκει στο φαινόμενο και όχι στο πράγμα-καθ' εαυτό, το οποίο ανταποκρίνεται πάντοτε στον ενιαίο και αδιάσπαστο βουλησιακό εαυτό. Κατά συνέπεια, κάθε επεισόδιο της ζωής του προσώπου, ή ακόμη και διαφορετικών προσώπων, διέπεται από την ακατάβλητη και καλά κρυμμένη καθολικότητα, που μόνο η βούληση αναγνωρίζει. Στην πρακτική της εφαρμογή, μια τέτοια ματιά στον κόσμο μεταβάλλει και αυτή ακόμη την ηθική οπτική του προσώπου, καθώς το ίδιο αρχίζει να κατανοεί την πραγματική αιτιώδη συνάφεια – διαφορετική από την απατηλότητα του αποχρώντος λόγου– των συμβάντων του βίου, ακόμη και όσων σχετίζονται, φερ' ειπείν, με την επιβολή του μαρτυρίου· σε ένα βαθύτερο επίπεδο, δήμιος και θύμα αποτελούν φαινόμενα *του ίδιου ενιαίου όντος*, επομένως και η ανταπόδοση που τους αντιστοιχεί απέχει μακράν από την κοινωνική δικαιοσύνη του ενδοκοσμικού.[26] Και αυτό είναι μόνο ένα ελάχιστο παράδειγμα της επίπτωσης του εκστατικού βιώματος στη συνείδηση.

Τα ιερά κείμενα των *Ουπανισάδων*[27] μάς παραδίδουν τη γνώση ότι η πολλότητα συνιστά μία πομφόλυγα δίχως να αντιπροσωπεύει κάτι το υπαρκτό. Οτιδήποτε ισχύει ως εγκόσμιος κραταιός κανόνας (η εγγύτητα του χώρου, η διαδοχή του χρόνου, η αιτιότητα, η αντιπαράθεση υποκειμένου και αντικειμένου) δεν διαθέτει πραγματική υπόσταση, παρά αν ιδωθεί ως φαινομενική εκδήλωση του Ενός.[28] Δεν είναι μόνο η πλουραλιστική αναπαράσταση της φύσης που ερμηνεύεται ως η φρεναπάτη της *māyā*,[29] αλλά επίσης η ενδοκοσμική λειτουργία της ατομικής νόησης: η οικειοθελής προσφορά, ο εμμενής πνευματικός μόχθος, η σφοδρή ηθική πάλη.[30] Ίσως η απήχηση της ινδουιστικής θεολογίας να έτυχε μιας τέτοιας εύνοιας από τον δυτικό στοχασμό του Schopenhauer, διότι συχνά εμφανίζεται ιδιαίτερα πλατωνική ως προς τη διατύπωσή της. Ο ίδιος, άλλωστε, εκτιμούσε δεόντως τις πλατωνικές Ιδέες,

---

[26]Ibid. I, 353-354.

[27] Πρόκειται για θρησκευτικά κείμενα φιλοσοφικού χαρακτήρα, μεταγενέστερα των Βεδών και, τρόπον τινά, συμπληρωματικά αυτών. Τα παλαιότερα συντάχθηκαν κατά πάσα πιθανότητα μεταξύ των όγδοου και έβδομου προχριστιανικών αιώνων. Το σύνολό τους συνιστά την ινδουιστική μυστική παράδοση *Vedānta*. Βλ.: S. Radhakrishnan (επιμ., μτφρ.) *The Principal Upaniṣasds* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1953), 17-27 (μέρος της Εισαγωγής όπου εξηγείται ιστορικά και θεολογικά η παρουσία των κειμένων και η μεταξύ τους σχέση). Επίσης: Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols (Cambridge: Cambridge UP, 1922, 1952, 1955, 1961), I, 30.

[28] Paul Deussen, *The Philosopohy of the Upanishads* (Edinburgh: T&T Clark, 1906), 228-229.

[29] Ibid., 237.

[30] Radhakrishnan, op. cit., 78.

καθώς τις θεωρούσε στάδια στην καθολικοποίηση της βούλησης, δηλαδή τον συνεκτικό εκείνο ιστό εντός του οποίου υφαίνεται ο κόσμος ως παράσταση όχι απλά των φαινομένων, αλλά της βουλησιακής φύσης του ανθρώπου.[31]

Σύμφωνα με τη *Svetāśvatara Upaniṣad*, η *māyā* αποδίδεται στον Īśvara, ένα είδος *deus auctor*, και σημαίνει τη φενάκη της εγκόσμιας πραγματικότητας (ή άλλως *prakrti*) ως σταδιακή έκπτωση από την απρόσωπη, άφθαρτη ενικότητα του *brahman*. Σύμπας ο επιστητός κόσμος δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της διαδικασίας υποβιβασμού της αδιαίρετης πληρότητας, προκειμένου να αναπαραχθούν τα απεικάσματα των αιώνιων πρωτοτύπων που υπάρχουν εγγενή στην ουσία της.[32] Καθώς αρχικά σήμαινε το Αληθές και μεταγενέστερα τη Σοφία, το *brahman*[33] υφίσταται ως πρώτη αρχή ή δημιουργικό αίτιο του κόσμου, αλλά ποτέ ως γεγονότητα (δηλαδή εγκόσμιο συμβάν).[34] Πρέπει επίσης να γίνει κατανοητό ότι, για τον ινδουισμό, η απόδοση διακριτής προσωπικότητας στη θεότητα δεν σημαίνει την κατ' ουσία, αλλά μόνο την κατ' επίφαση πολλότητα. Στη *Māṇḍūkya Upaniṣad*[35]

---

[31] Schopenhauer, *WWR*, I, 169. Πρόκειται για τις αρχικές παραγράφους του τρίτου βιβλίου του 1ου τόμου όπου εκδιπλώνει τη θεωρία του ότι οι Ιδέες ως αντικείμενα της Τέχνης λειτουργούν για να αποδεσμεύσουν την παράσταση από την αρχή του αποχρώντος λόγου. Επίσης και: *WWR*, II, 77, όπου η πρόσληψη κάθε γνώσης ή επιστήμης βασίζεται στο «αναπόδεικτο υπόβαθρο κάθε απόδειξης», ήτοι στις Ιδέες.

[32] Radhakrishnan, op. cit., 707, 734 (*Svetāśvatara Upaniṣad*, IV. 10), αλλά και 86-87, στην Εισαγωγή του επιμελητή.

[33] Μία διευκρίνιση στις έννοιες: Ενώ το *brahman* συνιστά την πρώτη αιτία του σύμπαντος -ουσιαστικά σε ταυτότητα με τον εαυτό του-, το ίδιο παραμένει σε ένα επίπεδο ανεκδήλωτο και γι' αυτό δίχως κατηγοριακές ιδιότητες. Η αποφατικότητα μέσω της οποίας αναφερόμαστε σε αυτό παραπέμπει σαφώς στη μυστική θεολογία των Πατέρων (βλ. αντίστοιχη ενότητα). Αντίθετα, ο Brahma συνιστά την πρώτη εκδηλωμένη στον κόσμο θεότητα, αυτόκλητη, αυτόβουλη και φορέα της θεμελιώδους γνώσης του *brahman* (*Mundaka Upaniṣad*, I, 1.1-2, Ibid., 671). Να σημειώσουμε, ωστόσο, πως αρκετοί μελετητές, όπως ο Deussen, δεν κάνουν αυτή τη διάκριση με σαφή τρόπο: Deussen, op. cit., 146-157, όπου γίνεται εναργής η αγνωσία του *brahman*. Το ίδιο αναφέρεται ως δημιουργικό αίτιο μεν, αλλά ταυτόχρονα αμιγές κάθε ιδιότητας χρόνου ή τόπου, ανεπηρέαστο από κάθε αιτιακότητα. (βλ. και: Dasgupta, op. cit., I, 20). Αντίθετα, η έννοια του ενδοκοσμικού δημιουργού παρίσταται στη μορφή του Īśvara (βλ. κάτωθι).

[34] Radhakrishnan, op. cit., 52-54.

[35] Ibid., 695, 697-698 (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, I. 1-2, 6-7.) Ο Radhakrishnan τονίζει την επιφανειακή διττότητα μεταξύ του απρόσωπου Απόλυτου και του προσωπικού Δημιουργού Θεού, δηλαδή Brahma και Īśvara, ή *turīya* και *prājnā*. Ο πρώτος αποτελεί το αληθές καθ' εαυτό, ο δεύτερος το λογικά αληθές.

αναφέρεται ο Īśvara ως η πρώτη εκπόρευση του Απόλυτου στη σφαίρα της σχετικότητας –εξ ου και η εγκόσμια ψευδαίσθηση της *māyā*–, ενώ αντίθετα, σε σχέση με την πηγή εκπόρευσής του, ο ίδιος, όπως και κάθε επιμέρους θεότητα, απορροφάται από το *brahman* επιστρέφοντας στην ανυπαρξία της Μονάδας. Θα μπορούσε να ειπωθεί, κοιτώντας το ζήτημα από τη πλευρά του δυτικού υπαρξιστή, ότι ο *deus auctor* της βραχμανικής θεολογίας αναδύεται από την ανυπαρξία στην ύπαρξη ταυτόχρονα με την πράξη δημιουργίας ενός κόσμου του οποίου συνιστά το μοναδικό ποιητικό αίτιο, εξαιτίας μιας έμφυτης επιθυμίας προσωπικής ταυτότητας. Γένεση, δημιουργία, επιθυμία – όλα συναπαρτίζουν το κοσμογονικό γεγονός στο μηδενικό χρονικό σημείο της απολυτότητας.[36]

Στον Schopenhauer, ο ορατός κόσμος, όπου το υποκείμενο του λόγου υπάρχει και δρα, αποτελεί μια αυταπάτη χωρίς αληθινή ουσία, το βέλο που επενδύει την ανθρώπινη συνείδηση, για το οποίο είναι εξίσου αληθές ή ψευδές να πει κανείς πως υπάρχει ή δεν υπάρχει,[37] εφόσον ισχύει μόνο ως εντύπωση. Ωστόσο, το καθαυτό ον – η ίδια η βούληση–, ως ενιαίο και μοναδικό, αγνοώντας την απατηλή δοξασία της πολλότητας των μορφών του εξωτερικού κόσμου των φαινομένων, αναδεικνύεται,

---

Ενώ ο δεύτερος ενυπάρχει στον πρώτο, ο Brahma δεν παύει ποτέ να είναι ο εαυτός του, ακόμη και όταν μετατρέπεται στη γεγονότητα του Īśvara (βλ. την ερμηνεία στο *Māṇḍūkya Upaniṣad,* I. 8, σελ. 700). Ο Radhakrishnan βλέπει τη σχέση των δύο να παραπέμπει μοιραία στο χριστιανικό τριαδικό μυστήριο της περιχώρησης (697-698), όπου η εκ του Πατρός εκπόρευση όχι μόνο δεν αίρει, αλλά, τουναντίον, θεμελιώνει το ομοούσιο. Επιπλέον, καθώς απώτερος σκοπός της ψυχής είναι η εκστατική ένωση με το *brahman*, δεν αποφεύγει τον συσχετισμό με το αντίστοιχο νεοπλατωνικό διακύβευμα (699), με το οποίο άλλωστε θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο. Οι πρώτοι στίχοι αυτής της Ουπανισάδας αναφέρονται επίσης στη μυστηριακή ταύτιση του *brahman* με την ιερή συλλαβή *aum,* την άχρονη Ολότητα. Επιπροσθέτως, όποιος επιθυμεί να εντρυφήσει στις ποικίλες εκφάνσεις της ινδουιστικής φιλοσοφίας θα βρει στις θεϊστικές όψεις της να στοιχειοθετείται αιτιοκρατικά η ιδέα του Īśvara, επί τη βάσει της λογικής αναγκαιότητας που επιβάλλει τη δημιουργία μιας πεπερασμένης και εξελισσόμενης πραγματικότητας από την απόλυτη αλλά οντολογικά καθορισμένη ενικότητα ενός νοήμονος πλαστουργού. Καθώς ο Īśvara πυροδοτεί την εξέλιξη του κόσμου προς χάριν της αρμονικής συνοχής των πάντων, προϋποτίθεται η λειτουργία του έλλογου σχεδιασμού. Σαφώς, οι έννοιες της εξέλιξης και του λόγου υποδηλώνουν έναν υποτυπώδη ανθρωπομορφισμό (εν αντιθέσει προς την ακαθόριστη απειρία του Brahma): Dasgupta, op. cit, I, 259.

[36] Βλ. και: R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London - New York: Bloomsbury Academic, 2016), 111.

[37]Schopenhauer, *WWR*, I, 419.

όπως ήδη προαναφέραμε, σε αποκλειστικό παράγοντα αυτογνωσίας.[38] Στις *Ουπανισάδες*, το εξατομικευμένο εγώ *ātman* οφείλει να εκδυθεί την απόλυτη «εγώτητά» του, διαγράφοντας μια αποφατική πορεία διαδοχικής αφαίρεσης προς το μη-εγώ, δηλαδή το κοσμικό *ātman,* που δεν αναγνωρίζει καμία άλλη πραγματικότητα πλην του εαυτού του, αφού η ουσία του ανάγεται στον συγκερασμό όλων των επιμέρους ατομικοτήτων, παραμένοντας μια αναλλοίωτη ολότητα, όταν κάθε τι που δεν είναι εαυτός έχει πάψει να υπάρχει.[39]

Στο σημείο αυτό, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μία σχολαστική αλλά απαραίτητη ιστορική διευκρίνιση. Εξαιτίας του πλήθους των ιερών βραχμανικών –κυρίως– κειμένων, αλλά και λόγω της ποικίλης ιστορικής τους τοποθέτησης στην καταγωγική γραμμή της ινδουιστικής παράδοσης, είναι φυσικό αυτά να χαρακτηρίζονται από ανομοιογένεια ως προς τη σημειολογία των –ούτως ή άλλως– αρίφνητων θεολογικών όρων. Κατά πάσα πιθανότητα, ο όρος *brahman* προέρχεται από τη ρίζα *brh* (γεννιέμαι, ανακύπτω, εκτινάσσομαι),[40] ενώ η λέξη *ātman* (ή *Ātman,* όπως συχνά αναγράφεται για τη διάκρισή του από το ατομικό εγώ) από το έτυμο *an* (αναπνέω ή εμπνέω τη ζωή), συμβολίζοντας τη θεμελιώδη αρχή της ψυχής, τη μύχια πραγματικότητα του ατομικού, ενδοκοσμικού εγώ, που παραμένει υποταγμένο στη σκέψη και στον μόχθο.[41] Παρά ταύτα, σε ένα βαθύτερο επίπεδο, φαίνεται ότι οι δύο έννοιες ουσιαστικά ταυτίζονται, συναποτελώντας τον ολοκληρωμένο, αιτιακό εαυτό, σύστοιχο του ύπατου κοσμικού αιτίου,[42] ό,τι δηλαδή ο δυτικός φιλόσοφος ονόμασε *prima causa.*

Οι πρώτοι στίχοι της *Śvetāśvatara Upaniṣad* αποτυπώνουν το αιώνιο φιλοσοφικό ερώτημα για την καταγωγή του ανθρώπου, εισάγοντάς μας στη διαλεκτική της αναζήτησης του *brahman*, ξεκαθαρίζοντας επίσης ότι πρόκειται για την πρώτη αρχή της δημιουργίας.[43] Στην *Chāndogya Upaniṣad* μαθαίνουμε ότι συμπίπτει με την ατομικότητα του *ātman,*[44] αλλά συνάμα ισχύει ως η καθολικότητα του εγώ, απαλλαγμένη από τα φορτία της φροντίδας και του λόγου, αμέριμνη, βουβή,

---

[38] Ibid., II, 321.

[39] Radhakrishnan, op. cit., 73. Επίσης αλλού απαντά και ο τονισμός *âtman - Âtman*.

[40] Ibid., 52 κ.εξ. Κατά μία άλλη εκδοχή από το *brhati* (υπερβαίνω).

[41] Ibid., 73-74.

[42] Ibid., 77-78. Deussen, op. cit., 85-87.

[43] *Śvetāśvatara Upaniṣad,* I. 1 (Radhakrishnan, op. cit., 709).

[44] *Chāndogya Upaniṣad,* III. 14.1 (Ibid., 391).

ολοκληρωμένη, η ενικότητα όπου τελεολογικά κανείς προσχωρεί, μέσω του υπερβατικού βιώματος, έως την απόλυτη απορρόφησή του.[45] Η *Brhad-āranyaka Upaniṣad* διδάσκει ότι, κατά τη γένεση του σύμπαντος, υπήρξε ένα «εγώ είμαι», που ισχύει ως υπαρκτική υπενθύμιση για κάθε μεταγενέστερη αυτοπροσδιοριστική πρόταση του προσώπου. Η πράξη δεν μας ανήκει, αν πρώτα δεν αναγάγουμε το «εγώ είμαι» στο «αυτό είμαι εγώ». Η φυσική ατομικότητα, με το που συνειδητοποιεί τον εαυτό της, έχει ήδη προ-εξαντληθεί στο πρωταρχικό πρώτο πρόσωπο δίχως να θυσιάζει την αυτοτέλειά της, η οποία σε κοσμικό επίπεδο κρίνεται αναγκαία για την αυθυπέρβαση. Αλλά πέρα από την όποια κίνηση του προσώπου, ισχύει η αναγωγή του στο πρώτο πλαστουργό πρόσωπο. Το πρωταρχικό «εγώ είμαι» του *brahman* επιστεγάζεται από την αλήθεια της δημιουργίας, χειραφετημένο από κάθε έννοια κακού, που θα αντιπροσώπευε την πτώση στην πολλότητα της εγκόσμιας πλάνης, καθορίζοντας το πλαίσιο όπου συναντώνται η γνωσιολογία και η ηθική. Κάθε εαυτός είναι ο πρώτος εαυτός.[46] Στο *Devībhāgavatå Purāṇa*[47] υπάρχει η διδαχή ότι το *brahman* δημιουργεί την εγκόσμια ψευδαίσθηση της *māyā*, από την οποία ο απεγκλωβισμός επιτυγχάνεται με την κατανόηση της ταυτότητας μεταξύ αυτού και του *ātman*.[48] Περαιτέρω, στην ανθρώπινη σκέψη το *brahman* τίθεται σαν μια φιλοσοφική πρόκληση ως αυτό που μένει να καθοριστεί από τη συνείδηση, ενώ το *ātman*, η εξατομικευμένη ορίζουσα –ας πούμε η ψυχή–, είναι αυτό το οποίο το καθορίζει.[49]

Δεν υπάρχει άλλος δρόμος προς την αυτεπίγνωση παρά μέσα από την εκστατική ένωση με το θείο,[50] καθώς αποβάλλει κανείς τον δυϊσμό της *māyā*, την απάτη που υφίσταται απλά για να μας επισημαίνει ότι το *brahman* συνιστά το

---

[45] Ibid., III. 14.4 (Ibid., 392).

[46] *Brhad-āranyaka Upaniṣad*, I. 4.1 (Ibid., 163).

[47] Τα *Purāṇas* είναι ένας μεγάλος όγκος λογοτεχνικών κειμένων γραμμένων στα σανσκριτικά. Βλ.: Ludo Rocher, *The Purāṇas*, vol. II, A History of Indian Literature, fasc. 3, επιμ. Jan Gonda (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986), 1-2. Αναφορικά με τη σπουδαιότητά τους και τη σχέση τους με τις Βέδες, υπήρξαν χρόνιες έριδες μεταξύ των μελετητών του ινδουισμού (βλ. και σελίδες 13-18). Η χρονολόγησή τους παρουσιάζει επίσης δυσχέρειες και οι απόψεις διίστανται, αλλά οι επικρατέστερες συγκλίνουν στο ότι η συγγραφή τους ξεκινά κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες (βλ. και σελίδες 41-48 και 100-103).

[48] Ibid., 170.

[49] Deussen, op. cit., 229-230.

[50] Radhakrishnan, op. cit., 78.

υπόβαθρο της εγκόσμιας πολλότητας, χωρίς ωστόσο το ίδιο να απολλύει την ακεραιότητά του.[51] Αληθές είναι πάντοτε το Ένα, αλλά αποκαλύπτεται μόνο εφόσον επέλθει η συνειδητοποίηση από τον άνθρωπο της *avidyā* (άγνοιας), βασικής αιτίας της ψευδαίσθησης ενός δυαδικού κόσμου μη αναγνωρίσιμου εντός της αλήθειας του *brahman*.[52] Η έννοια της άγνοιας είναι μια αμφιλεγόμενη κατηγορία στην ινδουιστική μεταφυσική και εκλαμβάνεται υπό λεπτές οντολογικές διακυμάνσεις μεταξύ των διαφορετικών σχολών σκέψης. Άλλοτε υποστασιοποιείται αντιπροσωπεύοντας εκείνη την οντότητα μέσω της οποίας το *brahman* λαμβάνει την ιδιότητα της πολλότητας και άλλοτε συνιστά μια επιστημολογική κατηγορία (και άρα φαινομενολογική όψη), που επιτρέπει την εκδήλωση του δυαλισμού εντός της συνειδητότητας. Ή ακόμη, ως καθαρά σωτηριολογικός παράγοντας, διατηρεί τα εγκόσμια δεσμά, εξωθώντας το ον στην (αλλεπάλληλη) επανενσάρκωση και, μέσω αυτής της διαδικασίας, στην τελική απελευθέρωση.[53]

Στον βραχμανισμό, λοιπόν, η πιο αποτρεπτική της αυτοσυνειδησίας ολίσθηση του νου είναι η εντύπωση της *ανεξαρτησίας* από την Ολότητα.[54] Κατά μία έννοια, εξάλλου, ο ενδοκοσμικός εαυτός αποτελεί εκδήλωση του Συμπαντικού Εαυτού, με τη διαφορά ότι ο πρώτος εμπεριέχει τη μνήμη και το ηθικό ον (ιδιότητες ασφαλώς περιττές για την Κοσμική Μονάδα, που δεν αντιλαμβάνεται ούτε την ετερονομία ούτε την αποσπασματικότητα, στοιχεία ενδογενή τόσο της μνήμης όσο και της ηθικής). Το εγώ δεν είναι τελικώς παρά μια διαρκώς μεταβαλλόμενη διαμόρφωση στο σταθερό τοπίο του Αιώνιου Όντος.[55]

Η σοπενχαουερική βούληση βάλλει την κοσμική απάτη της *māyā*, δημιουργώντας τις δικές της προϋποθέσεις μιας αδιαπραγμάτευτης ελευθερίας δίκην αποφατικότητας, απολύτως απαλλαγμένης από το στοιχείο της αναγκαιότητας που μας επιβάλλει η αιτιώδης συνάφεια του αποχρώντος λόγου.[56] Η βούληση προάγεται σε αρνητή κάθε συμβατικότητας του ανθρώπου, διότι δυνάμει της τίποτε δεν *υποχρεούται* να συμβαίνει. Ακόμη και αυτή η ατομικότητα με τη συνήθη σημασία δεν

---

[51] Ibid., 80.

[52] Ibid., 87 (ή *avidyâ*).

[53] Sthaneshwar Timalsina, *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita Doctrine of "Awareness Only"* (London and New York: Routledge, 2009), 64 και γενικά 63 κ. εξ.

[54] Radhakrishnan, op. cit., 80-81.

[55] Ibid., 91-92.

[56] Schopenhauer, *WWR*, I, 286-287.

υφίσταται κατ' ανάγκην, αλλά αντίθετα, ο πυρήνας του όντος αντιστοιχεί σε έναν ευρύτερο εαυτό συνδεδεμένο συμπαθητικά με την ολότητα του σύμπαντος. Βεβαίως, αντιλαμβάνεται κανείς ότι, προκειμένου να εκφράσουμε μέσω του λόγου παρόμοιες καταστάσεις της ύπαρξης οι οποίες ξεπερνούν τα εμπειρικά δεδομένα, οι όροι αποδεικνύονται συχνά γλίσχροι και οι έννοιες συγχέονται, γι' αυτό δημιουργείται η χρεία αποσαφηνίσεων. Ακόμη και η κατανόηση της έννοιας της συμπάθειας στον Schopenhauer λαμβάνει ένα ιδιαίτερο νόημα, που παρασάγγας απέχει από τη στωική της εκδοχή, η οποία αναφέρεται στη συνεκτική συνάφεια του όντος με τον φυσικό κόσμο, διαπιστώσιμη σχεδόν εμπειρικά.

Και όχι μόνον αυτό. Η πρυτανεύουσα συμπαθητική ιδιότητα, που διέπει το σύνολο της δημιουργίας, υπήρξε για τον Στωικό πυλώνας επιστημονικής απόδειξης μάλλον, παρά ένα αφηρημένο μεταφυσικό διανόημα. Ας δούμε, επί παραδείγματι, μια αντιπροσωπευτική ρήση του Χρύσιππου:

... μάλιστα μὲν [καὶ] πρῶτον εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας· δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον, σύμπνουν καὶ συμπθαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα...[57]

Όσο προφανές καθίσταται ότι τα θέσφατα ενός Στωικού υποδηλώνουν την προαπαίτηση του αποχρώντος λόγου για να υποστηρίξουν την κεντρική ιδέα της συμπάθειας, τόσο εναργής διαφαίνεται η δυσμένεια του Schopenhauer απέναντι σ' ετούτη την αιτιοκρατική λογική που εκείνος θεωρεί ότι αλλοτριώνει από την αληθινή γνώση του κόσμου. Ο ίδιος, εντούτοις, σπεύδει να εξηγήσει ότι η συμπάθεια στην οποία μας εισάγει –ασφαλώς μακριά από την εγκόσμια αμοιβαιότητα αιτίας και αιτιατού– δεν είναι παρά το *εμπειρικό αποτύπωμα* της μεταφυσικής ταυτότητας της βούλησης ως πράγματος-καθ' εαυτό. Δεν πρόκειται δηλαδή για ένα στοιχείο που κατάγεται από, και εξαντλείται σε, έναν απατηλό κόσμο των φαινομένων, αλλά μάλλον για μια πλατωνική Ιδέα η οποία μας παραχωρεί το προνόμιο να αντιλαμβανόμαστε το απείκασμά της στο εδώ-και-τώρα, εκδηλώνοντας τον εαυτό της τριπλά: ως φιλανθρωπία (*caritas*), σεξουαλικό έρωτα (*amor*) και μαγεία.[58] Υπό την τελευταία μορφή, θα δούμε, στο δεύτερο μέρος της διατριβής, πώς συσχετίστηκε με την έκσταση της θεουργικής πράξης στον Ιάμβλιχο.

---

[57] *SVF*, II, 912, 5-8.

[58] Schopenhauer, *WWR*, II, 601-602.

II. Η νιτσεϊκή βούληση στη βακχική έκσταση

Στον Nietzsche η έκσταση δεν περιορίζεται στην παράλογη βακχεία, αλλά συνιστά συγκροτημένη μυσταγωγική πράξη *συνειδητής* μετάβασης του εξατομικευμένου ανθρώπου από το απολλώνιο στο διονυσιακό. Ο ίδιος προσυπέγραψε τις ανατολικές επιδράσεις στη μεταφυσική του Schopenhauer, διότι τις εξέλαβε ως μοχλό ανάδυσης της θεωρίας του περί διαχωρισμού μεταξύ των δύο αυτών στοιχείων. Άσχετα αν η πρώτη ανάγνωση της *Γένεσης της Τραγωδίας* δίνει την εντύπωση μιας –εμβριθούς μεν αλλά φιλολογικής– ακαδημαϊκής σπουδής σχετικά με την προέλευση και τους συμβολισμούς του αρχαίου αττικού δράματος, ουσιαστικά πρόκειται για ένα άρτιο μελέτημα πάνω στη φύση της ανθρώπινης ελευθερίας, όσο και για μια πολυεπίπεδη οντολογική πραγματεία της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Στη νιτσεϊκή διάνοια, η ινδουιστική *māyā*, που τόσο επηρέασε τον προβληματισμό του Schopenhauer, προσαρμόζεται στις παραμέτρους του ελληνικού πνεύματος, ώστε τελικώς να επισημάνει με τα μελανά χρώματα της απάτης το εκλεπτυσμένο ιδεώδες που συμβόλιζε στην αττική τραγωδία ο ήρεμος και υποταγμένος ονειρικός κόσμος του απολλώνιου ήρωα.[59]

Η οντολογία του Nietzsche προέβαλε καταρχήν την αξία της απολλώνιας εξατομίκευσης, επειδή θεωρήθηκε ότι συνιστά την πιο υψηλή έκφραση της ατάραχης εμπιστοσύνης του όντος μπροστά *στον απροσμέτρητο τρόμο* της διονυσιακής έκστασης, όταν μας αιφνιδιάζει η κατάργηση κάθε προηγούμενης, ενδοκοσμικής γνώσης. Η σκέψη του, μολονότι καταλήγει στη διατράνωση του βακχικού ενθουσιασμού, παραγκωνίζοντας την αιτιοκρατία του αποχρώντος λόγου –όπως άλλωστε πράττει ο Schopenhauer–, επιτυγχάνει να μας αφοπλίσει με μια κυκλική επιχειρηματολογία, που ποτέ δεν θα κατόρθωνε –ακόμη και αν το επιθυμούσε– ο διαπρύσιος οπαδός της ατίθασης πνευματικότητας του Διονύσου. Ο Nietzsche αντιμετώπισε την απολλώνια εξατομίκευση κυρίως εργαλειακά, για να υπάρξει μέτρο σύγκρισης και σύγκρουσης, τελικώς θέσης και άρσης. Ο νιτσεϊκός στοχασμός αποκηρύσσει την απόλυτη υπεροχή της διάνοιας, όχι επειδή η συνείδηση δεν της αναγνωρίζει τα γνωσιολογικά προνόμια, αλλά διότι αυτά τα προνόμια αποδεικνύονται πενιχρά όταν υπεισέρχεται το οντολογικό αίτημα της αυτογνωσίας. Αυτό που προέχει

---

[59] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, επιμ. Raymond Geuss, Ronald Speirs, μτφρ. Ronald Speirs (Cambridge - New York: Cambridge UP, 1999), 16.

είναι ο διαχωρισμός της διάνοιας από την κοινή εμπειρία της ζωής, για να επακολουθήσει η συνειδητοποιημένη επιστροφή του ανθρώπου στην Ολότητα.

Βεβαίως, μήτε η νιτσεϊκή μήτε η σοπενχαουερική φιλοσοφία συνηγορούν στην αυτόματη κατάργηση του *principium individuationis*, θεωρώντας το τάχα πρόσκομμα στον αυτοπροσδιορισμό του ανθρώπου και παρωπίδα στον προσανατολισμό της συνείδησης προς τη συμπαντική ενότητα. Αντίθετα, ο γόνιμος νιτσεϊκός στοχασμός καλωσορίζει την αρχή της εξατομίκευσης μέσα στην έλλογη αυτοσυνειδησία του Απόλλωνα, για να την καταργήσει εκούσια κατά την έκσταση του Διονύσου, καθώς θέση και άρση συνυπάρχουν σε μια δημιουργική σύγκρουση των δύο αυτών αντίθετων ενστίκτων (*Triebe*). Η συμβολική τους αναπαράσταση λαμβάνει χώρα εντός των δύο νοητών κόσμων του ονείρου (απολλώνιο) και της μέθης (διονυσιακό), οι οποίοι εκδηλώνονται στις μορφές τέχνης και βρίσκουν το υπέρτατο ολοκλήρωμά τους στην ενσάρκωση της ελληνικής βούλησης, που δεν είναι άλλη από την αττική τραγωδία.

Στην υπέροχη και μεγαλοπρεπή φιγούρα του Απόλλωνα, η αρχή της εξατομίκευσης υποστασιοποιείται αντιπροσωπεύοντας την καλλιτεχνική δύναμη του ανθρώπου να δημιουργεί ονειρικές εικόνες, δηλαδή να πλάθει νοητές πραγματικότητες συμβάλλοντας στην εγκόσμια απάτη, επομένως και στον φαινομενικό κόσμο που βασίζεται στην αρχή του αποχρώντος λόγου. Παραμένει όμως πάντα κάποιο κατάλοιπο, κάποια διαβρωτική αίσθηση ότι αυτό που πιστέψαμε ως κάτι σταθερό και λογικό αποτελεί αποκύημα του φαντασιακού, ότι ο κόσμος ολόκληρος εξαντλείται σε αυτές τις εικόνες ονείρου. Εκείνος που διαθέτει μια φυσική φιλοσοφική προδιάθεση διαβλέπει ότι κάτω από την πραγματικότητα της αιτιώδους συνάφειας, μέσα στην οποία δρούμε και εναποθέτουμε τον εαυτό μας, υπάρχει εν κρυπτώ μία άλλη.

Ο τρόμος του χάους, τον οποίο επεσήμανε ο Schopenhauer, όταν η συνείδηση έρχεται αντιμέτωπη με την ανοίκεια εξαίρεση που καταργεί στιγμιαία τον αποχρώντα λόγο, συλλαμβάνεται από τη εικονοπλαστική διάθεση του Nietzsche σαν μια ρωγμή στην απολλώνια ονειρική τοιχογραφία του κόσμου. Έτσι, οι όμορφες αλλά ψευδείς παραστάσεις τις οποίες μας προσφέρει ο Φοίβος αποδίδοντας τα μυστήρια του βίου κατά έναν λογικό και αρμονικό τρόπο, υποσκάπτονται από τον τρόμο της μακάριας έκστασης του Βάκχου, την ετέρα θεότητα του αρχαίου δράματος, θέτοντας υπό δοκιμασία τη λογική μας ικανότητα, καθώς και όλες τις άλλες βεβαιότητες της εξατομίκευσης. Εδώ συμβαίνει και η μυητική τελετή που συνδέει απευθείας τη

συνείδηση με τη βούλησή της, ήτοι την αυθεντική πραγματικότητα πέρα από την επικράτεια του κόσμου των φαινομένων (*Schein*), σε εκείνο το παράβυστο μέρος όπου δεν ισχύει η διάκριση μεταξύ των μονάδων. Η βακχεία, επομένως, δεν εξαντλείται απλά στην ιδιαίτερη ψυχική διέγερση της μέθης ή της μανίας, αλλά, ακόμη περισσότερο, κορυφώνει την κατάργηση των φυσικών ορίων, προσμαρτυρώντας τη λειτουργία της σοπενχαουερικής βούλησης, δηλαδή τον εντός του ανθρώπου φορέα της αρχέγονης ενότητας.[60]

Το καταυγάζον απολλώνιο στοιχείο, που συνήθως εκδηλώνεται μέσω της εικαστικής παράστασης, παρά το σημαντικό του θάμπος, καταλήγει να διηγηθεί ένα ψέμα: την κατίσχυση πάνω στον ανθρώπινο πόνο μέσω της απαθανάτισης του φαινομένου, δηλαδή της αθανασίας της μορφής (π.χ. αιώνια νιότη). Αυτό για τον Nietzsche δεν προσφέρει αληθινή αυτεπίγνωση, αφού μας εγκλωβίζει στην πλάνη της εναλλαγής των μορφών. Η πραγματική σοφία επέρχεται μέσω του Διονύσου, όταν μας γνωστοποιεί τη γνήσια φύση μας *αφού* η συνείδηση έχει εμβαπτισθεί στους τρόμους της ατομικής ύπαρξης. Όχι να διαφύγουμε καθ' οιονδήποτε τρόπο του πόνου, όπως συμβαίνει όταν ενδυόμαστε τη φενάκη του Απόλλωνα, αλλά να λυτρωθούμε γνωρίζοντάς τον μέσω του τραγικού διονυσιακού στοιχείου πρέπει, εάν επιθυμούμε την αυτογνωσία και τον επαναπροσδιορισμό μας. Η απολλώνια λάμψη δεν είναι σοβαρή γνώση, αλλά πληροφόρηση σχετικά με τα φαινόμενα, παραμένοντας σε ένα πρώτο, στοιχειώδες επίπεδο. Γι' αυτό ο Nietzsche σέβεται τη σοπενχαουερική βούληση, επειδή ακριβώς διέπεται από την εμμονή να επιβιώνει της εκμηδένισης του ατομικού εγώ, κάτι που μόνο ο Διόνυσος κατανοεί.[61] Εκεί είναι και ο τόπος όπου ο φόβος και το έλεος της τραγωδίας βιώνονται μεν, αλλά δεν μας προσκόπτουν από την ευτυχία του ζην, διότι ήδη υπάρχουμε εντός της Ολότητας με έναν ολωσδιόλου ανεπιτήδευτο τρόπο. Η διείσδυση όμως ετούτη προαπαιτεί τη θυσία της απολλώνιας σεμνοτυφίας, γιατί η αναζήτηση του αληθινού, εκτεταμένου εγώ έχει ως τελικό προορισμό την υπερβατική ένωση με την αναπαραγωγική λαγνεία του μοναδικού *ζωντανού ενός*.[62]

Η ψυχή και επιθυμεί, αλλά και οφείλει να γνωρίσει τον προσωπικό θάνατο, για να μεταμορφωθεί λαμβάνοντας μέρος σε ένα ευρύτερο συνειδός. Για τον

---

[60] Ibid., 14-17. Για τον ορισμό του *Schein*, βλ. σελ. 8.

[61] Ibid., 80.

[62] Ibid., 81.

Nietzsche, όπως και για τον Διόνυσο, δεν είναι ακριβώς φενάκη η πολλαπλότητα των μορφών, αλλά απλώς μία μέθοδος για να βλέπει κανείς τα πράγματα. Αυτό που δεν του εξασφαλίζει είναι μονάχα η αθανασία της ατομικής προσωπικότητας, και γι' αυτό πραγματοποιεί την επανάσταση της έκστασης που θα του επιτρέψει μια έξοδο που προλαβαίνει το μοιραίο του θανάτου. Ο θάνατος της ατομικότητας αποτελεί μέτρο της γνώσης του εαυτού. Η απώλεια του ανθρώπου είναι συνάμα και η αυτογνωσία του.

Και είναι εξαιτίας αυτού του θανάτου που η θεία μέθη εξιχνιάζει τα απύθμενα βάθη της ζωής. Κατά αυτόν τον τρόπο, γράφει ο Walter Otto,[63] η έκσταση διαθέτει έναν διαφορετικό χαρακτήρα από την απλή ενόραση ή μαντεία, αν και συνεπάγεται επίσης ένα είδος εμμανούς προφητείας. Η εκδήλωσή της στον άνθρωπο προκύπτει μέσα από τη χαίνουσα άβυσσο των στοιχείων με τα οποία η βαθύτερη φύση του ανέκαθεν λαχταρούσε να ενωθεί, ωθώντας τον πέρα από το κατώφλι της τρέλας, έστω και αν ο λυτρωτικός του πρωτογονισμός διατηρεί πάντα λανθάνουσα την επικείμενη εξέλιξή του σε όλεθρο. Περαιτέρω, ο E. R. Dodds προβαίνει σε μια σοβαρή διασάφηση του τρόπου, αλλά και του *αιτίου*, της εκστατικής εμπειρίας στη βακχική και την απολλώνια υπερβατική εμπειρία, επισημαίνοντας τον ***εν***-θουσιαστικό χαρακτήρα της πρώτης και τον ελεγχόμενα προφητικό της δεύτερης.[64] Ας παραμείνουμε σε αυτό το σημείο σχολιάζοντας ετούτες τις σκέψεις.

Τα ενεργήματα της απολλώνιας μαντικής τίθενται υπό την αίρεση του λόγου – επομένως και της εξατομίκευσης–, διότι ο μάντης επιλέγεται από τον θεό ως προσωπικότητα, όχι ασφαλώς για να *συν*-μετάσχουν αμφότεροι σε μια υπερκείμενη, ιερόκρυφη πραγματικότητα, αλλά με σκοπό το ανθρώπινο υποκείμενο να έλθει σε προσωρινή, περιορισμένη κοινωνία με το επέκεινα, μεταφέροντας τμήμα της θεϊκής γνώσης επί συγκεκριμένων ζητημάτων του βίου – μεταξύ των οποίων η ίαση. Αντίθετα, η προφητεία είτε απουσιάζει είτε επέχει υποδεέστερη θέση στη βακχική μύηση –επέρχεται μάλλον ως συμβεβηκός–, διότι η τελεολογία της αποσκοπεί στην οργιαστική (ομαδόν και ομοθυμαδόν) μέθεξη με το πνεύμα του Διονύσου, και επομένως στη διάχυση από την εξατομίκευση στην ενότητα. Ο απολλώνιος μύστης

---

[63] Walter F. Otto, *Dionysus. Myth and Cult*, μτφρ. Robert B. Palmer (Bloomington and London: Indiana UP, 1965), 140.

[64] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1951), 68-69.

εκκινεί από την εξατομίκευση και παραμένει εντός των ορίων της, αποφεύγοντας την παραβατική μανία του θνητού που ζητά να αναχθεί στη θεϊκή ουσία· είναι προσεκτικός και επαγωγικός. Αντιθέτως, ο βακχεύων, μεθύων άνθρωπος αποποιείται την προσωπικότητα, διανύοντας η συνειδητότητά του μια καθοδική διαδρομή από το συμπαντικό *plenum* προς τη χοϊκή του φύση· είναι απρόσεκτος και απαγωγικός. Πρόκειται επομένως για *ειδοποιό* διαφορά, αλλά η αναγωγή του όντος στην Ολότητα, που εξετάζουμε στην παρούσα μελέτη, κατοπτρίζεται οπωσδήποτε στο βακχικό στοιχείο. Όπως θα δούμε στο δεύτερο μέρος, η νεοπλατωνική θεουργία, ως λογιότερη της βακχείας και «μυσταγωγικότερη» της απολλώνιας μαντείας, συναρθρώνει επάξια το προφητικό χάρισμα με τη μεθεκτική αναγωγή (ομοίως θα παρατηρήσουμε στην εκστατική Καμπάλα, σε επόμενο κεφάλαιο).

Ο νιτσεϊκός στοχασμός συνέλαβε τις βαθύτερες διαστάσεις του θέματος: ότι κακώς έχει επικρατήσει η αφελής εντύπωση πως ο διονυσιακός ενθουσιασμός απλώς καταργεί την ατομικότητα λόγω της αγελαίας, φυλετικής φύσης των τελετουργιών. Ο Nietzsche κατάλαβε ότι μάλλον επεκτείνει την ύπαρξη σε απροσπέλαστες για τον κοινό θνητό δομές. Ο μυημένος στα μυστήρια του Διονύσου βιώνει τον παράλογο θάνατο της προσωπικότητας, κι αυτή η ανήκουστη για τον αμύητο *έκ*-σταση αίρει τον φόβο του θανάτου. Πριν αποβιώσει σωματικά, ο άνθρωπος έχει ήδη βιώσει την απώλεια της ταυτότητάς του, εμπλουτίζοντας τη συνείδηση με ένα *memento mori* πολύ αρχαιότερο από τις ιστορικά μεταγενέστερες μνήμες θανάτου που συμμορφώθηκαν με τις σεμνές συντεταγμένες της θεολογικής ταπείνωσης. Η καινοτομία της νιτσεϊκής φιλοσοφίας έγκειται στο ότι εξέλαβε, περισσότερο από κάθε άλλον, τη συμβολική αποτύπωση του βακχικού ενθουσιασμού στον ψυχισμό του διανοούμενου μύστη, μετατοπίζοντας τον άξονα της εποπτείας μας από την κοινωνική ανθρωπολογία στη συστηματική οντολογία.

Ο Mircea Eliade διατύπωσε ίσως το πιο ολοκληρωμένο διανόημα για τη διονυσιακή έκσταση και την επιρροή της στη συνείδηση. Πρόκειται πάνω απ' όλα για την υπερκέραση της ανθρώπινης κατάστασης, στη θέση όπου ο εαυτός ανακαλύπτει και προσπορίζεται μία ολοκληρωτική απελευθέρωση και μία αυθορμησία απρόσιτες ειδάλλως στον άνθρωπο.

Η θεία μανία προσφέρει την κοινωνία με κοσμικές και ζωτικές δυνάμεις που μόνο ως καταληψία θα μπορούσαν να ερμηνευτούν. Σε κοσμικό επίπεδο, προκαλούν την ηθική και κοινωνική τάξη, αμφισβητώντας θέσμια και ταμπουιστικές

απαγορεύσεις.[65] Όμως για να επιτευχθεί ετούτη η ιδιαίτερη, *συνειδητή* διαπεραίωση από τον εγωτικό εαυτό προς την καθολικότητα, εκπληρώνοντας έτσι το όραμα της φιλοσοφικής ιντελινκέντσιας, χρειάζεται να αναλάβει τον δραματικό της ρόλο εκείνη η ειδοποιός βούληση που λειτουργεί πάντα πέρα από τον κόσμο των φαινομένων.

III. «Das Ur-Eine»: αρχέγονη Ολότητα και προ-ατομικότητα

Η εκουσιότητα του προσώπου, επομένως, αποσκοπεί στην άρση της μοναξιάς του. Από αυτήν τη συνεπαγωγή δεν κατόρθωσαν –ή δεν θέλησαν– να αποδράσουν ούτε οι φαινομενολογικές φιλοσοφίες που συναρθρώθηκαν με τα επιτεύγματα των φυσικών επιστημών, τα οποία –είτε το παραδέχτηκαν διαρρήδην είτε το υπονόησαν– υπολήφθηκαν της αγωνίας του υποκειμένου για την εκστατική κοινωνία του με τη μυστηριώδη καθολικότητα. Στις μελέτες του Gilbert Simondon, όπου προκαλείται σθεναρά η παραδοσιακή αυθεντία της αρχής της εξατομίκευσης, τον ρόλο της σοπενχαουερικής βούλησης αναλαμβάνει η ιδέα της προ-ατομικότητας. Ο φιλόσοφος διέκρινε ότι στην εσωτερική δομή της έννοιας του *principium individuationis* ενυπάρχει εγκατεστημένη μια εσωτερική αντίφαση, και έθεσε το διακύβευμα κατά πόσο η εξατομίκευση διέπεται *κατά κύριο λόγο* από κάποια τέτοια αρχή. Εάν ναι, τότε αυτομάτως ανοίγεται ένας φαύλος κύκλος λογικής που θα προϋπέθετε, προκειμένου να επισυμβεί η οντογένεση, μία προϋπάρχουσα της εξατομίκευσης αρχή, η οποία με τη σειρά της θα συνιστούσε ένα ξεχωριστό ον, ή τέλος πάντων κάτι που θα μπορούσε ενδεχομένως να υπόκειται σε εξατομίκευση, αποτελώντας *per se*, σε ένα απίστευτο σχήμα πρωθύστερο, πηγή «εαυτότητας» (*eccéité*).[66] Επομένως, το να αναζητά κανείς την αρχή της εξατομίκευσης εντός μίας πραγματικότητας η οποία προηγείται χρονικά της ίδιας της εξατομίκευσης σημαίνει ότι βλέπει την τελευταία μόνο ως οντογένεση (δηλαδή απλή διαδικασία ή πλαίσιο ενέργειας και όχι περιεχόμενο).[67]

---

[65] Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. I: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, μτφρ. Willard R. Trask (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 365-366.

[66] Η γαλλική απόδοση του λατινικού *haecceitas* του Duns Scotus και των Σχολαστικών.

[67] Gilbert Simondon, *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d' Information* (Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2013), 23-24.

Για να διαρρήξει αυτή την παράλογη αλληλουχία, ο Simondon επικαλέστηκε μια αρχέγονη λειτουργία (*opération*) προ-ατομική (*pré-individuelle*),[68] η οποία επιτρέπει τη διαδικασία της εξατομικευμένης ύπαρξης ως εκδίπλωση ποικίλων δυνατοτήτων. Η λύση της ατομικότητας επιτυγχάνεται με την παρεμβολή του παράγοντα της σχετικότητας, όπου η οντότητα παρίσταται ως ένα σύνολο πιθανοτήτων που προέρχονται από την προ-ατομικότητα, αλλά συγχρόνως την συντηρούν *και την εμπεριέχουν*, εφόσον οι συνδυασμοί αυτών των πιθανοτήτων δεν εξαντλούνται, αλλά διαρκώς εξελίσσονται. Έτσι, στη φιλοσοφία του Simondon, και υπό την επιρροή των νεότευκτων –στην εποχή του– θεωριών της κβαντικής φυσικής, το πρότερο και το σύγχρονο θα συνυπάρξουν σε μια μοντέρνα εκδοχή του χρόνου, επιτρέποντος τη ρευστή φύση του όντος ως εξατομικευμένης μονάδας.[69]

Ο Simondon διεκδίκησε για την *opération* του την ερμηνεία του προ-ατομικού σταδίου, για να εξηγήσει ότι η εξατομίκευση δεν επιτυγχάνεται ει μη μόνον μέσω της διαπροσωπικότητας, η οποία δεν άρχεται από το κοινωνικό επίπεδο, αλλά διαθέτει τις καταβολές της σε κάποια *a priori* αλήθεια: τον δεσμό (*liaison*) του υποκειμένου με εκείνη την πλευρά της φύσης όπου παραμένουν αποθηκευμένα όλα τα κατάλοιπα του πρωταρχικού προ-ατομικού. Το εξατομικευμένο ον είναι ο φορέας της έσχατης αρχικής του πηγής (*origine absolue*),[70] που μεταπλάθει την πνευματική ζωή του υποκειμένου σε έναν δισδιάστατο χαρακτήρα: ως μέλους της κοινότητας και ταυτόχρονα ως διαχωρισμένου από αυτήν. Το στοιχείο που συντηρεί τη διαχωριστική αίσθηση της συνείδησης είναι η επαφή του ατομικού εγώ με το προ-ατομικό, και σε εκείνη ακριβώς την άρρητη, σεβάσμια σχέση έγκειται αυτό που θα ονόμαζε κανείς πνευματικότητα του ανθρώπου.[71] Είναι αλήθεια ότι η *spiritualité* του Simondon παραμένει ανεξάρτητη από την όποια θεολογία ή μεταφυσική, όπως διασαλπίζει ο ίδιος.[72] Εάν το έπραττε, θα περιέπιπτε στο λογικό σφάλμα ή στην ενοχλητική κατάσταση που σχολιάζει ο William James ως *homo duplex*, δηλαδή ως μια ατέλεια

---

[68] Ibid: Πρόκειται για έννοια passim στο κείμενο την οποία εισάγει στη σελ. 25 της Εισαγωγής, όπου δίνεται και η σκιαγράφηση της θεωρίας της εξατομίκευσης (βλ. ως άνω). Επίσης ιδιαιτέρως στις σελ. 246-247 και 296-297.

[69] Ibid., 24-25. Η κβαντική θεωρία διήκει το σύνολο του έργου.

[70] Ibid., 298.

[71] Ibid., 246-247.

[72] Ibid., 246.

στη διαδικασία ενοποίησης της ηθικής και διανοητικής σύστασης του ανθρώπου.[73] Παρά ταύτα, διαθέτει ευκρινώς τον βασικό χαρακτήρα του βακχικού ενθουσιασμού ή μιας νιτσεϊκής υποψίας για την ύπαρξη της αρχέγονης ενότητας, άσχετα αν αυτή η τελευταία, αιωνίως πάσχουσα και αντιφατική στη διάνοια του Nietzsche, χρησιμοποιεί το εκστατικό όραμα για άφεση και εκφόρτιση της οδύνης.[74] Βακχεία είναι η απαλλαγή από την καταδίκη της ατομικότητας, γι' αυτό και επιχειρείται η κατάρρευση των τειχών που την περιφρουρούν, μα συνάμα και την ενταφιάζουν.

Και όχι μόνον αυτό. Σε ένα βαθύτερο επίπεδο, οι φιλοσοφικές ερμηνείες που χειραφέτησαν –και καλώς έπραξαν– την πνευματική υπόσταση του ανθρώπου από το κοινώς εννοούμενο θρησκευτικό στοιχείο, όπως αυτή του Simondon, στην ουσία υπηρέτησαν, έστω και συγκαλυμμένα, τον θεολογικό δυϊσμό ιερού και βέβηλου. Το στοίχημα της αυτεπίγνωσης θέτει τον άνθρωπο σε μια μόνιμη περιπέτεια στην οποία συχνά πελαγοδρομούν οι διάφορες θεωρίες, προκειμένου να εντοπίσουν το στοιχειώδες υπόστρωμα της φύσης της συνείδησης, που επιτρέπει κάθε φορά την *έξοδο (έκ-σταση) του εαυτού προς ένα συλλογικό νοούμενο* πέρα και πάνω από τις συμβάσεις. Για την κοινωνία, παρατηρεί ο Émile Durkheim, οτιδήποτε το ιερό (κατ' αντιδιαστολή προς το χοϊκό βέβηλο) δεν ικανοποιείται με το να μας επηρεάσει εκηβόλως, εκτοπίζοντάς μας από τις καθεστηκυίες ισορροπίες παροδικά. Αντίθετα, επιδρά οργανώνοντας σταδιακά τις δομές του εντός μας, εγείροντας έναν ολόκληρο κόσμο από ιδέες και συναισθήματα που το εκφράζουν, αλλά που ταυτόχρονα εγκαθίστανται ως ένα ολοκληρωμένο και μόνιμο τμήμα της συνείδησης.[75] Έτσι συχνά υποθέτει κανείς ότι ανήκει σε ένα εξελιγμένο είδος όντων με σημαντικό βαθμό ανεξαρτησίας από την υπερκείμενη συμπαντική καθολικότητα, ενώ στην ουσία πρόκειται για την τραγική ειρωνεία του αλαζονικού δέους μπροστά στο άγνωστο κενό. Όμως η κοινωνία του ανθρώπου, βαθιά στοχαστική ωσάν την ολότητα που υπερβαίνει υπαρξιακά και βουλησιακά τα μέρη της, καλύπτει με μια προστατευτική φενάκη το ασύλληπτο όλον, ούτως ώστε να προστατευτεί ο αδύναμος από την τρέλα

---

[73] James, op. cit., 133. Ο όρος έγινε ευρέως γνωστός από το έργο του Durkheim, ο οποίος τον χρησιμοποιεί για να τονίσει τη δυαδική, και κατ' επέκταση συγκρουσιακή, φύση του ανθρώπου ως βιολογικής/ενστικτώδους και ως ηθικοπνευματικής οντότητας. Εδώ ο James αναφέρεται σε ένα απόσπασμα του μυθιστοριογράφου Alphonse Daudet.

[74] Nietzsche, op. cit., 25-26.

[75] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, μτφρ. Karen. E. Fields (New York: The Free Press, 1995), 266.

που επιφέρει ο *horror vacui*. Μόνον ο ισχυρός δύναται να ξεπεράσει τέτοια κωλύματα, προκαλώντας μέσω της έκστασης την αμεσολάβητη ώσμωση με το υπέρτατο και, με την τελεσφόρηση της ανθρώπινης περιπέτειας, να προσδιορίσει εκ νέου τον εαυτό του.

Γι' αυτό και η νύξη του Eliade στην επαναστατικότητα του διονυσιακού ενθουσιασμού είναι βαθύτερη από μια απλή κοινωνική προσέγγιση. Η θεϊκή μανία δεν υπήρξε μονάχα απειλή στο σύστημα κοινωνικών αξιών (αυτό θα ήταν το προφανές), αλλά πολύ περισσότερο μια διαλυτική αποφατικότητα που αμφισβήτησε κάθε άλλη δομική ιδιότητα του υποκειμένου: ως συνείδηση, προσωπικότητα, ισορροπία ή λόγο.[76] Αρκετά πιο αδρά, ο Walter Otto θα μας υπενθυμίσει τη διανοητική εκείνη κατάσταση που συνοδεύει την έκσταση, όταν ο άνθρωπος βυθίζεται στον απύθμενο γνόφο του ενσυνείδητου.[77] Ύστερα από την εκστατική αλήθεια, αναδύεται δυσοίωνα μία άλλη, αυτή του πεπραγμένου κατά τη διάρκεια της ιερής μανίας, εκεί ακριβώς όπου το υποκείμενο έρχεται αντιμέτωπο με το απολλώνιο τίμημα του λόγου που θα το θέσει μοιραία προ των ευθυνών του. Η αυτοσυνειδησία δεν συναντάται με τη σκευή της ηδείας λύτρωσης, όπως για παράδειγμα στον χριστιανό μύστη, αλλά ενσκήπτει με οδύνη δίκην μάστιγας, που θα μετατρέψει την ενθουσιώδη, οργιαστική όρχηση στον ζοφερό χορό του μοναχικού τρόμου, εκεί όπου πέρα από τη μεταρσιωτική κατάσταση ελλοχεύει, για να εκδηλωθεί, το σκότος της ύπαρξης. Ο τόπος όπου έλαβε χώρα το εκστατικό βίωμα παύει να συνιστά ιεροφάνεια –δηλαδή την αποκάλυψη (*disclosure*[78]) του εγκόσμιου χώρου καθαγιασμένου και μεταμορφωμένου σε κάτι ποιοτικά διάφορο από το λοιπό περιβάλλον,[79] λόγω της εκρηκτικής παρεμβολής του ιερού δρώμενου– και επαναφέρεται κυκλικά στο χοϊκό και βέβηλο τοπίο, αφήνοντάς μας απροστάτευτους από τη μόνιμη εγκατάσταση της τρέλας.

Ο Nietzsche δεν αντιμετώπισε με τόσο μονήρη τρόπο τη διάκριση μεταξύ διονυσιακού και απολλώνιου, όπως είδαμε. Αντίθετα, υιοθέτησε μια πιο ευοίωνη και ευσπλαχνική προς τον ελληνικό πολιτισμό ματιά, όπως άλλωστε έπραξε η

---

[76] Eliade, op. cit., 359.

[77] W. Otto, op. cit., 103.

[78] Βλ. Εισαγωγή ΙΙ της παρούσας διατριβής.

[79] *Hiérophanie*. Ο όρος υπό αυτή τη σημασία ανήκει στον Eliade. Βλ.: Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane* (Paris: Gallimard, 1965), 29, καθώς επίσης και του ίδιου: *Mythes, Rêves et Mystères* (Paris: Gallimard, 1957), 155-156.

ανθρωπολογική κουλτούρα του Eliade, όταν τόνιζε πως το αρχαϊκό καταπίστευμα που χρησιμοποιήθηκε ως πρώτη ύλη της διονυσιακής λατρείας με τα φρικώδη κατάλοιπα του σπαραγμού, της ωμοφαγίας, της μανίας και του ενθουσιασμού, άπαξ και ενσωματώθηκε στο πνευματικό σύμπαν των Ελλήνων, δεν σταμάτησε να γεννά νέες αξίες.[80] Για τη νιτσεϊκή σκέψη, τα ρίγη της ιερής μέθης ανοίγονται για ν' αποκαλύψουν όλη την καλλιτεχνική δημιουργική ρώμη της φύσης, ως την υπέρτατη, μακάρια απόλαυση που προσφέρει η αρχέγονη ενότητα (*das Ur-Eine*), ενώ την ίδια στιγμή το διονυσιακό δρώμενο έχει αναγάγει το ανθρώπινο υποκείμενο σε θεό.[81] Η έκσταση, λοιπόν, διαθέτει έναν χαρακτήρα έντονα πολιτισμικό, θέτοντας το ον σε βίο παράλληλο με αυτόν της κληρονομιάς του. Θα ήταν κι αυτός ένας τρόπος για να ιδωθεί ο ρόλος της στον αυτοπροσδιορισμό του υποκειμένου. Ο Nietzsche, ακολουθώντας το ελληνικό παράδειγμα, δεν φοβήθηκε τον Διόνυσο, όπως ίσως οι χριστιανοί αναχωρητές και ασκητές της έκστασης. Τουναντίον, τον καλωσόρισε.

Ειπώθηκε ότι ο μαινόμενος, διφυής Διόνυσος αποκαλύφθηκε στους Έλληνες με τον εκστατικό τρόμο που εμπνέει η σχιζοειδής ιδιοσυγκρασία: ανεπίσχετη ζωτικότητα και άγριος όλεθρος, πανδαιμόνιο όπου ωστόσο ενυπάρχει εμμενής η σιωπή του θανάτου, ακραιφνής παρουσία και ταυτόχρονα απόλυτη αποστασιοποίηση.[82] Ο τρόπος που ο Διόνυσος ενσκήπτει στη διάνοια του εκστασιαζόμενου προσώπου φαίνεται τελικώς να είναι αποτέλεσμα μιας σημαντικής σύμπτωσης μεταξύ της άρσης του διαλεκτικού λόγου, της μέθεξης και του αμεσολάβητου. Το άλγος του νόστου στην απολεσθείσα αθωότητα της ύπαρξης, που δεν εγείρει θέμα ηθικής τάξης ή κοινωνικής δέσμευσης, θα επέτρεπε την αναδιατύπωση μιας αλήθειας βαθιάς και δοκιμασμένης από τους μυσταγωγούς. Η άλογη εκκοσμίκευση της άρρητης Ολότητας ώσπου να ενταχτεί στα μέτρα του ανθρώπινου, ενίοτε λαμβάνοντας την περσόνα ενός προσωπικού θεού, θα εγκαταλείψει τον άνθρωπο στη διονυσιακή ζέση μέχρι τις εσχατιές ενός πρωτόγονου ενθουσιασμού που αποσυνθέτει την αρχή της εξατομίκευσης.

Η σκέψη του Nietzsche είδε στον Διόνυσο την αρχέγονη ενότητα της φύσης, αλλά ως ένα πανίσχυρο, υπερβατικό παιδί στο προ-ηθικό του στάδιο, που διέπεται από την αισθητική του αδιαμόρφωτου και κατορθώνει την άκριτη τελεσφόρηση του

---

[80] Eliade, *A History of Religious Ideas*, 366-367.

[81] Nietzsche, op. cit., 18.

[82] W. Otto, op. cit., 121.

κοσμικού παιχνιδιού της δημιουργίας και του ολέθρου. Εντελώς αντίθετη προς την οργανική και ηθικά τέλεια ολότητα της πλωτινικής ή χριστιανικής, για παράδειγμα, αντίληψης, το *Ur-Eine*, απάνθρωπο, αλλοτριωμένο και εχθρικό, συμφιλιώνεται με το ανθρώπινο στοιχείο μέσα από τη διαδικασία της έκστασης,[83] αλλά πάντοτε σε μια επισφαλή βάση. Λαμβάνοντας ως γνώμονα την άρια μορφή του ήρωα της αρχαίας τραγωδίας και αντιπαραθέτοντάς την προς την περιπέτεια του σημιτικού μύθου περί προπατορικού αμαρτήματος, θεωρεί ότι η έξοδος από την οικεία βεβαιότητα της ελεγχόμενης εξατομίκευσης του πειθήνιου ανθρώπου αντιπροσωπεύει την προμηθεϊκή επαναστατικότητα για την υπερβατική ένωση με τον κόσμο. Ακόμη περισσότερο, συμβολίζει την υπεισέλευσή του, ως εξεγερμένου υποκειμένου, εντός της αρχέγονης και αλυσιτελούς σύγκρουσης (θεϊκού και ανθρώπινου στοιχείου) που αυτός ο κόσμος παρουσιάζει στην ψευδαισθητική του, φαινομενική όψη. Ετούτη η περιπέτειά του με στόχο την κατάκτηση μιας ουσιαστικής γνώσης που θα του πορίσει τα μέσα της αυτεπίγνωσής του, και που δεν είναι γνώση απολλώνια μέσω του λόγου, ενέχει τον χαρακτήρα της ύβρεως και γι' αυτό επισύρει σημαντικό πόνο.

Ειδικά για τον άριο ήρωα της ελληνικής τραγωδίας, ο Nietzsche θα επισημάνει τον ηθικό χαρακτήρα της πτώσης του, λόγω της ενεργούς (δηλαδή συνειδητοποιημένης) αμαρτίας, έναντι αυτής του παραπεπεισμένου πρωταγωνιστή της σημιτικής μυθολογίας, ο οποίος παρεκτρέπεται εξαιτίας της ψευδολογίας και του εκμαυλισμού.[84] Φιλοσοφικά, μια τέτοια διττότητα, συν την έκθεση του ηρωικού υποκειμένου στις ωδίνες της προμηθεϊκής του αναγέννησης, επιτελεί και τη μετάβαση από το διονυσιακό στο απολλώνιο, αλλά ταυτόχρονα επιβαρύνει με το υπαρξιακό άχθος που προκαλούν τα ιζήματα του ενός εντός του άλλου, στο ατέρμονο παιχνίδι της συνείδησης για την περιπετειώδη αναζήτηση της αρχετυπικής Ολότητας.

---

[83] Nietzsche, op. cit., 18.

[84] Ibid., 49-50. Δίχως να έχει άμεση σχέση με το θέμα μας, επισημαίνουμε χαρακτηριστικά ότι στη νιτσεϊκή σκέψη η πτώση του προπατορικού εβραίου ήρωα οφείλεται σε καθαρά κατώτερα «θηλυκά» κίνητρα (λαγνεία, απάτη, περιέργεια), ενώ αντίθετα, ο άριος, προμηθεϊκός επαναστάτης διαθέτει το μεγαλειώδες «αρσενικό» στοιχείο της συνειδητοποιημένης τάσης για ανεξαρτησία και ενηλικίωση. Είναι προφανές ότι μόνο ο πρώτος διαπράττει πραγματικό ατόπημα, κυρίως λόγω της αβελτηρίας του, που ο Nietzsche δεν συγχωρεί.

IV. *Το καθαρό εγώ στον Husserl. Το φαινόμενο της καθαρής συνειδητότητας στον ινδουιστικό και αβρααμικό μυστικισμό*

Όταν κανείς καταγίνεται με την ερμηνεία των εναλλακτικών καταστάσεων της συνείδησης, το ζήτημα αποκτά ευρύτερες γνωσιολογικές προεκτάσεις. Ο Schopenhauer αποδέχτηκε την έκσταση ως διακοπή της γνώσης, διότι θεωρεί ότι κατά τη διάρκειά της παύει να ισχύει η απόσταση υποκειμένου και αντικειμένου, ενώ αυτό που παραμένει καθίσταται μη κοινωνήσιμο.[85] Ο φαινομενολόγος θα βρει εδώ ένα καλό παράδειγμα εγωκεντρικής δυσχέρειας, σύμφωνα με τον κλασικό ορισμό του Ralph Barton Perry,[86] εννοώντας τη δυστοκία στην τεκμηρίωση του αντικειμένου της συνείδησης, *ανεξάρτητα από τη γνωσιακή του σχέση* με το υποκείμενο που το προσλαμβάνει. Την ώρα που στοχαζόμαστε περί την αντίληψη σε πρώτο επίπεδο, θεωρούμε αυτονόητο ότι η συνείδησή μας είναι «συνείδηση τινός» –όπως κόπτεται ο Husserl–[87], ενώ στην ουσία αυτό που συμβαίνει είναι ότι παραμένουμε εγκλωβισμένοι στα απολύτως ιδιωτικά μας διανοήματα με βάση τα οποία προσλαμβάνουμε πάντα τα ερεθίσματα. Το ότι έχει σταθεί έως τώρα αδύνατον για τις νευροεπιστήμες να ερμηνευτεί ο τρόπος που ο εγκέφαλος *προεκτείνει* τη λειτουργία του για να δημιουργήσει αποβλεπτικά κατηγορήματα φθάνοντας μέχρι τον εξωτερικό κόσμο, δικαιώνει με τη χαίνουσα απορία του όσους ακόμη διατηρούν μέσα τους τον καρτεσιανό δυϊσμό.

Η εγωκεντρική δυσχέρεια προβάλλει έτι περαιτέρω δυσεπίλυτη όταν πρόκειται για τις εναλλακτικές, εκστατικές καταστάσεις, ενισχύοντας τις επιστημονικές εικασίες περί ύπαρξης της «καθαρής συνειδητότητας» (*pure consciousness*), ενός φαινομένου που παρουσιάζει δυσκολίες ως αντικείμενο

---

[85] Schopenhauer, *WWR*, I, 410.

[86] Ralph Barton Perry, *Present Philosophical Tendencies. A Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism, and Realism Together With a Synopsis of the Philosophy of William James* (London - New York - Toronto: Longmans, Green and CO, 1929), 129-130. Πριν ο Perry συμπεριλάβει το αντίστοιχο άρθρο του σε αυτόν τον τόμο, πρωτοδημοσιεύτηκε το 1910 στο *Journal of Philosophy*.

[87] Χαρακτηριστικά: Edmund Husserl, *Logical Investigations*, vol. II, μτφρ. J. N. Findlay (London and New York: Routledge, 2001), V, §12 b (σελ.100-101), αλλά και στις μεταγενέστερες *Ιδέες* του: Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy.* First Book: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, μτφρ. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983), §34 (σελ. 67).

φαινομενολογικής εξέτασης, αφού υποδηλώνει την ύπαρξη μιας άγρυπνης, αυτοαναφορικής επίγνωσης δίχως κανένα απολύτως περιεχόμενο.[88] Η έννοια ετούτη, απαύγασμα του στοχασμού του Husserl, μας φέρνει εμπρός στο απόρημα –δυσχερές *ακόμη και στην καθαυτό διατύπωσή του*– για την ύπαρξη μιας αμιγούς ή απόλυτης συνείδησης η οποία δεν θα συνιστά τίποτε άλλο παρά απλώς τη μέθοδο ή τον ειρμό της πρόσληψης των εμπειριών, αλλά χωρίς καθόλου το περιεχόμενό τους. Αν ξαφνικά όλος ο κόσμος κρημνιζόταν ολοσχερώς, διερωτάται ο Husserl, θα απέμενε άραγε *κάτι* που να συλλάβει το *μετέπειτα*, θα υπήρχε δηλαδή ένα απόλυτο ον ως τέτοιο με μια συνείδηση ολωσδιόλου ανόθευτη από εμπειρία; Υφίσταται εκείνο το συνειδός του οποίου η «ύπαρξη» θα παρέμενε ανέγγιχτη από μια ενδεχόμενη εκμηδένιση του κόσμου;[89] Αν ναι, λέμε εμείς, τότε αυτή η συνείδηση *συνιστά το γνήσιο υποκείμενο της έκστασης.*

Ο Husserl εμπνεύστηκε από την παρακαταθήκη των Σκεπτικών, ή το πυρρώνειο πρόσταγμα της *ἐποχῆς*, δηλαδή της αναστολής σχηματισμού κάθε κρίσης, για να φτάσει στο έσχατο άκρο της δικής του «φαινομενολογικής αναγωγής».[90] Μολαταύτα, η αυθεντία της σκέψης του τον ωθεί στο να μας υπαγορεύσει ότι οφείλουμε να μελετούμε τις *Ιδέες* του χωρίς προκατάληψη, αποκλειστικά και μόνο με βάση τον προσωπικό του, πρωτότυπο στοχασμό – μας παρορμά, λοιπόν, ως μελετητές, σε μια δική μας αναγνωστική «εποχή». Πράγματι, ο ίδιος ισχυρίστηκε ότι δύναται να τεθεί σε λειτουργία ο μηχανισμός της φαινομενολογικής αναγωγής, που θα επιτρέψει να ισχύσει ένα τέτοιο ευφάνταστο φιλοσοφικό κατηγόρημα: η καθαρή συνειδητότητα του υποκειμένου απαλλαγμένη από τα εμπειρικά δεδομένα – ένα διαυγές, βαθυστόχαστο τίποτα. Αποκεί και πέρα ό,τι απομένει ως «περιεχόμενο» της συνείδησης, ύστερα από τον ενδεχόμενο αφανισμό του κόσμου –του εαυτού

---

[88] Robert K. C. Forman (επιμ.), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy* (New York - Oxford: Oxford UP, 1997), 8 (Εισαγωγή του επιμελητή) και passim. Robert K. C. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany, New York: State University of New York Press, 1999), 1-4.

[89] Husserl, *Ideas*, I, §49 (σελ. 110). Επίσης: Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan & Co Ltd., 1961), 85 κ. εξ, όπου εξηγεί την κατάσταση του εσωστρεφούς μυστικισμού (*introvertive mysticism*), στον οποίο θα αναφερθούμε στη συνέχεια.

[90] Husserl, *Ideas*, I, §33 (σελ. 66). Βλ. και: Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις*, Α΄, 8 (δ΄, 1-5): *Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἱονδήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν*. Επίσης και: Α΄, 10 (δ΄, 23-26): «*ἐποχὴ» δέ ἐστι στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἱρομέν τι οὔτε τίθεμεν. «ἀταραξία» δε ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης.*

συμπεριλαμβανομένου–, δεν θα ήταν παρά το «φαινομενολογικό υπόλειμμα» της εμπειρίας του. Τεχνικά κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται θέτοντας νοητικά τον κόσμο σε μια «εντός παρενθέσεων» αναστολή και τηρώντας αυστηρά αυτό που ονομάζει «φαινομενολογική στάση».[91] Η τελευταία αντίκειται προς τη «φυσική στάση», ήτοι την καθημερινή, δεκτική ιδιότητα της συνείδησης να προσλαμβάνει τον περιρρέοντα κόσμο ως μια πρακτική κατασκευή αντικειμένων, αξιών, ιδιοτήτων, δίχως την καθαρότητα της άμεσης πρόσληψης αυτού του κόσμου *per se*.[92]

Σε περίπτωση που τεθεί το ερώτημα εάν υφίστανται απολογητές της χουσερλιανής οπτικής περί καθαρής συνειδητότητας, θα δούμε λίγο παρακάτω ότι, πράγματι, μια τέτοια σοβαρή μα δυσκατάληπτη πιθανότητα βρήκε ένθερμους ζηλωτές στο ευρύτερο πεδίο του μυστικισμού. Ο ίδιος ο Husserl, εξάλλου, ταλαιπωρήθηκε σε σημαντικό βαθμό πελαγοδρομώντας στις λογικές αβύσσους της φαινομενολογίας του. Έχοντας κλυδωνιστεί αρκετά, αρχικά δηλώνει την αδυναμία του –σκώπτοντας διακριτικά τους σχετικούς ισχυρισμούς του Paul Gerhard Natorp περί ενός «αμιγούς εγώ»– να εξακριβώσει την ύπαρξη αυτού του «αρχέγονου», μη εμπειρικού, μη φαινομενολογικού *cogito,*[93] υποθέτοντάς το αργότερα έστω θεωρησιακά. Εντούτοις, αυτό το οποίο καταλήγει να προσδιορίσει –ανήμπορος να δραπετεύσει από το μαθηματικό του υπόβαθρο– είναι απλώς ένα υποτιθέμενο «καθαρό» εγώ εντός της συγκροτησιακής του λειτουργίας, υπό την έννοια της αυτο-πρόσληψης, με τρόπο τέτοιον ώστε το εγώ να αντικειμενοποιείται από το αρχικό, αποβλεπτικό εγώ. Στην ουσία, μας λέει, τα δύο «εγώ» συνιστούν μια ταυτότητα η οποία απλώς υπόκειται σε φαινομενολογική αναγωγή, ενώ το *cogito,* που αντιστοιχεί και στις δύο αυτές εκφάνσεις του εγώ, άλλοτε δίνεται με τη βοήθεια ενός μεσολαβητικού παράγοντα (π.χ. συγκεκριμένης ανάμνησης) και άλλοτε, σε ένα υψηλότερο αναστοχαστικό επίπεδο, άμεσα.[94] Όμως ακόμη και στην περίπτωση αυτής της αμεσότητας, ο εαυτός εξωθείται σε μια αυτο-αντικειμενοποίηση, με συνέπεια τη σχάση του σε νοούν και νοούμενο. Έστω και αν το καθαρό εγώ εμπεριέχεται στο «πραγματικό» εγώ ως το

---

[91] Husserl, *Ideas,* I, §50 (σελ. 112-114).

[92] Ibid., §27 (σελ. 51-53).

[93] Husserl, *LI,* II, V, §8 (σελ. 91-92).

[94] Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy.* Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*, μτφρ. Richard Rojcewicz, André Schuwer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), §23 (σελ. 107-108).

προ-αντιληπτικό, πυρηνικό του περιεχόμενο,[95] το ενοποιημένο, αρχέγονο εγώ των μυστών δεν εντοπίζεται ούτε εδώ. Τόσο ο Perry όσο και ο Husserl δεν έφτασαν σε μια ιδεολογική πατρίδα όπου θα αποθεωνόταν η φαινομενολογική αναγωγή, ούτως ώστε να διατρανωθεί η αδιάσειστη ύπαρξη ενός εγώ απαγκιστρωμένου από το *cogito*.

Δεν είναι απορίας άξιο, επομένως, ύστερα από την αδημονία με την οποία η φιλοσοφία της λογικής ανάλυσης εγκαταλείπει τον άνθρωπο έρμαιο των οντολογικών του διακυβευμάτων, εκείνος να αναζητήσει διαφορετικούς θεράποντες για τους υπαρκτικούς του τρόμους. Όπως ήταν φυσικό, το αίτημα της καθαρής συνειδητότητας παρέκαμψε τα άγονα τοπία της λογικής, για να προστρέξει στο καταφύγιο της μεταφυσικής, δικαιώνοντας κάθε προγενέστερη και παρεπόμενη θρησκευτική πίστη ή θεολογική αναφορά. Το φαινόμενο της καθαρής συνειδητότητας αποτέλεσε την προσφιλή μανιέρα μιας μοντέρνας εκδοχής του ρεύματος της «αιώνιας φιλοσοφίας» (*philosophia perennis*)[96] και διεκδίκησε τη χειραφέτηση της μυστικιστικής εμπειρίας, υποστηρίζοντας επιπλέον ότι πρόκειται για μια κατάσταση πλήρως λογική μεν, αλλά κατεξοχήν μη αποβλεπτική. Η έκσταση, θα μπορούσε να εικάσει κανείς, αντιμετωπίζεται από τους θιασώτες της ως διάνοιξη του νου στην ήδη αποκεκαλυμμένη θεία διάνοια εντός της φυσικής πραγματικότητας. Γιατί; Διότι ο φιλοσοφικο-θεολογικός ενισμός που χαρακτήρισε το σύνολο των όψεων του ρεύματος αυτού αντιμετώπισε τον κόσμο ως πεδίο αποκάλυψης των θείων σημείων. Προφανώς, η θεία ουσία ενέχεται τόσο οργανικά εντός της φύσης, ώστε, κατά τον Aldous Huxley, βασικό εκπρόσωπο του ρεύματος, έγκειται στην ψυχική καταλληλότητα του υποκειμένου να διαπιστώσει τη μία και μοναδική Αλήθεια της.[97]

---

[95] Ibid., §27 (σελ. 117). Τονίζουμε ότι ο Husserl είχε τη σοφία να κρίνει διαρκώς τη θεωρία του.

[96] Όρος του Augustinus Steuchus Eugubinus, που ουσιαστικά κατέληξε συνώνυμη του χριστιανικού νεοπλατωνισμού: Wilhelm Schmidt Biggemann, *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d' Histoire des Idées, no. 189
(Dordrecht: Springer, 2004), 428. Ο χαρακτήρας της είναι αυτός του φιλοσοφικο-θεολογικού ενισμού. Καθώς ο κόσμος θεωρείται αποκάλυψη των θείων σημείων, υποδηλώνεται η νοήμων δημιουργική αρχή του σύμπαντος ως αποτέλεσμα καλοήθους βούλησης (Ibid., 27 κ. εξ.). Εδώ αναφερόμαστε σε μια μεταγενέστερη εκδοχή του. Στα αγγλικά χρησιμοποιείται ο όρος *perennialism*, για να περιγράψει συλλήβδην παλαιότερες όσο και σύγχρονες μορφές της «αιώνιας φιλοσοφίας».

[97] Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (London: Chatto & Windus, 1947), 2,3 (από τις εισαγωγικές παρατηρήσεις του συγγραφέα). Στον Huxley θα επανέλθουμε στην τελευταία ενότητα της διατριβής.

Η προσπάθεια να στοιχειοθετηθεί η ύπαρξη της αμιγούς συνείδησης του μυστικιστικού βιώματος κατέληξε σε ένα μοντέλο αποδόμησης ανθιστάμενο στον αυστηρό επαγωγισμό της κονστρουκτιβιστικής οπτικής. Οι επιστημονικές θεωρήσεις του δομισμού ισχυρίστηκαν ότι και το πιο μύχιο, ανεκλάλητο βίωμα ερμηνεύεται βάσει του συστήματος πίστης του υποκειμένου – επομένως ανάγεται στην προβλέψιμη σφαίρα της ψυχολογίας, δίχως να ανεξαρτητοποιείται από το γενικότερο πλαίσιο της συνείδησης. Κατ' αντιδιαστολή, η «αποδομιστική» αιώνια φιλοσοφία αναζήτησε την ανόθευτη αλήθεια του φαινομένου *per se*, χωρίς να αποκλείει τη δυνατότητα επικοινωνίας της συνείδησης με μια απόλυτη πρώτη αρχή. Επιπλέον, οι σύγχρονοι απολογητές της διερωτήθηκαν σοβαρά αν όντως υφίσταται συγκεκριμένο *όριο* κατασκευής της ανθρώπινης εμπειρίας ή αν, αντίθετα, δύναται να υπάρχουν εσωτερικές εμπειρίες που δεν καθορίζονται απαραίτητα από το υπόβαθρο του υποκειμένου, τα καθημερινά βιώματα ή το διαμορφωμένο αξιακό του σύστημα, να μην θεμελιώνονται, δηλαδή, στις εντυπώσεις από το περιβάλλον του.[98]

Όχι πως η *philosophia perennis* απέβαλε διαμιάς το λογικό της χρέος προς στην αντικειμενική αξία της αναφορικότητας της συνείδησης. Απλώς κατέβαλε έντιμη προσπάθεια να απελευθερώσει τη φιλοσοφική σκέψη από τις μαθηματικές εμμονές της φαινομενολογίας. Το πρόβλημα προσέγγισης της μυστικιστικής μέθεξης πρωτοστατεί ούτως ή άλλως σταθερά στον οικουμενικό οντολογικό διάλογο, άλλοτε δικαιώνοντας την πείσμονα αποφατικότητα του χριστιανού οραματιστή, άλλοτε ενσωματώνοντας τη μη σωτηριολογική μεταφυσική των ανατολικών πρακτικών. Ο υπέρμαχος της αιώνιας φιλοσοφίας παίρνει το βίωμα στα σοβαρά, αν και όχι χωρίς κριτική σκέψη ή κάποια υπόνοια ενδεχόμενης αυταπάτης. Παρ' όλα αυτά, δεν αποφεύγει την πιθανότητα ύπαρξης μιας εναλλακτικής συνείδησης, και αυτός ο γοητευτικός όσο και δυσνόητος, συχνά ανεξέλεγκτος, κατακερματισμός της σε πλείστες όσες εκδοχές αντίληψης της «πραγματικότητας» είναι αυτό που μας προβληματίζει περισσότερο. Στο κάτω-κάτω, η γνωσιακή αξία ενός εκστατικού βιώματος είναι καθαρά πνευματικό κτήμα και πολύ δύσκολα εμπίπτει στις νόρμες της κλινικής έρευνας. Από την άλλη, το δέλεαρ για μια εμπεριστατωμένη μελέτη παρόμοιων εμπειριών, και του συνόλου των συμβεβηκότων τους, έγκειται στην εκάστοτε αρχική πρόθεση του ερευνητή και στην επιστημονική του ανοχή ως προς

---

[98] Forman, *MMC*, 3-4, 109. Επίσης, βλ. και: Paul J. Griffiths, «Pure Consciousness and Indian Budhism», ειδ. την ενότητα «Unconstructed Awarenes», στο Forman (επιμ.), *PC*, 85-92.

τον βαθμό τεκμηρίωσης του φαινομένου καθ' εαυτό, πριν καν αρχίσει κανείς την προσέγγιση του περιεχομένου του.

Στην αιώνια φιλοσοφία, η εκστατική εμπειρία θεωρείται σχεδόν ταυτόσημη με το φαινόμενο της καθαρής συνειδητότητας, και μάλλον η δεύτερη πιστοποιεί τη γνησιότητα της πρώτης. Αποτινάσσοντας τον σκληροπυρηνισμό του δομισμού, ο «περενιαλιστής» φιλόσοφος πασχίζει ηρωικά για την οντολογική αποκατάσταση του εκστατικού βιώματος. Σε πρακτικό επίπεδο, αυτή η προσπάθεια θα του αποφέρει μια σχολαστική διάκριση μεταξύ εσωστρεφούς (*introvertive*) και εξωστρεφούς (*extrovertive*) μυστικισμού.[99] Ο πρώτος ορισμός δηλώνει την κατάσταση εκείνη όπου η συνειδητότητα δεν συμπεριλαμβάνει τον εξωτερικό κόσμο, αλλά τα πάντα «ενδο-στρέφονται» προς τη διάνοια. Αυτού του τύπου η εμπειρία είναι κατ' ανάγκην παροδική, εφόσον το υποκείμενο οφείλει να επιστρέψει στην επαφή με την εγκόσμια καθημερινότητα, ούτως ώστε να μεριμνήσει για την αυτοσυντήρησή του. Αντίθετα, κατά την εξωστρεφή του μορφή, η αντίληψη του εγκόσμιου περιβάλλοντος δεν καταργείται, αλλά η συνείδηση δραστηριοποιείται στην προς τα έξω ενατένιση, χρησιμοποιώντας το μέσον των αισθήσεων. Εντούτοις, και στις δύο αυτές εκφάνσεις, παρατηρείται η οραματική σύλληψη μιας υπέρτατης ενικότητας, με την οποία ο μεταρσιωμένος άνθρωπος έρχεται σε μυστική ένωση ή και ταύτιση. Εκ των δύο, ο εξωστρεφής μυστικισμός θεωρείται η πληρέστερη εκδοχή μύησης στην αλήθεια της ύπαρξης και μπορεί να συγκριθεί με μία μόνιμη κατάσταση μακαριότητας και σοφίας. Όμως η εσωστρεφής εμπειρία είναι αυτή που «διεκδικεί» το μέρισμά της στην καθαρή συνειδητότητα και συνιστά ό,τι ανιχνεύει κανείς σε μια βακχεία, μια έξαρση θείου έρωτα ή μια θεοφάνεια, ενώ η έκκεντρη φύση της συχνά παρερμηνεύεται ως ψυχοπαθολογικό σύμπτωμα.

Ισχύει όντως ότι η έκσταση, ειδικά όταν συνοδεύεται από ιερή μανία, δεν συνομολογεί με καμία κοινωνική εκδήλωση πέρα από τον εαυτό της, ούτε εμπίπτει σε ένα ορισμένο κανονιστικό πλαίσιο. Στις οργιαστικές τελετές των Ελλήνων, λόγου χάριν, θα έλεγε κανείς ότι οι μεθύοντες συναποτελούν ένα συλλογικό εγώ, σε πλήρη αποκοπή από την κοινότητα στην οποία εντάσσονται εν εγρηγόρσει ως κοινωνικά πρόσωπα. Από την άλλη, οι ακόλουθοι του Διονύσου ανήκουν πολύ περισσότερο στην ίδια κατηγορία με τον μοναχικό αναχωρητή που συχνά βιώνει τη θεία έλλαμψη, παρά με τον κατασταλαγμένο διδάσκαλο που τηρεί μια μόνιμη, σιωπηλή συμμετοχή

[99] Forman (επιμ.), *PC*, 8 (Εισαγωγή). Stace, op. cit., 61 κ. εξ.

στη θεία διάνοια παράλληλα με τις διαπροσωπικές του σχέσεις, δίχως επίσης να διακόπτεται η επαφή του με το λογικό μέρος της ψυχής. Ετούτος, λοιπόν, ο εσωτερικός μυστικισμός, τόσο πλησίον του μυστηριώδους διονυσιακού οίστρου, βρίσκεται εγγύτερα προς ό,τι θα αποκαλούσε κανείς με τον όρο «έκσταση» και βρίσκεται μονίμως υπόλογος στην κλινική καχυποψία. Εισέτι, αποτελεί σημαντική πρόκληση για τον στοχαστή της φιλοσοφίας, αφού, λόγω φύσεως, προσκρούει συχνά στο πρόβλημα της εγωκεντρικής δυσχέρειας, με αποτέλεσμα μόλις και μετά βίας, ακόμη και ο επίμονος ερευνητής, να δύναται να τον επιψαύσει.

Ένα καλό παράδειγμα συνδυασμού των δύο ειδών μυστικισμού παρατηρείται στην οραματική ανάταση του Meister Eckhart. Αν και η ιδιοσυγκρασία του ρέπει προς την αμεσολάβητη συμμετοχή στη θεϊκή Ολότητα όπου τα αισθητηριακά δεδομένα υπολείπονται, ωστόσο, κατά κάποιον τρόπο, φαίνεται ότι ο ίδιος τείνει επίσης συχνά να υποτάσσει την πραγματικότητα στο όραμα και να την εντάσσει στη στοχαστική του σιωπή.[100] Στα θεολογικά του κείμενα υπάρχει μια σαφής διάκριση μεταξύ της ομαλής, πράας προσχώρησης και ανάπαυσης στο πατρικό αρχέτυπο του Θεού,[101] αφενός, και της «ακαριαίας, εκστατικής απόσυρσης (*Gezücken*) εντός της αιωνιότητας», αφετέρου. Τόσο συγκλονιστική είναι η δεύτερη, που στον βέβηλο θεατή δεν δίνει παρά την εντύπωση μιας εικόνας θανάτου – αρκετά πλησίον στη διονυσιακή επίπνοια, αν εξαιρέσει κανείς τη χριστιανική μετριοφροσύνη.[102] Εδώ υποτίθεται ότι βρίσκει την εφαρμογή της η καθαρή συνειδητότητα, καθώς διοχετεύεται μέσω μιας διάνοιας *κενής περιεχομένου*,[103] ενώ η αιωνιότητα προβάλλει περισσότερο ως αχρονικότητα παρά ως μονιμότητα.

---

[100] Forman, *MMC*, 146-147.

[101] *Gottheit* (γερμανικό πρωτότυπο) ή *Godhead* (αγγλική μετάφραση). Στη δυτική θεολογία σημαίνει τη θεότητα ως απόλυτη ενότητα ή το μόνο αληθές ον. Είναι η κατάφαση από την οποία αρύεται κάθε δημιούργημα την «υπαρκτότητά» του. Βλ.: *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, επιμ., μτφρ., Maurice O' C. Walshe (New York: Herder & Herder, The Crossroads Publishing Company, 2009), 18: Στην Εισαγωγή του Πρώτου Μέρους δίδεται η ανάλυση και ερμηνεία του όρου από τον μεταφραστή της ανθολογίας. Passim και στα κείμενα των έργων.

[102] Robert K. C. Forman, «Eckhart, *Gezücken*, and the Ground of the Soul», στο Forman (επιμ.), *PC*, passim και κυρίως 101, 105-106. Meister (Johannes) Eckhart, *On Detachment*, *The Complete Mystical Works*, 568. Στην πραγματεία περί αποσπάσεως, η έκσταση συλλαμβάνεται ως αποκοπή από τον εγκόσμιο χώρο και, επομένως, ως θάνατος του υποκειμένου στη συνείδηση των άλλων.

[103] Forman, «Eckhart, *Gezücken*, and the Ground of the Soul», 105.

Βεβαίως, στις περιπτώσεις μυστικιστικής έξαρσης ισχύει πάντοτε μία σύμβαση επιφύλαξης. Εφόσον η εμπειρία συμβαίνει και ολοκληρώνεται εντός ψυχικής μέθης, πόση αξιοπιστία θα διέθετε η εκ των υστέρων αφήγηση, υπό την αίρεση της ανάκλησής της από το υποκείμενο; Πόση διανοητική ουσία εμπλέκεται στο φαινόμενο και κατά ποιον τρόπο διακυβεύεται ή όχι η ανεξάρτητη παρουσία του προσώπου; Η αρχή της εξατομίκευσης είναι κάτι εύπλαστο που χάνεται στη διάσταση της άφατης κενότητας και ανευρίσκεται ευθύς αμέσως όταν ο μύστης επιστρέψει στη γαλήνια ώσμωση με τη θεότητα ή μήπως ακόμη και ο εξωστρεφής μυστικισμός, με την αποδεκτή κοινωνικότητά του, θα θυσιάσει κάποιο τμήμα της ανθρώπινης «εαυτότητας»*;* Υπάρχει *κάτι* στην ψυχή, θα ομολογήσει ο Eckhart, τόσο συγγενές προς τον Θεό, που βρίσκεται εξ ορισμού σε ταυτότητα με αυτόν *και όχι σε ένωση* (εννοώντας ασφαλώς ότι η ένωση προδικάζει το ενέργημα του ενώνεσθαι, συνεπώς *μία κίνηση* από την αρχική κατάσταση). Το μυστηριώδες αυτό στοιχείο δεν ομοιάζει με τίποτα, και με τίποτα δεν διαθέτει κάτι το κοινό.[104] Κι όμως η μόνη αλήθεια του όντος μοιάζει να είναι αυτό το άρρητο, απροσδιόριστο, ανέκφραστο *κάτι*, που για έναν πραγματιστή δεν θα διέθετε κανένα απολύτως νόημα ή περιεχόμενο. Για τον φυσικό κόσμο αυτή η ταυτότητα είναι συνώνυμη του μηδενός. Για τον μετέχοντα της θεότητας συνιστά ήδη μια ολοκλήρωση με τη μορφή επιφάνειας (*epiphany*[105]), που μόνο αλληγορικά συναρτάται προς την εκφορά του λόγου.

Σπουδάζοντας τον μυστικισμό του Eckhart, ο Vladimr Lossky αναφέρεται[106] στις επιρροές του Αυγουστίνου. Ο πρώιμος, υπαινικτικός υπαρξισμός του πλατωνιστή μύστη θα μας φέρει εμπρός από την εξ ορισμού αντίφαση ακόμη και αυτής της πρώτης άρθρωσης του όρου *ineffabilis,*[107] εκεί όπου το σημαίνον αναιρεί το σημαινόμενο. Αλλά το φαινόμενο της συνείδησης και οι επικοινωνιακές της ιδιότητες αποτελούν κοινό τόπο σε όλο το πολιτισμικό φάσμα του ανθρώπου, ενώ, σε συσχετισμό με την κοινή ιστορική καταγωγή, τείνουν να παρουσιάσουν συστημικές ομοιότητες. Το μείζον πρόβλημα του άφατου είναι ένα στοιχείο που χαρακτηρίζει ειδικότερα τις εκφάνσεις του μυστικισμού, με ακόμη περισσότερα κοινά στοιχεία μεταξύ των αβρααμικών παραδόσεων.

---

[104] Eckhart, *Sermons*, 57, *The Complete Mystical Works*, 296-297.

[105] Βλ. Εισαγωγή ΙΙ της παρούσας διατριβής.

[106] Vladimir Lossky, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu Chez Maître Eckhart*, Études de Philosophie Médiévale, no. XLVII (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1960), 16.

[107] Aurelius Augustinus Hipponensis, *De Doctrina Christiana*, L I.6, *PL* 34, 21.

Ας λάβουμε ως παράδειγμα τις εσωτεριστικές όψεις της Καμπάλα, οι οποίες καταγίνονται με τον προσδιορισμό της υπέρτατης ενικότητας του Θεού μέσω ρητών ή και υπόρρητων αποφατικών προτάσεων ή κατηγορημάτων, καθώς και μιας πανδαισίας ιερών ονομάτων, όλων τοποθετημένων στο πλαίσιο της μεταφοράς και του υπαινικτικού λόγου. Η αποκάλυψη των θεϊκών εκπορεύσεων προκύπτει από τη σύνθεση αυτών των στοιχείων συν την ερμηνευτική των θρησκευτικών κειμένων και την εικονολογία των εκστατικών οραμάτων του μύστη.[108] Διερωτάται κανείς αν η αποκάλυψη αυτή διεκπεραιώνεται πλήρως ή αν, ακόμη και για τον μυημένο, υπάρχουν πάντα κάποια θεϊκά ψήγματα που παραμένουν εν κρυπτώ στη φάση της μετάδοσης. Μελετώντας τους απολογητές της εκστατικής Καμπάλα, με κυριότερο τον Abraham Abulafia, ο Elliot Wolfson θα γράψει πως η απόκρυφη γνώση εδράζεται *ακριβώς* στην ενέργεια της αναχαίτισής της, δημιουργώντας έτσι την αποφατικότητα του μυστικού, που δεν είναι παρά η παραδοχή της αδυναμίας μετάδοσής του.[109] Εκεί έγκειται και το φαινομενολογικό παράδοξο της αιώνιας προσμονής ενός ανοιχτού αποκαλυπτικού μέλλοντος στην ιουδαϊκή και χριστιανική κυρίως μυστικιστική παράδοση. Γενικότερα, η λογική του δυτικού εσωτερισμού καθορίζεται από τη διαλεκτική ισορροπία μεταξύ αποκεκαλυμμένου (ή αποκαλυπτέου) και παρακρατημένου μυστικού,[110] για το οποίο δεν ισχύει η γλωσσική αναγωγή. Αν, επομένως, η καθαρή συνειδητότητα συνοψίζεται στην προσωπική αποκάλυψη, τότε αυτή δεν κοινωνείται, διότι πρόκειται είτε για ψευδαίσθηση είτε για υπερβατική μυστική αλήθεια, πέρα από την εκκρεμότητα της μεταβίβασής της.

Από την άλλη, ο Eckhart, δίχως να καταργεί το γλωσσικό παράδοξο, μετατοπίζει το θέμα από το φαινόμενο στην ουσία. Το άρρητο αντιστοιχεί στην κρυπτή φύση της αβρααμικής θεότητας (*esse absconditus*) και οντολογικά συμπίπτει με την ταυτολογία *Ἐγὼ εἰμί ὁ Ὤν*.[111] Υπό την καμπαλιστική οπτική, όπως αναφέρεται από τον Gershom Scholem, το κατηγόρημα *deus absconditus* υπάρχει μόνο ως μεταφορά –κυριολεκτικά μεταφέρει, μετατοπίζει ή μεταθέτει–, ενώ οι ίδιες οι λέξεις

---

[108] Joseph Dan (επιμ.), *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences* (Oxford – New York: Oxford UP, 2002), 142.

[109] Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet. Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy* (Los Angeles: Cherub Press, 2000), 15.

[110] Ibid., 22-23.

[111] *Ἔξοδος*, Γ΄14.

που το απαρτίζουν γλωσσικά δεν διαθέτουν κανένα καθαυτό νόημα.[112] Και για την ιερή ετούτη ταυτολογία τίποτε δεν μπορεί να ειπωθεί. Στις μυστικιστικές καταστάσεις της συνείδησης, η αποκρυπτογράφηση ακόμη και των κοινών όρων αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης ή και διαμάχης, διότι ο ερευνητής έρχεται συχνά αντιμέτωπος με το κατά προσέγγιση, εφόσον το γλωσσικό όχημα που χρησιμοποιεί ο μύστης υπολείπεται της εμπειρίας. Επί παραδείγματι, η χρήση της λέξης *Grunt* (έδαφος, τόπος), που συχνά χρησιμοποιεί ο Eckhart για να περιγράψει τη μυστική σχέση του προσώπου με το θείο, προάγεται σε *Sprengmetapher* (εκρηκτική μεταφορά), δηλαδή σε μια αποδομιστική ή ανατρεπτική απεικόνιση, εν προκειμένω του τρόπου με τον οποίο διευρύνονται τα όρια της αντίληψης για να συλλάβει κανείς το ασύλληπτο, αλλά και του γλωσσικού οχήματος που συνοδεύει την εμπειρία.[113] Θα λέγαμε ότι ακόμη και αυτά τα απτά στοιχεία της γλώσσας συμμορφώνονται προς την υπερβατική φύση της εμπειρίας και, όπως ακριβώς η αποβλεπτικότητα της συνείδησης, αναδιοργανώνονται στις δομές της καθαρής συνειδητότητας.

Στον ιουδαϊκό εσωτερισμό, το ζητούμενο της έκστασης συνίσταται στη βιωματική αποκάλυψη των μυστικών θείων ονομάτων, των οποίων η ορθή άρθρωση επιφέρει τον συγκλονισμό και την οντολογική αναβάθμιση του μύστη, ύστερα από πνευματική κάθαρση και διαλογισμό. Αλλά, ταυτόχρονα με τον άνθρωπο, τα ίδια τα γράμματα που συνθέτουν τις ανεκλάλητες κι όμως μορφολογικά υπαρκτές λέξεις μεταστοιχειώνονται επίσης από γλωσσικές σε πνευματικές φόρμες, συγκλίνοντας προς μια διαλεκτική σχέση ανθρώπινης διάνοιας –που σταδιακά εκκενώνεται ως το επίπεδο της καθαρής συνειδητότητας– και γραμματικών στοιχείων. Ο μύστης εμβαπτίζεται στους συνδυασμούς των πνευματικών –πλέον– αποτυπώσεων των λέξεων, που, ως τέτοιες, χαράσσουν το οντικό τους έγγραμμα στην ψυχή,

---

[112] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995), 64.

[113] Ενδεικτικά: Eckhart, *Sermons*, 1, *The Complete Mystical Works*, 30-31 (το έδαφος της ψυχής όπου συντελείται η άπεφθη και αμεσολάβητη πρόσληψη της θείας ουσίας βρίσκεται σε κάποιο εσώτατο κέντρο στον άνθρωπο, ένα «σιωπηλό μέσον» το οποίο παραμένει ανεπηρέαστο από εξωτερικά ερεθίσματα), 489, 496, 460 και 562 (η ολοσχερώς απεκδεδυμένη ψυχή αντλεί τον εαυτό της από το έδαφος της θεότητας). Βλ. και: Forman, «Eckhart, *Gezücken*, and the Ground of the Soul», 107-111. Για τον όρο *Sprengmetapher*, βλ.: Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing* (New York: Herder & Herder, The Crossroad Publishing Company, 2001), 38. Εδώ ο McGinn δανείζεται τον όρο από τον Hans Blumenberg, για να περιγράψει την κατάλυση κάθε προηγούμενης περιγραφής της μυστικιστικής σχέσης με το θείο.

προκαλώντας με την τρομώδη τους ιερότητα τη μεταμόρφωση, το προφητικό χάρισμα, το μεσσιανικό όραμα, το ίδιο το θαύμα.[114]

Αυτό για να επιτευχθεί, είναι απαραίτητο να διακοπεί η φυσιολογική ζωή της ψυχής, παύοντας να ρυθμίζεται κατά κανόνα από τις αισθητηριακές προσλήψεις και εικόνες της εγκόσμιας πολλότητας, να μεταβληθεί δηλαδή ο *τρόπος* με τον οποίο υφίσταται η νόηση.[115] Η εσωτερική ενατένιση, και κατ' επέκταση η άρθρωση των γραμμάτων του ονόματος του Θεού, αποτελούν *per se* μια ανατρεπτική μαγική διεργασία, αφού κατοπτρίζουν το παράβυστο νόημα των πραγμάτων και το σύνολο της ύπαρξης.[116] Στην έκσταση των βαθύτερων αρμονιών που προκύπτουν από την κίνηση των λέξεων, στο αισθητηριακό κενό, έγκειται η διάνοιξη προς τη φύση της θείας Ολότητας.[117] Όπως οι πλατωνικές Ιδέες, τα γράμματα ανάγονται σε αρχέτυπα δημιουργίας.[118] Οι λέξεις είναι εκπορεύσεις που ακολουθούν μια μυστική και εντελώς ιδιωτική πορεία από τη θεότητα στον θεμελιακό, αρχέγονο λόγο (*intellectus agens*), επιτυγχάνοντας όχι απαραίτητα να καταργήσουν τη διάνοια, αλλά να την αναγάγουν στην άπειρη σιωπή του αβρααμικού Θεού –[119] και επομένως στην κενότητα της *καθαρής συνειδητότητας*.

Περαιτέρω, εφόσον η έκσταση γεννά επίσης το προφητικό δώρο, δηλαδή μια λειτουργία εκ φύσεως εξωστρεφή, τίθεται μεν το ζήτημα του ορθού λόγου και της θεωρητικής τεκμηρίωσης των λεγομένων, όμως κι αυτά εκτονώνονται στη βιωματική πεποίθηση ότι η ίδια η μυστική εμπειρία συνιστά το έσχατο των ικανοτήτων της ανθρώπινης διάνοιας –[120] ισχύει δηλαδή εδώ ένα *ad hoc* επιχείρημα. Γιατί; Διότι, στο

---

[114] Scholem, op. cit., 253. Επίσης, αναλυτικά για την προφητική έκσταση που προκύπτει από την προφορά των θείων ονομάτων στον μυστικισμό του Abraham Abulafia, βλ. λεπτομερώς: Dan (επιμ.), op. cit.,122 κ. εξ.

[115] Scholem, op. cit., 247.

[116] Ibid., 249.

[117] Ibid., 251.

[118] Moshe Idel, «Reification of Language in Jewish Mysticism», στο *Mysticism and Language*, επιμ. Steven T. Katz (Oxford - New York: Oxford UP, 1992), 59.

[119] Κατά μία έννοια, ως *intellectus agens* ορίζεται η ίδια η θεότητα: Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah* (Albany, New York: State University of New York Press, 1988), 6-7. Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (New York: State University of New York Press, 1988), 13, 83. Αναφέρεται επίσης ως ταυτόχρονα η γνώση, το γνωρίζον και το γνωστό: Scholem, op. cit., 261-262.

[120] Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 137.

κάτω-κάτω, η νόηση δεν είναι τίποτε άλλο από μια υπερχειλίζουσα πλησμονή στον άνθρωπο της θείας εισροής.[121] Η γλώσσα, επομένως, ως απορροή του νοησιακού-γνωσιακού, διαθέτει μυστηριακή αξία στο μέτρο που κατοπτρίζει τη θεμελιακή πνευματική φύση του κόσμου[122] και την προφητική της σύζευξη με την ανθρώπινη φύση. Μια φύση ικανή, μέσω της μυστικής γλώσσας, να *μεταπλάθει* την ουσία της πραγματικότητας, την ίδια τη φυσική αλήθεια, ούτως ώστε οι λέξεις να μην εκφράζουν πλέον το πραγματικό-υφιστάμενο, αλλά το υποκειμενικό-εμπειρικό. Διατρέχοντας, μάλιστα, τα διδακτικά κείμενα του Abulafia, διαπιστώνει κανείς ότι το μείζον ζητούμενο συνοψίζεται στη σωστή άρθρωση των ιερών ονομάτων του Θεού, με σκοπό τη μεταμόρφωση της φυσικής πραγματικότητας.[123] Αν ερμηνεύσουμε την προφητική Καμπάλα με γνώμονα την εκστατική μαντεία των Ελλήνων, που ήδη μελετήσαμε,[124] θα διαπιστώσουμε εδώ τη συμπόρευση απολλώνιου και διονυσιακού, μια συνδυαστική λειτουργία της συνείδησης όπου μετέχουν εξίσου τα κατεξοχήν γνωρίσματα του λόγου (η τεχνική κατασκευή και χρήση του γλωσσικού εργαλείου) και η μεταρσιωτική, σχεδόν πρωτόγονη, εμμονή.

Από ιστορικο-φιλοσοφικής απόψεως, η εκστατική Καμπάλα του Abulafia κατορθώνει μια τομή στον εβραϊκό μυστικισμό, διότι στρέφει τη θρησκευτική συνείδηση προς μια διττή ισορροπία μεταξύ μεταφυσικής και γλωσσολογικής προσέγγισης της μυστικής ένωσης με τη Μονάδα, τη στιγμή που το γλωσσικό στοιχείο διαδραμάτιζε, έως την εποχή του, ήσσονα ρόλο στις πρακτικές της θρησκευτικής μύησης. Εκτός από αυτή την καινοτομία, ο μυστικισμός του Abulafia παρουσιάζει έναν πρωτοφανή συνδυασμό από επιμέρους γνωρίσματα. Το προφητικό χάρισμα συναρτάται με το παράδοξο φαινόμενο της αυτοσκοπίας, δηλαδή της οπτικής εντύπωσης του «διπλού εαυτού», ο οποίος, εξ-ιστάμενος εκ του ενσυνείδητου «εγώ», καθίσταται αντι-κείμενο παρατήρησης από αυτό. Περαιτέρω, η *unio mystica*

---

[121] Ibid., 133.

[122] Scholem, op. cit., 73.

[123] Βλ., επί παραδείγματι, σχετικά με τον σχηματισμό των δύο δημοφιλέστερων στη δυτική κουλτούρα θείων ονομάτων *Γιαχβέ* και *Αντονάι*: Abraham Abulafia, *Get Ha-Shemot. Divorce of the Names*, μτφρ. Sharron Shatil, επιμ. Talib Din (Χ.τ.: Providence University, 2007), 36-38. Wolfson, op. cit., 58. Moshe Idel, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic* (Albany, New York: State University of New York Press, 1995), 57.

[124] Βλ. Βλ. κεφ. ΙΙ της παρούσας ενότητας, σελ. 41-42.

εκλαμβάνεται ως η νοητική συνάρθρωση θείας και ανθρώπινης διάνοιας.[125] Μέσα στον ακραίο του εσωτερισμό, ο Abulafia παραμένει βασικά εγκεφαλικός.

Οι λαϊκές όψεις του καμπαλισμού έρχονται επίσης να μας αφηγηθούν εκείνο το ιδιαίτερο είδος της αυτόματης έκστασης που επιφέρει στη νόηση η προφορά και μόνο των ιερών γραμμάτων, έστω και αν κανείς έχει άγνοια του περιεχομένου των κειμένων, ακόμη και αν δεν τον καθοδήγησε ως εκεί η μελέτη ή η ενατένιση. Εδώ συντελείται η αυτόματη *εξάλειψη* των φυσικών εικόνων από τη συνείδηση, ως επιφαινόμενο της έκστασης που προκαλεί η απλή άρθρωση των λέξεων, ενώ στη συνέχεια οι ίδιες οι λέξεις μετασχηματίζονται σε θείες απορροές. Η καθαυτό ενέργεια της απαγγελίας τις υποστασιοποιεί μυστηριακά με τον ιδιωματικό τρόπο μιας πρωτόγονης αμεσότητας, ενώ ταυτόχρονα *υποβιβάζει* τη φυσική πραγματικότητα – που δεν έχει άλλο μέσον πρόσληψης από τη συνείδηση παρά την εικόνα– σε απλό συμβεβηκός της ύπαρξης.[126] Αλλά εδώ πραγματώνεται και μια άλλη όψη της γλώσσας: η τελετουργική αφομοίωση των φωνητικών συμβόλων με τις μαγικοθρησκευτικές εκφάνσεις της μεταφυσικής διάστασης του ανθρώπου. Γενικά, στις χοϊκότερες μορφές της θεϊστικής φιλοσοφίας, οι αποκαλυψιακές δομές αποτυπώνονται κυρίως μέσω των υλικών συμβόλων, διότι μόνο έτσι εδραιώνεται στην κοινή συνείδηση η πιστότητα της θεολογικής αφαίρεσης. Η γλώσσα εμπίπτει στην κατηγορία των μαγικών αντικειμένων, καθώς τα ίδια τα γλωσσικά μορφώματα μεταστοιχειώνονται σε μονάδες συσσώρευσης και εισροής της θείας ενέργειας, αποκτούν, δηλαδή, ιδιότητες ιεροφάνειας. Εδώ υπεισέρχονται ασφαλώς οι ιστορικές επιδράσεις του νεοπλατωνισμού, και ειδικά της θεουργικής του εκδοχής·[127] πρόκειται όμως για ένα ζήτημα που θα μας απασχολήσει εκτενώς στο δεύτερο μέρος της εργασίας αυτής.

Η ίδια «αποδομιστική» αντιμετώπιση της λειτουργίας της συνείδησης απαντά επίσης στις ανατολικές παραδόσεις, αλλά δίχως το εμμονικό παιχνίδι των λέξεων. Ο ινδουιστής μύστης διαχωρίζει το συνειδέναι σε δομημένη και μη δομημένη επίγνωση, όπου η δεύτερη κατοπτρίζει την «αληθινή» πραγματικότητα του κόσμου. Ο κόσμος

---

[125] Shahar Arzy, Moshe Idel, *Kabbalah. A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences* (New Haven and London: Yale UP, 2015), 42 κ. εξ., 143.

[126] Dan (επιμ.), op. cit., 130.

[127] Idel, «Reification of Language in Jewish Mysticism», 57.

είναι ανοικοδόμητος, υπό την έννοια ότι η διάκριση των συστατικών του σε αντικείμενα και κατηγορούμενα δεν υφίσταται παρά μόνο ως απατηλή εικόνα. Εκείνο που υπάρχει είναι το δίχως ταυτότητα όλον, η συγκεχυμένη «αυτότητα» της απουσίας εαυτού (όχι μόνο του υποκειμένου της αντίληψης, αλλά γενικότερα), το «μη περιγράψιμο» των εξωτερικών πραγμάτων. Η καθαρή συνειδητότητα, υπό τη μορφή – ή μάλλον υπό την άρνηση της μορφής– της μη κατασκευασμένης επίγνωσης, μπορεί να συντηρεί μια κάποια αποβλεπτική ιδιότητα, αλλά μόνο εν είδει κατοπτρικής επίγνωσης (*mirrorlike awareness*), όπου τα αντικείμενα της αντίληψης αντανακλώνται καθ' εαυτά δίχως την παρεμβολή της προσωπικής εκτίμησης.[128]

Αλλά υπάρχουν και πιο ακραίες απόψεις, που προσιδιάζουν περισσότερο στα μυστήρια της συνείδησης τα οποία θίγει η φαινομενολογία. Η ινδουιστική σχολή σκέψης *Advaita*, πιστή στη βεδική παράδοση, παραδέχεται την καθαρή συνειδητότητα (*cinmātra*) ως *μοναδική πραγματικότητα*, εφόσον τίποτε άλλο δεν είναι αποδείξιμο. Η αυτεπίγνωση, και μέσω αυτής η αντίληψη, συνιστά την απόλυτη εκείνη κατάφαση που διανοίγεται μόνο στον εαυτό της, δίχως να έχει την ανάγκη μιας δευτερογενούς τεκμηρίωσης ή αποσαφήνισης. Εκείνο δηλαδή που υποδηλώνεται είναι ότι η καθαυτό διαδικασία του αντιλαμβάνεσθαι δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, διότι το ενέργημα της αντίληψης, όπως και κάθε ενέργημα, προϋποθέτει λογικά ένα υποκείμενο· ακόμη και η αυτο-αντίληψη της ίδιας της νοητικής κατασκευής, το να αντιλαμβάνεται δηλαδή κανείς τις εικόνες του νου του, ακόμη και αυτό θα απαιτούσε μια στοιχειώδη διαλεκτική.[129] Το ότι η εξαντικειμενίκευση του περιεχομένου της αντίληψης ως σύλληψης του πραγματικού δεν είναι δυνατόν να νομιμοποιηθεί προκύπτει από το λογικό συμπέρασμα ότι η αναφορικότητα της συνείδησης διέπει κάθε γνωσιακή έκφανση, κατά συνέπεια και τα αντικείμενα της αντίληψης δεν τεκμηριώνονται ως ανεξάρτητες οντότητες.[130] Θα μπορούσε κάλλιστα ο κόσμος να βρίσκεται στη φαντασία του υποκειμένου, όπως άλλωστε και το ίδιο το «υποκείμενο» του λόγου (και τελικώς ο ίδιος ο λόγος), αφού υποκείμενο και εαυτός δεν συμπίπτουν – το πρώτο, ως εκ φύσεως, δεν είναι αυτοαναφορικό. Μιλάμε, επομένως, για την έσχατη αποδόμηση.

---

[128] Griffiths, op. cit., 88-89.

[129] Timalsina, op. cit., 3-8, ειδ. 3-4.

[130] Ibid. 51.

Το ζήτημα της νοησιακής λειτουργίας απαρτίζει το θεμελιώδες ζητούμενο στις βουδιστικές επίσης όψεις της ινδουιστικής φιλοσοφίας, ιδιαιτέρως, δε, στις επιστημολογικές και σωτηριολογικές εκδοχές της σχολής *Yogācarā*. Η θεώρηση της αντίληψης εδράζεται σε τρεις άξονες, που παριστούν τις όψεις της συνειδητότητας: φαντασιακό, σχετικιστικό και εντελή. Οτιδήποτε μετέχει της φαινομένης πραγματικότητας εμπίπτει στην κατηγορία του σχετικισμού, διότι προκύπτει μέσα από την εξάρτησή του από τις συνθήκες. Ο τρόπος με τον οποίο εξεικονίζεται στη συνείδηση συνθέτει το φαντασιακό (εδώ υποτίθεται ότι κανείς βρίσκεται βυθισμένος στην απάτη της εγκόσμιας ψευδαίσθησης, οπότε κάθε στοιχείο γνώσης ή παρατήρησης είναι αποκλειστικά επιφαινόμενο της φαντασίας). Η αληθινή επίγνωση, η τρίτη, εντελής όψη, επέρχεται μέσω της αφύπνισης και συνίσταται στη συνειδητοποίηση της αναλλοίωτης αλήθειας του κόσμου.[131]

Η κατοπτρική συνείδηση, επομένως, συμπεραίνουμε ότι αποτελεί το προπαρασκευαστικό στάδιο πριν την ολοκλήρωση της εντελούς φάσης της αντίληψης, κατά το οποίο η νόηση γνωρίζει τις εικόνες του εξωτερικού κόσμου και ως τέτοιες τους επιτρέπει απλώς να παρίστανται. Τοιουτοτρόπως θα λύσει τα δεσμά της με την εξαρτημένη από τη *māyā* δοξασία, αποδομώντας μεν τις προσλαμβάνουσες του εξωτερικού κόσμου, αλλά αντικαθιστώντας τες σχεδόν ταυτόχρονα από έναν αναγεννημένο εαυτό βαθιά προσανατολισμένο στη μυστική ένωση με τον κόσμο, ωστόσο με τη σαφή διατήρηση της εξατομίκευσης που επιτρέπει την ενασχόληση με τα εγκόσμια – μια διανοητική φάση γνωστή ως *sahaja samādhi*. Αλλά σαν εσωστρεφής καταστροφικότητα, μια αλυσιδωτή αντίδραση εκμηδένισης επιβάλλει σχεδόν ψυχαναγκαστικά τη ρήξη με το ατομικό εγώ, ενώ αποκαλύπτεται ότι η μειλίχια, ενδοκοσμική προσωπικότητα του αγίου υπήρξε όχι η εκπλήρωση, αλλά η προετοιμασία· ο καταιγισμός της ψυχής από το άρρητο μυστήριο δεν εμπίπτει στην κοινωνική ευγένεια.

Η λειτουργία της συνείδησης κατατείνει τελικά σε απαρασάλευτη, καθαρή *samādhi*, ανόθευτη από επιθετικούς προσδιορισμούς, από αντίληψη ή σκέψη:[132] μια τέλεια αποκοπή από τον κόσμο, κατά την οποία μοναδικό τεκμήριο για τον ερευνητή συνιστά η εικασία –στην καλύτερη περίπτωση– ή η καλή πίστη στην αποτίμηση της

---

[131] Paul J. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation And The Mind-Body Problem* (Delhi: Sri Satguru Publications /Indian Books Centre, 1986), 84-85.

[132] Forman (επιμ.), *PC*., 8 (Εισαγωγή).

εμπειρίας από το ίδιο το υποκείμενο. Εδώ όμως θα χρειαστεί ένας στοιχειώδης προβληματισμός επάνω στις αμφισημίες της ευρύτατης και πολυκύμαντης ινδουιστικής φιλοσοφίας. Στη βουδιστική σωτηριολογική παράδοση έχει επικρατήσει ο όρος *nirvāṇa*. Αν και προσεκτήθη διαφορετικές σημασίες υπό το πρίσμα των εκάστοτε σχολών σκέψης που τον χρησιμοποίησαν,[133] κατά βάση θεωρείται ανάλογο με ό,τι ο δυτικός ερευνητής αποκαλεί «παύση» (*cessation*). Ο S. Dasgupta, στην *Ιστορία της Ινδικής Φιλοσοφίας*, τον ανιχνεύει στη βεδική γραμματεία υπό την αρχική σημασία της ανακούφισης από την οδύνη του βίου, συσχετίζοντας την έννοια αυτή ασφαλώς με τις πρακτικές της *yoga*· εντούτοις, συχνά επιλέγει την ερμηνεία της μακαριότητας ή εξάλειψης του εγώ, όταν ένας *yogin* εισέρχεται στην κατάσταση της απρόσωπης κατοίκησης εντός του Θεού.[134] Ο Schopenhauer, αντιπαραβάλλοντας τη βεδική με τη βουδιστική σοφία, προτιμά την κλασική βραχμανική προσέγγιση της έννοιας, υπό το πρίσμα της ύστατης απελευθέρωσης από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων (*saṃsāra*), αλλά συνάμα την κατά κυριολεξία εκμηδένιση, που, ωστόσο, για τον μυημένο ισοδυναμεί με αποκατάσταση στην αρχική του ουσία, ένα *restitutio in integrum*.[135] Εντούτοις, η ερμηνεία του όρου *nirvāṇa* ως έννοιας ταυτιστικής της εκμηδένισης, και επομένως του θανάτου, θεωρήθηκε βασικά αιρετική, διότι υπονοεί ότι το ανθρώπινο ον εξαντλείται στις ψυχοφυσιολογικές του λειτουργίες.[136]

Αλλά εδώ, εκείνο που πρωτίστως ενδιαφέρει είναι το ζήτημα του συνειδέναι. Φαινομενολογικά, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι το σημείο σύγκλισης του κλασικού βραχμανικού μυστικισμού και των μεταγενέστερων βουδιστικών ρευμάτων (ιδιαιτέρως της *Yogācarā*) έγκειται ακριβώς στην άποψη ότι το μοναδικό υπαρκτό στοιχείο είναι ο νους, δηλαδή η *αναπαράσταση*.[137] Ό,τι απομένει σχηματίζει το οντολογικό έλλειμμα που ορίζεται ως *ānanda*,[138] το χωρίς κίνηση ή συναίσθημα παρίστασθαι, αδιατάρακτη καθαρή επίγνωση, ακέραιη ειρήνη, εντελής κατάφαση του όντος. Για να κατορθωθεί η συνθήκη της προσκόλλησης στη θεϊκή Ολότητα, τίθεται

---

[133] Griffiths, *On Being Mindless*, ενδεικτικά: 17-19, 23, 28-31.

[134] Dasgupta, op. cit., II, 449-450.

[135] Schopenhauer, *WWR*, II, 508.

[136] Griffiths, *On Being Mindless*, 29.

[137] Ibid., 85.

[138] Shri Krishna Saksena, *Nature of Consciousness in Hindu Philosophy* (Benares: Nand Kishore & Bros., 1944), 150.

σε κίνηση ο μηχανισμός του διαλογισμού αλλά μόνο επικουρικά, χωρίς τον αυτοσκοπό της διανοητικής εξάσκησης. Αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι η επίτευξη της έσχατης αφομοίωσης του υποκειμένου (εξατομικευμένης διάνοιας) με το αντικείμενο του στοχασμού (θεϊκή διάνοια), ούτως ώστε κάθε αποβλεπτικότητα να καθίσταται περιττή υπό το φως της καθολικής απορρόφησης.[139] Έλλειψη αποβλεπτικότητας σημαίνει και αδυναμία παρατήρησης του φαινομένου έξωθεν. Για να διαφύγει κανείς από την ατομική μοναξιά, είναι ανάγκη να απαλειφθεί η ατομικότητα, όμως η υπαρξιακή μοναξιά παραμένει πάντα ελλοχεύουσα στον πυρήνα του φόβου, εάν κανείς απομακρυνθεί από την απρόσωπη πατρότητα του Ενός. Η έκσταση που στρέφεται ενάντια στην αρχή της εξατομίκευσης εξιλεώνει τον απολλώνιο εγωκεντρισμό μηδενίζοντάς τον.

Αλλά τελικώς, ποια είναι εκείνη η μονάδα που απομένει για να υποστεί και στη συνέχεια να εξιστορήσει την εμπειρία της; Στον σουφισμό, ο μύστης που προσπελάζει την κατάσταση *fanâ* (μηδενικότητα) –αλλά ακόμη και ο όρος «κατάσταση» προϋποθέτει μια υποτυπώδη υπόσταση τινός υποκειμένου– αφηγείται ότι δεν είναι ο εαυτός –ως διάνοια– που εισχωρεί στην έκσταση καθώς θεάται την ολότητα του Θεού, αλλά μια μυστηριώδης άρνηση του εγώ. Το θείο εκλαμβάνεται ως απολυτότητα, πέρα από τις συμβάσεις της νόησης: τη φαντασία, τον μόχθο, την αναλογία ή την ομοιότητα, τη χωροχρονική διαστατότητα.[140] Το υποκείμενο απορροφάται από την ενότητα αφανιζόμενο (*al-fanâ' fi'l-tauhîd*[141]), για να περάσει στην αιώνια «κατοίκηση» (*baqā*) εντός της θεότητας, ενώ ταυτόχρονα καθιερώνεται

---

[139] Βλ. και: Deussen, op. cit., 402.

[140] Επίσης και *fanà* ή *fanā*. Steinbock, op. cit., 109-110. Περαιτέρω, βλ. και τις αναλύσεις των ποιητικών κειμένων στο: Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Richmont: CurzonPress, 2005), ειδ. σελ. 7, 37, 41, 96-97, 101, 159. Η κατάσταση του *fanâ* άλλοτε εμφανίζεται ως απώλεια του εγώ (*selfnessness, self-abandonment*, σελ. 163) και άλλοτε ως βιολογικός θάνατος (σελ. 160). Περαιτέρω: Binyamin Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism. The Teachings of al-Ghazâlî and al-Dabbâgh* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003), 30, 33, 40, 120, 124, 126 (ως απορρόφηση από τον θείο έρωτα), 127. Stace, op. cit., 115. A. J. Arberry, *An Account of the Mystics of Islam* (London and New York: Routledge, 1950), 55, 58.

[141] Chryssi Sidiropoulou, «Self, Other and Nothingness in Western Philosophy and in Islamic Mysticism», στο *Sharing Poetic Expressions. Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue, vol. 6, επιμ. Anna Teresa Tymieniecka, (Dordrecht: Springer, 2011), 117.

η εξισωτική σύμβαση μεταξύ καθολικής απάρνησης της ατομικότητας και καθολικής κατάφασης του πλήρους και αληθινού Εαυτού. Η κατοίκηση προκύπτει πάντοτε εκ της διαδικασίας της εκμηδένισης: *al- baqā ba'd al- fanâ*.[142] Σε πείσμα του εμπειρικού ιδεαλισμού, το ον-καθ' εαυτό (ως ενσώματη νόηση) προσδιορίζεται δυνάμει του Αληθούς Ενός.[143] Οποιοδήποτε στοιχείο του εαυτού δεν αλωθεί από τον αφανισμό εντός της θεότητας συνιστά ψευδαισθητικό κύημα του φαντασιακού, ένα απείκασμα της *māyā*.

Στον ινδουιστικό μυστικισμό, το φαινόμενο της αμιγούς επίγνωσης ταυτίζεται με την έσχατη αποδόμηση της προσωπικότητας, μέσω μιας σταδιακής αποδιοργάνωσης της συνείδησης, στοιχείο που φανερώνει ακριβώς την εναγώνια πορεία του υποκειμένου προς τον νόστο της οντολογικής πληρότητας, θυμίζοντας έντονα επιστροφή στην υγρή βεβαιότητα της μήτρας. Το εκστατικό όραμα θα δηλώσει συχνά την παρουσία του μέσω της προσωπικής σχέσης με μια συγκεκριμένη θεότητα και της απόλυτης αφοσίωσης σε αυτήν (*bhakti*), έως του σημείου ενός θείου έρωτα στα επίπεδα του χριστιανού μύστη. Ο αγαπητικός θεός που παρουσιάζεται στο κείμενο της *Bhagavad Gītā* πραγματοποιεί μια τομή μονοθεϊσμού στην ινδουιστική κουλτούρα, διαφεύγοντας, τόσο μεταφυσικά όσο και ιστορικά, από την κλασική ανατολική παράδοση.[144] Αυτά σε πρώτο επίπεδο. Εντούτοις, και στην προκειμένη περίπτωση, το ζητούμενο του ανθρώπου είναι πάλι η αποπομπή της αγωνίας για τον τρόμο του κενού, αφού η λειτουργική σύνδεση της συνείδησης με την «ερωτική ανταπόκριση» της θεότητας ενέχει ακόμη μια φορά το στοιχείο της αρχέγονης φρίκης, εδώ υπό τη μορφή μιας διττής αποκάλυψης. Ας δούμε πώς.

Η απροϋπόθετη παράδοση στον θεό Krishna και η επακόλουθη απορρόφηση από εκείνον –αυτή και μόνη– κατορθώνει εντός μας την αλεξιθάνατη αυτογνωσία και την κατάκτηση της αιωνιότητας. Η *bhakti* κατανοείται ως προσωπική υπόθεση, αφ' ης στιγμής ο θεός διαχωρίσει τον εαυτό του από τα λοιπά αιώνια όντα –προγονικά πνεύματα και άλλες θεότητες–, διεκδικώντας σε πρώτο πρόσωπο την αποκλειστική, σχεδόν ερωτική, προσέλευση του θνητού προσώπου σε εκείνον.[145] Ομοίως, ο θείος

---

[142] *Η κατοίκηση ύστερα από τον αφανισμό*. Nicholson, op. cit., 41.

[143] Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 92.

[144] Karen Pechilis Prentiss, The *Embodiment of Bhakti* (New York - Oxford: Oxford UP, 1999), 17 κ.εξ. Dasgupta, op. cit., IV, 347.

[145] *Bhagavad Gītā*, IX, 25.

έρως θα μεταστρέψει τον εραστή σταδιακά, ώσπου εκείνος να αντικρίσει το τρομερό πρόσωπο του θεού. Όμως ο θεός, πριν μεταμορφώσει, έχει ο ίδιος μεταμορφωθεί υπό τον όρο της εσωτερικής αυτο-φανέρωσης (ένα στοιχείο παραδόξως υπαρξιστικό). Προτού να διανοιχθεί η θεοφάνεια στον μαθητή Arjuna, η μειλίχια περσόνα του δασκάλου και συντρόφου Krishna έχει μεταστραφεί στον θεό Vishnu, μέσω μιας αδιανόητης οραματικής *αποκάλυψης του Υπέρτατου Όντος στον εαυτό του*, την οποία προμηνύει και καθομολογεί. Εδώ συμβαίνει μια διπλή εσωτερική διαδικασία στη συνείδηση του (θνητού) προσώπου, δυνάμει της οποίας προάγεται εν τέλει σε μυσταγωγό: πρώτον, η αναγνώριση του θείου προσώπου και, δεύτερον, η αποκάλυψη αυτού σε όλα τα επίπεδα του επιστητού και μη κόσμου. Η θεϊκή Ολότητα, επομένως, αγαπώντας πρωτίστως τον εαυτό της, και συνάμα ακαταμάχητα αξιέραστη, αποκαλύπτει και διαθέτει την ουσία της στο πρόσωπο του μύστη, μέσω της μυσταγωγικής μέθεξης που παραπέμπει τελετουργικά στην επανάληψη της αυτογονίας του *brahman*.

Στην εικονολογία της *Bhagavad Gītā*, ο μελετητής θα διαπιστώσει να εκδιπλώνεται μια φαντασμαγορία της έκστασης, και μαζί μια σφαιρική απόδοση της αποκαλυψιακής γραμματείας σε μεταφυσικό, ηθικό, αισθητικό και φυσικό επίπεδο (*epiphany, revelation, manifestation, disclosure*[146]). Ο θεός *ισχύει* απόλυτα και καθολικά ως παρουσία των ετεροειδών στοιχείων της φύσης· ως ύλη των ουράνιων σωμάτων, αλλά και ομοούσιος των γήινων θηρίων· ως πρώτη αιτία των αρετών της ανδρείας, της σοφίας ή της αγαθότητας, αλλά ταυτόχρονα ηθικός αυτουργός της περιπάθειας του κυβευτή· ως η πράα επίπνοια του ποιητή, ωστόσο επίσης η εξιλεωτική μάστιγα του ανέμου· ως η άχρονη αιωνιότητα όσο και η πεπερασμένη ανθρώπινη διάνοια.[147]

Ο μεταμορφωμένος θεός έχει πλέον αναχθεί σε κοσμική περίληψη και κατακλυσμική πληρότητα, στο *mysterium tremendum* που υποτάσσει τη διάνοια στο δέος, επιφέροντας νοησιακή αποδιοργάνωση και αίσθηση απώλειας της ταυτότητας

---

[146] Βλ. Εισαγωγή ΙΙ της παρούσας διατριβής.

[147] *Bhagavad Gītā*, X. Από τα σημαντικότερα και πιο συγκλονιστικά βιβλία της *BG*. Στα κεφάλαια 12-19 περιγράφεται η αναγνώριση του θεού από τον μαθητή, ο οποίος και ζητά την πλήρη του αποκάλυψη. Στα επόμενα 23 κεφάλαια απαριθμείται ιδιαίτερα γλαφυρά από τον Krishna όλο το φάσμα των συμπαντικών του εκδηλώσεων.

στον εμβρόντητο θνητό, τον μέχρι πρότινος ισότιμο μαθητή και φίλο.[148] Θα ακολουθήσει η *συν*-ουσία θεού και ανθρώπου και η αναγωγή τους σε μια καινοφανή ενικότητα. Όχι μόνον στον άνθρωπο, λοιπόν, αλλά και στον ίδιο τον θεό, η αρχή της εξατομίκευσης περιθωριοποιείται ως υπαρξιακό απόβλητο, ενώ τη θέση της καταλαμβάνει η άφατη ώσμωση, μια πρωταρχική συλλογικότητα του Είναι. Οι δυο τους θα συνυπάρξουν εκ νέου σε μια άχρονη ταυτότητα παντελούς αποστασιοποίησης από πάντα τα επιμέρους στοιχεία. Αυτή η ενσωμάτωση συμπίπτει με την απελευθέρωση από την ψευδαίσθηση της ύπαρξης των αντιθέτων, επομένως και από τον δημιουργημένο κόσμο της *māyā*.[149]

Αλλά ο εκούσιος αφανισμός του ανθρώπου από τον ολετήρα θεό –τον Krishna, τον Διόνυσο ή όποιο άλλο παρόμοιο αρχέτυπο–, τόσο καθολικός όσο και βίαιος, ενέχει μια σημαντική ψυχολογική ερμηνεία. Μπορεί να υποτεθεί εδώ κάποια ενδιάθετη, κι' όμως καθοριστική, ενοχή του όντος για το τετελεσμένο της αρχικής του πτώσης από το συλλογικό ον, και, ως εκ τούτου, να προϋπαντάται με ανακούφιση αυτός ο καταπέλτης της βακχείας. Με την απώλεια του εγώ ο άνθρωπος αναγνωρίζει τον ανεπιτήδευτο εαυτό του, κι αυτό ενδέχεται να διαθέτει τον ηθικό χαρακτήρα ιλασμού για την τόλμη της αυτάρκειας που του προσφέρει η απολλώνια αρχή της εξατομίκευσης. Διαγράφοντας παντοτινά την κυκλική του πορεία, προάγεται στο σύμβολο ενός άχρονου πλάσματος και γυρεύει την αιώνια επιστροφή στη μύχια πατρική φιγούρα –πατρική στις ηλιακές λατρείες– δίκην προσωπικής αποκάλυψης (*revelation*[150]), προκειμένου να διασφαλίσει τη βεβαίωση ότι η ζωή του είναι σημαντική, ότι η ευμένεια της Ολότητας, εφόσον της παραδοθεί, θα τηρήσει μια προϋπάρχουσα μυστική συνθήκη πλήρους αναγωγής στην ουσία της.

Τότε είναι που κάνει την εμφάνισή της η προσωπική σχέση με το συλλογικό Είναι, αφού ενοχή *σημαίνει μοιραία συνειδητοποίηση της οντολογικής ευθύνης*. Το πού σταματά, επομένως, η ηθικά αδιάφορη θυμική υπερχείλιση ενός ομαδικού ίακχου και πού αρχίζει το προσωπικό κάλεσμα του μύστη ενέχει κάποιο βαθμό εγωκεντρικής δυσχέρειας να προσδιοριστεί. Μολαταύτα, σε πρακτικό επίπεδο, ο πυρήνας της έκστασης παραμένει σταθερός ως προς τις βασικές του ποιότητες. Η εντελώς

---

[148] Ithamar Theodor, *Exploring the Bhagavad Gītā. Philosophy, Structure and Meaning* (Surrey – Burlington: Ashgate, 2010), 95-96. Για το *mysterium tremendum* και τη σχέση του με το *numinous* στον R. Otto, βλ. και υποσημ. 10 στην Εισαγωγή ΙΙ. της παρούσας διατριβής.

[149] *Bhagavad Gītā,* VII, 23. Βλ. και: Zaehner, op. cit., 72.

[150] Βλ. Εισαγωγή ΙΙ της παρούσας διατριβής.

προσωπική κατάσταση της *bhakti* είναι εξίσου κατακλυσμιαία και εξιλαστήρια όσο και μια βακχική μυσταγωγία. Πλοηγεί τη συνείδηση σε μια νηπενθή απαντοχή κατάλυσης του άδικου τρόμου μπροστά στην απηνή εξολόθρευσή της από τις δυνάμεις της φύσης, δηλαδή μπροστά στον θάνατο του υποκειμένου. Και ασφαλώς, για να τεκμηριωθεί με ανέκκλητη εγκυρότητα, αυτή η ψυχοδυναμική της ελπίδας περνά μέσα από τον δίαυλο της προσωπικής φώτισης, που αίρει τις ψευδαισθήσεις της *māyā*,[151] της έλλαμψης και, τελικώς, της αποκάλυψης.

Στη Δύση, ο Eckhart εισάγει την παθητική ιδέα της αποστασιοποίησης (απόσπασης ή απόσυρσης), επειδή έτσι αποκαθαίρεται το εκστατικό υποκείμενο από την εμπειρική πραγματικότητα, για να μετάσχει απρόσκοπτα των θεϊκών ιδιοτήτων του αμετάβλητου και του αδιάστατου.[152] Ο τρόπος με τον οποίο ο Eckhart αντιλαμβάνεται την απόσπαση δεν καταργεί ακριβώς τη διανοητική λειτουργία, αλλά επεκτείνει τη διάνοια ως την κατάσταση της *ενδογενούς κατανόησης*, δηλαδή εκείνης της ιδιότητας που διαθέτει η ψυχή να εννοεί τα πάντα εντός της, δίχως μορφή ή εικόνα, δίχως εκείνη την απαραίτητη αλλοίωση της συνείδησης από την εμπειρική αντίληψη. Στο υποθετικό ερώτημα εάν κάτι τέτοιο είναι εφικτό, η απάντηση ανάγεται στην ιδιότητα της απλότητας, δηλαδή της πρωταρχικής, *φυσιολογικής* ιδιότητας του ανθρώπινου όντος να συλλαμβάνει το (ομοούσιό του) απλούν Εν.[153]

Από την ίδια τάση απελευθέρωσης εμφορείται και συναρπάζεται ο βραχμανιστής που δοκιμάζει η *bhakti* της έκστασης,[154] άσχετα αν ο ποιητικός οίστρος της *Bhagavad Gītā* δεν διακατέχεται από την ταπεινή, ασκητική αφοσίωση ενός δυτικού μύστη. Η αφασική απόσταση από το ενδοκοσμικό ισχύει πάντα ως μια ανεξάρτητη, ολοκληρωμένη και δυσνόητη κατάκτηση, η οποία απελευθερώνει από τα δεσμά της δράσης και την εγκόσμια διαλεκτική των αντιθέτων, μέσω μιας τεχνικής τής αποκήρυξης[155] που ενοποιεί τα πάντα – ή καλύτερα, που αποκαλύπτει την πρωτοβάθμια, συμπαντική ομοιογένεια. Ακόμη περισσότερο, η διάνοια παύει να αποβαίνει χρηστική, διότι η αλήθεια που κερδίζεται κατά την άφιξη της συνείδησης

---

[151] *Bhagavad Gītā*, VII, 14.

[152] Eckhart, *On Detachment*, *The Complete Mystical Works*, 569.

[153] Ibid., 272. *Sermons*, 7, *The Complete Mystical Works*, 73.

[154] Για παράδειγμα: *rāgavivarjitam* (απελευθερωμένος από το πάθος) ή *muktas* (αποδεσμευμένος, ελεύθερος): *Bhagavad Gītā,* VII, 11 και XII, 15, αντίστοιχα.

[155] *saṁnyāsa* (αποκήρυξη), *saṁnyāsī* (αποκηρύττων, αρνητής): Ibid., IX, 28 και V, 3 αντίστοιχα.

στην κατάσταση της *samādhi* είναι κατ' ουσίαν μια αλήθεια διονυσιακή ως προς την αμεσότητά της, αλώβητη από τους κλυδωνισμούς της αντίληψης που προσφέρει η συνεργία αισθήσεων και νόησης.[156]

Είδαμε, λοιπόν, ότι τόσο στη δυτική όσο και στην ανατολική μυστικιστική παράδοση, η ***α***-λήθεια, επομένως και η γνώση ως απόλυτη αξία, είναι μια αφαιρετική έννοια· όχι απλά άρση της λήθης, αλλά κατηγορική ταυτότητα με το κενό, στο κέντρο του οποίου συμπυκνώνεται η ουσία της ύπαρξης. Για τον μύστη, αυτό ακριβώς το υποκείμενο της γνώσης δεν είναι το υποκείμενο του λόγου, αλλά υπέρκειται αυτού ως το ιδανικό πρότυπό του. Εδώ, κατά κάποιον αδιανόητο τρόπο, ισχύει το *ergo sum* άμικτο από το καρτεσιανό *cogito*, όπου το πρώτο μέρος της υπόθεσης του συλλογισμού συμπληρώνεται από την πράξη *παράδοσης* του προσώπου στην πρωταρχική ενικότητα, ελεύθερο από τη δυναμική της ετερότητας και της εξατομίκευσης, άρα και της ανάγκης για λογική οργάνωση των δεδομένων της συνείδησης που εξίσταται. Πάντως, οι απόπειρες συστηματικής ερμηνείας της έννοιας της Ολότητας, όσο επινοητικές ή οξυδερκείς και αν υπήρξαν, δεν κατόρθωσαν να προτείνουν μια επαρκή γνωσιακή τεκμηρίωση που να μπορεί να αντιπαρατεθεί με την αγωνία της ύπαρξης και τον αρχέγονο τρόμο του υποκειμένου. Το μη κοινωνήσιμο βίωμα θα παραμένει η κυριότερη σταθερά του, εκτός και αν στο μέλλον οι νευροεπιστήμες αποφασίσουν αλλιώς. Μολαταύτα, η αξιοθαύμαστα πρόωρη φιλοσοφική διερώτηση του ανθρώπου δεν έπαψε ποτέ να επιδιώκει την αποκρυπτογράφησή του. Η επόμενη ενότητα εκκινεί από τη μελέτη της επαναστατικής και θαρραλέας πορείας της ελληνικής σκέψης, που πρώτη αποδύθηκε στη συστηματική ερμηνεία και απόδοση της έννοιας της Μονάδας.

---

[156] Theodor, op. cit., 64.

Ενότητα 2η – Ο πρώτος στοχασμός περί της Μονάδας και η μοναξιά του υποκειμένου

I. Ο τρόμος του κενού: «Ἕν» και «ὄν» στον προσωκρατικό μονισμό και τον πλατωνικό ιδεαλισμό

Στην ιστορία των ιδεών του δυτικού κόσμου, η ελεατική σκέψη πρώτη εξέφρασε την αγωνία του κενού, θέτοντας το θεμέλιο της κοσμολογικής διαλεκτικής περί ενότητας των πάντων. Η ρηξικέλευθη αντίληψη του Ξενοφάνη *ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων, οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις*[157] υπήρξε συνάμα το σκαλάθυρμα της οντολογικής βασάνου περί αποδείξεως της Υπέρτατης Ολότητας και τροχοδρόμησε την απαρχή της έρευνας για τη θεραπεία του αρχέγονου και εν πολλοίς ανεξιχνίαστου τρόμου του κενού. Το αν επρόκειτο για τη μεταφυσική αγωνία του σκεπτόμενου όντος που βιολογικά και ψυχολογικά εξελισσόταν ραγδαία ή εάν απλώς αποτύπωνε μια υπαρξιακή ιδιοτροπία του είδους *homo adorans* προς αναζήτηση διανοητικής περιπέτειας, λίγο ενδιαφέρει. Διότι όλη αυτή η προβληματική επέδρασε κατά τέτοιον οργανικό τρόπο στην ιστορική ταυτότητα του υποκειμένου, ώστε τελικώς να συντελέσει δυναμικά στην ενσωμάτωση των οντολογικών αφαιρέσεων εντός του αποδεκτού πλαισίου της φιλοσοφικού διαλεκτικής.

Ο μεταφυσικός προσανατολισμός του ανθρώπου, αντιμετωπίζοντας αλλεπάλληλα αδιέξοδα, από την προσωκρατική εποχή έως τις μοντέρνες υπαρξιστικές του εκδοχές, συχνά προτίμησε να περιβάλει με τον μανδύα του θεϊσμού κάθε κατηγόρημα που ενδεχομένως θα υπονοούσε την *αναγωγή* της ύπαρξης σε κάποια άδηλη καταγωγική πηγή, μαζί και τελικό προορισμό, την υπερβατική εντελέχεια του ανθρώπου που θα απέβλεπε στο να προσδώσει στον βιολογικό του κύκλο μια μεγαλοπρέπεια σκοπού, τη διηνεκή απόδοσή του στο επέκεινα. Το ύπατο αυτό τέλος δεν θα εκπληρωνόταν αν η προσωπικότητα δεν διανοιγόταν προς την υπερκείμενη ενικότητα από την οποία εκπήγαζε η παρουσία της στον κόσμο. Ιστορικά μιλώντας, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η οντολογική ενηλικίωση του

[157] Πλάτων, *Σοφιστής*, 242 d, 6-7 (και DK, I, 21, A 29, 7-8).

ανθρώπου ακολουθεί δύο αλληλοκαλυπτόμενες πορείες, μία όψιμη και μία πρώιμη. Αν η πρώτη συναρτάται με την ηθική αφύπνιση του προσώπου την οποία κατόρθωσε η καινότροπη χριστιανική φιλοσοφία, η δεύτερη θα προοιωνιστεί τις βασικές οντολογικές θέσεις του μονοθεϊσμού, εκκινώντας από τη διαλεκτική κοσμολογία των Προσωκρατικών. Λίγο πριν η φιλοσοφική σκέψη καταφύγει στο παρμενίδειο *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές*,[158] είχε ήδη διατυπωθεί από τον Ξενοφάνη η ενολογική θεϊκή ταυτότητα.[159] Το αν οι δυο φιλόσοφοι πιθανώς να κατέληξαν σε παρόμοια συμπεράσματα από διαφορετική θέση, όπως ισχυρίζονται οι G.S. Kirk και J. E. Raven,[160] δηλαδή ο μεν Ξενοφάνης από αντίδραση στον άκοσμο και αδρό μυθολογικό ανθρωπομορφισμό της ομηρικής οπτικής περί θεότητας, ο δε Παρμενίδης από ισχυρά λογικά αξιώματα που αποτελούν και δείγμα της επιστημοσύνης του, συνιστά απλή λεπτομέρεια η οποία παραμένει στο επίπεδο της προσωπικής εκτίμησης.

Το βέβαιο είναι ότι ο ελληνικός στοχασμός των έκτου και πέμπτου προχριστιανικών αιώνων είδε το πολύτιμο εργαλείο της γλώσσας του ως όχημα που θα του επέτρεπε να εξωτερικεύσει την υπαρκτική του διερώτηση σε σχέση με τα πανανθρώπινα ερωτήματα περί αναγωγής του εαυτού στη μονάδα. Αυτό που καταρχήν θα χαρακτήριζε τον λόγο της πρώιμης δυτικής οντολογίας ήταν οι εξαιρετικοί γλωσσικοί ελιγμοί, συχνά με επιτατικό σχολαστικισμό, εγκιβωτισμούς και πολλαπλές αφαιρέσεις, ώσπου να προκύψει από τον λόγο ουσία, μέχρι δηλαδή η σκέψη να συλλάβει το άφατο.

Ο μεταφυσικός προβληματισμός του Παρμενίδη τον οδήγησε κατά κύριο λόγο σε μια ψυχαναγκαστική έξη για την άρση της πλάνης ότι το μη-ον είναι δυνατόν να αποτελέσει αντικείμενο νόησης, επομένως και στη συνεπαγωγή ότι καθετί που συνιστά αντικείμενο σκέψης υποχρεωτικά υπάρχει (*χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν*

---

[158] Παρμενίδης, *Περὶ Φύσεως*, DK, I, 28, B 8, 5-6.

[159] Αριστοτέλης, *Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικὰ*, Α΄, 986 b, 21-25: *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*. Επίσης, στο ψευδο-αριστοτελικό *Περὶ Ξενοφάνους*, 977 a, 23-24 (DK, I, 21, A 28), διαβάζουμε: *εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἁπάντων κράτιστον, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι*.

[160] G.S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History With a Selection of Texts* (Cambridge – New York: Cambridge UP, 1957), 171.

ἔμμεναι[161]). Αυτή η *via negativa* ελαύνει στο συμπέρασμα πως, αν οτιδήποτε επιχειρήσει κανείς να συλλάβει, διανοηθεί ή έστω υποψιαστεί, αυτομάτως υφίσταται, είναι αδύνατον το κενό να διαθέτει υπόσταση (*οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα*).[162] Γνωρίζουμε ασφαλώς –όπως το γνώριζε και ο κάτοικος του αρχαίου κόσμου– πως η ανθρώπινη φαντασία μπορεί να προσπορίζεται τα αποκυήματά της και από τα αρνητικά πρόσημα του «είναι», χάρις στη συνθετική της ιδιότητα που της επιτρέπει να δημιουργεί προτάσεις αναλογίας. Όμως αυτό που αναζητούσε να αποδείξει η διαλεκτική των Προσωκρατικών βασίστηκε στη θέση ότι ήταν δυνατόν κανείς να αποδώσει το νοητό απεικονιστικά, ακολουθώντας μια μαθηματική γραμμή που θα σήμαινε και τη λήξη της άδικης αναμέτρησης του ανθρώπου με το ασύλληπτο. Στην πραγματικότητα όμως, αυτό που κατόρθωσε ήταν ακριβώς το αντίθετο. Παρά τη βαθυστόχαστη κοσμολογική ενατένιση της φιλοσοφικής σκέψης, η λυδία λίθος της απόλυτης τιμής του υπαρκτού δεν ήταν εύκολο να ανευρεθεί, αν και αποτέλεσε –και ως έναν βαθμό συνεχίζει να αποτελεί– μείζον διακύβευμα του έλλογου όντος, εγκαταλείποντάς το με την αγωνία του ατελέσφορου. Σημαινόμενο που δεν ταυτοποιείται με το σημαίνον του, όνομα δίχως την αντίληψη της ουσίας που καλείται να περιγράψει· ετούτος υπήρξε από τους προσωκρατικούς χρόνους ο τρόμος του κενού.

Αυτό το εκλεπτυσμένο δέος έμελλε να διαποτίσει την οντολογία του Παρμενίδη με έναν δομικό μονισμό, ο οποίος εξυπαρχής έθεσε τη σύγκλιση της πρώτης κοσμολογικής αρχής με την αρχετυπική ιδέα της αδιαίρετης μονάδας. Οι δηλώσεις *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές*[163] και *πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*[164] φαίνονται επαρκώς διαπιστωτικές της σύμπτωσης του όντος με μια ενική φύση απόλυτης καθολικότητας (*πᾶν, ἕν, ἐὸν*). Οι σχετικές μελέτες που ακολούθησαν[165] αποδύθηκαν συχνά στην ταξινόμηση των αντίστοιχων φιλοσοφικών τάσεων ή ρευμάτων βάσει του

---

[161] Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B 6, 1-2.

[162] Ibid., DK, I, 28, B 7, 1. Πλάτων, op. cit. (*Σοφιστής*), 237 a, 8: *οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇς, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα·*

[163] Βλ. υποσημ. 158.

[164] Ibid., DK, I, 28, B 8, 24-25.

[165] Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004) 65-66, όπου η συγγραφέας κάνει μια αρχική διατύπωση και επεξήγηση της τριμερούς ταξινόμησης.

περιεχομένου της κοσμολογίας τους, με αποτέλεσμα να αναπτυχθεί ένας διαχωρισμός μεταξύ των τριών κυριότερων κατηγοριών μονισμού: υλικού, αριθμητικού και προσδιοριστικού/κατηγοριακού (*material, numerical, predicational*). Όμως, παρά το γεγονός ότι αυτή η κατηγοριοποίηση υποδηλώνει κάποιες διαφορές ουσίας, πρόκειται μάλλον για μια ακαδημαϊκού τύπου διάκριση χάριν της έρευνας, αφού δεν αποκλείεται ο ερευνητής συχνά να διαπιστώνει έναν συνδυασμό των κύριων αυτών μορφών στον στοχασμό των μονιστών φιλοσόφων, ή και να κλυδωνίζεται ανάμεσα στις διάφορες συνδυαστικές τους εκφάνσεις.

Μεταξύ των τριών κατατάξεων, όπου η πρώτη αναγνωρίζει μεν την πολλότητα της φύσης, αλλά ως αποτέλεσμα μιας πλειάδας αλλοιώσεων του ενός και μοναδικού πρώτου στοιχείου, ενώ η δεύτερη δέχεται ένα και μόνο στοιχείο στο σύμπαν με ανοιχτό το ενδεχόμενο πολλαπλών κατηγορούμενων, η τρίτη παρουσιάζει το μέγιστο μεταφυσικό ενδιαφέρον. Εδώ δεν πρόκειται για ένα απλό σχεδιάγραμμα με αριθμητικές τιμές, αλλά για μία γραμμή σκέψης που θα συλλάβει καταρχάς την ιδέα της *κραταιής και αδιαίρετης οντότητας*. Ο φιλοσοφικός της προβληματισμός μετατοπίζεται από το ποσόν στο ποιόν, εισάγοντάς μας στον παρμενίδειο λογισμό. Η μονιστική αυτή άποψη –η πιο μοντέρνα του καιρού της– αναγνωρίζει τον πλουραλισμό των υποκειμένων, υπό την προϋπόθεση ότι σε κάθε ένα από αυτά αντιστοιχεί ένα και μόνο κατηγορούμενο. Το καθετί *είναι αυτό που είναι και δεν είναι τίποτε άλλο*: ιδού η πρώτη αμιγής απαίτηση της φιλοσοφίας για μια ισχυρή, συμπαγή και απόλυτη ταυτότητα του όντος, η οποία αποτέλεσε ταυτόχρονα το μανιφέστο του ανθρώπου ενάντια στον όλεθρο που του επεφύλασσε ο ίλιγγος των φυσικών μεταλλάξεων και η απαρέγκλιτη επιταγή του θανάτου.

Ακόμη περισσότερο, για τον Παρμενίδη έχει ειπωθεί[166] πως υπήρξε ένας μετα-κοσμολόγος, του οποίου οι θέσεις ευδοκίμησαν, μέσω του ποιητικού λόγου, μια καινοτόμο γλωσσική και νοητική σύμπτωση. Ο στοχασμός του συνιστά μοναδική περίπτωση μεταφυσικής ταυτότητας, δυνάμει της οποίας το συνδετικό ρήμα «είμαι» *δεν αποδίδει κανένα κατηγορούμενο*, αλλά βρίσκεται ήδη ολοκληρωμένο *in se*. Ας δούμε πώς.

Ως κοσμολόγος ερευνητής, ο Παρμενίδης αρνήθηκε να υποστασιοποιήσει την έννοια του φανταστικού, ίσως γιατί πίστεψε ότι μέσω αυτής της αυστηρής λιτότητας

---

[166] Panagiotis Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation* (Milwaukee, Wisconsin: Marquette UP, 2007), 33-34.

στη σκέψη θα κατέληγε στη σύλληψη ενός κόσμου έμπλεου νοήματος. Κατανοώντας ότι δεν υφίσταται νόημα χωρίς νοηματοδοτούμενο, πίστεψε ωστόσο ότι υφίσταται *ἐστί* δίχως κατηγορούμενο, λόγω μιας παράδοξης εξίσωσης όπου σημαίνον και σημαινόμενο προκύπτουν από την ίδια υπαρκτική πρωταρχή. Το *Περὶ Φύσεως* συνιστά από μόνο του ένα ιδιαίτερο διανόημα, του οποίου η φιλοσοφία φιλοδοξεί να ισορροπήσει σε ένα σημαντικό φιλολογικό έρεισμα. Σχετικά με τη σημειολογική αξία του συνδετικού ρήματος, ο Αλέξανδρος Μουρελάτος παραθέτει σχολιάζοντας[167] την άποψη ότι η απουσία του υποκειμένου έχει γίνει σκόπιμα από τον Παρμενίδη, δίχως αυτό να σημαίνει ότι πρόκειται για απρόσωπη σύνταξη. Τουναντίον, τόσο στην κλιτή όσο και στην απαρεμφατική του μορφή το ρήμα διαθέτει ισχυρή υπαρκτική αξία. Πρόκειται επομένως για ένα *ἐστί* με *αληθειακή* σημασία, συνεπώς οντολογικά βαθύτερο, καταδεικνύοντας όχι απλά την υπόσταση αλλά την οντική *φύση* αυτής, ήτοι την αληθινή της ταυτότητα.[168]

Επομένως, εδώ δεν μιλάμε για μια *κατὰ φύσιν διαίρεσιν*, όπως θα το έθετε ο Ηράκλειτος.[169] Αντίθετα, ερχόμαστε αντιμέτωποι όχι με το περιγραφικό *ἐστί* αλλά με το *διερευνητικό* (*speculative*),[170] που επιπλέον υπονοεί ένα κατηγόρημα ταυτότητας. Παρά ταύτα, πρόκειται για μοναδική περίπτωση ενός «είναι» γυμνού και από τις δυο πλευρές,[171] δίχως υποκείμενο ή κατηγορούμενο, κι όμως βαθιά οντολογικού. Ένα πλήθος επιρρηματικών προσδιορισμών που θεωρούμε ότι *εννοούνται* (αληθώς, απολύτως, εν τη φύσει, εν τω βάθει, καθαυτό, υπέρτατα, κ.ο.κ.)[172] συνεπικουρεί να το διακοσμήσει εννοιολογικά, όταν αποδίδεται στις μοντέρνες γλώσσες, επισημαίνοντας τη φιλοσοφική ανάγκη χρήσης του γλωσσικού οχήματος για να εκφέρει κανείς την ανεκλάλητη αγωνία του κενού. Ετούτη η συντακτική δυσπραγία συνιστά μαζί και τη γοητεία του. Μεταφορικά μιλώντας, η ίδια η λιτότητα του πρωτότυπου κειμένου δείχνει προς την καταδεκτική αλαζονεία του *ἑνὸς*, καθώς αυτό επιτρέπει στον άνθρωπο να το προφέρει, αλλά δίχως περαιτέρω παραχώρηση για να διευκολυνθεί η ακαδημαϊκή ανάλυση και να αποκαλυφθούν οι στρουκτούρες που υπόκεινται. Οι Kirk

---

[167] Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008), 47.

[168] Ibid., 48-49.

[169] Ηράκλειτος, *Περὶ Φύσεως*, DK, I, 22, B 1, 8-9: ... *ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον*...

[170] Mourelatos, op. cit., 58.

[171] Ibid., 56-57.

[172] Ibid., 57-58.

και Raven είδαν το *Περὶ Φύσεως* ως πρωτοφανή σπουδή στη φιλοσοφική επιχειρηματολογία, όπου η μείζων προκείμενη του *ἐστί* απεικονίζει με προαγγελτήριο τρόπο την προϋπόθεση του καρτεσιανού *cogito*.[173] Διαθέτοντας μοναδικό εφόδιο τη λογική αβοήθητη από τη βακτηρία των αισθητηριακών δεδομένων, ο Παρμενίδης ωθεί τον σκεπτόμενο αναγνώστη του σε μια μη απεικονιστική συμπερασματολογία, περίπου τόσο θεωρητική όσο και τα μαθηματικά, ως προς την ανεπαρκή εγκυρότητα του προφανούς των αισθήσεων – μια πραγματική επανάσταση για το προσωκρατικό ιστορικό περιβάλλον. Όμως αυτή η αφαιρετική, σχεδόν μοντέρνα κοσμολογία δεν υπαινίσσεται, άραγε, την κλασική μεταφυσική της θεολογίας, όπου η μυστική ουσία του Θεού προσφέρεται αποκαλυψιακά και απόλυτα στον μύστη, πριν από την υποδεέστερη, λαϊκή της εκδήλωση στον φυσικό κόσμο, από τον οποίο θα λάβει πλείστους όσους κατηγορηματικούς προσδιορισμούς; Ο φιλόσοφος και ο φιλοσοφικός μελετητής καλούνται οι ίδιοι να εξερευνήσουν τις τιμές αλήθειας αυτού του *ἐστί* –εφόσον τολμούν–, ακριβώς όπως ο θεοσεβούμενος και ο θεολόγος αντιμετωπίζουν την πρόκληση του αβρααμικού Θεού να αποκρυπτογραφήσουν την ταυτολογία τού *Ἐγὼ εἰμί ὁ Ὤν*,[174] όπου το κατηγορούμενο εμφανίζεται στη φράση απλά εξαπατώντας μας, αφού και δίχως αυτό τα πάντα έχουν ειπωθεί.

Όταν όμως κανείς επιχειρεί το φιλόδοξο τόλμημα να αρθρώσει το απόλυτο, ο λόγος τον προδίδει, έστω και αν πρόκειται για τον πολυσύνθετο ελληνικό λόγο. Παρότι ακόμη και ένας τόσο εμβριθής ελληνιστής οντολόγος όπως ο Heidegger αναγνώρισε στο παρμενίδειο *λέγειν* τη διττή σημασία του, όχι απλά ως άρθρωση αλλά και ως λογική σκέψη που αυτομάτως συνδέεται με το ον σχηματίζοντας ένα *Dasein* λέγειν και λεγομένου, δηλαδή μια καθαυτό οντολογική κατηγορία,[175] το απόρημα παραμένει καίριο· αυτό το οποίο εκφέρεται μέσω του λόγου παραδίδεται σε μια ασάφεια μη αναγώγιμη στην ευκρίνεια του συντακτικού.

Στον Πλατωνικό *Σοφιστή* εκδιπλώνεται η προβληματική που μας οδηγεί από τη μάταιη αναζήτηση ενός καταφατικού νοήματος σε μια ολοσχερή αποφατικότητα. Εκκινώντας από την αντίληψη ότι κατά την κοινή γνώμη υπάρχουν ψευδείς δοξασίες, ο Ελεάτης Ξένος σημειώνει το παράλογο της συγκεκριμένης άποψης, εφόσον

---

[173] Kirk, Raven, op. cit., 266.

[174] *Ἔξοδος*, Γ΄ 14 (βλ. και υποσημ. 111).

[175] Martin Heidegger, *Plato's «Sophist»*, μτφρ. Richard Rojcewicz, André Schuwer (Bloomington, Indiana: Indiana UP, 2003), 142.

υπονοείται μέσω αυτής ότι κατά κάποιον τρόπο υφίσταται το μη-ον, πράγμα που τον ωθεί στο να εκθειάσει τη λογική βεβαιότητα του Παρμενίδη πως δεν υπάρχει περίπτωση να αποδείξει κανείς την **ύπαρξη** του **μη** όντος.[176] Διότι αφ ης στιγμής αρθρώνεται κατηγορηματικός λόγος περί του μη όντος, τότε το μη-ον λογαριάζεται ως σημείο αναφοράς, συνεπώς ως ένα είδος όντος, ένα κάτι που οπωσδήποτε υφίσταται. Η αναδιατύπωση του συλλογισμού μέσω μιας απλής αντικατάστασης του ρήματος «υπάρχω» με το συνώνυμό του κατηγόρημα «είμαι ον» θα μας έδινε την καθολική αντίφαση «το μη-ον είναι ον», η οποία δεν μπορεί παρά να μας οδηγήσει στη ματαιότητα της άφρονος αλληλοεξόντωσης των λέξεων.[177]

Προκειμένου να αποσκορακίσει μια και καλή από την ποίησή του την παράλογη όσο και άχρηστη ταυτολογία, ο Παρμενίδης δίνει τον ορισμό του υπαρκτού, ο οποίος –όπως έχουμε ήδη αναφέρει– δεν είναι άλλος από το αντικείμενο της σκέψης μας: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν ἐὸν ἔμμεναι* – μια φαινομενικά ορθολογική πρόταση που υπαγορεύει πως οτιδήποτε ο νους μπορεί να σκεφτεί αυτομάτως αυτό πρέπει κατ' ανάγκη να υπάρχει.[178] Αλλά ο νους *μπορεί να διανοηθεί πολύ εύκολα το μη-ον,* το οποίο, όσο και να στερείται νοήματος, απασχολεί τη σκέψη ακριβώς όπως θα την απασχολούσε και ένα αντικείμενο της αντίληψης απολύτως υπαρκτό. Ας ορίσουμε ως μείζονα προκείμενη μια εντελώς αποφατική πρόταση, πως το μη-ον δεν υπάρχει ούτε ως σκέψη. Μα τότε η ίδια αυτή φράση δεν θα έπρεπε καν να έχει διατυπωθεί, αφού αυτό που ***υπο***δηλώνει (εννοεί) *είναι ακριβώς το αντίθετο* από αυτό που δηλώνει, σε μια άσκοπη αναζήτηση του ρητού που θα μας επιτρέψει την έξοδο από την εμπλοκή των λέξεων (αφού δεν υπάρχει ως σκέψη, τότε πώς το σκέπτομαι;). Άπαξ και αρθρώσουμε τη φράση *οὔτε φθέγξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον,*[179] ήδη έχουμε διαπράξει μια άρνηση για την οποία είμαστε απολύτως βέβαιοι ότι δεν μπορεί να διαπραχθεί, ενώ ταυτόχρονα, με το στερητικό πρόθεμα των κατηγορούμενων που εκστομίζουμε, φέρουμε και την κατάφαση ενός

---

[176] Πλάτων, op. cit. (*Σοφιστής*), 236 d, 9 - 237 a, 9, ειδ. 237 a, 8-9, *οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇς, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.* Επίσης και στο: Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B 7, 1-2, ο στ. 1: *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇι εἶναι μὴ ἐόντα* (βλ. και υποσημ. 162).

[177] Βλέπε και τον σχετικό συλλογισμό στον διάλογο μεταξύ Θεαίτητου και Ξένου: Πλάτων, op. cit., 237 b, 7 - 237 e.

[178] Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B 6, 1-2.

[179] Πλάτων, op. cit., 238 c, 8-11.

«κάτι» που έστω και αποφατικά χαρακτηρίζουμε. Έχει τελικώς η παρμενίδεια κέλευθος δραπετεύσει από το μαρτύριο του ανείπωτου ή, αντίθετα, εννοεί, με έναν αδιανόητο τρόπο, να μας τον επιβάλει μέσω του λόγου; Μάλλον το δεύτερο. Όσο και αν ο εχέφρων νους ησυχάζει με παρόμοιες τακτοποιήσεις, νομίζοντας πως αποδιδράσκει από την ειρκτή της ατοπίας, πάντοτε ενεδρεύει η χαίνουσα λογική του άφατου, για να μας επισημαίνει ότι τίποτε δεν έχει τελειωτικά κατακτηθεί.

Θα μπορούσαμε, εν προκειμένω, να ανατρέξουμε και πάλι στη σχολαστική φιλολογία, ούτως ώστε να διασώσουμε τον νου από τον ολετήρα του παράδοξου αδιεξόδου, προτείνοντας μια *de re / de dicto* διάκριση.[180] Έστω, λοιπόν, ότι οι αρνητικές προτάσεις του παρμενίδειου λόγου δεν ανταποκρίνονται πάντοτε σε καθαυτό αρνήσεις επί του πράγματος (*de re*), αλλά μάλλον σε αποφατικές προτάσεις περί των λεγομένων (*de dicto*) των αρνήσεων (*οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι*[181]). Τουτέστιν, μιλάμε για την κατασκευή μιας λογικής πρότασης παραδοχής (συνεπώς μίας πρότασης *κατάφασης*) –ότι είναι ανεκδιήγητη όσο και αδιανόητη η ανυπαρξία τού «να είναι»– στην οποία οι αρνήσεις αναλαμβάνουν καθαρά έναν λειτουργικό-εργαλειακό ρόλο. Αλλά μήτε και τώρα αποδιδράσκει κανείς από τον φαύλο κύκλο· αν και οι επίμαχοι στίχοι παρουσιάζουν μία κατ' επίφασιν λογική, δομική συνοχή, η ανάλυσή τους σε βαθύτερο νοηματικό επίπεδο μας αποκαλύπτει και πάλι την ισχυρή εσωτερική αντίφαση μεταξύ κύριας και δευτερεύουσας πρότασης, που θα μας υποδείξει, για άλλη μια φορά, τον δρόμο του άρρητου.

Προς επίρρωσιν του συλλογισμού αυτού, παραθέτουμε μια ιστορική προκείμενη. Οι Kirk και Raven μας θυμίζουν κάτι που λησμονεί όποιος αναλύει διαχρονικά τα φιλοσοφικά κείμενα: ότι ο Παρμενίδης επιτίθεται σε όσους υποστήριξαν τη δυνατότητα διεξαγωγής λογικών αποφατικών κατηγοριακών δηλώσεων, όπως το «μη-ον», εξαιτίας της δικής του αδυναμίας –που ήταν και αδυναμία της εποχής του– να συλλάβει τη διάκριση μεταξύ αποφατικής κατηγοριακότητας και αποφατικής πρότασης του λόγου *περί του υπάρχειν*. Πριν τον Πλάτωνα ο όρος «ασώματος» δεν υπήρχε, και γι' αυτό θα ήταν άδικο –όσο και λογικά παράταιρο– να ισχυριστεί κανείς ότι το παρμενίδειο *ἐστί* περιγράφει ένα *plenum*, κάτι το απολύτως υλικό, πράγμα που θα του απέδιδε υποχρεωτικά πρωτογενείς ιδιότητες. Η ιστορική πρωιμότητα για την εμφάνιση της λέξης δεν

---

[180] Mourelatos, op. cit., 53.

[181] Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B 8, 8-9.

αποδεικνύει ότι η σκέψη του Παρμενίδη, όπως και των Πυθαγορείων, δεν κυοφορούσε μια ενορασιακή *αίσθηση* της έννοιας, της οποίας υποπτευόταν ήδη τις πρώτες αρχές.[182] Έτσι, ακόμη και αν ήθελε, δεν θα μπορούσε να εκφραστεί με μεγαλύτερη σαφήνεια. Πιθανόν, το να παραμείνει κανείς με την απορία συνιστά τον πιο οξυδερκή και έμφρονα τρόπο για τον ερευνητή της προσωκρατικής σκέψης.

Μεταγενέστερα ο Πλάτων θα επιχειρήσει, επιστρατεύοντας την εμπιστοσύνη του στη μέριμνα της διαλεκτικής τέχνης, να μας προσφέρει μια προσιτή και εύπεπτη λύση του οντολογικού αδιεξόδου: Ως «μη-ον» νομιμοποιείται κανείς να χαρακτηρίσει όχι αναγκαστικά το ανύπαρκτο αλλά το διαφορετικό, αναδεικνύοντας τοιουτοτρόπως το μη-ον ως ένα απολύτως υπαρκτό ιδιαίτερο είδος. Η ετερότητα, που πιστοποιείται μέσα από την κοινωνία των ειδών, αποδίδει στα γένη τη διπλή ταυτότητα του όντος και του μη όντος· ένα οποιοδήποτε «κάτι» είναι άπαξ και διαπαντός ίδιο προς τον εαυτό του –συνεπώς μια φορά ον–, αλλά ταυτόχρονα έτερο προς όλα τα υπόλοιπα – επομένως άπειρες φορές μη-ον.[183] Ετούτη τη συμβατική αποφατική πρόταση, που συνάδει εξαιρετικά με τη λογική μας, ο νους ασφαλώς και μπορεί όχι μόνο να συλλάβει, αλλά και να αναλύσει διαλεκτικά. Παρ' όλα αυτά, μήτε και αυτή η πλατωνική αναγωγή στην απτή απλότητα της λογικής ανάλυσης κατορθώνει να διασκεδάσει την ενδοσκοπική κενότητα της συνείδησης που ζητά να ορίσει τις απόλυτες τιμές αντιμετωπίζοντας το επέκεινα του λόγου. Ακόμη και αν σχετικοποιήσουμε μια απόλυτη έννοια όπως το «μη-ον», ο νους θα συνεχίζει να διανοείται την άρνηση όχι ως διαφορετικότητα αλλά ως *αυθεντική ανυπαρξία*, έστω και αν δεν μπορεί να την ερμηνεύσει μέσω κάποιας μαθηματικής εξίσωσης. Καθ' εαυτό το γεγονός ότι το μη-ον δεν διαθέτει μία κατανοητή, μετρήσιμη αξία δεν σημαίνει ότι παύει να υφίσταται η ικανότητά μας να αναλογιζόμαστε το κενό ή την άρνηση, έστω και σαν σχήμα λόγου. Το πρόβλημα δεν λύνεται, επομένως, απλώς μετατίθεται σε βαθύτερο επίπεδο. Σε αυτό ακριβώς το επίπεδο αναφέρονται όλες οι φιλοσοφίες της έκστασης, της επέκτασης δηλαδή της συνειδητότητας στη δυσθεώρητη συμπαντική ενικότητα, αλλά και στο στοιχείο του άρρητου που τη συνοδεύει.

Από την άλλη, η κατάφαση του *ένὸς* ως μιας ολότητας ολωσδιόλου

---

[182] Kirk, Raven, op. cit., 269-270. Στο πρωτότυπο: *negative predication, negative existential judgement.*

[183] Πλάτων, op. cit. (*Σοφιστής*), 255 e, 7- 258 c, 6.

απαλλαγμένης από τις κυκλοτερείς αρνήσεις δεν εξασφαλίζει την απεμπλοκή μας από τις λογικές πλάνες, ενώ δημιουργεί πλήθος άλλων επιπλοκών στον λογικό στοχασμό. Ας υποτεθεί ότι ως μείζονα προκείμενη λαμβάνουμε το αξίωμα για την ύπαρξη της παρμενίδειας ενότητας. Μα και τότε, *από πουθενά δεν προκύπτει το συμπέρασμα* ότι το εν λόγω όλον διαθέτει επίσης και τις πρόσθετες ιδιότητες του αγέννητου, του άφθαρτου και του μονογενούς, που θέλει να του προσδώσει ο Παρμενίδης ώστε να ολοκληρώσει τη θεωρία του (*«ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστι γὰρ οὐλομελές τε και ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον»*[184]). Η καταφατική ταυτότητα *ὄν = ὅλον = ἕν = πᾶν*, που ανακύπτει από τη σκέψη του φιλοσόφου, θέτει τον νου κατά παρόμοιο τρόπο εν απορία.

Είναι προφανές ότι οι τυπικές καταφάσεις και οι τυπικές αρνήσεις που δεν κοινωνούν μεταξύ τους αποτελούν ένα συμβολικό αδιέξοδο, αλλά μας δυσκολεύουν να απαλλαγούμε από τις φιλοσοφικές του συνέπειες. Η ύστατη προσπάθεια καταλήγει σε μια ειρωνική αφαίρεση, που μυκτηρίζει τις εναγώνιες απόπειρες της σκέψης μας για τη λογική απόδειξη της Ολότητας. Διανύσαμε μια επώδυνη στοχαστική ατραπό, τελικώς για να ζήσουμε με την υποψία ότι το *ἕν* στερείται υπάρξεως, αφού «είναι και δεν είναι», μας λέει ο πλατωνικός Παρμενίδης (*ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν … ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται*).[185] Είναι πράγματι θαυμασμού άξιο το πώς ο άνθρωπος επέκτεινε τη φαντασία του, αναζητώντας νόημα, και υπερκέρασε τις διαθέσιμες δυνατότητες του λογισμού του.

Ειδικά στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής σκέψης, ακόμη και κατά την πρώιμη φάση της, το αίτημα της βούλησης για προσδιορισμό του υποκειμένου σ' ένα σύμπαν που καταρχάς έχρηζε αναγνώρισης και ερμηνείας εμφύσησε αρκετά νωρίς στους φιλοσόφους της την παρόρμηση για τον αποδείξιμο ορισμό μιας ιδεατής μονάδας νοησιαρχικά ταυτόσημης με κάποια ενικότητα ασύλληπτη στους πολλούς, ωστόσο τρόπον τινά αντιληπτή για τη φιλοσοφία στην οποία ο άνθρωπος εντάχθηκε οντολογικά αναπαύοντας τη σκέψη του. Η αδήριτη αυτή ανάγκη του Παρμενίδη, που κατά κύριο λόγο είναι ώση μεταφυσικά αυτοπροσδιοριστική του ποιητικού υποκειμένου, προσέκρουσε στη λεκτική αντινομία, αντιμετωπίζοντας ένα φορμαλιστικό πρόβλημα το οποίο ο ίδιος δεν μπόρεσε να υπερβεί, εντούτοις

---

[184] Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B 8, 3-4. Κατά άλλους (π.χ. στον Σιμπλίκιο, 145, 3), *οὖλον* ή *μοῦνον μουνογενές* (βλέπε και: Curd, op. cit., 96, 7, καθώς και: Mourelatos, op.cit., 105).

[185] Πλάτων, *Παρμενίδης*, 166 c, 3-6 (το ακροτελεύτιο συμπέρασμα).

συνάντησε επίδοξους αναπληρωτές στους διαδόχους του.

Στην εποχή του ο Πλάτων αποδύθηκε σε μια γενναία προσπάθεια άρσης του ακατάληπτου της μονάδας, όπως ήδη είδαμε. Επιστρέφοντας στη διαλεκτική του *Σοφιστή*, παρατηρούμε ότι διέπεται από μια ευελιξία που μας παραπέμπει σε μεταγενέστερες οντολογικές φιλοσοφίες και συναρθρώνεται με το ζήτημα του χρόνου. Προκαλώντας τον εαυτό του να αποδεχτεί ότι ο ιδεαλισμός του πιθανότατα και να υπέκυπτε σε αδόκιμη ταυτολογία, ο φιλόσοφος θέτει το υπόβαθρο μια ουσιαστικής επικοινωνίας των όντων, αφενός διασώζοντας τους προβληματισμούς του Παρμενίδη, αφετέρου εκπληρώνοντας το πρόταγμα του φιλοσοφικού στοχασμού για συμμετοχή στην αλήθεια της ύπαρξης. Στον διάλογο υπάρχουν εγκιβωτισμένες μια πρόφαση και μια αιτία. Η πρώτη ασχολείται με τον ορισμό και τον ρόλο του σοφιστή, η δεύτερη με τη μάχη ενάντια στις αντιφάσεις που γεννά ο διάλογος περί «είναι». Προκειμένου, λοιπόν, να αναδιατυπωθεί το εν πολλοίς αμφιλεγόμενο ποιόν του σοφιστή και κατ' επέκταση ο ρόλος της σοφιστικής τέχνης,[186] το θέμα έξυπνα μετατίθεται στο οντολογικό πρόβλημα. Δεν αποτελεί σκοπό ετούτης της μελέτης η ενδελεχής ανάλυση του πλατωνικού διαλόγου, αξίζει όμως για την έρευνα να εστιάσει κανείς το ενδιαφέρον του σε κάποια καίρια σημεία, αδικώντας ασφαλώς την ανεπανάληπτη επιχειρηματολογία του φιλοσόφου χάριν οικονομίας.

Η φιλοδοξία του να κατισχύσει της παρμενίδειας ακαμψίας παρακινεί τον συγγραφέα να καταδείξει πως, εάν εμμένει κανείς στον στατικό μονισμό των Ελεατών, όπως ήδη είδαμε, τότε είναι αδύνατον να εκφράσει την παραμικρή σκέψη για τη φύση του όντος.[187] Στην πραγματικότητα, ο περίφημος αρκτικός προσωκρατικός μονισμός αυτομάτως δυαρχείται, αφ' ης στιγμής αρθρώσουμε ότι το *ὄν* είναι το *ὅλον*, αφού «*ὄν*» και «*ὅλον*» συνιστούν δύο κατηγορήματα, συνεπώς και δύο όντα (*Τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε*[188]). Τοποθετώντας στον διάλογο τον Ελεάτη Ξένο να υποδύεται τον ρόλο του *alter ego* του, ο Πλάτων θέλησε να αναμετρηθεί αφενός με τη λογική συνέπεια, αφετέρου με τις δικές του αντιλήψεις περί Ιδεών, εκθέτοντας το μείζον θέμα της εννοιολογικής αλληλουχίας, όταν τίθεται το ζήτημα της σχέσης του όντος με την ολότητα. Δια στόματος του ανώνυμου συνομιλητή, λοιπόν, εκφέρεται το ερώτημα κατά πόσο

---

[186] Πλάτων, *Σοφιστής,* 218 b, 6 - 218 d, 7.

[187] Ibid., 237 a, 3 - 239 a.

[188] Ibid., 244 d, 3-4.

καθίσταται λογικά και υπαρκτικά δυνατόν το παρμενίδειο *ὄν* να συμπίπτει με το *ἕν*, αφού, κατά την αντίληψη του φιλοσόφου, το ίδιο τίθεται πριν από τα πολλά όντα, επομένως δεν είναι αυταπόδεικτο ότι η φύση του είναι αυτή του όντος, μια και *προηγείται* όλων των όντων.[189] Ένας λογικός άνθρωπος θα ισχυριζόταν ότι ετούτη η σύμπτωση υφίσταται εφόσον ισχύει η προκείμενη το ον να έχει υποστεί την ενότητα δευτερογενώς, συνεπώς να καθίσταται σύμπαν και όλον, αλλά ταυτόχρονα ένα και μοναδικό (... *πᾶν τε ὂν καὶ ὅλον ἓν εἶναι*[190]). Μα τότε, το συμπέρασμα που προκύπτει επ' ουδενί δεν θεραπεύει τη μεταφυσική μας αγωνία, αφού όχι ως εκ φύσεως αλλά ως *πεπονθὸς*[191] διέπεται από την ενότητα, επομένως πρόκειται όχι για μια φυσική ύπαρξη, αλλά για το αποτέλεσμα κάποιας αναγκαίας τεχνικής διαδικασίας από την οποία αυτό που προκύπτει είναι μια χαλκευμένη ολότητα. Το αναπάντητο απόρημα θα εκκρεμεί σχεδόν μέχρι το τέλος του *Σοφιστή* διατηρώντας το ενδιαφέρον του αναγνώστη, αλλά συνάμα κάνοντάς τον να λησμονήσει επακριβώς το λογικό πρόβλημα, με το να του προκαλεί ενδιάμεσες παρεμβολές και εγκιβωτισμούς εννοιών εν είδει αντιπερισπασμών.

Αφετέρου, εάν αποδυθούμε να ορίσουμε το ον ποιοτικά, και αφού καταδεικνύεται ότι τα σωματικά από τα ασώματα όντα διαφέρουν –εφόσον για τα μεν έχουμε άμεση αντίληψη ενώ για τα δε όχι–, τίθεται το ερώτημα κατά πόσο μετέχουν μιας κοινής ιδιότητας, αυτής του «όντος».[192] Η εν λόγω ιδιότητα υπάρχει και δεν μπορεί να είναι άλλη από την ενέργεια ή το πάθος,[193] δηλαδή από κάποιας μορφής δύναμη (*τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*).[194] Τώρα, η καθαυτό γνώση των πραγμάτων συνιστά επίσης ένα είδος δύναμης, επομένως προϋποθέτει την κίνηση, εφόσον εμφαίνει μία διαφορά δυναμικού από δύο δυνάμεις που αλληλεπιδρούν, το γιγνώσκειν και το γιγνώσκεσθαι.[195] Επομένως, το *παντελῶς ὄν* δεν μπορεί παρά να χαρακτηρίζεται από κίνηση, ειδάλλως η ακινησία θα το καθιστούσε άφρον, άψυχο και άνουν, συλλήβδην άβιο, μια ειρωνική καρικατούρα

---

[189] Ibid., 245 a (η επιχειρηματολογία εκδιπλώνεται σε όλη την έκταση του χωρίου).

[190] Ibid., 245 a, 3.

[191] Ibid., 245 a, 5.

[192] Ibid., 246 e - 247 d.

[193] Ibid., 247 d, 8 - 248 e, 5.

[194] Ibid., 247 e, 3-4.

[195] Ibid., 248d, 4 - 248e, 5.

σεμνότητας και αγιοσύνης.[196] Η κίνηση αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση, ούτως ώστε ο νους να γίνει αυτό που είναι: μια ζωντανή διάνοιξη, η αποκάλυψη των όντων *per se*.[197]

Εάν κατέγραφε αυτόν τον προβληματισμό ο Spinoza, θα έθετε επιπλέον το ερώτημα για το ποσοστό συμμετοχής του όντος στο ενεργείν ή στο πάσχειν. Για τον ίδιο, όσο τελειότερο καθίσταται ένα αντικείμενο της νόησης τόσο περισσότερο ενεργεί και λιγότερο πάσχει.[198] Άρα, το μέρος του πνεύματος που παραμένει στον άνθρωπο, και το οποίο συνιστά τον νου, μάλλον ενεργεί, ενώ αντίθετα, το τμήμα που διαφεύγει σχηματίζοντας τη φαντασία, δίκην ίσως μιας αφαιρετικής αναγωγής στο εγκόσμιο, μάλλον πάσχει. Από την άλλη, η τελειότητα, σε μια αναδραστική σχέση, τροφοδοτείται τόσο, όσο περισσότερο ενεργεί.[199]

Αν, τώρα, αυτή του η παρατήρηση τον οδηγούσε στο επιχείρημα ότι το καθ' ολοκληρίαν ον, ως τελειότατο, μάλλον ενεργεί μόνο δίχως να πάσχει, τότε θα έπρεπε να αναλυθεί το ζήτημα για τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάζεται η γνώση, εφόσον –αν υπάρχει βασικά– θα είναι μια γνώση ταυτότητας δίχως τη δυνατότητα εμπειρικής διαπίστωσης. Εξάλλου, όπως σχολιάζει ο Σωκράτης στον πλατωνικό *Παρμενίδη*, αν ο θεός βρισκόταν απολύτως στη σφαίρα των Ιδεών όπου ο άνθρωπος δεν *μετέχει*, θα ήταν φύσει ακατόρθωτο να γνωρίσουν ο ένας τον άλλον.[200] Αφού λοιπόν το ζητούμενο είναι η γνώση, μέσω της οποίας εκφέρεται ο νους του ανθρώπου και συνεπώς πιστοποιείται η έλλογη φύση του, συνιστά κρίσιμο θέμα ο διαχωρισμός της από την πλάνη, διότι ετούτη η διάκριση ταυτοποιεί τον λόγο στο είναι. Για τον Παρμενίδη, νόηση και ύπαρξη εκλαμβάνονται ως ένα και το αυτό *(...τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).*[201] Αναφορικά με τον συγκεκριμένο στίχο έχουν υπάρξει αρκετές φιλολογικές διαφωνίες που καταλήγουν σε φιλοσοφικό απόρημα. Θεωρήθηκε αυθαιρεσία να αποτολμήσει κανείς την ερμηνεία μιας ταυτότητας μεταξύ νόησης και ύπαρξης, καθώς αυτό θα κατέληγε σε μια ιδεαλιστική πρόταση που μάλλον απάδει προς το ζητούμενο του *Περὶ Φύσεως*, καθώς και προς την όλη στάση

---

[196] Ibid., 248e, 7 - 249a, 2.

[197] Heidegger, op. cit., 338.

[198] Benedictus de Spinoza, *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*, Vp, 40p.

[199] Ibid., Vp, 40d, c.

[200] Πλάτων, *Παρμενίδης*, 134 c-e.

[201] Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B 3. Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, V, 1, 8. 18.

του Παρμενίδη απέναντι στην αλήθεια του κόσμου, σχολιάζει ο Θανασσάς.[202] Αντίθετα, αυτή η σχέση δεν πρέπει να εννοηθεί ως μια μαθηματική εξίσωση των όρων, ούτως ώστε να διατηρηθεί ο διακριτός χαρακτήρας αμφοτέρων. Πρόκειται μάλλον για μια μορφή αλληλεξάρτησης, όπου ο ένας αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση του άλλου.[203]

Εδώ τίθεται μάλλον ένα ψευδοπρόβλημα. Αν δεν μιλάμε για ταυτότητα, αλλά παρ' όλα αυτά η κάθε έννοια διατηρεί την αυτονομία της σε επίπεδο ιδιοτήτων, τότε τι σημασία μπορεί να έχει η διάκρισή τους, όταν αυτά ακριβώς τα *sui generis* χαρακτηριστικά γνωρίσματα δεν δύνανται να εκδηλωθούν κατά μόνας; Δεν θα ήταν άραγε αυτό το ίδιο το επιχείρημα μία ολίσθηση στον ιδεαλισμό; Πάντως το πιθανότερο είναι ότι τέτοια διλήμματα δεν απασχόλησαν τον Παρμενίδη. Περισσότερο πάσχιζε για μια *αποκάλυψη του ενός όντος στη συνείδηση*, παρά για νεφελώδεις συνδέσεις του με το επέκεινα. Πριν ακόμη και από τους Σκεπτικούς, ο Παρμενίδης υπήρξε ο πρώτος φαινομενολόγος. Προτού να μυηθεί στον δρόμο της γνώσης, ο ποιητής έχει ήδη υιοθετήσει μια μοντέρνα αποβλεπτικότητα. Άλλωστε, γι' αυτό στο «Προοίμιο» του ποιήματός του η αλληγορική μορφή της θεάς προτρέπει τον ποιητή στην άρση των απατηλών δοξασιών, που πολλάκις εγκολπώνονται αβασάνιστα οι θνητοί, και στην αποκάλυψη της αλήθειας μέσω της εμπειρικής έρευνας (*...ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής. ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα*).[204] Ήδη, η τόσο ιστορικά πρώιμη συγγραφή του *Περὶ Φύσεως* υπήρξε η πρώτη απόπειρα φαινομενολογικής αναγωγής.

ΙΙ. Αρχαιοελληνικός στοχασμός και το εκστατικό υποκείμενο στον Heidegger

Η εμμονή των Ελλήνων φιλοσόφων για την αλήθεια ως αποφατική έννοια (*α*-λήθεια) προσέφερε στον Heidegger την πρόκληση να επανεξετάσει την προθετικότητα της συνείδησης του *εδωνά-Είναι (Dasein)*. Η αποκάλυψη της αλήθειας –ή η διάνοιξη με φαινομενολογικούς όρους– συνιστά μια μόνο όψη του όντος, αλλά

[202] Thanasssas, op. cit., 38.

[203] Ibid., 39.

[204] Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B1, 30-32.

όχι το ίδιο το ον ως ολότητα. Εκεί που οι Προσωκρατικοί αλλά και ο ίδιος ο Πλάτων δεν ήταν δυνατόν ούτε οντολογικά ούτε και ηθικά να νοήσουν το απόλυτο ον μακριά από το αληθεύειν, δηλαδή δίχως να εμπλέκεται στη φύση του η ανθρώπινη αντίληψη για το τι πραγματικά *ἐστί*, ο Heidegger επαναστάτησε δηλώνοντας ότι η αλήθεια υπάρχει μεν ως παράσταση του είναι, αλλά δεν ανήκει σε αυτό, εφόσον το ίδιο *θα συνεχίσει να υπάρχει*, ως καντιανό πράγμα-καθ' εαυτό, και χωρίς τη διάνοιξή του στο ανθρώπινο συνειδός. Η φύση υφίσταται ούτως ή άλλως.[205] Επομένως, η αλήθεια (ως άρση της λήθης και άρα αποκάλυψη) είναι ένας τρόπος του όντος να υπάρχει,[206] ένα καθαρά γνωσιακό ενέργημα, με την έννοια ότι αντιπροσωπεύει όχι απλά το φαινόμενο αλλά μια φαινομενολογική εκδήλωση, δηλαδή τη σχέση εμπειρίας και ατομικής συνείδησης – ή, κατά Heidegger, το φάσμα πιθανοτήτων ενός όντος να διανοίγεται.[207] Ετούτο όμως αυτομάτως υποδηλώνει μια διπλή άγνοια του ανθρώπου, αφενός για την αλήθεια *per se*, αφετέρου για τον ίδιο του τον εαυτό.[208]

Παρ' όλα αυτά, και παρά το ότι ερχόμαστε αντιμέτωποι με την προφάνεια μιας μεταφυσικής διακύβευσης, ο Heidegger αρνήθηκε να χαρίσει τη συγκαταβατική του ματιά στη *βαθιά ανάγκη της ελληνικής σκέψης για οντική ταύτιση με την ολότητα της θεϊκής Μονάδας*. Ίσως διότι σε αυτό ακριβώς το σημείο είναι που υποχωρεί η λογική αναγκαιότητα και τίθεται σε κίνηση η μέθεξη της μυσταγωγικής πράξης. Σε προηγούμενη παράγραφο κάναμε νύξη στην αλληγορία της θεϊκής παρουσίας, που συνιστά το κύριο θέμα του «Προοιμίου» στο *Περὶ Φύσεως*, ως συμβόλου της εμπειρικής αναζήτησης για την πραγματικότητα και την άρση της πλάνης και της ψευδούς δοξασίας των θνητών. Όμως η εμφάνιση στον ποιητή της μορφής της θεάς λειτουργεί σε ένα βαθύτερο επίπεδο μέθεξης για την κατανόηση της κοσμολογικής πραγματικότητας. Πρόκειται ακριβώς για μια θεολογικού τύπου *επίσκεψη του προσώπου*, με την έννοια της μύησης, στην αΐδιο αλήθεια του όντος.

Ακριβώς αυτή την ωσμωτική διαδικασία ο Heidegger θέλησε να εξορκίσει από την οντολογία του, επιτρέποντάς της μονάχα μια συμβολική και αισθητική συνεισφορά. Ο ίδιος, έχοντας επισημάνει τον αγώνα των προσωκρατικών στοχαστών για την εγκαθίδρυση της λογικής έρευνας ως μεθόδου ανεύρεσης της κοσμολογικής

---

[205] Heidegger, op. cit., 11.

[206] Ibid, 12.

[207] Ibid., 6.

[208] Martin Heidegger, *Parmenides*, μτφρ. André Schuwer, Richard Rojcewicz (Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1992), 162.

αλήθειας –άλλωστε «στοχαστής» θα πει εκείνο το ον του οποίου η συνείδηση θέτει ερωτήματα που θα το φέρουν αντιμέτωπο με τον εαυτό του ως αυτουργό και κριτή–, θεώρησε απαράδεκτη την κατά λέξη ερμηνεία των παρμενίδειων στίχων του «Προοιμίου»· αρνείται να δεχτεί τη σχέση ενός μυθικού προσώπου με τη σοβαρή διεκδίκηση του αληθούς λόγου. Δεν πρόκειται, επομένως, για μια θεϊκή παρουσία που αποκαλύπτεται ως προστάτιδα της αλήθειας, αλλά μάλλον για μια προσωποποίηση της τελευταίας σε έναν καλολογικό μηχανισμό του Παρμενίδη, προκειμένου να παρουσιάσει με εύπεπτο τρόπο τα επιχειρήματά του. Η ελληνική σκέψη πρώτη αποδέσμευσε τον λόγο από τον μύθο, και για τον Heidegger αυτό συνιστά μια αδιαπραγμάτευτη δήλωση.[209] Δεν θα διαφωνούσε κανείς οπωσδήποτε με τη λογική του. Όμως αυτό που ενδείκνυται να τονιστεί στο συγκεκριμένο σημείο είναι η απλή σκέψη ότι, παρά την αναμφισβήτητη και τόσο αξιοθαύμαστα πρώιμη επιστημοσύνη των Ελλήνων κοσμολόγων, η αρχετυπική δύναμη του μύθου, που στον αρχαϊκό άνθρωπο εξασφάλιζε ένα αβασάνιστο άλμα προς τη μαγική ζωή, συνέχιζε να διέπει αδιάρρηκτα την ιστορική συνείδηση του φιλοσοφικού υποκειμένου, διακριτικά και εν σπέρματι, πότε ως βεβαιότητα και πότε ως μέσον ψυχικής ανακούφισης, έως τη φαντασμαγορική της αποκάλυψη με την ανάδυση του νεοπλατωνισμού.

Στην αναζήτηση της αλήθειας του *ένὸς*, ο Πλάτων θα αναμετρηθεί με τον εαυτό του, κρίνοντας τη στατικότητα των Ιδεών· στους στίχους του *Σοφιστή* προωθεί έναν δυναμικό ρεαλισμό που μάλλον απουσιάζει από την ελεατική σκέψη. Ο πλατωνικός στοχασμός είχε ήδη υποπτευθεί πως αυτός ο άτεγκτος ενισμός οδηγεί τη φιλοσοφία σε ανώφελο άχθος. Αντίθετα, χρησιμοποιώντας μια ελάσιμη οπτική, που μας θυμίζει τον αριστοτελικό ορθολογισμό, προσανατολίζεται προς την αναζήτηση της αλήθειας του *ένὸς ὄντος* με πρακτικό τρόπο, επανεκτιμώντας την αξία των φυσικών μεταβολών σε χώρο και χρόνο. Σωστά ο Heidegger είχε αποφασίσει να κοιτάξει τον πλατωνικό διάλογο σε μια αντίστροφη χρονολογική πορεία, όχι εκκινώντας από τις μεθόδους των Προσωκρατικών, αλλά από τον Αριστοτέλη προς τον Πλάτωνα, αναγνωρίζοντας έτσι την αξία της έξυπνης διαχείρισης του πλατωνικού κληροδοτήματος από τον μαθητή του, με τον επιστημονικό ριζοσπαστισμό που απαιτούσε η έρευνα μιας οντολογίας με τόσο μεγάλη ολκή.[210] Στην αριστοτελική φυσική θεώρηση, επομένως, η δύναμη ανάγεται –και σωστά– σε θεμέλιο της

---

[209] Ibid., 5-6.

[210] Heidegger, *Plato's "Sophist"*, 8.

μεταβολής. Αφού λοιπόν η δύναμη ως εκ της φύσεώς της δημιουργεί κάποια κίνηση –ίσως και με τη μείζονα αριστοτελική σημασία ως *sine qua non* της εντελέχειας–,[211] ο Πλάτων αναγκάζεται να παραδεχτεί ότι η ουσία του όντος είναι συμφυής της γένεσης και επομένως της μεταβολής,[212] σκώπτοντας έτσι –μαζί και το *alter ego* του– όσους ανόητα παραμένουν προσκολλημένοι στη θεωρία περί αμετάβλητων και αΐδιων νοητών πρωτοτύπων.

Τόσο ισχυρό, επομένως, υπήρξε το αίτημα της ψυχής για τον εντοπισμό της συνολικής ουσίας του κόσμου, της θείας Ολότητας, και, ει δυνατόν, της καθήλωσής της σε βασάνους και λογικά επιχειρήματα, ώστε πολύ συχνά να διαπράττεται μια αυθυπέρβαση και απομυθοποίηση ακόμη και ενός ισχυρού –όπως το πλατωνικό–φιλοσοφικού εγώ, χάριν αυτής της αναζήτησης. Κατά συνέπεια, η ολότητα –το *παντελῶς ὄν*– είναι μια ουσία που υπόκειται σε διαρκή μεταβολή. Εάν όμως πρόκειται για μια περιληπτική των πάντων ουσία, θα πρέπει να διαθέτει μια ταυτότητα, ήτοι κάποια σταθερά που δεν λαμβάνει μέρος στη μεταβολή. Φτάνει έτσι κανείς στο συμπέρασμα πως αυτό το *παντελῶς* πρέπει να συμπεριλαμβάνει τόσο την ταυτότητα όσο και τη μεταβολή σε μια διαλεκτική σχέση. Ετούτη για τον *Σοφιστή* είναι επιτέλους η ενότητα των πάντων, η υπερκείμενη καθολικότητα. Ίσως γι' αυτό ο Heidegger σχολιάζει ότι στον συγκεκριμένο διάλογο ο Πλάτων πραγματεύτηκε το ανθρώπινο *Dasein* (την ενθαδική δηλαδή ύπαρξη) στη φιλοσοφική του διάσταση, που ταυτόχρονα συνιστά την απώτατη μορφή εκδήλωσής του.[213]

Ο Heidegger πίστεψε πως αρκούσε να απορρίψει την ύπαρξη αιώνιων οντολογικών αληθειών, και κατ' επέκταση κάποιου απόλυτου, απριορικού και εξιδανικευμένου υποκειμένου, προκειμένου να διεκδικήσει μια άπεφθη αλήθεια του «Είναι» ισαρχέγονη (*gleichursprünglich*) με το ίδιο το Είναι, δίχως την ανάγκη ενός όντος το οποίο να «είναι», προϋπάρχον ακόμη του *Dasein* και διαχωρισμένου από τους τρόπους του.[214] Αυτός του ο συλλογισμός τον ώθησε στη σκέψη ότι το Είναι

---

[211] Αριστοτέλης, *Φυσικὴ Ακρόασις*, Γ΄, 200 b, 25 - 201 b, 15.

[212] Πλάτων, *Σοφιστής*, 251 d, 3 - 252 c.

[213] Heidegger, *Plato's "Sophist",* 8.

[214] Martin Heidegger (Μάρτιν Χάιντεγγερ), *Είναι και Χρόνος*, τ.1ος, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας (Αθήνα: Δωδώνη, 1978), 355-356. Για τον γερμανικό όρο, βλ.: Martin Heidegger (Μάρτιν Χάιντεγγερ)*, Είναι και Χρόνος*, τ. 2ος, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας (Αθήνα: Δωδώνη, 1985), 756.

προηγείται κάθε «εγώ» ως καθαρή ύπαρξη (*Existenz*), επομένως και η ουσία του όντος έγκειται απλά στο «να είναι». Για τους αρχαίους φιλοσόφους μπορεί αυτή η επαγωγή να ήταν αρκετή. Το γραμματικό κατηγόρημα αρχίζει να διαμορφώνεται στην εκδηλωμένη φύση από τη στιγμή που υφίσταται έστω και ένας πρωταρχικός διαχωρισμός αιτίου και αιτιατού, συνεπώς δύο αντικειμένων διάφορων μεταξύ τους και αλληλεξαρτώμενων με σχέσεις κλήσης και επαγωγής. Η ενότητα διαταράσσεται αμέσως μόλις κάνει την εμφάνισή του το ετεροειδές στοιχείο, επομένως από το πρώτο ενέργημα δημιουργίας. Το παρμενίδειο *ἐστί* συμπίπτει με το *ἐὸν* όχι ως ρήμα αλλά ως μονάδα της νόησης και προϋποτίθεται, χωρίς όμως να γίνεται επαρκώς αντιληπτό, σε κάθε επακόλουθο και συνεπαγόμενο *ἐστί*, σε κάθε, δηλαδή, επιγενόμενο αντικείμενο. Όλη η ύπαρξη του ανθρώπου αποτελεί *ἐστί*. Τοιουτοτρόπως, το *ἕν*, που *ab initio* ταυτίστηκε με το *ὄν* στον παρμενίδειο μονισμό, συμπίπτει τελικώς με την έννοια του παντός *(ἓν φῃς εἶναι τὸ πᾶν)*.[215]

Όμως για τον Heidegger αυτή η εναρκτήρια οντολογική θέση δημιουργεί μια μεταφυσική εμπλοκή λόγου και νοήματος. Ο ίδιος κατανόησε ότι, προκειμένου να τεθεί σωστά το ερώτημα περί του όντος, είναι ανάγκη πρώτα να εξασφαλιστεί ο ορθός τρόπος πρόσβασης σε αυτό. Όπως και για τον Πλάτωνα, ομοίως για τον Γερμανό φιλόσοφο η έννοια του όντος περιλαμβάνει έναν πλουραλισμό νοημάτων: αυτό που είμαστε αλλά και το πώς είμαστε, αυτό για το οποίο μιλούμε μα και οτιδήποτε έχουμε κατά νου. Διότι το ερώτημα καθ' εαυτό για τη φύση του «είναι» θα προϋπέθετε ένα ερωτούν υποκείμενο έξω από το «είναι», πράγμα που είναι αδύνατον να ισχύει λογικά. Εκτός και αν υποτεθεί ότι υφίσταται *μία άλλη προγενέστερη* εκδοχή του όντος, το οποίο δύναται να θέτει ρητά και με ενάργεια το ερώτημα περί του «είναι» και επακόλουθα να λαμβάνει απαντήσεις. Όλες οι εκφάνσεις της κριτικής σκέψης και όλοι οι συσχετισμοί του κατανοείν, του εκλέγειν, του συλλαμβάνειν, συνοψίζουν το περί του όντος ερωτάν, περί της φύσεως του υπάρχειν.

Για να επεξεργαστούμε σωστά το ερώτημα για το «είναι» που είμαστε εμείς οι ίδιοι, είναι ανάγκη να καταστήσουμε διάφανο τον ερωτώντα στο Είναι του. Το όλον δεν θα μπορέσει να γνωρίσει ούτε την ίδια του την ουσία, εφόσον η γνώση θα προϋπέθετε οπωσδήποτε ένα υποκείμενο του λόγου το οποίο θέτει το μείζον ερώτημα για τον εαυτό του. Αυτό για τον Heidegger θα σημάνει μια ανοιχτή πρόκληση όχι για

[215] Πλάτων, *Παρμενίδης*, 128 a, 7 - 128 b, 1.

να το επαναλάβει, αλλά για να το θέσει εξυπαρχής επαρκώς.[216] Έτσι αποφάσισε να κάνει χρήση του προϋπάρχοντος όρου «εδωνά-Είναι» *(Dasein),* ως τον μόνο κατανοητό ορισμό μιας ολοκληρωμένης ύπαρξης: εκείνο το ον που μετέχει *συγχρόνως* των ιδιοτήτων τού Είναι και του θέτειν ερωτήματα περί του Είναι.[217]

Ο Heidegger διεκδίκησε την έξοδο του *Dasein* από την πλάνη της κλασικής μεταφυσικής. Αντίθετα προς την αίσθηση του θρησκεύοντος ανθρώπου ότι η ουσία προηγείται της ύπαρξης, όπως παρατηρεί θαυμάσια ο Eliade, και την πεποίθησή του πως η αυθεντικότητα της τελευταίας κατακτάται από τη στιγμή που θα διανοιχτεί στη συνείδηση η *ab origine* αποκαλυψιακή αλήθεια του κόσμου,[218] εκείνος διεκδίκησε μια ύπαρξη (*existentia*) για το *Dasein* του που να προηγείται της ουσίας (*essentia*)[219] – ενώ αντίθετα, για παράδειγμα, στη χριστιανική θεμελιακή οντολογία, το ον (ύπαρξη) επικαλείται το Είναι (ως ουσία).[220] Η φιλοσοφία του πάσχισε με ειλικρίνεια να κατορθώσει μια ηρωική απεμπλοκή από την καρτεσιανή αμφισημία, άσχετα αν κατέληξε απλώς να προωθήσει τον δυϊσμό κάποια επίπεδα παραπάνω στην αφαιρετικότητα του μεταφυσικού στοχασμού. Μέμφεται τον Descartes για μια πρωταρχική αμφισημαντότητα του όρου *substantia*, πότε ως υποστασιακότητας (άρα *ύπαρξης* ενός κάτι) και πότε ως υπόστασης (άρα του καθαυτό όντος), για να μην αναφερθεί κανείς στον παραδοσιακό δυϊσμό του μεταξύ *ego cogito* και *res corporea*, ή άλλως σκέψης και έκτασης ως ξεχωριστών ουσιών νου και σώματος αντίστοιχα.[221] Στον Heidegger η εκτατότητα του *Dasein* γίνεται κατανοητή *υπό τον όρο της ύπαρξής του*, σχολιάζει ο Γιώργος Αραμπατζής, διότι η οντολογική ανεξαρτησία της έκτασης αφαιρεί από την υπαρκτικότητά του.[222]

Παρ' όλα αυτά, και ο ίδιος παραμένει ανήκεστα καταδικασμένος στην ακαταμάχητη δυαρχία που δεν αποφεύγεται μέσω του τεχνάσματος της έλλειψης του υποκειμένου, αφού δεν παύει να ανατρέχει σε μια –έστω– πρωταρχική διαίρεση προκειμένου να μας διανοιχθεί ως αποκάλυψη και ως κατανόηση. Όχι μόνον συνιστούν διαφορετικά τμήματα το *Dasein* και το Είναι του, αλλά και η ίδια η

---

[216] Heidegger, *EX*,1, 28.

[217] Ibid., 30-32.

[218] Mircea Eliade, *Aspects du Mythe* (Paris: Gallimard, 1963), 119.

[219] Heidegger, *EX*, 1, 83-84, 86.

[220] Γεώργιος Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία* (Αθήνα: Καρδαμίτσας, 2012), 176.

[221] Heidegger, *EX*, 1, 157-158. Βλέπε και Descartes, op. cit., I, LIII.

[222] Αραμπατζής, op. cit., 177.

αρχέγονη ενότητα του τελευταίου –αν υποθέσουμε πως τελικά υφίσταται– δεν συλλαμβάνεται παρά μόνον με τη διάνοιξη η οποία απαιτεί μια προοντολογική μέριμνα του *Dasein* προς τον εαυτό του.[223] Εδώ θυμίζουμε τη διττή σημασία του «μεριμνάν» στον Heidegger. Η αυθεντική μέριμνα αποτελεί το εργαλείο του υποκειμένου για να ορίσει και να αποπερατώσει τον εαυτό του στον χρόνο, και διακρίνεται σαφώς από την αναυθεντική της εκδοχή, η οποία εκδηλώνεται ως φροντίδα για τα πράγματα του κόσμου της καθημερινότητας.[224] Ας μην ξεχνούμε ότι, για τον ακραίο υπαρξισμό του φιλοσόφου, η αυθεντικότητα της ύπαρξης ανήκει αποκλειστικά στο ερώτημα του Είναι για τον εαυτό του, ανεξάρτητα από την ενδοκοσμική εμπειρία.[225] Και όταν ο ίδιος μας λέει ότι το *Dasein* (ως ενθαδικό) υπάρχει ένεκα του εαυτού του, και πως ακόμη και αν έχει τελεστεί η ύπαρξή του στον κόσμο (με τον θάνατο του ανθρώπου) πάντοτε το Είναι του θα εξακολουθεί να ορίζεται ως προηγούμενο-του-εαυτού του,[226] δεν είναι τάχα αυτός ένας ξεκάθαρος δυϊσμός μεταξύ του εδωνά-Είναι και του Είναι του; Πρόκειται, επομένως, για μια δισυπόστατη σύλληψη του εγώ, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα όσο και προβληματική, που μας φέρνει ξανά απέναντι στο άγχος της μοναξιάς του υποκειμένου.

Όμως «υπάρχω» για το *Dasein*, όπως και για το παρμενίδειο *ἕν-ἐστί*, σημαίνει να υπάρχω υπερβασιακά ακόμη και πέρα από κάθε εννοιολογική κατηγοριοποίηση αριστοτελικού γένους ή είδους,[227] αυθεντικά στην ολότητά μου που αποκαλύπτεται από τη μέριμνα της δομικής ανάλυσής του. Αλλά όπως ακριβώς ο Πλάτων στον *Σοφιστή* καταλήγει πως κάθε ερμηνευτική προσέγγιση του όντος, καταφατική ή αποφατική, τελικά δίνει το ίδιο αποτέλεσμα, έτσι και ο Heidegger αποδίδει στο εδωνά-Είναι όχι απλά την ύπαρξη *αλλά το γίγνεσθαι*, αφού όσο υπάρχει (μη πραγματωμένο, εφόσον δεν έχει ακόμη επέλθει ο θάνατός του), ουσιαστικά δεν

---

[223] Heidegger, *EX,* 1 296-297.

[224] Ibid., 296-298. Για τη σχέση μέριμνας και αυθεντικότητας, βλ. και: Heidegger, *EX,* 2, 427-442.

[225] Heidegger, *EX,* 1, 217. Ο αυθεντικός (*eigentlich*) εαυτός τίθεται κατ' αντιδιαστολή προς τον *εαυτό πολλών* της καθημερινότητας.

[226] Heidegger, *EX,* 2, 433. Το «είναι» του *Dasein* υπάρχει ως προηγούμενο του εαυτού του, με την έννοια της *δυνατότητας ύπαρξης* η οποία προηγείται αυτού, αλλά το ακολουθεί πάντα ως μέριμνα, ως διαρκής εκκρεμότητα και μη-αποπεράτωση. Εφόσον το *Dasein* ολοκληρώνεται με τον θάνατο, η πορεία του προς αυτόν σχετίζεται με τον εαυτό του (με αυτό που ενδέχεται να γίνει) «ως προς μια έξοχη δυνατότητα ύπαρξης» (ibid., 454).

[227] Heidegger, *EX,* 1, 25-26.

είναι[228] (δεν θα μπορούσε να ταυτίζεται, επί παραδείγματι, με την προσωπικότητα του υποκειμένου η οποία εξαρτάται από τις επιμέρους συνθήκες, τα ήθη, τους κοινωνικούς κανόνες, κ.λπ.). Ας θυμηθούμε στο σημείο αυτό και τις θεωρίες του Simondon περί προ-ατομικής πραγματικότητας. Το άτομο δεν είναι παρά ο εαυτός του, παρ' όλα αυτά υπάρχει ως ανώτερο-του-εαυτού του, εφόσον φέρει μια πιο ολοκληρωμένη πραγματικότητα η οποία δεν εξαντλείται στην εξατομίκευση, αλλά ισχύει ως δυνάμει, εμψυχωμένη κάθε φορά από τις ανοιχτές πιθανότητες. Γι' αυτό και η λειτουργία της προ-ατομικότητας υποδηλώνει μια ανεξάρτητη πνευματική ποιότητα που φέρει μέσα της τον σπόρο του απείρου, όπως ακριβώς ο κρύσταλλος έχει συγκρατήσει εμμενή τη φύση του νερού από το οποίο προήλθε.[229]

Επομένως, κατά τον Heidegger, η οντολογική ενατένιση του υποκειμένου αποδίδει στην «εαυτότητα» μια διάσταση πέρα από το καντιανό λογικό υποκείμενο ή το πρακτικό πρόσωπο της νοημοσύνης·[230] εδώ μιλά για μια διηνεκή παρεύρεση, η οποία μπορεί να μην συμπίπτει με το «εγώ-υποκείμενο» *(Subjekt)* αλλά με το «αυτό-τούτο» (*Selbiges),*[231] όχι σε συναλληλία με τους άλλους, αλλά *αφιστάμενο*, έχοντας τον χαρακτήρα *εαυτού*, δίχως πολλότητα, παντελώς αρχέγονο,[232] τελικώς παρμενίδειο *ὄντως ὄν*, ούτε καν μονάδα με την κοινή αριθμητική σημασία. Δηλαδή, αν καταλαβαίνει κανείς καλά τις έννοιες, θα λέγαμε ότι το *Selbiges* είναι η μη παραστασιακή, μη αποβλεπτική εκδοχή του *Dasein*, ένα προϊόν οντολογικού αυτισμού, το ποιητικό αίτιο κάθε μοναχικής διαδρομής.

Στην πλατωνική φιλοσοφία ανακύπτει το αφίστασθαι του υποκειμένου, όταν μιλάμε για την κοινωνία των ειδών προκειμένου να συμπεράνουμε ότι καθετί είναι ον και συνάμα μη-ον, και ήδη παραπάνω μιλήσαμε για το τέχνασμα του να ερμηνευτεί

---

[228] Heidegger, *EX,* 2, 428.

[229] Simondon, op. cit., 296-297.

[230] Heidegger, *EX*, 2, 545-546.

[231] Heidegger*, EX*, 1, 194-195. Επίσης χρησιμοποιείται το ουσιαστικό *Selbigkeit* (ομοιότητα, το να είναι αυτό). Αναφέρεται στον αυθεντικό εαυτό, διαφέροντας από την ταυτότητα (*Identität*), η οποία ανήκει στην εγκόσμια πολλαπλότητα του εγώ: Ibid., 219. Έννοια συναφής με το εδωνά-Συνείναι (*Mitdasein*), που αντιπροσωπεύει την ενδοκοσμικότητα του *Dasein*, δηλ το Συνείναι (*Mitsein*) με άλλους, αλλά με τρόπο που η συναλληλία του με τους Άλλους να βιώνεται ωσάν να βρίσκεται υποτελές στην παρατήρησή τους. Υφαρπαγμένο από αυτούς, το *Mitdasein* «αφίσταται»: Ibid., 200-201, 212-213. Ανάμεσα στην πολλότητα το *Dasein* είναι ον πραγματικότατο (*ens realissisum*): Ibid., 216.

[232] Ibid, 212-213.

το μη-ον υπό το πρίσμα της διαφορετικότητας, τουτέστιν ως τόδε τι, ή ως καθ' εαυτό, και μη-ον ως «μη όντας κάτι άλλο». Αλλά ετούτη η θεωρία της κοινωνίας, που λειτουργεί για να μετακενώσει στον αναγνώστη τη διαλεκτική του Πλάτωνα, συγχρόνως υποκρύπτει –σχεδόν εξαπατώντας μας πονηρά– τη βαθιά μοναξιά του ιδεαλισμού, αφού δεν πρόκειται για μια πραγματική συνάρθρωση των όντων, που πάσχισε να αποδώσει η πλατωνική διάνοια, αλλά μάλλον για τη φαινομενολογική ενατένιση της διαφορετικότητας των ειδών στα οποία και πάλι παρίστανται οι αενάως καρφωμένες στο στερέωμα Ιδέες του (από εκεί προκύπτει στον *Σοφιστή* το άγχος για χαρακτηρισμό κάθε απειροελάχιστης επιμέρους έννοιας και κάθε κατηγορικού προσδιορισμού ως όντος). Αν αποτολμούσε κανείς να κάνει κάποιον υπαινιγμό μεταξύ του πλατωνικού όντος και του καθημερινού υποκειμένου, το οποίο εντοπίζεται αφενός στη συνείδηση και αφετέρου στο σχήμα «ενεργείν-πάσχειν», τότε θα διαπίστωνε ότι το περιβάλλει το ίδιο είδος ασάφειας που εντοπίζεται στο χαϊντεγγεριανό *Dasein*. Το περίφημο *das Man* του Γερμανού φιλοσόφου συνιστά το καθαρό υποκείμενο ως εαυτότητα, εξίσου αρχέγονο με τις δύο δομές του *Dasein*, το «Συνείναι» (*Mitsein*) και το «εδωνά-Συνείναι» (*Mitdasein*)[233] –οι οποίες απεικονίζουν τη συνύπαρξη με τους Άλλους–, όμως ταυτόχρονα οφείλει να διαχωρίζεται απ' αυτά όπως ο πυρήνας ενός καρπού από τον ίδιο τον καρπό.

Ο Steinbock τονίζει τη δυστοκία στις απόπειρες μετάφρασης του κειμένου τού *Είναι και Χρόνος*, επιμένοντας ότι υπάρχει νοηματική απώλεια, ή και ολοσχερής έλλειψη ορθής κατανόησης, σε σχέση με τους χαϊντεγγεριανούς όρους. Παρόμοιες παρατηρήσεις θεωρούνται σημαντικές, διότι κατοπτρίζουν ένα ευρύ πλαίσιο προβλημάτων μετάδοσης της πληροφορίας όταν διασχίζει κανείς τα γλωσσικά σύνορα, που είναι μαζί και όρια των βαθύτερων δομών της συνείδησης, εκεί όπου εδράζεται το άφατο της αντίληψης. Ετούτο από μόνο του, δηλαδή η διαπίστωση της παράδοξης σύγκλισης ρητού και άρρητου, συνιστά πολλές φορές πρόσκομμα για την κατανόηση στο πρωτότυπο των δυσνόητων φιλοσοφικών κειμένων, ειδικά όσων ασχολούνται με ζητήματα οντολογίας, αλλά δυστυχώς είναι κάτι που δεν μπορεί να αποφευχθεί. Το *das Man* για τον Steinbock δεν είναι, λοιπόν, το *they* («εκείνοι» ή οι «πολλοί») των αγγλικών μεταφράσεων, με άλλα λόγια δεν παριστά μια κοινότοπη ανωνυμία του *Dasein* όπως όταν κανείς χάνεται μέσα στο πλήθος, αλλά μάλλον ένα ιδιάζον είδος ανωνυμίας «τρίτου προσώπου», μια τρόπον τινά σύγχυσή του

[233] Βλ. προηγούμενη σελίδα.

(*conflation*) με τις άλλες όψεις του «υπάρχειν», ούτως ώστε το ίδιο το *Dasein* να μην κατανοεί τη διάκριση του δικού του «τόδε τι».[234] Πράγματι, η κατά λέξη μετάφραση του *das Man* μας οδηγεί σε μια μοναξιά πιο προσωπική και ίσως πνευματικότερη από την έννοια ενός ανώδυνου «συλλήβδην» που ενδεχομένως μεταδίδει το αγγλικό *they* (στις ελληνικές αποδόσεις χρησιμοποιείται το «οι πολλοί»[235]), και γι' αυτό οντολογικά δεσμευτικής· η περιχαράκωση του όντος στο «είναι» του προσώπου αποτελεί μια υπαρκτική πρόκληση για τον ορισμού του εαυτού ως αδιαίρετης μονάδας.

Κατά τον ίδιο τρόπο, στη φαινομενολογία του Maurice Merleau-Ponty, η αόριστη αντωνυμία «κάποιος» (*on*) αφενός συνιστά τον μόνο δρόμο αντίληψης του άλλου μέσω των ενεργημάτων του, αφετέρου όμως, η ίδια αυτή οδός μάς ανακαλεί στην αυτοαναφορικότητα. Η πράξη που κάθε φορά πράττουμε είναι εξ ορισμού μια επιτέλεση σε πρώτο πρόσωπο από ένα Εγώ (*Je*) που, ως επίδοξο αντικείμενο της αντίληψης του Άλλου, θα εκπέσει μοιραία στο τρίτο πρόσωπο ενός «κάποιου» (*on*) υποκειμένου, άσχετα αν αυτό το εκπεσόν υποκείμενο εξακολουθούμε να είμαστε εμείς οι ίδιοι.[236] Ερμηνεύοντας τον Sartre, ο Merleau-Ponty δεν βλέπει παρά δύο τρόπους να υφίσταται κανείς: το εν εαυτώ (*en-soi*), δηλαδή ως αντικείμενο παρατήρησης των άλλων απλωμένο στον χώρο, και το δι' εαυτόν (*pour-soi*), δηλαδή ως η ίδια η συνείδηση του εαυτού. Τώρα, η έννοια της αντίληψης του άλλου δομείται πάνω σε μια εγγενή αδυναμία κατανόησης. Ο άλλος γίνεται κατανοητός από μένα ως *en-soi*, αλλά αυτοστιγμεί η προκειμένη συνθήκη καταντά ανόητη, αφού ταυτοχρόνως τον αναγνωρίζω ως *pour-soi*, όμως ετούτο είναι αδύνατον να συμβαίνει, καθώς το *pour-soi* είμαι μονάχα και πάντοτε «εγώ».[237] Επομένως υποψιάζομαι ή κατέχω αξιωματικά τη γνώση του άλλου, αλλά σε καμία περίπτωση δεν τη βιώνω εμπειρικά. Έτσι ανακαλούμαι, ως υποκείμενο, στην αναπόδραστη οντική μου μοναξιά, εκεί όπου εμφωλεύει ο τρόμος του κενού. Αποκεί και πέρα, προστρέχω στο άπειρο, στο απροσμέτρητο επέκεινα.

Τελικώς, η αρχαία μοναχικότητα του υποκειμένου κείται πάντα εν κρυπτώ στις φιλοσοφικές αναζητήσεις του μέλλοντος, προβάλλοντας το αίτημα του

---

[234] Steinbock, op. cit., 151-152.

[235] Παραδείγματος χάριν: Heidegger, *EX*, 1, 194.

[236] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945), 400.

[237] Ibid., 401-402. Στην οντολογία του Sartre θα αναφερθούμε στο δεύτερο μέρος της διατριβής.

ανθρώπου για μια αρμονική κοσμολογία, ενοποιητική, ενάντια στον αφανισμό του και προσανατολισμένη προς την Ολότητα. Ακόμα και η δυσνόητη φιλοσοφία του Heidegger πυροδοτείται από μια αλλόκοτη διαιώνιση του *Dasein*, που πασχίζει να υπερφαλαγγίσει τόσο τη συνύπαρξη με τους Άλλους όσο και τον ίδιο τον θάνατό του, αγωνιζόμενο διαρκώς ενάντια στην ανθρώπινη έκπτωση του δυϊσμού. Το *Mitdasein*, όμως, παρευρίσκεται ως δομή του *Dasein*, αλλά ποτέ δεν απορροφάται από αυτό μέσα στην ενδοκοσμικότητά του. Με τον έναν ή με τον άλλον τρόπο, υποφώσκει η πλατωνική προσπάθεια για την άσκηση μιας διαλεκτικής που να υποστηρίζει λογικά τον ιδεαλιστικό δυαλισμό, προκειμένου να χειραφετηθεί οντολογικά. Μόνον ο νεοπλατωνισμός, διαμέσου της υπέρβασης που κατόρθωσε με το πέρασμα της κοσμολογίας του στη θεολογική αφαίρεση, απόσχε από το να θεωρήσει τον εαυτό του αιχμάλωτο των λογικών επιχειρημάτων για να κερδιστεί αυτή η βεβαιότητα.

Ο Πρόκλος, βέβαια, δέχεται την αξία της επιστημονικής γνώσης, αλλά καταλήγει τεχνηέντως να προτιμήσει τον υπερβασιακό λογισμό, για να ερμηνεύσει, στη συνέχεια, κατά το νεοπλατωνικό δοκούν, τον παρμενίδειο στοχασμό: ότι το *ἕν* υπερέχει κάθε κατακτημένης γνώσης, εφόσον όλα κατατείνουν στην άρρητη ιδιότητα του Θεού (*καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς εἰς τὸ ἄρρητον τοῦ πάντων ἐπέκεινα θεοῦ*).[238] Οι Νεοπλατωνικοί όχι μόνον δεν δαιμονοποίησαν το άγνωστο, όπως θα έπραττε ο σκεπτικιστής φιλόσοφος, αλλά αντίθετα, το καλωσόρισαν ως άλλοθι για τη μυστική μεταρσίωση του μυημένου, η οποία εύκολα τίθεται υπεράνω κάθε νοητικού συλλογισμού και επιστημονικής γνώσης (*Μετὰ γὰρ τὰς κατ᾽ ἐπιστήμην ἐνεργείας καὶ τὰς νοερὰς ἐπιβολὰς ἡ πρὸς τὸ ἄγνωστον ἕνωσίς ἐστιν*).[239] Λαμβάνοντας απριορικά την ύπαρξη των πλατωνικών Ιδεών, τα επιχειρήματα του Πρόκλου μοιάζουν αδιάσειστα. Όταν μιλά κανείς περί των νοητών πραγμάτων –ας πούμε περί της έννοιας ενός γεωμετρικού σχήματος–, μήτε οι ορισμοί μήτε τα ονόματα που παράγονται από τη λογική γνώση δύνανται να αποδώσουν την αίσθησή τους, παρά μόνο να περιγράψουν επιμέρους ιδιότητες και συμβεβηκότα αυτών, εμπλέκοντας τον παρατηρητή στην εγκόσμια συνθετικότητα των πραγμάτων. Αντίθετα, μονάχα ο νους μπορεί και συλλαμβάνει την Ιδέα του σχήματος μέσω μιας απλής νοητικής σύλληψης. Αφού, λοιπόν, η λογική γνώση υπολείπεται της νόησης στην ατό***φυα*** κατανόηση των Ιδεών που κατοπτρίζουν τα εγκόσμια σχήματα, πολλώ δε μάλλον στερείται της

---

[238] Πρόκλος, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, Β΄, 73. 13-14.

[239] Ibid., 73. 15-16.

ικανότητας να ορίσει το Ένα. Το ίδιο παραμένει ασύλληπτο από κάθε κρίση, γνώση, ορισμό (*Quare omni sensui incomprehensibile est et omni opinioni et sciente omni et omni rationi, et omnibus nominibus incomprehensibile*),[240] κι όμως ταυτόχρονα προσφέρεται κατά χάριν μέσω του ύψιστου μαθήματος (*mathema ultimum*) που οδηγεί στην ύπατη γνώση (*in ultima cognitionum*), η οποία, αδιαπραγμάτευτα θεόπνευστη (*cognitio indivinata*),[241] υπέρκειται ασφαλώς της επιστήμης.

III. Ολότητα και εκστατικός χρόνος

III.i. Ο εκστατικός χρόνος στον Heidegger και τον Bergson

Η κατανόηση της έννοιας της ολότητας αποτελεί ένα καθαυτό λογικό πρόβλημα, που γίνεται ακόμη πολυπλοκότερο καθώς συνδυάζεται με τους δυσεπίλυτους γρίφους του χρόνου. Αν το *ὄν* συνιστά μια αχρονική μονάδα των πάντων, όπως μας διαβεβαίωνε ο Παρμενίδης, τότε πώς υπάρχει τρόπος να γίνει αντικείμενο νόησης το αχρονικό; Όχι μονάχα το μη υπαρκτό, λοιπόν, που ο ίδιος εξοστράκισε από τον κοσμολογικό του ειρμό, αλλά και το άχρονο, το οποίο υποστήριξε στην οντολογική του επιχειρηματολογία, ήγειραν σημαντικά προβλήματα στη φιλοσοφική σκέψη. Επειδή βρίσκομαι σε θέση να μιλώ για κάτι, δεν εξυπακούεται αυτομάτως ότι δύναμαι να το συλλάβω στη συνολική του διάσταση, ακόμη και αν πρόκειται για μαθηματικό όρο που τον λαμβάνει κανείς αξιωματικά. Πώς διανοείται κανείς το άπειρο (*Ἄπειρον ἄρα τὸ ἕν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει*[242]), ακόμη και αν σχηματικά του προσδώσει το αντίστοιχο μαθηματικό σύμβολο; Ουσιαστικά δεν είναι η έννοια που ορίζεται, αλλά το ίδιο το σύμβολο, επομένως, ακόμη και τις στιγμές που το χρησιμοποιούμε, πρόκειται για μια κατ' ανάγκη ταυτολογία, μια επιστημονική *consensu omnium* παρασπονδία.

Ολόκληρο το οντολογικό ζήτημα, εφόσον τίθεται στη διελκυστίνδα «ένα-πολλά», αναθέτει στη φιλοσοφία το διακύβευμα του χρόνου. Παραπάνω εντοπίσαμε

---

[240] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, Ζ΄, KL, 60. 31 - 62. 20, όλος ο συλλογισμός. Η λατινική παράθεση (62. 17-20) είναι σχόλιο στο 142 a, 2-3 του *Παρμενίδη*: *Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα.*

[241] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, Ζ΄, KL, 62. 35-40.

[242] Πλάτων, *Παρμενίδης*, 137 d, 7.

τα λογικά προβλήματα που ανακύπτουν αν εκκινήσουμε είτε από την κατάφαση είτε από την άρνηση, ως προς την απόδοση απόλυτων τιμών. Στις πλάνες αυτές πρωτοστατεί επίσης το παράλογο συμπέρασμα ότι, εάν λάβουμε υπόψη μας ως γνώμονα της ύπαρξης του Ενός τη μέθεξή του στην πολλότητα –και άρα στην ουσία–, τότε αναγκαστικά αυτό οφείλει να υπόκειται σε μεταβολή που ασφαλώς απαιτεί κάποια αλλοίωση, η οποία, παρ' όλα αυτά, μεθίσταται της ενικής ταυτότητας, αφού απαιτεί *τον χρόνο,* ήτοι την έναρξη και λήξη της στιγμής.[243] Αλλά ο χρόνος της φιλοσοφίας δεν αρκείται απλώς στην επιστημονική θέαση της έννοιας – που, εξάλλου, συνιστά καθ' εαυτόν έναν γρίφο ακόμη και για τη σύγχρονη φυσική. Επιπλέον ασχολείται με τη συμβαντική στιγμή, δηλαδή εκείνο το σημείο όπου διενεργείται η γεγονότητα του όντος· εδώ υπεισέρχεται η μεταφυσική.

Ο Πλάτων ορίζει τη μεταβολή ως ένα κενό στη *sempiternitas*[244] του όντος, ένα σημείο μηδέν που αποκαλεί *ἐξαίφνης*.[245] Κατά αυτόν τον τρόπο, δημιουργώντας δηλαδή χρονικά *lapsus*, κατά τα οποία *και μόνον τότε* υπόκειται σε μεταβολή, μεταβαίνει από τη μια στατική κατάσταση στην άλλη· εντούτοις πρόκειται για μία μετάβαση (δηλαδή για μια κίνηση, άρα και εν χρόνω αλλοίωση) *που εμπεριέχει τη σταθερότητα ήδη την ώρα που συντελείται*. Αυτό όμως το *ἐξαίφνης* δημιουργεί νοηματικό κενό, κατά τον ίδιο τρόπο που η στιγμή της μετάβασης, όσο απειροελάχιστη και αν είναι, ωστόσο δεν παύει να περικλείει αυτούσια την έννοια του ρέοντος χρόνου ως μονάδας μέτρησης των ενεργημάτων του όντος· έτσι αναγκαστικά διαφοροποιείται από την αδράνεια. Πολύ πριν ο Einstein διατυπώσει τη θεωρία της σχετικότητας, ο φιλοσοφικός στοχασμός είχε νιώσει όχι ως εμπειρία, μα ως υποψία μιας αφηρημένης, μαθηματικής σύλληψης, την έννοια του χωροχρόνου. Δίχως να χρειαστεί να κάνει αναφορές στον Πλάτωνα, ο David Hume κατανόησε την έννοια της κίνησης ως τη λυδία λίθο για την ύπαρξη της συνάφειας μεταξύ χώρου και χρόνου (αν κάτι κινείται, αυτό σημαίνει πως καταλαμβάνει κάποια διαδοχικά σημεία

---

[243] Ibid., 155 d - 156 c.

[244] Ή άλλως ο μεταφυσικός χρόνος ως ρέον παρόν του δημιουργημένου κόσμου, ας πούμε ένα αέναο γίγνεσθαι. Στον Βοήθιο χρησιμοποιείται κατ' αντιδιαστολή προς τη θεϊκή αιωνιότητα (*aeternitas*), η οποία «βρίσκεται» έξω από τον χρόνο: Boethius, op. cit. (*De Trinitate*), IV. 71-77 (… *quod nostrum "nunc" quasi currens tempus facit et sempiternitatem, diuinum uero "nunc" permanens neque mouens sese atque consistens aeternitatem facit; cui nomini si adicias "semper", facies eius quod est nunc iugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum quod est sempiternitas*).

[245] Πλάτων, *Παρμενίδης*, 156 d-e.

στον χώρο, και αυτό ασφαλώς δεν μπορεί να τελεστεί την ίδια στιγμή), άρα η άπειρη διαίρεση του πρώτου όρου αυτής της σχέσης συνεπάγεται και αυτήν του δεύτερου.[246] Όπως ακριβώς συνάγουμε τη διάσταση του χώρου μέσω των αισθήσεων, τοιουτοτρόπως αντιλαμβανόμαστε την αντίστοιχη διάσταση του χρόνου μέσω της διαδοχής των εντυπώσεων εντός του νου, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που προκαλούν οι εσωτερικές, νοητικές καταστάσεις οι οποίες δεν προκύπτουν από την αντίληψη των υλικών αντικειμένων. Είναι επομένως αδιανόητη για τον άνθρωπο η αυτούσια και ανεξάρτητη αντίληψη του χρόνου.[247]

Παρ' όλα αυτά, το ίδιο το ον κατορθώνει ακόμη να αποδιδράσκει από τον στοχασμό μας –κατά κάποιον τρόπο να διαρρέει– και δεν καθηλώνεται μήτε μέσω του λόγου μήτε μέσω της συνήθους απόβλεψης της συνείδησης. Μοιραία, λοιπόν, αποτυγχάνει την υπαρκτική του τοποθέτηση. Ετούτο δεν σημαίνει ασφαλώς πως η αξία της διαλεκτικής τέχνης εκπίπτει του φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά απλώς πως καθίσταται ανεπαρκής ως μέθοδος σύλληψης της μονάδας, όπως κάθε μορφή γραμμικής σκέψης. Ο Heidegger αναγνώρισε στην πρώιμη οντολογία την πρώτη ορθή απόπειρα ορισμού του Είναι, στο μέτρο που η ερμηνεία του από τον αρχαίο κόσμο έλαβε υπόψη τον χρόνο ως μεταφυσική κατηγορία, ορίζοντας το ον ως παρουσία. Έτσι, το ζωντανό εν χρόνω ον είναι εκείνο που εκδηλώνεται μέσω του διαλέγεσθαι από το οποίο συνάγονται οι δομές του Είναι του. Από την άλλη, παραδέχεται ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, παρά το θαυμαστό της κατόρθωμα να απεξαρτήσει τον λόγο από τα μυθολογικά ψιμύθια,[248] αφελώς εγκλωβίστηκε στην ίδια την τεχνική της και λανθασμένα την εξέλαβε ως καθαυτό οντολογία, αφού αντί να προχωρήσει αναζητώντας το θεμέλιο του χρόνου, αντίθετα επιχείρησε να συλλάβει την ουσία του *ένὸς ὄντος* ωσάν να επρόκειτο για ον ανάμεσα στα όντα.[249]

Αυτό που εννοεί ο Heidegger παραπέμπει σε μια πρωτότυπη θέαση της έννοιας του χρόνου σε σχέση με την αλήθεια του όντος. Δεν πρόκειται για τον χρόνο του ρολογιού ούτε για τον βιωμένο χρόνο, αλλά για την πρωταρχική βάση του συσχετισμού μεταξύ Όντος και Λόγου, άρα πρόκειται για ένα μέσον αποκατάστασης του απολεσθέντος δεσμού μεταξύ του ανθρώπου και της αρχέγονης εμπειρίας του

---

[246] David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford at the Clarendon Press: Oxford UP, 1960), 31.

[247] Ibid., 35.

[248] Heidegger, *Parmenides*, 5-6.

[249] Heidegger, *EX*, 1, 59-61.

υπάρχειν[250] (αν και ο ίδιος, όπως θα δούμε, εξέλαβε απολύτως υπαρξιστικά, εκτός μυστικιστικού πλαισίου, την έκσταση, ωστόσο αυτές οι θέσεις του τυγχάνει να αποτελούν και το μεταφυσικό θεμέλιο κάθε μυστικισμού). Εφόσον για τον Heidegger το υποκείμενο νοείται ως αυθεντικό μόνο σε σχέση με την «υπέροχη δυνατότητα ύπαρξής του» που φτάνει στο τέλος της με τον θάνατο,[251] αντιλαμβάνεται κανείς τον σπουδαίο ρόλο που καλείται να αναλάβει ο χρόνος οντολογικά. Τα φαινόμενά του – παρόν, παρελθόν, μέλλον– συνιστούν τις ***εκ***-στάσεις της χρονικότητας. Η τελευταία νοείται ως ωρίμαση του *Dasein* μέσα στον χρόνο, που μεταφράζεται σε ρευστότητα αποτελούμενη από πολλά διαδοχικά «τώρα». Όμως αυτά τα «τώρα» η χρονικότητα τα έχει κερδίσει επειδή ισχύει ως αρχέγονη δυνατότητα ύπαρξης του εαυτού, αλλά και ως η φανέρωση της ύπαρξής του στον τρέχοντα χρόνο. Βρίσκεται συνάμα εντός και εκτός εαυτού, και αυτή η δεύτερη ιδιότητα την ανάγει σε *έκσταση*. Έτσι ο άνθρωπος «επιστρέφει στον εαυτό του» με μια ελευθερία που του δημιουργεί τις επεκτάσεις εκείνες οι οποίες τον συνδέουν με την κατάσταση της αρχεγονοσύνης (*Ursprünglichkeit*), ήτοι με την πρωταρχική δυνατότητα ύπαρξης.[252] Ώστε τελικώς ο Heidegger κατορθώνει να υπερκεράσει ακόμη και τη μεταφυσική *durée* του Henri Bergson, όταν αναφέρεται στη «μετάθεση» της χρονικότητας του ανθρώπινου όντος πίσω στις αρχέγονες εσχατιές του;[253] Για να απαντήσουμε στο ερώτημα, θα χρειαστεί κάποια μελέτη των αντίστοιχων μπερξονικών θέσεων, καθώς και της συνάρτησής τους με τον ρόλο της εκστατικής εμπειρίας στην οντολογία του· όπως θα διαπιστώσουμε, η σύγκριση των δύο σημαντικών στοχαστών φανερώνει ένα ιδιαίτερα δυναμικό πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ υπαρξισμού (ανεξάρτητα από τη σαρτρική πατρότητα του όρου) και κλασικής μεταφυσικής.

Ο Bergson εποπτεύει την έννοια του χρόνου ως την αδιάλειπτη διάρκεια (*continuité*) που χαρακτηρίζει την εσωτερική ζωή του υποκειμένου, δηλαδή ως ένα συστατικό της συνείδησης. Αυτή η αίσθηση συνέχειας παραλληλίστηκε, για να

---

[250] Heidegger, *Parmenides*, 77.

[251] Heidegger, *EX*, 2, 454.

[252] Ibid., 558-560. Η έννοια της αρχεγονοσύνης εξηγείται στις σελ. 426 κ. εξ. Για τον γερμανικό όρο, βλ. σελ. 754.

[253] Στον Heidegger, το επίθετο «αρχέγονος» (*Ursprünglich*) εμφανίζεται ως θεμελιώδης ιδιότητα της αλήθειας του όντος και συνδέεται με την αυθεντικότητα που, όπως είδαμε, προσιδιάζει στο ον το οποίο εκδιπλώνει διαρκώς τις άπειρες δυνατότητες του υπάρχειν. (*EX*, 1, ουσιαστικά όλη η παρ. 44 β., ιδ. σελ. 343-347. Για τον γερμανικό όρο, βλ. *EX*, 2, σελ. 754).

περιγραφεί, με όρους που παραπέμπουν στον χώρο, ως ροή ή πέρασμα, ωστόσο απολύτως αφομοιωμένα το ένα στο άλλο. Δεν προϋποθέτει η ροή ένα κάτι που περνά, ούτε αυτό το κάτι διαθέτει τα στάδια ενός εξωτερικού περάσματος. Αντίθετα, τα δυο τους οικοδομούν την αέναη μετάβαση (*transition*) της συνείδησης, που συνιστά και την πραγματική μνήμη του όντος όχι ως βίωμα των γεγονότων του εξωτερικού χρόνου ή συσσώρευση μεμονωμένων στιγμών, αλλά ως εκείνον τον μηχανισμό που μας επιτρέπει την αυτοσυνείδηση με τον τρόπο μιας διαρκούς διαχυτικότητας, μέσω της επέκτασης του παρελθόντος στο παρόν, ωσάν να καταλαμβάνουν τον ίδιο χώρο στον νου. Σε πείσμα της σύγχρονής του θεωρίας της σχετικότητας, στον Bergson ο χρόνος γίνεται άπειρος τη στιγμή που ο χώρος μοιάζει να υποβιβάζεται χάριν της εσωτερικής ζωής. Μετατρέπεται, επομένως, σε θεμελιώδη χρόνο (*temps fondamental*), ο οποίος αποκαλύπτει έναν στοιχειώδη παράγοντα που μας προσδιορίζει οντολογικά. Έχοντας εξ ορισμού υπερβεί τον αντικειμενικό χρόνο των ρολογιών, κατατάσσεται στο τρίτο επίπεδο χρονικότητας, πάνω ακόμη από τον υποκειμενικό-εμμενή χρόνο, και παρευρίσκεται ως συνείδηση της εσωτερικής χρονικότητας. Είναι η περίφημη μπερξονική *durée*, όρος αμετάφραστος κατά προτίμηση, αφού η φιλοσοφική του ιδιότητα υπερπληρώνει τη λεξιλογική του σημασία της απλής «διάρκειας», υποσημαίνοντας την ίδια την ταυτότητα του προσώπου σε μυστικό συναπάντημα με το συνειδέναι, κατάσταση η οποία αγγίζει το όριο του υπερβατικού βιώματος –[254] ή, ακόμη περισσότερο, αποτελεί τη βάση του.

Στο σημείο αυτό, είναι αναγκαίο να γίνει μια κάποια διασάφηση των όρων. Η ιδιάζουσα χρονικότητα που αντιπροσωπεύει η *durée* δεν εμπίπτει μήτε στη φυσική –ασφαλώς– μήτε στη φαινομενολογική στάση, αφού αποτυγχάνει να διασφαλίσει την προαπαιτούμενη απόσταση από την εμπειρία, την οποία προϋποθέτει η φαινομενολογική αναγωγή. Παραμένει, ωστόσο, υπερβατολογική με την έννοια που προσέδωσε ο Husserl στον όρο, δηλαδή μη εμπειρική, γνήσια εμμένεια, για την οποία η φαινομενολογία δεν μπορεί να μας πει απολύτως τίποτε.[255]

Όπως πολύ εύστοχα έχει σχολιαστεί από τον George William Barnard, *durée* δεν είναι απλά τα περιεχόμενα της συνείδησης, αλλά η φυσική εκδήλωση του

---

[254] Henri Bergson, *Durée et Simultanéité. À Propos de la Théorie d'Einstein* (Paris: Félix Alcan, 1922), 54-56.

[255] Edmund Husserl, *On the Phenomenology of Consciousness of Internal Time*, μτφρ. John Barnett Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), §1 (σελ. 6).

εσώτερου εαυτού, η λεπτοφυής και ενορασιακή, ενδοσκοπική συνειδητότητα (*awareness*), η δυναμική ουσία αυτού που πραγματικά είμαστε, ο εσωτερικός γνώστης και μαζί το αντικείμενο της γνώσης του – τελικώς η διηνεκώς μεταβαλλόμενη και απρόβλεπτη συνειδητότητα.[256] Διότι η *αληθινή durée* συμπίπτει με τον εσωτερικό χρόνο του όντος δίχως τις συμβάσεις του «πριν» ή του «μετά», ακριβώς όπως κανείς αντιλαμβάνεται την αδιαίρετη διάρκεια μιας μελωδίας. Η απόσταση (που ασφαλώς είναι μια εκδήλωση του χώρου) ανάμεσα στις νότες δεν βιώνεται ποτέ από τη συνείδηση, όσο κι αν, στην εγκόσμια ζωή, η διάνοια τοποθετεί απατηλά τους εαυτούς μας μέσα στον κατατετμημένο χρόνο. Για τον Bergson κάτι τέτοιο δεν υφίσταται ως οντική αλήθεια. Η ζωή προϋποθέτει την κίνηση, αλλά η πραγματική κίνηση ανήκει στον χρόνο και ποτέ στον χώρο.[257] Η μελωδία, στο μέτρο που κανείς απορροφάται εκστατικά από αυτήν, *είναι* εσωτερική ζωή,[258] εφόσον συμπίπτει με εκείνον τον (αδιάσπαστο) χρόνο του αιώνιου παρόντος[259] που ο Bergson θα ταυτίσει τελικά με τη ρευστότητα της εσωτερικής ζωής,[260] και μεταστοιχειώνεται σε *durée* από τη μυστική μοναξιά του υποκειμένου.

Όταν κανείς ενεργεί *μέσα στην durée*, η διαδοχή των φάσεων του εαυτού παύει να υφίσταται, διότι το εγώ υποκαθίσταται από την καθαρή σκέψη (μελετώντας τον Bergson, ο Merleau-Ponty θα πει πως ο χρόνος δεν είναι ένα δεδομένο της συνείδησης, αλλά μάλλον η ίδια η συνείδηση ενεργεί στον χρόνο εκδιπλώνοντας ή και δομώντας τον[261]). Εδώ είναι η κατάσταση όπου μας εκχωρείται η μοναδική ευκαιρία να διαλογιστούμε την εσώτερη φύση του ενεργήματος το οποίο διεκπεραιώνουμε, δηλαδή την ίδια τη θεωρία της ελευθερίας, καθώς *γινόμαστε* η πράξη που πράττουμε. Αυτό, θα τολμούσε να ισχυριστεί κανείς, είναι το μεταφυσικό υποκείμενο που ο Ludwig Wittgenstein καθόρισε ως όριο του κόσμου και όχι ως

---

[256] George William Barnard, *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson* (Albany, New York: State University of New York Press, 2011), 6-7.

[257] Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant:Essais et Conférences*, 79η έκδοση (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1969), PDF e-book, 91. Για το παράδειγμα της μελωδίας, βλ. και σελ. 11, 44, 94. Επίσης : Henri Bergson, *Essai Sur les Données Immédiates de la Conscience* (Paris: Félix Alcan, 1889), 76.

[258] Bergson, *PM*, 11, 92

[259] Ibid., 94.

[260] Bergson, *DS*, 55.

[261] Merleau-Ponty, op. cit., 474.

τμήμα του, κατεξοχήν αντίθετο από το υποκείμενο που σκέφτεται και το οποίο δεν υπάρχει[262] (στην κατάσταση της *durée*), όπως και δεν υπάρχει ως ξεχωριστή παράσταση αυτό που βιώνει. Εάν ετούτη δεν είναι η απόλυτη ελευθερία της έκστασης, τότε πραγματικά και τίποτε άλλο δεν είναι.

Καθώς η συνείδηση βρίσκεται έξω από αυτή την κατάσταση, αποκτά μια εξωτερική, χρηστική γνώση των πραγμάτων (*connaissance usuelle* ή *utile*), ενώ το πρόσωπο απλώς *παρακολουθεί τον εαυτό του να πράττει*, οπότε και λειτουργεί εντός του συνήθους αποσπασματικού του χρόνου, δηλαδή μέσα στη διττότητα υποκειμένου-αντικειμένου, η οποία υφίσταται ενδοκοσμικά. Αντίθετα, εντός της *durée* ισχύει η «αληθινή γνώση» (*connaissance vraie*), όπου ο άνθρωπος, εντρυφώντας στη μύχια φύση του ενεργήματος που πράττει, εν τέλει *απελευθερώνεται*, καθώς αφομοιώνονται το ένα με το άλλο τα στάδια της συνείδησής του, με αποτέλεσμα το υποκείμενο να «αντικαθίσταται» από την ίδια του τη σκέψη.[263] Αλλά αν τα πάντα καταλήγουν σε σκέψη, τότε το αληθινό βίωμα ανευρίσκεται εντός της, και μάλιστα αδιαστατικά και αχρονικά –αφού εκμηδενίζεται η απόσταση μεταξύ υποκειμένου και πράξης–, ενώ ο αληθινός χρόνος που αποκαλύπτεται εντός αυτού του σχήματος ξεκαθαρίζεται πλέον ότι δεν συμπίπτει με τον αποσπασματικό, εξωτερικό χρόνο, εφόσον δεν αποτελεί κάτι που σκεφτόμαστε ως αντικείμενο αλλά κάτι που βιώνουμε· η (εσωτερική) ζωή υπερπληρώνει τη διάνοια.[264] Αυτό είναι και το γνήσιο υπόβαθρο μιας εκστατικής εμπειρίας. Γιατί; Διότι, πολύ απλά, σκέψη και υποκείμενο της σκέψης ταυτίζονται τη στιγμή της έκστασης· από εκεί προκύπτει το άρρητο.

Στον Heidegger ο χρόνος δεν λειτουργεί ακριβώς έτσι. Μπορεί να εκδηλώνεται ως αδιάσπαστη ρευστότητα, όμως αυτό που προΐσταται και τονίζεται κατηγορηματικά είναι το εναργές *μέλλον* του *Dasein* ως εκπλήρωση της δυνατότητας ύπαρξης, ήγουν της αυθεντικότητας του υποκειμένου.[265] Η εκστατικότητα δεν είναι μια κατάσταση εξωκοσμική, δεν πρόκειται για το ενέργημα εκείνο του υποκειμένου

---

[262] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ. D. F. Pears, B. F. McGuinness (London and New York: Routledge, 1974), §5.631-5.633, 5.641 (σελ. 69, 70).

[263] Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai Sur la Relation du Corps à l'Esprit*, 3η έκδοση (Paris: Félix Alcan, 1903), 205-206, 69-70

[264] Bergson, *EC*, 50.

[265] Heidegger, *EX*, 2, 559-560.

που οραματικά αναζητά την απορρόφηση από τη θεϊκή Ολότητα ως τρόπο αυτογνωσίας και αυθυπέρβασης, αλλά μάλλον το ενδοκοσμικά κερδισμένο στοίχημα του όντος να εντοπίσει, να διατυπώσει και, τέλος, να ολοκληρώσει την απειρία των εν δυνάμει φαινομένων του *Dasein*, καθώς αγγίζει την τελεολογία του θανάτου του. Αντίθετα, ο Bergson αδιαφορεί για τον θάνατο ως οντολογικό γεγονός, διότι τον απασχολεί η μνήμη που προεκτείνεται στο διηνεκές παρόν με τη μορφή της ενόρασης (*intuition*), για να αποδώσει την ολοκληρωμένη –εμβαπτισμένη στην *durée*– εμπειρία.

III.ii. «Durée» και «Intuition»: ενόραση και η άχρονη καθολικότητα της ύπαρξης στον Bergson. Τραγικότητα και μοναξιά: το ηρωικό «Dasein» στον Heidegger

Στην μπερξονική κοσμολογία, διάνοια και ενόραση εμφανίζονται ως δύο τάσεις μεταξύ των οποίων ταλαντεύεται η ψυχική δραστηριότητα ενεργώντας πάνω στην αδρανή ύλη.[266] Ενόραση δεν είναι απλώς η συνεκτική ενέργεια των δεδομένων της διάνοιας σε μια ολότητα που μπορεί να αποκαλείται Ουσία, Εγώ, Ιδέα ή Βούληση, ληφθείσα απριορικά ως δεδομένη.[267] Αντίθετα, σε σύζευξη με την εσωτερική *durée* του όντος, προοιωνίζεται την ολότητα ως ολοκλήρωση που επιτυγχάνεται μέσω της αδιάλειπτης ροής του ενοποιημένου χρόνου. Εντός αυτού του πλαισίου, η εμπειρία δεν προξενεί, αλλά μάλλον προσυπογράφει τεκμηριώνοντας εκ των υστέρων, ετούτη την εσωτερική κατάσταση της συνείδησης.

Για τον Bergson η εμπειρία του παρόντος δεν διαφέρει διόλου από αυτήν του παρελθόντος, χάρις στη λειτουργία της μνήμης, που στο μπερξονικό σύμπαν επιτελεί έναν σκοπό μεταμόρφωσης της συνείδησης. Στη χρονική της ακολουθία συλλέγει τα δεδομένα και, συλλέγοντάς τα, οιδαίνει από την εσωτερική *durée*, μετασχηματίζοντας τον εαυτό της και ταυτόχρονα τη συνείδηση, καθώς εντρυφά στα αντικείμενα της αντίληψης, ώστε αυτά να καταστούν εν τω βάθει επιθυμίες, συναισθήματα ή επιδράσεις. Ανύποπτη –αν όχι και αδιάφορη– για την αδιάκοπη μεταμόρφωση που επιφέρει –αφού αυτή είναι η φυσική της κατάσταση–, τελικώς υποχρεώνει τη συνείδηση σε μια διαρκή μεταβολή επιπέδων, όπου σταδιακά το οπτικό ερέθισμα

---

[266] Bergson, *EC*, 148.

[267] Bergson, *PM*, 19.

ενός αντικειμένου εσωτερικεύεται. Ως όρος, η έννοια του σταδίου συνιστά ήδη μια αλλαγή, ενώ η μετάβαση συμβαίνει με τέτοιον ρυθμό, που λίγο διαφέρει για τη συνείδηση η παρελθοντική από την παροντική στιγμή. Καμία κατάσταση της ψυχής, ακόμη και η απλούστερη, δεν υπάρχει που να μη μεταβάλλεται αδιαλείπτως.

Εδώ αποπειράται κανείς μια αντιστοιχία της *durée* στον Bergson και της μεταγωγής (*transduction*) στον Simondon, η οποία –μεταγωγή– έρχεται για να υποβιβάσει –αν όχι να καταργήσει– τη γραμμική θέαση στη χρονικότητα του εξατομικευμένου όντος, προτείνοντας μια νέα ματιά στην ύπαρξή του: να το συλλάβει κανείς στον πυρήνα του, που συμπίπτει *με την αυθεντική στιγμή του παρόντος*, και όχι να το αναδομήσει εκ των υστέρων με γνώμονα την αυθαίρετη απόσταση μεταξύ των δύο αφηρημένων άκρων της γένεσης και του θανάτου του. Η εξατομικευμένη ζωή δεν είναι η προκαθορισμένη πρόοδος από το σημείο εκκίνησης, μήτε η σαφήνεια ενός ταξιδιού προς το προδιαγεγραμμένο τέλος, ούτε καν η διαφορά δυναμικού μεταξύ αυτών των δύο άκρων σαν να επρόκειτο για *πραγματικά* ορόσημα.[268]

Κατά τον Barnard,[269] από μόνη της η *durée* συνιστά ένα παράδοξο. Ενώ αντιτίθεται στην εγκόσμια πολλότητα, ωστόσο η πολλότητα ισχύει *εντός της*, αποκαλύπτοντας την ανομοιογένειά της μονάχα στον εαυτό της. Εκδηλώνεται, παρ' όλα αυτά, ως ανόθευτη, ολοσχερής πολλότητα, με τον φυσικό τρόπο της οργανικής ανάπτυξης, μέσω του εργαλείου της μνήμης. Δεν υφίσταται συνείδηση χωρίς την αναπόληση την εκτεινόμενη από το παρελθόν εντός του παρόντος, και αυτή είναι η αδιάσπαστη φύση της *durée* του όντος. Ειδάλλως, η εσωτερική ζωή θα αναγόταν σε ένα άθροισμα στιγμών (*instantanéité*) χωρίς νόημα.[270]

Η μνήμη δεν αναπολεί, αλλά *αναδημιουργεί*. Εξαιτίας της πολυεπίπεδης λειτουργίας της, που δεν εξαντλείται στις εγγραφές και τις λοιπές διεργασίες του εγκεφάλου –υπαγόρευε η σύνθετη σκέψη του Merleau-Ponty, ήδη αρκετές δεκαετίες πριν–, προβιβάζεται από υποδοχέας εγγραμμάτων και απλός μηχανισμός διατήρησης των σωματικών αναμνήσεων σε ένα όργανο παντομίμας επιφορτισμένο με το καθήκον της ενορασιακής πραγμάτωσης των αποβλέψεων της συνείδησης.[271]

---

[268] Simondon, op. cit., 312.

[269] Barnard, op. cit., 15.

[270] Bergson, *PM*, 110.

[271] Merleau-Ponty, op. cit., 472.

Μολαταύτα, ο Simondon θα δει στη μνήμη έναν απατηλό παράγοντα *ενοποίησης* του όντος, έναν διπλασιασμό με την έννοια της ανασκόπησης ή της αναδιευθέτησης. Ενθύμηση σημαίνει ανεύρεση του εαυτού. Όμως αυτό που ξαναβρίσκει δεν είναι το ίδιο με αυτό το οποίο ξαναβρίσκεται, επομένως μιλάμε για τον *διπλασιασμό* μιας προσωπικότητας διαφορετικής από την αρχική, ένα απείκασμα ή μια εικονική πραγματικότητα αυτής – κάποια προσωπικότητα φάντασμα.[272] Όπως συμβαίνει και με την ηρωική απαισιοδοξία του Heidegger, που θα δούμε στη συνέχεια, στον Simondon ο εαυτός χάνεται εντός της στιγμής που πάντοτε διαφεύγει. Τουναντίον, στον Bergson η μνήμη διασώζεται, διότι αποδιδράσκει από τον χρόνο ως τμήμα της αληθινής συνείδησης. Και συνείδηση θα πει μνήμη μαζί με ελευθερία, αφού, μέσω της *durée*, είναι ικανή να συμπυκνώνει (άρα τρόπον τινά να μετατρέπει κατά το δοκούν) τα γεγονότα του υλικού κόσμου (π.χ. τον χρόνο του ρολογιού). Ακόμη περισσότερο, μας φανερώνει τη βούληση του όντος να πράξει τοιουτοτρόπως και είναι ανάλογη προς τη δύναμη της ελεύθερης δράσης του.[273]

Ο Gilles Deleuze κατάλαβε ότι η μπερξονική μνήμη δεν άπτεται μιας ψυχολογικής υπεραπλούστευσης, ακόμη και αν αναχθεί σε αντικείμενο ψυχανάλυσης με τους φροϋδικούς συσχετισμούς του ασυνειδήτου – αν και αυτό από μόνο του θα υποστήριζε μια εν τω βάθει ανάγνωση του υποκειμένου. Αντίθετα, η αμιγής ανάμνηση, απαλλαγμένη από τα –έστω φιλοσοφικά– στεγανά της χρονικότητας όπου το παρόν, ως διαρκώς ρέον, πάντοτε *ήταν* ενώ το παρελθόν *είναι* (εφόσον μονίμως ανακαλείται), τελικώς προάγεται σε *καθαρή οντολογία*. Ό,τι η μνήμη συλλαμβάνει το πράττει εντός ενός *sui generis* τοπίου, και όχι μέσα στην ίδια την ανάμνηση του υποκειμένου. Αυτή η *αμνημόνευτη μνήμη* δεν ανήκει πλέον στο υποκείμενο, αλλά στον εαυτό της, ως κάτι το αληθινό *per se* (*virtuel* και όχι *actuel* υπό τη σημασία του «πραγματωμένου»)[274] – αυτός είναι ένας καλός τρόπος για να εκτιμήσει κανείς την *ανάκληση* της εκστατικής εμπειρίας. Στο είδος αυτό της μνήμης ο Deleuze ερείδει την αξία της συνάρθρωσης ενόρασης (*intuition*) και *durée*, στο ότι δηλαδή εξασφαλίζει

---

[272] Simondon, op. cit., 279 (πλάγια στο πρωτότυπο).

[273] Henri Bergson, *L' Énergie Spirituelle. Essais et Conférences*, 132η έκδοση (Paris: Les Presses Universitaires de France, 1967), PDF e-book, 17-18.

[274] Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (Paris : Quadrige - Presses Universitaires de France, 1997), 49-52 (*virtuel* : με πλάγια στο πρωτότυπο). Βεβαίως, το παρόν, ενώ δεν «είναι», ωστόσο δρα μέσα στην αχρονικότητά του. Ο χαρακτήρας του μπορεί να μην υφίσταται χρονικά (αφού διαφεύγει εν τη γενέσει του), αλλά υπάρχει ως δράση και ως χρηστικότητα.

και για τις δύο την έξοδο από το θεωρητικό πλαίσιο της ψυχολογικής εμπειρίας προς το πρακτικό πεδίο της *κατάφασης και αναγνώρισης της ύπαρξης* (εννοώντας και της ύπαρξης των συνειδήσεων των Άλλων) και, επομένως, στον καθορισμό των ρυθμιστικών κανόνων που απαιτεί η διενέργεια αυτής της αναγνώρισης. [275]

Εν κατακλείδι, η *durée* του Bergson[276] μοιραία προάγεται σε *Durée, την απρόσωπη, συνολική συνείδηση του σύμπαντος*, που συναρμόζει συμπαθητικά τις επιμέρους ατομικές συνειδήσεις. Μιλάμε επομένως για μια *υπερκείμενη καθολικότητα* που φαίνεται να παράγεται από τον ίδιο τον άνθρωπο, δίχως απαραίτητα να προϋπάρχει με τον τρόπο του θεϊσμού, και αυτό από μόνο του συνιστά μεταφυσική εξέγερση. Για κάθε τι που ως υποκείμενα αντιλαμβανόμαστε, μας λέει ο Bergson, υφίσταται ένας χαρακτηριστικός δυϊσμός: ότι το αντικείμενο της αντίληψης υπάρχει αφενός εντός μας ως κατάσταση της συνείδησης, αφετέρου εκτός ημών, ως μια λεπτή μεμβράνη περιτυλίγματος που καλύπτει το υποκείμενο των αισθήσεων και το αισθητικό αντικείμενο, υποχρεώνοντάς τα σε μια άρρηκτη συνωρίδα. Προς κάθε στιγμή της εσωτερικής ζωής αντιστοιχεί και μια στιγμή του σώματος που βρίσκεται εν χώρω μέσα στην ύλη, παρέχοντας μια αίσθηση του ταυτόχρονου, μια διάρκεια της συνείδησης. Μολαταύτα, η ταπεινή, εγωτική *durée*, καθώς θίγεται από τη ρέουσα αχρονικότητα του εσωτερικού μας κόσμου, *επεκτείνεται μέσα στην εγκοσμιότητα των υλικών πραγμάτων*. Έτσι το υποκείμενο γεννά τη συμπαντική *Durée*, που συσπειρώνει τη γεγονική πολλότητα στο ταυτόχρονο, εφόσον παράγει την εξαιρετική ικανότητα της αντίληψης να συλλαμβάνει τα πάντα ως γινόμενα *σε μια και μόνη στιγμή*, ουσιαστικά εκμηδενίζοντας τον χώρο.[277] Γενικά η αίσθηση εκμηδένισης ισχύει στις καταστάσεις της έκστασης ανεξαρτήτως της αιτίας που την προκάλεσε· έκσταση και αδιάστατη έκταση της συνείδησης συμπίπτουν πάντοτε.

Κατά τον Barnard,[278] η *durée* διατρέχει το κίνδυνο της έκπτωσης στον συμβατικό χρόνο, όταν το στοιχείο του χώρου παρεισδύσει λαθραία στην εξίσωση συνείδησης-χρόνου, αποκαθιστώντας την αίσθηση της διαδοχής των συμβάντων -εκ φύσεως, η έννοια της διαδοχής προϋποθέτει τη διάσταση του χώρου, όπου τα

---

[275] Ibid., 25.

[276] Ο Barnard επίσης προτιμά τον όρο αμετάφραστο, αφού η πλησιέστερη αντίστοιχη αγγλική λέξη *endurance* δεν θα απέδιδε επακριβώς το βαθύτερο νόημα, καθώς δύναται να μεταφραστεί και ως *αντοχή*, μεταδίδοντας παραπλανητικά και άδικα μία αρνητική χροιά (Barnard, op. cit., 70).

[277] Bergson, *DS*., 55-56.

[278] Barnard, op. cit., 29.

γεγονότα καταλαμβάνουν με λογική αλληλουχία τη θέση τους ως αντικείμενα. Αλλά μήπως, τελικά, η κοινή αντίληψη περί αληθειακότητας του συμβατικού χρόνου συνιστά μια πλάνη; Πράγματι –και για να υπερθεματίσουμε στη θέση του Barnard–, [279] αν επιχειρήσει κανείς να αποδείξει τη φυσική πραγματικότητα της χρονικής στιγμής, θα αποτύχει οικτρά, καταλήγοντας στην παραδοχή ότι *αυτός* ο χρόνος που καταμετρούν οι δείκτες του ρολογιού είναι ψευδής και αντίκειται στην αυτοσυνειδητοποίηση του υποκειμένου. Ο αληθινός χρόνος δεν αποτελείται από στιγμές παγωμένες, περιχαρακωμένες στο χωρικό τους σύνορο, η ταυτότητά του δεν είναι αυτή ενός αδρανούς δοχείου που προορίζεται να γεμίσει με τις ρέουσες στιγμές ενώ το ίδιο παραμένει αναλλοίωτο, ούτε ασφαλώς η ζωή του όντος αποτελεί το σωρευτικό αποτέλεσμα τέτοιων στιγμών.

Ο χρόνος είναι πάντα μια διαδικασία, ένα γίγνεσθαι του οποίου το ελάχιστο, μη περαιτέρω διαιρετό, στοιχείο απλώς δεν υπάρχει. Η ροή αποδεικνύεται πραγματικότερη από το ακίνητο γεγονός. *Η ροή που συλλαμβάνω είμαι εγώ· ο χρόνος είμαι εγώ*. Αυτή η αίσθηση, όταν κανείς την εκλαμβάνει βιωματικά, όχι απλά διανοητικά, αποτελεί *per se* μια υπέρβαση, μια εκστατική εμπειρία. Θα δούμε, μάλιστα, εξετάζοντας την ψυχεδέλεια, κατά την τελευταία ενότητα της διατριβής, πώς το υποκείμενο, έχοντας παρασυρθεί από την αχρονικότητα της συμπαντικής Ολότητας, βιώνει έντονα την αίσθηση ότι περνά *μέσα* από τον ιστορικό χρόνο, καθώς ένα τμήμα του εγώ οπισθοδρομεί στο παρελθόν της ανθρωπότητας και συμμετέχει διαδοχικά σε μυσταγωγικά γεγονότα επιπλέοντας στη χρονική ροή· ταυτόχρονα, ένα άλλο τμήμα, το οποίο παραμένει εντός της προσωπικότητας, αφηγείται σε πραγματικό χρόνο, κρίνοντας την εμπειρία του.

Στον Bergson η αποσύνδεση χώρου και χρόνου έχει ως αποτέλεσμα μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ της συνείδησης και της ολότητας που εκείνη δημιούργησε, προσφέροντας μια αίσθηση κοσμικής ώσμωσης *απτής και υλικής*, συνεπώς παντελώς πραγματικής, από τη στιγμή που αποκτούμε την ικανότητα να παραβλέπουμε κάθε πρόσκομμα που μας περιορίζει στο όριο του σώματός μας και ξεκινούμε να εισδύσουμε στο υλικό περιβάλλον της γειτνίασης (*voisinage*) με αυτό. Τούτο σημαίνει –ειδάλλως θα επρόκειτο για μια σοφιστική φάρσα– όχι μόνο τη διεύρυνση της συνειδητότητας (αυτό θα ήταν το προφανές), αλλά ενδεχομένως *και της ίδιας της φυσικής μας υπόστασης ως αντικειμένου της αντίληψης*. Αυτό είναι το μυστικό

[279] Ibid, 29-30.

συναπάντημα του Bergson με τον Εαυτό, μετασχηματισμένο σε ενισχυμένη και κρατούσα ύπαρξη, και μαζί με τον κόσμο ολόκληρο ως επέκταση ετούτης της ύπαρξης: μια μοντέρνα, υπαρξιστική απάντηση στην απόλυτη ταυτότητα του παρμενίδειου *ένὸς*, που υφίσταται ούτως ή άλλως αυτούσιο, μονογενές και ανώλεθρο, *ανεξάρτητα από την αναπαράστασή του στη συνείδηση*, ακόμη και ερήμην μας. Γι' αυτό και το μπερξονικό υποκείμενο προσβλέπει στην αθανασία αποδιδράσκοντας από τη μοναξιά του υποκειμένου. Αποκεί και πέρα, η εκστατική του άπλωση εντός της κοσμικής καθολικότητας (ακόμη και αν πρόκειται για ψευδαίσθηση) συνιστά το λογικό του συμβεβηκός. Η έκσταση για τον Bergson δεν είναι ένα παιχνίδι της μνήμης ή της φαντασίας· είναι *δράση*.

Όμως υπάρχει και κάτι παραπάνω σ' αυτή τη θεραπεία της υπαρξιστικής ερημιάς, που σχετίζεται με τη διάσταση μεταξύ χώρου και χρόνου. Η μπερξονική εμπειρία δεν νοείται ως απλή πρόσληψη του αντικειμένου, αλλά μάλλον ως *παράγοντας* του εσωτερικού του χρόνου που δεν χρειάζεται το στοιχείο του χώρου προκειμένου να υπάρξει. Η απόσταση υποκειμένου-αντικειμένου εξουδετερώνεται από την ενόραση, που δεν είναι παρά η ίδια η συνείδηση η μόλις και μετά βίας διακριτή από το αντικείμενο το οποίο θεάται, καθώς, εισχωρώντας εντός του, συμπίπτει με αυτό.[280] Η σχέση ενόρασης και συνείδησης δεν τίθεται ως ακαδημαϊκό ή φιλοσοφικό άθυρμα του λόγου. Ενόραση (*intuition*) είναι επίσης η κυριότερη έκφανση της συνείδησης που εισέρχεται στον κόσμο της ύλης με σχέσεις αμεσότητας, ακόμη και ταύτισης, γι' αυτό και αλλού αναγορεύεται σε συμπάθεια (*sympathie*), μέσω της οποίας μεταφέρεται στο εσωτερικό του αντικειμένου και μοιράζεται με αυτό κάτι το μοναδικό και γι' αυτό απολύτως ανέκφραστο,[281] σκεδάζοντας τον τρόμο του κενού. Πρόκειται, επομένως, για ένα επίπεδο πάνω από τη συμπάθεια των Στωικών, που κατά κύριο λόγο μαρτυρούσε έναν φυσιολογικό μηχανισμό, καθώς προσπαθούσε να συνδέσει κοσμολογικά τα όντα (*ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος... ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τίς ἐστιν*[282]*... ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν*[283]). Η στωική ματιά, σεβόμενη τη φυσική

---

[280] Bergson, *PM*, 19, 100 (πρβ. με: *EC*, 193).

[281] Ibid., 100.

[282] *SVF*, II, 1013.

[283] Ibid., 473.

τάξη, βλέπει τη συμπάθεια να διέπει τον κόσμο, ενώ η μπερξονική τον αναδημιουργεί εντός της συνείδησης. Η πρώτη φιλοσοφία είναι φυσική, η δεύτερη μεταφυσική.

Η αληθινή κατοικία της *intuition* είναι το ίδιο το πνεύμα, όπου μετέχει της ιδιότητας να κατορθώνει, διαμέσου της συμπάθειας, την ενεργό συμμετοχή των υλικών πραγμάτων στην πνευματικότητα, την οποία ο Bergson δεν θα δίσταζε να αποκαλέσει «θεότητα», εάν δεν ήταν σύμμικτη με το ανθρώπινο στοιχείο, έστω και εξαγνισμένο.[284] *Ενόραση δεν είναι παρά το άμεσο αντίκρισμα του πνεύματος από το πνεύμα.*[285] Ο Deleuze παραδέχεται την μπερξονική συμπάθεια ως προσπάθεια θεραπείας κάθε δυϊσμού, καθώς προσφέρει τη μέθοδο μιας χρυσής τομής μεταξύ των δύο πόλων, κάτι για το οποίο ο Bergson υπήρξε ιδιαίτερα εμμονικός. Όλη του η φιλοσοφία, ισχυρίζεται ο Deleuze, ταλανίζεται από δυϊσμούς –χρονικότητα/έκταση (χώρος), ανάμνηση/αντίληψη, συνεχές/ασυνεχές, μνήμη/ύλη–, με μείζονα αυτόν μεταξύ χρόνου και χώρου. Ο Bergson ασφαλώς δεν αγνοεί ότι τα πράγματα αναμειγνύονται στην πραγματικότητα· η ίδια μας η εμπειρία δεν μας αποδίδει παρά συνθέσεις. Το κακό με την έννοια του χωροχρόνου δεν είναι η διαπίστωση ότι όντως υφίσταται, αλλά ότι η συνείδηση αδυνατεί να συλλάβει τα δύο συνθετικά ξεχωριστά, *στην αληθινή τους φύση*, ως αμιγείς παρουσίες. Η ακόμη, συγχέουμε την αντίληψη με την ανάμνηση, δηλαδή την παράσταση με την αναπαράσταση, θεωρώντας τες ένα και το αυτό, διότι δεν διαθέτουμε την ικανότητα διάκρισης μεταξύ των αληθινών μεταβολών του αντικειμένου και των τάσεων μεταβολής. Αν το γεγονός συνιστά μια σύνθεση, τότε είναι ανάγκη να διαχωριστεί μεταξύ τάσης και αμιγούς παρουσίας. Η μπερξονική ενόραση φαίνεται ότι κατορθώνει ευθύβολα να επιτύχει τη μέση οδό μεταξύ αληθινού γεγονότος και των τάσεων μεταβολής του, διακρίνοντας έτσι την καθαυτό εμπειρία από τις συνθήκες υπό τις οποίες διεξάγεται.[286]

Χαρακτηριστικό γνώρισμα της ενόρασης είναι η αρραγής ροή που συνιστά την πραγματικότητα, η οποία διαφέρει από το απλό φαινόμενο της διαδοχής των γεγονότων. *Γεγονός αποκαλούμε απλώς την προσαρμογή της πραγματικότητας στις πρακτικές της καθημερινής κοινωνικής ζωής*.[287] Το αληθινά πραγματικό διανοίγεται μονάχα στην ενόραση. Εν σπέρματι, η ίδια σκέψη ήταν ήδη διατυπωμένη από τον

---

[284] Bergson, *PM*., 20.

[285] Ibid., 19.

[286] Deleuze, op. cit., 11-13.

[287] Bergson, *MM*, 201-202.

Schopenhauer, όταν εκείνος συνειδητοποιούσε ότι η αντίληψη (συνεπώς και η εμπειρία) της πραγματικότητας δεν είναι τίποτε άλλο από τη μυστική ένωση που εκούσια κατορθώνει η συνείδηση μεταξύ των δύο *παντελώς ετερογενών* μορφών του χώρου και του χρόνου και η οποία, ακριβώς επειδή συνιστά τεχνητό κατασκεύασμα, φέρνει στη νόηση την εμπειρική πραγματικότητα, ξεπερνώντας την ιδιαίτερη ταυτότητα και των δύο αυτών μορφών με τον σχηματισμό ενός *συμβατικά κατανοητού* συνόλου. Στην πραγματικότητα, όμως, οι ουσιώδεις ιδιότητες της μίας είναι καθολικά αδιάφορες για την άλλη – τόσο άχρηστη είναι η έννοια της παράταξης και αντιπαράθεσης των αντικειμένων για τον χρόνο, όσο και η διαδοχή των γεγονότων για τον χώρο. Η συνάφειά τους –αυτό το συλλογικό, τεχνητό κατασκεύασμα– επιτυγχάνεται μόνο χάρις στην αρχή του αποχρώντος λόγου (επομένως σε μία σύμβαση της συνείδησης), όμως τα όριά της παραμένουν προβληματικά.[288] Τι θα ήταν, άραγε, η ενόραση του Bergson για τη φιλοσοφία του Schopenhauer, αν όχι η ίδια η βούληση που αίρει κάτι τέτοιους περιορισμούς της λογικής, καταργώντας το πέπλο της *māyā*;

Ένας δεύτερος, αλλά όχι λιγότερο σημαντικός, συλλογισμός αξίζει να κατατεθεί στο σημείο αυτό. Η οντολογία του Bergson διαφοροποιείται έναντι των κλασικότερων οντολογικών θεωριών, αντιπροσωπεύοντας μια θαυμαστή ισορροπία: το ότι ταλαντεύεται με εξαίρετη ευελιξία μεταξύ ιδεαλιστικού και ματεριαλιστικού μοντέλου, αναγορεύοντας τη συνείδηση σε εξισορροπητικό παράγοντα. Ο Bergson ανθίσταται στον υλισμό, υποστηρίζοντας ιδιότητες της αντίληψης πέρα από τις εγκεφαλικές διαδικασίες, ενώ ταυτόχρονα μέμφεται, υποβιβάζοντας στο επίπεδο του γραφικού, την ιδεαλιστική αναγωγή των αισθητηριακών εντυπώσεων σε ρυθμιστικό παράγοντα της ύλης. Η συνείδηση, επομένως, δεν αποφασίζει για την πραγματικότητα, όμως λειτουργεί ως *Δημιουργός* ενός εσωτερικού κόσμου, διευρύνοντας επ' άπειρον τον εαυτό. Κατά συνέπεια, μήτε η ύλη μήτε το πνεύμα διαθέτουν το χάρισμα της αληθινής δημιουργίας (*création véritable*). Το συνειδός είναι εκείνο που αναπληρώνει το δημιουργικό γίγνεσθαι, καθώς αποκτά μια σαφή εικόνα του σώματος στον κόσμο και μαζί την ικανότητα διάκρισης, λογικής αντίστασης ή ακόμη και πλήρους αποστασιοποίησης.[289] Αυτή και μόνο η δήλωση

---

[288] Schopenhauer, «Fourfold Root», 32-33.

[289] Bergson., *MM*, 107-108. Σχεδόν το σύνολο του φιλοσοφικού στοχασμού του Bergson εξετάζει την πιθανότητα ύπαρξης του νου ανεξάρτητα από το σώμα. Επισημαίνουμε δύο κύρια σημεία: 1) *Deux*

περιβάλλει το ανθρώπινο ον με την αχλύ του εξαίσιου πλαστουργού, που λίγο ακόμη και θα αναληφθεί στη θέση της θεότητας.

Για την μπερξονική ενόραση, ο Bertrand Russel θα αντιπαραβάλει την επιστημονική του θέση ότι, πράγματι, μόνο η άμεση επαφή προσφέρει στη συνείδηση αληθινή γνώση, πλην όμως, μοναδική πηγή αυτής της αμεσότητας παραμένουν τα αισθητηριακά δεδομένα – μήτε η ενόραση μήτε καν η διάνοια. Ωστόσο, αφ' ης στιγμής ολοκληρωθεί η πρόσβαση της αντίληψης στη νέα πληροφορία, η διάνοια παρουσιάζει μεγαλύτερη πιστότητα και ικανότητα χειρισμού της καινής πραγματικότητας, παρά η ενόραση. Ωστόσο ο ίδιος δεν απορρίπτει την αξία της εμπιστοσύνης στις ενορασιακές όψεις της συνείδησης –μάλλον το αντίθετο–, διότι θεωρεί ότι έτσι διατηρείται μια ισχυρή ηθική και ψυχολογική υποδομή, ικανή να μας παρακινήσει να επεκτείνουμε στη σφαίρα της αντικειμενικής γνώσης τα πλεονεκτήματα του μυστικισμού: την αίσθηση απεραντοσύνης του διαλογισμού, την αμεριμνησία και την απρόσωπη αποστασιοποίηση από τις πρακτικές φροντίδες της καθημερινότητας,[290] τη διάνοιξη, εν κατακλείδι, των αδιανόητων πιθανοτήτων της ύπαρξης.

Στο κάτω-κάτω, και μόνο το γεγονός ότι η οντολογία του Bergson κατορθώνει να αγνοεί τις τυπικές κατηγοριοποιήσεις του φυσικού χώρου, προβάλλοντας συγχρόνως τον εσωτερικό χρόνο –ένα κατεξοχήν μυστικιστικό γνώρισμα–, ενώ επιπλέον ανακηρύσσει, σχεδόν προμηθεϊκά, την ελευθερία και τη βούληση σε *prima causa* της αντίληψης, τον κατατάσσει άτυπα μεταξύ των πρώιμων θεραπόντων του υπαρξιστικού οπτιμισμού στη σύγχρονη φιλοσοφία.

Δύο εκδοχές του υπαρξισμού έχει να διηγηθεί η φιλοσοφική πορεία του ανθρώπου έως σήμερα. Από τη μια, το φοβερό μεγαλείο της συνειδητοποιημένης ερημιάς του εγώ μπροστά στον θάνατο, που, αποσυνάγωγο από την καθολικότητα, καταφεύγει στο μαρτύριο μιας μάταιης ελευθερίας για τις επιλογές του βίου· από την άλλη, το μυστικό θάλπος της άρρητης αλληλοπεριχώρησης με την αΐδιο παρουσία της

Sources, 168-169 και σε όλο το 4ο κεφάλαιο «Remarques Finales: Mécanique et Mystique». Μελετώντας τη θρησκευτική μυστικιστική εμπειρία, προτείνει ότι η δραστηριότητα του νου με αυτήν του εγκεφάλου (*activité mentale – activité cérébrale*) αλληλοκαλύπτονται, χωρίς όμως να συμπίπτουν απολύτως. Στην ίδια θεωρία βασίζει την πιθανότητα επιβίωσης της συνείδησης μετά θάνατον στο *ES*, 40-41.

[290] Bertrand Russel, «Mysticism and Logic», στο *Mysticism and Logic and Other Essays* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1949), 16-18.

Ολότητας. Ανάμεσα σ' έναν Emil Cioran και σε έναν Emmanuel Lévinas, ο Bergson φαντάζει, με τον τρόπο της μεσότητας, μοναδικός απολογητής της συνείδησης που επιβάλλεται στους φορμαλισμούς των εγκόσμιων συμβάσεων και αναστοχάζεται τους δυϊσμούς της εμπειρίας, αλλά ταυτόχρονα βαθιά θεολογικής –υπό την ευρεία έννοια–, πρόθυμης να εκχωρήσει την αυτονομία της στην άχρονη καθολικότητα της ύπαρξης, αν είναι να κατανοήσει τον εαυτό της και να αναπαυτεί.

Τουναντίον, η εκστατικότητα του Heidegger εξαντλείται στην ενδοκοσμική αυθεντικότητα ενός *Dasein*, ήτοι στην ικανότητά του να διαχωρίζει τον εαυτό του μέσα στην πολλότητα, όμως δίχως την ελπίδα της μέθεξης με μια κοσμική καθολικότητα – δίχως το επέκεινα. Έκσταση δεν είναι παρά η τόλμη της διεκδίκησης μιας απόλυτα μοναδικής ταυτότητας που εκτείνεται πριν και πέρα από τον εαυτό, φορέας συνάμα μιας μοναδικής δυνατότητας του *Dasein* να υπάρχει σε όλο του το φάσμα και, πάνω απ' όλα, να αποκαλύπτεται (να διανοίγεται) στον εαυτό του ως αυθεντικό ον, ώσπου η αυθεντικότητα να συνιστά την πιο αρχέγονη αλήθεια του. *Αυτή είναι η αλήθεια της ύπαρξης.* Το *Dasein* απαιτεί την εξατομίκευση, όμως την επεκτείνει οντολογικά, υπάρχοντας *πάντοτε* ως ατομικότητα τόσο κραταιά, που ισχύει ακόμη και πέρα από τον θάνατο όχι ως απλά παρευρισκόμενη (ως κάτι που υπήρξε και τώρα εκλείπει) στη συνείδηση των Άλλων, αλλά σε μια *post mortem μεταφυσική σχέση* που οικοδομήθηκε εν ζωή, μια συναλληλία με τον κόσμο η οποία εξακολουθεί και επιβιώνει – εντούτοις πάντα ως ατομικότητα.[291]

Η μπερξονική θέαση του χρόνου εξυψώνει το παρελθόν, καθώς αυτό, ενδεδυμένο με την ενόραση, επιτελεί μια αδιάκοπη επέκτασή του στο παρόν σφετεριζόμενο το μέλλον.[292] Έτσι διασφαλίζει τη συνείδηση με τη δικλείδα της μνήμης. Τα πάντα έχουν εξυπαρχής διασωθεί, αρκεί το υποκείμενο να αφεθεί στη συμπαθητική συνάφεια του καθολικού πνεύματος και να τα κατανοήσει. Αντίθετα, η χαϊντεγγεριανή χρονικότητα αγωνιά να προλάβει τον εαυτό της, προβάλλοντας την τελεολογία του υποκειμένου στο διαφεύγον αλλά *σημαντικό* μέλλον. Έτσι, η «προλαβαίνουσα αυθεντικότητα του *Dasein*», δηλαδή η ικανότητά του να βιώνει τη χρονικότητα στα έσχατα (αρχέγονα) θεμέλιά της, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η γενναία απόφαση και συνάμα η θέληση του Είναι να εκδιπλώνεται πεισματικά ως μια

[291] Heidegger, *EX*, 2, 436-437.

[292] Bergson, *PM*, 19.

αδιάκοπη δυνατότητα, μέχρι τη στιγμή του εμμενούς θανάτου του (με την πλήρη επίγνωση αυτής της εμμένειας).[293] Το ον του Bergson είναι φέρελπι. Του Heidegger, μέσα στο ηρωικό μεγαλείο του, τραγικό και μόνο.

Ποιο, λοιπόν, θα ήταν εκείνο το στοιχείο που θα μπορούσε να σταθεί ως η χρυσή τομή του λόγου ανάμεσα στον χειμαρρώδη οπτιμισμό και στην επώδυνη φιλαυτία, καθώς το ανθρώπινο ον έρχεται αντιμέτωπο με τα μυστήρια της ύπαρξής του; Τι θα μας απάλλασσε από την αναπόδραστη μοναχικότητα της προσωπικής μας διαδρομής (και του τερματισμού της), παρέχοντας το ασφαλές καταφύγιο της συμπερίληψής μας στην Ολότητα; Η χριστιανική οντολογία θα προσέφερε μια κάποια λύση, αλλά η θέαση της έκστασης ως κοινωνίας και σχέσης των προσώπων, ως δέσμευση της βούλησης στην ηθικοποίηση της ερωτικής ενατένισης του Θεού, που επωάστηκε από τη δογματική της θεολογία, δεν εξαντλεί το μυστικό βίωμα. Από την άλλη, τα προβλήματα του χρόνου και της ύπαρξης ανάγονται μεν στο περιεχόμενο που αποδίδει κανείς στο «νυν», με τη διαφορά ότι στη χριστιανική θεολογία περιέχεται μονάχα εκείνη η πλευρά της χρονικότητας που αναφέρεται στο θέμα της κοινωνίας των προσώπων· ο χρόνος δεν μπορεί να ιδωθεί στο σύνολό του ως ρέουσα δυνατότητα αναδημιουργίας, δεν διαθέτει το μεγαλείο της μπερξονικής *durée*.

Ο Χρήστος Γιανναράς αναφέρει δύο τρόπους για να κρίνει κανείς το «νυν» του χρόνου: α) ως το μηδέν της εκστατικής μεταβολής επάνω στη δεδομένη αλληλουχία των αντικειμενικών συμβάντων, οπότε αυτά υφίστανται ως φαινομενικές αναιρέσεις του μηδενός (το πλατωνικό *ἐξαίφνης*) ή β) ως τον αδιάστατο χρόνο της προσωπικής αμεσότητας, δηλαδή της φανέρωσης στο πρόσωπο της παρουσίας του Άλλου, με τελικό προορισμό τη φορά του προσώπου προς την καθολικότητα, καθώς αυτό συγκεφαλαιώνει και τελικώς παριστά τον κόσμο. Ο χριστιανός υπαρξιστής, ασφαλώς, επιλέγει το δεύτερο.[294] Όντας απολύτως σεβαστή, αυτή η εκστατική διάνοιξη στη θεότητα θα έλεγε κανείς ότι διαφυλάσσει το υποκείμενο από την προοπτική της μοναξιάς, όμως το διεκδικεί διαπαντός μέσα στην ηθική της σχέσης.

Αλλά πέρα από τον ορίζοντα της σχέσης, ενδεχομένως και να διαφέγγει η αιωνιότητα που την κερδίζει κανείς με τον ηρωισμό ενός τραγικού ήρωα. Η

---

[293] Heidegger, *EX*, 2, 526-527. Πρβ. με σελ. 620-621 του ίδιου τόμου: Ο Heidegger περιφρονεί την κοινότοπη αντίληψη περί «συνοχής του χρόνου» ως το άθροισμα των στιγμών μεταξύ ζωής και θανάτου. Αντίθετα, διεκδικεί μια άρρητη οντολογική θεώρηση του όντος ως παρευρισκόμενου (εμβαπτισμένου) εντός του χρόνου.

[294] Χρήστος Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και Ο Έρως*, 4η έκδοση (Αθήνα: Δόμος, 2006), 179-180.

εκστατική άπλωση υπό τον όρο της απόλυτης απελευθέρωσης, όπου η παράδοση του όντος στην καθολικότητα αδιαφορεί για τη συντήρηση του προσώπου εντός της ηθικής του διάστασης, και γ' αυτό μπορεί και διεκδικεί οντολογικές επεκτάσεις πέρα από «τον ερωτικό χρόνο» της προσωπικής αμεσότητας και της σχέσης του κτιστού με το άκτιστο,[295] είναι κάτι που ανευρίσκεται είτε στον μοντερνισμό του αθεϊστικού υπαρξισμού είτε στις μαγικοθρησκευτικές επαληθεύσεις του όψιμου νεοπλατωνισμού. Αυτό είναι ένα ερώτημα που θα εξετάσουμε στο δεύτερο μέρος.

Ο ελεγχόμενος οπτιμισμός της πλωτινικής μεταφυσικής θέτει την υπέρβαση της συνείδησης προς μια ιλαρή καθολικότητα, βαθιά ριζωμένη στο θεμέλιο εκείνου του είδους του θεϊσμού όπου το Ένα, ως καθαρό πνεύμα, παρότι άμικτο από ύλη, ωστόσο αποτελεί τη μόνη αιτία της ύπαρξης (ακριβώς όπως και στον Bergson, η ενορασιακή συνείδηση αποτελεί την αυθεντικότερη εκδοχή της πραγματικότητας). Ο Émile Bréhier γράφει για τον νεοπλατωνισμό πως συνιστά την ανεπανάληπτη περίπτωση ενός απολύτως ανεξάρτητου και εμμενούς ιδεαλισμού στην ιστορία της φιλοσοφίας. Το *ἕν* που δημιούργησε ο Πλωτίνος διαθέτει την απαρέγκλιτη ελευθερία μιας ανεξάρτητης αρχής, της οποίας, εντούτοις, η κοινωνία με τον άνθρωπο δεν συμβαίνει διαμέσου μιας ακαριαίας αυθορμησίας σε τέλεια αποκοπή από τον υλικό κόσμο, αλλά αντίθετα, εξαιτίας της σταδιακής και διαρκώς αυξανόμενης μέθεξης με τη συμπαντική ζωή.[296] Ας αντιπαραβάλουμε τον κλασικό νεοπλατωνισμό με την μπερξονική ενόραση.

Ο Bergson θεωρεί τον Πλωτίνο πολύ μαλθακό για να κατακτήσει την έκσταση, που εκείνος θεωρεί συνώνυμη της εκουσιότητας και της ελευθερίας του όντος. Επιθυμεί πράγματι, μας λέει, τη Γη της Επαγγελίας του μυστικού βιώματος, μα δίχως να λάβει ο ίδιος τον κόπο. Φτάνει μεν έως το σημείο που ο άνθρωπος καταυγάζεται από το θείο φως, αλλά δεν αγγίζει την καθαρή έκσταση, η οποία εκτείνεται πέρα και από αυτό το κατώφλι της φώτισης. Για κάτι τέτοιο θα χρειαζόταν η ενεργός βούληση του ανθρώπου και ο συγκερασμός της με τη θεία βούληση. Η αυθεντική έκσταση αρχίζει όταν το ον παύει να είναι παθητικό, διότι συμβαίνει

[295] Ibid., 180.

[296] Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, μτφρ. Joseph Thomas (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1958), 196-197.

ακριβώς στο σημείο όπου ο διαλογισμός κατατροπώνεται από τη δράση.[297] Παρόμοιες απόψεις, αν και εκπεφρασμένες με ήπιο ακαδημαϊσμό, ανιχνεύει κανείς στις νεοπλατωνικές μελέτες του Deirdre Carabine.[298] Οι δηλώσεις περί της άφατης υπερβατικότητας του Ενός θα ήταν παντελώς άχρηστες, ίσως και φαιδρές –μας λέει–, αν δεν εξυπηρετούσαν το «νόστιμον» ταξίδι της ψυχής. Ετούτο δεν πρόκειται να επιτευχθεί, αν η ίδια η ψυχή δεν αναλάβει ενεργητικό ρόλο χρησιμοποιώντας, μάλιστα, ως μέσον την αποφατική θεολογία, η οποία ειδάλλως θα αποτελούσε μια στείρα μεταφυσική σκοπιμότητα δίχως κάποια γνήσια και σοβαρή τελεολογία.

Ο Bergson, θέλοντας ίσως να προασπιστεί την εποχή του, όπου τα επιστημονικά επιτεύγματα αποδείχτηκαν κόλαφος για την πάλαι ποτέ παντοδυναμία της νευτώνειας κοσμοαντίληψης, γενικά μέμφθηκε ανοιχτά τη μεταφυσική του Πλάτωνα και των επιγόνων του, θεωρώντας την ιδεαλιστική τους προσέγγιση ανεδαφική και πολέμια της επιστημονικής γνώσης, κυρίως επειδή θεώρησε ότι το σύστημά τους βασίστηκε στην αρχή της ακίνητης και αμετάβλητης αιωνιότητας[299] και ότι επιπλέον παρωθούσε αδόκιμα τον άνθρωπο σε μια αποκάλυψη της αλήθειας που απαιτούσε την επιστροφή στην πραγματικότητα ενός επέκεινα ολοσχερώς αποκομμένου από το ενδοκοσμικό βίωμα.[300] Όμως το ίδιο δεν έπραξε κι εκείνος, προσπαθώντας να αποδείξει ότι ο *αληθινός χρόνος* του ανθρώπου, αυτός που τον συνδέει με την καθολική συνείδηση του σύμπαντος, ισχύει ανεξάρτητα από τις χωροχρονικές συμβάσεις; Το ότι η θεωρία του προαπαιτεί τη συμμετοχή της παράστασης των αντικειμένων της αντίληψης είναι μάλλον ένα φιλοσοφικό τέχνασμα, εφόσον και αυτά τα αντικείμενα οφείλουν να μεταμορφωθούν από την ενορασιακή συνείδηση που θα τα συμπεριλάβει στην οντική της αλήθεια (ας θυμηθούμε ότι στην κατάσταση της *durée* είμαστε η πράξη που πράττουμε).

Από την άλλη, οι ιδιότητες της βούλησης και της ελευθερίας που μεγαλύνει ο Bergson είναι πράγματι δύο στοιχεία τα οποία, κατά έναν αλλόκοτο τρόπο, θα διασφάλιζαν την ατομικότητα του εκστασιαζόμενου υποκειμένου, ώστε το ίδιο να

---

[297] Bergson, *Deux Sources*, 118.

[298] Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain Theological and Pastoral Monographs, no. 19 (Louvain: Peeters Press – Louvain – W. B. Eerdmans, 1995), 151. Βλ. και: Γεώργιος Αραμπατζής, *Από τη Στοά στο Βυζάντιο. Βίος και Σύστημα στη Στωική Συνέχεια* (Αθήνα: Καρδαμίτσας, 2016), 95-96.

[299] Bergson, *PM*, 119.

[300] Ibid., 85.

γνωρίσει την αναγεννημένη του φύση μέσα από μια δυναμική και ισότιμη σχέση με την Ολότητα, και ίσως να ολοκληρωνόταν υπαρξιακά χάρις σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία. Μιλούμε λοιπόν για έναν τραγέλαφο, μια επίφαση της έκστασης, όπου το απολλώνιο *principium individuationis* ερωτοτροπεί με την απρόσωπη διονυσιακή μέθεξη; Μήπως τελικά δεν είναι ο Πλωτίνος αλλά ο Bergson εκείνος που αποτυγχάνει να αναδείξει τον εαυτό του σε κοινωνό του συμπαντικού *plenum*, κάτι που συμβαίνει με την εκμηδένιση της ατομικότητας στις κλασικές φιλοσοφίες της έκστασης; Ή μήπως εμείς δεν έχουμε κατανοήσει ορθά τον Bergson, ο οποίος επιθυμεί την εξάλειψη ενός μόνο τμήματος της προσωπικότητας, αυτής που παραμένει ατενής στον αποσπασματικό χρόνο; Από ποια πηγή θα αντλήσει ο φιλόσοφος την πιστοποίηση για τη γνησιότητα της εμπειρίας του, καθώς και για το μυστήριο που διαμείβεται αποκεί και πέρα;

Η εκκεντρική γοητεία της θεουργίας του Ιάμβλιχου, που έμελλε να αναδυθεί ανεξάρτητη και αδιάφορη εμπρός στα ηθικά και λογικά στερεότυπα, ανάγοντας το ον σε μύστη και τελετουργό της διαδρομής του προς τη θεϊκή Ολότητα, συναρθρώνει με μοναδικό τρόπο τον απολλώνιο λόγο και τη διονυσιακή έγερση, ξεπερνώντας τη μαλθακότητα του Πλωτίνου – ο Bergson δεν επιτέθηκε ποτέ στον Ιάμβλιχο για έλλειψη πρωτοτυπίας. Τα μυστήρια της θεουργίας, στα οποία θα μας εισαγάγει, δεν έχουν ανάγκη κανένα άλλοθι, διότι είναι αυτονόητα, όπως αυταπόδεικτες ήταν και οι ιεροφάνειες του αρχαϊκού ανθρώπου. Πριν εκκινήσουμε, ωστόσο, τη μελέτη μας από τον νεοπλατωνισμό, στο δεύτερο μέρος, είναι ανάγκη να θέσουμε το οντολογικό ζήτημα στην υπαρξιστική του βάση, λαμβάνοντας υπόψη και την έννοια του προσώπου. Πλέον η έκσταση, ως ιστορικοφιλοσοφικό γεγονός, εξετάζεται υπό το πρίσμα ενός «μπερξονικού» δυϊσμού, ως διακύβευμα του υπαρξισμού και ως τελεολογικό αίτημα των θεϊστικών όψεων της ανθρώπινης συνείδησης.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ – ΤΟ ΕΚΣΤΑΤΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΟ

Η φυσική ανάγκη του όντος να ερμηνεύσει τον εαυτό του, προσδιορίζοντας την ιστορική και οντική του γεγονότητα, απέδωσε δύο γενικές τάσεις στη φιλοσοφική διαδρομή, που με τη σειρά τους απεικόνισαν τις οντολογικές ορίζουσες των απολογητών τους. Ετούτο δεν συνέβη λόγω της σαφούς διάκρισης μεταξύ συγκεκριμένων ρευμάτων, αλλά μάλλον προέκυψε ως απάνθισμα της ενασχόλησης του φιλοσοφικού στοχασμού με τα μείζονα ζητήματα της ανθρώπινης ύπαρξης. Από τη μια, ο αρχέγονος τρόμος του κενού και η αγωνία της αποδόμησης, βασισμένα στην εμπειρική πληροφορία της αποσταθεροποίησης και του θανάτου, επικαλέστηκαν την εκστατική αναγωγή του ανθρώπου σε μια καθολικότητα που υπερκερούσε τις λογικές απαντήσεις, υπό τους όρους ενός κρυπτικού πεπρωμένου το οποίο ανέμενε την αποκάλυψή του. Το αν η Ολότητα και η εκστατική προσχώρηση της ανθρώπινης συνείδησης σε αυτήν συνιστά αντικειμενική πραγματικότητα –αληθινό βίωμα– δρομολόγησε τις μεταφυσικές και γνωσιολογικές ατραπούς που εκκινούσαν από, ή κατέτειναν σε, διαφορετικές οντολογικές όψεις, θεϊστικές ή μη.

Από την άλλη, η αδυναμία αντικειμενικής στοιχειοθέτησης της υπερβατικής πραγματικότητας, σε συνδυασμό με την αντίρροπη, αλλά εξίσου έμφυτη, έξη της συνείδησης για χειραφέτηση από τα πεπατημένα συστήματα αναφοράς, κυοφόρησε και διαμόρφωσε τη διανοητική περιπέτεια του υποκειμένου προς την υπερήφανη απόδρασή του από τα στεγανά τόσο της φυσιοκρατίας όσο και της μεταφυσικής, στον δρόμο προς την ανάδειξη ενός νέου τύπου ανθρώπου: του ηρωικού αλλά τραγικού μοναχικού δημιουργού, που θα υποκαθιστούσε τη θεολογία με την ευθύνη, την ουσιοκρατική κοσμολογία με την υπαρξιστική αυτοαναφορικότητα. Είδαμε ήδη, επί παραδείγματι, κατά το πρώτο μέρος, τις εφαρμογές αυτής της διάστασης στα οντολογικά συστήματα των Heidegger και Bergson.

Παράλληλα, τροχοδρομούνταν οι αντίστοιχες φαινομενολογικές προσεγγίσεις, που σκοπό τους έθεσαν την απόκριση στο διττό ερώτημα της συνείδησης, αφενός για τις τιμές αλήθειας των μυστικιστικών βιωμάτων, αφετέρου για τους τρόπους ερμηνείας τους. Όμως, ακόμη και οι ακραία ορθολογιστικές ή οι πιο αφαιρετικές υπαρξιστικές φιλοσοφικές τάσεις, έστω και αν δεν έκαναν χρήση του όρου καθ’

εαυτόν, εφόσον αναφέρθηκαν στη σχεσιακή ιδιότητα του εγώ, στην κοινωνία του δηλαδή με οποιοδήποτε ενυπόστατο αντικείμενο της αντίληψης ή της ενόρασης, αναφέρθηκαν στην ιδιάζουσα έννοια του προσώπου. Είναι αλήθεια ότι η λέξη «πρόσωπο», ως όρος οντολογικός και ηθικός που προσδιορίζεται μέσω της *σχέσης* (και όχι ως απλό συνώνυμο του ατόμου, όπως απαντά, φερ' ειπείν, στον Αριστοτέλη), προέκυψε ιστορικά στο προσκήνιο των ιδεών μετά την εδραίωση της χριστιανικής μεταφυσικής με τη θεολογία των Πατέρων, ενώ απουσιάζει ακόμη και από τον ιστορικά παράλληλο νεοπλατωνικό στοχασμό. Επειδή όμως βαθμιαία έλαβε τη σημαίνουσα θέση του στην ιστορία της διανόησης, δικαιούμαστε ίσως μια κάποια αναχρονιστική σκέψη, ακόμη και στα σημεία όπου μελετούμε τις αρχαιότερες όψεις του φιλοσοφικού στοχασμού, για να επισημάνουμε αυτό που, άλλωστε, πάντα υπήρχε χωρίς να έχει ακόμη προσδιοριστεί ως τέτοιο. Ποιο είναι αυτό; Ότι τα φιλοσοφικά συστήματα τα οποία ενέπνευσαν το εκστατικό βίωμα, αν και εξυπαρχής δεν αναγόρευσαν, οπωσδήποτε έφεραν μέσα τους σπερματικά την ιδέα του προσώπου, όταν εννοούσαν τη μέθεξη με την Ολότητα, όχι απαραίτητα ως θεολογική προδιάθεση, αλλά υπό τους ευρύτερους όρους της δομικής σχέσης του ανθρώπου με το επέκεινα.

Εντούτοις, η περιπέτεια του υποκειμένου για τη χειραφέτησή του ως ολοκληρωμένου όντος έθεσε το ζήτημα της θεμελιακής του ελευθερίας. Αυτό το πρόταγμα, και μαζί υπαρξιακή ανάγκη, αδιόρατα αρχικά, αλλά όσο η ανθρωπότητα προχωρούσε προς την ενηλικίωσή της επιτακτικά ενσωματωμένο στις οντολογικές αναδιφήσεις του ανθρώπου, διαμόρφωσε αφενός τις βασικές δομές του πολιτισμού, αφετέρου ανέδειξε ένα χειραφετημένο ον που αμφισβήτησε κάθε προηγούμενο πεπρωμένο. Αποκεί και πέρα, ο άνθρωπος δοκίμασε να ανακτήσει μια αβέβαιη ελευθερία, αλλά σε αυτή του την απόπειρα ελλόχευε εκείνο από το οποίο ο αρχαϊκός του πρόγονος πάσχισε να αποφύγει: ο τρόμος του κενού, βιωμένος πλέον ως υπαρξιακή μοναξιά. Κι όμως, η εκστατική ένωση με το Κοσμικό Όλον ποτέ δεν εγκαταλείφθηκε ως ιδέα μήτε ως μυσταγωγική πρακτική, αλλά συμβάδισε αναγκαστικά με την υπαρξιστική αγωνία που συχνά λάμβανε τη μορφή μιας ηρωικής τραγικότητας.

Ενότητα 1η – Η εκστατική σχέση και η παύση της οντικής μοναξιάς

I. Το θεμελιώδες δίλημμα της εκστατικής σχέσης: ελευθερία και αγωνία

I.i. Έξωση από το Εγώ και αιώνια επιστροφή

Η μεθεκτική σχέση απαιτεί κάτι παραπάνω από ένα υποκείμενο. Απαιτεί μια οντολογική συνάρτηση ανάμεσα στο ενέργημα της βούλησης και ταυτόχρονα στην ανάγκη από την οποία αυτή εξωθείται – μ' άλλα λόγια, αναζητά το εκούσιο διάβημα προς μια εξωτερικότητα που κανείς οικειοποιείται. Ετούτη η συνάλληλη πολυπλοκότητα σχηματίζει μια διαδρομή αναβάθμισης του όντος σε πρόσωπο και συνδέεται σαφώς με την αίσθηση του εγώ. Εκεί ακριβώς είναι που ο Karl Jaspers τοποθετεί την αντίληψη του εαυτού, την πεποίθηση ότι «εγώ είμαι», εντοπίζοντας το σημείο αναφοράς του στην πολικότητα μεταξύ υπαρξιακής μοναξιάς και επικοινωνίας. Τόσο το είδος όσο και το μέγεθος των όρων λαμβάνουν μια διαπλάτυνση που αφορά στην ίδια την υπόσταση του όντος, γι' αυτό και η μοναξιά μετατρέπεται σε υπαρκτική ερημιά, ενώ η επικοινωνία σε μεθεκτική σχέση των προσώπων, καθώς ο Άλλος χρίεται σε λυδία λίθο της ύπαρξής μου. Δεν μπορώ να είμαι «εγώ», παρά μόνον υπό τον όρο ότι ο Άλλος είναι ο εαυτός του μαζί μου σε μια διαδικασία φανέρωσης.[301]

Ο Γιανναράς βλέπει στον χαρακτήρα του προσώπου την απόλυτη εκείνη ετερότητα που διαφοροποιείται από οτιδήποτε μπορεί να συλλάβει κανείς με τη νόηση «ως ον καθ' εαυτό», της οποίας ο τρόπος υπάρξεως είναι αντικειμενικά απροσδιόριστος, μοναδικός, ανόμοιος κι ανεπανάληπτος.[302] Αν και ο συγγραφέας εκκινεί από το χριστιανικό υπαρξιστικό του υπόβαθρο, το κατηγόρημα που προτείνει διαθέτει μια αναγκαία, λογική καθολικότητα. Μπορεί ο άνθρωπος να πρόταξε την

[301] Karl Jaspers, *Philosophy*, Book 2, μτφρ. E. B. Ashton (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970), 71-72.

[302] Γιανναράς, op. cit., 35.

ιδέα ενός συμπαντικού όλου δίχως διαπραγματεύσιμες ιδιότητες, στου οποίου την άρρητη και συγκεχυμένη ουσία, έστω και στιγμιαία, η συνείδηση εμβαπτίζεται, όμως η διαδρομή έως εκεί προαπαιτεί έναν απολύτως προσωπικό δρόμο με συγκεκριμένο τρόπο δράσης και σύστημα πίστης –όχι απαραίτητα θεϊστικού τύπου–, δομημένο πάνω σε μια σχεσιακή ταυτότητα. Αυτή συνθέτει ακριβώς τον ιδιάζοντα τρόπο της υπάρξεώς του, δηλαδή το να *πραγματοποιείται* –και όχι απλώς να *φανερώνεται* δευτερογενώς– ως σχέση.[303] Ο Αραμπατζής γράφει ότι πρόσωπο δεν είναι παρά η *έξωση* από το Εγώ μου, εφόσον παραπέμπει σε μια συνάντηση που είναι η επιλογή του Άλλου και όχι μια (δεδομένη) δωρεά κατά τον τρόπο ύπαρξης των πραγμάτων.[304] Ισοδυναμεί επομένως με ***έκ***-σταση. Και αντιστρόφως, καθόσον η έκσταση συμβαίνει εν χρόνω, χρονούται δηλαδή ως μεταβολή, δεν παύει να είναι μια προσωπική εμπειρία και να προϋποθέτει το πρόσωπο ως ορίζοντα για τη φανέρωση αυτής της μεταβολής, άρα να βιώνεται πάντοτε ως παρ-*ουσία*.[305] Εφόσον λοιπόν λαμβάνει κανείς απριορικά την έννοια της σχέσης ως θεμελιώδη φύση του, είναι επόμενο πως το πρόσωπο επιδιώκει μια προοπτική επιστροφής, σύστοιχης προς τη διαπροσωπική του κοινωνία, σε ριζικά υπαρκτικό επίπεδο. Υπό αυτό το πρίσμα, η ιδέα της επαναφοράς σε μια νοερή σύλληψη, που το πρόσωπο εκλαμβάνει ως το Όλον, αντιπροσωπεύει το πρωτεύον κάλεσμα της αποκάλυψης του οντολογικού του αυτοπροσδιορισμού.

Το πρόσωπο ως μοναδικότητα αποκλειστικά μετέχουσα της εκστατικής εμπειρίας βιώνει τον εαυτό του ως σχεσιακή υπόσταση και παύει να λειτουργεί εντός της οντικής του μοναξιάς. Πρόσωπο και ον δεν συμπίπτουν απαραίτητα. Το εναγώνιο, μοναχικό ον του σύγχρονου υπαρξισμού αποτροπιάζεται στην ιδέα της επανόδου, διότι την εντάσσει σε ένα πλαίσιο αιώνιας επανάληψης, με πλήρη συνείδηση της εγκόσμιας χρονικότητάς του, παρατηρώντας την αγωνία του να κορυφώνεται έτι περαιτέρω. Αντίθετα, το πρόσωπο, μεταβαίνοντας από τη μη-σχέση στη σχέση, επιτρέπει το ειδοποιό εκείνο φανέρωμα προς την οντική του επίγνωση, διαπράττοντας μια αναγκαστική μεταβολή –η σχέση μόνο ως μεταβολή μπορεί να βιωθεί–, απ' όπου αναδύεται ο εκστατικός του χαρακτήρας.[306] Εν προκειμένω, η

---

[303] Ibid (τα πλάγια γράμματα του συγγραφέα).

[304] Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, 178-179.

[305] Γιανναράς, op. cit., 174.

[306] Ibid., 173.

επιστροφή νοείται όχι αφαιρετικά με την έννοια της αιώνιας ματαίωσης, αλλά προσθετικά, στο πλαίσιο της προσωπικής σχέσης, επιφέροντας την εκστατική μετάσταση στην οποία ο θεϊσμός του Γιανναρά εντοπίζει τη «διαδοχή από τη λήθη στην α-λήθεια».[307]

Για τη μοντέρνα σκέψη, η επιστροφή μπορεί να αντιπροσωπεύει κάτι το απολύτως τραγικό. Ο ευφυής νιτσεϊκός σαρκασμός έθεσε κάποτε το πρόσωπο μπροστά στο φανταστικό ενδεχόμενο μιας σαδιστικής δαιμονικής φάρσας: της αποκάλυψης ότι ο βιωμένος χρόνος του θα επέστρεφε *απαράλλαχτος αναρίθμητες φορές*, αδυσώπητα αιώνια, δίχως καμία απολύτως δυνατότητα εξαίρεσης ή τροποποίησης. Είναι άραγε ο άνθρωπος πλασμένος για μια τέτοια αμετάκλητη και μάταιη κάθειρξη της ουσίας του στον χρόνο;[308] Ετούτο σημαίνει ότι η επανάληψη λειτούργησε λυτρωτικά στον άνθρωπο της μαγικής σκέψης, διότι η παγίδευση του υποκειμένου στην καθημερινότητα μιας περιορισμένης, και γι' αυτό ανελεύθερης, δραστηριότητας θα επαπειλούσε τη συνείδηση με τη φρίκη της επανάληψης, πολύ χειρότερη και από τον τρόμο του ολέθρου ή του σωματικού θανάτου. Αυτή η επιδεινωμένη όψη του αρχαϊκού είδους *horror vacui*, ενισχυμένη επί τα χείρω από τη μηδενιστική απέχθεια του απομαγεμένου, μοντέρνου ανθρώπου προς την ανούσια κυκλικότητα, την άλλοτε εμπνέουσα το δέος ενός συμβολισμού που τον ξεπερνούσε, ήρθε να παγιδεύσει τη διάνοια με ένα νέο είδος αγωνίας: την υπαρξιστική ναυτία για το συμβάν του βίου που αιώνια επαναλαμβάνεται αυτόκλητα χωρίς ειδικό προορισμό, αλλά και δίχως ελπίδα παύσης.

Στον νιτσεϊκό Ζαρατούστρα η ναυτία θα ενσκήψει με τη μορφή του κόρου *για την ίδια την ύπαρξη*, εφόσον η ύπαρξη συμβαίνει ως το παράλογο και μάταιο γεγονός της αιώνιας επιστροφής ακόμη και του ταπεινότερου, απειροελάχιστου στοιχείου της ανθρώπινης ιδιοσυγκρασίας. Στο κάτω-κάτω, αυτό που ενοχλεί και πληγώνει δεν είναι η υπόνοια για το ότι η ζωή δεν διέπεται από σημαντικότητα ή εντελέχεια, ίσως ούτε ακόμη και η παντελής έλλειψη νοήματος στην επανάληψη, αλλά μάλλον η άδικη και βάναυση ισοπέδωση του ισχυρού με το αδύνατο ή του μεγαλειώδους με το

---

[307] Ibid., 174. Για τον προσθετικό χαρακτήρα της έκστασης ως επεκτατικού γεγονότος, βλ. και: Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, 61.

[308] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science. With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, επιμ. Bernard Williams, μτφρ. Josefine Nauckhoff, Adrian del Caro (Cambridge - New York: Cambridge UP, 2001), Βιβλίο 4, 341 (194-195).

μηδαμινό, εφόσον σε αυτά η φύση απονέμει ισόποσα το δικαίωμα της ατελεύτητης επανεμφάνισης.[309] Αντίθετα με τη δεισιδαιμονική στάση του αρχαϊκού ανθρώπου, σύμφωνα με την οποία τα πάντα διέθεταν τη θεόδοτη, μαγική τους τοποθέτηση στο στερέωμα, ο μοντέρνος άνθρωπος θα διαχωρίσει την επηρμένη του ηθική από τη μεταφυσική όψη των πραγμάτων – που κάποιες φορές μπορεί να παραδέχεται, αλλά λιγότερο συχνά εγκρίνει.

Ο Roquentin του Sartre, κλασικός ήρωας του υπαρξισμού, εισέρχεται σε μια ενοποιητική μα φρικτή έκσταση, μόλις συνειδητοποιεί για πρώτη φορά τη ναυτία του, με αφορμή το απλό άγγιγμα ενός βότσαλου,[310] δηλαδή ενός καθημερινού αντικειμένου –τόσο συνήθους, που στον φυσιολογικό άνθρωπο θα φαινόταν απολύτως λογικό να υφίσταται–, του οποίου ωστόσο η αίσθηση επαφής καθ' εαυτήν μεταβάλλει τη ροή της συνείδησης, προσανατολίζοντάς την στον αποτροπιασμό εμπρός στη ματαιότητα του ασήμαντου. Λίγο αργότερα, η απλή θέαση κάποιου γνώριμου γυναικείου προσώπου καταργεί την ικανότητα της εγκεφαλικής λειτουργίας να συνέχει τα επιμέρους χαρακτηριστικά σε ένα ενιαίο σύνολο, ώστε να αποδώσει στην προκειμένη περίπτωση το ασφαλές νόημα «ανθρώπινο πρόσωπο», και μεταλλάσσεται σε μαρτυρική αλλοτρίωση, με το να πυροδοτήσει έναν μηχανισμό εκτρωματικής αποσπασματικότητας που ανασυνθέτει το αντικείμενο της όρασης διαμελισμένο στρεβλά και απολύτως παράλογα, καταλήγοντας σε μια εκτυφλωτική και ιλιγγιώδη οπτική παραίσθηση. Έκτοτε η ναυτία εγκαθίσταται στη συνείδηση του ήρωα ως γνώμονας της εμπειρίας, αιχμαλωτίζοντάς την.[311] Στην περίπτωση αυτή, ο ενοποιητικός χαρακτήρας της έκστασης δεν αναφέρεται ασφαλώς στο *numinous* της Ολότητας, αλλά στην πλέον δυσάρεστη βίωση μιας εναγώνιας ώσμωσης με το εχθρικό και αδιάφορο περιβάλλον, στο παγωμένο πλαίσιο της περιρρέουσας ασημαντότητας. Το ον της υπέρβασης είναι περιδεές απέναντι στο ιερό· το ον της ναυτίας στέκει αλαζονικό εμπρός στην αδιάφορη και άχρηστη συνύπαρξη με το οντικά αλλότριο.

Ο εκστατικός άνθρωπος που δεν έχει απομαγευτεί, καθώς τείνει προς την κατάφαση της μαγικής κυκλικότητας, μακριά από το είδος της ανίας που

---

[309] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, επιμ. Adrian del Caro, Robert B. Pippin, μτφρ. Adrian del Caro (Cambridge - New York: Cambridge UP, 2006), 174-177.

[310] Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (Paris: Gallimard, 1938), 26.

[311] Ibid., 37 (*Et voilà: depuis, la Nausée ne m' a pas quitté, elle me tient* - Ιδού! Έκτοτε η ναυτία δεν με εγκατέλειψε, με κρατά αιχμάλωτο).

αναθεματίζει ο τυπικός υπαρξισμός, επικαλείται το αρχαϊκό, φυλετικό του παρελθόν. Όχι πως ο αρχαϊκός –ή και ο μεταγενέστερος– *homo religiosus* δεν βίωνε το μαρτύριο του χρόνου, ή υπήρξε ακηδής ως προς τον όλεθρό του. Αντίθετα, το μάταιο άλγος της εν χρόνω ύπαρξής του (το γεγονός της ακατάσχετης και ανεπίστρεπτης φυσικής φθοράς) προέκυψε τόσο σημαντικό, ώστε ο ίδιος αναγκάστηκε να επινοήσει τις τεχνικές εκείνες –και τις αντίστοιχες φιλοσοφίες– που θα του επέτρεπαν την απόδραση από τη χρονικότητα (η ινδουιστική μεταφυσική, για παράδειγμα, εμπνεύστηκε τη θεωρία του *karma*, ως αναπαραστατική της ιδέας ότι ο ανθρώπινος πόνος βρίσκεται βαθιά ριζωμένος όσο και απείρως εκτεταμένος εντός του ενδοκοσμικού πεδίου, ακριβώς εξαιτίας της).[312] Αυτό που διαφοροποίησε, επομένως, τα παραδοσιακά σχήματα σκέψης από τις πεσιμιστικές όψεις των μεταγενέστερων υπαρξιστικών συστημάτων ήταν απλώς η οπτική γωνία από την οποία παραδέχτηκαν –και επιχείρησαν να θεραπεύσουν– την ακατάληπτη βαναυσότητα του χρόνου.

Οι ανθρωπολογικές μελέτες του Eliade τον οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι η ιδέα της επανάληψης δεν είναι χρονολογικό, αλλά οντολογικό ζήτημα και προκύπτει ταυτόχρονα με την ανάδυση του μοντέρνου ανθρώπου. Η γλαφυρότητα της γραφίδας του κατασκευάζει μια φανταστική αρένα αντιπαράθεσης μεταξύ παραδοσιακού και ιστορικού όντος, με λάφυρο τη χρονική κατάργηση. Από τότε που ο χρόνος μεταποιήθηκε από μέσον δημιουργικής συμμετοχής στα μυστήρια της φύσης σε αλλοτριωτική γραμμικότητα, η επανάληψη ενέσκηψε στον μοντέρνο άνθρωπο σχεδόν τιμωρητικά, διότι μετατράπηκε σε περισταλτική δύναμη της ελεύθερης βούλησης και, επομένως, της δημιουργικής του δυνατότητας. Ο απομαγεμένος άνθρωπος βρίσκεται εγκάθειρκτος στη χρονικότητα, κατά τον ίδιο τρόπο που ο Roquentin ασφυκτιά στη ναυτία της ματαιότητας, αφού αυτό είναι το τίμημα της επιλογής του να ενταχθεί εντός της ιστορίας, η οποία όχι μόνο είναι μη αναστρέψιμη, αλλά, ως τέτοια, συγκροτεί την ύπαρξή του.

Την ίδια στιγμή, ο αρχαϊκός άνθρωπος, μέσω των περιοδικών αναπαραστάσεων των μαγικών κύκλων, φυσιολογικά και σχεδόν ασυνείδητα, αυτοανακηρύσσεται ελεύθερος και ταυτόχρονα δημιουργός μέσα από την αλλεπάλληλη ακύρωση του χρόνου (εφόσον δεν υπάρχει η ιστορία) και την επαναλαμβανόμενη συλλογική αναγέννηση. Εδώ δεν πρόκειται για ανόητη πράξη μίμησης των φυσικών φαινομένων υπό τη μορφή της απομυθοποιημένης επανάληψης

[312] Eliade, *Aspects du Mythe*, 110.

που οδηγεί τον Nietzsche στο σύνορο της τρέλας με την εξοργιστική της ανουσιότητα, αλλά για μια τελετή αναδημιουργίας, όπου το κάθε τι αναδύεται καινό και απολύτως αγνό από τα σκύβαλα της φθοροποιού δύναμης του γραμμικού χρόνου. Το φυσικό τοπίο, ως ιεροφανές, μετακενώνει στον αρχέγονο άνθρωπο τη δυνατότητα κατάλυσης και αναγέννησης του εαυτού του, ακριβώς όπως τα μυθολογικά επεισόδια της παγκόσμιας παράδοσης μας αφηγούνται την αέναη επαναγωγή της αγνότητας των αρχαίων θεαινών, μετά από κάθε χοϊκή συνεύρεση. Η «αγνότητα» αυτή του αρχαϊκού ανθρώπου –η παντελής έλλειψη ιστορικότητας–, ύστερα από την περιοδική κατάργηση του χρόνου και την ανάκτηση των κατ' αξίαν ιδιοτήτων του (*virtualités*), θα του επιτρέψουν, στο κατώφλι της νέας ζωής κάθε φορά, τη διηνεκή του παρουσία και, αποκεί και πέρα, την οριστική παύση του βέβηλου χρόνου, *hic et nunc*.[313]

Η μαγική επανάληψη που δεν είναι μίμηση είναι έκσταση. Το εν εκστάσει πρόσωπο εξευμενίζει πρωτογενώς το πεπερασμένο της φύσης του εξωραΐζοντας την αίσθηση του χρονισμού του. Θα καλωσορίσει την επανάληψη ως τη συνεκδοχή μιας αιώνιας επαναφοράς του φυσικού κύκλου, μαζί φέρουσας και όλο το καταπίστευμα των ερμηνευτικών της μύθων. Εδώ η επιστροφή περιβάλλεται με την καθαγιαστική επάνοδο στη θεία πηγή (ως πρωταρχικό σχεσιακό γεγονός), ενώ ισχύει πάντοτε δυνάμει της πίστης στην αόρατη, κι όμως εκδηλωμένη, βούληση της θεότητας που καταργεί την καταθλιπτική πλήξη η οποία προξενείται από την άσκοπη μονοτονία των φαινομένων· εξάλλου το δέος, θεμελιώδες γνώρισμα της έκστασης, αναιρεί κάθε προβλέψιμη κοινοτοπία, που θα μπορούσε να στερήσει από την επανάληψη την τελετουργική της σημασία βυθίζοντάς μας στην πλήξη της συνήθειας. Ο νους που βρίσκεται σε μόνιμη κατάσταση συναγερμού ποτέ δεν πλήττει. Πίσω από το φαινόμενο υπάρχει η καθησυχαστική πρωτοτυπία ενός μαγικού σκοπού. Στον αρχαϊκό άνθρωπο, λέει ο Eliade,[314] οι πράξεις αποκτούν νόημα μόνον όταν έχουν ήδη διαπραχθεί *από έναν μη ανθρώπινο αυτουργό*. Σε κάθε μαγικοθρησκευτικό σύστημα, κλειστό ως εκ της ταμπουιστικής του φύσεως, η ίδια η ιδέα της τελετουργίας αναλύεται σε μια διαρκή επανάληψη, ενώ η πρωτοτυπία απάδει σθεναρά προς την έννοια του ιερού. Όπως πολύ ορθώς το έθεσε η φιλοσοφική ανθρωπολογία, το στοιχείο που προσδιορίζει την ιερή φύση ενός αντικειμένου της συνείδησης βρίσκεται *πάντοτε έξω απ' αυτό*, σε κάποια πραγματικότητα που το ξεπερνάει, εφόσον τα

---

[313] Mircea Eliade, *Le Mythe de l' Éternel Retour* (Paris: Gallimard, 1969), 174-178, ειδ. 176-177.

[314] Ibid., 16 (τα πλάγια γράμματα του συγγραφέα).

αντικείμενα του ενδοκοσμικού δεν διέπονται από αυτονομία (αφού υπόκεινται στην αιτιότητα) και, επομένως, αυταξία.[315] Για τον αποστασιοποιημένο ανθρωπολόγο ερευνητή, το αξιακό πλαίσιο του μαγικού, του ιερού ή του οντολογικά σημαντικού δεν υφίσταται αντικειμενικά, εκτός και αν ο ίδιος πιστέψει σε μια νοήμονα και δημιουργική αρχή του σύμπαντος, η οποία να μεταβιβάζει κάτι από την ουσία της σε οτιδήποτε υπάρχει.

Αντίθετα προς την υπαρξιστική, δυσοίωνη ελευθερία του Sartre, ή τον προμηθεϊκό εωσφορισμό του Nietzsche, η εκστατική συνείδηση, που ζητά και πιθανώς κατορθώνει την επάνοδό της στη θεϊκή προέλευση, απελευθερώνεται από τις συνέπειες της ενεργούσας βούλησης, διότι η ευθύνη που επωμίζεται δεν αντλείται από τη χοϊκή, κοινωνική της διάσταση, αλλά ανέρχεται σε μια προσωπική –ή έστω στον αρχαϊκό άνθρωπο φυλετική, υπό την έννοια του συλλογικού προσώπου–, μη διαλεκτική, και γι' αυτό αδιαμφισβήτητη, οντολογική κατηγορία. Όμως εδώ υποβόσκει μια σκληρή ειρωνεία. Ο Sartre απεγκλωβίζει τη συνείδηση από τη βάναυση πλήξη της επανάληψης, αλλά ως μέσον για να το επιτύχει χρησιμοποιεί την καταδίκη της ελευθερίας. Η φράση *je suis condamné à être libre* διακηρύσσει την αιχμαλωσία μιας τετελεσμένης αυτοαναφορικότητας, με βαθιές τομές επάνω στη νοηματοδοσία της αυτόκλητης πράξης, και μαζί του συνόλου των κινήσεων και κινήτρων που την υπαγορεύουν και την εκτελούν,[316] κατά τρόπον τέτοιον ώστε τελικώς η ελευθερία να συμπίπτει με την καταδίκη τού να είναι κανείς ελεύθερος.[317]

Χίλιες φορές θα επέλεγε κανείς την αταβιστική του κλίση να προσχωρήσει εκστατικά και πειθήνια στο δύσβατο *Grunt* του Eckhart, εκείνη την κρυπτική ουσία του ανεκδήλωτου θείου,[318] προσβεβλημένος από μια αγάπη που καλά-καλά δεν κατανοεί, παρά να επαναπροσδιορίσει τον εαυτό του *ab initio*, ταυτόχρονα αναδημιουργώντας τον γήινο κόσμο, πληρώνοντας όμως το τίμημα του ερημικού μεγαλείου ενός Ζαρατούστρα απεγκλωβισμένου από «την άμμο των θείων πραγμάτων»,[319] φανερά αποσυνάγωγου από τη θαλπερή πατρότητα των θεών. Αυτό

---

[315] Ibid., 15.

[316] Jean-Paul Sartre, *L' Être et le Néant. Essai d' Ontologie Phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943), 484.

[317] Ibid., 164.

[318] Βλ. και ενότητα 1. IV. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 57-58.

[319] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 21.

το πρωτότυπο ον, που αρνείται την επανάληψη, καλείται να επωμιστεί, εκτός της ύπαρξής του, την οντολογική *–και όχι μονάχα την ηθική*, που θα του ήταν πιο εύχρηστο να διεκπεραιώσει μέσω των κοινωνικών συμβάσεων– ευθύνη ολόκληρου του κόσμου ως παρουσίας *per se*, αναπόσπαστα (και ίσως απρόθυμα) συνδεδεμένης με την ίδια του την ύπαρξη, εφόσον καμιά πρώτη ουσία δεν προηγείται αυτής.[320] Ετούτη η συνθήκη του βίου αποξενώνει από την ιδέα του ιερού βυθίζοντάς μας στο άγχος, υπό τη μορφή της υπαρξιστικής αγωνίας (*angoisse*). Αλλά πριν προχωρήσουμε στην εναγώνια έκσταση του Georges Bataille, θα αναφερθούμε στις βασικές θέσεις του κλασικού υπαρξισμού.

Αν η ύπαρξη δεν διαθέτει προηγούμενο, όπως διατείνεται η σαρτρική οντολογία, τότε το φαινόμενο είναι πάντα αυτό που είναι, απόλυτα και όχι σχετικά διαχωρισμένο από την ουσία του, ενώ συγχρόνως το ταυτοποιούμε ως τέτοιο δυνάμει των αποκεκαλυμμένων ιδιοτήτων του. Το φαινόμενο δεν αποκρύπτει, πλέον, αλλά μάλλον αποκαλύπτει την ουσία, αφού η τελευταία δεν ισχύει ως μια ανεξάρτητη, ενυπόστατη ιδιότητα που εμφωλεύει στα μύχια του υπαρκτού, αλλά ως φυσικός νόμος που απλά προΐσταται της λογικής διαδοχής των εκδηλώσεών του·[321] πολλώ δε μάλλον, δεν είναι δυνατόν να ισχύει μια κοσμική ολότητα ως πρωταρχική ουσία και διαρκές σημείο αναφοράς του ενυπόστατου (δηλαδή του όντος, του υπαρκτού). Ακόμη περισσότερο, το φαινόμενο δεν βρίσκεται εκεί διότι χρησιμεύει για να υποστηρίξει κάποιο ξέχωρο υφιστάμενο, αλλά επειδή διαθέτει το ίδιο ύπαρξη – επομένως, το φαινόμενο *είναι*.[322]

Αυτά καταρχήν. Όμως, καθώς εμβαθύνει κανείς στη συλλογιστική του Sartre, σύντομα έρχεται αντιμέτωπος με το ασυνάρτητο κενό και διαπιστώνει ηττημένος ότι η διελκυστίνδα ουσίας-ύπαρξης εξακολουθεί να ισχύει σθεναρά, ακόμη και αν παραχωρεί τη θέση της σε πιο λεπτοφυείς δυϊσμούς, παρωθώντας, εν κατακλείδι, τον νου στην υποψία πως η θέση ότι το φαινόμενο αποκαλύπτει την ουσία αποδεικνύεται τόσο έωλη, όσο η αυθόρμητη παρότρυνση να παραδεχτεί κανείς απριορικά την ουσία. Ο Sartre θα καταλήξει να πει ότι από πουθενά δεν προκύπτει πως το *φαινόμενο του είναι* συνιστά ταυτόχρονα και το *είναι του φαινομένου*, ενώ την ίδια στιγμή ανακύπτει

---

[320] Sartre, *L' Être et le Néant*, 598.

[321] Ibid., 11-12.

[322] Ibid., 14.

μια εγκιβωτισμένη παράσταση, όπου το φαινόμενο σχηματίζει ένα διαφορετικό «είναι»: αυτό του συνόλου των ιδιοτήτων του αρχικού είναι, έτσι όπως αυτές φανερώνονται στην αντίληψη. Ούτε και τώρα λοιπόν οι λογικές συμβάσεις δεν ευοδώνουν την αναγνώριση του είναι από τη συνείδηση· αντίθετα, το πλείστον που η συνείδηση μπορεί να συλλάβει ως ταυτότητα του «είναι» συνοψίζεται στο ότι αυτό υφίσταται ως η αΐδιος *προϋπόθεση* της αποκάλυψης, *και όχι ως το ίδιο το αποκεκαλυμμένο*. Η πιο αποσαφηνισμένη συνθήκη του κόσμου που μας δίδεται από τον Sartre περιορίζεται στο να συλλάβουμε τη φύση του *είναι-για-να-αποκαλύπτει* και ποτέ του *είναι-που-αποκαλύπτεται* (δηλαδή του *αποκεκαλυμμένου*, όπως ακριβώς συμβαίνει στο θεϊστικό φάσμα, όπου η έκσταση ενέχει οργανικά το στοιχείο της αποκάλυψης).[323]

Ο Sartre συνέγραψε τη δαιδαλώδη του διατριβή, ακριβώς για να πιστοποιήσει την απόλυτη ταυτότητα της ύπαρξης και κατέληξε, μέσα από μια φαντασμαγορική φιλοσοφία, να αποδώσει στον κόσμο άλλη μια διττότητα, αυτή του «είναι-εις-εαυτόν» (*en-soi*) και του «είναι-δι' εαυτόν» (*pour-soi*) – ήδη κάναμε τη σχετική μνεία για την ερμηνεία των σαρτρικών αυτών επινοημάτων από τον Merleau-Ponty. Ο πρώτος όρος σημαίνει το διαφαινομενικό «είναι» αυτού που *είναι* για τη συνείδηση (ως παράσταση ή ως φαινόμενο),[324] ενώ ο δεύτερος το καθαυτό υφιστάμενο ως μηδέν, ως αμιγής δηλαδή ενδεχομενικότητα, που, *επειδή ακριβώς είναι* κατ' απόλυτο τρόπο δίχως θεμελιώδη κατηγορήματα, θα μπορούσε να είναι αυτό που *δεν είναι*.[325] Δυστυχώς, η ουσία του «είναι» εξακολουθεί να συνιστά μια *de facto* αφαίρεση, ενώ ακόμη και η πιο φιλόδοξη ή αγχίνους φιλοσοφία της ύπαρξης δεν τελεσφορεί την περιπέτεια αναζήτησης αυτής της ουσίας, που τελικά θα παραμένει εν παραβύστω, αναμένοντας μια πιο εξελιγμένη έκδοση της ανθρώπινης συνείδησης για να τη συλλάβει. Γι' αυτό και η συνείδηση υποχρεώνεται να καταφύγει στις πιο «δοκιμασμένες» λύσεις της μεταφυσικής, για να εξοβελίσει την εμμένουσα αγωνία τού να υπάρχει κανείς ριγμένος εις μάτην στον κόσμο.

---

[323] Ibid., 14-15.

[324] Ibid., 29 κ.εξ.

[325] Ibid., 115-117 κ. εξ. Ασφαλώς οι παραπομπές είναι απλά ενδεικτικές. Θα ήταν οπωσδήποτε αδύνατον να εκδιπλωθεί εδώ σύμπασα η συλλογιστική που αφορά στις δύο έννοιες *en-soi* και *pour-soi* που, άλλωστε, δεν συνιστά το κύριο θέμα της διατριβής (για τους όρους στον Merleau-Ponty, βλ. στην ενότητα 2. ΙΙ. του πρώτου μέρους, σελ. 93).

Όσο προφανές είναι ότι η δυστυχία του υποκειμένου μπορεί να λάβει διαφορετικές μορφές ή να εκπηγάζει από ποικίλα εξωτερικά ερεθίσματα του βίου, άλλο τόσο αυτόδηλο αποδεικνύεται, εκ της εμπειρίας, πως αυτή η δυστυχία εκπίπτει ή και εξουδετερώνεται ολοσχερώς αν αφεθεί στη σωτήρια αίσθηση που του προσφέρει η προσωπική σχέση προς την Ολότητα. Οι υπερβατικές φιλοσοφίες παρέχουν επαρκώς το πλαίσιο μιας τέτοιας σχέσης, αφού η επιχειρηματολογία τους δεν υποχρεώνεται να υποστεί τις βασάνους ή τη λογοκρισία της διαλεκτικής, αλλά και το ίδιο το υποκείμενο δεν παραμένει δέσμιο του ορθού λόγου για να επικαλεστεί τη μεταφυσική αφαίρεση, τις ακρότητες του ασκητισμού ή το φάσμα των μυστικιστικών μορφωμάτων. Το τμήμα του εαυτού που «θυσιάζεται» κατά τη διάρκεια του υπερβατικού οράματος καταργεί, τρόπον τινά, τον ίδιο τον θάνατο, διότι αυτό που θνήσκει εν ζωή –η ίδια η ατομικότητα– μεταβιβάζεται στην αΐδιο καθολικότητα του επέκεινα· εντούτοις, δεν ανακτάται ισχυρότερο, όπως συμβαίνει στα μυστήρια του Διονύσου έτσι όπως τα εξέλαβε η νιτσεϊκή φιλοσοφία. Από την άλλη, αυτός ο λόγιος, «θεϊστικός» θάνατος διαφέρει τόσο προς την ταπεινή παραδοχή ενός *memento mori* όσο και προς την υπερήφανη αλλά πικρή νιτσεϊκή παρότρυνση της μαθητείας πώς να πεθάνει κανείς τροπαιούχος την κατάλληλη στιγμή τον δικό του θάνατο –ένα διονυσιακό, υπερήφανο θνήσκειν, συμβολικό ή πραγματικό–, περιβαλλόμενος από την ομήγυρη εκείνων που ακόμη ελπίζουν και υπόσχονται.[326]

Πράγματι, η μεγαλόπνοη υπεροψία του Nietzsche διόλου δεν θα ενέκρινε τον τρόπο με τον οποίο ο σεμνός μυστικιστής πραγματώνει την έξοδό του από το Εγώ, εκκινώντας να βρει τον εαυτό του στην καθολικότητα της ύπαρξης για να γίνει «αυτό που πάντοτε ήταν», παραφράζοντας το παράγγελμά του,[327] διότι αυτή του η λανθάνουσα ταυτότητα βρισκόταν εν αναμονή μιας ετεροκαθοριζόμενης θεοφάνειας για να αναδυθεί. Ο ίδιος μπορεί να καλωσόρισε την ηδονική έκσταση της βακχείας, αλλά περιφρόνησε έως εσχάτων την εθελόδουλη θυσία στην αποστασιοποιημένη τελειότητα του κρυπτικού, νεοπλατωνικού *ένὸς* ή των αβρααμικών θεοτήτων, των τόσο ξένων προς τον άνθρωπο και την ανάγκη του για επαναπροσδιορισμό της φύσης των ορίων του. Αντίθετα, ο νιτσεϊκός Διόνυσος γίνεται κατανοητός από τον βακχεύοντα μυσταγωγό, διότι μοιράζεται μαζί του την ίδια ουσία· είναι το πρότυπο του Υπερανθρώπου.

---

[326] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 53.

[327] Nietzsche, *The Gay Science*, Βιβλίο 3, 270 (152).

Δεν υπάρχει τίποτε στην κατοχή μας, έγραψε η Simone Weil, παρά η απέριττη δυνατότητα να αρθρώνουμε το «εγώ» – ένα τυχαίο ενδεχόμενο είναι συχνά ικανό να μας αποστερήσει από οτιδήποτε άλλο. Το εγώ, λοιπόν, ως μια βαθιά δυνατότητα του υποκειμένου για την πρόσληψη του πραγματικού και την έκτασή του σε αυτό, φέρεται ως το μόνο περιουσιακό στοιχείο που κατέχει κανείς για να προσφέρει ιδία βουλήσει στη θεότητα – μ' άλλα λόγια, η στοιχειώδης υποστασιακότητα που το πρόσωπο, ως τέτοιο, διαθέτει για να καταστρέψει. Γιατί προσφορά του εαυτού στην Ολότητα σημαίνει ταυτόχρονα την αποδόμηση και καταστροφή του.[328] Αποδόμηση της *ύπαρξης* και αναδόμησής της εντός της *ουσίας*. Αντίθετα, η οργιαστική μυσταγωγία της διονυσιακής λατρείας, που τόσο γοήτευσε με τον προμηθεϊκό της συμβολισμό το πνεύμα του Nietzsche, καταργεί την ατομικότητα υπό την έννοια των περιορισμών της προσωπικότητας, αλλά δεν αποδομεί την ύπαρξη· αντιθέτως, την επεκτείνει.

Αν η επιστροφή στη Μονάδα αποτελεί το μόνο αληθινό, μη ψευδαισθητικό γεγονός της ψυχής, τη μοναδική πραγματικά αυτόνομη πράξη, όπως διατείνονται οι μυστικιστές, ωστόσο καθ' εαυτήν η πράξη εμπεριέχει μια φαινομενολογική δυστοκία: το ότι θέτει σε κίνδυνο *την ίδια την υποκειμενικότητα* που την πληρώνει, εφόσον η κατάλυση του προσώπου εντός της καθολικότητας απαιτεί ασφαλώς κάποια αρκτική, εξατομικευμένη δράση. Συχνά, δε, στις φιλοσοφίες της έκστασης η επίδραση της υπερβατικής εμπειρίας, καθώς και όλο το σχετικό θεωρητικό υπόβαθρο περί της αναγωγής στη Μονάδα, παρουσιάζουν μια ορισμένη αμφισημία. Στον νεοπλατωνισμό, φερ' ειπείν, το *ἕν*, πέρα από αδιάστατα απλούν και απολύτως αγαθό (θα το δούμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο), αποτελεί *ταυτοχρόνως* ύστατο παράδειγμα ανεξαρτησίας, αυτάρκειας, αυτενέργειας και αυτοκαθορισμού, ακριβώς δηλαδή το ζητούμενο του κλασικού, αθεϊστικού υπαρξισμού.[329]

Σίγουρα για τη σαρτρική διάνοια ετούτη η αντίφαση θα στιγμάτιζε συλλήβδην όλο το φάσμα του μυστικισμού ως μια σοβαρή φάρσα υπονόμευσης του

---

[328] Simone Weil, *Gravity and Grace*, μτφρ. Emma Crawford, Mario von der Ruhr (Routledge: London and New York, 2002), 26.

[329] Pauliina Remes, *Plotinus on Self. The Philosophy of the «We»* (Cambridge – New York: Cambridge UP, 2007), 252. Ενδεικτικά: Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογικὴ*, πρ. 25. 4: *ταὐτὸν γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἕν*, πρ. 46: *πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἄφθαρτόν ἐστιν*. Επίσης: Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 5. 24-25 και 3. 16: *ἁπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή ... τἀγαθόν καί τό πρῶτον*. Θα επανέλθουμε σε αυτά τα επιχειρήματα, στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

χειραφετημένου ανθρώπου. Στο κάτω-κάτω, η αγωνία στον άνθρωπο, σύμφυτη με την ύπαρξή του, ούτε να ακυρωθεί μπορεί ούτε και να διασκεδαστεί χωρίς την παραδοχή του πλαισίου της πραγματικότητας. Μιας πραγματικότητας, ωστόσο, που ο μύστης συχνά απορρίπτει νοησιακά ως ένα πέπλο αυταπάτης –μία *māyā*–, εκεί όπου ελλοχεύει ο τρόμος του κενού, της απώλειας και του πεπερασμένου. Γι' αυτόν ο τρόμος κατατρύχει όταν κανείς βρίσκεται εντός της εγκόσμιας ψευδαίσθησης, ενώ αντίθετα, στην έκσταση το τίποτα καλωσορίζεται ως ο υποδοχέας του παντός. Το κενό, γράφει η Simone Weil, είναι η υπέρτατη πληρότητα, αλλά ο άνθρωπος δεν επιτρέπεται να το γνωρίζει.[330] Αυτή η μυστική γνώση τού αποκαλύπτεται με την υπερβατική εμπειρία.

Στη μοντέρνα σκέψη, η αγωνία του θνητού όντος δεν προέρχεται απλά από τη μοναξιά – δεν είναι αυτό το κατεξοχήν πρόβλημά του, όπως του αρχαϊκού ανθρώπου, ο οποίος θα προσέτρεχε στην εγκυρότητα των συμβόλων και των τελετουργιών για να το λησμονήσει. Ο σύγχρονος άνθρωπος αγωνιά λόγω μιας τραγικής βεβαιότητας πως η μοναξιά είναι το σημείο ελέγχου της υποκειμενικότητάς του, η ανάδυσή του από το χάος των πιθανών υπάρξεων. Ο Roquentin ταλανίζεται βάναυσα από *angoisse*, τον βαθύ πανικό αποπροσανατολισμού, ένα στοιχειώδες άγχος, όχι λόγω της έλλειψης προορισμού, αλλά από την αδιαφορία των περιστάσεων απέναντι στη ματαιότητα της εκλογής μιας οποιασδήποτε κατεύθυνσης (*où aller?*), αφού *οτιδήποτε* θα μπορούσε να συμβεί (*tout peut arriver*).[331] Ακόμη και στην ηρωική εκδοχή του χαϊντεγγεριανού *Dasein*, η αγωνία υφίσταται ως μια διαρκής απειλή μη αποπεράτωσής του, μέχρι τη στιγμή του βιολογικού του θανάτου, άσχετα αν ο άνθρωπος οφείλει να μεριμνά συντηρώντας αυτή την επαπειλούμενη σε εκκρεμότητα ζωή, συνάμα καλλιεργώντας την αοριστία της βεβαιότητάς της. Η αγωνία ορίζεται ως η διαρκής και απόλυτη απειλή του *Dasein* κατά του εαυτού του, αλλά μονάχα ως ένα τέχνασμα της συνείδησης προκειμένου να επιτύχει τη διάνοιξη της έσχατης δυνατότητας, της εξάντλησης, μ' άλλα λόγια, όλων των ενδεχομενικοτήτων του βίου.[332] Μολαταύτα, όπως ο Sartre δεν αναγνωρίζει καμιά ελευθερία που να διαχωρίζει τον εαυτό της από την καταδίκη του ανθρώπου να την υφίσταται, κατά παρόμοιο τρόπο, ο Heidegger

---

[330] Weil, op. cit., 23.

[331] Sartre, *La Nausée*, 116.

[332] Heidegger, *EX*, 2, 472-473.

εξαντλεί την ελευθερία –την ολοκληρώνει, αν θέλουμε– στην αγωνία.[333] Η χαϊντεγγεριανή αγωνιώδης ελευθερία προς τον θάνατο[334] είναι ταυτόχρονα και η σαρτρική αγωνία εμπρός στο εγώ, πολύ μακριά από τον απλοϊκό τρόμο απέναντι στον ανόθευτο, εξωγενή κίνδυνο που προέρχεται από τα πράγματα· πρόκειται για τον εσωστρεφή φόβο εμπρός στον ίδιο τον εαυτό.[335] Ετούτος κορυφώνεται ως άγχος της ύπαρξης, αλλά για τον απολογητή του μυστικισμού δεν είναι παρά μια μοντέρνα εκδοχή της ψυχικής ανασφάλειας, εξαιτίας της αβύσσου που τον χωρίζει από την κοσμική ενικότητα – εξαιτίας του ότι εξατομίκευσε τον εαυτό δίχως να τον αναγάγει σε κοινωνούν πρόσωπο.

I.ii. Η υπαρξιστική «angoisse». Αγωνία και έκσταση στον Georges Bataille

Αν η ανθρωπότητα διεκπεραίωνε σταδιακά την ενηλικίωσή της καθώς εισερχόταν στη νεωτερικότητα, ωστόσο τα μύχια υπαρκτικά της διακυβεύματα, που ελάχιστα άπτονταν των επιτευγμάτων του πολιτισμού, παρέμεναν συνεπή ως προς τις οντολογικές τους ισορροπίες, αλλάζοντας απλώς μορφή. Ο τρόμος του κενού μεταστοιχειώθηκε σε υπαρξιστική αγωνία, διαποτίζοντας με τη σκαιά αίσθηση του μάταιου και του ανεκπλήρωτου την ιστορική περιπέτεια του ανθρώπου. Υπό το πρίσμα του υπαρξισμού, η έκσταση –περισσότερο πλέον ως *εσωτερική* εμπειρία– μετατρέπεται σε αυτοαναφορικό ζητούμενο που δεν καταλήγει στην επέκταση αλλά στην εσωστρεφή συσπείρωση.

Σύμφωνα με τον Kierkegaard, ο οποίος πρώτος τοποθέτησε τον όρο στο πρώιμο υπαρξιστικό του πλαίσιο, η συνειδησιακή έγερση στον προπατορικό άνθρωπο του ενδεχομένου της επιλογής ισοδυναμεί με την άρση της αθωότητας –και επομένως της άγνοιας–, επισύροντας την *αγωνιώδη* πιθανότητα του *δύναμαι να*. Ως ο πρώτος υπαρξιστής –αν και ερήμην του–, ο Kierkegaard συνέλαβε το βαθύτερο μαρτύριο της ψυχής όταν, ώριμη πια, αναγκάζεται να δεχτεί ότι διαθέτει δικαίωμα εκλογής, από τη

---

[333] Ibid., 473.

[334] Heidegger, *EX*, 2, 473.

[335] Sartre, *L' Être et le Néant*, 64.

στιγμή που προκύπτει το φανέρωμα στη συνείδηση μιας ενυπόστατης ελευθερίας: *της πιθανότητας ύπαρξης πιθανοτήτων*, ως έκπτυξη της ίδιας της ανθρώπινης ουσίας.[336]

Στον Kierkegaard η αγωνία εμφανίζεται διττά. Πρώτα, ως φυσική ιδιότητα στην κατάσταση της αθωότητας,[337] της οποίας το απείκασμα ανιχνεύεται στην παιδική ηλικία του ανθρώπου, λαμβάνοντας τη μορφή αδημονίας για τον τρόπο που ο εαυτός ολοκληρώνεται στο άγνωστο μέλλον. Στη συνέχεια, ως επιγέννημα της προπατορικής ατασθαλίας, αλλά χωρίς ο στοχασμός του συγγραφέα να εκπίπτει από την οντολογία προς κάποια ηθικοποιητική μωρολογία που να προσάπτει στους θνητούς μια ιερατικού τύπου μομφή· αντίθετα, πρόκειται για μια τεχνική διαδικασία εξαιτίας ενός αιτιακού νόμου που μοιάζει περισσότερο φυσικός και λιγότερο ηθικός. Εδώ η επιλογή έπεται ως φυσικό επακόλουθο της θεόθεν αποτρεπτικής προσταγής που πυροδοτεί τον μηχανισμό της *γνώσης αυτής της ελευθερίας*, εκεί ακριβώς όπου ο άνθρωπος δραπετεύει από την καθιέρωση των θέσφατων που του παραδόθηκαν.[338] Καθ' εαυτό το γεγονός ότι κάτι απαγορεύεται προμηθεύει το πρώτο νοήμον ον με το απρόσκοπτο ενδεχόμενο της ανυπακοής, παραδίδοντάς το ωστόσο στην αγωνία. Εκεί αρχίζει *η απόσχιση του όντος από τη θεία Ολότητα*, η αμφισβήτηση που μαζί με τη χειραφέτηση επιφέρει τη μοναξιά. Αποκεί, από τον πρώιμο αυτόν υπαρξισμό, εκκινεί ένα δίλημμα: απάρνηση κάθε υπερβατικής εμπειρίας ή διερεύνηση μιας διαλεκτικής μυστικής σχέσης με την ευρύτερη εκδοχή του εαυτού, στου οποίου τον μύχιο τόπο έκσταση και αγωνία συνυπάρχουν.

Στον Sartre, το αγωνιούν υποκείμενο κατατρύχεται από πυρετώδη ανησυχία (ως *angoisse*). Το ίδιο βιώνει την αγωνία του ως συνεπακόλουθο της συνειδητοποίησης ότι «είμαι ήδη το καθαυτό μέλλον μου»,[339] αλλά με τον τρόπο του «μη-είναι» – όχι ασφαλώς του μηδενός ως του συμβόλου μιας μηδενιστικής φιλοσοφίας, όπως πλανήθηκαν να πιστέψουν οι συντηρητικοί ερμηνευτές της σαρτρικής σκέψης, αλλά

---

[336] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, επιμ., μτφρ., Reidar Thomte, Albert B. Anderson (Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1980), 42. Ουσιαστικά, όλο το πρώτο μέρος του βιβλίου ασχολείται με τη μεταφυσική απόδοση της θεολογικής ιστορικότητας της αγωνίας, από την κατάσταση της αθωότητας/άγνοιας σε αυτήν της γνώσης.

[337] Ibid.

[338] Ibid., 44-45.

[339] Ibid., 66-67.

αντίθετα, του μηδενός ως «ακόμη-μη-πραγματικού» (μη-περατωμένου, όπως θα το έθετε ο Heidegger). Στο τέλος του πρώτου μέρους εξετάσαμε το δύσληπτο χαϊντεγγεριανό *Dasein* υπό το πρίσμα της *προλαβαίνουσας αυθεντικότητας*,[340] τουτέστιν εκείνης της ειδοποιού ποιότητας που το παρωθεί στην αδιάκοπη αναμέτρηση με τον εναπομείναντα ζωτικό του χρόνο, ως την εξάντληση των βιολογικών του ορίων, καθώς κάθε στιγμή μάχεται για ένα κερδισμένο (τετελεσμένο) μέλλον της έσχατης δυνατότητας ύπαρξής του.

Μ' άλλα λόγια, ο άνθρωπος τίθεται σε αντιπαράθεση με τον εμμενή του χρόνο για την οντολογική του αποπεράτωση, έτσι που ποτέ να μην «είναι», αλλά διαρκώς να «γίνεται», με μόνη την αγωνία για το ενδεχόμενο της αναυθεντικότητας του παρόντος του. Στην ουσία της θεμελιώδους σύστασης του όντος ενυπάρχει μια αδιάκοπη μη-αποπεράτωση, άρα μια εκκρεμότητα (μη-ολότητα) σε όσα κανείς μπορεί να είναι.[341] Διόλου απίθανο που ο Sartre εμπνεύστηκε από το φιλοσοφικό αδιέξοδο που παρίσταται στον στοχασμό του Heidegger, για να το συμπληρώσει αργότερα με τη δική του πρόσληψη της ιδέας του μηδενός, όχι ασφαλώς με την έννοια του κενού, όπως προαναφέραμε, αλλά ως εκείνο το απειροελάχιστο μόριο που διαχωρίζει το «πλήρες είναι» από τη φαινομενολογική του παράσταση στη συνείδηση των άλλων.[342] Όπως ήδη θίξαμε, για τον Sartre είμαστε διαρκώς περικυκλωμένοι από το μηδέν, επειδή ισχύει η μόνιμη πιθανότητα του μη-όντος ως κάποιου αλλότριου προς εμάς κατηγορήματος, παριστάμενου μόνο στην αντίληψη των άλλων, αλλά κατέχοντος στο μέλλον ίσες πιθανότητες να ενσωματωθεί ή όχι στο απολύτως προσωπικό μας «είναι». Αυτό που *θα είναι* αναδύεται υποχρεωτικά από το βάθος εκείνου που *δεν είναι*. Άρα, κάθε φορά, το «είναι» είναι αυτό *εδώ* και εκτός αυτού *τίποτε*.[343] Επομένως, η ουσία της ύπαρξης διακρίνεται από την ταυτότητα, η οποία, σε τελική ανάλυση, δεν είναι παρά εξωγενής οντολογική υπέρθεση, από όπου ο άνθρωπος πρέπει να αποστασιοποιηθεί αποβάλλοντάς την από τη συνειδητότητα. Το

---

[340] Heidegger, *EX*, 2, 526 κ.εξ.

[341] Ibid., 433-434.

[342] Sartre, *L' Être et le Néant*, 14. «Le Phénomène d' Être et l' Être du Phénomène». Στην έναρξη αυτού του δεύτερου κεφαλαίου, καθώς και στην κατακλείδα του πρώτου, τίθεται το φαινομενολογικό διακύβευμα.

[343] Ibid., 39-40 (*L'être est* ***cela*** *et, en dehors de cela,* ***rien***).

εκκενωμένο συνειδός ισοδυναμεί με το μηδέν, και αυτό το μηδέν υποδηλώνει υπαρξιακή ελευθερία.[344]

Όμως, μεταξύ άλλων, το παιχνίδι ανάμεσα στο είναι και στο τίποτα, σε συναρμογή με την ιδέα της ελευθερίας, αποτελεί τη ρίζα ενός *sui generis* άγχους. Ενίοτε ο νους αγωνιά για το μη-είναι ως κάποια κατάσταση που ακόμη δεν έχει συντελεστεί, κι όμως υποπτεύεται πως θα λάβει χώρα, αιχμάλωτος ήδη του ίδιου του του φόβου, ο οποίος –σημειωτέον– δεν εκπορεύεται από κανένα αληθινό γεγονός, παρά μόνο από την ελεύθερη εκλογή της βούλησής του ότι το επίφοβο συμβάν διαθέτει μεγαλύτερες πιθανότητες αλήθειας, στο πλαίσιο ενός αβάσιμου ντετερμινισμού.

Ο Sartre δράττεται από τον χριστιανικό «υπαρξισμό» του Kierkegaard, αναδιατυπώνοντας το πρόβλημα του «ιλίγγου της ελευθερίας», τον οποίο ο τελευταίος αντιστοίχισε προς την αγωνία.[345] Κατά τον Kierkegaard, λοιπόν, ένας άνθρωπος που βρίσκεται αντιμέτωπος με το ενδεχόμενο της κατακρήμνισής του από κάποιο επισφαλές και δύσβατο μονοπάτι άγχεται ασφαλώς στην ιδέα ενός ανεπιστρεπτί ολισθήματος προς την άβυσσο, ενώ διακατέχεται από έντονη ζάλη η οποία καταλήγει να υπερφαλαγγίσει το δικαίωμά του για ελεύθερη επιλογή της ζωής ή του θανάτου. Η αγωνία του συναρθρούται πάντοτε *με την εγωτική απειρία των πιθανοτήτων*. Εδώ ισχύει μια ειδοποιός λεπτομέρεια του κιρκεγκωριανού στοχασμού απολύτως προσιδιάζουσα προς το χριστιανικό υπόβαθρο του συγγραφέα: ότι η ελευθερία εμβαπτίζεται στην υπαρκτική τύψη, απλά και μόνο διότι υποκύπτει αδήριτα στον ίλιγγο της επιλογής. Όταν το υποκείμενο συνέρχεται από την παραζάλη των ατέρμονων πιθανοτήτων, παρατηρεί ότι έχει ήδη επισυμβεί το οντολογικό του άλμα προς την ενοχή. Πρόκειται για μια κρυπτική όσο και αναπόδραστη λειτουργία της συνείδησης, μια νομοτέλεια χωρίς εξαιρέσεις που δεν ερμηνεύεται ορθολογικά. Για τον χριστιανό Kierkegaard, ελευθερία ίσον ενοχή.

Ο Sartre βασίστηκε στην κιρκεγκωριανή σκέψη, αντικαθιστώντας, όπως ήταν φυσικό, την ενοχή με την ευθύνη. Στο παράδειγμα του ανθρώπου που αντιμετωπίζει το διερώτημα της μοναχικής του πτώσης στην άβυσσο,[346] κάθε εκδοχή προκύπτει έξωθεν, εκ των πραγμάτων, και εκδιπλώνεται με τον τρόπο των λογικών

---

[344] Sidiropoulou, op. cit., 109.

[345] Kierkegaard, op. cit., 61.

[346] Sartre, *L' Être et le Néant,* 65-67 (η σαρτρική εκδοχή του περίφημου παραδείγματος του γκρεμού).

πιθανοτήτων, καθιστώντας το υποκείμενο παθητικό στην ενδεχομενικότητα. Μια δεδομένη στιγμή προκύπτει ο φόβος στη σκέψη του πιο δυσοίωνου σεναρίου του ολέθρου και κλιμακώνεται έως ότου προκύψει αναδραστικά το αίσθημα του τρόμου. Εδώ ακριβώς παρεισφρέει το προσωπικό στοιχείο, όταν το εγώ από παθητικό τρέπεται σε ενεργούν. Τότε, εξασκώντας τη βούλησή του, θα περικλείσει εντός του, μ' άλλα λόγια θα *οικειοποιηθεί*, το απειλητικό γεγονός του θανάτου, όπου η συνείδηση αιχμαλωτίζεται από τον εαυτό της σε έναν φαύλο κύκλο άγχους, του οποίου η κορύφωση τελικώς εκμηδενίζει τον φόβο ως *μοτίβο* (*motif*), δηλαδή ως ρουτίνα που επαναλαμβάνεται στη σκέψη της πτώσης (εννοώντας γενικά της πτώσης *οποιουδήποτε*, συμπεριλαμβανομένου και του εαυτού), με αποτέλεσμα, ωστόσο, να τον ενισχύσει ως *κατάσταση* (*état*).[347]

Εν προκειμένω, ερμηνεύοντας το σκεπτικό του Sartre, θα λέγαμε ότι η φράση «μπορεί κανείς να πέσει από εδώ» εξελίσσεται στην αντίστοιχη «πολύ πιθανό *εγώ* να πέσω από εδώ». Το επιφαινόμενο αυτής της προαγωγής του φόβου σε *τρόμο* θα είναι μια ποικιλία συμπεριφορών –ορισμένη εκ των οποίων η συνειδητή απόφαση της πτώσης– με ισχυρή διαβάθμιση αληθειακότητας, που διαφεύγουν πλέον από τη σκιώδη ύπαρξη του συνόλου των πιθανοτήτων. Εάν *τίποτε* δεν με υποχρεώνει, τότε και *τίποτε* δεν με εμποδίζει από να ριχτώ στο κενό,[348] και αυτό είναι από μόνο του τρομερό. Το ενδεχόμενο έχει ήδη αναβαθμιστεί σε συμβάν, ο φόβος σε γεγονός ελευθερίας· μιας ελευθερίας τόσο ξεκάθαρα απολύτως της δικαιοδοσίας μας, που θα μας επέτρεπε, αν το αποφασίζαμε, να θανατώσουμε τον εαυτό μας πέφτοντας, απονέμοντάς μας μια εφιαλτική δύναμη επιλογής που καταλήγει σε αγωνία. Η γνώση ότι είμαστε το ίδιο το μέλλον μας, με τον τρόπο τού μη-είναι (ήτοι ότι *είμαστε η ευθύνη μας*), αποτελεί το μέτρο της αγωνίας.[349]

Ο αθεϊστικός υπαρξισμός του Sartre θα εκθέσει το έλλογο ον στην επαχθή αλλά μνημειώδη μοναδικότητα της ανθρώπινης ελευθερίας, για να την προαγάγει στη συνέχεια σε μια αβάσταχτη δυνατότητα επιλογής, ικανή να επιφέρει στη συνείδηση εκείνον τον ιδιαίτερο ψυχικό πόνο που παρομοιάζεται με ίλιγγο (*vertige*).[350] Η

---

[347] Ibid., οι λέξεις *motif* και *état* τονισμένες στη σελ. 67.

[348] *Si* ***rien*** *ne me contraint à sauver ma vie,* ***rien*** *ne m'empêche de me précipiter dans l'abîme* (Ibid., 67).

[349] *C'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons l'angoisse*. (Ibid.)

[350] Ibid., 64.

σαρτρική αγωνία, ίσως η πιο οξυδερκής ως προς την αδόκητη μοναχικότητα του ανθρώπου εν μέσω της πραγματικότητας, προσομοιάζει μεν στην ιδέα του Heidegger[351] ότι το αγωνιάν παρευρίσκεται στη στιγμή του παρόντος, κρατώντας την σε εκκρεμότητα, καθώς το *Dasein* τίθεται μπροστά στη διάθεση μια εφικτής απόφασης (και, επομένως, επιλογής),[352] αλλά επεκτείνεται περικλείοντας, υπό το πρίσμα ενός σκληρού ανθρωπισμού, το σύνολο του έμψυχου περιβάλλοντος. Παρά την αγωνία, για τον Sartre θα ήταν μια *παράλογη και αδιανόητη* επιλογή να αναζητήσει κανείς την ελευθερία επιλέγοντας την εκστατική του απώλεια εντός μιας υπερκείμενης καθολικότητας, να *αναγάγει* τον εαυτό του σε κάτι υπαρξιστικά απειροελάχιστο, παραδίδοντάς τον αμαχητί σε ένα μη-εγώ, ακόμη και αν αυτή θα ήταν μια θεμιτή και ασφαλής λύση που θα ήρε το άγχος αυτής της ελευθερίας. Το σαρτρικό ον είναι μεν πρόσωπο, αλλά η διαπροσωπικότητά του διαθέτει μια κοινωνική ηθική. Όσο για την αγωνία, τόσο το χειρότερο για το μοναχικό υποκείμενο, από τη στιγμή που ανάλγητα, κι όμως δίκαια, του χρεώνει εξολοκλήρου την ευθύνη των συμβάντων του βίου του (*tout ce qui m'arrive est* ***mien***), επιστεγασμένη επιπλέον από το φορτίο της ευθύνης του κόσμου, δίχως την εξιλέωση της φυγής στη μαγική σκέψη, που τουλάχιστον θα ανακούφιζε τη συνείδηση με το να αναθεματίσει στο ανύπαρκτο σύμπαν του «απάνθρωπου» κάθε τι που κατά βάθος παραμένει πάντα ανθρώπινο –άρα απολύτως αιτιώδες–, έστω και φρικαλέο.[353]

---

[351] Βλ., για παράδειγμα, την προσωπική ματιά του Sartre πάνω στην ιδέα της χαϊντεγγεριανής αγωνίας, όπου παρατίθεται η επεξήγηση πως το *Dasein* επενδύει την «ανθρώπινη πραγματικότητα» και όχι το αντίστροφο. Το *Dasein* ξεπερνά τον κόσμο μέσω μιας κίνησης εσωτερίκευσης που οδηγεί στη μηδενοποίηση, με την έννοια ότι ο άνθρωπος πάντοτε προαναγγέλλει τον εαυτό του από την άλλη μεριά του κόσμου (δηλαδή του μηδενός ως ακόμη-μη-είναι) και επιστρέφει για να εσωτερικεύσει (πραγματώσει) αυτή του την αναγγελία. Η ανάδυση του όντος στον κόσμο κατασκευάζεται εντός του μηδενός, ξεπερνώντας (μηδενοποιώντας) το είναι του κόσμου. Πρόκειται για μια διπλή μηδενοποίηση, αφού το ον αναδύεται στο μη-ον, ενώ ταυτόχρονα το ενδοκοσμικό «είναι» παραμένει εκκρεμές (*en suspens*) εντός του μηδενός. Η αγωνία του *Dasein* προκύπτει από την αποκάλυψη αυτής της διττής συνθήκης, διότι αυτομάτως αντιλαμβάνεται ότι του έχει αποδοθεί ο ρόλος του δημιουργού, καθώς επιφορτίζεται με το καθήκον της πραγμάτωσης της ενδεχομενικότητας του είναι. Σε κάθε περίπτωση, καλείται να απαντήσει στο ερώτημα πώς αποδεικνύεται ότι υπάρχει οτιδήποτε άλλο εκτός από το τίποτα. Ibid., 52. Βλ.

[352] Heidegger, *EX*, 2, 580.

[353] Sartre, *L' Être et le Néant*, 598-599 (*ό,τι μου συμβαίνει είναι* ***δικό μου***), τονισμένο στο πρωτότυπο.

Ιδού λοιπόν πώς η σαρτρική *angoisse* συνυφαίνεται με την καταδίκη τού να είναι κανείς ελεύθερος – και φυσικά *μόνος*, διασπασμένος από την αρχέγονη κοσμική Ολότητα. Πρόκειται για ένα ιδιαίτερο είδος άγχους που δεν προστατεύεται από την άλκιμη αφαιρετικότητα της οντολογίας του Heidegger –ο οποίος, εντούτοις, δεν αποδιδράσκει από το τραγικό, παρά την αποστασιοποίησή του–, όπου το αγωνιάν, σχετικά απαθές, δεν λαμβάνει τον χαρακτήρα προσδοκίας ή προσμονής, διότι αυτό που ενδιαφέρει το εδωνά-Είναι εξαντλείται στην ανάληψη του εαυτού σχεδόν αυτιστικά, αδιαφορώντας για τις κοσμικές –και άρα κοινωνικές– δυνατότητές του, με σταθερή κατεύθυνση προς την αυθεντικότητα της στιγμής.[354]

Αλλά υπάρχει ένα σημείο συρραφής που μας αποκαλύπτει την κοινή εκπόρευση από το τραγικό, τόσο του χαϊντεγγεριανού όσο και του σαρτρικού όντος. Το πρώτο, αν και δεν γίνεται ποτέ λεία του ενδοκοσμικού φόβου για το χαμένο παρόν,[355] οδηγείται εντούτοις στη μόνη αληθινή αγωνία (*Angst*), *αυτή της μη εκπλήρωσης της έσχατης δυνατότητάς* του,[356] άσχετα αν αυτή ακριβώς η αγωνία καταποντίζει τον κόσμο στην έλλειψη σημαντικότητας[357] – είδαμε στο πρώτο μέρος πώς το εγώ ως εγκόσμια πολλαπλότητα (*Identität*) παριστά απλώς τη συναλληλία με τους Άλλους, το εδωνά-Συνείναι (*Mitdasein*), αλλά δεν αποκαλύπτει, ούτε φυσικά και εκπληρώνει το *Dasein*.[358]

Το δεύτερο αγωνιά γιατί αντιλαμβάνεται την άπειρη ελευθερία του και την αποκλειστικότητα της ευθύνης του εαυτού, έως ακόμη και της εγκατάλειψής του δίχως τύψεις και προσχήματα. Αποκεί προκύπτει ο τρόμος από τον οποίο κανείς υπεκφεύγει μέσω της κακής πίστης (*mauvaise foi*),[359] δηλαδή της φυγής μπροστά στην αγωνία που συνεπάγεται η ευθύνη του μηδενός ως άπειρης δυνατότητας ύπαρξης. Η σκληρή ειρωνεία εδώ έγκειται στο ότι, ενώ τρέπεται κανείς σε φυγή

---

[354] Heidegger, *EX*, 2, 579-580.

[355] Ibid., 581. Γενικά, αυτό το οποίο διεκδικεί ο Heidegger είναι μια αμιγής αυθεντικότητα του *Dasein*, σχεδόν ασύλληπτη. Έτσι εξοβελίζει από το οντολογικό του στοίχημα την κοινότοπη εκδοχή της αγωνίας, όπως και των λοιπών συναφών συναισθημάτων του φόβου, της ελπίδας, της θλίψης ή της μελαγχολίας (Βλ. και Ibid., 576-577, περί αναυθεντικότητας του φόβου που άπτεται της προσμονής, καθώς επίσης και 581-582).

[356] Ibid., 473.

[357] Ibid., 579.

[358] Heidegger, *EX*, 1, 200-201 (βλ. και ενότητα 2. ΙΙ. του πρώτου μέρους της διατριβής).

[359] Sartre, *L' Être et le Néant*, 601.

προκειμένου να αποδράσει από αυτήν, ωστόσο δεν μπορεί να *αγνοήσει το καθαυτό γεγονός της φυγής*. Η φυγή από την αγωνία είναι συνάμα ο τρόπος της συνειδητοποίησής της.[360] Στον Sartre, όσο και στον Heidegger, μακριά από την ευσπλαχνία της επιμερισμένης ευθύνης, θα εντοπίζει κάθε φορά ο φιλοσοφικός στοχασμός την υπερήφανη τραγικότητα του υποκειμένου. Του υποκειμένου που δεν εξίσταται εξωστρεφώς, αλλά ενδοστρόφως· ***εν***-ίσταται *μεταμορφώνοντας σε ολότητα τον εαυτό του* ως εκπληρωμένη δυνατότητα. Ολοκληρώνεται όχι κοινωνικά αλλά υπαρκτικά.

Υπό το πρίσμα του υπαρξισμού, ο Georges Bataille, μέσα από τον απεγνωσμένο λυρισμό του, δεν αποκλείει την κλασική υπερβατική εμπειρία – κάθε άλλο, τη θέτει σε νέα βάση. Όμως το υποκείμενο της έκστασης, διεκπεραιώνοντας την αγωνία του στον χώρο της ανάγκης όπου «εγώ βρίσκομαι» –δηλαδή στο πεδίο της σχεσιακής αναφοράς προς τον εαυτό και μόνο–, απαντά, δίχως να λυτρώνει, σε αυτή την ανάγκη του εγώ να θέτει τα πάντα υπό ακατάσχετη αίρεση. Το υπερβατικό βίωμα στον Bataille δεν εκκινεί από, ούτε αναφέρεται σε, συγκεκριμένο δόγμα (ηθική στάση – αφού ο ηθικός κανόνας χαρακτηρίζεται πάντα από εξωτερικότητα, από επέκταση του εαυτού στον άλλον), επιστημονικό πεδίο (η αντικειμενική γνώση δεν είναι σκοπός, μήτε προέλευσή του) ή μια ορισμένη αναζήτηση εμπλουτισμού της συνείδησης (πειραματική και αισθητική στάση). Το άνοιγμα του εαυτού στη μυστικιστική εμπειρία αποδίδει, επομένως, απόλυτη αξία στην ίδια την εμπειρία, διότι αυτή δεν μπορεί παρά να αυτοπεριέχεται, δεν είναι δυνατόν να επιτρέψει στον εαυτό της κανέναν άλλον τρόπο τελεολογικής ύπαρξης παρά μόνο την αυτοαναφορικότητα. Η απαρέγκλιτη ανεξαρτησία της αμφισβητεί κάθε μεταφυσικό σύστημα ή αξιακό πλαίσιο. Δεν διέπεται από σκοπό ούτε αυθεντία.[361] Όμως η αποδοχή του απόλυτου χαρακτήρα της είναι από μόνη της μια οντότητα, με τον τρόπο που η εξάντληση κάθε σειράς ενδεχόμενων αρνήσεων αποτελεί, τελικά, κατάφαση (ειδάλλως η διάνοια θα εξέπιπτε στην ύστατη αφαίρεση και άρα στην αυτοαποδόμηση και τη διάλυση), και μάλιστα ένα συγκεκριμένο είδος κατάφασης: αυτή της απειρίας των απροσμέτρητων

---

[360] Ibid.,79. Η κακή πίστη προσιδιάζει στην ψευδολογία, με τη διαφορά ότι, εν προκειμένω, η διττότητα μεταξύ απατούντος και απατημένου δεν ισχύει, καθώς ο εαυτός είναι εκείνος που ψεύδεται και ταυτόχρονα καθίσταται αποδέκτης του ψέματός του (Ibid., 83).

[361] Georges Bataille, *L' Expérience Intérieure*. *Œuvres Complètes*, V: *La Somme Athéologique*, t. 1 (Paris: Gallimard, 1973), 67.

πιθανοτήτων, όπου εμπλέκονται τα έσχατα όρια της αντίληψης, της ύπαρξης, των μορφών και των ιδεών. Για τον Bataille, το εκστατικό βίωμα είναι και θα παραμένει το ταξίδι στο τέλος κάθε ανθρώπινης πιθανότητας.[362] Μένει να διαπιστώσουμε αν όντως λυτρώνει.

Η εκστατική απορρόφηση σε μια κρυπτή πραγματικότητα ιχνηλατεί το είδος των ορίων του εαυτού και προκαλεί την εμπειρία για προσδιορίσει το υποκείμενο-Εγώ, σε μια διελκυστίνδα ελαχιστοποίησης-επαναφοράς. Ωστόσο, αυτή η διερεύνηση θα πληρωθεί με αγωνία, διατρέχοντας τον κίνδυνο να καταλήξει, ενδεχομένως, στο τίποτα. Για ποιον λόγο; Στο περιβάλλον ενός ονειρικού τοπίου, ο Bataille εισέρχεται σε μια μορφή τρανς –κάτι που επιθυμεί και προσδοκά–,[363] με συνέπεια τη διάνοιξη της συνείδησης σε μια διαφορετική οπτική των φυσικών αντικειμένων, ενώ το θεϊστικό πλαίσιο αναφοράς απουσιάζει εντελώς. Όμως δοκιμάζει την ίδια μεταρσιωτική αγαλλίαση με τον ένθεο μύστη, αισθάνεται μια παρόμοια εκκένωση του εγώ, ούτως ώστε ο εαυτός που παρατηρεί να ελαχιστοποιείται περνώντας από την παρατήρηση στην απορρόφηση.

Εντούτοις, η παροδικότητα του φαινομένου αποκαλύπτει την αδυσώπητη καχυποψία γαι την ίδια την ύπαρξη, αφού η έκσταση, ως μη-σχέση των προσώπων, απλά εντατικοποιεί την υπαρξιστική μοναξιά. Ο Bataille θα νιώσει να περιβάλλεται από μια απηνή, κακόβουλη και απόλυτα αυτοαναφορική πραγματικότητα, τη στιγμή της εξόδου του από την κατάσταση της μειλίχιας απορρόφησης, καταλαβαίνοντας ότι η ήρεμη απομόνωση που τον οδήγησε στην κατάσταση της έκστασης ήταν επισφαλής· το βίωμα θα τον εγκαταλείψει από την πληρότητα που του προσέφερε η μεταρσιωτική κοινωνία –η *ώσμωση σχεδόν*– με τα στοιχεία του φυσικού περιβάλλοντος, στην ένδεια της αλήθειας ότι ουσιαστικά επρόκειτο για ένα προσωπικό παραλήρημα, τη στιγμή που η πραγματική φύση στέκει αδιάφορη προς το ανθρώπινο ον. Η ακαριαία αυτή διαπίστωση είναι το σημείο εκκίνησης της αγωνίας, όπως ακριβώς το απλό άγγιγμα ενός βότσαλου είναι η έναρξη του μαρτυρίου της ναυτίας για τον σαρτρικό ήρωα.

Τι εννοούμε με αυτό; Ότι η αγωνία προκαλείται από τις γνωσιακές μας προκείμενες –ή προκαταλήψεις–, γι' αυτό και τοποθετείται εντός του συμβάντος της έκστασης, επειδή υποτίθεται ότι το ζητούμενο είναι η απόδειξη της πιστότητάς της

---

[362] Ibid., 18-19.

[363] Ibid., 130-132.

καθ' εαυτήν. Αυτή η «υπό δοκιμή» (*à l' épreuve*) βιωματική σχέση με τον εαυτό επισύρει τον πυρετό της αγωνίας σχετικά με οτιδήποτε αντιλαμβάνεται –ή έχει αντιληφθεί– κανείς για το γεγονός της ύπαρξης. Ο άνθρωπος εισέρχεται στην έκσταση ως *ipse* –το αρχέγονο, άγριο, πληρέστερο εγώ, κατ' αντιδιαστολή προς το *je*, το υποκείμενο του λόγου–, καθώς αυτό αδημονεί να επικοινωνήσει, να κατάσχει τη γνώση, να «απλωθεί», να γίνει το Όλον, παραμένοντας, ωστόσο, ταυτόχρονα *ipse*. Αρνούμενο να υποχωρήσει στην κενότητα και την αγνωσία της υπέρβασης, υποκύπτει στην αγωνία.[364] Έκσταση θα πει άλμα προς το αδύνατον, σημαίνει μια διαδικασία προαγωγής από το «εγώ» (*je*) στη ριζική «εαυτότητα» (*ipseité*), όπου το *je* τίθεται απολύτως ενάντια στην Ολότητα, τη στιγμή που το *ipse* και η Ολότητα –ή ο Θεός– είναι όμοια όντα.[365]

Ο νους που εισέρχεται στην έκσταση, γράφει ο Bataille,[366] βρίσκεται στην απεγνωσμένη αναζήτηση ενός αντικειμένου – η ύπαρξη αδυνατεί να περικυκλώσει τον εαυτό της. Αλλά αυτό που νόμισε ως αντικείμενο είναι ουσιαστικά η δραματική απώλεια του εαυτού: η εικόνα του υποκειμένου. Έτσι, στην αγωνιώδη εύρεση του εαυτού, αναζητά ένα αντικείμενο *όπως* ο εαυτός, αναγώγιμο στην εσωτερικότητα, για να δραματοποιήσει. Επειδή ο Άλλος δεν πληροί αυτή την προϋπόθεση, εγκαταλείπεται, και τη θέση του καταλαμβάνει η δραματοποιημένη εξαντικειμενίκευση του εαυτού, η οποία, ως ένα εσωτερικό, αυτιστικό δρώμενο, δεν αποδίδει καμιά εξωγενή, υπέρτατη αλήθεια, παρά μόνο τη σπαραξικάρδια διαπίστωση ότι τα πάντα ολισθαίνουν προς το Τίποτα (που εδώ υπονοείται ως το τέλος του χρόνου, το τέρμα του βίου).

Η έκσταση επιτελείται πάντοτε στο πεδίο όπου υπερισχύει η αγωνία της μη-γνώσης. Έκσταση και αγωνία τέμνονται, στο μέτρο που η πρώτη δεν εκτονώνεται ποτέ, διότι δεν είναι δυνατόν να μετασχηματιστεί σε αποκτημένη γνώση και να ικανοποιηθεί ο διαλεκτικός νους, παρά μόνο στον ασύλληπτο εκείνο τόπο που υπέρκειται ακόμη και της απόλυτης γνώσης, και που δεν είναι παρά η *έσχατη ένδεια* της γνώσης. Ετούτη όμως η ένδεια επαναφέρει, για τον υπαρξιστή, κυκλικά την αγωνία, τον τρόμο τού να αφεθεί κανείς, οπότε η κάθαρση έρχεται με την

---

[364] Ibid., 67-68. Ουσιαστικά το *je* συνιστά το «δουλικό εγώ», το εγώ των ηθικών συμβάσεων και της κοινωνικής υπακοής. Η σύγκρουση μεταξύ *ipse* και *je* ανακύπτει ειδικά στον χριστιανισμό (134-135).

[365] Ibid., 135.

[366] Ibid., 136-137.

εγκατάλειψη εντός του πεδίου της μη-γνώσης (επειδή ισχύει η ταύτιση υποκειμένου-αντικειμένου, που για τον Bataille επιφέρει περισσότερη αγωνία).[367] Επομένως, το καθαρό βίωμα της έκστασης διυλίζεται μέσα από την αγωνία – εάν μπορέσει κανείς επιβιώνοντας να φτάσει ως εκεί. Το ατελέσφορο μαρτύριο της θνητότητας εντοπίζεται εκεί όπου ακόμη και η φώτιση επισκιάζεται όχι απαραίτητα από την αμφιβολία της εμπειρίας, αλλά από το ελλειπτικό γνωσιακό υπόβαθρο για την υποστατική της παρουσία, για το «τόδε τι» του βιώματος, σε σημείο ώστε η αγωνία που τελικά μετατρέπεται σε τέρψη να παραμένει αγωνία στο βάθος της. Όποιος δεν «πεθάνει» από την κατάσταση του ανθρώπου δεν θα πάψει ποτέ να είναι τίποτε άλλο από άνθρωπος.[368]

Κατ' αντιδιαστολή προς τον υπαρξισμό, όπου η Ολότητα αποβαίνει σε συγκρουσιακή αντιπαράθεση –ή έστω σε προβληματική σχέση– με το υποκείμενο, με συνέπεια την αγωνία, στα θεϊστικά σχήματα αυτή η συνθήκη φαίνεται πως αίρεται (ή τουλάχιστον διεκδικεί τη μορφή μιας ιδιαίτερης οδύνης που λυτρώνει, όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια). Η αδιαπραγμάτευτη *εμπιστοσύνη* στη θεία ενικότητα τείνει να απελευθερώνει το εγώ από το άγχος του, καθώς ανακουφίζει από τη μοναχικότητα της ύπαρξης, έστω και αν απαιτεί ως αντίτιμο την εμπλοκή του ατόμου σε μια σχεσιακή ανισοτιμία (την υποταγή του «δουλικού εγώ», κατά τον Bataille[369]), διότι τελικά θα μας αποδώσει μια διευρυμένη εκδοχή της προσωπικότητας που αυτονομείται ριζικά, εντός της έκστασης, από το στενό πλαίσιο του πρώτου προσώπου της γραμματικής. Αλλά τι ρόλο αναλαμβάνει, άραγε, η ιδέα της επιστροφής/επανάληψης και πώς, σχεδόν με την αιτιακότητα μιας υπαρξιακής αναγκαιότητας, η συνείδηση ζητά να αναδιφήσει στην ανακούφιση της έκστασης που της επιδαψιλεύουν οι μυστικές παραδόσεις του ιστορικού ανθρώπου; Από τη στιγμή που το άτομο εμμένει στην ιδέα της επιστροφής με σκοπό τη δικαίωση της πιο ιδιαίτερης, της πιο βαθιάς του φύσης, αυτομάτως προάγεται σε οντική σημαντικότητα, και ίσως έτσι αναχαιτίζει την αποστροφή του Nietzsche για την επανάληψη του ασήμαντου. Εξάλλου, στα φιλοσοφικά συστήματα όπου το ον μετασχηματίζεται σε πρόσωπο, η επανάληψη δεν συνιστά την ορίζουσα του

---

[367] Ibid., 66.

[368] Ibid., 47. *Qui ne «meurt» pas de n' être qu' un homme ne sera jamais qu' un homme.*

[369] Βλ. υποσημ. 364.

ανούσιου, αλλά μάλλον μιας δεσπόζουσας, διαπροσωπικής αμεσότητας, όπου επαναλαμβάνεται η αΐδιος κοινωνία του με την καθολική Παρουσία.

Το διακύβευμα της ελευθερίας που αξιώνει ο Sartre θα μπορούσε κάλλιστα να έχει τεθεί, με διαφορετική ειδή και εκφορά λόγου, από τον λόγιο των πρώτων χριστιανικών αιώνων. Επειδή το διαιώνιο αίτημα της ελευθερίας, το οποίο επαναθέτουν στη σύγχρονη σκέψη με την έντιμη τραγικότητά τους οι υπαρξιστικές φιλοσοφίες, συναρμόζεται με το διττό άχθος της ευθύνης και της μοναξιάς, ο ψυχισμός του ανθρώπου αναζήτησε ανέκαθεν στην εκστατική εμπειρία μία άλλου είδους επιστροφή, που λειτούργησε περισσότερο ως αναγκαιότητα και λιγότερο ως μοχλός ελευθερίας. Η επαναφορά της ψυχής στην Ολότητα –ομολογιακού ή μη χαρακτήρα, ελάχιστα διαφέρει– φαίνεται πως κατόρθωσε με μεγαλύτερη επιτυχία το ζητούμενο της οριοθέτησης και αυτεπίγνωσης του ανθρώπου, μέσω της αναφορικότητάς του σε κάτι εκτός του εαυτού του (αν και θα δούμε πώς, σε υψηλότερο στάδιο, ο διαχωρισμός αυτός αποτελεί ψευδαίσθηση).

Το συμβάν του νεοπλατωνισμού, παρότι συναρθρώθηκε, κατά το μάλλον ή ήττον, με τη χριστιανική φιλοσοφία –και οπωσδήποτε η ανάδυσή του έπεται κατά τι ιστορικά–, προέχει αυτής ως προς το ότι έθεσε πρώτο μια ολοκληρωμένη και συστηματική πρόταση του όντος για την αναγωγή στο μυστήριο του κοσμικού *ένὸς*, μέσω μιας θεολογικής επιμονής που πολλοί θα μυκτήριζαν. Το γεγονός ότι η θεμελιακή του φιλοσοφική κατεύθυνση –που προοιωνίστηκε την ιδέα του προσώπου ως σχεσιακής μοναδικότητας– ενσωματώθηκε στο θεολογικό φάσμα των μεταγενέστερων Πατέρων της Ανατολής, όπως θα δούμε, περνώντας αποκεί έως τις ύστερες μορφές του χριστιανικού μυστικισμού, δίνει ίσως μια απόκριση στην υπαρξιστική αγωνία του μοντέρνου ανθρώπου, ο οποίος αλώθηκε από τον γοητευτικό πεσιμισμό του σύγχρονου υπαρξισμού. Περαιτέρω, σε αυτή την ενότητα, θα ανιχνεύσουμε τις έννοιες της ελευθερίας, της αγωνίας και της επιστροφής, έτσι όπως εκδηλώθηκαν στα διάφορα φιλοσοφικά και θεολογικά συστήματα, με διακύβευμα την αυτογνωσία που λυτρώνει από την ειρκτή της μοναξιάς.

II. Νεοπλατωνική «ἀναγωγή»: η επάνοδος στο «ἕν»

Η έκσταση και η αγωνιώδης υπαρξιστική περιπέτεια για ελευθερία τέμνονται στο πεδίο όπου τίθεται το ζήτημα των εκτατών ορίων του εαυτού. Η οντολογική αυτή

διερώτηση εισάγεται συστηματικά για πρώτη φορά από τη δυτική σκέψη στο κείμενο των *Έννεάδων*, διεκδικώντας το γεγονός της αυτογνωσίας και της αυτάρκειας. Είναι, τελικώς, η νεοπλατωνική έκσταση ένα συμβάν απελευθέρωσης ή μήπως επιβάλλει μια άτεγκτη υποστασιακή αναγκαιότητα του προσώπου; Κατά πόσο το ανώτερο τμήμα της ψυχής εμφορείται τελεολογικά από την προοπτική επανόδου στους κόλπους του *ένὸς*, και πόσο δυσδιάκριτα είναι τα όρια –αν υπάρχουν πραγματικά– μεταξύ αυτού και της ατομικής συνείδησης; Για τον μελετητή του νεοπλατωνισμού, τόσο το διακύβευμα όσο και η απάντησή του ανάγονται στην περιοχή της τριαδικής σχέσης *ένὸς-νοῦ-ψυχῆς*, εφόσον η σχεσιακή υπαρκτική διάσταση μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου λειτουργεί πάντοτε στην πλωτινική οντολογία υπό την ιδιότητα ετούτης της αυτοαναφορικής αιτιώδους συνάφειας. Μ' άλλα λόγια, το νεοπλατωνικό υποκείμενο του λόγου αρνείται να αναγνωρίζει οποιαδήποτε τιμή αλήθειας ξέχωρα από την απεικονιστική και αναγωγική της δράση στη δυσκατάληπτη σχέση εκπόρευσης μεταξύ των τριών πρώτων υποστάσεων, ενώ καμιά ουσία δεν ισχύει έξω από αυτό το κλειστό σύστημα αναφοράς. Ας το πραγματευτούμε στα βασικά του σημεία.

Στον Πλωτίνο εντοπίζεται η μοντέρνα συνθήκη του αναστοχασμού των εννοιών, δίχως την ασφαλιστική δικλείδα της διαλεκτικής του *Παρμενίδη* και του *Σοφιστή*, από τους οποίους εμπνέεται. Και μόνο το γεγονός ότι απριορικά υφίσταται το όλον *πεπληρωκὸς ἑαυτὸ*[370] είναι αρκετό για να άρει έννοιες φαινομενικά απόλυτες, κι όμως ουσιαστικά φαινομενικές (*μίμημα*)[371] ως τμήματα της αναπαράστασης του όλου στη συνείδηση. Οι διαχωριστικές παραστάσεις της συμβατοποιημένης καθημερινής αναγκαιότητας ως προς την αντίληψη της φυσικής πραγματικότητας, που ασφαλώς απαιτούν τη χωρική αλλά και οντολογική διάσταση για να γίνουν βιωματικά κατανοητές, στον πλωτινικό κόσμο του αληθούς δεν ισχύουν, όπως δεν ισχύει η προσωπική μοναδικότητα· για τον Πλωτίνο, χωρική οριοθέτηση μεταξύ του εαυτού (μονάδας) και του καθολικού είναι (πολλών) δεν υπάρχει: *ὅτι ἐν τῷ ὄντι· ὥστε ἐν ἑαυτῷ. καὶ οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τὸ πανταχοῦ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἐν ἑαυτῷ· ἤδη γὰρ γίνεται τὸ πανταχοῦ ἐν ἑνί*.[372]

---

[370] Πλωτίνος, op. cit., VI, 4, 2. 16.

[371] Ibid., VI, 4, 2. 1-2 (*Ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα*).

[372] Ibid., VI, 4, 2. 25-27.

Η ακαταμάχητη υπεροχή του Πλωτίνου και των επιγόνων του έναντι της πλατωνικής τους καταγωγής δεν έγκειται στα θεματολογικά πλεονεκτήματα ή στη φιλοσοφική στοιχείωση των επιχειρημάτων της ενολογίας τους, αλλά στο γεγονός ότι αυτά ακριβώς τα επιχειρήματα παρίστανται μέσω ενός αποκαλυψιακού σκεπτικού, που μήτε ενδιαφέρεται να απηχεί στη λογική θεμελίωση της πλατωνικής διαλεκτικής στα μάτια του αναγνώστη μήτε επικαλείται ιδεοληπτικά τη δικαίωσή του από τη μονιστική λογική του Παρμενίδη, όπως παρουσιάζεται στα κείμενα του Πλάτωνα. Ό,τι άλλοτε συνιστούσε κάποια μέθοδο, λέει ο Bréhier, τώρα μεταμορφώνεται σε μεταφυσική πραγματικότητα, εφόσον η ίδια η φύση της διάνοιας μεταλλάσσεται. Εδώ δεν ισχύει πλέον ο διερευνητικός και φιλοπερίεργος πλατωνικός νους, αλλά ένα νοερό ολοκλήρωμα που δεν έχει τίποτε πια να αναζητήσει μέσα στην αυτάρκειά του, γι' αυτό και η κίνηση που φαίνεται να διαγράφει είναι πλασματική· πριν κινηθεί έχει ήδη κατορθώσει την πορεία της σε κάθε δυνατή κατεύθυνση, καταλαμβάνοντας ταυτόχρονα το συνολικό πεδίο του αληθούς.[373]

Η διαχωριστική γραμμή που ο νεοπλατωνισμός, υπόρρητα και διακριτικά, θέτει μεταξύ επιστήμης και θεολογίας κατεργάστηκε ένα ακαταμάχητο μοτίβο θεοφάνειας, σμιλεύοντας τα πλαίσια των νοητικών επισημάνσεων στις μεταγενέστερες θεολογίες της Δύσης. Η μεταφυσική αναγωγή στην Ολότητα δεν ταλανίζεται, σχεδόν ενοχικά, από τις σοβαρές όσο και δαιδαλώδεις βασάνους των πλατωνικών διαλόγων δια του λόγου της το αληθές, ή από το ενδεχόμενο των επιπτώσεων της ανεπάρκειάς τους, αλλά επιλύει τα λογικά προβλήματα θέτοντας απλά τα θέσφατά της. Ετούτη θα είναι πάντα η κατίσχυση της θεολογίας έναντι του ορθολογισμού.

Στις *Έννεάδες*, ένα *argumentum consensus gentium* αρκεί για να άρχεται όλος ο προβληματισμός περί της φύσεως της πρώτης υποστάσεως και να εξαρθρωθεί ριζικά κάθε αντίρρηση εναντίον του οντολογικού επιχειρήματος. Εφόσον ο θεός ως αναλλοίωτη μοναδικότητα μαρτυρείται αυθόρμητα από κάθε έλλογο όν, τότε δεν μπορεί παρά να ισχύει:

Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μέν τις ἔννοιά φησιν εἶναι, ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυῶς λέγωσι τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτόν... καὶ ἔστι πάντων βεβαιοτάτη ἀρχή, ἣν ὥσπερ αἱ ψυχαὶ ἡμῶν φθέγγονται, μὴ ἐκ

[373] Bréhier, op. cit., 141-142.

τῶν καθέκαστα συγκεφαλαιωθεῖσα, ἀλλὰ πρὸ τῶν καθέκαστα πάντων προελθοῦσα καὶ πρὸ ἐκείνης τῆς τοῦ ἀγαθοῦ πάντα ὀρέγεσαθαι τιθεμένης τε καὶ λεγούσης.[374]

Αποκεί και πέρα, ο ένας και μοναδικός τρόπος του υπαρκτού παράγεται εντός της ομοιόστασης του *ἑνὸς*, γενεσιουργού αιτίας μα συνάμα αθροίσματος των επιμέρους δημιουργικών αρχών (*λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων*[375]), μέσω μιας ιεράρχησης που καταλήγει κυκλικά (*ἀνάγει δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν*[376]) στην υπερβατική ενικότητα (*ἐπέκεινα γὰρ τὸ ἕν*[377]). Στην άπειρη φύση των νοητών όντων εντοπίζει κανείς την υπαρκτική ετερότητα εντός της ενότητας, έτσι που κάθε μεταβατικό ενέργημα, με στόχο τη γένεση των μορφών, προκύπτει πάντα μέσα στο πλαίσιο της δεδομένης περιχώρησης: *πολλὰ ἐν ἑνὶ καὶ ἓν ἐπὶ πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου.*[378] Τοιουτοτρόπως, και ακολούθως προς την πλατωνική επιταγή, ο άνθρωπος, που υφίσταται ως μονάδα (*αὐτοέκαστον*) καταγόμενη από μονάδα *ἐν τῇ ὕλῃ*, μετέχει της πολλότητας *κατὰ τὴν ἰδέαν*, αφού η ιδέα, λειτουργώντας ως *ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς*, επιπνέει αποκλειστικά τη μορφή υπαρκτότητας των αντικειμένων του υλικού κόσμου.[379] Έτσι, το ανθρώπινο ον υφίσταται υπό το κράτος μιας ταλάντωσης, χάρις στην οποία η έκταση της εαυτότητας, από τη διάκριση έως την ομοιότητα, παραμένει εντός των ορίων της δεσμευτικής της σύμβασης να μην είναι παρά μεθεκτική της μονάδας (*καὶ πάντα ὁμοῦ καί ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς*[380]), ενώ μόνο οι επιμέρους και αποσπασματικές συγκρίσεις αποδίδουν τις έννοιες της διαφορετικότητας, του χρόνου ή της κίνησης.[381]

---

[374] Πλωτίνος, op. cit., VI, 5, 1. 1-4, 8-13.

[375] Ibid., VI, 2, 5. 12.

[376] Ibid., V, I, 6. 8.

[377] Ibid., VI, 2, 3. 7.

[378] Ολόκληρος ο συλλογισμός: *Πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἕν ἐστι, καὶ ἓν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλά ἐστι, καὶ πολλὰ ἐν ἑνὶ καὶ ἓν ἐπὶ πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου*. Ibid., VI, 5, 6. 1-5.

[379] Ibid., VI, 5, 6. 8-13.

[380] Ibid., VI, 4, 14. 4-5.

[381] Βλ. και: Ibid., III, 7, «Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου» (ειδ. κεφ. 3 και 4), όπου φαίνεται ότι οι έννοιες της *οὐσίας* και της *κινήσεως* συμπίπτουν, εφόσον πλασματική είναι και η ρευστότητα του χρόνου, εντός του οποίου λογικά συμβαίνει κάθε μεταβολή· γι' αυτό και το *αἰώνιον*, δηλαδή η αχρονική αιωνιότητα (4. 45: *αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος*) με το *ἀίδιον* (το παντοτινό με την έννοια της εμμένειας που υποδηλώνει κάποιο είδος κίνησης) επίσης ταυτίζονται.

Ισχύει στους Νεοπλατωνικούς μια ασφυκτική νομοτελειακή κοινωνία μεταξύ των τριών αρχικών υποστάσεων *ἑνὸς-νοῦ-ψυχῆς*: ο απαραβίαστος φυσικός νόμος της αναγκαιότητας που επιτάσσει σε κάθε υπόσταση η οποία φτάνει στην ολοκλήρωσή της τον αναπότρεπτο τοκετό ενός ομοούσιου αυτής αποκυήματος, εκ της διαδικασίας της εκπορεύσεως (*καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ*[382] *– πᾶν τὸ τέλειον εἰς ἀπογεννήσεις πρόεισιν ὧν δύναται παράγειν, αὐτὸ μιμούμενον τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχήν*[383]). Η πλήρης ανάπτυξη της έννοιας του *ἑνὸς*, επιστεγάζοντας το πλωτινικό έργο με την ένατη πραγματεία της έκτης *Ἐννεάδος*, υπολείπεται μάλλον παρά επωφελείται των λογικών προτάσεων για να περιγραφεί αφαιρετικά η σύλληψη της ολότητας. Ο Αραμπατζής θα σχολιάσει ότι ο νεοπλατωνισμός κινείται μεταξύ αναπαραστατικής δυνατότητας και κατάργησης της κοινής παραστατικότητας.[384] Γιατί; Διότι η αναφορικότητα που διέπει την πρωταρχή του, την έννοια του *ἑνὸς*, αποδιδράσκει από την αιτιακή περιγραφικότητα και αποδίδεται στην ενόραση (ως ουσιοκρατική κατηγορία είναι υπερ-μορφική) ενώ, κάθε εξατομικευμένη (υλική) μορφή, που ασφαλώς ανήκει στον κόσμο της αναπαράστασης, απορρέει δυνάμει της ενορασιακής του κατηγοριακότητας.

Ο Trouillard θεωρεί ότι η μεταφυσική επιλογή του *ἑνὸς* αντί του παρμενίδειου και του πλατωνικού *ὄντος* δεν είναι τυχαία. Η ενότητα δεν συνιστά επιμέρους *ιδιότητα* της πρώτης υποστάσεως, αλλά καθολικό *τρόπο* του ενεργείν, μια αρχέγονη θεοφάνεια με την υψηλότερη τελειότητα εκπορεύσεων.[385] Τουναντίον, το *ὄν* διέπεται από αμφισημία και ρευστότητα, διότι ρέπει συγχρόνως προς το δυνάμει και το τετελεσμένο, διαμορφώνοντας ένα ανασφαλές οντολογικό πεδίο που δεν υποστηρίζει την αφαίρεση του αχρονικά αΐδιου (*aeternitas*). Το *ὄν* υφίσταται ταυτόχρονα ως ιδέα και πράξη, αξία και ύλη, ενέργημα και δομή. Το *ἕν* ισχύει με τον τρόπο της πρώτης παραγωγικής προτεραιότητας (*antériorité génératrice*) ή του ανεξάντλητου σημείου εκκίνησης,[386] που υφίσταται μεν ως η πηγή κάθε πληρότητας και συγχρόνως η αρχή

---

[382] Ibid., V, 1, 6. 39. Ουσιαστικά, το σύνολο της πρώτης πραγματείας της πέμπτης *Ἐννεάδος* ασχολείται με την εξήγηση της τριαδικής σχέσης των τριών αρχικών υποστάσεων.

[383] Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 25. 1-2.

[384] Αραμπατζής, *Από τη Στοά στο Βυζάντιο*, 155-156. Για τη διάσταση μεταξύ ενόρασης και περιγραφικής γνώσης ως προς τη λειτουργία της αναφορικότητας, βλ. και: Ibid., 147-149.

[385] Jean Trouillard, *La Mystagogie de Proclos* (Paris: Les Belles Lettres, 1982), 96 (τα πλάγια γράμματα της γράφουσας).

[386] Ibid., 18.

της υλοποίησής της, δίχως ωστόσο η ίδια να υποστασιάζεται. Απηχώντας στη μεταφυσική της μη-αποπερατωμένης δυνατότητας ύπαρξης του χαϊντεγγεριανού *Dasein*, ή του σαρτρικού *néant* (εκείνου που *είναι ό,τι ακόμα «δεν είναι»*), αποκτά, για τον μοντέρνο ερευνητή, την πολυτιμότητα μιας ανοιχτής πιθανότητας της οποίας πάντα θα υπολείπεται και το τελειότερό της επιγέννημα. Εδώ εντοπίζει κανείς το οντολογικό προβάδισμα του *ένὸς* αντί του *ὄντος*: ότι το πρώτο ευνοεί την αρχή (ιδέα) έναντι της πληρότητας (ύλη), επομένως της μη-περατότητας έναντι της περαίωσης. [387]

Παρ' όλα αυτά, τα εργαλεία που προσπορίζεται ο νεοπλατωνισμός για τη συστημική στοιχείωση της φιλοσοφίας του συμπράττουν με την παραδοσιακή επιχειρηματολογία των προκατόχων του. Κατά ανάλογο τρόπο, θα καταφύγει αφενός στην αποφατικότητα (*γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν*[388] *... μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα*[389]), αφετέρου στον κατηγορηματικό προσδιορισμό της άναρχης, αυτάρκους και άφθαρτης ενικότητας (*πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγέννητόν ἐστιν ... πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἄφθαρτόν ἐστιν ... πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀμερές ἐστι καὶ ἁπλοῦν*[390] *– ἁπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή ... τἀγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον*[391] *– ταὐτὸν γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἕν*[392] *– ἁπλῶς τἀγαθὸν καὶ ἁπλῶς ἕν*[393]), για να καταλήξει, εντέλει, στις συμβάσεις (*ὀνομάζομεν ἓν ἐξανάγκης*[394]).

Η γνωσιοθεωρία του, όμως, αποτάσσεται τις επαγωγές της μαιευτικής τέχνης και μας εισάγει στα νεόκοπα ιδιώματα της μεταφυσικής θεώρησης, όπου η πρόσληψη της γνώσης είναι άμεση. Γνώση του *ένὸς* κατορθώνεται *και μόνον* δια της μυητικής παραμονής της ψυχής εντός της εκστατικής οράσεως, όπου κανείς θεάται το μη κοινωνήσιμο και γνωρίζει αυτό το οποίο υπάρχει άρρητα, επέκεινα του ορθού λόγου:

τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας ... ὅτε τὸ ἑωρακὸς ἀργεῖ τὴν θέαν οὐκ ἀργοῦν τὴν ἐπιστήμην τὴν ἐν ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι καὶ τῷ τῆς ψυχῆς διαλογισμῷ· τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ

---

[387] Ibid., 98-99.

[388] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 3. 40-41.

[389] Ibid., VI, 9, 4. 1-4.

[390] Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογικὴ*, πρ. 45, 46 και 47: το σύνολο του περιεχομένου των προτάσεων αποτελεί επεξήγηση των τριών αφορισμών.

[391] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 5. 24-25 και 3. 16.

[392] Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογικὴ*, πρ. 25. 4.

[393] Ibid., πρ. 133, 3.

[394] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 5. 39-40.

τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μεῖζον λόγου καὶ πρὸ λόγου...[395]

Κάθε άλλο γνωσιακό όχημα θα προϋπέθετε μια ορισμένη μαθησιακή διαλεκτική, περιγραφική ως εκ φύσεως, και γι' αυτό, εν προκειμένω, περιττή. Κανείς δεν μπορεί να μιλήσει για το ανείπωτο, τη στιγμή που και το *ἐπέκεινα* θα υποστήριζε μια ορισμένη τοπολογική αναγωγιμότητα, υπονοώντας μοιραία μια εγνωσμένη ουσία, ένα *κάτι*. Άφατο δεν σημαίνει απλά εκείνο που δεν μπορεί να ειπωθεί, αλλά το μη αναγνωρίσιμο:

τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον ὥσπερ οὐδενός, οὕτως οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν· ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γιγνώσκειν. ἓν γάρ τι καὶ τὸ γιγνώσκειν· τὸ δέ ἐστιν ἄνευ τοῦ «τὶ» ἕν· εἰ γὰρ τὶ ἕν, οὐκ ἂν αὐτοέν· τὸ γὰρ «αὐτὸ» πρὸ τοῦ «τὶ». Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ αληθείᾳ· ὅ τι γάρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς... οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ.[396]

Οι σχολιαστές των Νεοπλατωνικών ασχολήθηκαν με τη βάσανο να αποδώσουν με επάρκεια από τα ελληνικά τους όρους τους δηλωτικούς της αγνωσίας (ή του ανεκλάλητου, που ασφαλώς κατάγεται από την αδυναμία γνωσιακής σύλληψης), καταλήγοντας σε έξι διακριτές εκδοχές: α) αλλότριος ή ανώνυμος, β) μη προσπελάσιμος εξαιτίας των περιορισμών της ανθρώπινης νόησης, γ) αποκεκαλυμμένος δια της τελετουργικής μύησης, δ) άγνωστος και αδιάγνωστος ως προς την ουσία του, αλλά διαγνωστός μερικώς μέσω των ενεργειών του, ε) μη προσεγγίσιμος καταφατικά και περιγράψιμος μόνο με αποφατικά κατηγορήματα, στ) άγνωστος και αδιάγνωστος, αλλά προσπελάσιμος μέσω *unio mystica*.[397] Το νεοπλατωνικό *ἕν* φαίνεται να πληροί και τις έξι προϋποθέσεις· ακόμη και στην πρώτη περίπτωση, οι ελλείψεις της θνητής νοημοσύνης δεν αίρονται οπωσδήποτε, αλλά πάντως παρακάμπτονται, διότι το μέσον της γνωσιακής διαδικασίας μετατοπίζεται από το νοητικό στο ψυχικό, καθώς η ανελθούσα ψυχή επίσταται.

Εξάλλου, το *ἕν*, εξ' ορισμού και αχρονικά τέλειο, κυοφορεί εις το διηνεκές τον *νοῦν*, υπόσταση οπωσδήποτε κατά τι υποδεέστερη της τελειότητας (*τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον*

---

[395] Ibid., VI, 9, 10. 2 και 4-8.

[396] Ibid., V, 3, 12. 47-13. 2, 5-6.

[397] E. R. Dodds (επιμ., μτφρ.), *Πρόκλου Διαδόχου «Στοιχείωσις Θεολογικὴ». Proclus, «The Elements of Theology»*, 2η έκδοση (Oxford at the Clarendon Press: Oxford UP, 1963), 358-359 (Παράρτημα Ι). Τα Παραρτήματα του Dodds συνιστούν *per se* ένα μείζονος σπουδαιότητας σύνολο πραγματειών στον νεοπλατωνισμό.

ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ[398]), παρ' όλα αυτά *κρείττων ἁπάντων ... ὅτι τἆλλα μετ' αὐτόν*.[399] Εντός της υποστάσεως του *νοῦ*, η παρουσία του γεννήτορα μετακενώνει τη δική του αμετάβλητη και αΐδιο ουσία: ... *ἀλλ' ἕνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα, ἀκλινῆ πανταχῇ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτῷ*.[400]

Στη συνέχεια, βάσει μιας οιονεί μεταβατικής ιδιότητας, κρυπτικά φέρουσας τον προσωκρατικό και στωικό τρόμο του κενού, ο *νοῦς* παράγει την *ψυχὴν*, εννοώντας ασφαλώς όχι την ατομική ψυχή του προσώπου, αλλά την «ψυχή του παντός»,[401] το πλατωνικό αρχέτυπο που παριστά διακρίνοντας και ταυτόχρονα συνέχοντας συμπαθητικά τις επιμέρους ψυχές, σε μια συνθήκη ετερότητας-ομοείδειας (*τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σῴζουσαι*[402]). Εκδήλωση, ενέργεια, απείκασμα (*λόγος, ἐνέργεια, εἴδωλον*), ιδού η σχηματική αναλογικότητα της κάθε υποστάσεως προς την πηγή εκπόρευσής της: *οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου* (ενν. του *ἑνὸς*). *ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος –«ὡς γὰρ εἴδωλον νοῦ»– ταύτῃ καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνον, ἵνα ᾖ νοῦς*.[403]

Στον νεοπλατωνισμό, η ατομική ψυχή είναι εκείνη που μπαίνει στην περιπέτεια της έκστασης, με την έννοια ότι μετέχει εξίσου της θνητής μερικότητας και του νοητού κόσμου (*πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν*).[404] Ετούτη η υπερβατική της διάσταση κατακτάται μέσω της *λογιζομένης* όψης της, που σύγκειται του *νοῦ* και συγκεκριμένα εκείνου του μέρους του που *λογίζεται* – δηλαδή ως συμφυία (*τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα*)– και όχι του *λογίζεσθαι παρέχοντος* – τουτέστιν ως απλό υποπροϊόν. Έτσι εμπίπτει κατηγοριακά, ως προς την ουσία της, όχι μόνο στην ανθρώπινη περατότητα, αλλά και στις τάξεις της θειότητας, όπως ακριβώς η συμπαντική ψυχή (*καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις*).[405]

---

[398] Πλωτίνος, op. cit., V, 1, 6. 39-40.

[399] Ibid., V, 1, 6. 44-45.

[400] Ibid., II, 9, 2. 2-5.

[401] Ibid., IV, 3, 1. 15-23.

[402] Ibid., IV, 3, 5. 14. Η σχολαστική βάσανος περί ταυτότητας-ετερότητας της ψυχής εκπτύσσεται σε όλη την έκταση της τρίτης και τέταρτης πραγματείας.

[403] Ibid., V, 1, 6. 45-48.

[404] Ibid., IV, 8, 8. 11-13.

[405] Ibid., V, 1, 10. 11-14.

Η οντολογία του Πλωτίνου πέτυχε τον καταφανή διπλασιασμό της ψυχής, χωρίς απαραίτητα να κατηγορηθεί από τους μελετητές της ότι υποπίπτει σε λογικές αντιφάσεις, διότι ο κεντρικός της πυρήνας διαρθρώνει τα επιμέρους πάνω στη θεμελιακή μετατόπισή της από την πλατωνική διαλεκτική. Η τελευταία, καθώς κατέφυγε –συχνά ταλανιζόμενη– στη νομιμότητα των λογικών προτάσεων για τη στοιχειοθέτηση της φιλοσοφίας της, ίσως δεν υποψιάστηκε καν την καινοτομία του επιγονικού της νεοπλατωνισμού να κινείται εξ ορισμού στην ατμόσφαιρα μιας αποκαλυψιακής θεολογίας αντίστοιχης με εκείνης του χριστιανισμού, με τον οποίο μοιράστηκε τις γεωγραφικές και ιστορικές συντεταγμένες των απαρχών της. Η νεοπλατωνική ψυχή αναλαμβάνει τον ρόλο που η προσωκρατική παράδοση ανέθεσε στο *ὄν*. Ως κανάλι κοσμικής εκδήλωσης (*cosmic manifestation*) μπορεί και διαβάζει τον κόσμο υπό δύο πρίσματα: κατά την κατάβασή της, ως το απόλυτο «άλλο» ή το «επέκεινα»· στο σημείο της επιστροφής της, κατά τη διαδικασία της αναγωγής, ως «το αυτό» ή το «ομοούσιο».[406] Ο μυστηριακός της χαρακτήρας συνίσταται σε μια συγκεκριμένη, τρόπον τινά, συμπληρωματική διαδραμάτιση, όπου η ψυχή είναι μεν διαιρετή αλλά όχι *μεγέθει*, άρα δύναται να διεκπεραιώνει εξίσου την *ἐνέργεια* (στο χοϊκό της πεδίο) όσο και την *ἐπιστροφή* (κατά την επαναφορά της στην παγκόσμια ψυχή). Η «εσχατολογική» οπτική αφορά πάντα στο κατώτερο τμήμα της, τη στιγμή που το ανώτερο βρίσκεται σε αδιάλειπτη κατοίκηση εντός του νοητού (και επομένως καθιστά περιττή την εσχατολογία):[407]

Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὔσης, νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχειν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ...[408]

Εξάλλου, η αλληγορική αναφορά στο *leitmotif* της ηλιακής απεικόνισης προσαρτά εγκυρότητα –με την έννοια ότι οι λειτουργίες της φύσης θεωρούνται αδιαπραγμάτευτες– στη διττή έφεση της ψυχής, αφενός να επανέλθει στον ανώτερο εαυτό της, αφετέρου να παραμείνει προσκολλημένη στο εγκόσμιο πεδίο:

---

[406] Sara Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius* (Cambridge – New York: Cambridge UP, 2000), 181.

[407] Andrew Smith, *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 74-75. Οι πλάγιοι όροι χρησιμοποιούνται από τον συγγραφέα στα ελληνικά.

[408] Πλωτίνος, op. cit., IV, 8, 7. 1-4.

Τὰς δὴ καθέκαστα ψυχὰς ὀρέξει μὲν νοερᾷ χρωμένας ἐν τῇ ἐξ οὗ ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ, δύναμιν δὲ καὶ εἰς τὸ ἐπίταδε ἐχούσας, οἷά περ φῶς ἐξηρτημένον μὲν κατὰ τὰ ἄνω ἡλίου, τῷ δὲ μετ' αὐτὸ οὐ φθονοῦν τῆς χορηγίας...[409]

Όμως ο σκεπτικιστής της φιλοσοφίας δεν πείθεται εύκολα από τα πλείστα όσα επιχειρήματα επιστρατεύονται για την υποστήριξη του δυϊστικού πλωτινικού μοντέλου. Πέρα από την αλληγορική καλολογία και από τα αφηρημένα μεταφυσικά σχήματα, θα συνεχίζει να διαβλέπει τις αντινομίες που προκύπτουν από τη σύγκρουση μεταξύ της παιδικής ανάγκης για καταφυγή σε κάποιο σταθερό, κοσμολογικό σημείο, αφενός, και του λογικού ζητούμενου για ορισμένη μορφή κίνησης, αφετέρου. Ένας συγκαταβατικός κριτής, από την άλλη, δέχεται τουλάχιστον τη διάσωση των προσχημάτων, όμως ταυτόχρονα αντιλαμβάνεται τη δομική οργάνωση του συστήματος να παραμένει θεμελιωδώς δυσλειτουργική. Κάθε υπόσταση, διδάσκουν οι *Έννεάδες*, έχοντας αποκυήσει την κατώτερή της, τελικώς *επιστρέφει* στον εαυτό της. Γενικά, η ιδέα της επιστροφής περιπλέκει μάλλον, παρά αποσαφηνίζει τα πράγματα. Πώς ο άτμητος *νοῦς* επιστρέφει, εφόσον η επιστροφή καταδεικνύει οπωσδήποτε μια ορισμένη συνθετική κίνηση απομάκρυνσης και επαναφοράς; Η αυτοπαθής διάθεση της παρακάτω πρότασης, λόγου χάριν, πυροδοτεί το δυσεπίλυτο απόρημα της δυαδικότητας του *νοῦ*: *οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ ἀπόντος -τούτῳ ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸν οὖσα οὐ μόνον εὔλογον ὑποδείκνυσιν, [τὴν ἑαυτοῦ] ἀλλὰ καὶ ἀναγκαία αὐτοῦ τὴν <ἑαυτοῦ> γνῶσιν*.[410]

Ο Πλωτίνος θα αποδυθεί σε μια άνιση αλλά αξιέπαινη απόπειρα λογικοποίησης και θεωρητικής τεκμηρίωσης της φιλοσοφίας του, συνεκτιμώντας τη δυστοκία που ενδεχομένως να παρουσιάζει στη σκέψη του αμύητου. Ο ίδιος σκώπτει τη φαιδρότητα παρόμοιων διερωτημάτων όσων έχουν την αβελτηρία να στοχάζονται περί την έννοια της διαιρετότητας με τα συνήθη μέτρα, σε μια ασύμμετρη σύγκριση μεταξύ του ενδοκοσμικού και των οντολογικών περιοχών τις οποίες εξερευνά με το έργο του. Στην πέμπτη *Έννεάδα* μπορεί κανείς να απολαύσει τον σχεδόν μοντέρνο ορθολογισμό του πλωτινικού στοχασμού για το μείζον ζήτημα της αυτεπίγνωσης, όταν η ανθρώπινη φύση προσεγγίζει τον ύπατο χώρο του *νοῦ*, και συγχρόνως να διαπιστώσει την αγωνία του συγγραφέα για την αποτροπή του αναγνώστη του από το άτοπο εγχείρημα να εκκοσμικεύει, σε αυτό το επίπεδο, την έννοια του μερισμού.

---

[409] Ibid. IV, 8, 4. 1-5.

[410] Ibid., V, 3, 6. 39-43.

Οπωσδήποτε, όμως, η λογικοφανής ειδή των μεταφυσικών κατασκευών συνήθως αποτυγχάνει να στοιχειοθετήσει τον εαυτό της σε όποιον εκ φύσεως αντικρούει το δικαίωμά της στην τεκμηρίωση μέσω της μυητικής διαδικασίας *eo ipso*:

Ἆρ' οὖν ἄλλῳ μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; ἀλλ'οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν, τὸ δὲ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ οὐκ «αὐτὸ ἑαυτό». τί οὖν, εἰ πᾶν τοιοῦτον οἷον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρωμένου; οὕτω γὰρ ἰδὼν ἐκεῖνο τὸ μέρος αὐτοῦ ὂν ταὐτὸν αὐτῷ εἶδεν ἑαυτόν· διαφέρει γὰρ οὐδὲν τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον. ἢ πρῶτον μὲν ἄτοπος ὁ μερισμὸς ἑαυτοῦ· πῶς γὰρ καὶ μεριεῖ; οὐ γὰρ δὴ κατὰ τύχην· καὶ ὁ μερίζων δὲ τίς; ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τάττων ἑαυτὸν ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι; εἶτα πῶς ἑαυτὸν γνώσεται ὁ θεωρῶν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τάξας ἑαυτὸν κατὰ τὸ θεωρεῖν;[411]

Στο σημείο αυτό, ας σταθούμε σε κάποιες παρατηρήσεις επί των πρακτικών ζητημάτων της επιστημονικής έρευνας. Συνήθως, όταν έρχεται κανείς αντιμέτωπος με τον στοχασμό του παρελθόντος, διαπράττει ακουσίως το αδίκημα της νοητικής υπεροχής απέναντι στο αντικείμενο της μελέτης του. Αν, λοιπόν, ο αναγνώστης τού σήμερα δεν στοχεύει παρά στην επισήμανση των δομικών δυσλειτουργιών της πλωτινικής φιλοσοφίας, θα ήταν πολύ εύκολο να απαριθμήσει κάμποσες. Πολλώ δε μάλλον, όταν κανείς έχει να πραγματευτεί ένα πρωτότυπο μεταφυσικό σύστημα, που εκ των υστέρων αποτέλεσε ερήμην του το φιλοσοφικό συγκείμενο κυρίως των μυστικών Πατέρων της Ανατολής, από τον πέμπτο χριστιανικό αιώνα. Αφομοιώνοντας τη θεολογία του Πλωτίνου, αλλά και μετέπειτα, συμβαδίζοντας με τους ύστερους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, ο χριστιανισμός είχε, ως θρησκεία, την ιστορική και πολιτική ευκαιρία να αναδειχθεί σε μείζονα θρησκευτική μονάδα της παγκόσμιας κοινότητας, εξωραΐζοντας και βελτιστοποιώντας τον εαυτό της, σε βάρος των ελληνικών φιλοσοφικών της αναφορών. Είναι, επομένως, αυτόδηλο, πως ο σημερινός ερευνητής της φιλοσοφίας, ακόμη και αν παρουσιάζει μυστικιστικές έξεις που άπτονται των νεοπλατωνικών αντιλήψεων -πράγμα που, ασφαλώς, δεν απαγορεύεται-, καλείται να επιτελέσει μια πολυεπίπεδη σπουδή των κειμένων, διότι παίρνει τις αποστάσεις του από τον χρόνο συγγραφής των πηγών στις οποίες επιλέγει να εντρυφήσει.

Όπως άλλωστε συμβαίνει με τη διατριβή πάνω σε κάθε σημαντικό ή ασήμαντο διανόημα που έλαβε χώρα στο ιστορικό παρελθόν, παρεμβάλλεται, σε κάθε στάδιο

[411] Ibid., V, 3, 5. 1-12.

της μελέτης, η εξέλιξη των μορφών γνώσης του επιστητού στον παρόντα χρόνο, παράλληλα με τη βιολογική αναβάθμιση των νοητικών λειτουργιών του ανθρώπου. Ανεξάρτητα, λοιπόν, από τις συστημικές ανακολουθίες ή τις εγγενείς αδυναμίες του νεοπλατωνικού φιλοσοφικού *corpus*, τα κείμενα δικαιούνται να αντιμετωπίζονται ως οργανικές μονάδες εντεταγμένες στο πλαίσιο όπου αναδύθηκαν, χωρίς απαραίτητα να τίθεται σε καθοριστική προτεραιότητα το κέλευσμα της επαλήθευσής τους, αλλά μόνον η απροσποίητη και εμβριθής σπουδή της προσωπικότητας που δημιουργεί και του γεγονότος της δημιουργίας *per se*. Ας συνεχίσουμε την έρευνα με αυτή την προοπτική.

Το ψυχικό μέρισμα που πρόσκειται υπερβατικά στη νοητή διάσταση υπολείπεται ασφαλώς όχι μόνο της χωρικότητας του θνητού σώματος (*οὐδενὸς πρὸς τὸ λογίζεσθαι δεόμενον σωματικοῦ οργάνου*), αλλά της χωρικότητας γενικώς (*οὐ γὰρ τόπον ζητητέον οὗ ἱδρύσομεν, ἀλλ' ἔξω τόπου παντὸς ποιητέον*).[412] Τίποτε δεν μεταβάλλεται στο καθεστώς της χωρικής απουσίας – ακόμη και η λέξη «καθεστώς» ειπώνεται κατά σύμβαση, αφού, σε κάθε περίπτωση, προϋπόθεση του καθίστασθαι είναι η στοιχειώδης κίνηση ενός κάτι το οποίο να κινείται προς το «γίγνεσθαι» της καθεστηκυίας του μορφής. Στη στρυφνή κοσμολογική θεώρηση των *Έννεάδων*, η ψυχή *ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτή* (εννοώντας την αμεταβλητότητα του *νοῦ*, ως άμεσης απορροής του *ἑνὸς*).[413]

Το αλυσιτελές φαινομενολογικά ζήτημα της ενότητας στην πολλότητα επανέρχεται στα πλωτινικά κείμενα, θέτοντας τη δεύτερη υπόσταση στην υπηρεσία του νοείν και, επομένως, στο αίτημα ενός αντικειμένου της σκέψης. Ο *νοῦς*, ως η πρώτη νοητική αρχή, εκκινεί το ενέργημα διττότητας που θα λειτουργήσει προς επίρρωσιν της ασύλληπτης ενότητας του *ἑνὸς*, το οποίο ήδη έχει τοποθετηθεί κοσμολογικά επέκεινα αυτού (*Εἰ δὴ τὸ μὲν πρώτως νοοῦν, ... τὸ ἐπέκεινα τοῦ πρώτως νοοῦντος οὐκ ἂν ἔτι νοοῖ*).[414] Ως απόλυτο μέγεθος, η αμεταβλητότητα του *ἑνὸς* αποκλείει κάθε είδος μεταβολής, επομένως και της σκέψης. Η Ολότητα κατανοεί τον εαυτό της ως δεδομένη ενικότητα, και γι'αυτό υπάρχει περιχωρησιακά ως *αντι-κείμενη* ενότητα στην πολλότητα (ενέργημα της σκέψης): ... *ἐκ δύο ἓν πεποιήκαμεν, τὸ*

[412] Ibid., V. 1, 10. 14-15 και 18-19.

[413] Ibid., IV, 4, 2. 25.

[414] Ibid., V, 6, 2. 1-3.

δ' ἀνάπαλιν ἐξ ἑνός ἐστι δύο, ὅτι νοεῖ, ποιοῦν αὐτὸ δύο, μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο, καὶ ὅτι αὐτό, ἕν.[415]

Έτσι πραγματώνεται η μυστική λειτουργία εντός της βαθμίδας του *ένὸς*, δια της οποίας ταυτότητα και διαφορετικότητα υποστασιάζονται ομοίως: *Ταὐτότης μὲν γὰρ ἐν ταύτῃ καὶ ἑτερότης ἡνωμένως ὑφέστηκεν.*[416] Γι'αυτό, εξάλλου, η εκστατική αναγωγή της ψυχής εντός της Ολότητας δεν δύναται να συμβεί άμεσα, αφού προαπαιτείται ο αποκαθαρμός της από τη μεταβλητή φύση που της προσδίδει η ποικιλία των μορφών τις οποίες προσλαμβάνει η συνείδηση. Η προπαρασκευή αυτή συνίσταται στον συγκερασμό *ψυχῆς* και *νοῦ*, προκειμένου, από τη θέαση του νου ως ενδιάμεσης υπόστασης, να κατευθυνθούμε μεθεκτικά προς την τελική θέαση της Μονάδας: *νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῷ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἵν' ἃ ὁρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορυῖα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἓν.*[417]

Η διαδικασία της εκστατικής *θεωρίας* του *ένὸς* άρχεται από το αμετάβλητο, καθώς ετούτο αποκλείει την πρόσβαση στην ανάμνηση της ατομικής προσωπικότητας (*οὐδὲ ἑαυτοῦ ἕξει τὴν μνήμην, οὐδ' ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν*[418]), διότι το αναμιμνήσκεσθαι απαιτεί τη στροφή προς το εγώ, συνεπώς και πάλι ένα είδος μετατόπισης· αντιθέτως δε, η μεταβασιακή ιδιότητα αντικαθίσταται από το γεγονός της κενότητας, αφού μόνο αυτή θα μπορούσε να παρασταθεί ως σύστοιχο της αμεταβλητότητας. Αλλά εδώ προκύπτει η απορία σε ποια βάση προσδιορίζεται κανείς οντικά, δυνάμει ποιας συνισταμένης ισχύει ως προσωπικότητα εν κενώ μνήμης (*τότε οὖν αὐτός τί ἐστιν ἐνεργείᾳ, ὅταν μηδὲν νοῇ;*).[419] Κανείς υπάρχει ουσιαστικά μόνο όταν απολέσει το κλάσμα τού εγώ που ως τώρα θεωρούσε το όλον του προσώπου του – ή ακόμη, υπό άλλη οπτική γωνία, αποδίδεται στο πρόσωπο η εργαλειακή εκείνη ιδιότητα μέσω της οποίας συντελείται η ανάβαση προς το νοητό, και, αποκεί και πέρα, η ενδοκοσμική ατομικότητα αποβάλλεται. Στον Πλωτίνο ο τρόμος του κενού θεραπεύεται από την παράλογη διάνοιξη της προσωπικότητας στην ακατάληπτη υπαρκτική κενότητα. Η οντολογική αναδιοργάνωση επισυμβαίνει όταν η απουσία της ενδεχομενικής ή συμβεβηκυίας σκέψης επιτρέπει τη διείσδυση της συνείδησης κατ' απόλυτο τρόπο ως εποπτικής ουσίας του παντός. *Έκσταση είναι η δυναμική ολοκλήρωση της τελικής*

---

[415] Ibid., V, 6, 1. 22-25.

[416] Πρόκλος, *Περὶ τῆς Κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, Β΄, 69. 17-18.

[417] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 3. 23-24.

[418] Ibid., IV, 4, 2. 2-3.

[419] Ibid., IV, 4, 2. 8-9.

αλληλοπεριχώρησης του εξατομικευμένου όντος και του παντός, καθώς το πρώτο θα κατανοήσει τον εαυτό του μονάχα όταν, στην αχρονικότητα του εκστατικού συμβάντος, προσλάβει το παν νοώντας εν τη απουσία του «εγώ», επομένως μη νοώντας:

εἰ μὲν αὐτός, κενός ἐστι παντός, ὅταν μηδὲν νοῇ. εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτὸν.[420]

Στη φοιτητική του σπουδή πάνω στον νεοπλατωνισμό, ο Albert Camus δεν απέκλεισε τη διαλεκτική όψη του εκστατικού βιώματος, διότι διείδε στη μυστική οντολογία του Πλωτίνου μια στοιχειώδη αισθητική λογική, που υπερβαίνει τη στείρα φιλοσοφική αναπόληση. Είναι αλήθεια πως η μυστική σχέση μεταξύ των αρχικών υποστάσεων ενέχει την ελάσιμη προοπτική που θα της προσέδιδε ένας πεπαιδευμένος νους, όπως αυτός του Πλωτίνου. Λαμβάνοντας υπόψη του αυτή την εσωτερική πλαστικότητα, ο Camus επιχειρεί μια ενδιαφέρουσα υπέρβαση και τοποθετεί την οργανική αξία της σε μια αέναη ισορροπία (η οποία εννοείται ότι προαπαιτεί ένα είδος διακριτικής ταλάντωσης), κινούμενη μεταξύ της κοσμολογικής εξιστόρησης (συνθετική κίνηση) και του ειδοποιού κάλλους της κάθε μιας υποστάσεως ξεχωριστά. Η ενικότητα όχι μόνο δεν καταργεί τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τους, αλλά τουναντίον, τους προσαρτά μια ακραία, αισθητική συγκίνηση.[421] Τοιουτοτρόπως, η μεταφυσική απόδοση του κόσμου ανάγεται σε έργο τέχνης.

Εμείς αντιμετωπίσαμε τη διαλεκτική ως παράγοντα του ορθού λόγου, εξαιρώντας την από την πλωτινική σύλληψη της τριαδικής υποστασιακότητας· ο Camus προτείνει μια όψη της πλατωνικής παράδοσης που υποτάσσει τη λογική σκέψη στη φυσική κλίση για την αναζήτηση του ωραίου και του αγαθού, οπότε εδώ εντοπίζεται το σημείο σύζευξης με τον πλωτινικό στοχασμό. Ο συγγραφέας των *Έννεάδεων*, σημειώνει, σκέπτεται ως καλλιτέχνης την ίδια στιγμή που αισθάνεται φιλόσοφος.[422] Αδιάφορο αν πρόκειται για παραισθητικό παραλήρημα ή για πραγματική μέθεξη –

---

[420] Ibid., IV, 4, 2. 9-14.

[421] Albert Camus, *Métaphysique Chrétienne et Néoplatonisme*, στο *Albert Camus, Essais*, επιμ. R. Quilliot, L. Faucon (Paris: Bibliothèque de la Pléiades, Gallimard et Calmann-Lévy, 1965), 1270-1271. Πρόκειται για τη διατριβή που κατέθεσε το 1936 στο Πανεπιστήμιο του Αλγερίου, για την απόκτηση του «Diplôme d'Études Supérieures de Philosophie».

[422] Ibid., 1286.

αυτό, ακόμη και με τις σημερινές επιστημονικές μεθόδους, δεν θα ήταν δυνατόν να χαρτογραφηθεί αδιαμφισβήτητα, τουλάχιστον όχι σε όλες τις περιπτώσεις–, η αισθητική πληρότητα υπερκερά τη φιλοσοφική διακύβευση, οδηγώντας στην απορία και στο θάμβος, καθώς η ψυχή ανίσταται προς την αποκάλυψη της αληθινής της ταυτότητας, που παραδόξως υφίσταται (σε αγνωσία για τον αμύητο), ακόμη και ενώ εκείνη βρίσκεται ενσαρκωμένη στο γήινο περιβάλλον της:

Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωήν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αυτῷ ἱδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἱδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦν καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτὲ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὖσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὖσα ἐν σώματι.[423]

Αλλά ακόμη και αν αγνοηθεί το αισθητικό μέρος, η ισχυρή οντολογική διευθέτηση της νεοπλατωνικής κοσμολογίας εκφαίνει μια πολύ πιο σοβαρή θεώρηση: το ότι η εκστατική εμπειρία συμβαίνει στο περιβάλλον της εμμένειας, ενώ ταυτόχρονα πληροί μοναδικά μια απόλυτη υπερβατική συνθήκη, αίροντας τη φαινομενική παραδοξολογία της συνύπαρξης του εμμενούς και του αλληλοδιάδοχου των υποστάσεων. Το *ἕν* προκύπτει όχι ως ταυτότητα ή κατηγόρημα, αλλά ως αρχή των πάντων που *διαθέτουν εγγενώς* την υπέρβασή τους, τουτέστιν την εν δυνάμει άνοδό τους στην πηγή εκπόρευσής τους. Μην περιέχοντάς τα, εκείνα ενέχουν εκ γενετής την τελεολογία τού περιέχεσθαι: *ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γάρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὔπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται*.[424] Η εμμένεια, επομένως, όπως το παρατήρησε ο Bréhier, δεν συνιστά τον αντίποδα, αλλά την προϋπόθεση της υπέρβασης.[425]

Επιπλέον, όπως άλλωστε συνέβαινε με το αρχαϊκό μαγικοθρησκευτικό μοντέλο, που επιβίωσε ιστορικά είτε αυτούσιο είτε ως ένθεμα στα θεολογικά συστήματα, τελικώς καταλήγει να παραπέμπει στην αέναη επανάληψη του κοσμογονικού γεγονότος, που δεν είναι παρά η κυκλική πορεία από και προς τη γενεσιουργό Μονάδα. Ετούτη η αιώνια επιστροφή –ο νιτσεϊκός εφιάλτης– αποκαλύπτει μια

---

[423] Πλωτίνος, op. cit., IV, 8, 1. 1-11.

[424] Ibid., V, 2, 1. 1-3.

[425] Bréhier, op. cit., 161.

οντολογία αμίαντη από τον χρόνο και το γίγνεσθαι, ενώ, ειδικά στους Έλληνες, λέει ο Eliade, γύρεψε να ικανοποιήσει τη μεταφυσική δίψα για το «οντικό» (εννοώντας το αδιάπτωτα «είναι») και το σταθερό. Εξάλλου, από την οπτική του απείρου, το συμβάν της αέναης επανόδου υπονοεί, ως αποτέλεσμα, την αυτοαναίρεσή του, εφόσον η Ολότητα, όπου τα πάντα επανακάμπτουν, παραμένει παραμυθητικά αναλλοίωτη.[426]

Όμως, αν στην εντυπωσιακή μαγικοθρησκευτική αχλύ του νεοπλατωνισμού πρωτοστατεί η *τοῦ ἑνὸς ἄρρητος ὑπεροχὴ*,[427] προεξοφλώντας ανεξαιρέτως την εντελέχεια της ενικότητας, τότε ανακύπτει η απορία τού κατά πόσο δικαιούμαστε να εννοήσουμε τη νεοπλατωνική έκσταση ως πράξη ελευθερίας. Αν όχι, για ποιον λόγο να μας απασχολεί το οντολογικό αξιακό της πρόσημο; Ο Bréhier επιμένει ότι η πραγματικότητα του *ἑνὸς* αντιστοιχεί προς την κατάφαση μιας θεμελιώδους αυτονομίας της πνευματικής ζωής, στο μέτρο που αυτή η ζωή κατανοεί τον εαυτό της όχι μέσα από μεμονωμένα θραύσματα, αλλά εντός της σαφούς της πληρότητας.[428] Τα στερεότυπα κατηγορήματα που αφορούν σε ζητήματα επιλογής της αυτόνομης προσωπικότητας κρίνονται ακατάλληλα για συγκριτική επεξεργασία ως προς το τι εννοεί ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος όταν μιλά για ελευθερία, ακριβώς γι'αυτό: επειδή προσλαμβάνουν την προσωπικότητα ως δεδομένο σύστοιχο του πριν και του μετά της επιλογής. Το υποκείμενο του λόγου σε μια διαλεκτική διαδρομή παραμένει σταθερό εντός της αυτόνομης διακριτότητάς του ως προς τα άλλα υποκείμενα, επομένως και η ελευθερία του είναι κάτι αφενός κατανοητό, αφετέρου διαπραγματεύσιμο. Στις κοσμολογίες της έκστασης, το υποκείμενο παύει να ισχύει ως σχετικότητα (δηλαδή ως μερικότητα) εντός της καθολικότητας, ενώ αυτό που προκύπτει κατόπιν της μυστικής μέθεξης δεν είναι φαινομενολογικά ανιχνεύσιμο με παραμέτρους της αναλογίας υποκειμένου-αντικειμένου.

Η μεταφυσική ανάγνωση των κοσμολογικών ενδεχομενικοτήτων από την πλευρά των Νεοπλατωνικών άφησε το στίγμα της στην πλατωνική παρακαταθήκη, ακριβώς επειδή υπερέβη ακόμη και τα πιο αφηρημένα –κι όμως με διαλεκτικό τρόπο έως τότε δοσμένα– σχήματα του ιδεαλισμού. Συμφωνώντας με τον Trouillard,[429] θα λέγαμε ότι

---

[426] Eliade, *Le Mythe de l' Éternel Retour*, 107.

[427] Πρόκλος, *Περὶ τῆς Κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, Β΄, 70. 16.

[428] Bréhier, op. cit., 191.

[429] Βλ. σχετικά και το σχόλιο του Trouillard: Trouillard, op. cit., 18-21.

πρόκειται επομένως για τη γένεση μιας νέας σκέψης που πραγματώνει το πέρασμα από την –ήδη– άφατη ενικότητα προς τη νοητή καθολικότητα, όπου επιτέλους οι αρνήσεις ωριμάζουν ούτως ώστε να μεταστοιχειωθούν σε κατάφαση, μεταστρέφοντας την αποφατική θεολογία σε άνευ όρων οντολογία, τουτέστιν σε *ενολογία*. Αλλά ποια είναι η ειδοποιός διαφορά μεταξύ των δύο; Προφανώς, η «φιλοσοφία του είναι» (οντολογία) προϋποθέτει μια πρώτη αρχή δυνάμει της οποίας το Είναι δημιουργεί τα όντα, ενώ αντίθετα, στην ενολογική προσέγγιση, το Είναι διοχετεύει «αυτό που δεν είναι», ήτοι εκείνο που δεν καθορίζεται μέσω καταφάσεων, αφού η δημιουργική αρχή δεν συμπίπτει με την ουσία εκείνου που δημιουργεί (*οὐδέ ἐστιν αὐτῷ ἀρχὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ*[430]). Η πράξη δημιουργίας του *ὄντος* συνεπάγεται την παραγωγή ενός έργου εξωγενούς προς τον δημιουργό, το οποίο, ήδη άμα τη γενέσει του, προκύπτει παθητικό, φέροντας εξ ορισμού το βάρος της περατότητάς του. Αντίθετα, ενεργώντας εντός της ενότητας, ο αυτουργός αναστέλλει την αυθορμησία του αποκυήματός του και του επιδαψιλεύει την άπειρη φύση του πριν το ίδιο προλάβει να προσδιορίσει τον εαυτό του.[431]

Εφόσον η άρρητη ενικότητα του *ένὸς* δεν διέπεται από καμία διακριτή ιδιότητα (γενικώς δεν *διέπεται*), εξυπακούεται πως μήτε εμφορείται από την ανάγκη της δημιουργίας, παραμένοντας πάντοτε *ἐπέκεινα οὐσίας*,[432] μήτε ολοκληρώνεται με το να αναγνωρίζεται στο δημιούργημά του, καθώς προκύπτει *ab origine* τέλειο, αλλά το υπερβαίνει δίχως να το χρειάζεται, για να το εγκαταλείψει στην ευθύνη της ύπαρξης: *αὐτὸς δὲ οὐκ ἦν τὰ πάντα, ἵν' ἂν ἐδεήθη αὐτῶν, ὑπερβεβηκὼς δὲ τὰ πάντα οἷός τε ἦν καὶ ποιεῖν αὐτὰ καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐᾶσαι εἶναι αὐτὸς ὑπὲρ αὐτῶν ὤν.*[433] Ετούτη όμως η απεξάρτηση, που δεν αποδείχτηκε καθόλου στατική, έμελλε να πυροδοτήσει τη βραδυφλεγή εκείνη επανάσταση στην ιστορία του οντολογικού στοχασμού που προκατήρτισε τις πιο πολυδαίδαλες στρουκτούρες της σκέψης. Το κρυπτικό νεοπλατωνικό *ἕν* διεκδίκησε για το ον την τρομερή όσο και μνημειώδη ελευθερία,

---

[430] Πλωτίνος, op. cit., VI, 8, 19. 16-17.

[431] Trouillard, op. cit., 97.

[432] Πλωτίνος, op. cit., V, 1, 8. 8, VI, 8, 19. 13-14. Το μείζον κατηγόρημα της καθολικότητας, δανεισμένο από την πλατωνική *Πολιτεία*, περί της υπερβατικής φύσεως του *ἀγαθοῦ*: ΣΤ΄, 509b, 9-11. Βλ. ξανά στις *Έννεάδες*, VI, 9, 11. 43-45, όπου η ψυχή, δια της εκστάσεως, υπερβαίνει την ουσία της, προσομοιάζοντας του *ένὸς*.

[433] Πλωτίνος, op. cit., V, 5, 12. 47-50.

από το διακύβευμα της οποίας τόσο οιστρηλατήθηκε η φιλοσοφία του υπαρξισμού πάνω από μιάμιση χιλιετία αργότερα.

Αρκετά ειρωνικά, λοιπόν, ενώ η νεοπλατωνική ενολογία καταργεί κάθε ανάγκη επιστημονικής τεκμηρίωσης, διατρανώνοντας αβασάνιστα τη θεϊστική άποψη, σε πείσμα του, έστω, προσχηματικού ή εμβρυικού ορθολογισμού της κοσμολογικής οπτικής, είναι εντέλει αυτή που θα χειραφετήσει τον πλαστουργό από το πλάσμα του, αλλά παράλληλα τον πλαστουργό *και* το πλάσμα, για να τα διοχετεύσει σε ανεξάρτητες μα αυτοθέλητα διασταυρούμενες πορείες· έτσι φιλοδοξεί να προσφέρει μια αθεϊστικού τύπου ελευθερία σε συνάρτηση με τη σαρτρική καταδίκη τού να είναι κανείς ελεύθερος. Τελικώς, η ρευστότητα, που οπωσδήποτε καλλιεργεί το κλίμα της υπαρκτικής ελευθερίας του όντος χωρίς δεσμεύσεις, επιστρέφει κυκλικά στην πιο ακατέργαστη όψη του θεϊσμού, αυτή του *παρά-λόγου*. Η ελευθερία θα χρειαστεί κάποια ικμάδα υπερβατισμού για να λάβει χώρα. Ακόμη και αν η αναγκαιότητα ετούτης της φιλοσοφικής υπέρβασης δεν έγινε απολύτως κατανοητή από τον Πλωτίνο και τους διαδόχους του –εφόσον υποθέσουμε ότι εκείνοι έδρασαν παρορμητικά–, ωστόσο κατανοεί κανείς, λαμβάνοντας και τις αποστάσεις του χρόνου, πως υπήρξε η μόνη εναπομείνασα λύση για να θεραπευτεί η λογική άβυσσος που προέκυψε από τις απόπειρες των θεωριών περί του Ενός, ακόμη και όταν, μέσω της διαλεκτικής, υποτίθεται ότι οι απολογητές τους υπερκέρασαν την έννοια της πολλότητας.[434]

Το σημείο αναφοράς για τη συνάρθρωση του αιτήματος της ελευθερίας και της έκστασης του προσώπου είναι ακριβώς αυτό. Δεν αντιμετωπίζουμε εδώ απλώς ένα μαγικοθρησκευτικό δρώμενο, αλλά μια ολοκληρωμένη εσωτερική αναζήτηση που θα μπορούσε να παρασταθεί ως πρελούδιο μοντερνισμού, ως η ύπατη εκείνη πράξη όπου ο άνθρωπος ***εν-ίσταται*** στρεφόμενος προς την αναζήτηση του εαυτού, με όση αυτεπίγνωση και αποδοχή δύναται να κερδηθεί από το σαρτρικό *pour-soi*. Ο Trouillard το θέτει εύστοχα χρησιμοποιώντας τον όρο *enstase*, για να υποδηλώσει όχι την εκτός εαυτού έξοδο, αλλά μάλλον την πρόσβαση στην πιο μύχια κατοικία μας.[435] Ούτως ή άλλως, στις οντικές περιοχές με τις οποίες ασχολείται ο νεοπλατωνικός στοχασμός, ο χώρος αποτελεί μάλλον συμβολικό σημείο ενολογικής εντοπιότητας παρά πραγματικό πεδίο έρευνας, ενώ το εγώ, καθώς συλλαμβάνεται μέσα στην πληρότητά του, δεν συμπίπτει πλέον με τη συνείδηση, και γι' αυτό αποφορτίζεται

---

[434] Trouillard, op. cit., 20.

[435] Ibid., 18-19.

υπαρκτικά εκτείνοντας τα όριά του ως την αχαρτογράφητη περιοχή του *ένὸς*. Ιδωμένο έτσι, το εγώ είναι απολύτως εκτατό.

Ο Sartre απαίτησε τον άθλο της ελευθερίας και της απόλυτης υπευθυνότητας του ανθρώπου στο πλαίσιο του υπαρξισμού, όπου θα φαινόταν γελοία μια οντολογική συνάρτηση αποτελούμενη μονάχα από υποκείμενα. Αν τον ενδιέφερε η ανάλυση της εκστατικής εμπειρίας από αυτή την οπτική, θα επέλυε το αιώνιο ζήτημα του *pour-soi/en-soi*, λαμβάνοντας υπόψη την ανορθόδοξη νεοπλατωνική κοσμολογία όπου τα όντα παρίστανται ενδοκοσμικά μονάχα ως υποκείμενα, με την έννοια ότι δεν ισχύει πλέον η απόλυτη διακριτότητα επί τη βάσει της αυστηρής εξωτερικότητας, που προκαλεί και την παράλληλη σχάση του υποκειμένου σε αντικείμενο των Άλλων, αλλά αντίθετα, επιβάλλονται οι μύχιοι δεσμοί της εσωτερικής συμπάθειας του συστήματος. Η συνείδηση του όντος που εξίσταται ακολουθεί το παράδειγμα του *ένὸς* ως καθαρού υποκειμένου, το οποίο, φυσιολογικά μέσα στην ασύλληπτη αυτάρκειά του, δεν βούλεται και, επομένως, δεν θέτει καν ζήτημα ελευθερίας: *εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἓν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὂν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὐτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεὲς εἶναι*.[436]

Στον Πλωτίνο η θεμελιώδης εκδοχή της ελευθερίας συμπίπτει με την εκουσιότητα. Χωρίς να διαφεύγει από το πλαίσιο της οντολογικής αναγκαιότητας του συστήματος, υπάρχει στις *Έννεάδες* ο ισχυρισμός ότι αναγκαιότητα και ελευθερία συνομολογούν, όταν η ψυχή, δια της μεθεκτικής της αναγωγής στο πεδίο του νοητού, απαλλάσσεται βαθμιαία από το πάθος και την άγνοια, που φέρονται ως αίτια της τυφλής τυχαιότητας των πράξεων. Αυτό που απομένει *κατ' ανάγκην* ως μοναδικό αίτιο των ενεργημάτων του ανθρώπου είναι η εκουσιότητα –συνεπώς η ελεύθερη βούληση–, εκπηγάζουσα *ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας*, εφόσον τα πάντα στο ενδοκοσμικό πεδίο συμβαίνουν είτε εκουσίως είτε κατά τυχαιότητα (*Λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθὴ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾶ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον*). Επομένως, η –κατά τα άλλα– νομοτελειακή αναγωγή στο νοητό σταδιακά απελευθερώνει.[437]

Όταν το εγώ αναρριχάται σε αυτό το επίπεδο ύπαρξης, τότε και η συνειδητότητα μεταστοιχειώνεται σε αφαίρεση: τη διαφορά δυναμικού μεταξύ της φαινομενικής και

---

[436] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 6. 24-26.

[437] Ibid., III, 1, 9. 14-15 και 10-12 αντίστοιχα . Βλ. και: Remes, op. cit., 182-183.

της αληθινής της φύσης, άρα τη διάκριση μεταξύ ατομικότητας (ενδοκοσμικής ψυχής) και της υπερβατικής ψυχής, που μόνο στην έκσταση γίνεται αντιληπτή. Έτσι, χωρίς απαραίτητα να πάψει να ενεργεί, ωστόσο τα ενεργήματά της εκκινούν από και καταλήγουν στον εαυτό της.[438] Τοιουτοτρόπως, κατέχει συμφυώς την ελευθερία της (*ἀλλ' ὑπεράνω κείμενον μόνον τοῦτο ἀληθείᾳ ἐλεύθερον*[439]). Ακόμη και η βούληση ανακαλύπτουμε ότι τελικώς επεκτείνεται σε *μετα*-βούληση, από τη στιγμή που η καθολικότητα βούλεται μονάχα τον εαυτό της, και, κατά συνέπεια, δεν ταυτίζεται με την επιθυμία ή τη συμβατική ανάγκη, οι οποίες έχουν σαν αντικείμενο πάντα κάτι *έξω* από τον εαυτό, έστω και αν το βούλεσθαι συντελείται *περί* τον εαυτό: *πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός ... ἐγέννα δὲ οὐδὲν ἔτι ἐν αὐτῷ – τοῦτο γὰρ ἤδη ἦν*.[440] Στην *unio mystica* του νεοπλατωνισμού, ελευθερία και βούληση συγκεράζονται για την απόδοση της εκτατότητας ενός ανεπτυγμένου, καθολικού εγώ. Στο κάτω-κάτω, η ψυχή δεν πράττει τίποτε περισσότερο παρά τον φυσιολογικό της επαναπατρισμό, διαγράφοντας ένα ταξίδι από το θείο προς το θείο, με την οντολογική διαφορά του ενδιάμεσου εξαγνισμού της.[441] Πρόκειται επομένως για μια ανακλαστική πράξη αποδοχής. Εξάλλου, καθ' εαυτό το ενδοκοσμικό ον (ως εν σπέρματι απορροή του *ένὸς*, δια της μεταβατικής ιδιότητας της τριάδας) παροτρύνεται εκ φύσεως (άρα εκ φυσικής αναγκαιότητας) προς τις υψηλόφρονες πράξεις, και αυτή η εμμενής του κλίση κατασκευάζει το αυτεξούσιο για λογαριασμό του (*Κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος*).[442] Εκβιασμός της βούλησης νοείται μόνον εφόσον η βούληση ετεροπροσδιορίζεται, και όχι όταν συνιστά έμφυτη δομή του εγώ (στο σημείο αυτό ο υπαρξισμός θα ενίστατο σθεναρά ως προς το τι ακριβώς εννοεί κανείς με τον όρο «έμφυτος», εάν πρώτα δεν έχει επιλυθεί το ζήτημα της προέλευσης –*en-soi* ή *pour-soi*– των ευγενών πράξεων).

Πολλές φορές, η έννοια της ελευθερίας, για να μπορέσει να σταθεί ως τέτοια, παραλαμβάνει από την ανθρώπινη βούληση μια επαχθή αλλά πολύ ενδιαφέρουσα επιταγή ανταρσίας. Η αίσθηση της διάχυσης του εαυτού στην Ολότητα συνιστά από μόνη της την παραδοχή ότι η σχεσιακή διάσταση του όντος βρίσκεται τοποθετημένη

[438] Βλ. και τον αντίστοιχο συλλογισμό του Bréhier: Bréhier, op. cit., 192-193.

[439] Πλωτίνος, op. cit., VI, 8, 21. 30-31.

[440] Ibid., VI, 8, 21. 16, 18-19.

[441] Camus, op. cit., 1285.

[442] Πλωτίνος, op. cit., III, 2, 10. 19-21. Βλ. και: Remes, op. cit., 185.

στο υπαρκτικό του θεμέλιο, ανεξάρτητα από τις επιμέρους προσλήψεις που ο άνθρωπος καλείται να δημιουργήσει, να επεξεργαστεί ή να επιλέξει. Εφόσον ο βίος του είναι ο βίος του προσώπου, αποκλείεται η ολοκληρωτική χειραφέτησή του από τη *σχέση* του με τον κόσμο. Αφ' ης στιγμής όμως που κάποια δομή εντός της συνείδησης υπερβεί το σημείο ισορροπίας του συστήματος το οποίο μορφώνει και συμβατοποιεί το κοινωνικό και οντολογικό πλαίσιο, τότε προκαλείται μια άνιση μάχη του υποκειμένου με τη μοναξιά, με λάφυρο την υπαρκτική του ελευθερία. Η μυστική γνώση τότε αναζητάται στην αυθυπέρβαση –αυτή είναι ένα άλλο είδος εκστατικής εκτατότητας–, εκεί όπου η ψυχή απελευθερώνει τον εαυτό της με το να τον δημιουργεί εντός της μοναξιάς της. Εδώ υπεισέρχεται το νιτσεϊκό πρόταγμα να γίνει κανείς αυτό που είναι, και ετούτο δεν είναι κοινωνικό πρόσχημα αλλά μια πραγματικότητα ζωής που βιώνεται μέσα από μια διαφορετική εκδοχή της ελευθερίας η οποία κατακτάται μέσω της εξέγερσης του υποκειμένου ενάντια στα δεδομένα του. Ο νεοπλατωνικός μύστης θα ήταν για τον Nietzsche μια βλάβη του συστήματος και η έκστασή του παρωδία ελευθερίας –καμία σχέση με τη δυναμική άπλωση στο *Ur-Eine* του Διονύσου, που εξυμνεί η αττική τραγωδία–, γι' αυτό κάθε παρόμοια διδασκαλία περί της ύπαρξης του ανώλεθρου, ακίνητου και παντελώς αυτάρκους *ένὸς* θεωρείται από τη νιτσεϊκή σκέψη η επιτομή της μισανθρωπίας. Ένα τρομακτικό *plenum*, που ανακυκλώνει αΐδιο τον εαυτό του χωρίς να εξελίσσεται, συνιστά την πιο δυσοίωνη απειλή αιώνιας επιστροφής και την πηγή προέλευσης ενός βασικού κακού.[443]

Η γνώση, και πιο πολύ η ουσιώδης αυτεπίγνωση, συναρτάται πάντοτε με τον προσδιορισμό του όντος εντός ενός πλαισίου αναφοράς που μπορεί να διαφοροποιείται οριζόντια –ως προς τις σχολές σκέψης– ή κάθετα μέσα στον ιστορικό χρόνο. Εξετάζοντας ορισμένα σχόλια της Rappe,[444] στη μελέτη της περί της γνωσιολογίας των *Έννεάδων*, ας δεχτούμε καταρχάς ότι αυτεπίγνωση δεν σημαίνει απαραίτητα και ουσιαστική *γνώση* του εαυτού. Για να καταστεί έγκυρη η αλήθεια, θα πρέπει να μπορεί να υποσκελίσει κάθε υποδομή αναφορικότητας με την οποία τα αντικείμενα παρίστανται στη συνείδηση –δηλαδή να εισέλθει, τρόπον τινά, σε μια φαινομενολογική αναγωγή–, ειδάλλως πρόκειται για έναν φαύλο κύκλο ψευδαισθήσεων, μία εγκόσμια *māyā*. Στις φιλοσοφίες της έκστασης, ο προκείμενος στόχος επιτυγχάνεται –ή υποτίθεται πως αυτό συμβαίνει– επειδή η διαλεκτική,

---

[443] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 66.

[444] Rappe, op. cit., 70.

εννοιολογική προσέγγιση του εγώ, δηλαδή ως συνειδότος που αντιλαμβάνεται τον εαυτό του να σκέπτεται, υπονομεύεται χάριν της αποκαλυψιακής αυτογνωσίας. Ουσιαστικά, το υποκείμενο του λόγου δεν υφίσταται, αλλά αυτό, με τη σειρά του, πυροδοτεί ένα κυκλικό επιχείρημα που μας επαναφέρει στο πρόβλημα του προσδιορισμού του υποκειμένου της γνώσης.

Κατά την παράδοση του συνόλου των φιλοσοφικών συστημάτων, ο νεοπλατωνισμός πάσχει, όπως άλλωστε είδαμε, από μια εγγενή αδυναμία του συστήματος, αλλά ετούτη αποτελεί ταυτόχρονα και τη γοητεία του: το ότι διεκδικεί την αλήθεια στην καθαρή συνειδητότητα της έκστασης, ριζικά ελεύθερη από την αναγκαία παρεμβολή της αναπαραστατικής συνάρτησης υποκειμένου-αντικειμένου, και γι' αυτό, ναι μεν δεν ταλανίζεται από το μεταξύ τους κενό, αλλά καλείται να πληρώσει το τίμημα της αναξιοπιστίας. Για να επιλύσει κανείς το πρόβλημα, θα πρέπει να *βούλεται* να το πράξει, και όχι διότι αυτό συμβαίνει καθ' υπαγόρευσιν της λογικής αναγκαιότητας του να βρίσκεται *εντός του συστήματος.* Η εκστατική αναφορά του προσώπου διαθέτει πάντοτε μια ανατροφοδότηση που δεν εμπίπτει στις γνωσιακές επεξεργασίες άλλων οντολογικών συστημάτων, μολονότι συχνά στερείται αποδείξεων για το ότι δεν αποτελεί μια αφηρημένη διανοητική προσέγγιση. *Τίποτε έξωθεν* δεν πιστοποιεί το γιατί κανείς επιλέγει –αν τελικώς επιλέγει πραγματικά– την αδιάστατη αμεσότητα της έκστασης, αδιαφορώντας για τον ανορθολογισμό της, και όχι τη μοναχική διαδρομή που θα ακολουθούσε ο νιτσεϊκός *deus auctor* για να απαλλαγεί από το άγχος της αιώνιας επανάληψης των καθολικών δομών, ανακηρύσσοντας τον εαυτό του δημιουργό σε καλό και κακό, ρυθμιστή της αλλεπάλληλης αυθυπέρβασής τους, ολετήρα και πλάστη αξιών.[445]

III. Θεουργία: Το σύνθετο πεδίο της αποκάλυψης

Από ανθρωπολογική άποψη, οι θεολογικές αφαιρέσεις του Πλωτίνου και των επιγόνων του κατατάσσουν το *corpus* του νεοπλατωνικού στοχασμού στο εξελικτικό εκείνο πεδίο που διαφεύγει της κλασικής μαγικοθρησκευτικής φόρμας, καθώς προσαρτάται διακριτικά στον θεολογικό ελιτισμό των «μυθολογιών της ψυχής» –

[445] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra,* 90.

κατά τον ορισμό του Eliade–, με κυρίαρχο το σωτηριολογικό στοιχείο.[446] Μολαταύτα, το ιεροπραξιακό πεδίο εφαρμογής της φιλοσοφίας του Ιάμβλιχου και η τελετουργική φύση του θεουργικού μυστικισμού, τα οποία εισήγαγε στη δυτική σκέψη, φαίνεται να έχουν δεχτεί κατά το μάλλον τις επιρροές των μυστηριακών θρησκευτικών μορφωμάτων της Μέσης Ανατολής και κατά το ήττον της θεολογικής οντολογίας του νεοπλατωνισμού – γεγονός παραδοξολογικό, αν ιδωθεί συνολικά από τη σκοπιά του ιστορικού μέλλοντος, αφού η διανόηση των μεταγενέστερων απολογητών της πλωτινικής σχολής, με κεντρικό άξονα τον στοχασμό του Πρόκλου, επανακάμπτει στις βασικές τουλάχιστον νόρμες του καταγωγικού της χαρακτήρα.

Στην ιστορία των ιδεών η μαγική σκέψη εκφαίνεται με πλείστες όσες υποτυπώσεις και διαβαθμίσεις, ωστόσο, σε γενικές γραμμές, επιτέμνεται στη μία και μοναδική πεποίθηση της δυνατότητας για *εξ αποστάσεως αλληλεπίδραση* με αφετηριακό σημείο τη βούληση. Οι μαγικές δομές που αναπτύχθηκαν ως παράπλευρη φιλοσοφική ατραπός, μετά την επίδραση των *Έννεάδων*, απηχούν στις λεπτές ισορροπίες συνοχής μεταξύ των υποστάσεων της νεοπλατωνικής τριάδας. Εδώ η στωική συμπάθεια συναντά ένα συστηματικό και άρτια επεξεργασμένο ολοκλήρωμα στις αντιλήψεις του Πλωτίνου περί της διττής φύσης της ψυχής, εξασφαλίζοντας μια ριζική, υποκείμενη ομοιογένεια φαινομενικά ετεροειδών τρόπων υπάρξεως. Θεραπεύοντας την κενοφοβία, η μαγική σκέψη διορίζει αυτόματα, ως λειτουργική «υπαρκτότητα», τη δεσμευτική αναγωγή στο κοινό πεδίο της παγκόσμιας ψυχής. Αν όλες οι ψυχές (δηλαδή τα σημεία σύγκλισης αισθητηριακών δεδομένων και νοητικών ενεργημάτων) ανάγονται σε μία –επιχείρημα που εκπτύσσεται μέσω μιας εκτενούς αποφατικής αλληλουχίας, για να προαχθεί, εντέλει, σε μείζονα προκείμενη–, τότε πληρούται η σύμβαση της εκηβόλου επικοινωνίας και, κατ' επέκταση, της εξ αποστάσεως αλληλεπίδρασης των όντων: *εἰ δὲ καὶ ἐπῳδαὶ καὶ ὅλως μαγεῖαι συνάγουσι καὶ συμπαθεῖς πόρρωθεν ποιοῦσι, πάντως τοι διὰ ψυχῆς μιᾶς*.[447]

Στην περίπτωση της θεουργίας έχουμε να κάνουμε με μια ιστορικά εξωραϊσμένη μορφή του φαινομένου που ο Eliade αποκαλεί «πρωτόγονη οντολογία», όπου οποιοδήποτε αντικείμενο ή ενέργημα αποκτά υπόσταση μόνον όταν μιμείται κάποιο αρχέτυπο. Κάθε τι που στερείται της πεπατημένης οδού ενός παραδειγματικού

---

[446] Eliade, *Aspects du Mythe*, 196-197.

[447] Πλωτίνος, op. cit., IV, 9, 3. 5-7.

πλαισίου υπολείπεται επίσης τόσο νοήματος όσο και υπόστασης. Έτσι, στη μαγικοθρησκευτική ολκή των αρχαϊκών πολιτισμών, ό,τι καταλήγει να ορίσει κανείς ως πραγματικότητα κατασκευάζεται αποκλειστικά μέσω επανάληψης ή συμμετοχής.[448] Όσο μεγαλύτερος είναι ο βαθμός του *συν*-μετέχειν τόσο δριμύτεροι οι περιγραφικοί του όροι. Ο Πλωτίνος θα μιλήσει για μυστική συνουσία του μυημένου με την αγαθή φύση του *ἑνὸς*, μη κοινωνήσιμη στον αμύητο· ό,τι αδόκητα δημοσιοποιείται βεβηλώνεται, εκπίπτοντας στην ενδοκοσμική τοπολογία της ψυχής:

Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμυημένους...[449] Η αφαιρετική αποκλειστικότητα του άρρητου, προκειμένου να περιγραφεί, υποχρεώνει τον συγγραφέα να καταφύγει στην παρομοίωση. Η συνεύρεση με την Ολότητα βρίσκει, όσο αυτό είναι δυνατόν, την απεικονιστική της αντιστοιχία στη θέαση του ανθρωπομορφικού κάλλους ενός αγάλματος:

… ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό.[450]

Ακόμη περισσότερο, η επανάληψη για την οποία μιλά ο Eliade υπονοεί την επάνοδο στην *πρώτη* ιερή εκδήλωση ενός σημαντικού και ταυτόχρονα πολύτιμου σχήματος στο ενδοκοσμικό πεδίο (άρα και την ενδεχόμενη αγωνία για τον εντοπισμό του), ανεξάρτητα από τις επιφαινόμενες επιφάνειές του.[451] Τοιουτοτρόπως, στα θεϊστικά μορφώματα του παρελθόντος, τα σύμβολα φαίνεται να διέπονται από μια υποσυνείδητη ή «δια-συνειδησιακή», αυθυπόστατη εσωτερική λογική, όχι απαραίτητα ή εξολοκλήρου ετερογενή προς τη συμβατική ερμηνεία του ορθού λόγου (που υποδηλώνει επίσης την ψυχική υγεία), υπό την έννοια ότι δύνανται να αποδειχτούν λογικά βάσιμες. Πρόκειται για διαβαθμίσεις μιας αιώνιας διαδοχής (πλατωνικών) πρωτοτύπων, στα ποικίλα πεδία τα οποία δεν υπάγονται στην άμεση συνειδητότητα (όνειρο, μύθος, τελετουργία, θεολογία, μυστικισμός ή μεταφυσική), όπου οι ίδιες αυτές μεταβλητές λειτουργούν με σκοπό την υποστασιοποίηση ενός ορισμένου αρχετύπου. [452]

---

[448] Eliade, *Le Mythe de l' Éternel Retour*, 48.

[449] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 11. 1-2.

[450] Ibid., VI, 9, 11. 18-22.

[451] Eliade, *Aspects du Mythe*, 50.

[452] Mircea Eliade, *Images et Symboles. Essais sur le Symbolisme Magico-religieux* (Paris: Gallimard, 1980), 46, 158.

Διατυπώσαμε την άποψη ότι η θεολογική αναφορικότητα του νεοπλατωνισμού –όπως άλλωστε και η θεολογία γενικότερα– απελευθερώνει από τη δυσχέρεια μιας ερμηνευτικής κοσμολογίας που έχει επιλέξει να αναγάγει τις προκείμενές της στην κλασική διαλεκτική. Υπό αυτή την έννοια, η γνώση δίνει οντολογική προτεραιότητα στην πίστη, ειδικά όταν η πρώτη αναζητά την αυστηρή αντικειμενοποίηση της αλήθειας της ύπαρξης, ενώ η τελευταία προκύπτει συνδυαστικά ως μεθόδευση του λόγου, μεν, αλλά εντός του βιωματικού και σχεσιακού πλαισίου του προσώπου, δε, κατάσταση η οποία ως εκ φύσεως παραμένει αυτονομημένα ανεπιβεβαίωτη. Όσο περισσότερο θα ολισθαίνει η συνείδηση στις μαγικοθρησκευτικές της προδιαγραφές τόσο και θα χειραφετείται από τις πεπατημένες συνεπαγωγές, καταφέρνοντας μία ρωγμή στις φανερώσεις και στις ερμηνείες του υπαρκτού. Δεν είναι τυχαίο που ο Ιάμβλιχος συνέγραψε την πραγματεία περί των αιγυπτιακών μυστηρίων μόνο και μόνο προς υπεράσπιση της θεουργίας του ενάντια στον εξίσου σφοδρό σκωπτικό ρασιοναλισμό της *Πρὸς Ἀνεβὼ Ἐπιστολὴς* του Πορφύριου, υποδυόμενος, μάλιστα, την αμφίβολη περσόνα κάποιου Αιγύπτιου μυσταγωγού.[453]

Τόσο ο Ιάμβλιχος όσο και οι παραδοσιακοί Νεοπλατωνικοί εκκινούν από το κοινό υπόβαθρο της εσωτερικής λογικής του Eliade, κι όμως διίστανται ως προς τον τρόπο προσέγγισης του μυστικού βιώματος. Αλλά πού έγκειται η καινοτομία της θεουργικής ιεροπραξίας έναντι της μυστικής θέασης του παραδοσιακού νεοπλατωνισμού; Στο ότι ο τελευταίος, για να οικοδομήσει τη σχεσιακή του αναφορά προς την κοσμική ενικότητα, διατηρεί την πνευματική απόσταση από τα ενεργήματα ή τις λειτουργικές πρακτικές, που είτε χρησιμοποιούνται ως μέσον είτε συνεπικουρούν στη δηλωτικότητα της εκστατικής εμπειρίας εκ των υστέρων. Η

---

[453] Ο Ιάμβλιχος δεν επιγράφει το έργο του, εκτός από τη σχοινοτενή περιγραφή του περιεχομένου στην αρχή: *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*. Η λατινική ονομασία *De Mysteriis* δόθηκε από τον Marsilio Ficino τον δέκατο πέμπτο αιώνα, ενώ το *Περὶ τῶν Αἰγυπτίων Μυστηρίων* αποτελεί μεταγενέστερη μετάφραση του πρωτότυπου λατινικού τίτλου, τον οποίο και θα χρησιμοποιούμε στη διατριβή αυτή. Για τις αντίστοιχες πραγματολογικές πληροφορίες, βλ.: Emma C. Clarke, John M. Dillon, Jackson P. Hershbell (επιμ., μτφρ.), *Iamblichus: «De Mysteriis»* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), σελ. xiii, xxvii-xxx από την Εισαγωγή. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 287. Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State UP, 1995), σελ. 6-8 της Εισαγωγής. Επίσης: Smith, op. cit., 83.

συνουσία του είναι, επομένως, απολύτως παθητική, διότι απαιτεί την απόσυρση και την εκκένωση του εκστασιαζόμενου προσώπου, ούτως ώστε να καταληφθεί από την αδιάστατη παρουσία του *ένὸς*, υποβιβάζοντας την εαυτού ουσία· εξ ου και η δηκτική κριτική του Bergson[454] για την ακραία παθητικότητα του Πλωτίνου. Ας δούμε την, κατά τα άλλα, εξαίρετη παρομοίωση:

… ἀλλ' ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος.[455]

Πολλώ δε μάλλον, ο Ιάμβλιχος μεθίσταται επίσης του πλωτινικού στοχασμού, κι αυτή η διάσταση είναι τόσο εμφανής ώστε να παρουσιάζεται σε εμάς, τους μεταγενέστερους μελετητές, ως μια κάποια, *mutatis mutandis*, αντιστοιχία προς τη δυσεπίλυτη διένεξη για την απόδοση της κοσμολογικής εξήγησης πότε στην ουσιοκρατική αφαίρεση και πότε στην προτασιακή λογική της οντολογίας, ακόμη και του ένθεου υπαρξιστή. Φτάνει κανείς, επομένως, προ ενός διλήμματος όπου πρωτοστατεί διττά η φαινομενολογική πρόσληψη του φιλοσοφικού στοχασμού ως μεταφυσικής, από τη μια, και ως κλειστής προσωπικής φανέρωσης, από την άλλη. Ο μυστικισμός του Ιάμβλιχου περιέχει ένα είδος επιφάνειας αδιανόητο ακόμη και για τον κλασικό ιδεαλισμό, διότι στρέφει τη διαλεκτική από τη φιλοσοφία στην απόκρυφη θεολογία – τόσο σε επίπεδο κοσμολογικής φανέρωσης (*epiphany*) όσο και ως προς τη δυσνόητη θυμική μεταστροφή του θεουργού, εννοώντας την «επίσκεψη» του θείου στο ηθικό μέρος της ψυχής (*revelation*)·[456] μ' άλλα λόγια, στη μαγική μεταμόρφωση.

Αλλά ο Ιάμβλιχος δεν ενδιαφέρεται για την προάσπιση της ειδοποιού διαστολής μεταξύ φιλοσοφίας και θεουργίας[457] ενάντια στις αιτιάσεις του Πορφύριου περί *ἀγνοίας* και *ἀπάτης*.[458] Αντίθετα, δράττεται αυτών προς όφελος της θεουργικής θέσης, ήδη διεπόμενος από τη βεβαιότητα της υπεροχής του πρακτικού μυστικισμού στον οποίο μας εισάγει, αποδεχόμενους τελικώς ότι η θεουργία αντιπροσωπεύει το ύπατο όριο της φιλοσοφικής αναζήτησης όχι ως διαδρομή πλέον αλλά ως ζητούμενο

---

[454] Bergson, *Deux Sources*, 118 (βλ. και σελ. 113-114 της παρούσας διατριβής).

[455] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 11. 12-16.

[456] Βλ. και Εισαγωγή ΙΙ της παρούσας διατριβής.

[457] Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, 3η έκδοση, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, no 77 (Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 2011), 462.

[458] Ιάμβλιχος, *De Mysteriis* (*Περὶ τῶν Αἰγυπτίων Μυστηρίων*), ΙΙ, 11. 1-2 (95. 12-13).

έργο. Ο ενεργών άνθρωπος που καθικετεύει τελετουργώντας οικοδομεί εκ των χοϊκών του στοιχείων την αναγωγή στη θεότητα σχεδόν σαν εισβολή. Ιδού η καινοτομία και το μεγαλείο του. Μέσα από τις πρωτόγονες ιεροπραξίες, αλλά με το άλλοθι των νεοπλατωνικών του καταβολών, αρχίζει να διακρίνεται διαχρονικά ο νιτσεϊκός *deus auctor*:

… ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν.[459]

Επιπλέον, το συμβάν της μέθεξης επέρχεται όχι αποτασσόμενος την ενδοκοσμική του διάσταση, αλλά τουναντίον, σχηματίζοντας εντός της το πλαίσιο των ιεροφανειών που θα του επιτρέψει μια τομή στην κοσμική συμπάθεια, προκαλώντας τα γεγονότα και όχι απλά διατρίβοντας στην αυτοαναφορικότητα της διάνοιας όπως ο θεωρητικός φιλόσοφος:

… ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν πρὸς τοὺς θεούς;...Ὅθεν δὴ οὐδ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων νοήσεων προηγουμένως τὰ θεῖα αἴτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν.[460]

Είπαμε ότι ο Ιάμβλιχος μεταστρέφει τη φιλοσοφία σε απόκρυφη θεολογία. Για τον συγγραφέα όμως του *De Mysteriis*, η απόκρυφή της ποιότητα, συν την τελετουργική μαγεία, την αποχαρακτηρίζει ως *λόγο*. Αυτό λοιπόν που δεν ανέχεται είναι η παρερμηνεία ότι **θε***ουργία* και **θεο***λογία* συμπίπτουν επακριβώς, ενώ, κατά την αντίληψή του, πρόκειται για όρους εξ ορισμού διάφορους.[461] Η πρώτη *αποκλείει* την ετερότητα υποκειμένου-αντικειμένου, με την έννοια ότι την υπερκερά μέσω της τελετουργικής έκστασης, αναιρώντας την απόσταση επικαλούντος και παράκλητου, θεού και θεουργού,[462] διότι διενεργεί το *έργο* της ένωσης. Η δεύτερη την προϋποθέτει, εφόσον ασχολείται με το προκαταρκτικό στάδιο του *λόγου* περί του θείου (επομένως συναρθρούται με τη διαστατή υπαρκτότητα των δύο προσώπων, τα

---

[459] Ibid., II, 11. 15-18 (96. 13-16).

[460] Ibid., II, 11. 13-15 και 25-26 (96. 11-13 και 97. 9-10).

[461] Στο πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται η διάκριση μεταξύ φιλοσοφίας, θεολογίας και θεουργίας, ενώ αναγγέλλεται η διασαφηνιστική τους αναφορά στις επόμενες ενότητες: *Τὸ δ' οἰκεῖον ἐπὶ πᾶσιν ἀποδώσομέν σοι προσηκόντως, καὶ τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, θεουργικῶς δὲ τὰ θεουργικὰ ἀποκρινούμεθα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετὰ σοῦ συνεξετάσομεν·* Ibid., I, 2. 17-19 (7. 3-5).

[462] Ibid., IV, 3. 16-17 (185. 12-13): *Ἐὰν μὲν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταττόμενον ἢ κρεῖττον ἢ χεῖρον διαιρῶμεν...*

οποία ακόμη σε αυτό το στάδιο λειτουργούν ως υποκείμενο και αντικείμενο). Ο μύστης του Πορφύριου κινείται πρώτα παράλληλα, μέσω της διάνοιάς του, προς τη θεϊκή Ολότητα, πριν προσχωρήσει στην περιοχή του νοητού, ενώ ο τελεστής των μυστηρίων του Ιάμβλιχου, μέσω της θεουργίας, την έχει ήδη κατοικήσει. Αν το διακύβευμα ολόκληρης της φιλοσοφικής πορείας του υποκειμένου είναι γνωσιακό, αν αυτό που ζητά η θεολογία είναι να συνδράμει ιδρυτικά στη γνώση, τότε κινδυνεύει από την πλάνη της μάταιης αναζήτησης. Το γιγνώσκειν θέτει τις προϋποθέσεις του εντός της ετερότητας *πάντοτε,* ενώ, από την άλλη, η θεογνωσία στοχεύει στη γνωσιακή πρόσληψη του θείου. Όμως η τελευταία, μη εμπίπτοντας στις ενδοκοσμικές γνωσιακές συμβάσεις, ούτε προσεπιμετράται στη γνώση ούτε και νοείται καν ως τέτοια. Ορθώς ο Gregory Shaw, διερωτώμενος για τον ρόλο της ψυχής στον θεουργικό έρωτα, επιμένει πως ακόμη και η καθαυτό υπόσταση (ουσία) της ψυχής *έπεται* της ενικότητάς της –[463] πράγμα που μας προβιβάζει ένα στάδιο πάνω από τις διαβεβαιώσεις του Spinoza ή του Descartes ότι η ουσία προηγείται της υπάρξεως. Θεογνωσία δεν είναι παρά η στοιχειώδης γνώση της τριαδικής διαβάθμισης «ενικότητα-ουσία-ύπαρξη», που ακυρώνει κάθε ετερότητα *εφόσον βιωθεί*. Η βιωμένη γνώση, επομένως, και όχι η λογικοποιημένη πρόσληψη του θείου είναι το ζητούμενο για τον θεουργό. Η θεότητα εντός του ανθρώπου *ισχύει* (*αὐτοφυής ἐστιν*). Η εξ ορισμού συνύπαρξή τους πραγματώνεται συμπαθητικά ως *ἐξηρτημένη μονοειδὴς συμπλοκή*,[464] στην οποία η θεολογία αποδεικνύεται αντίπαλον δέος – αν όχι γελοιωδώς αλυσιτελής, αφού και μόνο ο *λόγος* περί θείου παραδέχεται την ετερότητα και, αντικειμενοποιώντας το, διαιωνίζει την αΐδιο απροσιτότητά του: *Εἰ δὲ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσίς ἐστιν ἡ πρὸς τὸ θεῖον συναφή. Διείργεται γὰρ αὕτη πως ἑτερότητι.*[465]

Κατά την προηγούμενη ενότητα αναφερθήκαμε στην έννοια του *παρά-λόγου* ως την πιο ακατέργαστη όψη του θεϊσμού, προκειμένου να κατακτηθεί ένα σημείο υπέρβασης του όντος από τη νοησιαρχία –επιμεριστική ως εκ φύσεως– προς μια ολιστικότερη πρόσληψη της οντικής του ταυτότητας. Παρ' όλα αυτά, η διαφορά μεταξύ των θεουργικών πρακτικών και των λοιπών μαγικοθρησκευτικών δρώμενων του αρχαϊκού –κυρίως– ανθρώπου εντοπίζεται στη δυνατότητα του μυσταγωγού για

---

[463] Shaw, op. cit., 121.

[464] Ιάμβλιχος, op. cit., I, 3. 8-9 (8. 4-5).

[465] Ibid., I, 3. 6-7 (8. 2-3). Βλ. σχετικά: Smith, op. cit., 83-85. Επίσης: Clarke, Dillon, Hershbell (επιμ., μτφρ.), σελ. xx-xi της Εισαγωγής των επιμελητών.

επιλογή, καθώς και στην ικανότητα αξιακής διάκρισης της διάνοιας, αλλά όχι καθολικής απαξίωσής της. Ο Ιάμβλιχος δεν περιφρονεί τη νόηση, αλλά, στη χειρότερη ίσως περίπτωση, την αντιπαρέρχεται χάριν της θεουργικής ένωσης που η ψυχή –με τη σημερινή ορολογία θα λέγαμε η *συνείδηση*– διακαώς επιθυμεί. Υπάρχει πάντοτε αυτή η λεπτομέρεια στα γραπτά του, την οποία η –κατά τα άλλα εμβριθέστατη– μελέτη του E. R. Dodds περί της φύσεως του παραλόγου στην αρχαία ελληνική γραμματεία φαίνεται να αγνοεί – ή ίσως και να παρορά προς επίρρωσιν των προσωπικών θέσεων του συγγραφέα. Το *De Mysteriis* ανακηρύσσεται από τον Dodds μανιφέστο του παραλόγου, επί τη βάσει ότι η σωτηριολογία του αποδίδεται αποκλειστικά στη χρήση τελετουργιών και όχι στη νόηση.[466] Οι στίχοι τους οποίους προαναφέραμε, καθώς και σχετικοί διασκορπισμένοι όροι-κλειδιά, λαμβάνονται μεμονωμένα και μάλλον άδικα, για να πλήξουν τον ιδιάζοντα χαρακτήρα του νεοπλατωνικού μυσταγωγού, αλλά παρακάμπτονται οι λεπτομέρειες που θα μπορούσαν να αποδώσουν τις λεπτές κι όμως μείζονες αποχρώσεις του νοήματος, εφόσον πρόκειται για ένα κείμενο εξολοκλήρου σωζόμενο και γλωσσικά συμπαγές.

Έτσι, η *ἄρρητος δύναμις*[467] του θείου, η υπερβασιακή λογική των *ἀφθέγκτων συμβόλων*[468] ή η ιεροπραξιακή φόρτιση των αντικειμένων (*συνθεμάτων*)[469] και –ακόμη χειρότερα για τον Dodds– η συνεπακόλουθη χειραφέτησή τους με αποτέλεσμα την αυτενεργό μαγική τους δράση, όλες αυτές οι επωδοί που επαναλαμβάνονται στο κείμενο του Ιάμβλιχου, πλήττουν βάναυσα τον ρασιοναλισμό τού μελετητή του:

… τὰ δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θείαν βούλησιν αὐτὰ τὰ θεῖά ἐστι συνθέμετα· καὶ οὕτω τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ' ἑαυτῶν ἀνακινεῖται, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ὑποδεεστέρων ἐνδεχόμενά τινα εἰς ἑαυτὰ ἀρχὴν τῆς οἰκείας ἐνεργείας.[470]

Όσο πιο σύνθετο αναδεικνύεται το πεδίο της αποκαλυψιακής δράσης, όσο μικρότερη αφαίρεση υπάρχει στη φαινομενολογική αναφορά της συνείδησης που

---

[466] Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 287.

[467] Ιάμβλιχος, op. cit., II, 11. 22 (97. 6).

[468] Ibid., II, 11. 17 (97. 1) (βλ. υποσημ. 459).

[469] *Συνθέματα* ή *συνθήματα.* Κοινά αντικείμενα του φυσικού περιβάλλοντος ενεργοποιημένα ιεροπραξιακά, ούτως ώστε να προαχθούν σε ιεροφάνειες της θεϊκής αποκάλυψης, δέκτες, τρόπον τινά, του θείου. Άλλο ένα σημείο της χοϊκής διάστασης της θεουργίας, όπου ο θεός εκδηλώνεται στο πεδίο δράσης του ενδοκοσμικού, πριν την ανάταση του μύστη προς τις περιοχές της Ολότητας. Shaw, op. cit., 47-48 κ. εξ. Lewy, op. cit., 470-471.

[470] Ιάμβλιχος, op. cit., II, 11. 28-31 (97. 12-15).

πασχίζει για το εκστατικό της δικαίωμα, τόσο λιγότερο η ρυθμιστική αυστηρότητα του ορθολογισμού θα εκτιμά το φιλοσοφικό της διαμέτρημα. Οι ιεροφάνειες ενός θεουργού, άπαξ και προσποριστούν τις λαϊκές δοξασίες περί ***εν***-πνεύσης των άψυχων αντικειμένων, εξοβελίζονται από τη λογική των κηνσόρων της μαγικοθρησκευτικής παράδοσης. Η παρουσία των φορτισμένων ιερών αντικειμένων, τα οποία υποτίθεται ότι συνεπικουρούν στη θεουργική αναγωγή του μύστη, αποκλείει κάθε διάθεση συμπόνοιας ενός ορθολογιστή φιλολόγου, όπως ο Dodds, προς τον άνθρωπο που αναζητά το «πέπρωται» του αυτοπροσδιορισμού του. Η αποκάλυψη υποφέρεται όταν διεκδικείται στις αυτονόητες περιοχές της διάνοιας ή της ηθικής, ως *epiphany* ή *revelation*, αλλά μυκτηρίζεται όταν καταλήγει να εκφραστεί μέσα από την εικόνα και τη γλώσσα των μαγικών συμβόλων ως *manifestation*.[471]

Υπάρχει μια ειρωνεία στα σχόλια του Dodds περί ανορθολογισμού της θεουργικής μυσταγωγικής πράξης: το ότι θέτει ως προβληματικό σημείο εκκίνησης της λειψής λογικής του *De Mysteriis* το *είδος* των σωτηριολογικών αναφορών και όχι την καθαυτό σωτηριολογία. Αν ένας ρασιοναλιστής ερευνητής, όπως ο Dodds, κόπτεται για τη νοησιαρχική ρυθμιστική αρχή των παραδόσεων τις οποίες πραγματεύεται, τότε θα όφειλε να επεκτείνει την κριτική του στάση στο σύνολο των θεϊστικών ή μη μορφωμάτων τα οποία κατά καιρούς ενεπλάκησαν με τις ουσιοκρατικές αναφορές του ανθρώπου στον οντικό του προσδιορισμό, συμπεριλαμβανομένων των μεταγενέστερων καθεστηκότων οργανωμένων δογμάτων. Τίποτα δεν είναι δεδομένα λογικό. Περισσότερο μετριοπαθής η άποψη του Smith, προασπίζεται την ποιητική επινοητικότητα του Ιάμβλιχου, θεωρώντας ότι η υπέρβαση των ορίων της διάνοιας (*ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν*[472]) δεν υποδηλώνει απαραίτητα την κατάργησή της *per se*, αλλά απλώς *υπερθέτει της διάνοιας* την απώτατη αιτιώδη αρχή της μυστικής ένωσης.[473]

Το ότι ο Ιάμβλιχος υπήρξε γνώστης των αιγυπτιακών μυστηρίων και της ερμητικής παράδοσης προκύπτει εύκολα από τα πραγματολογικά στοιχεία της βιογραφίας του.[474] Ωστόσο, η επίδραση των *Χαλδαϊκών Χρησμών*[475] στο *De*

---

[471] Βλ. Εισαγωγή ΙΙ. της παρούσας διατριβής.

[472] Βλ. υποσημ. 459.

[473] Smith, op. cit., 86-87.

[474] Clarke, Dillon, Hershbell (επιμ., μτφρ.), op. cit., ειδ. σελ. xliv της Εισαγωγής, Lewy, op. cit., xiii κ. εξ. της Εισαγωγής, John M. Dillon (επιμ., μτφρ.), *Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Philosophia Antiqua, A Series of Monographs on Ancient Philosophy,

Mysteriis, πέρα από την αυτόδηλη ομοιότητα στην ορολογία, αποδεικνύεται από μία μοναδική σωζόμενη πηγή στον Δαμάσκιο,[476] όπου υπάρχει η αναφορά στο χαμένο εικοστό όγδοο βιβλίο της *Χαλδαϊκής Θεολογίας*, μέρος της οποίας υπήρξε το *De Mysteriis*. Η ιδεολογική επανάσταση που επέφερε στον νεοπλατωνικό στοχασμό ο Ιάμβλιχος εδράζεται ακριβώς σε αυτές του τις επιρροές. Η σαφής πριμοδότηση, από τους ορθόδοξους νεοπλατωνιστές, της θεολογίας έναντι της θεουργικής ιεροπραξίας βρίσκει το αντίπαλον δέος της στις προτιμήσεις του Ιάμβλιχου υπέρ της δεύτερης, εξ ου και η αγωνία του να τις εξισώσει αξιακά, διαχωρίζοντας διαρρήδην, εντούτοις, τη φύση αμφότερων. Το ότι η χαλδαϊκή μαγική πράξη εκκινεί από το χοϊκό προς το νοητό, ουσιαστικά διαγράφοντας, εντός του ενδοκοσμικού, υλικής φύσεως ιεροφάνειες, είναι επίσης σαφές. Στον Μιχαήλ Ψελλό συντελείται αυτή η διάκριση, η οποία και αξιολογείται χωρίς θυμικές υπερβολές:

… ο Χαλδαῖος τὸν λόγον οὐ παραδέχεται, αλλ' ἀϊδίως τίθεται κινεῖσθαι τι κατ' οὐρανὸν, ἔργῳ ἀνάγκης, οὐχ ἕνεκεν ἡμῶν ... Ἀλλ' οὗτος ὁ ἱερὸς λόγος ἀδυνατεῖ ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν ἀναγωγὴν, καὶ πρὸς τὴν τοῦ θείου περίληψην. Καὶ ὁ μὲν τῆς εὐσεβείας λόγος χειραγωγεῖ τοῦτον πρὸς Θεὸν, διὰ τῶν ἐκεῖθεν ἐλλάμψεων· ὁ δὲ Χαλδαῖος διὰ τῆς τελεστικῆς ἐπιστήμης. Τελεστικὴ δὲ ἐπιστήμη ἐστὶν, ἡ οἷον τελειοῦσα τὴν ψυχὴν διὰ τῆς τῶν ἐνταῦθ' ὑλικῶν δυνάμεως.[477]

Ό, τι κάλλος, αρετή ή δικαιοσύνη συλλαμβάνει η *ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ*,[478] απελευθερωμένη από την ειρκτή της πρακτικής γοητείας, αμφιβάλλοντας ίσως για

επιμ. W. J. Verdenius, J. H. Waszink., vol. XXIII (Leiden: Brill, 1973), 13 (εν προκειμένω, ο Dillon επιμένει πως ο Ιάμβλιχος δέχτηκε περισσότερο την επίδραση της ερμητικής και γνωστικής παράδοσης και λιγότερο των *Χαλδαϊκών Χρησμών*).

[475] Συλλογή έμμετρων, μυστικιστικών κειμένων, υποτιθέμενα θεοπαράδοτων στον Ιουλιανό τον Χαλδαίο ή/και τον συνονόματο γιο του, τον επονομαζόμενο Θεουργό, κατά τον 2ο μ. Χ. αιώνα. Το επίθετο «Χαλδαίος» αναφέρεται τόσο ως τοπωνύμιο, όσο και συμβολικά, για να υποδηλώσει τον μετέχοντα της χαλδαϊκής θεολογίας (δηλαδή του μαγικοθρησκευτικού, φιλοσοφικού συστήματος ανατολικής προέλευσης με κέντρο τη Χαλδαία (περιοχή της νότιας Μεσοποταμίας, κοντά στον Περσικό Κόλπο). Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 283-284. Lewy, op. cit., xiii-xv της Εισαγωγής. Ruth Majercik (μτφρ.), *The Chaldean Oracles* (Leiden: Brill, 1989. Studies in Greek and Roman Religion, επιμ. H. S. Versnel, F. T. van Straten, vol. 5), 1-5 της Εισαγωγής.

[476] Δαμάσκιος, *Ἀπορίαι καὶ Λύσεις Περὶ τῶν Πρώτων Ἀρχῶν Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 43 (Ruelle, I, 86). Dillon (επιμ., μτφρ.), 24, 29.

[477] Μιχαήλ Ψελλός, *Ἐξήγησις εἰς τὰ Χαλδαϊκὰ Λόγια*, *PG*, 122, 1129 C, D - 1132 A.

[478] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 9. 20.

την καθαρότητα της μαγικής μυσταγωγίας, ο θεουργός θα το γειώσει στις υποδοχές του εγκόσμιου, ώσπου να τελεσφορήσει η μυστηριακή αναγωγή με αφετηρία τα αισθητηριακά δεδομένα μιας θεοφάνειας βαθιά ριζωμένης στη χοϊκή του φύση: *ὁ δὲ Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησὶν ἡμᾶς ἀνάγεσθαι πρὸς Θεὸν εἰ μὴ δυναμώσομεν τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν.*[479] Τα *τεκμήρια τῶν ὀρθῶς κατεχομένων ὑπό τῶν θεῶν* περιορίζονται σε μια αυστηρή μεταφυσική που δεν αναγνωρίζει στον βίο παρά μόνο την οδό να υποθηκεύεται κανείς ως όχημα της θείας δραστηριότητας. Οι εκφραστικές φόρμες αυτής της διαμεσολάβησης φανερώνουν την ανεπανάληπτη αυταπάρνηση από την πλευρά του μυημένου στην ενέργεια των θεών και κυμαίνονται μεταξύ της πλήρους υποκατάστασης του ανθρώπινου από το θείο (μια μυστηριακή διαδικασία μετατόπισης και επανατοποθέτησης που δεν εξηγείται επαρκώς) και την απροϋπόθετη αφιέρωση, αν και μεσούσης της ενδοκοσμικής απασχόλησης με την καθημερινότητα του βίου:

Βούλομαι γὰρ δὴ καὶ ἐν τοῦτοις τὰ τεκμήρια τῶν ὀρθῶς κατεχομένων ὑπό τῶν θεῶν παραδεῖξαι· εἰ γὰρ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ὑποτεθείκασιν ὅλην ὡς ὄχημα ἢ ὄργανον τοῖς ἐπιπνέουσι θεοῖς, ἢ μεταλλάττουσιν ἀντὶ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τὴν θείαν, ἢ καὶ ἐνεργοῦσι τὴν οἰκείαν ζωῆν πρὸς τὸν θεόν...[480]

Εδώ διαφαίνεται το πλαίσιο της ισχυρής επίδρασης του *De Mysteriis* από τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*, στο μέτρο που η θεία καταληψία παραδίδει στη μυσταγωγική πράξη το δώρο της μαντείας, ωστόσο αποκαθαρμένο από τη λαϊκή μαγγανεία και την ευτελή έμπνευση ενός δαιμονόληπτου προφήτη. Ως θεουργικό αποτέλεσμα, μάλλον διαφέρει επίσης προς τη μαντεία της πλατωνικής ετυμολογικής εκδοχής την οποία πληροφορείται ο αναγνώστης του *Φαίδρου*, όταν διαβάζει ότι η προφητική τέχνη (*μαντική*) οφείλει την ονοματοδοσία της στην καταγωγική συγγένεια με τη θεία μανία (*μανικήν*), που της προσέδωσε η αντιαισθητική γλωσσοπλασία των συγχρόνων του.[481] Μακράν της κοσμικής εκδοχής της προφητικής ιδιότητας, η θεοκαταληψία του Ιάμβλιχου κλιμακώνεται στο συμβάν της πλήρους θέασης του πνεύματος του θεού (*Τὸ δὲ μέγιστον ὁρᾶται τῷ θεαγωγοῦντι τὸ κατιὸν πνεῦμα καὶ εἰσκρινόμενον*[482]), ενώ

---

[479] Ψελλός, op. cit., *PG*, 122, 1132 A.

[480] Ιάμβλιχος, op. cit., III, 4. 6-10 (109. 9-13).

[481] Πλάτων, *Φαῖδρος*, 244 b, 7 - 244 c, 3: *τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν. οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ, ᾗ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοὔνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν.*

[482] Ιάμβλιχος, op. cit., III, 6. 1-2 (112. 8-9).

ταυτόχρονα λαμβάνει χώρα μια ιερόκρυφη ευπείθεια, καθώς το εκστασιαζόμενο πρόσωπο του μύστη καθηλώνεται και καθυποτάσσεται πλήρως από τη θεοπτία (*μυστικῶς τε πείθεται καὶ διακυβερνᾶται*).[483] Η ίδια η βούληση του ανθρώπου, που επικαλέστηκε ελεύθερα τη θεϊκή ενσωμάτωση, γνωρίζει πολύ καλά –κι εδώ έγκειται το παράδοξο της έκστασης– πώς να υπακούει χωρίς να πειθαναγκάζεται και πώς να διεκπεραιώνει την αυτοαναίρεσή της για να αποδώσει την ενότητα που νοηματοδοτεί το γίγνεσθαι του υποκειμένου εντός της ιστορικής του παρουσίας.

Η προφητική ικανότητα που εκχωρείται μέσω της θεουργίας, όμως, προοιωνίζεται την εκουσιότητα του μοντέρνου ανθρώπου που επιχειρεί τη σύζευξη φαντασίας και διάνοιας, γι' αυτό κινείται σ' ένα επίπεδο πέρα από την ακούσια μαντεία του βακχικού *εν*-θουσιασμού, αν και προσομοιάζει σε αυτόν ως προς την ενθουσιώδη, μεθεκτική του φύση. Θα λέγαμε ότι ισορροπεί μοναδικά μεταξύ απολλώνιας και διονυσιακής μαντικής, προσιδιάζοντας επίσης στην πρώτη ως προς την ελλογιμότητα του μυημένου. Δίχως να συμπίπτει με καμία από τις δύο, αποτελεί το πρωτοφανές νεοπλατωνικό γεγονός της ώσμωσης μεταξύ του υψηλόφρονος μυστικισμού και της μεθεκτικής ανάγκης που υπαγορεύουν οι αρχέγονες καταβολές του ανθρώπου. Υπενθυμίζουμε τις παρατηρήσεις του πρώτους μέρους της διατριβής, όταν συνεξετάζαμε την παρουσία του φαινομένου της μαντείας στην απολλώνια και διονυσιακή έκσταση, υπό τον στοχασμό του Dodds και τον σχολιασμό του στη νιτσεϊκή σκέψη.[484] Το προμάντεμα του βακχεύοντος προκύπτει φυσιολογικά –ή και καθόλου– ως υπερπλήρωση της διονυσιακής κατάληψης· συνιστά συμβεβηκός. Ας μνημονεύσουμε τους στίχους του Ευριπίδη δια στόματος Τειρεσία:

μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε· τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιώδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει· ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.[485]

Αντιθέτως, η προφητική χάρις που εκχωρείται στον απολλώνιο ιερομάντη είναι αυτοσκοπός· συνιστά μέρος της ουσίας.

Στη χαλδαϊκή παρακαταθήκη της θεουργικής αναγωγής, την οποία διέσωσαν υπό την αρτιότερη μορφή της τα γραπτά του Ιάμβλιχου, η προσωπικότητα της μυημένης ψυχής που αναζητά κάτι διαφορετικό από το προφανές συγκεκριμενοποιεί ενίοτε τη

---

[483] Ibid., III, 6. 2-3 (112. 9-10).

[484] Ενότητα 1. Ι.Ι., σελ. 41-42. Ένα παρόμοιο φαινόμενο παρατηρήσαμε στην προφητική Καμπάλα (κεφ. IV της ίδιας ενότητας, περί καθαρής συνειδητότητας, σελ. 58-59). Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 68-69.

[485] Ευριπίδης, *Βάκχαι*, 298-301.

θεότητα, τη θεάται προς στιγμήν ως αμετάκλητη αλλά καταδεκτική πατρική φιγούρα, από την οποία εξαρτάται το σχεσιακό πλαίσιο όπου θα δράσει η διάνοια του μύστη για να την αποκαταστήσει ωστόσο, κατά τη διάρκεια της μυσταγωγίας, σε εκείνη τη μη αναγώγιμη, απρόσωπη αφαίρεση που χρειάζεται για να τελεστεί η ιαματική κατάσταση της ολοκληρωτικής αφομοίωσης από την υπερκείμενη ενότητα:

Σύμβολα πατρικὸς νοὺς ἔσπειρε ψυχαῖς. Ὥσπερ ἡ Μωσαϊκὴ βίβλος κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλάττει τὸν ἄνθρωπον, οὕτω καὶ ὁ Χαλδαῖος τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ κόσμου φησὶ σύμβολα ἐγκατασπεῖραι ταῖς ψυχαῖς τῆς ἑαυτοῦ ἰδιότητος... Καὶ ἄλλα μὲν τὰ ἐν αὐταῖς ταῖς ἀσωμάτοις ὑπάρξεσι συνθήματα, ἀσωμάτως ὄντα καὶ ἑνοειδῶς. ἄλλα δὲ ἐν τοῖς κόσμοις συνθήματα καὶ σύμβολά εἰσιν, αἱ ἄῤῥητοι τοῦ Θεοῦ ἰδιότητες, αἱ καὶ τῶν ἀρετῶν ὑπερκείμεναι.[486]

Σε κάθε περίπτωση, η επίκληση του θεουργού εκτελείται μόνο με την αντίστοιχη απόκριση του θεού εν είδει ενός συνθήματος, δηλαδή κάποιου απτού, υλικού στοιχείου της φύσης, άφραστου κάλλους (π.χ. ενός φυτού, μιας πέτρας),[487] που να λειτουργεί ως ενθύμηση της θείας ωραιότητας, ούτως ώστε ο τελετουργός, υποκινούμενος από το αναμνηστικό αυτό πρόταγμα, να προαχθεί, όπως ακριβώς ο πλατωνικός φιλόσοφος, από την έλλειψη της ενδοκοσμικής λήθης στο φως της ενθύμησης:

ἀλλ'οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς, μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἁγνοῦ.[488]

Ακόμη περισσότερο, αυτό που κατορθώνεται με τη θεουργική μυσταγωγία προκύπτει αποκαλυψιακά ως μεταστοιχειωμένη μαντική επίπνοια στο πεδίο συναρμογής όπου ο νους εκκενώνεται και συνάπτεται προς τους θεούς, εξοβελίζοντας από τις διαδικασίες του τις λοιπές ευτελείς προγνώσεις των μελλούμενων. Ο μύστης του Ιάμβλιχου είναι ένα ον μοναδικά θεόληπτο και διαχωρίζει οπωσδήποτε τον εαυτό του από τον δέκτη ενός προφητικού ενύπνιου (*τῆς καθ' ὕπνον θείας μαντικῆς*)[489] ή από τον θεοφορούντα χρησμολόγο (*δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας*),[490] όχι απαραίτητα επειδή οι προρρήσεις των τελευταίων προκύπτουν ως αποκυήματα

---

[486] Ψελλός, op. cit., *PG*, 122, 1141 A-B.

[487] *Χαλδαϊκοί Χρησμοί*, απ. 108: *σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.*

[488] Ibid., απ. 109 (βλ. και τους στίχους *ἀλλ'οὐκ… ἂν ἐξέλθῃ* στον Ψελλό, op. cit., *PG*, 122, 1148 A).

[489] Ιάμβλιχος, op. cit., III, 4. 1-2 (109. 4-5).

[490] Ibid., III, 4. 3-4 (109. 6-7).

απάτης, αλλά διότι, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής, αποτελούν επιφαινόμενα μιας ορισμένης αυτονόητης φυσικής κλίσης ή της συνήθους οξυμένης συμπαθητικής ικανότητας η οποία διέπει τις πιο ευαίσθητες ιδιοσυγκρασίες (*κατ' αἰσθήσεως γὰρ ὀξύτητα ἢ κατὰ συμπάθειαν ἢ κατ' ἄλλην τινὰ φυσικῶν δυνάμεων συγκίνησιν ἡ τοιαύτη ἔμφυτος συνέπεται μαντεία*).[491] Το πραγματολογικό στοιχείο ότι ο Ιάμβλιχος επιθυμεί να χαράξει μια υπερασπιστική γραμμή υπέρ της θεουργικής ιεροπραξίας, διασκεδάζοντας τη σκεπτικιστική δηκτικότητα του Πορφύριου, δίνει μόνο την αφορμή για να κατανοήσουμε σε βάθος την ειδοποιό διαφορά μεταξύ θεουργίας και λαϊκής προφητείας, που δεν είναι άλλη από τη λειτουργία της ενεργούς βούλησης – υπενθυμίζουμε ότι, κατά τον Bergson, όπως είδαμε στο πρώτο μέρος της διατριβής, η βούληση απουσιάζει εξίσου από την παθητική έκσταση του Πλωτίνου, γι' αυτό και η γνησιότητα του βιώματος δεν εξασφαλίζει την οντολογική μεταρσίωση, ούτε και εκτιμάται ως κάτι το εξαιρετικό, αλλά μάλλον υπονομεύεται από μια αβέλτερη γραφικότητα.[492]

Όμως υπάρχει κι ένα έτερο στοιχείο που παρωθεί τον μελετητή του νεοπλατωνισμού στην κατανόηση ότι η λειτουργία της μαντικής συναρθρούται με τη θεουργική έκσταση, στο μέτρο που η όλη διαδικασία λαμβάνει χώρα σε έναν τόπο του ανθρώπου εκτός του φυσικού σώματος – άρα λοιπόν δικαιούμαστε να μιλάμε για μερική αποσωμάτωση της συνείδησης, ως προεκτεινόμενη, αυτοπροσδιοριστική δυνατότητα. Τι εννοούμε με αυτό; Η αναφορά σε ένα είδος «αιθερικού» μανδύα, ο οποίος φαίνεται να διαδραματίζει τον ρόλο του ενεργειακού περιβλήματος κάθε ζώντος ανθρώπινου σώματος, είναι μια λεπτομέρεια στην οποία αναφέρονται αρκετοί σχολιαστές των πλατωνικών και νεοπλατωνικών κειμένων. Στον *Τίμαιο* περιγράφεται ως το όχημα το οποίο λαμβάνει η ψυχή πριν τη γήινη ενσάρκωσή της, πρόκειται δηλαδή κατά μία έννοια για ένα πρώτο, αχρονικό σώμα που προηγείται της καιρικότητας της ενσάρκωσης, με την τοποθέτηση της ψυχής στο κατάλληλο όργανο του χρόνου από τον δημιουργό:

καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς (ταῖς ψυχαῖς), ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία

---

[491] Ibid., X, 3. 6-8 (288. 3-5).

[492] Βλ. ενότητα 2. III.ii. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής (σελ. 113-114).

πᾶσιν... δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον...[493]

Ο Dodds επιχειρεί μια εξαιρετική σπουδή[494] στις ιστορικές αναφορές και ερμηνείες της ιδέας ενός δεύτερου σώματος στο οποίο η ψυχή εποχείται, ενώ φροντίζει να λογοκρίνει τις αυθαίρετες συνδέσεις των νεοπλατωνικών σχολαστικών μεταξύ των διαφόρων εμφανίσεων της έννοιας αυτής, η οποία φαίνεται, μεταξύ άλλων, να ενδύεται ετεροειδείς λεκτικούς μανδύες. Είναι πιθανόν ότι η παράδοση για την ύπαρξη ενός τέτοιου ψυχικού περιβλήματος, που επικράτησε στη φιλοσοφική και παραθρησκευτική κουλτούρα με τον όρο «αστρικός», έχει την πηγή του στους πρόκλειους σχολιασμούς περί του πλατωνικού *Τιμαίου*, όπου τονίζεται η κατάσταση της ομοείδειάς του με την ουσία των ουράνιων σωμάτων:

Πᾶν γὰρ ἀεὶ τὸ ὄχημα μετὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ ζωῆς καὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς, ἧς ἐξήρτηται, κατ' οὐσίαν ἀίδιόν ἐστιν. ἄμφω γοῦν ἀὸ τοῦ δημιουργοῦ γεννᾶται καθ' ὁμοιότητα τῶν ἄστρων, ὧν καῖ τὰς ψυχὰς καὶ τὰ ὀχήματα παρήγαγεν ὁ δημιουργός. σπείρει μὲν οὖν τὴν ψυχὴν γεννῶν ὡς λόγων πατήρ, ὑπάρχεται δὲ τὸ ὄχημα παράγων· τοῦτο γὰρ ἀρχή ἐστιν ἤδη τῆς θνητοειδοῦς ζωῆς.[495]

Εντούτοις, μέσα από τις δαιδαλώδεις και πολλές φορές αυθαίρετες ιστορικές νεοπλατωνικές διαδρομές, το *ὄχημα* αυτό της ψυχής συσχετίστηκε επίσης με την αριστοτελική αντίληψη περί του αιθέρα, το *πέμπτον σῶμα* (που, μεταξύ άλλων, φαίνεται να συνιστά την ουσία των άστρων),[496] καθώς και με τη «λογική» του αντιστοιχία, δηλαδή το προϋπάρχον της γεννήσεως *πνεῦμα*,[497] κάτι που ασφαλώς

---

[493] Πλάτων, *Τίμαιος*, 41 e, 1 - 42 a, 1.

[494] Dodds (επιμ. μτφρ.), *Elements of Theology*, 313-321. Πρόκειται για το Παράρτημα ΙΙ των σχολίων στη θεωρία της θεολογικής στοιχείωσης του Πρόκλου, όπου καταγράφονται πλείστες όσες σχετικές αναφορές, από τον Πλάτωνα ως τον Ψελλό, μαζί με τις υπερβολές και τις παρερμηνείες που κατά καιρούς έχουν διαπραχθεί. Ενδελεχής όσο και ευσύνοπτη μελέτη πάνω στις πηγές του «αστρικού σώματος».

[495] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, Ε΄, 310 F, 1-7.

[496] *Ἀριστοτέλης πρῶτον μὲν αἰθέρα ἀπαθῆ, πέμπτον δή τι σῶμα, μεθ' ὃν παθητὰ πῦρ, ἀέρα ὕδωρ, τελευταίαν δὲ γῆν*: Αριστοτέλης, fr. II, 7, 5, A-B (De Gruyter, III, σελ. 131), *καὶ πέμπτον σῶμα ἀδιάφθαρτον καὶ καθαρόν, ὃ δὴ αἰθέρα λέγουσιν*: fr. 931 (De Gruyter, III, σελ. 819), *ἀλλὰ τὸν πάντα οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας σύμπαντας διὰ τὴν διάφορον κίνησιν πρὸς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πέμπτον ὀνομάζει*: fr. 807 (De Gruyter, III, σελ. 783).

[497] Αριστοτέλης, *Περὶ Ζῴων Γενέσεως*, Α΄, κεφ. 6, 6-8 (ap. G. Reimerum, σελ. 718, 2-4): *ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντων τῶν τοιούτων ἀνάγκη κατασχόντας τὸ πνεῦμα προΐεσθαι τὴν γονήν...*

παραπέμπει σε πλατωνικές καταβολές.[498] Στον Πρόκλο το ψυχικό όχημα δεν αποτελεί απλά μια μονοδιάστατη μεταφυσική αλληγορία ακαδημαϊκού τύπου, αλλά συνιστά το απτό υποκείμενο μιας βιο-πνευματικής δυναμικής, καθώς υπόκειται σε διαρκείς μεταβολές (αυξομειώσεις), αλληλεπιδρώντας με τα υπόλοιπα ψυχικά σώματα, όπως ακριβώς συμβαίνει με τα υλικά μεγέθη.[499]

Το μυστηριώδες περίβλημα αποτελεί το πρώτο αποκτηθέν σώμα του όντος – αΐδιο, αγέννητο, άφθαρτο και απαθές,[500] ιδιότητες αναμφήριστα θεϊκές, που μας παραπέμπουν στη μυστική φύση του παρμενίδειου *ένὸς*. Επιπλέον, έχει αποδοθεί από τον δημιουργό κατά τρόπο τέτοιον ώστε να εκτελεί μια καίρια χρηστικότητα στην ψυχή, καθώς λειτουργεί καταρχάς ως φορέας καθόδου προς την ύλη κατά την ενσάρκωσή της, *ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωάς*, για να την αποκαθάρει στη συνέχεια κατά τη μεταθανάτια επάνοδό της στη σφαίρα του νοητού, καθιστώντας την *ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις.*[501] Στην περί ψυχής πραγματεία του, ο Ιάμβλιχος αναφέρεται στην άποψη –την οποία φαίνεται να υποστηρίζει– ότι *αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα* μεσολαβούν μεταξύ της *ἀσωμάτου ψυχῆς* και του *ἀγγειώδους*, περιβάλλοντας, τρόπον τινά, *τὴν νοερὰν ζωὴν... φρουρᾶς ἕνεκεν, ὑπηρετεῖν δὲ αὐτῇ καθάπερ ὀχήματα...*[502]

Στις ιεροπραξίες του *De Mysteriis*, το ίδιο *αἰθερῶδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα* επιτελεί έναν ύψιστο μυσταγωγικό σκοπό, συγκεφαλαιώνοντας κάθε μορφή υψηλής προφητείας, καθώς συνιστά συνθήκη *sine qua non* της μαντικής αναγωγής του θεουργού. Ετούτο συμβαίνει μέσω της τελετουργικής επίκλησης του θείου φωτός, ώστε αυτό με τη σειρά του να λειτουργήσει ως θρυαλλίδα εκλάμψεως του αιθερικού αυτού σχηματισμού –είναι προφανές ότι το φυσικό σώμα δεν επιδέχεται τέτοιας παρέμβασης απευθείας, ως εκ της παχυλής σύνθεσής του–, με αποτέλεσμα τη θεία καταληψία της φαντασίας του ιερουργού και, επομένως, τη μαντική έμπνευση.[503]

---

[498] Dodds (επιμ., μτφρ.), *Elements of Theology*, 313, ειδ. οι επεξηγήσεις της υποσημ. 4.

[499] Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογικὴ*, πρ. 207-210, ειδ. 208-210.

[500] Ibid., πρ. 196, 208: *Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ σώματι χρῆται πρώτῳ ἀϊδίῳ καὶ ἀγέννητον ἔχοντι τὴν ὑπόστασιν καὶ ἄφθαρτον* (πρ. 196)· *Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἄυλόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον κατ' οὐσίαν καὶ ἀπαθὲς* (πρ. 208).

[501] Ibid., πρ. 209.

[502] Ιάμβλιχος, *De Anima (Περὶ Ψυχῆς),* VII, 38 (385).

[503] Ιάμβλιχος, *De Mysteriis*, III, 14. 5-10 (132. 7-12): *Πᾶν δὴ καὶ τοῦτο ὃ λέγεις τῆς μαντείας γένος πολυειδὲς ὂν μιᾷ συνείληπται δυνάμει, ἣν ἄν τις φωτὸς ἀγωγὴν ἐπονομάσειεν. Αὕτη δή που τὸ*

Τελικώς, ποια είναι η ουσία του ψυχικού οχήματος; Ο Ψελλός το κατανοεί ως μια ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ της σωματικής υπόστασης και του πνευματικού χτώνα της ψυχής, από τον οποίο και το διακρίνει με σαφήνεια:

Δύο χιτῶνας ἐπενδύουσι τὴν ψυχὴν οἱ Χαλδαῖοι· καὶ τὸν μέν πνευματικὸν ὠνόμασαν, ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ἐξυφανθέντα αὐτῇ· τὸν δὲ αὐγοειδῆ, λεπτὸν καὶ ἀναφῆ· ὅνπερ ἐπίπεδον ὠνόμασε. Μήτε οὖν, φησὶ, τὸν πνευματικὸν χιτῶνα τῆς ψυχῆς μολύνῃς ἀκαθαρσίᾳ παθῶν, μήτε τὸν ἐπίπεδον αὐτῆς βαθύνῃς προσθήκαις τισὶν ὑλικαῖς· ἀλλὰ τήρησον ἀμφοτέρους ἐπὶ τῆς φύσεως, τὸν μὲν καθαρὸν, τὸν δὲ ἀβαφῆ.[504]

Πρόκειται για υλική ή άυλη κατηγορία, ή μήπως συνιστά το παραλήρημα παραφρόνων αιθεροβαμόνων που δεν διακρίνουν το αισθητό από το αφηρημένο; Ο άνθρωπος παρατήρησε τον εαυτό του ως φυσική ατομικότητα, αλλά καθώς ωρίμαζε η σκέψη του, μετέθετε την προσωπικότητά του σε υψηλότερες προδιαγραφές προσδιορισμού μιας υπαρκτότητας λιγότερο απτής και περισσότερο σχεσιακής. Η έννοια του προσώπου –έστω και αν, όπως έχουμε προαναφέρει, δεν χρησιμοποιήθηκε ως δηλωτική της αγαπητικής ετερότητας πριν τους εκκλησιαστικούς Πατέρες– υπονόμευεσε σταδιακά τα κοσμολογικά και φυσιοκρατικά στεγανά, για να προσπελάσει τις άδηλες εκείνες δομές υποστασιοποίησης που ενστικτωδώς ο μεταφυσικός άνθρωπος έκρινε ότι του ήταν απαραίτητες για να συνδεθεί με την κοσμική συμπάθεια. Τηρώντας τις αναλογίες, είναι μάλλον θεμιτό να διατυπώσει κανείς την υπόθεση ότι οι λογικές ατασθαλίες τού τότε, με τον τρόπο που θα τις αντιλαμβανόταν κάποιος επίγονος των Κυνικών ή ένας αλεξανδρινός μαθηματικός προσηλωμένος στα στερεότυπα των συναρτήσεών του, σήμερα ενδεχομένως και να μετείχαν των κοινών ερωτημάτων της φυσικής επιστήμης.

Τι θα ήταν για τη σύγχρονη επιστημονική σκέψη το αυγοειδές όχημα του Ιάμβλιχου παρά μία οβάλ φωτεινή άλως, ένα ηλεκτρομαγνητικό πεδίο εκτός της ορατής ζώνης του φάσματος αντιληπτό μόνο από τους μυημένους, ή μια ιδιοτροπία της φύσης σχηματισμένη από λεπτοφυείς ενεργειακές ίνες αγνώστου προελεύσεως; Υπάρχει στην εποχή μας η επιλογή, αν δεν απορρίψουμε *a priori* το θαυμαστό εκείνο το οποίο ο μαγικοθρησκευτικός άνθρωπος ελάμβανε ως κάτι το δεδομένο, με την

περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερῶδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα ἐπιλάμπει θείῳ φωτί, ἐξ οὗ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύναμιν, κινούμεναι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν. Βλ. και Shaw, op. cit., 51-52.

[504] Ψελλός, op. cit., *PG*, 122, 1137 C-D.

προκατάληψη που ενίοτε χαρακτηρίζει τον ορθολογιστικό σκεπτικισμό –και ως έναν βαθμό καλώς το πράττει–, να το εντάξουμε στον χώρο του επιστημονικού παραδείγματος για την ενδεχόμενη πειραματική του τεκμηρίωση και να συζητήσουμε την πιθανότητα ύπαρξής του, ευκολότερα από ό, τι θα το έπραττε ο απαίδευτος ζηλωτής ή ο σπουδαιοφανής λόγιος του παρελθόντος.

Η ίδια δοξασία απαντά στον μυστικιστικό αμητό των μαγικοθρησκευτικών δοξασιών των *Ερμητικών Κειμένων*,[505] ωθώντας μας να θεωρήσουμε ότι η πεποίθηση

---

[505] Συρραφή ανώνυμων μυστικιστικών κειμένων που χρονολογούνται από τον 2ο (σύμφωνα με τον Festugière) προχριστιανικό έως και τους δύο πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Κοινό τους γνώρισμα συνιστά η πίστη στη μυθική προσωπικότητα του Ερμού Τρισμεγίστου, το συγκρητικό αποκύημα της ερμαϊκής ελληνικής θεότητας και του αιγυπτιακού θεού Θωθ. Η αρχετυπική αυτή φιγούρα ενσάρκωνε τη μαγικοθρησκευτική παρακαταθήκη της ύστερης αρχαιότητας, ενώ υποτίθεται ότι συνέγραψε τους δεκαεπτά *Λόγους* του *Corpus* (ή τουλάχιστον ενέπνευσε αποκαλυψιακά τη συγγραφή τους). Πρόκειται εναργώς για μυθικο-φιλοσοφικό απότοκο της ισχυρής επίδρασης που άσκησε ο ελληνορωμαϊκός πολιτισμός στα πρώην ελληνιστικά βασίλεια των περιοχών της Βορείου Αφρικής, με συνέπεια την ώσμωση των ελληνικών, αιγυπτιακών, λατινικών και κοπτικών πολιτισμικών στοιχείων. Τα κύρια φιλοσοφικοθρησκευτικά κείμενα της ερμητικής γραμματείας απαρτίζονται από τους δεκαεπτά *Λόγους*, το λατινικό (καθώς και μια μεταγενέστερη κοπτική προσθήκη) *Asclepius* και σαράντα άλλα αποσπάσματα, τα οποία ανευρίσκονται στο *Ανθολόγιο* του Στοβαίου: Βλ. καταρχήν, A. D. Nock (επιμ.), A.-J. Festugière (μτφρ.), *Corpus Hermeticum*, t. I. *Hermès Trismegiste. Poimandrès, Traités I-XII*, 3η έκδοση (Paris: Les Belles Lettres, 1972), Πρόλογος, ειδ. σελ. i-ii. Επίσης, A.-J. Festugière (επιμ., μτφρ.), *Corpus Hermeticum*, t. III. *Fragments. Extraits de Stobée* (Paris: Les Belles Lettres, 1954), Εισαγωγή, ειδ. σελ. i-ii. Κατά τον Brian Copenhaver (βλ. κάτωθι, σελ. xxiv), τα ερμητικά κείμενα έλκουν το γένος από την περιοχή της Αιγύπτου. Εντούτοις, λόγω του πολυμορφισμού τους, όσο και εξαιτίας της άγνωστης ταυτότητας των δημιουργών τους, καθώς και της ανομοιογενούς χρονολόγησής τους, υφίσταται γενικά το πρόβλημα της ονοματοδοσίας (επί παραδείγματι, αρκετοί σχολιαστές συμπεριλαμβάνουν στο *Corpus* μόνο τους *Λόγους*), γι' αυτό και μεταγενέστερα χρησιμοποιήθηκε ο όρος *Hermetica*, στον οποίο επίσης συμπεριελήφθη το γνωστικής φύσεως κείμενο που βρέθηκε στους *Κώδικες* του Nag Hammadi το 1945, καθώς και κάποια άλλα κείμενα, είτε φιλοσοφικοθρησκευτικά είτε λαϊκής μαγείας, αλχημείας και αστρολογίας, ήσσονος σημασίας. Ωστόσο, η συλλογή του Budé των εκδόσεων Les Belles Lettres, που χρησιμοποιείται σε αυτή τη διατριβή, εμπεριέχει στο τρίτομο *Corpus* τόσο το *Acslepius* όσο και τα ανθολογήματα του Στοβαίου (πρακτικά θα ήταν δυσχερές να συμπεριληφθεί το κείμενο του Nag Hammadi, αφού η πρώτη έκδοση του τρίτομου έργου πραγματοποιήθηκε μεταξύ των ετών 1945 και 1954). Η πρώτη λατινική μετάφραση του *Corpus* (οι *Λόγοι* I-XIV υπό τον τίτλο *Ποιμάνδρης*, φερώνυμο του προσώπου που εμφανίζεται στον πρώτο *Λόγο* ως δέκτης των διδαχών του θεού) εκπονήθηκε από τον Marsilio Ficino, το 1463: Brian P. Copenhaver (επιμ., μτφρ.), *Hermetica. The Greek «Corpus Hermeticum» and the Latin*

στην ύπαρξη του «δεύτερου σώματος» υπήρξε κάτι το απόλυτα ενσωματωμένο στις παραδόσεις που σχετίζονται με τις εκστατικές καταστάσεις μύησης στον αρχαίο κόσμο – έστω και αν η καθαυτό λέξη *ἔκστασις* δεν απαντά πάντοτε στα κείμενα, όπως λόγου χάριν συμβαίνει με τις πρωτογενείς ερμητικές πηγές. Στο *Corpus*, η έκσταση του υποκειμένου συντελείται μέσω ενός αθάνατου σώματος, μίας σύλληψης που συνιστά το θολό τοπίο κάθε σοβαρής ακαδημαϊκής έρευνας, εφόσον ο όρος θα μπορούσε να παραπέμπει είτε σε μια νοητική οντότητα είτε σε κάποια υλική κατηγορία άγνωστης ενεργειακής υπόστασης: *καὶ ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῷ*.[506] Κρίνοντας ωστόσο από τις βασικές τάσεις του λαϊκού θρησκευτικού στοιχείου που διέπουν το σύνολο των ερμητικών κειμένων –ακόμη και των περισσότερο φιλοσοφικών *Λόγων*, στους οποίους συγκαταλέγεται το απόσπασμα–, εικάζει κανείς πως πρόκειται μάλλον για κυριολεξία, με αποτέλεσμα να ωθείται στο να συσχετίσει το συγκεκριμένο χωρίο με τις πλατωνικές και νεοπλατωνικές σημασίες του *ὀχήματος*. Φτάνουμε επομένως σε ένα σημείο καίριο, όπου το πρόσωπο εξίσταται όχι απευθείας στο νοητό, όπως είδαμε να συμβαίνει στις *Έννεάδες*, αλλά εξαιτίας της μεταγωγικής ιδιότητας ενός έτερου, χειροπιαστού, εξαγνισμένου σώματος, αναπόσπαστου τμήματος της ανθρώπινης φύσης, αλλά εντούτοις αισθητικά απροσπέλαστου για τον αμύητο.

Όμως, παρά την ενεργό συμμετοχή του μύστη, την άσκηση της μαγικής βούλησης και τις απρόσμενες προεκτάσεις του υλικού εαυτού εν είδει θεοφάνειας, φαίνεται ότι ούτε η χαλδαϊκή ιερουργία είναι μια πράξη απόλυτης ελευθερίας· αντίθετα, παριστάνεται σαν ένας παιάνας στη θεϊκή ειμαρμένη, αφού δεν κάνει τίποτε άλλο από το να εκπληρώνει την υπαρκτική αναγκαιότητα των απριορικά εγκατεσπαρμένων θεϊκών ιδιοτήτων εντός του ανθρώπου. Θεουργία είναι η έμπρακτη παραδοχή αυτής

«Asclepius» in a New English Translation, With Notes and Introduction (Cambridge – New York: Cambridge UP, 1992), σελ. xxxii-xxxiii και xli της Εισαγωγής. Για την πληρέστερη κατανόηση των ιστορικών και φιλολογικών λεπτομερειών, συνιστούμε την ανάγνωση του συνόλου των εισαγωγικών σελίδων (για το κοπτικό τμήμα του *Asclepius*, βλ. σελ. xliii). Σημαντικές είναι οι σημειώσεις που αναφέρονται στη φιλολογική διαμάχη σχετικά με το κατά πόσο, τελικά, τα ερμητικά κείμενα εμφανίζουν σαφείς αιγυπτιακές φιλοσοφικοθρησκευτικές αναφορές (σελ. liv-lv). Για τον παραλληλισμό μεταξύ του *Hermetica* και των *Χαλδαϊκών Χρησμών*, βλ. σελ. xxiv-xxvi. Τέλος, στη σελ. xvi, ο Copenhaver σημειώνει τη βεβαιότητα ότι ο Ιάμβλιχος υπήρξε γνώστης της ερμητικής γραμματείας, όπως εκφαίνεται από το απόσπασμα VIII, 1. του *De Mysteriis*.

[506] *Corpus Hermeticum*, XIII, 3. 7-8.

της οντολογικής φανέρωσης. Ο άνθρωπος απεμπόλησε αρκετές φορές την ελευθερία του για να την ανταλλάξει με την ψυχολογική ικανοποίηση ότι συμμετέχει στο δρώμενο της αποκάλυψης, και η νεοπλατωνική ιερουργία δεν αποτελεί εξαίρεση. Ο θεουργός φαίνεται να αγνοεί –όντας ενδεχομένως οντολογικά ανώριμος;– τις ιδεολογικές διαδρομές της χριστιανικής έκστασης που απασχόλησαν τον Bergson, αλλά και δεν επαναπαύεται στον θώκο της παθητικής υψηλοφροσύνης του μύστη των *Έννεάδων*. Το ενέργημα της βουλησιακής λειτουργίας πραγματώνεται άμεσα και αποκαλυψιακά, όταν η συνείδηση αφυπνίζεται στο φως της αχρονικής θεογνωσίας, όπου τίποτα δεν «γίγνεται» αλλά τα πάντα «είναι»:

Μόνη τοίνυν ἡ μαντικὴ συναπτομένη τοῖς θεοῖς ὡς ἀληθῶς ἡμῖν τῆς θείας ζωῆς μεταδίδωσι, τῆς τε προγνώσεως καὶ τῶν θείων νοήσεων μετέχουσα καὶ ἡμᾶς θείους ὡς ἀληθῶς ἀπεργάζεται.[507]

Έτσι η αξία της ποιότητας της θεουργικής μυσταγωγίας αναζητάται σε μια λιγότερο θεωρητική βάσανο. Ένας σημαίνων διαχωρισμός επισυμβαίνει μεταξύ ανώτερης και κατώτερης θεουργικής όψης, επί τη βάσει του οποίου ο εκστατικός χαρακτήρας της τελετουργίας εξαντλείται στην πρώτη και καθόλου στη δεύτερη. Ας δούμε τις παραμέτρους ετούτης της αντιπαράθεσης. Επί του προκειμένου, ο Smith[508] παρατηρεί να διαπράττεται ένα σφάλμα, το οποίο μπορεί και να υποδηλώνει κάποιο μεθοδολογικό πρόβλημα ανιστορικότητας, στο μέτρο που ο ερευνητής του νεοπλατωνισμού υπολαμβάνει υποσυνείδητα το θεολογικό-χριστιανικό δεδομένο της νεοπλατωνικής πατερικής γραμματείας των μεταγενέστερων αιώνων. Η διάσταση μεταξύ ιερατικής και «λαϊκής» θεουργίας δεν έγκειται στη χρήση από τη δεύτερη των μαγικών αντικειμένων με συνέπεια να προδικάζει τοιουτοτρόπως την ταπεινή –αν και γνήσια– φύση της, αλλά πρόκειται για μια διάκριση πιο θεμελιώδη. Ενώ η κατώτερη μαγική θεουργική όψη συμβαίνει στον οριζόντιο άξονα της στωικής, κατά φύσιν συμπαθητικής συνάρθρωσης του μάγου με τον υλικό κόσμο των ανθρώπων και των δαιμόνων, αντίθετα, η υψηλή μύηση προϋποθέτει μια ανοδική διαδρομή της διάνοιας προς τον θεό, με αφετηρία την ενεργό βούληση (άρα επιτελεί το θαυμαστό και το εξαιρετικό, αυτό που δεν προκύπτει αβίαστα ή φυσιολογικά) και με όχημα όχι πλέον

[507] Ibid., X, 4. 1-3.

[508] Smith, op. cit., 90.

την ακατέργαστη συμπάθεια, αλλά την κερδισμένη *φιλία*.[509] Το θεουργικό πεδίο είναι ένας τόπος αποκάλυψης, απλούστατα διότι δεν είναι ένας τόπος πρακτικής μαγείας, ειδάλλως δεν θα μπορούσε να συντελεστεί η αναγωγική τελεολογία, έτσι όπως ακριβώς την εγγυήθηκε το χαλδαϊκό διαπίστευμα:

ὅτι δὲ καὶ παρὰ τῶν κρειττόνων ἐγγίγνεταί τις ἡμῖν γνῶσις τῶν πραγμάτων, αἱ τῶν θεῶν αὐτοψίαι καὶ ὑφηγήσεις ἱκανῶς δηλοῦσιν, ἐκφαίνουσαι μὲν τὴν τάξιν τῶν ὅλων ταῖς ψυχαῖς, προκαθηγούμεναι δὲ τῆς πρὸς τὸ νοητὸν πορείας καὶ τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς «ἀναγωγούς».[510]

Η θεουργία είναι μια αμιγώς μαγικοθρησκευτική τελεστική διενέργεια και επομένως δεν υποτίμησε ποτέ τη σπουδαιότητα των συμβόλων, επειδή, εισέτι, τα είδε ως συνθήματα και καθόλου ως είδωλα – γι' αυτό άλλωστε οι αιγυπτιακές και χαλδαϊκές πρακτικές τις οποίες διαφυλάττει ο Ιάμβλιχος διαφέρουν σε τέτοιο βαθμό από την αμιγώς θεολογική φιλοσοφία των Πλατωνικών και του ορθόδοξου νεοπλατωνισμού. Στο έβδομο βιβλίο του *De Mysteriis*, παρουσιάζεται η μιμητική φύση των συμβόλων και η συνεισφορά τους στην κατανόηση των εν κρυπτώ ιδιοτήτων των θεών, με την ίδια αναλογία που και η φύση απεικάζει τα αΐδια πρότυπά της στις ευτελείς φυσικές φόρμες, κατά την πλατωνική αντίληψη:

οὗτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς καὶ τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων εἰκόνας τινὰς διὰ συμβόλων ἐκφαίνουσιν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῖς ἐμφανέσιν εἴδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο...[511]

Άρα η μίμηση του θεουργού δεν συνιστά απλή πρακτική αναπαράστασης με την προοπτική της τέχνης, ούτε και συμβαίνει στο πλαίσιο μιας μυητικής αλληγορίας όπου ο άνθρωπος μπορεί και επιλέγει τα μέσα δράσης του ερωτοτροπώντας με τη στάση, τον λόγο, τα νοήματα, ώσπου το σοβαρό δρώμενο να επισκιάσει τον κατά βάθος αθυρματικό χαρακτήρα της όλης διαδικασίας, τον οποίο όλοι οι συμμετέχοντες γνωρίζουν και αποδέχονται. Δεν πρόκειται, ούτως ειπείν, για αριστοτελική πράξη μίμησης αλλά για την ίδια την περιπέτεια της ψυχής εντός της συμπαθητικής ενότητας του κόσμου. Τα σύμβολα, ως οχήματα της μιμητικής τελετουργίας, είναι οι

---

[509] *διὰ δὲ τῆς θείας φιλίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα κοινωνίαν παρέχουσι τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς·* Ιάμβλιχος, *De Mysteriis*, I, 12. 24-25 (42. 6-7).

[510] *Χαλδαϊκοί Χρησμοί*, απ. 190.

[511] Ιάμβλιχος, *De Mysteriis*, VII. 1. 3-7 (249. 9 - 250. 4).

αυτούσιοι φορείς της θείας ουσίας, οι ιεροφάνειες που δεν έχουν τίποτα από την επιτήδευση της ποιητικής ή της δραματικής τέχνης, αλλά αντίθετα, διέπονται από μια αμεσότητα που σοκάρει. Η συμμετοχή του ανθρώπου στο μυστήριο της φύσης διεξάγεται εξαιτίας της καταδεκτικής βούλησης του θείου στοιχείου, ενώ ο μυσταγωγός άγεται εκστατικά μόνο υπό την προϋπόθεση του υπαρκτικού του υποβιβασμού:

Εἰδότες οὖν χαίροντα πάντα τὰ κρείττονα ὁμοιώσει τῶν ὑποδεεστέρων καὶ βουλόμενοι αὐτὰ ἀγαθῶν οὕτω πληροῦν διὰ τῆς κατὰ τὸ δυνατὸν μιμήσεως, εἰκότως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας προσφέρουσιν.[512]

Ο Hans Lewy κατηγόρησε τον χαλδαϊκό μυστικισμό για συγκαλυμμένη αντιποίηση των προταγμάτων του νεοπλατωνισμού, λόγω της φαινομενικής τους ομοιότητας, ενώ στην ουσία αυτό που θέλησαν να κατορθώσουν ήταν η ευφημιστική αναπαράσταση των μαγικών δρώμενων, μέσω του επιτηδευμένου εξευγενισμού της ιδέας τους περί αναγωγής.[513] Εντούτοις, η κατακλείδα του *De Mysteriis* μάς αφήνει με την εντύπωση μιας μεταφυσικής τελεολογίας πολύ όμοιας προς τις κλασικές αφαιρέσεις των *Ἐννεάδων·* εδώ γίνεται επιτέλους κατανοητό ότι οι ενδοκοσμικές συνδετικές δυνάμεις των χοϊκών συμβόλων, αδιάφορο αν εκείνα έχουν υποστεί τις απαιτούμενες ιεροπραξιακές μεταλλάξεις με την ενεργό συμμετοχή τους στη θεουργική διαδικασία, κατέχουν τη θέση τους σε μια τύποις δραματουργική πορεία, που εκ των προτέρων είχε ως στόχο να ολοκληρώσει την αναγωγή της ψυχής στο πεδίο του αΐδιου Λόγου, και όχι να περιαυτολογήσει στις ατραπούς της πρακτικής γοητείας και των ευτελών μαγικών κελευσμάτων εμφορούμενη από ταπεινά κίνητρα.

Ακόμη και οι συμπαθητικοί κοσμικοί δεσμοί βρίσκονται εκεί ωσάν από κάποιο διαμεσολαβητικό παράγγελμα, χρήσιμοι στα αρχικά στάδια, αλλά ανούσιοι για την εμπειρία της προσωπικής υπέρβασης με κατεύθυνση το άρρητο πεδίο των θεών. Γιατί; Διότι η εισδοχή της ατομικής διάνοιας στη νοητή πραγματικότητα της θείας Ολότητας απαιτεί μια ιδιαίτερη αποκλειστικότητα (τη *φιλία,* την οποία προαναφέραμε), που περισσότερο διαχωρίζει παρά συνάπτει τον άνθρωπο με τον κόσμο. Επομένως ο θεουργός προχωρά ένα βήμα πιο πέρα από την επιστημονική σοφία των Στωικών, και ίσως τελικά ο προορισμός της τέχνης του είναι να

---

[512] Ibid., VII. 1. 8-12 (250. 5-9).

[513] Lewy, op. cit., 176.

εκδιπλώνει μια περαιτέρω πτυχή της ψυχής, με το να την ωθεί στην υπέρβαση της κοσμικής συμπάθειας, καθώς εμβαπτίζεται στην εκστατική μοναξιά της ερωτικής συνύπαρξης με την ύπατη διάνοια. Η εφαρμοσμένη μαγεία των νεοπλατωνικών μυστηρίων, παρατηρεί κανείς έκπληκτος –και αυτή είναι μια *δεύτερη* αποκάλυψη μετά από την ιεροφαντική διδασκαλία της μυσταγωγικής πράξης–, μας πηγαίνει στον τόπο όπου ενδεχομένως θα οδηγούσε η πνευματική περιπέτειά του έναν χριστιανό αναχωρητή. Το μόνο που δεν μπορεί κανείς να προσάψει στον αιγυπτιακό μυστικισμό του Ιάμβλιχου είναι η προσχηματική κενοδοξία του λαϊκού αποκρυφισμού, αφού το τέλος της θεουργίας συμπίπτει με την κατάλυση των ενδοκοσμικών δεσμών και την κατάργηση της ύλης:

Ἐπειδὰν δὲ κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραις τοῦ παντὸς συνάψῃ καὶ ταῖς διηκούσαις δι' αὐτῶν ὅλαις θεῖες δυνάμεσι, τότε τῷ ὅλῳ δημιουργῷ τὴν ψυχὴν προσάγει καὶ παρακατατίθεται ***καὶ ἐκτὸς πάσης ὕλης αὐτὴν ποιεῖ*** *μόνῳ τῷ ἀιδίῳ λόγῳ συνηνωμένην... καὶ τῇ πρὸς ἀλήθειαν τὴν νοητὴν ἀναγωγῷ καὶ τῇ αὐτοτελεῖ καὶ τῇ ποιητικῇ καὶ ταῖς ἄλλαις δημιουργικαῖς δυνάμεσι τοῦ θεοῦ κατ' ἰδίαν συνάπτει, ὡς ἐν ταῖς ἐνεργίαις αὐτῶν καὶ ταῖς νοήσεσι καὶ ταῖς δημιουργίαις τελέως ἵστασθαι τὴν θεουργικὴν ψυχὴν. Καὶ τότε δὴ ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησιν. Καὶ τοὺτο τέλος ἐστὶ τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἱερατικῆς ἀναγωγῆς.* [514]

Η ενεργός βούληση του θεουργού ως αναγωγικό εφαλτήριο έρχεται σε αντιπαράθεση με τον λειτουργικό ρόλο της χάριτος στον χριστιανισμό, ωστόσο το υπαρκτικό γεγονός της θεουργικής έκστασης, σε ένα βαθύτερο επίπεδο, διακρίνεται για την ίδια εκείνη εμπειρική αμεσότητα που αποθησαυρίζει το πρόσωπο καθώς μετέχει στο μυστήριο της σχεσιακής φανέρωσης με τον χριστιανικό Θεό. Η Ruth Majercik, βασισμένη σε μια άποψη του Trouillard, θεωρεί ότι η θεουργική και η μυστηριακή ιεροπραξία είναι όμοιες κατ' ουσίαν –εφόσον η σχεσιακή αναφορά του προσώπου εκφέρεται και στις δύο περιπτώσεις μέσω της τελεστικής διαδικασίας με τη διαμεσολάβηση των ιερών αντικειμένων, «μαγικά» φορτισμένων ως ιεροφαντικών συμβόλων–, αλλά διαφέρουν σε επίπεδο προσανατολισμού. Το χριστιανικό μυστήριο έρχεται για να διαρρήξει τη φυσική τάξη, αφού η θεολογία του επικαλείται μια πλαστουργό θεότητα που διαχωρίζει τον εαυτό της από το δημιούργημά της, και, κατά συνέπεια, υπαγορεύει μεταξύ τους μια ορισμένη διαφορά ουσίας, ούτως ώστε η τέλεση του μυστηρίου να συνιστά διακοπή της φυσιολογικής ροής των πραγμάτων.

---

[514] Ιάμβλιχος, *De Mysteriis*, X, 6 (292. 4-14).

Αντίθετα, η θεουργική ιεροπραξία προκύπτει από τον κανόνα της συμπαθητικής εκπόρευσης, δυνάμει του οποίου η αποκάλυψη έγκειται στην αναγνώριση της θείας παρουσίας στα φυσικά αντικείμενα –έστω και τα ευτελέστερα αυτών–, στην αποδοχή μιας βεβαιωμένης *ροής* από το θείο στο ενδοκοσμικό, το κυρίαρχο φυσικό μοτίβο που δεν διαταράσσεται και που πάντα ισχύει.[515] Η μετουσίωση του οίνου ή του άρτου, για παράδειγμα, είναι μια παράλογη διαδικασία (με την έννοια ότι ρήγνυται η λογική κανονιστική γραμμή της φύσης) για την αποπεράτωση της μυσταγωγικής πράξης, αλλά όχι η *κατά φύση* διάχυση της θείας ουσίας στο αντικείμενο, όπως συμβαίνει στις θεουργικές πρακτικές. Η χριστιανική αφαίρεση δεν ενδιαφέρθηκε για την αμεσότητα των ιεροφανειών του μαγικοθρησκευτικού ανθρώπου, διότι, κατά το πρόταγμα της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών, προτίμησε μια παραπεμπτική μυστική θεολογία στην οποία παρέμεινε συνεπής.

Στον Ψελλό αυτή η ιδιαιτερότητα εγείρει μια διακριτική μομφή, αφού ο χριστιανός θα προτιμήσει οπωσδήποτε έναν θεωρητικό της έκστασης από έναν μάγο, έστω κι αν ο τελευταίος δεν εμφορείται από τα ευτελή κίνητρα του πρακτικού μαγγανευτή ή του λαϊκού προφήτη:

Ὁ δὲ Πλάτων λόγῳ καὶ νοήσει περιληπτὴν ἡμῖν τὴν ἀγέννητον οὐσίαν τίθεται· ὁ δὲ Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησὶν ἡμᾶς ἀνάγεσθαι πρὸς Θεὸν, εἰ μὴ δυναμώσομεν τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν· οἴεται γὰρ καθαίρεσθαι τὴν ψυχὴν λίθοις καὶ πόαις καὶ ἐπῳδαῖς, καὶ εὔτροχον εἶναι πρὸς τὴν ἀνάβασιν.[516]

Όμως η θεουργία αποτελεί μια μοναδικότητα. Αν θυμηθούμε την κατηγοριοποίηση του Steinbock, η μαγικοθρησκευτική εκφορά της θεουργίας μέσω των συμβόλων, που μπορεί να είναι αντικείμενα τέχνης ή σπαράγματα του φυσικού περιβάλλοντος, εκδηλώνεται είτε με τη μυσταγωγική υποστασιοποίηση των πρώτων (*manifestation*) είτε μέσω συγκεκριμενοποιήσεων των ιεροφανειών στα δεύτερα (*disclosure*). Ήδη εξετάσαμε την περιγραφή της ενθυμητικής χρησιμότητας των φυσικών συμβόλων από τα αποσπάσματα 108 και 109 των *Χαλδαϊκών Χρησμών*, όπου διαφαίνεται η αγωνία να εντοπιστεί η παράσταση της θείας ουσίας στα εγκατεσπαρμένα τμήματα του φυσικού περιβάλλοντος και να τους αποδοθεί η

---

[515] Majercik (μτφρ.), στα σχόλια της Εισαγωγής στο *Chaldean Oracles*, σελ. 23-24.

[516] Ψελλός, op. cit., *PG*, 122, 1132 A (βλ. και υποσημ. 477).

ιδιότητα της ανάμνησης. Από την άλλη, η *σύστασις*,[517] δηλαδή η συμπαθητική σύνδεση με την ουσία μιας ορισμένης θεότητας –και άρα της μετοχής του μύστη στις ιδιότητές της–, με άλλα λόγια, η εκστατική προσχώρηση του τελετουργού στην υπόσταση της οντότητας την οποία επικαλείται, επιτυγχάνεται παρομοίως μέσω της τελετουργικής ταφής και στη συνέχεια εκταφής φυσικών αντικειμένων (λίθων, φυτών, κ.λ.π.), όπως περιγράφεται από τον Ψελλό, ένα μαγικό δρώμενο που συχνά συνοδεύεται από τη ρυθμική ψαλμωδία ηχητικών μοτίβων με τα μυστικά ονόματα της θεότητας αυτής (*voces mysticae*).[518] Συνιστά μια πάνδημη μυθολογική παρακαταθήκη η προκατάληψη ότι το αληθινό όνομα της θεότητας παραμένει μη προσπελάσιμο στους αμύητους, διότι, περικλείοντας το σύνολο των ιδιοτήτων της, η ισχύς που αποδεσμεύεται από την εκφορά του διέπεται από τρομερές επιπτώσεις, ενώ επιπλέον βεβηλώνεται ο άδυτος χώρος της πνευματικής ουσίας της θείας οντότητας. Η λεκτική αποστροφή μέσω των άρρητων ονομάτων συνιστά συγχρόνως μια τελεστική επίκληση θείας καταληψίας, που μόνο ο μυημένος είναι σε θέση να διαχειριστεί (το είδαμε επίσης να συμβαίνει στον εβραϊκό μυστικισμό), τη στιγμή που ο όχλος των λαϊκών πιστών γνωρίζει και χρησιμοποιεί μόνο τις ευρέως αποκεκαλυμμένες ονομασίες και προσωνυμίες. Κατά τον σχολιασμό του στον *Τίμαιο*, ο Πρόκλος επισημαίνει τη σοβαρότητα της διακριτικής χρήσης των ονομάτων από τους θεουργούς:

διὸ καὶ τοῖς θεουργοῖς ὀνόματα θεῖα κοσμικὰ παραδέδοται, τὰ μὲν ἄρρητα καλούμενα, τὰ δὲ ῥητά παρ᾽ αὐτοῖς, τὰ μὲν τῶν ἀφανῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων ὄντα, τὰ δὲ τῶν ἐμφανῶν στοιχείων, ἐξ᾽ ὧν συμπεπλήρωται.[519]

Η καθολικότητα με την οποία η ιδιοτυπία των χαλδαϊκών και αιγυπτιακών μυστηρίων αντιμετώπισε την προσέγγιση της διάνοιας του ανθρώπου στην αδιανόητη ουσία του θείου διακατέχεται από την ελευθεριάζουσα συνθετότητα που ο ανθρωπολόγος παρατηρεί αρκετά συχνά στα αρχαϊκά θεϊστικά μορφώματα, σε προσωπικό, ηθικό και υλικοφυσικό επίπεδο, τη στιγμή που η μυστηριακή θεολογία των χριστιανών αρκείται στην αφαίρεση των δύο πρώτων. Η θεουργική ιεροπραξία αποτελεί ένα ιδιάζον παράδειγμα αποκαλυψιακής σύνθεσης, καθώς ωθεί το εκστατικό

---

[517] *Χαλδαϊκοί Χρησμοί*, απ. 208. Βλ. και σχόλια της Εισαγωγής της Majercik στο *Chaldean Oracles*, σελ. 25. Lewy, op. cit., 228-229.

[518] Μιχαήλ Ψελλός, *Περὶ Δαιμόνων Δοξάζουσιν Ἕλληνες*, *PG*, 122, 881, B-C. Βλ. και Lewy, op. cit., 191, 229-236 (στην 229 το σχόλιο περί *voces mysticae*).

[519] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, Β΄, 84 Β΄, 6-10.

πρόσωπο να αιωρείται μεταξύ μιας γοητευτικής αλλά σχεδόν παρωχημένης μαγικοθρησκευτικής θεώρησης –με όλα τα εργαλειακά συμπαρομαρτούντα– και της βιωματικής εγγύτητας ως πράξης φανέρωσης του προσώπου στο πρόσωπο της αδιάστατης και άρρητης θείας ουσίας. Αυτό το είδος της φανέρωσης, που απαντά γενικά στον νεοπλατωνισμό, περνά στη θεολογία των μεταγενέστερων μυστικών Πατέρων του Βυζαντίου, όπου οι παγανιστικές βεβηλώσεις της πρακτικής μαγείας λαμβάνονται μεν υπόψη, αλλά δεν γίνονται αποδεκτές. Το νεοπλατωνικό εκείνο στοιχείο που προσιδιάζει σημαντικά στη μυστική θεολογία των χριστιανών θα παραμένει πάντα η αφαιρετική μεταφυσική των *Έννεάδων*, εξαιτίας της αποφατικής στάσης του μύστη απέναντι στα πράγματα, όχι μόνο στον θεό που αναζητά. Η εκδηλωμένη φύση, ακόμη και ως πλαστουργία, συνιστά μεν θαύμα, αλλά δεν εμπίπτει στο σχεσιακό πλαίσιο της έκστασης που συγκρατεί σε απόσταση από τη δημιουργία εκείνον ο οποίος εισέρχεται στο νοητό.

Ο Vladimir Lossky υποστηρίζει τη ριζική διάσταση μεταξύ νεοπλατωνικής και χριστιανικής έκστασης, επί τη βάσει μιας ειδοποιού διαφοράς στον τρόπο πρόσληψης της θείας Ολότητας. Ο χριστιανός θεός, ισχυρίζεται ο ορθόδοξος φιλόσοφος, είναι φύσει μη προσπελάσιμος γνωσιακά, εντούτοις όχι ως αγνωσιακή μονάδα αενάως εκφεύγουσα, εφόσον εμπίπτει στην αποκάλυψη της εκστατικής γνώσης για την οποία η θεολογία των Πατέρων θα προτιμήσει τον όρο *ἅπλωσις* (λέξη που εντούτοις επίσης απαντά στις *Έννεάδες*).[520] Αντίθετα, η νεοπλατωνική προσέγγιση –πολλώ δε μάλλον η μαγικοθρησκευτική της εκφορά υπό τη θεουργική σκευή– παραδέχεται την αδυναμία της διάνοιας να γνωρίσει τη Μονάδα ει μη μόνον δια της εκστατικής οδού, εξαιτίας του γνωσιολογικού προβλήματος (εμφανώς επηρεασμένη από την παρμενίδεια και πλατωνική διαλεκτική) ότι η σκέψη διχάζει την ολότητα σε υποκείμενο και αντικείμενο, άρα η αγνωσία δεν ανήκει στη φύση της μονάδας αλλά στη φύση της ανθρώπινης διάνοιας.

Ο Lossky εμμένει πάντοτε στο γεγονός της χριστιανικής έκστασης ως εξόδου εκ της φύσεως του «είναι» καθ' εαυτήν, εν αντιθέσει με την πλωτινική εμπειρία, για την οποία ο ίδιος θεωρεί ότι απλοποιεί το θεωρούμενο αντικείμενο (*objet de contemplation*) με το να το αναγάγει στην ιδέα της ενικότητας – υπό την έννοια ότι αυτό το οποίο ζητά ο νεοπλατωνικός μύστης αρκείται στην ιδεατή κατανόηση του

[520] Θυμίζουμε τους στίχους VI, 9, 11. 23-25 τους οποίους παραθέσαμε στις σελίδες που αναφέρονται κάτωθι.

ἑνὸς όταν εισέρχεται στο νοητό, και επομένως πρόκειται για μια ελεγχόμενη, γνωστικής φύσεως δοκιμασία.[521] Η εν λόγω θέση του Lossky παραπέμπει αρκετά στη θρησκειολογική οπτική του Bergson ότι η νεοπλατωνική έκσταση, όπως και γενικότερα ο αρχαιοελληνικός μυστικισμός, προσέγγισε, αλλά ποτέ δεν ταυτίστηκε, με την αυθεντική μυστική εμπειρία, εξαιτίας της διαλεκτικής κατασκευής της ελληνικής σκέψης. Στην παρούσα διατριβή έχουμε διατυπώσει την άποψη ότι ο νεοπλατωνισμός μεθίσταται σημαντικά της εμμονής στη λογική απόδειξη η οποία εύκολα εντοπίζεται στον προσωκρατικό και πλατωνικό στοχασμό, εντούτοις ο Bergson ανιχνεύει αρκετά διαλεκτικά σπαράγματα στις *Ἐννεάδες*, έστω τόσα όσα χρειάζονται για τη δραστική απόσταση μεταξύ νεοπλατωνικού και χριστιανικού βιώματος.

Η μπερξονική οπτική δεν εντοπίζει τις αδυναμίες του πλωτινικού λόγου στην καθαυτό χρήση της διαλεκτικής, αλλά αντίθετα, στο γεγονός ότι η δράση της έκστασης συνιστά αποδυνάμωση (*affaiblissement*) της *θεωρίας* του *ἑνὸς*, όπως παραδέχεται στην τρίτη *Ἐννεάδα* ο συγγραφέας της (*ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πράξιν ποιοῦνται*).[522] Κατά τον Bergson, ούτε ο ίδιος ο Πλωτίνος ξεπέρασε το σύνορο της *θεωρίας* (*contemplation*) για να φτάσει στην άπεφθη σιωπή της έκστασης, γι' αυτό και, όπως είδαμε στο κλείσιμο του πρώτου μέρους της διατριβής, μέμφεται την πλωτινική φιλοσοφία για ριζική παθητικότητα. Η *θεωρία* προϋποθέτει πάντα μια ορισμένη απόσταση, την ίδια στιγμή που η μέθεξη αποτελεί αμιγή δράση.[523] Κινούμενος στην ίδια λογική, ο Carabine αποδίδει στη θεουργία του Πρόκλου απλά έναν ρόλο μερικής λειτουργικότητας ως προς τη μεθεκτική σχέση με το άφατο *plenum*, το οποίο έως έναν μόνο βαθμό επιτυγχάνεται μέσω των ιεροπραξιακών τεχνικών.[524] Φαίνεται πως η χριστιανική θεολογία διεκδίκησε για τον εαυτό της μια αποκλειστικότητα της έκστασης ως μυστικής σχέσης που θεμελιώνεται στην ιδιότητα του προσώπου, την οποία διαισθάνθηκε στον νεοπλατωνισμό αλλά εξέλιξε μοναδικά, και ίσως τελικά να είναι έτσι και να μην πρόκειται για ζήτημα απλής νομενκλατούρας. Στην επόμενη ενότητα θα ασχοληθούμε διεξοδικότερα με το διακύβευμα αυτό.

---

[521] Vladimir Lossky, *Essai sur La Théologie* Mystique *de l' Église d' Orient* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2006), pdf e-book, 20.

[522] Πλωτίνος, op. cit., III, 8, 4. 30-32.

[523] Bergson, *Deux Sources*, όλος ο συλλογισμός που περιγράφουμε εκπτύσσεται στις σελ. 118-119.

[524] Carabine, op. cit., 184.

IV. Η έκσταση των Βυζαντινών Πατέρων

IV.i. Οι νεοπλατωνικές καταβολές της μυστικής θεολογίας.

Είπαμε στο πρώτο μέρος πως η περιπέτεια για τη διάνοιξη της συνείδησης στην αληθινή γνώση του ενός όντος –επομένως του εαυτού και του κόσμου– ανάγει τον Παρμενίδη στον πρώτο φαινομενολόγο. Ομοίως και η σχέση αυτής της υπαρξιακής αλήθειας με την Ολότητα καθιστά τον Πλάτωνα τον πρώτο υπαρξιστή. Το παρμενίδειο *ἐστί* δεν προσδιορίζει τίποτα, διότι ήδη «υπάρχει» αυτόκλητο και αυτοπροσδιοριζόμενο. Οι ιδέες της ενότητας και πολλότητας τέθηκαν κατά την εποχή της νεωτερικότητας σε νέα, ορθολογικότερη βάση, όμως οι γρίφοι των αριθμητικών εννοιών που ταλάνιζαν για αιώνες τη φιλοσοφία απλώς έγιναν αντικείμενο μιας περαιτέρω επεξεργασίας όπου διαύγασε η μοντέρνα σκέψη, δίχως ποτέ να επιλύσουν το αρχαίο πρόβλημα.

Η νεοπλατωνική θέαση, που αποφάσισε να χαλαρώσει τον βρόχο της λογικής χάριν της μεταφυσικής, βρήκε ένα πρόσφορο εφαλτήριο στην πλατωνική διαλεκτική, με σκοπό αφενός να νομιμοποιήσει τα δικά της αξιώματα, αφετέρου να προσεταιριστεί –ίσως κάποιες φορές άκομψα και δίχως επαρκή τεκμηρίωση– τα πλατωνικά κείμενα. Τούτο το έπραξε όχι τόσο με τις θεολογικές καινοτομίες του Πλωτίνου –που στο κάτω-κάτω δεν ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για τη συνοχή των συγγραμμάτων του, όπως μας παραδίδει ο Πορφύριος–,[525] αλλά μάλλον διαμέσου του ακαδημαϊκού ζήλου του Πρόκλου δύο αιώνες αργότερα. Επιθυμώντας να θεραπεύσει το φιλοσοφικό αδιέξοδο, η μεταφυσική οπτική του φιλοσόφου θα επισυνάψει τη δική της κοσμοθέαση, εμμέσως επιτιμώντας την πλατωνική συλλογιστική για ελλιπή κατανόηση της παρμενίδειας οντολογίας. Για τον Πρόκλο το ζήτημα είναι απλό και ξεκάθαρο: Ο Ελεάτης Ξένος, παρερμηνεύοντας τις προθέσεις του δασκάλου του, δεν κατάλαβε ότι εσκεμμένως ο Παρμενίδης εγείρει το λογικό απόρημα της ενότητας του όντος χρησιμοποιώντας ένα τέχνασμα. Το *ἕν*, το οποίο αρχικά μας παρουσίασε, έχοντας το ίδιο υποστεί την ενότητα, δεν μπορεί να είναι παρά ένα απείκασμα του αληθινού *ἑνὸς*,[526] που γίνεται αντιληπτό μονάχα μέσω της αποφατικής οδού, όχι κατά τον λογικό τρόπο όπως εξαπατήθηκαν να πιστεύουν οι απολογητές του πλατωνισμού,

---

[525] Πορφύριος, *Βίος Πλωτίνου*, 8. 1-12.

[526] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, ΣΤ΄, 1079, 5-18.

αλλά μέσω της εκστατικής ένωσης με αυτό.[527]

Ετούτη η σχολαστική αποφατικότητα υπήρξε πράγματι ένα προσήκον πλαίσιο επηρεασμού της μυστικής θεολογίας των Πατέρων (με αφετηρία τον πέμπτο χριστιανικό αιώνα) από τον νεοπλατωνικό στοχασμό, ως προς τον τρόπο κατά τον οποίο αίρεται η διαλεκτική προς χάριν της υπερβατικής γνώσης. Ο θεολογικός μυστικισμός του Αρεοπαγιτικού *Corpus* (πιθανότατα κατά τι μεταγενέστερου των πρόκλειων συγγραμμάτων), καθώς και αργότερα των κειμένων του Μαξίμου, αναπτύσσει την ιδέα της αποφατικότητας ως τον μοναδικό τρόπο γνώσης του θείου, που στην πραγματικότητα πρόκειται για μία γνώση με αρνητικό πρόσημο από όπου έχουν αφαιρεθεί οι αυστηρές γραμμές της λογικής σκέψης – κάτι που θα ήταν αδιανόητο για τον Πλάτωνα. Η έκσταση για τον χριστιανό μύστη δεν είναι απλά μια αισθητική επιλογή προσέγγισης του Θεού, ούτε βέβαια ένα σχήμα λόγου, αλλά η υπερ-νοητική αντίληψη της Κοσμικής Μονάδας. Η σκεπτόμενη συνείδηση τείνει να απελευθερώσει τον εαυτό της από την παγίδα της εκτρεπόμενης γνώσης κατασιγάζοντάς την ως τέτοια. Η πεμπτουσία της αποφατικής επεξεργασίας της σκέψης και η επερχόμενη απαλλαγή της από τα σκύβαλα της διαλεκτικής έχουν ως αποτέλεσμα την ανάκληση της εκστατικής εμπειρίας – με άλλα λόγια, της μυστικής θεολογίας.[528] Η εκστατική αλήθεια συναρθρώνεται με την άρση της διαλεκτικής: καθαρή σκέψη ίσον άρνηση του λόγου. Δηλαδή, κατά τον στοχασμό του Γιανναρά, άρνηση ταύτισης μεταξύ κατανόησης των σημαινόντων και γνώσης των σημαινομένων. *Άρνηση να εξαντλήσουμε τη γνώση στη διατύπωσή της.*[529]

Στον Πλάτωνα ο νους νοεί μέσω της κατάφασης, και γι' αυτό δεν φτάνει ως εκεί, αφού γνωρίζει ως νους. Στον νεοπλατωνικό διανοητή γνωρίζει ως ***μη*** νους, *μεθύων* και *ἐνθεάζων*.[530] Στη μια περίπτωση καταφάσκει, στην άλλη αποφάσκει. Το αρχετυπικό ον είναι καθαρή άρνηση διότι στερείται ουσίας, *διὸ πάσης ἀποπέπτωκεν ὑποστάσεως*.[531] Ο Μάξιμος ο Ομολογητής θα μας πει ότι η *θέσις* του υπερόντος είναι

---

[527]Ibid., 1079, 27 - 1082, 16 (όλη η επιχειρηματολογία του Πρόκλου που περιγράφουμε παρακάτω περικλείεται στο χωρίο).

[528] Georges Florovsky*, Οι Βυζαντινοί Πατέρες του Έκτου, Έβδομου και Όγδοου Αιώνα*, μτφρ. Παναγιώτης Κ. Πάλλης (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 1993), 341-342.

[529] Χρήστος Γιανναράς, *Έξι Φιλοσοφικές Ζωγραφιές. Σύνοψη Εισαγωγική και Πάντως Αυτεξεταστική* (Αθήνα: Ίκαρος, 2011), 24, τα πλάγια γράμματα του συγγραφέα.

[530] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, ΣΤ΄, 1080, 10.

[531] Ibid, 1081, 14-15.

συνάμα η αφαίρεση των όντων, ούτως ώστε είναι και μη-είναι να ταυτίζονται μεν εννοιολογικά, αλλά δίχως να συνυπάρχουν ή να συμπορεύονται.[532] Όμως το αληθινό Ένα είναι οντικά «μη-ον», το οποίο ωστόσο συμπαθητικά δυνάμεθα να γνωρίσουμε, εφόσον υπάρχει μέσα μας εν σπέρματι, ενώ η αλήθεια του δοκιμάζεται αποκλειστικά δια της ***εκστάσεως*** και όχι δια της ευτελούς ***φαντασίας*** στην οποία εμπίπτει το ψευδές και χοϊκό «ένα». Φύση του, κατά τον Πρόκλο, είναι η ίδια η υπέρβαση (*ἐξηρημένον αὐτὸ τῶν ὄντων λέγωμεν μὴ ὂν*[533]), όχι όμως οιονεί διαφορετικότητας – αφού και αυτή συνιστά την αναγνώριση κάποιας κατάστασης, συνεπώς ένα είδος κατάφασης–, *ἀλλὰ κατ' ἄλλην ἄφραστον ὑπεροχὴν,*[534] ή όπως αναφέρεται από τον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη, *τὴν ἀκροτάτην κορυφὴν... τὴν ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ, τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀπόφασιν γνῶσεως, καὶ κατάφασιν φάους... νικῶσα δὲ ἐξίσου καὶ πᾶν φάος, δηλονότι πᾶσαν γνῶσιν καὶ πᾶσαν ἀγνωσίαν.*[535] Έτσι, προκειμένου να αποδοθεί η ανέκφραστη κυριότητα της Μυστικής Μονάδας, ακόμη και η ίδια η υπερβατικότητα ως όρος χρησιμοποιείται από τον Πρόκλο κατά συνεκδοχή και καταχρηστικά αφού, όπως και κάθε άλλος προσδιορισμός, ανήκει στα γένη των υπαρκτών –και άρα συμβατικών– όντων. [536]

Όμως η πρόκλεια σκέψη μάς επιφυλάσσει άλλη μια ανατροπή: η προηγούμενη συνεπαγωγή δεν εξισώνει το *ἕν* με το *ὄν*, καθώς υπερβαίνει και αυτές τις προσδοκίες της παρμενίδειας λογικής. Αντίθετα, θέτει μοναδικά το Αληθές Ένα *πρὸ τοῦ ὄντος,*[537] το προ-θέτει δηλαδή με μια ασύλληπτη πρόληψη. Σε συνέχεια του συλλογισμού του, τον οποίο ολοκληρώνει στο έβδομο *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην* βιβλίο, πραγματοποιεί μια ιδιαίτερα ευφυή αν και παράτολμη εικασία, βασισμένος στην αλληλουχία των πλατωνικών αποφατικών λογισμών που άπτονται του *ἑνὸς*.[538] Ως ανεπίδεκτο ονόματος ή ορισμού, για τον Πλάτωνα το *ἕν* δεν συνιστά αντικείμενο αίσθησης, νόησης ή ακριβούς δοξασίας, πολλώ δε μάλλον γνώσης. Η παραδοχή της αδυναμίας παροχής συγκεκριμένων καταφάσεων, που νομιμοποιεί η

---

[532] Μάξιμος ο Ομολογητής, *Μυσταγωγία, PG*, 91, 664 B.

[533] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην,* ΣΤ΄, 1082, 11-12. Βλ. και βιβλίο Ζ΄, 1185, 2-10.

[534] Ibid., Ζ΄, 1184, 20-21.

[535] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας, PG*, 3, Παράφρασις Παχυμέρη 53, 1016 B-C.

[536] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην,* Ζ΄, 1185, 2-10.

[537] Ibid., ΣΤ΄, 1082, 6.

[538] Πλάτων, *Παρμενίδης*, 142 a.

επιστημονικοφανής λογική του *Παρμενίδη*, περνά ένα συγκεκριμένο σύνορο σώφρονος επιφυλακτικότητας στη χειμαρρώδη νεοπλατωνική φαντασμαγορία των επιχειρημάτων. Πού αλλού θα σκόπευε ο συγγραφέας του διαλόγου, μέσω της απουσίας επωνυμίας και λεκτικών προσδιορισμών, εικάζει αυθαίρετα ο Πρόκλος, παρά στο να μας φέρει εν τέλει αντιμέτωπους με την αποκάλυψη των μυστικών ουσιών οι οποίες, προσαρτημένες καθώς βρίσκονται στο Ένα, τηρούν τη «θεοθρεμμένη σιωπή» δίκην μιας πράξης μίμησης της άφατης και απερίγραπτης φύσεώς του;[539]

Πολύ μεταγενέστερα στη φιλοσοφική σκέψη, ακόμη και οι σκαπανείς του ευρωπαϊκού ορθολογισμού δεν ευόδωσαν στις απόπειρές τους για την παραγωγή ενός αμιγούς μαθηματικού λογισμού σχετικά με τα μεταφυσικά διακυβεύματα. Η εμβριθής μελέτη του Hume πάνω στην ανθρώπινη φύση και αντίληψη τον ωθεί στη λογική συνεπαγωγή της πολλότητας από την ιδιότητα της μονάδας, πιστεύοντας ότι το αντίθετο θα συνιστούσε απαράδεκτα ανακόλουθο συλλογισμό. Για τον ίδιο, ήταν προφανές ότι οι έννοιες των αριθμών διαθέτουν νόημα μόνον εάν προϋποθέσει κανείς την έννοια του ενός. Από την άλλη, η ίδια η μονάδα υπολείπεται σε σαφή ορισμό, εξαιτίας μιας αέναης αναγωγής: Ως όρος η «ενότητα» αποτελεί μια πλασματική ονομασία (*fictitious denomination*), διότι εξαρτάται άμεσα από την έννοια της επέκτασης η οποία είναι ανεξάντλητη και, ως εκ τούτου, δεν λαμβάνεται ποτέ ως μονάδα – για την ακρίβεια, είναι αστείο να πιστεύουμε ότι μπορεί *πραγματικά* να υφίσταται ένας τέτοιος αριθμός.[540] Ακριβώς όπως η *διαίρεση* κάποιου πράγματος σε άπειρα κλάσματα –π.χ. ενός κόκκου άμμου– μπορεί να συμβαίνει διηνεκώς, έως ότου η απειροελάχιστη ύλη του, που δεν συνιστά πλέον αντικείμενο της αντίληψης, να συλλαμβάνεται διαισθητικά μέσω της φαντασίας μέχρις εξαντλήσεως και αυτής ακόμη, κατά τον ίδιο τρόπο και η *επέκταση* συνιστά προϊόν *απόφασης* του νου για το πόση ποσότητα αντικειμένων θα θεωρήσει ως σύνολο. Επομένως, κανένα σύνολο (δηλαδή επέκταση) δεν συνιστά μονάδα, αφού είναι μη αναγώγιμο στις άπειρες υποδιαιρέσεις του.[541]

Εδώ, ωστόσο, καταγράφεται κάτι το αξιοσημείωτο. Παρά την έκδηλη προσπάθεια

---

[539] Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, Ζ΄, KL, 46. 40-41: *deothremmoni detinentur silentio, imitantia le indicibile et le ineloquibile unius.* Αναφορά στο απ. 16 των *Χαλδαϊκών Χρησμών*: *«… τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ τῶν πατέρων…»*

[540] Hume, op. cit., 30-31.

[541] Ibid., 29-30.

συμμόρφωσής του στις επιταγές του Διαφωτισμού, ο Hume αιφνιδιάζει τον αναγνώστη του αφήνοντας μια μεταφυσική συνιστώσα να αιωρείται ως θεολογική υπόνοια: Υφίσταται *όντως* εκείνη η ξεχωριστή μονάδα, μας λέει, η οποία κρίνεται ως αναγκαία για την ύπαρξη όλων των αριθμών (άρα και της *έννοιας* του αριθμού), όμως πρόκειται για ένα εντελώς διαφορετικό *είδος* το οποίο *πρέπει* να είναι (συνεπώς εικάζεται η πιθανότητα της Πρωταρχικής Ολότητας χωρίς την επιστημονική της θεμελίωση) απολύτως αδιαίρετο και μη αναλύσιμο σε καμία άλλη μικρότερη ενότητα.[542] Αγνοώντας το χρονικό *lapsus* το οποίο παρεμβάλλεται, ο ορθολογισμός του Διαφωτισμού θα μας παραπέμψει για άλλη μια φορά στην ελεατική οντολογία, όσο και στη θεραπεία των λογικών της αδιεξόδων που αποτολμήθηκε από την *αιρετική* ως προς την προσωκρατική κοσμολογία μεταφυσική του νεοπλατωνισμού. Ετούτη η αξιακή αντιστροφή των κλασικών προτύπων που εκθείαζαν τη σαφήνεια των καταφάσεων, ταυτόχρονα δυσανασχετώντας μπροστά στα λογικά αδιέξοδα των αποφατικών προτάσεων, πέρασε αυτούσια στη μεταφυσική των εκκλησιαστικών Πατέρων.

IV.ii. Ο θείος έρως και η θεία αγνωσία στον πατερικό μυστικισμό

Ο Χρήστος Γιανναράς, παραθέτοντας το σχόλιο του ψευδο-Διονυσίου περί εκστάσεως προς το ερώμενο πρόσωπο,[543] βλέπει στον θείο έρωτα των Πατέρων την αγαπητική φορά προς την έξοδο από την ατομικοποιημένη στον χώρο των αντικειμένων ύπαρξη για την πραγμάτωση της κατεξοχήν σχέσης, που όμως παραμένει διαρκώς ανολοκλήρωτη.[544] Αν κρίνει κανείς εκτός θεολογικού πλαισίου, δεν εντοπίζει άραγε μια σαφή αναφορά στην αποδόμηση της εξατομίκευσης, ή ακόμη, στη διάχυσή της εντός του Όλου; Από την άλλη, τι θα αποζημίωνε με υψηλότερη πιστότητα το εναγώνιο υποκείμενο γι' αυτή την ανολοκλήρωτη σχέση, ει μη μόνον η αλλότροπη ευτυχία που συναντά ο αρχαιοδίφης στην εμμανή βακχεία του διονυσιαζόμενου, τόσο μακριά από την έλλογη και ευλαβή πλήξη της συστηματικής

---

[542] Ibid., 31.

[543] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Θείων Ὀνομάτων*, *PG*, 3, 712 A: *Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων.*

[544] Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και Ο Έρως*, 37-38.

θεολογίας; Στον θεολόγο, όμως, η ευσεβής αλληγορία περί έρωτα, διατυπωμένη με την απλότητα ενός αναχωρητή, θα παρείχε ορισμένως πολύ μεγαλύτερη ψυχολογική ασφάλεια από τις ατέρμονες οντολογικές βασάνους για τη διασάφηση αυτής της ερωτικής αλήθειας των σχέσεων. Ιδού ο ανεπιτήδευτος λόγος του ασκητικού Ιωάννου της Κλίμακος: *Μακάριος ὅστις τοιοῦτον πρὸς Θεὸν ἐκτήσατο ἔρωτα, οἷον μανικὸς ἐραστὴς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἐρωμένην κέκτηται*.[545]

Υπάρχουν οπωσδήποτε και οι παραδοσιακότερες οπτικές των χριστιανών αναλυτών, με χαρακτηριστικό παράδειγμα εκείνης του Νίκου Ματσούκα, όπως καταγράφεται και σχολιάζεται από τον Γεώργιο Αραμπατζή: Αντίθετα προς την παρρησιαστική υπέρβαση του Γιανναρά, εκείνος θα εντάξει τον θείο έρωτα στο καλολογικό πλαίσιο της ηθικο-αισθητικής του πατερικού καταπιστεύματος.[546] Όμως η ιδιάζουσα φύση μιας τέτοιας ερωτικής συνάντησης, καθώς και η περιπέτεια του ανθρώπινου υποκειμένου για την αναζήτηση της ετερότητας, μας παραπέμπουν σε κάτι βαθύτερο από την αγαπητική καλλιέπεια ενός προσεκτικού θεολογικού πλατωνισμού. Η έρευνα κλίνει μάλλον προς τη θέση Γιανναρά, υποδεικνύοντας ότι η διακαής εκφορά της θεοφανούς εμπειρίας του θεολόγου ή ασκητή μύστη διατηρεί κάποια ίχνη από την ερεβώδη λαμπρότητα των αρχαίων μυστηρίων.

Ακόμη και ο ευσεβής εκκλησιαστικός συγγραφέας θα παραδεχτεί στο τέλος ότι, για να βαδίσει στον δρόμο της θεογνωσίας, θα πρέπει πρώτα να περάσει από το άβατο της δυσκατάληπτης αλήθειας του *είναι*, διαφεύγοντας από τη λογικά κατακτημένη αλήθεια του *γιγνώσκειν*. Ο διανοούμενος του Βυζαντίου Μάξιμος ο Ομολογητής, αν και εκτιμά ιδιαιτέρως τους καταφατικούς συλλογισμούς του ορθολογισμού, καθιστά σαφές ότι αυτοί οδηγούν σε ένα πρώτο στάδιο γνωσιολογίας του αισθητού όσο και νοητού κόσμου. Αντιθέτως, ο άνθρωπος ολοκληρώνεται οντολογικά από μια μη θεωρητική προσέγγιση της ενορασιακής αλήθειας, που απαιτεί την αμεσολάβητη μυστική ένωση, αφού ήδη έχει κατακτηθεί και προσπελαστεί όχι μόνο η γνώση των φαινομένων αλλά και αυτά τα αποκυήματα των πνευματικών διεργασιών. Ακόμη και τα τελευταία ανήκουν για τον Μάξιμο στο πρώτο, κοσμικό, είδος αλήθειας. Η κοινή ανθρώπινη γνώση που αποκτά κανείς με τον λόγο ενέχει όχι μόνο τα αισθητά πράγματα αλλά επίσης την αλληγορία και τον

---

[545] Ιωάννης Σχολαστικός (Σιναΐτης) ο της Κλίμακος, *Κλίμαξ*, Λόγος Λ΄, *PG*, 88, 1156 C.

[546] Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, 63-64.

συμβολισμό. Η συνεργία και η αντιστοιχία των δύο αποδίδει την πεπαιδευμένη διάνοια.[547]

Άρα λοιπόν, ούτε ο αφηρημένος λογισμός του πνεύματος δεν υποδεικνύει την ατραπό προς τη χαμένη ενότητα, διότι εμπίπτει στη σφαίρα του γιγνώσκειν, προϋποθέτοντας μια κίνηση που, όπως και για τον Eckhart, αντίκειται προς τη μυστική ακινησία του «είναι». Η ενορασιακή αλήθεια του Μαξίμου ισχύει σε μια θαυμαστή στατικότητα, καθώς η εκστατική ένωση με τη θεότητα ακυρώνει τους περιορισμούς των φυσικών κανόνων, ή μάλλον η ψυχή αντιλαμβάνεται επιτέλους ότι ποτέ δεν υπήρξαν ουσιαστικά. Για να ακριβολογούμε, η εκστατική εμπειρία δεν λειτουργεί διαχωριστικά αλλά αποκαλυπτικά, καθώς καθιστά εναργές το ύπερθεν παράγγελμα προς τη φυσική πραγματικότητα, σύμφωνα με το οποίο *εἰς ταυτότητα κινήσεώς τε καὶ ὑπάρξεως ἀδιάφθορον καὶ ἀσύγχυτον ἄγεται τὰ πάντα.*[548] Στη μυστική ένωση δεν νοείται ο διαχωρισμός υποκειμένου-αντικειμένου, διότι μόνο η ταυτότητα με το θείο κατορθώνει την πραγματική *θεωρία*, τουτέστιν την απελευθέρωση από τις συμβάσεις της εμπειρίας, προκειμένου να κατανοηθούν τα πρωτογενή θεμέλια του κόσμου.[549]

Η θεωρία του εκκλησιαστικού Πατέρα της μυστικής θεολογίας δεν ενδιαφέρεται για τη συλλογιστική πορεία της νόησης που οδηγεί στην εξαγωγή συμπερασμάτων μέσω προκειμένων, αλλά μάλλον για τη στατική, ενορασιακή σύλληψη της αλήθειας μέσα από την αδιανόητη αποκάλυψή της στο θνητό υποκείμενο. Ετούτος είναι ο λόγος που οι βυζαντινολόγοι σχολιαστές θεώρησαν τις έννοιες της θεογνωσίας και θεοφάνειας σχεδόν ταυτόσημες στα κείμενα των Πατέρων. Ο Αραμπατζής σημειώνει[550] ότι τόσο η ερμηνεία της θεογνωσίας όσο και η αποκάλυψη των θεοφανειών συνιστούν δύο εκ των τριών θεμελιωδών αρχών της βυζαντινής φιλοσοφίας, ενώ η τρίτη, επιστεγάζοντας την αξιακή θεμελίωση τους, συνοψίζεται στην προσπέλαση της θεολογικής αλήθειας μέσω της φιλοσοφίας και των επιστημών. Η θεοφάνεια, που ετυμολογικά προαπαιτεί ένα είδος όρασης –κατά συνέπεια οραματικής πρόσληψης του θείου–, ανάγεται σχεδόν φυσιολογικά σε γνώση

---

[547] Βασίλειος Τατάκης, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1952), 82-83. Μάξιμος ο Ομολογητής, op. cit., *PG*, 91, 669 B-D.

[548] Μάξιμος ο Ομολογητής, op. cit., *PG*, 91, 664 D - 665 A.

[549] Georges Florovsky, op. cit., 348.

[550] Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, 64-65.

του Θεού στην ανατολική πατερική θεολογία, στο μέτρο που η κατάκτηση της γνώσης δεν εμπίπτει στην τυπική εμπειρική γνωσιοθεωρία, αλλά αντίθετα στοιχειοθετείται μέσω της εξ αποκαλύψεως αλήθειας (η ίδια η λέξη «αποκάλυψη» παραπέμπει και πάλι σε μια υπόνοια όρασης, κλείνοντας αυτή την κυκλική εξίσωση).

Η ριζική αυτονομία του νου, σχολιάζει ο Βασίλειος Τατάκης,[551] της οποίας τόσο υπεραμύνθηκε η πλατωνική διαλεκτική, δεν αποτελεί μείζον ζητούμενο για τον Βυζαντινό συγγραφέα. Αδιάφορο εάν η ένωση με τη θεότητα απαιτεί την απώλεια της ατομικότητας ή εάν, όπως ισχυρίζεται ότι συμβαίνει στην έκσταση του Συμεών του νέου Θεολόγου, η εμπειρική συνείδηση παραμένει εν εγρηγόρσει κατά τη διάρκεια της ενατένισης του θείου φωτός[552] και η νηπτική προσωπικότητα κατακλύζεται από την άφατη και ανερμήνευτη εμπειρία κατά τρόπο απόλυτο –και μάλιστα με τη συμμετοχή του κοινωνούντος σώματος–,[553] ώστε να ισχύσει η συνθήκη της αποφατικότητας:

Τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ μυστικὴ θεολογία, οὐκ αἴσθησις, οὐ λόγος, οὐ νοὸς κίνησις, οὐκ ἐνέγεια, οὐχ ἕξις οὐκ ἄλλο τι τῶν ἡμετέρων παραστήσει ταύτην· ἀλλ᾽ ***ἐν ακριβεῖ ἀκινησίᾳ*** *νοὸς τὰ περὶ αὐτῆς ἐλλαμφθέντες, γνωσόμεθα ὅτι ὑπὲρ πάντα, ὅσα ἂν ὁ νοῦς νοήσοι, ἐστί*.[554]

Αλλά, αν υποθέσει κανείς ότι η απόλυτη τιμή του αληθούς δύναται να υφίσταται, τότε, ως ένα παράδοξο αντικείμενο της γνωσιολογικής παρατήρησης, αυτή δεν θα ήταν παρά η άμεση πρόσληψη της αχρονικής κατανόησης των τεκταινομένων, η σύμπτωση γεγονότος και συμβάντος (και επομένως γίγνεσθαι και είναι). Όμως ετούτη ακριβώς η σύμπτωση υποδηλώνει το αμεσολάβητο της συνείδησης και την απουσία του λόγου, διότι ακριβώς αυτός ο ρόλος του λόγου, να στέκει ως κήνσορας

---

[551] Βασίλειος Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μτφρ. Εύα Κ. Καλπουρτζή (Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977), 147.

[552] Ibid., 146.

[553] Συμεών ο νέος Θεολόγος, *Ὕμνοι*, II, *SC*, 156 (t. 1), 176-178, 7-21: *Σῶμα γὰρ τὸ σόν, τὸ ἄχραντον καὶ θεῖον ἀπαστράπτει ὅλον πυρὶ θεότητός σου ἀναφυραθὲν καὶ συμμιγὲν ἀρρήτως· τοῦτο οὖν κἀμοὶ ἐδωρήσω, Θεέ μου. Τὸ γὰρ ῥυπαρὸν καὶ φθαρτὸν τοῦτο σκῆνος τῷ παναχράντῳ ἑνωθὲν σώματί σου καὶ μιγὲν τὸ αἷμά μου τῷ αἵματί σου ἡνώθην, οἶδα, καὶ τῇ θεότητί σου καὶ γέγονα σὸν καθαρώτατον σῶμα, μέλος ἐκλάμπον, μέλος ἅγιον ὄντως, μέλος τηλαυγὲς καὶ διαυγὲς καὶ λάμπον. Ὁρῶ τὸ κάλλος, βλέπω τὴν λαμπηδόνα, ἐνοπτρίζομαι τὸ φῶς τῆς χάριτός σου καὶ τὸ ἄρρητον ἐκπλήττομαι τῆς αἴγλης καὶ ἐξίσταμαι κατανοῶν ἑαυτὸν·*

[554] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, Παράφρασις Παχυμέρη 53, *PG*, 3, 1016 A-B.

της απόστασης και της ειδοποιού διαφοράς μεταξύ των δύο, παρέλκει. Αν τώρα το «γίγνεσθαι» του γεγονότος αντιστοιχεί στο «γιγνώσκειν» μιας κάποιας συνείδησης της οποίας το γεγονός αποτελεί αντικείμενο αποβλεπτικότητας, τότε η αντικατάσταση του ενός όρου από τον άλλον θα μας έδινε τη συνάρτηση «γιγνώσκειν και είναι», η οποία επίσης θα ήρετο από την αχρονικότητα, όπως και η ομόλογή της συνάρτηση «γίγνεσθαι και είναι». Ο παρών συλλογισμός υποστηρίζει, εν τέλει, τη μυστική θεωρία του Μαξίμου, που δεν είναι άλλη παρά η αμεσολάβητη γνώση της θεότητας.

Ο χριστιανός φιλόσοφος θα κερδίσει το στοίχημα της διελκυστίνδας «γιγνώσκειν-είναι», με το να αντικαταστήσει τον λόγο με τη λειτουργία της θείας χάριτος του δικού του Θεού. Εκτός της χάριτος, γράφει ο Lossky εκκινώντας από τον Eckhart, η ταυτότητα μεταξύ των δύο φαίνεται αδιανόητη, γι' αυτό και η συνείδηση αρκείται στην πτωχεία ενός *regio dissimililudinis*, εντάσσοντας το καθένα στη δική του σφαίρα ύπαρξης. Όμως η θεία χάρις πυροδοτεί τον μηχανισμό του υπερφυούς (*surnaturel*), ούτως ώστε η διάνοια να υπερκεράσει την ανομοιογενή (*dissemblable*) φύση που ως τώρα αναγνώριζε υπό το φως ακριβώς αυτής της ανομοιομορφίας της, με στόχο την επιστροφή (και πάλι το άλγος του νόστου) στη χαμένη της πατρίδα, δηλαδή στην ταύτιση με τη θεότητα (*être-un avec Dieu*).[555] Άρα λοιπόν, εδώ δεν χρειαστήκαμε την άρση της διάνοιας, αλλά πολύ ευφυώς επιτύχαμε την αναβάθμισή της σε οτρηρά θεράπαινα της υπερούσιας χάριτος. Άλλη μια ηρωική απόπειρα προσπέλασης του αδιάγνωστου κόσμου των φαινομένων από τον εναγώνιο θεϊστικό υπαρξισμό του χριστιανού μύστη.

Μελετώντας τον ψευδο-Διονύσιο, ο Lossky θα διατυπώσει έναν σοφιστικό στοχασμό αναφορικά με την εκστατική θέαση του νεοπλατωνισμού, προφανώς για να δώσει κάποιο προβάδισμα πρωτοτυπίας στη χριστιανική αποφατικότητα, διαρρηγνύοντας, όσο μπορεί, την ακραιφνή της σχέση με τη φιλοσοφία των Νεοπλατωνικών. Αν στους τελευταίους επιβιώνει μια κάποια υπόνοια διανοητικής δραστηριότητας, την ώρα που συντελείται η αναγωγή του όντος στην απόλυτη Απλότητα –ισχυρίζεται–, τότε η αρεοπαγιτική μυστική θεολογία θα προσεγγίσει περαιτέρω τα έσχατα της ύπαρξης κατορθώνοντας το ακατόρθωτο: την *έξοδο από την ίδια τη φύση* του όντος.[556] Η πλωτινική *ἅπλωσις*,[557] θεωρεί ο Lossky, δεν μετέχει της

[555] Lossky, *Maître Eckhart*, 182.

[556] Lossky, *La Théologie Mystique*, 24.

[557] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 11. 23.

ὑπέρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν ἀγνωσίας[558] αρεοπαγιτικής θεότητας, για την οποία η νεοπλατωνική αναγωγή στην απλότητα της μονάδας αποδεικνύεται γλίσχρα, αλλά μάλλον αυτού του είδους η γνωσιολογική αποφατικότητα που απαντά στην πατερική θεολογία διαθέτει έναν άνευ προηγουμένου χαρακτήρα. Παρά τις φαινομενικές ομοιότητες στην εκφορά και το λεξιλόγιο μεταξύ Πλωτίνου και ψευδο-Διονυσίου, μας λέει, υπάρχει μια ριζική διαφορά στην ίδια την ουσία της μυστικής ένωσης με την Υπέρτατη Ολότητα. Η αγνωσία (*incognoscibilité*) του Θεού που λατρεύει ο εκκλησιαστικός μύστης είναι πιο θεμελιώδης (*foncière*) και δεν ισχύει δυνάμει μιας σχηματικής απλότητας όπως συμβαίνει με τη νεοπλατωνική ενολογία, η οποία καθιστά τη μυστηριώδη ενότητα ανοίκεια, μόνο και μόνο επειδή δεν είναι δυνατόν, ως εκ της πρωταρχικής (*primordiale*) φύσεώς της, να αναχθεί στην πολλότητα των αντικειμένων του επιστητού κόσμου λαμβάνοντας επιμέρους ιδιότητες.[559]

Κατά τον Αραμπατζή, οι απόψεις αυτές του Lossky τίθενται εν αμφιβόλω, διότι δεν διαφωτίζουν πλήρως τη διάκριση –εάν αυτή υφίσταται– μεταξύ αναγωγής στην απλότητα και θείας αγνωσίας.[560] Υπερθεματίζοντας θα λέγαμε ότι, εξάλλου, το ένα δεν αποκλείει το άλλο – και ίσως τελικώς τρόπον τινά να το υπονοεί. Επιπλέον, ο στόχος της παρούσας διατριβής είναι ακριβώς αυτός, να καταυγάσει, δηλαδή, το επίκοινο μυστικιστικό υπόβαθρο της εκστατικής εμπειρίας μέσα από τον πολυμορφισμό της. Αν η σκέψη του Πλωτίνου υπήρξε τόσο αβέλτερα αναγωγική, τότε διερωτάται κανείς γιατί οι όροι *ἅπλωσις* και *ἔκστασις* παρατίθενται εμφατικά στον ίδιο στίχο, και μάλιστα ελάχιστες μόνο γραμμές πριν την κατακλείδα των εκτενέστατων *Ἐννεάδων* και όπου –σημειωτέον– αναφέρεται για μοναδική φορά η έννοια της εκστάσεως, όχι περιγραφικά πια, όπως συμβαίνει στο σύνολο του έργου, αλλά επακριβώς με την αναγραφή της λέξης καθ' εαυτήν: *ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται.*[561] Δεν είναι μήπως το *ἐπέκεινα οὐσίας* του Πλωτίνου[562] προσιδιάζον της αρεοπαγιτικής θεότητας εν είδει ενός Πατέρα ο οποίος ανακύπτει ως υπερούσιος μέσα από μια αλληλουχία εμμονικών, σχεδόν παραληρηματικών

---

[558] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Θείων Ὀνομάτων*, *PG*, 3, 588 A: *Τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος ἀγνωσία, αὐτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον...*

[559] Lossky, *La Théologie Mystique*, 20.

[560] Αραμπατζής, *Από τη Στοά στο Βυζάντιο*, 98.

[561] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 11. 23-25.

[562] Ibid., V, 1, 8. 8, VI, 8, 19. 13-14 (βλ. και υποσημ. 432).

αποφατικών προτάσεων;[563] Μέχρι ποιον βαθμό, άραγε, η «υπερφυώς εννοούμενη» *ἀγαθὴ τῶν πάντων αἰτία*[564] δύναται να εξορίσει στη λήθη την προφάνεια της ιστορικής συγγένειας με τη νεοπλατωνική Ολότητα μέσα από την οποία αναδύθηκε και αναδείχθηκε; Το *ἕν* του Πλωτίνου δεν είναι λιγότερο ακατάληπτο ή ιεροφανές, ούτε στερείται της μυστικής αγνωσίας *τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος*[565] των μυστικών θεολόγων και ασκητών – φτάνει, δε, ο συγγραφέας του ως την υπερβολή μιας ριζικής άρνησης του ρητού λόγου, που θα άγγιζε, σε μεταγενέστερους χρόνους, τις παράδοξες ακρότητες των αναλυτικών φιλοσόφων, πέρα ακόμη και από τους χριστιανικούς κοπετούς. Το πλωτινικό *ἕν* είναι κάτι το θαυμαστό που δεν υπάρχει, δεν ονομάζεται και δεν αναγνωρίζεται ει μη μόνον δια των εκπορεύσεών του και για το οποίο, εκ της μεθεκτικής ανάγκης της ψυχής του, ο άνθρωπος επινοεί συμβατικά μία κάποια προσωνυμία:

τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τοῦ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἕν, ᾧ ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι, τῇ οὐσίᾳ...[566]

Αν ο υπέρμαχος του κάθε συστήματος πεποιθήσεων ή φιλοσοφικής τάσης εμφανίζει –και ως ένα σημείο δικαιούται να το πράττει– συγκινητική προσκόλληση στα θέσφατά του, διεκδικώντας γι' αυτά το ανεπανάληπτο της οντολογικής αλήθειας που διασώζει τον άνθρωπο από την προφανή του μοίρα και προσδιορίζει το ον εντός μιας αποκαλυψιακής απολυτότητας μακριά από την ταλαιπωρία των αληθειακών τροπικοτήτων, τότε ο φιλόσοφος οφείλει μια κριτική αποστασιοποίηση που να δικαιώνει την επιστήμη του. Καθώς κανείς εισάγεται συνειδησιακά εντός της φαινομενολογικής αναγωγής –όσο ετούτο είναι ανθρωπίνως δυνατόν–, αποκτά μια θέαση που θα του επιτρέψει, αναστέλλοντας το δεδομένο κάθε γνωσιακής υπεροψίας, να κοιτάξει βαθιά στη λειτουργία των κοινών μηχανισμών που υπόκεινται σε κάθε μυστικιστική προσέγγιση και να προμηθευτεί το τεκμήριο πως τα πάντα είναι

---

[563] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας,* Παράφρασις Παχυμέρη 57, *PG*, 3, 1044 A - 1045 C, αλλά και passim.

[564] Ibid., 1000 C: *Ἐμοὶ δοκεῖ ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία...*

[565] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Θείων Ὀνομάτων*, *PG*, 3, 588 A: *Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν, οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος...*

[566] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 5. 30-35.

αναγώγιμα στη μοναξιά του υποκειμένου· αυτή η μοναξιά επιχειρήθηκε να θεραπευθεί μέσω της δριμείας άλωσης του λόγου από την αποκάλυψη.

Η βαθύνοια του Henri Bergson συνέλαβε έναν γενικό κανόνα που εφαρμόστηκε επίσης στην περίπτωση του αρτιγενούς χριστιανισμού και της μερικής ενσωμάτωσης της νεοπλατωνικής (και όχι μόνο) φιλοσοφίας εντός του. Ενδεχομένως η εν λόγω διαπίστωση να μην εξυπηρετούσε τον ευσεβή θρησκεύοντα να το παραδεχτεί, καθώς θα κλόνιζε σοβαρά την κατακύρωση της αποκαλυψιακής γνώσης στο δόγμα του, αλλά ωστόσο ισχύει αδιαμφισβήτητα: ότι η θρησκεία λειτούργησε για τον μυστικισμό όπως ακριβώς η εκλαΐκευση για την επιστήμη. Αμφότερες, δηλαδή, κατασκευάζουν ένα σαφές και κατανοητό μέσον αδρομερούς παρουσίασης της μεταφυσικής φιλοσοφίας ή της επιστημονικής αλήθειας στους λιγότερο καλλιεργημένους νόες, έως ότου κάποτε μια ανώτερη προσπάθεια της συνείδησης εκπαιδεύσει την ανθρώπινη διάνοια για την πλήρη τους διάνοιξη.[567] Όχι λοιπόν η θρησκεία, αλλά η μυστική μαθητεία είναι το υπέρτατο είδος γνώσης, ανόθευτης από την ιστορική διαλεκτική των θρησκειών, σχεδόν αδιάφορης μπροστά στη μεσσιανική τους οπτική ή την κανονιστική τους ηθική, άμορφης, υπερκείμενης και απόλυτης. Η πνευματικότητα της πίστης είναι το ένδυμα της λογικής με το οποίο αυτή η μαθητεία παρίσταται στο αδαές εγώ που διεκδικεί τη θεοπτική αποκλειστικότητα της καθολικής αλήθειας. Αυτό ασφαλώς θα σήμαινε ότι πίσω απ' τη μορφή υπολανθάνει το ίδιο πάντα υπόβαθρο μιας πνευματικής καταγωγής του όντος με ανεξιχνίαστες όψεις και προεκτάσεις.

Μια τέτοια διαπίστωση δικαιολογεί την ανενδοίαστη διατράνωση της υπέρβασης των ανθρώπινων ορίων, έτσι όπως εκδηλώνεται περισσότερο απροκάλυπτα στις αρχαίες λατρείες ή όπως μεταγενέστερα εξωραΐζεται από ηπιότερες πίστεις, αλλά αναλαμβάνει σε κάθε περίπτωση, εντός του ανθρώπινου υποκειμένου, τον καίριο ρόλο του αυτοπροσδιορισμού του και της ανεύρεσης των απολεσθέντων δεσμών με την καθολικότητα της ύπαρξης. Το μέσον, όπως είδαμε, δεν είναι πάντοτε το ίδιο· είτε ισχύει ως καταληπτική μανία κοινωνίας με τις ζωτικές, κοσμικές δυνάμεις είτε παίρνει τη μορφή της μυστικής θεολογίας, το βίωμα συνεχίζει να μεταμορφώνει τη συνείδηση με τον τρόπο ενός θεμελιακά άρρητου συμβάντος. Επίγνωση του «εγώ είμαι» για το εκστατικό υποκείμενο σημαίνει την επίλυση του οντολογικού προβλήματος που δεν αναλύεται περαιτέρω με λογικές αναγωγές, διότι

[567] Bergson, *Deux Sources*, 127-128.

ακριβώς το ίδιο το διάβημα της ανάλυσης θα απαιτούσε έναν δυϊσμό έτι δυσχερέστερο κι από αυτόν του Descartes, παρωθώντας μας σε μια σειρά αποφατικών προτάσεων που δεν θα άντεχαν το δυσβάσταχτο βάρος –λέει ο Nagel–[568] του καθορισμού της ταυτότητας του προσώπου. Μοναδική μας καταφυγή απομένει η μετάθεση της αποφατικότητας στην ασύλληπτη ενότητα, εκεί όπου το διακύβευμα της καθαρής συνειδητότητας υπερισχύει ως θεοδώρητη προκείμενη με χαλαρές έως και μηδαμινές αναφορές στον ορθό λόγο των φιλοσόφων.

Είναι αλήθεια ότι η εμπειρία του εκστατικού βιώματος δεν είναι δυνατόν, ως εκ της ενδότατης φύσεώς της, να τεκμηριωθεί πλήρως. Φιλοσοφικά, εντούτοις, μας κεντρίζει το ενδιαφέρον, όπως κάθε μορφή εναλλακτικής πρόσληψης της πραγματικότητας, αφού φαίνεται να παρεμπίπτει ενδιαμέσως της λογικά δομημένης σκέψης και μιας ιδιαίτερης αγωνίας του ανθρώπινου προσώπου για την ανεύρεση ενός νοήματος που να υποδηλώνει το αίτιο της παρουσίας του σ' αυτόν τον κόσμο. Ειδάλλως, μήτε η θεολογία αλλά μήτε και η αφηρημένη σκέψη, με όλα τα συμπαρομαρτούντα φιλολογικά και φιλοσοφικά τους πλαστουργήματα, θα υφίσταντο ούτε κατά διάνοια, με αποτέλεσμα την πνευματική υποπλασία του ανθρώπου.

Ο ακατάβλητος αγώνας του όντος για τον αυτοπροσδιορισμό του ως υποστατικής σημαντικότητας θα περάσει μέσα από την αποδομιστική επίδραση της θεοπτίας στον λόγο, ώστε ο αποσχηματισμός της κοινής λογικής να αποδώσει, κατά παράδοξο τρόπο, την αρχή της αποχρώσας αιτίας για την υφιστάμενη αρχή του κόσμου. Μακριά από τις μαθηματικές δεσμεύσεις και την επί του προκειμένου διαλεκτική, ο εκκλησιαστικός Πατέρας θα επιλέξει την άπλωση προς τη θεία Ολότητα υπό μια έννοια θεολογικά καταλυτική, τον θείο έρωτα, θεσμοποιώντας, σωτηριολογικά πλέον, την κοσμολογική αφαίρεση του παρμενίδειου *ένὸς ὄντος*.

Αλλά πού έγκειται αυτή η σωτηριολογία ως προς την οντολογική διερώτηση ενός χριστιανού; Ο Γιανναράς θέτει την έκσταση εντός του πλαισίου της κοινωνίας των προσώπων, ήτοι της πραγμάτωσης της ετερότητας. Ο άνθρωπος «έξω-ίσταται», γράφει, διότι αναζητά να γίνει *άλλο* απ' αυτό που *είναι*. Η παθητική ετερότητα της φυσικής υπόστασης υποχωρεί χάριν της υπαρκτικής ετερότητας, ούτως ώστε να ενεργείται διαρκώς η ύπαρξή του με τρόπο ανυπότακτο στους προκαθορισμούς αναγκαιότητας που επιβάλλει η φυσική ομοείδεια.[569] Έκσταση σημαίνει την

---

[568] Nagel, op. cit., 33-34.

[569] Γιανναράς, *Έξι Φιλοσοφικές* Ζωγραφιές, 73 (τα πλάγια γράμματα του συγγραφέα).

αυτομετάθεση από τη φυσικά δεδομένη νοητική ικανότητα για τη σύλληψη των κοινών εννοιών, στην καθολική υπαρκτική σχέση. Είναι, επομένως, η πραγμάτωση της ετερότητας του προσώπου και ο μόνος τρόπος προσπέλασης του *τρόπου* της ύπαρξης των όντων.[570] Σημαίνει επίσης τη δυναμική αυθυπέρβαση της φυσικής ατομικότητας και συνάμα την ελευθερία από τους φυσικούς της προκαθορισμούς.[571]

Παρ' όλα αυτά, η διαφυγή από την αναγκαιότητα δεν απελευθερώνει το ον του Γιανναρά πλήρως από τους φυσικούς του περιορισμούς (όπως για παράδειγμα της απόστασης ή του χρόνου), αλλά απλώς του προσδίδει την ικανότητα της υπαρκτικής του αναφοράς στο φυσικό «φανέρωμα». Ακόμη κι όταν λέει ότι το ανθρώπινο (εκστατικό) πρόσωπο δεν είναι τμήμα του ανθρώπινου όντος (ουσίας ή φύσης), αλλά μια συγκεφαλαίωση της φύσης (ήτοι η φύση ισχύει ως περιεχόμενο του προσώπου),[572] υπάρχει μια λογική αναγωγή της έκστασης στην ετερότητα, που δικαιολογεί τον τρόπο με τον οποίο το ανθρώπινο ον υφίσταται ως το (αριστοτελικό) καθόλου της φύσης.[573] Η έκσταση, ως κοινωνία προσώπων, δεν καταργεί την αναφορικότητα της συνείδησης. Παράγει, όμως, ένα μη αποβλεπτικό συνειδός όχι λόγω κενότητας περιεχομένου, αλλά αντίθετα, εξαιτίας της *πλησμονής* του.

Η χριστιανική έκσταση δεν σημαίνει την παύση του προσώπου, αλλά την παραγωγή μιας νέας, συμμετοχικής καθολικότητας που συναρπάζει το πρόσωπο αναδομώντας το ριζικά με μια ένταση που τρομάζει. Ο Γιανναράς παραθέτει σχετικά έναν αξιοσημείωτο στοχασμό του: Στην ιστορία του πολιτισμού, είτε έχουμε να κάνουμε με θεοκεντρικό είδωλο είτε όχι, ο κόσμος παραμένει εναρκτικό κατηγόρημα της μεταφυσικής, δηλαδή αυτονομείται ως οντική-νοητική σύλληψη του φυσικού καθόλου, ενώ η υπερβατική Οντότητα του Θεού διαστέλλεται άπειρα από τη σχετική και αισθητή Οντότητα του κόσμου μέχρι την τελική του εξορία από αυτόν. Έτσι ο κόσμος δεν φανερώνει τον τρόπο με τον οποίο *είναι* το Είναι διασώζοντας την –όποια– αλήθεια του, αλλά αντίθετα, αντικειμενοποιεί το Είναι ως οντική καθολικότητα και το ταυτίζει νοητικά με τη σύλληψη της ουσίας από το υποκείμενο

---

[570] Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και Ο Έρως*, 37 (τα πλάγια γράμματα του συγγραφέα).

[571] Ibid., 46.

[572] Ibid., 46-47.

[573] Ibid., 43.

του λόγου. Το μέτρο, λοιπόν, αναγωγής του ανθρώπου στην απόλυτη οντική ουσία της θεότητας δεν είναι η ίδια η θεότητα, αλλά το Είναι ως οντική καθολικότητα.[574]

Ο προσδιορισμός αυτής της ολότητας ως νεότευκτης κάθε φορά μεταφυσικής κατηγορίας (ακόμη και αν αναφέρεται κανείς σε έναν *αποκεκαλυμμένο Θεό*), όσο και αν υπέστη τη σχολαστική ενδελέχεια της πλατωνικής διαλεκτικής ή των χριστιανών Πατέρων, μας εγκαταλείπει στην απορία του απροσπέλαστου δίχως να ολοκληρώνεται εντός της προσήνειας του λόγου, καταφεύγοντας εν τέλει στη λύση της αποφατικότητας. Αυτό που η ολότητα *είναι* δεν καθορίζεται από το νόημα που της αποδίδει η ανθρώπινη διάνοια, αλλά γνωρίζεται μέσω της εμπειρικής αμεσότητας της σχέσης που μπορεί ο άνθρωπος να έχει μαζί της. Κάθε λέξη, επομένως, που χρησιμοποιείται για την περιγραφή της θεότητας, και που προέρχεται από το πεδίο της ανθρωπολογίας (φύση, υπόσταση, ουσία, πρόσωπο), μολονότι αναφέρεται στο *προσωπικό μας βίωμα*, παραπέμπει σε ενδείξεις και όχι σε ορισμούς σημαινομένων, εφόσον η πραγματικότητα των σημαινομένων υπερβαίνει απαραλλήλιστα την κατανόηση ακόμη και αυτών των ενδείξεων[575] – κατά συνέπεια ούτε και την εμπειρία μας δυνάμεθα να αποτιμήσουμε επαρκώς. Το μοναδικό «προσθετικό» στοιχείο μιας τέτοιας σχέσης λαμβάνει ωστόσο και πάλι τη μορφή της άρνησης και όχι μιας τυπικής, προσθετικής κατάφασης: πρόκειται για την ιδέα του ***εκ***-στατικού έρωτα (εκτός του στατικού χώρου) που νοείται όχι ως αφαίρεση (απόσπαση) αλλά ως «πλέον-είναι» (απλωτική κίνηση και επέκταση)[576] και που δεν δύναται να προσδιοριστεί περαιτέρω εκτός της σχεσιακής εμπειρίας.

Παραμένει, βεβαίως, προβληματικό το ζήτημα του πλαισίου όταν υπεισέρχεται κανείς εν των βάθει στις γνωσιακές παραμέτρους του μυστικού βιώματος. Η φυσική αυτή δυσχέρεια συμβαίνει συχνά να επιδεινώνεται όταν η επιχειρηματολογία επιστρατεύεται για να υποστηρίξει τις θεσμικές προκείμενες ενός ορισμένου δόγματος. Η ενασχόληση με τη χριστιανική θεολογία θα μας αποδώσει εξαίρετους διανοούμενους απολογητές της, εμφορούμενους, εντούτοις, από την ψυχολογική ανάγκη για τη χάραξη μιας υπερασπιστικής γραμμής που να εξυπηρετεί τη διακριτή στοιχειοθέτηση της παράδοσης όπου εντάσσονται, απαιτώντας

---

[574] Ibid., 112-113.

[575] Γιανναράς, *Έξι Φιλοσοφικές Ζωγραφιές,* 77-78.

[576] Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, 61.

οπωσδήποτε τη φιλοσοφική μονοπώληση. Ωστόσο, ο μελετητής εκείνος ο οποίος επιθυμεί να πάρει τις αποστάσεις του και να κινηθεί εκτός της ατμόσφαιρας των θεολογικών προτάσεων που λαμβάνει κανείς απριορικά –αλλά και πάλι αυτό προϋποθέτει τη στοιχειώδη παρεμβολή της ατομικής βούλησης– διαπιστώνει ότι στο μυστικό βίωμα το γνωσιοθεωρητικό πρόβλημα είναι μοιραίο να συμπλέκεται με μια κάποια οντολογική ερμηνεία, ούτως ώστε να συναχθεί η εγκυρότητά του.

Είδαμε, λόγου χάριν, και διαφωνήσαμε, πώς ο Lossky, εκκινώντας από τη νοοτροπία ενός ορθόδοξου θεολόγου, διαλαμβάνει τις διαφορές μεταξύ νεοπλατωνικού και χριστιανικού μυστικισμού, επιμένοντας ότι εμφανίζουν ουσιώδη διάσταση· το θέμα αυτό είναι ζήτημα μιας μάλλον περίπλοκης φαινομενολογικής διεργασίας. Ο Lossky εννοεί να υποστηρίζει την αυθεντικότητα της φύσης του χριστιανικού υπερβατικού βιώματος και τη θεμελιακή του απεξάρτηση από τον νεοπλατωνισμό, για τον οποίο η δυσπιστία του υποβάλλει την πεποίθηση ότι η ανθρώπινη βούληση δημιουργεί μια κυκλική πλάνη εντός του εγκόσμιου σχήματος – ο νους οραματίζεται τον εαυτό του παρερμηνεύοντας το απείκασμα ως κάτι έξω από αυτόν. Μια τέτοια εντύπωση δημιουργείται επειδή στα δυο συστήματα ισχύει εξυπαρχής ένα είδος «κατασκευαστικής» διαφοροποίησης ως προς τη θεωρία περί μεταρσιωτικής μεταμόρφωσης του ανθρώπου κατά την οραματική εμπειρία: στη μεν χριστιανική φιλοσοφία, ως καταλύτης της προσωπικής αποκάλυψης προϋποτίθεται η ιδέα της θείας χάριτος, η δε αρχαία ελληνική σκέψη, αντίθετα, εμμένει στη δυναμική εμπλοκή του ανθρώπου απολυτοποιώντας την έννοια της *βούλησης* (ακόμη και αν πρόκειται για μια *παθητική* βούληση, όπως κατηγορεί ο Bergson τον Πλωτίνο). Όχι ασφαλώς ότι η εκουσιότητα δεν κατέχει το ικανό της μέρισμα στον θείο έρωτα των Πατέρων, ωστόσο δεν είναι αυτή ο παράγοντας που *αποφασίζει* την έκσταση. Η έννοια της εκουσιότητας, εξάλλου, θα μας απασχολήσει στον μυστικισμό των μεταγενέστερων χριστιανών της Δύσης, όπου φαίνεται να συμπράττει ενεργά με την παράδοξη, όσο και γοητευτική, έννοια της θείας χάριτος. Η βούληση, επομένως, είναι ένα στοιχείο που υπάρχει ως δεδομένο στην αρχαία ελληνική σκέψη –αποτελεί μέρος του συστήματος–, και ο θεολόγος το γνωρίζει αυτό χρησιμοποιώντας το δεόντως. Αυτό όμως δεν αίρει τις ομοιότητες, αλλά μάλλον προσυπογράφει την αφομοίωση του νεοπλατωνισμού από τη μυστική θεολογία – και συνεπώς τη μερική του συμμόρφωση κατά το δοκούν.

Ας εξετάσουμε κάποιες σχετικές θέσεις του Τατάκη, πιο μετριοπαθείς, που αντιπροσωπεύουν περισσότερο τη γενική κοινή γνώμη των βυζαντινολόγων ως προς

τις επιδράσεις του νεοπλατωνισμού στον θείο έρωτα των Πατέρων. Εν προκειμένω, το σημείο έναρξης είναι η δαιδαλώδης μεταφυσική του πλατωνικού *Φαίδωνα*,[577] όπου η διαλεκτική δεινότητα του αρχαίου συγγραφέα αποφαίνεται ότι το οντολογικό ζητούμενο κλιμακώνεται στη θεοποίηση της ψυχής μέσα από την επιλογή της θεωρητικής ζωής και της κάθαρσης των παθών, ωστόσο κατά μία κυρίαρχη ηθικο-αισθητική έποψη που, ενώ επίσης απαντά οπωσδήποτε στον χριστιανισμό, ωστόσο εδώ υπολείπεται του στοιχείου της αποκάλυψης.[578] Έχοντας υπόψη του τον Βυζαντινό μύστη, ο Τατάκης εξηγεί την ειδοποιό διαφορά: ο χριστιανός εκκινεί μεν οντολογικά από τα κλασικά αρχαιοελληνικά προτάγματα, αλλά δεν αρκείται σε αυτά, καθώς προσδίδει στην πνευματική ζωή τη μυστική χροιά που απουσιάζει στον Πλάτωνα – και που απαντά ωστόσο αθρόα αργότερα στον Πλωτίνο. Είναι προφανές το γιατί η μεταφυσική των *Έννεάδων*, και όλης τής μετέπειτα νεοπλατωνικής γραμματείας, εξυπηρέτησε σε ικανό βαθμό τα επιχειρήματα των ακαδημαϊκών της θεολογίας, ούτως ώστε να δεχτούν, δίχως μεγάλη ορρωδία οι περισσότεροι, την αλήθεια της ιστορικής σύζευξης μεταξύ του αρχαίου ελληνικού κόσμου και της πατερικής μυστικής θεολογίας. Διότι, όπως άλλωστε έχουμε ξαναπεί, η οντολογία των νεοπλατωνικών εγκαινιάζει, με το πρόσχημα του άρρητου λόγου, την παραμυθητική ιδέα της *απουσίας* του λόγου και συνάμα την απελευθέρωση από τα στεγανά της διαλεκτικής με τον τρόπο της αποκάλυψης, παραπέμποντας, σε μείζονα ή ελάσσονα βαθμό, στη βασική χριστιανική ιδέα της μυστικής κοινωνίας μεταξύ των προσώπων.

Σε ένα πράγμα έχει οπωσδήποτε δίκιο ο Τατάκης: ότι το πλωτινικό *ἕν* είναι η απόλυτη ελευθερία να είναι ό,τι θέλει χωρίς να δένεται με καμιά ουσία,[579] και κατά συνέπεια, λέμε εμείς, δεν υποχρεούται να λογοδοτήσει για τη μυστική αναγωγή της ψυχής σε αυτό. Αναλόγως προς το συμβάν της παράλογης κοινωνίας του ανθρώπου με την κρυπτική ενικότητα, το φαινόμενο του θείου έρωτα βρίσκεται ομοίως σε

---

[577] Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 147.

[578] Πλάτων, *Φαίδων*, 69b, 4 - 69c, 3: ...*καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων· χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ᾖ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ, καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχῃ· τὸ δ'ἀληθὲς τῷ ὄντι ᾖ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ.*

[579] Τατάκης, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, 13.

ειδολογική απόσταση από τις μεταφυσικές παραινέσεις του *Φαίδρου* ή του *Συμποσίου*, που δεν διανοήθηκαν ποτέ να εξοστρακίσουν από τις έννοιες του Ωραίου ή του Αγαθού τις χοϊκές τους αντιστοιχίες.

Από την άλλη, εντούτοις, οι απόπειρες των θεολόγων να αποδεσμεύσουν σε στοιχειώδες εννοιολογικό επίπεδο τις προκείμενες του θείου έρωτα των Πατέρων της Ανατολής από τις πλατωνικές και νεοπλατωνικές του καταβολές μάς προκαλούν μια συγκρατημένη επιφυλακτικότητα. Ο Florovsky παραδέχεται την καταγωγική γλωσσική ομοιότητα μεταξύ πλατωνισμού και αρεοπαγιτικού *Corpus*, στα σημεία όπου κανείς αναφέρεται στο ερώμενο θείο κάλλος. Παρ' όλα αυτά, παραθέτει το προφανές επιχείρημα, για τη στοιχειοθέτηση της διάκρισης μεταξύ των εννοιών του πλατωνικού και χριστιανικού έρωτα, της δογματικής διαφοροποίησης ότι, κατά την κλασική αντίληψη, το αληθινό κάλλος εντοπίζεται στον αποστασιοποιημένο νοητό κόσμο, οπότε και η ψυχή εμπνέεται από τον έρωτα εξ ανακλήσεως,[580] τη στιγμή που στον χριστιανισμό ανιχνεύουμε την αποκεκαλυμμένη ωραιότητα *εντός* του δημιουργημένου κόσμου. Η θεολογική θεμελίωση ότι τα αιώνια πρότυπα υπάρχουν όχι μόνο ως αντανακλάσεις του ιδεώδους αλλά ως τελικά αίτια καθ' εαυτά, δηλαδή ως θεοφάνειες της εκδηλωμένης θεότητας (ας πούμε ως *disclosure*), είναι για τον Florovsky η ειδοποιός διάκριση μεταξύ αρχαιοελληνικής και χριστιανικής έκστασης.[581]

Όμως αυτό το πάθος, το προερχόμενο από την αγλαή ιεροφάνεια της μυστικής ενατένισης των Πατέρων, είναι ακριβώς εκείνο το στοιχείο θεο-*λογικής* αναρχίας που μας βάζει σε περισυλλογή για την πιστότητα του εκστατικού βιώματος, δυσχεραίνοντας σε σοβαρό βαθμό την αποτίμηση της φυσικής του φοράς, των προεκτάσεων, της συνοχής ή και της συνειδησιακής του αφετηρίας. Οι υπερβολές του θείου έρωτα, που θα κατακλύσει ολοκληρωτικά τον θεολόγο μύστη ή τον αναχωρητή,

---

[580] Επί παραδείγματι, στον *Φαῖδρο*, ο έρως, ως η τέταρτη μανία, αποτελεί τον βέλτιστο τρόπο με τον οποίο το θείο έρχεται σε κοινωνία με τον άνθρωπο: *Ἔστιν δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας, ἣν ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνῃσκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος· ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται* (249d 5 - 249e 5).

[581] Florovsky, *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, μτφρ. Παναγιώτης Πάλλης (Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 1992), 360-361.

παραπέμπουν σταθερά στη σοφία της λαϊκής ασκητικής, δείχνοντας ότι το πρόσωπο δεν ασχολείται με το να αποτάσσεται τα πάθη ως ηθική κίνηση, ενώ η κάθαρση προέρχεται από την ερωτική ενατένιση του θείου χωρίς να επεμβαίνει η πρόθεση. Μέχρι και στον νεοπλατωνισμό ισχύουν ακόμη οι ικμάδες κάποιας λογικής μεθόδου – τα αποδέλοιπα της κλασικής σκέψης– που συντελεί στην κλιμάκωση του νοητού ώσπου να εισέλθει στη σφαίρα του άφατου. Αλλά ο χριστιανικός μυστικισμός, με τη σχεδόν εξωφρενικά *αλλοιωτική* οραματική έλλαμψη του θείου φωτός εντός του προσώπου, δεν εναβρύνεται για την εμπιστοσύνη του στο φαινόμενο της συνειδητότητας ως ουσιώδους αξιακού πλαισίου αναφοράς του ανθρώπινου όντος – την έχει εξυπαρχής υποκαταστήσει με την έννοια της ψυχής–, πολλώ δε μάλλον, έρχεται να αντικαταστήσει τις πλατωνικές μαιευτικές διαπιστώσεις περί έρωτος προς το Αγαθό της πλατωνικής φιλοσοφίας με το *«ἐξαίφνης»* του θείου πόθου: *Ἔλλαμψις ὑπάρχει τέλος τῶν ποθούντων πάντων, καὶ ἀνάπαυσις ἁπάσης θεωρίας φῶς τὸ θεῖον*.[582] Λυτρώνει, εντούτοις, όποιον κατορθώσει να πριμοδοτήσει τη θεολογική πίστη, εις βάρος της λογικής, έναντι των υπαρξιακών κλυδωνισμών της γνώσης ως επιστήμης, αφού ανακηρύσσει το «κατά φύσιν επιθυμητό» ρυθμιστική παράμετρο μιας «εκτός της φύσεως» προσέγγισης της θεότητας, με συμπτώματα πνευματικής πυρακτώσεως:[583]

Οὔτε ἀρχὴν γὰρ καθορᾷ, οὐ τέλος ὅλως βλέπει, μέσην δὲ πάντῃ ἀγνοεῖ· καὶ πῶς εἴπῃ, τί βλέπει; Ἀνακεφαλαιούμενον ὅλον, δοκῶ, ὁρᾶται· οὐ τῇ οὐσίᾳ πάντως δέ, ἀλλὰ τῇ μετουσίᾳ. Ἐκ τοῦ πυρὸς ἀνάπτεις γὰρ καὶ πῦρ ὅλον λαμβάνεις, κἀκεῖνο μένει ἄτμητον, ἀνέκλειπτον ὡς πρώην, πλὴν τὸ μεταδιδόμενον χωρίζεται τοῦ πρώτου καὶ εἰς λαμπάδας γίνεται πολλάς· σωματικὸν γάρ. Ἐκεῖνο δὲ πνευματικόν, ἀμέριστον ὑπάρχον, καὶ παντελῶς ἀχώριστον καὶ ἄτμητον ὑπάρχει.[584]

Για τον χριστιανό εραστή της θείας Ολότητας τίθεται εις το διηνεκές η αντινομία μεταξύ θαύματος και νοητικής πλάνης, εφόσον το αποκαλυψιακό στοιχείο είναι αδιαπραγμάτευτο. Υπενθυμίζουμε εδώ τον σχολιασμό της γνωσιοθεωρίας του Μαξίμου από τον Τατάκη, σχετικά με τη διάκριση μεταξύ των δύο αληθειών του *γιγνώσκειν* και του *είναι*. Η πρώτη συνιστά γνωσιακή μέθοδο, η δεύτερη ορμή. Η ορμή προς το είναι που υπερνικά το γιγνώσκειν, εκτός του ότι αποτελεί αμέριστη

---

[582] Συμεών ο νέος Θεολόγος, op. cit., XXIII, *SC*, 174 (t. ii), 216, 417-420.

[583] Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 148-149.

[584] Συμεών ο νέος Θεολόγος, op. cit., I, *SC*, 156 (t. i), 158, 26-35.

γνωσιοθεωρητική τελεολογία ως *ἄληστος ἀλήθεια*, επιτυγχάνεται ορισμένως κατά χάριν, και η κέλευθος προς αυτήν είναι η ασκητική.[585] Αλλά η άληστος αλήθεια μεταφράζεται σε απάρνηση της σκέψης, αν πρόκειται να μας οδηγήσει στην έκσταση, διότι ακριβώς η έκσταση συνίσταται στην άμεση συνάντηση με τον χριστιανικό Θεό και επομένως σε *γνώση* της ουσίας του, θα γράψει ο Florovsky[586] μελετώντας τη μυσταγωγική δεινότητα του Μαξίμου και τις αντιστοιχίες των κειμένων του προς το αρεοπαγιτικό *Corpus*.

Ετούτη η γνώση, η τόσο ειδητικά διαφορετική από τη διαλεκτική μορφή των συνειρμικών –και ίσως νοησιαρχικών– συλλογισμών, όχι μόνο δεν ανάγεται σε σκέψη, αλλά τουναντίον, κατευθύνει στη *μεταμόρφωση* του στοιχείου της σκέψης και κατ' επέκταση του γνώστη – ο Τατάκης θα συμπληρώσει την ιδέα της γνώσης που αποσκοπεί στην αποτροπή του εαυτού της.[587] Εδώ συντελείται όχι η απλή αναχαίτιση της προσοχής από τις εικόνες του κόσμου, αλλά η απάρνηση της παραστασιακής λειτουργίας της νόησης, η οποία εκ φύσεως συνέχεται με το στοιχείο της αποσπασματικότητας. Η απλούστευση της υπέρτατης Μονάδας, που φαντασιώνεται ο ασκητής της μυστικής θεολογίας, δεν προέρχεται από τη διαμεσολαβητική ενέργεια της ψυχής στον νου για τη θεώρηση του *ένὸς*, όπως συμβαίνει στον Πλωτίνο, αλλά δημιουργείται με αποκαλυψιακό αυτοματισμό.

Υπάρχει ένας ανήκουστος και κρυπτός τόπος στην ολότητα της συνείδησης όπου κατασκευάζεται η ικανότητα πρόσληψης του Ενός, αλλά για να τον προσπελάσει το εγώ είναι απαραίτητο να μετασχηματιστεί σε κοινωνούν πρόσωπο. Η διαδοχή από τη συνήθη ενδοκοσμική γνωσιοθεωρητική προσέγγιση προς την αλήθεια του θείου έρωτα επέρχεται σχεδόν ως *τραύμα* από το οποίο η ψυχή πλήττεται και συγκλονισμένη διαφεύγει προς το επόμενο στάδιο του άκτιστου. Η φιλοσοφία του Καλλίστου του Καταφυγιώτου, ίσως του εγγύτερου προς τον νεοπλατωνισμό εκκλησιαστικού συγγραφέα, ανιχνεύει τρεις γνωσιακές ατραπούς προς την ενατένιση της χριστιανικής θεότητας· είτε μέσω της νόησης, που ακολουθεί από μόνη της την ιδιαίτερή της πορεία –ετούτη είναι η κλασική μέθοδος των Ελλήνων–, είτε οδηγημένη

---

[585] Τατάκης, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, 83. Επίσης και: Μάξιμος ο Ομολογητής, op. cit., *PG*, 91, 676 C - 677 A.

[586] Florovsky, *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του Έκτου, Έβδομου και Όγδοου Αιώνα*, 343.

[587] Τατάκης, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, 84.

από το θείο φως είτε πορευόμενη εν μέρει στον έναν και εν μέρει στον άλλον δρόμο. Ο Κάλλιστος θα επιλέξει αναφανδόν τον δεύτερο:

Τρισὶ τρόποις ἐπιβαίνει ὁ νοῦς τῇ τοῦ Θεοῦ θεωρίᾳ, αὐτοκινήτως, ἑτεροκινήτως καὶ μεταξὺ τούτων. Καὶ ὁ μὲν αὐτοκίνητος τρόπος ὑπὸ τῆς φύσεως τοῦ νοῦ μόνον τελεῖται ... ἃ καὶ Ἑλλήνων ἀμηγέπη ἐφαντάσθησαν παῖδες· ὁ δ' ἕτερός ἐστιν ὑπερφυὴς θελήσει, καὶ φωτισμῷ μόνου Θεοῦ γιγνόμενος· ὅθεν καὶ ὑπὸ τὴν θείαν κατοχὴν τότε ὅλως εὑρίσκεται, καὶ εἰς θείας ἀποκαλύψεις ἁρπάζεται, καὶ ἀπορρήτων γεύεται τοῦ Θεοῦ μυστηρίων, καὶ μελλόντων ἐκβάσεις ὁρᾷ...[588]

Εντούτοις, ο χριστιανός δεν προτιμά την ατραπό της αποκάλυψης μόνον επειδή αυτή η αποκάλυψη του έχει παραδοθεί, αλλά εισέτι περαιτέρω, διότι υποκαθιστά τη φορμαλιστική λογική των γνωσιοθεωρητικών προσχημάτων· αντίθετα, θεωρεί μάλλον δεδομένη την ανεπάρκεια των δηλωτικών προτάσεων για να περιγράψει τη σχέση του με το *plenum* της θεότητας. Έτσι η *via negativa* των παρμενίδειων αφορισμών θα μετακενώσει στον πατερικό μυστικισμό, αν όχι την ελευθεριάζουσα κοσμολογία της, ωστόσο το πλαίσιο των κατηγοριακών της προσλήψεων, για την εποικοδόμηση της αποφατικής θεολογικής λογοτεχνίας όπου κυριαρχεί το στερητικό *-α* των ορισμών. Η γραμματική αφαίρεση θα παράσχει και την πρώτη ύλη για τη φαινομενολογική αποδέσμευση των κατηγορημάτων της υπέρτατης Μονάδας (*ἄναρχον, ἀόριστον, ἀσχημάτιστον, ἀπερίγραπτον, ἄπειρον*)[589] – ακόμη και αυτή την *ηθική* απενοχοποίηση από τον προχριστιανικό λόγο–, που δεν ανήκει καν στο σύστημα των κτιστών ονομάτων, αλλά αντίκειται σε αυτό, όπως και σε κάθε κατηγορία κοσμικής γνώσης. Ενώ κάθε καταφατική πρόταση εμπεριέχει κάποιον *περιορισμό*, αποκλείοντας λογικά κάτι άλλο, ο θείος έρως κατορθώνει το παράλογο της ολοσχερούς κατάφασης, την οποία προϋποθέτει η παρ-*ουσία* του προσώπου, χωρίς την υποδήλωση περιορισμού ή εξαίρεσης αλλά ανύψωσης και υπεροχής.[590] Επιτυγχάνει, επομένως, τη λογικά αποκλειόμενη *περιγραφή του όλου*, στο μέτρο που το *περι*-γράφειν θα προϋπέθετε την ύπαρξη ενός περιγραφικού υποκειμένου κινούμενου εκτός του τόπου που καταλαμβάνεται από το καθοριζόμενο

---

[588] Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, *Περὶ Θείας Ἑνώσεως καὶ Βίου Θεωρητικοῦ*, *PG*, 147, 840 C-D. Βλ και το σχόλιο Τατάκη: *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 154.

[589] Ενδεικτικά στον Κάλλιστο: op. cit., *PG*, 147, 852 C και 857 D.

[590] Florovsky, *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες,* 351.

αντικείμενο της αντίληψης – γεγονός γνωσιακά μη ανιχνεύσιμο ή, υπό τη θεολογική κατηγοριακότητα, άκτιστο.

Η *ὑπερούσιος ἀ-οριστία* του ψευδο-Διονυσίου δεν είναι η έλλειψη ορισμών, όπως διατείνονται οι λογικοί φιλόσοφοι, καθώς υπέρκειται των λόγων,[591] κατά τον ίδιο τρόπο που η χριστιανική *α*-πάθεια δεν ταυτίζεται με τη γενναία αλλά υπόθερμη αποστασιοποίηση ενός Στωικού. Στην *Κλίμακα* του Ιωάννου του Σιναΐτου συναντούμε και πάλι την ιδέα της απάθειας όχι ως αρετή που προκύπτει ύστερα από ενδιάθετο φιλοσοφικό κάματο –δηλαδή ως τέλος ή έσχατο σκοπό–, αλλά ως παρακείμενη εκδήλωση –άρα ως μέσον– του *κατὰ χάριν* και ως υπαρκτική κατακλείδα της μυστικής ανάβασης που συμπίπτει με την προφάνεια και τη ζέση του θείου έρωτα. Απάθεια για τον θεολόγο ασκητή δεν σημαίνει τη θυμική αφαίρεση τη συχνά προκύπτουσα από τη φιλοσοφική διάνοια, αλλά μια οντική –και όχι απλά ανθρωπολογική– ιδιότητα των προσώπων ανακύπτουσα από την άλογη αμεσότητα της μεταξύ τους κοινωνίας.[592] Για ποιον λόγο; Επειδή στη χριστιανική φιλοσοφία η φαινομενική στέρηση των συναισθημάτων δεν αποτελεί παρά τη διάνοιξη της ατραπού προς την αγαπητική πλησμονή. Όταν τίποτε το χοϊκό δεν προτιμάται, παραμένει ανοιχτή η διέλευση από το ενδοκοσμικό στην αφασία του θείου έρωτα.[593]

Η απάθεια των Βυζαντινών Πατέρων εκπηγάζει ακριβώς αντιστρόφως προς το στωικό της σύστοιχο, δηλαδή τη μετριοπάθεια της έλλογης αποστασιοποίησης, η οποία επέρχεται διότι ο αρχαίος σοφός συνειδητοποιεί πόσο είναι συνετή η επιλογή να αφεθεί στους κανόνες της ειμαρμένης, χωρίς όμως να έχει απαραιτήτως προϋπάρξει εντός της εμπειρίας του πάθους. Ο χριστιανός μύστης της ανατολικής παράδοσης θα προσεγγίσει την απάθεια *εξαιτίας* του υπερβολικού του πάθους, τη στιγμή που αντιλαμβάνεται την υπερβασιακή του φύση που δεν επιτρέπει τις συγκρίσεις. Στην ανθρώπινη ψυχή τα άκρα συναντώνται, στο μέτρο που το συγκινησιακά κορυφαίο αδρανοποιείται, διότι δεν είναι δυνατόν να βρεθεί τόπος εκτόνωσής του εντός της συνείδησης. Αναλόγως, ο θείος έρως του Συμεών δεν *συνεπιδρά*, απλώς *υπάρχει·* πλήττει την ψυχή σχεδόν ερήμην της λογικής

---

[591] *...κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρκειται τῶν οὐσιῶν ἡ ὑπερούσιος ἀοριστία:* ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Θείων Ὀνομάτων, PG,* 3, 588 B.

[592] Βλ. και τα σχόλια των Τατάκη και Florovsky περί απάθειας στον Ιωάννη της Κλίμακος: *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, 78, 81. *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, 410-411.

[593] Florovsky, *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του Έκτου, Έβδομου και Όγδοου Αιώνα*, 344-345.

ιδιοσυγκρασίας του φορέα του και αποδίδεται εικονοπλαστικά με τις οικείες νεοπλατωνικές φόρμες, ως ο ολοσχερής αγνισμός από το έμπυρο φως:

...ἡ ἀστραπήμορφος ἀπάθεια συνῆν μοι καὶ συνεγίνετο ἀεί... ἄφατον ἐμποιοῦσα μοι ἡδονὴν συνουσίας καὶ γάμου πόθον ἄπειρον, ἑνώσεως ἐνθέου, ἐξ ἧς κἀγὼ μετελαβὼν ἀπαθὴς ἐγενόμην, ἐκπυρωθεὶς τῇ ἡδονῇ, φλεχθεὶς αὐτῆς τῷ πόθῳ καὶ τοῦ φωτὸς μετέσχηκα, ναί, καὶ φῶς ἐγενόμην, πάθους παντὸς ἀνώτερος, ἐκτὸς κακίας πάσης.[594]

Ο Τατάκης αντιπαραβάλλει τις διάφορες μορφές του θείου έρωτα που εκδηλώνονται στα διάπυρα συγγράμματα των Πατέρων. Ο ίδιος θα γράψει πως ο έρωτας του Σιναΐτου συγγραφέα της *Κλίμακος* δεν φτάνει να αποδεσμευτεί από την ειρκτή του οντολογικού ανεκπλήρωτου, το οποίο κληροδότησε η πλατωνική φιλοσοφία στον χριστιανικό ασκητισμό, οπότε και προσιδιάζει μάλλον προς τον έρωτα για την αλήθεια, γι' αυτό και επικεντρώνεται στη μονοσήμαντη όψη της αγάπης του ανθρώπου προς το θείο, ενώ αδυνατεί να συλλάβει στο σύνολό της την αμφίδρομη αγαπητική κοινωνία των προσώπων· ετούτη θα βρει την εξέλιξη και ολοκλήρωσή της στην ερωτική υμνωδία του Συμεών.[595] Όμως αυτή η διαφορά είναι μάλλον ζήτημα τυπικό και αφορά σ' ένα πρώτο επίπεδο ανάλυσης, όπου ακόμη μιλούμε με βάση την προθετικότητα της συνείδησης, μην έχοντας εισχωρήσει περαιτέρω στην αίσθηση της καθολικότητας του προσώπου ως προς τον *εκ*-στατικό χαρακτήρα του.[596] Επιπλέον, ο θείος έρωτας δεν περιορίζεται απαραίτητα στις θεολογικές συμβάσεις που απαιτούν σχολαστική σύγκριση και αντιπαραβολή των κειμένων καθ' εαυτά, αλλά κάθε φορά ισχύει *αυτοπροσδιοριστικά* και *ανεπανάληπτα* χωρίς απαραίτητα να υποβάλλεται στον φορμαλισμό της ακαδημαϊκής μελέτης. Τι άλλο είναι η *ξενιτεία* του Ιωάννου της Κλίμακος παρά μια αμετάκλητη εξέγερση της συνείδησης, η απάρνηση όλων των δεδομένων που καθορίζουν τις αναφορές της ατομικότητας, ούτως ώστε να κενωθεί η ύπαρξη για να αποκατασταθεί το ανθρώπινο πρόσωπο ως πεδίο καθολικής φανέρωσης του *τρόπου* με τον οποίο *είναι* η ανθρώπινη ύπαρξη;[597]

---

[594] Συμεών ο νέος Θεολόγος, op. cit., XLVI, *SC*, 196 (t. iii), 116, 29-30, 32-37.

[595] Τατάκης, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, 79-80.

[596] Βλ. και το σχετικό σχόλιο Γιανναρά: *Το Πρόσωπο και ο Έρως*, 43-44.

[597] Ibid., 43.

Ξενιτεία ἐστὶ κατάλειψις ἀνεπίστροφος πάντων τῶν ἐν τῇ πατρίδι, πρὸς τὸν τῆς εὐσεβείας σκοπὸν ἡμῖν ἀντιπραττόντων. Ξενιτεία ἐστὶν ἀπαῤῥησίαστον ἦθος, ἄγνωστος σοφία, ἀδημοσίευτος σύνεσις, ἀπόκρυφος βίος, ἀθεώρητος σκοπὸς, ἀφανὴς λογισμὸς, εὐτελείας ὄρεξις, στενοχωρίας ἐπιθυμία, πόθου θείου ὑπόθεσις, ἔρωτος πλῆθος, κενοδοξίας ἄρνησις, σιωπῆς βυθός.[598]

Περισσότερο εμβριθής από τον ακαδημαϊσμό του Τατάκη, ο χριστιανικός υπαρξισμός του Florovsky αποδίδει στον συγγραφέα της *Κλίμακος* τον ρόλο προπομπού μιας νέας τάξης ζωής εντός της απάρνησης της βούλησης *αλλά όχι της ελευθερίας* (υπό την έννοια της αλληλοπεριχωρητικής συνάρθρωσης των προσώπων), όπου εκουσιότητα και υποταγή συγκεφαλαιώνονται στη δυναμική μιας ανεκδιήγητης μεταμόρφωσης. Έτσι η απάθεια ολοκληρώνεται ως υπερνίκηση του πάθους μέσα στην ίδια τη θέληση χωρίς να διαγράφεται η ελευθερία.[599] Έξι αιώνες αργότερα,[600] η νεοπλατωνική θεολογία του Καταφυγιώτου θα εξακολουθεί να απελευθερώνει το ον εντός του γεγονότος της απάθειας: *Προσήκει δὲ ἡ ἐλευθερίᾳ τῷ νῷ πρὸς ἀπάθειαν, καὶ θεοειδῆ κατάστασιν.*[601]

Στον Καταφυγιώτη η ανθρώπινη φύση σταθεροποιείται εκτός του λόγου, και μόνον υπό τον όρο της ανάβασης στην απλότητα του Ενός, για να ησυχάσει εντός της σιωπής που είναι η παρουσία της απουσίας, με την έννοια ότι απουσιάζει η κίνηση και επομένως ο *συν*-λογισμός της νόησης, ακριβώς όπως ο μύστης των *Έννεάδων* θα βιώσει την αδιάστατη χωρικότητα της έκστασής του – και εδώ ο Κάλλιστος ανακαλεί σαφέστατα τη νεοπλατωνική και αρεοπαγιτική παράδοση: *Διά τοι τοῦτο νοῦς πρὸς ἄλλο τι, καὶ μὴ πρὸς τὸ ὑπερούσιον ἁπλοῦν ἓν φερόμενος, ἡμαρτημένην ἔχει τὴν* κίνησιν.[602] Όμως η έλλειψη κίνησης, που αναδεικνύει τον θείο έρωτα, δεν συμπίπτει με την απλή φυσική αδράνεια εκείνου που δεν έχει γνωρίσει την κίνηση της ζωής (με την αριστοτελική έννοια της εξελικτικής μεταβολής και αλλοίωσης[603]), αλλά αντίθετα, πρόκειται για τη μετεξέλιξη της πνευματικής διάστασης του όντος το οποίο δεν παρακάμπτει την κινητικότητα της συνείδησης στο κοσμικό πεδίο, αλλά, έχοντας

---

[598] Ιωάννης της Κλίμακος, op. cit., Λόγος Γ΄, *PG*, 88, 664 B (Ο περίφημος *περὶ ξενιτείας* λόγος).

[599] Florovsky, *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, 401-402.

[600] Περί τα τέλη του 12ου αι. Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, 152.

[601] Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, op. cit., *PG*, 147, 844 B. Βλ. και τη σχετική ανάλυση Τατάκη: *Η Βυζαντνή Φιλοσοφία*, 152-153.

[602] Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, op. cit., *PG*, 147, 864 C.

[603] Αριστοτέλης, *Φυσικὴ Ἀκρόασις*, Β΄, 192 b.8 κ.εξ.

ήδη δοκιμάσει την αποσπασματική της λειτουργία, παραμένει ανικανοποίητο και τελικώς ιχνηλατεί μια αντίστροφη πορεία από την πολλότητα στην ενικότητα: *Πᾶσα οἱουδήτινος κτιστοῦ κίνησις καὶ δὴ καὶ αὐτοῦ νοῦ, πρὸς στάσιν καὶ ἠρεμίαν γιγνομένως σπεύδει, καὶ ἀφορᾷ*.[604] Πρόκειται για μια δυναμική πραγμάτωση της οντολογικής του επιλογής –ακόμη και υπό τους υπαρξιστικούς όρους– και όχι για το ενδεχόμενο μιας τυχαίας διαδοχής, όπου ο ενδιάθετος λόγος *οὐ μόνον στόματος σιωπὴν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ καὶ νοός*.[605] Επιπλέον, η ανιούσα πορεία της ερωτικής συνάντησης υποχρεώνει τη συνείδηση σε διάνοιξη στην ακατάληπτη αλήθεια της άρρητης γεγονότητας του *συν-είναι*, οπότε και επέρχεται το συμβάν της μεταμόρφωσης εντός της αδιάστατης περιχώρησης των προσώπων, δηλαδή επιτελείται η οντική συνεύρεση, όπου ο νους (ως ενδοκοσμική πολλότητα) καταλήγει στο «είναι της ενικότητας», διαφεύγοντας – και αυτός είναι ο στόχος του θείου έρωτα– από το ατέλεστο γίγνεσθαι του *néant*:

Ἀμέλει δῆτα καὶ τῷ τοῦ Θεοῦ κρυφίῳ συνυπάρχει τινὰ προφαινόμενα, οἷς οἷα ἰχνηλατῶν ὁ νοῦς της θείας ἀποκρυφιότητος αἴσθησιν δέχεται, τῷ καταληπτῷ τοῦ Θεοῦ ἀνιὼν πρὸς τὸ ἀκατάληπτον…πρὸς τὴν ἀπόβλεψιν τοῦ ὑπερκοσμίου καὶ ἁπλῶς ἑνὸς ἀναβεβηκὼς, ἀκολούθως ἓν γίνεται.[606]

Εν τέλει, η φυσική ανάπαυση της νόησης στην Ολότητα είναι αυτό το οποίο θα λυτρώσει από την εγκόσμια ψευδαίσθηση των αντικειμενοποιημένων μετρήσεων και κατατμήσεων, με το να την απελευθερώσει μέσα στην άρτια σιωπή – ακόμη και του ενδιάθετου λογισμού. Στη γνήσια μυστικιστική εμπειρία, αφηγείται ο Bataille,[607] το *ipse* επιθυμεί να γίνει το όλον εντός του πεδίου της γνώσης, και αυτό, πέρα από το ότι είναι γελοίο και παράλογο, επαναλαμβάνει την αγωνία αυτής της γνώσης που συνοψίζεται σε δύο βεβαιότητες: ότι δεν είμαστε τα πάντα και ότι θα πεθάνουμε κάποτε – επομένως ότι δεν είμαστε η αχρονική ενικότητα που ποθήσαμε. Η εγκατάλειψη του εγώ στη μη-γνώση εμβαπτίζει το εγώ σε μια νέα ενικότητα, όπου η έκσταση το προβιβάζει όχι στο χάσιμο του εαυτού αλλά στην ανεύρεσή του εντός ενός νέου γνωσιακού πεδίου, εκεί όπου αντιλαμβάνεται κανείς ότι οι έννοιες «υποκείμενο» και «αντικείμενο» αποτελούν απλές οπτικές γωνίες της ύπαρξης, ενώ

---

[604] Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, op. cit., *PG*, 147, 837 C.

[605] Ibid., *PG*, 147, 888 C. Εδώ ο στοχασμός του Καλλίστου ασχολείται με τον ενδιάθετο λογισμό και την ησυχαστική σιωπή, εντός της οποίας τελείται ο θείος έρωτας: *Ἄλλο γάρ ἐστι τὸ θεωροῦν τοῦ νοὸς, καὶ τὸ διατίθεσθαι, καὶ διανοεῖσθαι, ὅπερ ἐστὶ τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου, ἕτερον* (888 D).

[606] Ibid., *PG*, 147, 885 C και 852 C.

[607] Bataille, op. cit., 10, 66-67.

την ίδια στιγμή τα στοιχειώδη δεδομένα της αντίληψης μετατρέπονται σε προεκτάσεις του αναγεννημένου *ipse*.

Χωρίς ασφαλώς ο εκκλησιαστικός συγγραφέας του έκτου αιώνα, ή εκείνος του δωδέκατου, να υποψιάζονται τη μελλοντική εξέλιξη της οντολογίας, η ασκητική που θεράπευσαν συναντά τις υπαρξιστικές στιγμές του Heidegger, στο μέτρο που η αγωνία τους να συλλάβουν το «καθόλου» του όντος διασταυρώνεται σε ένα αχρονικό τοπίο –ειρωνικά ίσως– με την αγνωστικιστική πρωτοτυπία του Γερμανού στοχαστή. Η ουσία δεν εξαντλείται στην ύπαρξη για καμία από τις δύο φιλοσοφίες. Για τον μεν χριστιανό, επειδή καταλαβαίνει ότι το πεπερασμένο της ύπαρξης αναχαιτίζει την κοινωνία με την καθολική ουσία του θεού του, και γι' αυτό άλλωστε θα ασχοληθεί με την υποβάθμιση κάθε επιμεριστικού δεδομένου της αποβλεπτικής συνείδησης – αυτή τελικώς είναι η *ξενιτεία·* για τον δε αγνωστικιστή, επί τη βάσει ότι το ον καθίσταται εφικτό ως όλον –ως θεματικό ον–, μόνο εφόσον ιδωθεί συναπαρτιζόμενο με την άπειρη δυνατότητα ύπαρξης.[608] Ασφαλώς και δεν υπάρχει φιλοσοφική ταύτιση μεταξύ θεολογίας και κλασικού (αθεϊστικού) υπαρξισμού –δεν θέλουμε να πούμε αυτό–, εξαιτίας, καταρχήν, της διαφορετικής τους οικονομίας στους όρους των οντολογικών συνιστωσών. Επί παραδείγματι, η ιδέα της ελευθερίας πραγματώνεται, στη μεν πρώτη, εντός της σχέσης των προσώπων, στον δε δεύτερο, υπό τον όρο της αυτοαναφορικότητας της οντικής ατομικότητας – αναλύσαμε κάποιες από τις προκείμενες του θέματος σε προηγούμενη ενότητα, τονίζοντας επίσης το τίμημα της σαρτρικής καταδίκης τού να είναι κανείς ελεύθερος. Όμως θα άξιζε να δοθεί μια ευκαιρία σε ορισμένες εκδοχές του τρόπου με τον οποίο αμφότερες οι θέσεις αυτές αντιμετωπίζουν το συμβάν της ελευθερίας.

Ο έρωτας του Σιναΐτου ασκητή της *Κλίμακος*, του ψευδο-Διονυσίου ή όποιου άλλου μυστικού δεν ανταποκρίνεται νοησιακά στους σχολαστικισμούς κάποιων θεολόγων, που ενίοτε επιζητούν γνωσιακές φόρμες για να τον εντάξουν, αλλά παραμένει ανένταχτος και ελλειπτικός, όπως ακριβώς το διαρκές γίγνεσθαι ενός χαϊντεγγεριανού *Dasein* ή ενός σαρτρικού *néant*. Η γνωσιολογική του τοποθέτηση, κι αυτή απροσδιόριστα κρυπτική, κινείται πέρα ακόμη και από τις στοιχειώδεις λογικές συνθέσεις του νεοπλατωνισμού, καθώς δεν αποδίδει καν στις φυσικές ιδιότητες της νόησης τη *γνώση* του Ενός, υπό τη δικαιολογία ότι το *κατὰ φύσιν* του νου συνίσταται

---

[608] Heidegger, *EX*, 2, 428-429. Βλ. και ενότητες 2.ΙΙ. του πρώτου μέρους και 1.Ι.ii. αυτού του μέρους της παρούσας διατριβής.

πολύ απλά στο *νοεῖν*. Τι μας λέει δηλαδή η επί του προκειμένου συνεπαγωγή; Ότι εφόσον η φύση του νου εξαντλείται στο να νοεί, επομένως δεν είναι δυνατόν να *εννοήσει* το θείο – ωσάν αυτό να μην σχετίζεται ούτε κατά διάνοια με οτιδήποτε συγγενές στη νόηση. Υφίσταται εδώ λοιπόν μια ανακολουθία της αντίληψης μεταξύ γνώσης και *νοερὰς ἀποβλέψεως*.[609]

Στον υπαρξισμό το υποκείμενο διέπεται από τη βεβαιότητα του θανάτου, ενώ η συνείδηση –εφόσον εκλείπει η ψυχή– μετατρέπεται σε φορέα της υπαρκτικής καινοφάνειας· γνωρίζει ότι είναι μοναδικό, όσο και πεπερασμένο. Στον χριστιανικό μυστικισμό η έκπτωση αυτή της ύπαρξης εκτονώνεται και αποδομείται, επειδή η θνητότητα και η αλλοτριωμένη οντολογική πραγματικότητα (τουτέστιν, η ενδοκοσμική παρουσία του ανθρώπινου όντος εντός του πεπερασμένου, συχνότατα συμβατική) παύουν να ισχύουν εντός της προσωπικής κοινωνίας του θείου έρωτα. Το πρόσωπο, γράφει ο Γιανναράς, είναι η μόνη οντολογική πραγματικότητα που αναιρεί την αντιθετική συστοιχία όντος και μηδενός.[610] Και στις δύο περιπτώσεις ισχύει το μέτρο του οντολογικά αυθεντικού. Η «προλαβαίνουσα αυθεντικότητα» του όντος, ή η δυνατότητα «αυτού-που-ακόμα-δεν-είναι», ανεξάρτητα από τις θεϊστικές ή μη καταβολές των φορέων του, υποδεικνύει μια υποτονική, μα ωστόσο διακριτή, συναλληλία μεταξύ των δύο τάσεων του ανθρώπινου ψυχισμού: Η μία –η αθεϊστική ή αγνωστικιστική– διατυπώνει τη δεδομένη ελευθερία της ατομικής προσωπικότητας· η άλλη –η ένθεη– κάνει χρήση της ελευθερίας ως μεθόδου υπαρκτικής αλλοίωσης, δίνοντας έμφαση στο ενικό «καθόλου» του ερωτικού προσώπου (*Ἓν ἄρα ἐστὶ τὸ ἐραστὸν, ὅπερ ἐστὶν ἡ Τριαδικὴ ἑνάς*[611]). Όμως αμφότερες αναλαμβάνουν την ευθύνη της επιλογής τους. Γι' αυτό και ο μυσταγωγικός ασκητισμός δεν είναι ευκαταφρόνητος φιλοσοφικά· ούτως ή άλλως, πρόκειται για ένα τελετουργικό μύησης στο αίνιγμα της ύπαρξης, και είναι δίκαιο να ερευνηθεί με αμεροληψία η μοναδικότητά του ως οντολογικού φαινομένου.

Θα κλείσουμε την παρούσα ενότητα με μια σύντομη σπουδή πάνω σε σχόλιο του Anders Nygren,[612] προς επίρρωσιν της άποψης ότι τα όρια μεταξύ των ειδών εκστατικής ενατένισης δεν είναι σαφή ούτε διακριτά. Λόγω των λουθηρανικών του

---

[609] Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, op. cit., *PG*, 147, όλος ο συλλογισμός στο 869 B-D.

[610] Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρως*, 292.

[611] Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, op. cit., *PG*, 147, 856 B.

[612] Anders Nygren, *Agape and Eros* (2 parts), μτφρ. Philip S. Watson (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 53-54. Ο συλλογισμός είναι εξαιρετικός.

καταβολών, αλλά και του συνεπούς ακαδημαϊσμού του, ο ίδιος θα μετριάσει τις απολυτοποιήσεις των ορθόδοξων θεολόγων, εξηγώντας την ιδιόμορφη αλληλοεπικάλυψη χριστιανικής αγάπης και θείου έρωτα – μια παρατήρηση που αξίζει να σημειωθεί. Η νεοφανής, για την ιστορία των ιδεών, έννοια της χριστιανικής αγάπης προέκυψε σε ένα διανοητικό περιβάλλον όπου μια προγενέστερη, αλλά φαινομενικά παρόμοια και εξίσου καινότροπη, σύλληψη, αυτή του πλατωνικού έρωτα, είχε ήδη υπερφαλαγγίσει δυναμικά κάθε άλλη φιλοσοφική θεώρηση. Ο λειτουργικός ρόλος της εξιδανίκευσης και η ιδέα της αναγωγής –ή ίσως τελικά της παροχέτευσης– του ένσαρκου πόθου στον νοητό χώρο του Υψηλού και του Αγαθού, την οποία εγκαινίασε ο Πλάτων, ενώ αργότερα ολοκληρώθηκε από την αιθεροβάμονα ουσιοκρατία των Νεοπλατωνικών, διέθετε όσες ιδιότητες χρειάζονταν για να προσεταιριστεί την αγαπητική ηθική των χριστιανών.

Ανεπαίσθητα κι όμως σταθερά, το ιδεώδες της αγάπης απώλεσε την αμιγή – και ανεπανάληπτη– φύση του, καταλήγοντας φορέας και υποδοχέας όλων των εξωγενών ιδεαλιστικών ρευμάτων της ύστερης αρχαιότητας, μεταμφιεσμένο από το ανατολικο-ελληνιστικό πνεύμα με το οποίο συναντήθηκε. Παρεξηγημένη εξ ορισμού, ετούτη η πρωτοτυπία της νεόκοπης θρησκείας βρήκε ένα έδαφος αρκετά προλειασμένο για να εκφέρει τη μεταφυσική της μέσα από τις *εξιδανικεύσεις* του νεοπλατωνισμού, και ήταν γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο που η στοιχειώδης ιδέα της αγάπης υπέστη μια διαβρωτική μεταμόρφωση αρκετά άδικη, συγχεόμενη ειδολογικά με τη *μετουσιωμένη* απόδοση του ένσαρκου ερωτικού συναισθήματος – διότι, ας το δεχτούμε, ετούτο είναι το σημείο εκκίνησης του πλατωνικού έρωτα.[613] Παρά ταύτα, τα ειδοποιά της ίχνη –τα οποία αναντίλεκτα υπάρχουν– κατάφεραν ενίοτε μικρότερες ή μεγαλύτερες οχλήσεις στη συλλογική φιλοσοφική συνείδηση των φορέων τους, με συγκυριακές αντιδράσεις εναντίον της καθολικής τους αφομοίωσης. Ο έρωτας

[613] Οι συγγενείς, αλλά όχι ταυτόσημοι, φροϋδικοί μηχανισμοί άμυνας, στην ιδιάζουσα περίπτωση του πλατωνικού έρωτα αλληλοκαλύπτονται. Με τον όρο «εξιδανίκευση» (*idealization*) αποδίδεται η διαδικασία εξύψωσης του ερωτικού αντικειμένου στη σκέψη του υποκειμένου, χωρίς στην πραγματικότητα να έχει λάβει χώρα η αλλοίωση της αρχικής φύσης του πρώτου στη συνείδηση του δεύτερου. Αντίθετα, η μετουσίωση (*sublimation*) περιγράφει τον μηχανισμό αυτο-παροχέτευσης της ερωτικής ενόρμησης σε κάποιον στόχο άλλον από αυτόν της σεξουαλικής ικανοποίησης. Επομένως, η πρώτη αφορά στο αντικείμενο, ενώ η δεύτερη στην καθαυτό ενόρμηση: Joseph Sandler, Ethel Spector Person, Peter Fonagy (επιμ.), *Freud's "On Narcissism: An Introduction"*, μτφρ. James Strachey (London: Karnac Books, 2012), 24.

πνευματοποιήθηκε έως το έσχατο σημείο του *παραμένοντας ουσιωδώς ο εαυτός του*, αδυνατώντας να αναχθεί περαιτέρω σε μια οντολογική διαφορετικότητα. Η αγάπη υπάρχει εξυπαρχής όχι πάνω, όπως κατά καιρούς εξυπηρέτησε τους πλατωνιστές να πιστεύουν, αλλά *πέρα* από τον έρωτα. Πρόκειται για διαφορά ουσίας και όχι βαθμού.[614]

Μια ψυχαναλυτική προσέγγιση της συλλογιστικής του Nygren επισύρει ορισμένως φαινομενολογικά προβλήματα. Ακόμη και αν –ή μάλλον ακριβώς επειδή – το ιστορικοφιλοσοφικό του επιχείρημα προβάλλει ισχυρό, αναρωτιόμαστε κατά πόσο είναι εφικτή η απόδοση ενός κοινού υποβάθρου στο ψυχικό φαινόμενο του θείου έρωτα, ή εάν ισχύει όντως μια περιπτωσιακή αλλοίωση της έννοιας της αγάπης, ακόμη και εντός της αδολίευτης διαφάνειας των πατερικών κειμένων – αν δηλαδή η χριστιανική αγάπη και ο πλατωνικός έρωτας εκκινούν από την ίδια ψυχολογική ρίζα. Αν πούμε ότι κάτι τέτοιο ισχύει, τότε πρέπει επίσης να παραδεχτούμε μια ψυχολογική προδιάθεση του ανθρώπου να εξερευνά τα όρια της υπόστασής του επιστρέφοντας, μέσα από αλλεπάλληλες μεταμορφώσεις, στο συμβάν της εκστατικής κοινωνίας με το επέκεινα υπό το κράτος της «ερωτικής» ανάγκης· και ίσως τελικά αυτή του η τάση ανάγεται σε κάποια λανθάνουσα *καθολική* ανθρωπολογική σταθερά που προϋπάρχει του όποιου φιλοσοφικού ή θρησκειολογικού πλαισίου, αν και το ίδιο εννοεί τον εαυτό του ως αυτοαναφορική μοναδικότητα.

Πάντως, γεγονός παραμένει ότι οι εκστατικές εξάρσεις των χριστιανών μυστών βρέθηκαν να πλήττονται συχνά από αδιευκρίνιστης προέλευσης και ακαθόριστων επιπτώσεων συγκρουσιακές φάσεις, ένα φαινόμενο που ομολογουμένως απουσιάζει εντελώς από την πλατωνική και νεοπλατωνική νοοτροπία και που ίσως να μας κατευθύνει, αν θέλαμε να το δούμε μάλλον ψυχαναλυτικά παρά φιλοσοφικά, στον μυχό του τρόπου συγκρότησης και ανάπτυξης των οντολογικών αναφορών και προσβλέψεων του υποκειμένου. Ποιος είναι αυτός ο γνωστικός πυρήνας απ' όπου ο άνθρωπος αρύεται την ιδεατή αυτεπίγνωσή του, και σε ποιον βαθμό του επιτρέπεται να ασκεί έλεγχο στα αποβολιμαία στοιχεία των αξιωματικών οντολογικών του απολυτοποιήσεων – όπως συμβαίνει με τους ενοχοποιητικούς αφορισμούς που επιστρατεύει η δογματική όψη της θρησκείας; Το μυστικιστικό βίωμα του Συμεών, λόγου χάριν, η γνωσιακή αλλοίωση της συνείδησης και η εκφορά του προσώπου προς

[614] Nygren, op. cit., 52. Βλ. και τον σχολιασμό του Abrahamov: Abrahamov, op. cit., 9-13 (Εισαγωγή).

το πρόσωπο του Άλλου, το γεγονός –εν τέλει– του αυτοπροσδιορισμού του στο πλαίσιο της μυστικής κοινωνίας, συμβαίνουν σε ένα περιβάλλον χαρμολύπης όπου η προσαγόρευση της απρόσιτης Μονάδας συνυπάρχει απαραίτητα με την ενοχική απορία του μυσταγωγικού πράττειν:

Ἐξαπορῶ καὶ φλέγομαι καὶ μανθάνω αἰτεῖσθαι καὶ ἐκζητεῖν μετὰ κλαυθμοῦ ἐν πολλῇ ταπεινώσει καὶ μὴ δοκεῖν ὡς δυνατὰ τὰ ὑπὲρ φύσιν εἶναι καὶ τῆς ἰσχύος τῆς ἐμῆς καὶ σπουδῆς ἀνθρωπίνης, ἀλλ᾽ εὐσπλαγχνίας τοῦ Θεοῦ καὶ ἐλέους ἀπείρου.[615]

Μια ψυχογλωσσολογική ερμηνεία του φαινομένου, που παραδίδεται από τον Peter Tyler,[616] εκθέτει το πεδίο του ένθεου μυστικισμού ως ψυχαναλυτικό παράδειγμα με άξονα τη μυστική θεολογία του ψευδο-Διονυσίου. Κατά τον Tyler, στα κείμενά του ενυπάρχουν δύο ισοδύναμες και συμπληρωματικές γλωσσικές «στρατηγικές», που με τη σειρά τους αντιπροσωπεύουν ψυχολογικές όψεις: της αγνωσίας/αποδόμησης και της ενσωμάτωσης/συγκίνησης· η πρώτη δείχνει προς τα όρια της ανθρώπινης αντίληψης ως προς την κατανόηση του θείου, η δε δεύτερη υποδηλώνει την ένωση με το στοιχείο της θεότητας μέσα από τη λιμπιντική λειτουργία (ίσως εδώ ο συγγραφέας εννοεί τον μηχανισμό της μετουσίωσης). Δεν είναι διόλου απίθανο, λοιπόν, υπό το ψυχαναλυτικό πρίσμα, από τον συγκερασμό λιμπιντικής εκδήλωσης (στοιχειώδους λειτουργίας) και συναισθήματος (ανώτερης επιθυμίας) να προκύπτει το αίσθημα της ενοχής.

Είναι μια ενδιαφέρουσα άποψη, που όμως ενέχει ένα δομικό πρόβλημα: το ότι αυτή η υπολανθάνουσα λειτουργία του ανθρώπινου ψυχισμού, που μπορεί πραγματικά να υφίσταται και μάλιστα να προαχθεί σε πηγή αγωνίας ή άγχους, ενδεχομένως εξυπηρετεί την ψυχολογική (από την πλευρά της ψυχανάλυσης) μελέτη του φαινομένου, αλλά αφήνει ανεκπλήρωτη την οντολογική. Θέλουμε να πούμε με αυτό ότι, ως επιστημονικό παράδειγμα, η καταλυτική για το υποκείμενο δράση της έκστασης, εφόσον διαπιστώνεται, μπορεί να ισχύει καταρχάς *δυνάμει* του ψυχικού υποβάθρου, αλλά εκ των υστέρων αποκτά εγκυρότητα *ανεξάρτητα* ή πάντως *πέρα* από αυτό. Επιστημονικά παραμένει, ούτως ή άλλως, μερικώς ανερμήνευτη η οντολογική επίδραση του θείου έρωτα ως μεταμορφωτικής διαδικασίας (με ή χωρίς το συνοδευτικό συναίσθημα ενοχής), διότι η ψυχανάλυση, αν και μείζον εργαλείο, δεν

---

[615] Συμεών ο νέος Θεολόγος, op. cit., XVIII, *SC*, 174 (t. ii), 78, 45-49.

[616] Peter Tyler, *Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition* (London – New York: Continuum, 2011), 84.

ερμηνεύει –ή δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη– την υπαρξιακή έλλειψη που οδηγεί τον άνθρωπο ως εκεί· αυτό το πράττει, όσο μπορεί, η μεταφυσική.

Χωρίς η προκειμένη διαπίστωση να αφορά αποκλειστικά στη μυσταγωγική νηπτικότητα των Πατέρων, θα εφαρμοστεί θαυμάσια στη μελέτη του φαινομένου της «σκοτεινής νύχτας της ψυχής», που απασχόλησε τη χριστιανική οντολογία της δυτικής φιλοσοφίας, αρχής γενομένης από τον δέκατο έκτο αιώνα. Οι ψυχολογικές υποδοχές και προεκτάσεις της έκστασης ως υπεραναπλήρωσης της φυσικής ατομικότητας μαρτυρούν ένα προσωπικό αντίτιμο συχνά δυσβάσταχτο. Και ανακύπτει το διακύβευμα αν ο «όντως έρωτας», που θα οριστεί από τον ψευδο-Διονύσιο ως *ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως, ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων*[617] και από τον Γιανναρά ως η *δυναμική («ηθική») μετάβαση από την αυτοσυνειδησία της συνολικής έκ-στασης της ατομικότητας* (δηλαδή τον εγωκεντρικό ερωτισμό που μας μεταθέτει στην τραγικότητα του κενού) *στην εμπειρία της προσωπικής καθολικής αναφοράς*,[618] αν αυτός ακριβώς ο έρωτας, απελευθερώνει το πρόσωπο ακυρώνοντάς το ως καθ' εαυτό, αν δηλαδή το απαλλάσσει υπερβολικά από την ανθρώπινη *ecceité* του. Πριν όμως από την ενασχόλησή μας με τη «σκοτεινή νύχτα», ας θίξουμε και τις έτερες αβρααμικές όψεις του θείου έρωτα.

V. *Κατοίκηση, εκμηδένιση, προσκόλληση*

Η αραβική μυστικιστική ποίηση, με το απαράμιλλο έμφυτο πάθος των δημιουργών της, βρίθει από παραδείγματα αυτής της παράφορης τάσης προς το απόλυτο μηδέν του θεού, αλλά με τη βιωματική ιδιοσυστασία της ερωτικής συνάντησης. Παραθέτουμε ένα τυπικό παράδειγμα: Κατά τον δέκατο τρίτο αιώνα, το ταμπεραμέντο της υμνωδίας του Ibnu 'l Fárid, αδιάπτωτα πιστό προς το πνεύμα της σουφικής έξαρσης, καταθέτει τη μαρτυρία μιας έμπυρης όσο και ανήσυχης φύσης, που ησυχάζει βρίσκοντας τον εαυτό της στην άρνηση της θνητότητας και στην αναγωγή της προς τη θεία ενικότητα, αφού προηγουμένως η ζωή έχει εξαντληθεί και εξαντλούμενη έχει αποκαθάρει την ύπαρξη, εκπληρώνοντας την παράδοξη παραφορά

---

[617] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Περὶ Θείων Ὀνομάτων*, *PG*, 3, 708 B. Βλ. και σχετικό σχόλιο Γιανναρά: *Το Πρόσωπο και ο Έρως*, 188-189.

[618] Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρως*, 189.

του θείου έρωτα. Ο μύστης κάνει χρήση –και κατάχρηση– των υπερβολικών σχημάτων λόγου, έχοντας ανάγκη να αποτυπώσει τον τρόπο με τον οποίο πεθαίνει από έρωτα και στη συνέχεια ζει έναν οξύμωρο βίο μέσω της αφορμής του θανάτου του, που τώρα αναδεικνύεται και προβάλλεται ως *prima causa* της ζωής. Πλούτος της αυταπάρνησης και αφθονία της ένδειας· ιδού το οξύμωρο της μυστικής «κατοίκησης».[619]

Αλλά κατοίκηση σημαίνει ταυτόχρονα *συν-ουσία* των προσώπων. Η ανθρώπινη σκέψη, γράφει ο Reyno Nicholson, διακρίνει την ουσία της θεότητας εκ των ιδιοτήτων, ονομάτων και ενεργημάτων της. Αλλά κατά την έκσταση, όταν λαμβάνει χώρα το όραμα της Ολότητας, το κάθε τι υποστασιοποιείται ώστε κάθε επιμέρους σχέση ταυτίζεται με την καθολικότητα της ύπαρξης.[620]

Να πώς ερμηνεύει ο Ibnu ’l Fárid την εμπειρία του: Ολόκληρος ο εαυτός υπερβαίνει τη δυαδικότητα των αισθήσεων, κι όμως πρόκειται για υπέρβαση εσωτερικοποιημένη (συμβαίνει εντός του εγώ), εφόσον ο μύστης έχει ήδη ενσωματώσει την ουσία του (στο όλον).[621] Υπάρχει επομένως μια μυστηριακή αυθυπέρβαση που αγνοεί την αρχή της εξατομίκευσης ενός νιτσεϊκού Υπερανθρώπου, εννοώντας πως δεν τη διατηρεί ως συνειδητή λειτουργία για να συντελέσει το «πέρασμα». Δεν του χρειάζεται. Αλλά ο εαυτός που ενοποιεί την ουσία του δεν είναι μονάδα, δεν αυτοσυνειδητοποιείται ως *εγώ είμαι*, αφού το εγώ ανήκει στον κόσμο της πολλότητας, από όπου ο μυημένος έχει ήδη εξαλειφθεί με μια μηδενικότητα (*fanâ*)[622] που ακολουθείται από την αισθητηριακή κενότητα, τη μεγαλοπρεπή απολυτότητα του τίποτα, αποστερημένη ακόμη και από την απόλαυση της μεταρσίωσης.[623] Καμία αγαλλίαση, τέρψη ή ψυχική ευφορία δεν διαταράσσει την ύπαρξη, παρά μόνο κενότητα – η ύπαρξη *per se*. Εδώ ανιχνεύεται και το στοίχημα του ανθρώπου να υπερβεί οντολογικά όχι μόνο τον εαυτό του αλλά και την *ιδέα καθ’ εαυτήν* ότι αυτός υφίσταται. Εκείνο που προκύπτει είναι μια βουβή γνώση χωρίς ρητό ή ενδιάθετο λόγο, δίχως τη θεωρητική βάσανο επάνω στο μυστήριο του βίου, μια άκοπη παραίτηση του όντος στις εκβολές του.

---

[619] Nicholson, op. cit., 138.

[620] Ibid., 193.

[621] Ibid.

[622] Βλ. και πρώτο μέρος της παρούσας διατριβής, ενότητα 1.IV.

[623] Nicholson, op. cit., 158.

Τρεις αιώνες νωρίτερα, ο εξοχότερος για την εποχή του των δασκάλων του σουφισμού Ḥosayn-ibn-Mansoûr al Ḥallâj θα διατυπώσει ποιητικά και ευσύνοπτα το μυστήριο της περιχωρητικής του σχέσης με τη θεότητα, καθώς υποκείμενο και αντικείμενο εναλλάσσονται για να συντελεστεί το θαυμαστό φαινόμενο της *baqā*.[624] Οι ιστορικές αναφορές που μας παραδόθηκαν για τη ζωή του φιλοσόφου αποκαλύπτουν εμπράκτως τη συνέπειά του στον τρόπο με τον οποίο ενατένιζε το συμβάν του θανάτου: ως έξοδο από την ενδοκοσμική απάτη των φαινομένων. Η εναγώνια αναμονή, σχεδόν η βεβαιότητα, για τη μαρτυρική εκτέλεση που επέκειτο, επί τη αιτιάσει της αίρεσης, διεστράφη σχεδόν παθολογικά σε ηδεία προσμονή, καταλήγοντας στην ικεσία θανάτου. Ακόμη και όταν οι ακούσιες, ιστορικές συνθήκες της ζωής συχνά θα ορίσουν για τον μύστη ένα αλγεινό πεπρωμένο, ακόμη και τότε, η αγωνία της εκμηδένισης, που πηγή της είναι το συνειδητό εγώ, δηλαδή η προσωπικότητα καθ' εαυτήν, εξαλείφεται *από την ίδια την εκμηδένιση* όταν αυτή επισυμβεί ως το πολυπόθητο γεγονός της απορρόφησης στην έσχατη ενικότητα της θεότητας· είναι πράγματι παράδοξο. Η εκμηδένιση, επομένως, ως *fanâ*, και η κατοίκηση, ως *baqā*, χειραφετούνται από τη συνείδηση και μετατρέπονται σε μυσταγωγικούς προπομπούς μιας ανώτερης ύπαρξης.[625] Η απαλοιφή της ατομικής

---

[624] Ibid., 59. Ωστόσο, ο Nicholson θεωρεί ότι η μυστική ένωση δεν καταλήγει στην κατ' ουσίαν ταύτιση, εφόσον η προσωπικότητα του μύστη επιβιώνει κατά τη διάρκεια του μυστικού βιώματος. Η ανθρώπινη (*násút*) και η θεία (*láhút*) φύση παραμένουν διακριτές. Υπό μια διαφορετική ερμηνεία, εντούτοις, στο μείζον ποιητικό του πόνημα *Dīwān* (M. 4, 1.4), όπως παρατίθεται από τον H. W. Mason, ο Ḥallâj επικεντρώνεται στην αίσθηση της λήθης του εκστατικού προσώπου, ενώ η μνήμη του εαυτού αντικαθίσταται από την υπόδειξη *είμαι εσύ* της ερώμενης θεότητας. Αν η προσωπικότητα δεν βασίζεται σε τίποτε άλλο παρά στη μνήμη, τότε πράγματι λαμβάνει χώρα το γεγονός της εκμηδένισης. Βλ.: Herbert W. Mason, *Al- Hallaj* (London and New York: Routledge, 1995), 89-90. Αξίζει να σημειωθεί ότι η ασκητική του, που προτάσσει τον μυστικό έρωτα μέσω της εκμηδένισης του εγώ, θεωρήθηκε αιρετική από το ισλαμικό περσικό καθεστώς της δυναστείας των Αββασιδών του δέκατου αιώνα, και ο ίδιος κατέληξε, σε συνδυασμό με τη γενικότερη κριτική του διαφοροποίηση απέναντι στο ορθόδοξο Ισλάμ, να κατηγορηθεί για υποκίνηση ηθικής και πολιτικής διασάλευσης. Ακολουθεί η καταδίκη και ο μαρτυρικός του θάνατος με σταύρωση και ειδεχθή βασανισμό (xii-xii του Προλόγου και 1-34 της Εισαγωγής). Επίσης: Louis Massignon, *La Passion d' al Ḥosayn-ibn-Mansoûr al Ḥallâj, Martyre Mystique de l' Islam, Exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, t. II (Librairie Orientaliste Paul Geuthner: Paris, 1922), 791-802. Arberry, op. cit., 60. Για τον όρο της *baqā* βλ. και πρώτο μέρος της παρούσας διατριβής, ενότητα 1.IV.

[625] Mason, op. cit., 41, όπου δίνεται η φιλοσοφική διάσταση της αναμονής και αποδοχής του επικείμενου μαρτυρίου.

υπόστασης συμπίπτει με την απελευθέρωση, και ετούτο συνιστά μια υπαρκτική κατάκτηση.

Εδώ εφαρμόζεται η γνωστή οντολογική σύμβαση. Η διαδικασία της εξόδου/απελευθέρωσης εμπλέκει θεωρητικά ένα κάποιο εγώ το οποίο αφενός να την υφίσταται, αφετέρου να αναδύεται οντολογικά ανεξάρτητο από την «έξοδο». Υπό τη φιλοσοφική οπτική, θα έλεγε κανείς ότι προκύπτει τελικά ένα πρώτο πρόσωπο απολύτως απλοποιημένο, που μπορεί να είναι ουσία, καθαρή υπόσταση, πνευματική διάσταση ή οντική αφαίρεση, συνεχίζοντας τρόπον τινά να υπάρχει με κάποιον μεταφυσικά φιλόδοξο τρόπο αθανασίας. Για να ιχνηλατήσει τους δύσβατους χώρους της συνείδησης και να προσφέρει έστω υποτυπώδη τεκμηρίωση και των πιο άδυτων περιοχών της ανθρώπινης φύσης, η φιλοσοφία οφείλει να προχωρήσει πέρα από την οριακή ψυχολογία του μύστη που τον παρωθεί στη σχεδόν φρενήρη ένωση με ό,τι θεώρησε υπέρτατο, απόλυτο, αΐδιο· αυτό είναι μια σημαντική διαπίστωση, αλλά παραμένει στην προφάνεια πρώτου επιπέδου.

Η ερωτική παράδοση του εκστατικού όντος και η απροϋπόθετη κατοίκηση στον αχαρτογράφητο τόπο του θεού του ισχύουν ως αυθεντικό μυστικό βίωμα μόνο όταν προσπελάσουν, για να υπερκεράσουν, τους υπαρκτικούς τους όρους, τις ίδιες τις οργανικές τους υποδομές. Τι εννοούμε; Ότι η εκστατική εμπειρία, η τελεολογία της καθ' εαυτήν –τουλάχιστον του ένθεου–, ακυρώνει την ουσία της παράδοσης ή κατοίκησης, που φυσικά είναι η πλήρης υποταγή, με το να αναβαθμίζει σε τέτοιο επίπεδο τη συνείδηση ώστε τελικά να απελευθερώνει την ανθρώπινη υπόσταση από το ίδιο της το εγώ, να την ανεξαρτητοποιεί σε βαθμό που αυτή καθίσταται άτρωτη στη ματαιότητα του να υπάρχει κανείς, άτρωτη ακόμη και στην ίδια την επιθυμία για τη θεότητα. Έστω και για όσο διαρκεί το βίωμα, ο μύστης *γίνεται ο ίδιος* η ενικότητα που αναζητά και απελευθερώνεται από τον δυαλισμό, χειραφετούμενος ακόμη και από την επιθυμία της ένωσης που τον οδήγησε αρχικά ως εκεί. Επαναπροσδιορίζεται οντολογικά, έστω και αν ο ίδιος δεν το συνειδητοποιεί απαραίτητα – η αλλαγή επισυμβαίνει σε ένα στοιχειώδες προσυνειδησιακό επίπεδο, εξ ου και το μόνιμο πρόβλημα του άρρητου. Η συγκεκριμένη παράμετρος είναι σημαντική για να κατανοήσουμε φαινομενολογικά τις ομοιότητες του θείου έρωτα στις θεϊστικές του εκφάνσεις. Έστω και ένθεος, ο άνθρωπος διέπεται πάντα, συνειδητά ή ασύνειδα, από την αυτοαναφορικότητά του. Σε μια πιο απροκάλυπτη περιγραφή, η πανομοιότυπη αίσθηση καθομολογείται από τον επίσης ευλαβή Eckhart. Τι γράφει στις ελλόγιμες θεολογικές του δοκιμές; Ότι στην έκστασή του ο ίδιος νιώθει να «γίνεται» τα πάντα,

περνώντας στη –βέβηλη για τον αδαή και λαϊκό *homo religious*– φάση της συνείδησης όταν διαπιστώνει ότι *ακόμα και η θεότητα αποδεικνύεται οντικά ανεπαρκής*,[626] πως η εντύπωση του θεού ανήκε, ενδεχομένως, στο βασίλειο της *māyā*.

Αλλά ας δούμε την παράδοξη ετούτη όψη της χειραφέτησης και στις λοιπές μείζονες, ένθεες όψεις της, αρχίζοντας από την ινδουιστική «αφοσίωση» (*bhakti*), που ήδη θίξαμε στο πρώτο μέρος. Κύριο ζητούμενο της έκστασης στην «ορθόδοξη» βεδική παράδοση είναι όχι η προσωπική μέθεξη με τον ερώμενο θεό, αλλά, καθώς έχουμε ήδη εξετάσει, η απελευθέρωση από την απάτη της ενδοκοσμικής πολλότητας που συνίσταται στην αναβάθμιση της προσωπικότητας στην Ολότητα του *brahman* – ουσιαστικά, επομένως, στο αμφιλεγόμενο ζητούμενο της απώλειας του εγώ. Κατά τη γνώμη του R.C. Zaehner, αντίθετα με τις απόψεις του παραδοσιακού βραχμανισμού, η εισδοχή της συνείδησης σε αυτή την απροσδιόριστη φάση αποτελεί ένα πρώτο επίπεδο, όπου ο μύστης είναι δυνατόν να παραμείνει –να «γίνει» δηλαδή *brahman*– δίχως να περάσει στο υψηλότερο στάδιο πνευματικής ολοκλήρωσης, ήτοι στην αγαπητική κοινωνία με την πηγή της συμπαντικής ζωής.[627] Αυτή η σχεσιακή «αποδόμηση» του εαυτού αίρει απλά την επίφαση του εγώ δίχως να επηρεάζει τον οντικό πυρήνα της ψυχής. Η υπέρτερη μορφή απελευθέρωσης, παραδόξως, δεν απαιτεί τη θυσία της αυτοσυνείδησης, αλλά αντίθετα, διατηρεί την αυτεπίγνωση αναβαθμίζοντας το ον σε πρόσωπο, ακριβώς όπως συμβαίνει με τη μυστική θεολογία των χριστιανών. Ιδού η αγαπητική αφοσίωση, η έκσταση της *bhakti*, τόσο αλλότρια πολιτισμικά προς τις αβρααμικές όψεις του θεϊσμού που εξετάζουμε εδώ, και όμως συνάμα εξαιρετικά οικεία ψυχολογικά και οντολογικά.

Το γοητευτικό οξύμωρο της υποδούλωσης/ελευθερίας, αυτό το οριακό στοίχημα του ανθρώπου για την πλήρη μεταμόρφωση, εμφανίζεται ως *devequt(h)* (καθολική αφοσίωση, προσκόλληση) στον εβραϊκό μυστικισμό.[628] Αλλά πριν επεκταθούμε στη μεταφυσική ερμηνεία του όρου, είναι σημαντική μια

---

[626] Eckhart, *Sermons*, 87, *The Complete Mystical Works*, 424-425. (*ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστι γὰρ οὐλομελές τε και ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον*: Παρμενίδης, op. cit., DK, I, 28, B 8, 3-4 (βλ. και ενότητα 2.Ι. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής).

[627] Zaehner, op. cit., 15.

[628] Βλ. ενδεικτικά: Scholem, op. cit., 233-234. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 124.

πραγματολογική επισήμανση. Γενικά η ιουδαϊκή νοοτροπία, τόσο στην καμπαλιστική όσο και στη χασιδιστική της όψη, είναι καταρχήν εγκεφαλικότερη των λοιπών αβρααμικών μορφωμάτων, με τις λογικές δεσμεύσεις που απαιτούν το οριοθετημένο πάθος και η σχετικά ανέξοδη ως προς τον συγκλονισμό της συνείδησης αποστασιοποίηση από τις εξάρσεις της προσωπικής σχέσης με τη θεία ενικότητα. Εδώ οι ειδικοί επί του θέματος θα δουν μια εξέχουσα διαφοροποίηση μεταξύ καμπαλισμού και χασιδισμού. Στον μεν πρώτο, οι εναλλακτικές καταστάσεις συνείδησης κατορθώνονται μέσω του μυστικού συνδυασμού των ιερών γραμμάτων για τον σχηματισμό των θείων ονομάτων· αντίθετα, ο δεύτερος, ειδικά κατά τη μοντέρνα του φάση, και θέλοντας να επεκτείνει τον εαυτό του σε πιο ιντελεκτουαλιστικές ατραπούς, θα αποδώσει την έκσταση στην αφοσίωση, στο *devequt* του μύστη, ως το αποτέλεσμα της νόησης και της εξατομικευμένης βούλησής του. Η επίδραση της μυστικιστικής αξίας των ιερών ονομάτων εκπηγάζει από την προσωπική συνεισφορά, ειδάλλως η ουσία της ιερότητας παραμένει ανεκδήλωτη.[629]

Παρά τις εσωτερικές διαφορές, εντούτοις, η ειδοποιός φύση της ιουδαϊκής μυστικής θεολογίας, η άποψή της για την εκστατική αναγωγή του ανθρώπου στο θεϊκό, ενέχει μια βασική διαφορά σε σχέση με τις λοιπές αβρααμικές μυστικιστικές παραδόσεις: ότι μολονότι συνιστά θεμελιώδη πηγή θρησκευτικής έμπνευσης, δεν ολοκληρώνεται, τουλάχιστον κατά κύριο λόγο, ως *unio mystica*, δηλαδή ως ανεπανάληπτη συνάντηση των προσώπων, διότι η ενατένιση της θείας ενικότητας καταλήγει σε μια διανοητικοποιημένη, άλλοτε εξωφρενικά υπερβολική, αίσθηση της καθ' ολοκληρίαν «αλλοτριότητάς» της ως προς το υποκείμενο του λόγου. Θα έλεγε κανείς ότι, τυπικά τουλάχιστον, προσομοιάζει στις εξωτερικές, μη μυστικιστικές όψεις του ορθόδοξου Ισλάμ, όπου, ούτως ή άλλως, η θεότητα ισχύει μάλλον ως μια

---

[629] Γενικά οι διαφορές μεταξύ της Καμπάλα και του Χασιδισμού παραμένουν μάλλον σε δογματικό και ερμηνευτικό επίπεδο, παρά σε επί της ουσίας διακρίσεις. Βλ. και: Idel, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*, 53. κ. εξ., ειδ. 57. Επίσης, ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Idel σχετικά με τις διαφορές ως προς την αντίληψη περί της μυστικής γλώσσας και των ιερών γραμμάτων: Idel, «Reification of Language in Jewish Mysticism», 56 (βλ. και ενότητα I. IV. πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 58-60).

Ο Scholem αναφέρει επίσης τις φιλοσοφικές και θεολογικές διαμάχες των απολογητών του παραδοσιακού καμπαλιστικού γνωστικισμού και του χασιδιστικού κινήματος. Scholem, op. cit., 54. (Για την ανάδυση του χασιδισμού κατά τον Μεσαίωνα και τη νεότερη φάση του κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα, βλ. σελ. 156 κ. εξ. και 539 κ. εξ., αντίστοιχα. Για την ιστορική καταγωγή του καμπαλισμού, βλ. σελ. 225 κ.εξ.)

προϊσταμένη ηθική προστακτική χωρίς την ταύτιση της προσωπικής ενατένισης.[630] Ωστόσο, η εβραϊκή μυστική παράδοση, που οπωσδήποτε χαρακτηρίζεται κυρίως από υπερβατισμό, φαίνεται μάλλον αλλόκοτο να εποπτεύει έναν Θεό κάπως εγκεφαλικό, σχεδόν αμέτοχο, μη παρεμβατικό στην ανθρώπινη συνείδηση, ξένο προς τη βούληση του δημιουργημένου όντος, ως εκ φύσεως περιφρονητικά αδιάφορο απέναντι στην επίσκεψη του προσώπου προς το πρόσωπο, την ιδιαίτερη εκείνη αποκάλυψη που μεταμορφώνει ηθικά και οντολογικά τον άνθρωπο, όπως άλλωστε κάθε ερωτικό συναπάντημα. Όμως, αν το δει κανείς υπαρξιακά, αντιλαμβάνεται ότι η κατεξοχήν συνειδησιακή *αλλοίωση*, η ίδια η εκστατική εμπειρία, αφορά στον άνθρωπο και όχι στη θεότητα. Διότι εκείνη δεν υφίσταται ως πρόσωπο αλλά ως αρχετυπική ενικότητα αμετάβλητη μέσα στο αισθητικό και οντικό της κενό, αρχαϊκή ως προς τις εκδηλώσεις της, σχεδόν προσωκρατική ή στωική ως προς την πρόσληψή της από τον ανθρώπινο νου, ένας *deus absconditus* αναδιπλωμένος στον εαυτό του, που μόνο αλληγορικά είναι δυνατόν να αποκαλεστεί ως φορέας κάποιου ονόματος· εξ ου και η προσεκτική σπουδή περί την προφορά των μυστικών του ονομάτων, καθώς γνωρίζουμε ότι παύουν να υφίστανται ως ονόματα άπαξ και προφερθούν.

Κι εδώ υπάρχει το γεγονός μιας βαθιάς τομής:

Η μυστηριακή ερωτική ένωση –με τον τρόπο των Πατέρων ή των κλασικών του σουφισμού– δεν αποτελεί κεντρικό άξονα του εβραϊκού μυστικισμού, διότι αυτό θα προϋπέθετε έναν κάποιο μετριασμό της εγκεφαλικότητάς του, πράγμα που, όπως έχουμε εκθέσει, δεν συμβαίνει κατά κύριο λόγο· γι' αυτό και η «διανοητική» πρόσληψη της θεότητας ακολούθησε αντίστροφες πορείες στις τρεις αυτες μεγάλες παραδόσεις: στις μεν δύο αγνωσιακά, αποφατικά, στη δε καταφατικά, σχολαστικά, με ιντελεκτουαλιστικό μυστικισμό.

Εντούτοις, υπήρξαν περιπτώσεις όπου και ο καμπαλιστής μύστης υπέκυψε στα κελεύσματα του θείου έρωτα, έστω κι αν παρουσίασε τάσεις αιρετικής απόκλισης από τις καθεστηκυίες δομές του δόγματός του. Υφίσταται επομένως μια βαθύτερη ανάγκη που τον ωθεί σε αυτή την απόλυτα προσωπική κέλευθο, ένας υπαρξιακός πόθος του ανθρώπου –μαζί και αγωνία–, τον οποίο αναγνώρισαν και αποδέχτηκαν εξυπαρχής οι θεολόγοι και ασκητές Πατέρες. Κατά την περίοδο του Μεσαίωνα, εγκαινιάστηκε –τουλάχιστον σε τόση έκταση– από τον Abraham Abulafia, κύριο απολογητή της υπερβατικής Καμπάλα, η φιλοσοφία του *devequt* εν είδει *unio*

[630] Scholem, op. cit., 54. Zaehner, op. cit., 2.

mystica,[631] αλλά με κάποιες συστημικές διαφοροποιήσεις. Ο ίδιος δεν απαιτεί από το εγώ την εκμηδένιση που λυτρώνει το ακραιφνές και διάπυρο πάθος ενός σούφι, αλλά εντούτοις εισάγει το εκστατικό υποκείμενο μυσταγωγικά σε μια κατάσταση πρόσφυσης προς τη θεία ενικότητα όπου τηρούνται τα προσχήματα του λόγου, διότι χρειάζονται για να μην παρεκτραπεί η συνείδηση σε ψευδαισθητικές καταστάσεις εμμανούς έκστασης – όπου και εδράζεται η ψυχοπαθολογία κάθε ανεκπλήρωτου πόθου ή παράλογου ζητούμενου.

Αντίθετα, η επίτευξη του θείου έρωτα προδικάζει την ψύχραιμη σχολαστικότητα και τις έμπειρες τελετουργικές νύξεις ενός ελλόγιμου εσωτεριστή, σχεδόν ανταμείβει την –άλλοτε παροξυσμική αλλά πάντα ελεγχόμενη– ενατένιση του *Ein-Sof*, της απόκρυφης (*deus absconditus*) συμπαντικής Ολότητας,[632] μέσα από τη μελέτη των καμπαλιστικών κειμένων. Ειδάλλως δεν θα υπήρχε ο τρόπος να ενστερνιστεί κανείς αυτή τη *sui generis* και τόσο δύσληπτη παράδοση περί ιερών γραμμάτων, πειθαρχώντας στις ιδιότυπες επιταγές του *Sefer Yetzirah*, της Βίβλου της Δημιουργίας. Ο συγκερασμός της γλωσσικής ικανότητας με την πνευματική κατάρτιση του Καμπαλιστή σοφού αποδίδουν εκείνες τις συντονισμένες ρυθμικές δονήσεις που υλοποιούν την απόκρυφη προφορά του τρομερού ονόματος (*YHVH*) του αβρααμικού θεού, τον μυστικό αυτόν συγκερασμό των τεσσάρων ιερών γραμμάτων (*Tetragrammaton*). Έτσι το όνομα, από νοητική εξεικόνιση και γλωσσικό σημείο, υποστασιάζεται στην πρωταρχική ενικότητα από όπου εκπορεύονται τα πάντα, προσκτάται τη βαρύτητα και την υπόσταση ιερής πύλης.[633] Διαφορετικά ο μύστης θα έχανε τον εαυτό του στις άναρχες ψυχικές δομές της αρχέγονης ανθρωπολογικής του κληρονομιάς, δίχως ελπίδα να κατακτήσει τον εαυτό του στις αληθινές του διαστάσεις και να τον παραδώσει ασμένως και πειθήνια στην αυστηρή απροσδιοριστία του *Ein-Sof*. Πνευματοποιώντας την ανθρώπινη νόηση, την καθιστά προσίδια στην ενεργούσα νόηση (*intellectus agens*) του θεού του. Επομένως η ανθρώπινη διάνοια –*διάνοια* και όχι ψυχικό κατάλοιπο ή υπαρκτική αφαίρεση– καθίσταται ομοούσια της διάνοιας του Θεού, η ταυτολογική τους συνέπεια συμβαίνει

---

[631] Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 124.

[632] Επίσης και *En-Sof*. Scholem, op. cit., 64-65.

[633] Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 124. Scholem, op. cit., 257. *Sefer Yetzirah*, 2. 5, Aryeh Kaplan (επιμ.), *Sefer Yetzirah, The Book of Creation* (Weiser Books: York Beach – Boston, 1997), 124-125. Βλ. και ενότητα 1. IV. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 58-61.

σε καθαρά οντολογικό επίπεδο και η διαφορά τους είναι πλέον μόνο ιστορική: *post rem* η πρώτη, *ante rem* η δεύτερη.[634]

Πού έγκειται λοιπόν η θεϊστική αναρχία του Abraham Abulafia και η ερωτοτροπία της φιλοσοφίας του με τον θείο έρωτα του νηπτικού Συμεών ή του al Ḥallâj; Στο ότι επενδύει τον καμπαλιστικό εσωτερισμό με –έστω– λελογισμένες δόσεις εκείνης της ρομαντικής νοσταλγίας για το προσωπικό συναπάντημα του απόλυτου Όντος μέσα στον μυχό της ψυχής του ανθρώπου, στοιχείο που ομολογουμένως λείπει από τον στείρο σχολαστικισμό του «ακαδημαϊκού» καμπαλισμού, και τοιουτοτρόπως τελεσφορεί τη ριζοσπαστική προσκόλληση στην ενικότητα του θεού[635] με τον συντηρητισμό του συνειδητοποιημένου μυσταγωγού. Θα έλεγε κανείς ότι αυτά ακριβώς τα γνωρίσματα της θεολογίας του Abulafia παραπέμπουν επίσης στον νεοπλατωνισμό των *Ἐννεάδων,* συν τη γοητεία της τελετουργικής ευπείθειας που ανιχνεύει κανείς στην αιγυπτιοφανή θεουργία του Ιάμβλιχου.

Αλλά η καινοτομία αυτής της όψης του εβραϊκού εσωτερισμού συνίσταται και σε κάποια ετέρα παράμετρο, στο ότι δηλαδή ενέχει μια δυναμική επιλογής, την κίνηση του πιθανού προς το εμπράγματο, το ανοιχτό ενδεχόμενο στην αλλαγή σε συμφωνία με το ηθικό ή διανοητικό επίπεδο εξέλιξης του υποκειμένου. Έχοντας να επιλέξει μεταξύ των τριών ειδών μεταμόρφωσης σε υπέρτατη, μέση ή κατώτερη οντική μονάδα, ο μύστης αναλαμβάνει την ευθύνη του βιώματος και των συνεπειών του. Η ερωτική προσάρτηση στη θεία Ολότητα μπορεί να επιτελεστεί και σε στοιχειώδες επίπεδο, δίχως να προϋποθέτει απαραίτητα καταστάσεις υψηλής αυτεπίγνωσης, ούτε καν απαγκίστρωση από την εγκόσμια ψευδαίσθηση της *māya* του ινδουιστή ή τις ματαιότητες του πρόσκαιρου. Ποιητικά αποτυπωμένη, ετούτη η τρισυπόστατη απόδοση του ανθρώπου στη θεϊκή ενικότητα –με το δεδομένο ότι και ο ίδιος αποτελεί αρραγές τμήμα της πλάσης μετέχοντας των διαδικασιών δημιουργίας– αντιστοιχεί φαινομενολογικά προς τις οντοφάνειες των στοιχείων της φύσης: Το υποτυπώδες, βασικό επίπεδο προσιδιάζει στο υπόγειο νερό, το πάντα κατερχόμενο προς τις υπόγειες πηγές του· το μέσο στο ευμετάβλητο στοιχείο του ανέμου, πτωτικό ή ανοδικό κατά περίπτωση· τέλος, η ανώτερη κλίμακα της υψηλής μύησης –η πορεία

---

[634] Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 8-10.

[635] Ibid., 19-20. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 124. Scholem, op. cit., 70.

προς την οντολογική βαθμίδα των υπερκόσμιων οντοτήτων– προσομοιάζει στο στοιχείο του πυρός, παραπέμποντας ορισμένως στη μυστική θεία φλόγα.

Η γνήσια έκσταση συντελείται ασφαλώς σε αυτό το τελευταίο επίπεδο, όπως προείπαμε, όπου ισχύει η νοησιακή ένωση με την ενεργούσα διάνοια (*intellectus agens*).[636] Η ύψιστη κλιμάκωση του *devequt* είναι πολύ περιεκτικότερη από την έκσταση του λόγιου ή του απαίδευτου πιστού· φανερώνει ένα αέναο *être-un avec Dieu*, τη σύμφυση θείας και ανθρώπινης *βούλησης* (αλλά πάντα νοησιαρχικά). Το *devequt*, επομένως, υπάρχοντας ιδιοτροπικά περισσότερο ως επιλογή και λιγότερο ως μοιρολατρικό θέσφατο, επισύρει και την ευθύνη του επιλέγειν. Αυτό συνιστά μια καταρχάς ελευθερία της συνείδησης, ένα απειροελάχιστο κι όμως αναπάντεχο στοιχείο μοντερνισμού, ακόμη κι ένα σημείο τομής με τις χριστιανικές προκείμενες.

Στον εκστατικό καμπαλισμό οφείλουμε να παραδεχτούμε τη διατήρηση της ισορροπίας μεταξύ του εξωφρενικού ιντελεκτουαλισμού και της ερωτικής έκστασης· η θεία ενικότητα παραμένει σε απόσταση διανοητικά αλλά προσεγγίζεται βιωματικά, έστω και όταν υφέρπει η υπόνοια μιας αδιόρατης αποστασιοποίησης. Αντίθετα, το έκκεντρο πάθος της σουφικής φιλοσοφίας αποδιδράσκει εντελώς από τις ορθόδοξες, ισλαμικές προδιαγραφές για την εκλογικευμένη «αλλότητα» της υπερκείμενης Μονάδας –την αίσθηση του μη προσπελάσιμου ή του βιωματικά ανοίκειου–,[637] κατευθύνοντας την ψυχή στην ερωτική μύηση της εκμηδένισης, της ψυχολογικής αποδόμησης, του κλονισμού και της ρήξης.

Συχνά η εκστατική *εν-πνεύση*, η έκρυθμη αυτή λειτουργία του ψυχικού βίου, αποδίδει το πάθος του υποκειμένου με αλληγορική δεινότητα, μορφοποιώντας τη συγκίνηση σε μια τολμηρή ποιητική αποτύπωση αρκετά θυμοειδή όσο και ακραιφνή. Οι γλαφυρές εικονολογικές μεταφορές, η ανεπιτήδευτη και πηγαία εκφραστική παρεκτροπή των έμμετρων κειμένων, η σχεδόν ασύνειδη απόπειρα σωματοποίησης του άρρητου βιώματος, η αυθόρμητη εξιστόρηση της περιπέτειας του ανθρώπου να προσδιορίσει υπαρκτικά τον εαυτό του και να διασωθεί από την τελεολογία της θνητότητας, όλα αυτά, υπαινίσσονται αντιστοιχίες προς το καθολικότερο των γνωρισμάτων της φύσης του: το σεξουαλικό ορμέμφυτο. Η συνάρθρωση, ο σχεσιακός τρόπος φανέρωσης της Ολότητας –ό,τι και αν σημαίνει–, δεν είναι εύκολο να

---

[636] Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 125.

[637] Nicholson, op. cit., 58. Βλ. και το σχόλιο του Zaehner για τις ομοιότητες μεταξύ των ορθόδοξων ισλαμικών και των εβραϊκών όψεων: Zaehner, op. cit., 2-3 (και στην υποσημ. 630).

υπερφαλαγγίσει τις προδιαγραφές της φυσικής ατομικότητας, να υπερκεράσει την υλική υπόσταση που καθορίζεται από τις δεσμεύσεις της γέννησης και του θανάτου. Ο άνθρωπος συνιστά καταρχήν εμπειρικό ον –και ίσως μόνο αυτό–, προσκτάται την εμπειρία του με τον υλικό του φορέα, το σώμα, και είναι φυσικό να διοχετεύει τη μεταφυσική του έφεση για κοινωνία με ό,τι προσέλαβε ως υπερκείμενη καθολικότητα, στις στοιχειώδεις του δομές με τις οποίες αντιλαμβάνεται τον εαυτό του. Έτσι η συνείδηση τείνει να σκεδάζει τη μοναξιά του υποκειμένου, να προσδιορίζεται οντολογικά, τελικώς να αυτοαναγνωρίζεται.

Ο καθηγητής εβραϊκών σπουδών Moshe Idel καταγράφει τις πολυποίκιλες ερωτικές απεικονίσεις στους μυστικούς του ιουδαϊσμού, ιδιαιτέρως στον Abulafia, με έμφαση σε επαναλαμβανόμενα μοτίβα που παραπέμπουν στην ερωτική συνεύρεση – σπανιότερα ίσως από όσο συναντά κανείς τα αφαιρετικά στερεότυπα της χριστιανικής πνευματικής *συν*-ουσίας, αλλά εξίσου σημαντικά (που άλλοτε εμφαίνουν επιδράσεις από το «Ἆσμα Ἀσμάτων»). Εξαιρετικά προσφιλής, η σκηνογραφία του φιλιού, και δη ο απότοκος θάνατος εκείνου που το δέχεται σε μυστική ζεύξη με την κατακλυσμιαία θεϊκή καθολικότητα, εικονογραφεί την ακαριαία αίσθηση του ψυχοσωματικού κλονισμού μεσούσης της έκστασης, στο σημείο να αισθάνεται κανείς ότι εκμηδενίζεται βιολογικά αλλά ανανήπτει πνευματικά, ότι πεθαίνει σε αυτή τη ζωή για να αναγεννηθεί σε μία άυλη και καθολική αχρονικότητα.[638]

Περισσότερο λαογραφικά, περίπου αρχετυπικά, η ψυχολογία του σωματικού συναπαντήματος διαπνέει, ως ειδοποιό γνώρισμα, και το σουφικό πάθος ενισχύοντας την εικόνα της κατοίκησης. Εξάλλου, η θεώρηση της αιωνιότητας στη σουφική θεολογία λειτουργεί επικουρικά ως προς την αποδόμηση της έννοιας του χρόνου και την ασυμβατική αντίληψη του αΐδιου όπου συντελείται το γεγονός της κατοίκησης. Το οξύμωρο του «προ» και του «μετά», ως πρώτο συνθετικό των λέξεων, αποδίδει μια προοπτική μεταφυσικής προσέγγισης που υπαινίσσεται την αγνωσία του αμύητου: Έτσι, το προαιώνιο ανήκει στη θεότητα, γι' αυτό και *προ*-αιωνιότητα (*azal*) αποκαλείται ο άναρχος χρόνος, η ύπαρξη του οποίου τεκμαίρεται από την εποπτεία της θείας ισχύος ως προϋπάρχουσας. Η *μετα*-αιωνιότητα (*abad*) είναι μια αιωνιότητα δίχως τέλος, η επέκταση της προσωπικής αίσθησης για τη διάρκεια του χρόνου[639] –

---

[638] Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, 180-182.

[639] Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism* (Surrey: Curzon Press, 1996), 31-32.

όπως η μπερξονική *durée*–, και κατακτάται από τον άνθρωπο μέσω της έκστασης, σημαίνοντας ταυτόχρονα την άπειρη *ἅπλωσιν* της ύπαρξής του, τη χωρίς τέρμα ιστορικότητά του (ουσιαστικά η σωτηριολογία της έκστασης καταλύει την εσχατολογική ιστορικότητα του θεσμοθετημένου θεϊσμού). Ο άνθρωπος κατοικεί τη θεία καθολικότητα υπό τον υπαρκτικό όρο του επαναπροσανατολισμού της συνειδητότητάς του από την εξαντικειμενίκευση στην εσωτερικοποίηση του χρόνου.

Ακολούθως, το υποκείμενο του λόγου μετασχηματίζει το σημείο εστίασής του, διότι αντιλαμβάνεται πλέον αλλιώς την έννοια του εαυτού, με συνέπεια το μυστήριο της περιχώρησης των προσώπων. Στον Al Ḥallâj το υποκείμενο (εγώ είμαι) χρησιμοποιείται προσχηματικά μόνο και μόνο για να μεταδοθεί το μυστήριο της κατοίκησης, που δεν είναι παρά η αλληλοπεριχώρηση – *είμαι εκείνος που αγαπώ κι εκείνος είμαι εγώ, δύο πνεύματα κατοικούντα στο ίδιο σώμα· βλέποντας εκείνον κοιτάζεις εμένα και βλέποντας εμένα, και τους δυο μας*.[640] Οι στίχοι του Ibnu ’l-Fárid θα φιλοτεχνήσουν ενίοτε έναν βουκολικό καμβά ιδιαίτερα καλλιεπή αλλά και διακαή· η εκζήτηση των αισθητηριακών ερεθισμάτων, οι συναισθηματικές υπερβολές, η καλολογική ποικιλία, όλη αυτή η εξάντληση της τέχνης του λόγου, συντείνουν στην παραδοχή της ερωτικής ταύτισης, ενώ ο θάνατος δεν μεταβάλλει σημαντικά τις κτητικές σχέσεις, δεν αποτελεί πρόβλημα – *ανήκω σε αυτόν, νεκρός ή ζωντανός*.[641]

Τι σημαίνουν τα παραπάνω; Προσκόλληση, κατοίκηση, εκμηδένιση, η θανάσιμη εσχατολογία του έρωτα, απαρτίζουν το φαινομενολογικό πεδίο όπου η ανθρώπινη διάνοια εναποθέτει την εμπειρία του πάθους για να σκιαγραφήσει την αμεσότητα ενός βιώματος απολύτως καθοριστικού, αυτοπροσδιοριστικού όσο και αμφίβολου. Ο νους υπαγορεύει τα κελεύσματα της υπέρβασης, και το ον, η σύνολος παρ-*ουσία* του, επιχειρεί να τα εκπληρώσει ως τρόπους με τους οποίους «είναι» το Είναι, επιθυμώντας να νεκραναστηθεί σε ένα ευρύτερο, πληρέστερο συνειδός.

Στην ποίηση του Al- Ḥallâj, επί παραδείγματι, ο επικείμενος σωματικός, και δη μαρτυρικός, θάνατος συνιστά μια ευοίωνη προοπτική *απομάκρυνσης* του εαυτού, ο οποίος –εαυτός– απλά συμπίπτει, στη χοϊκή του παρουσία, με τη φυσική οντότητα του εγώ. Η οργανική ζωή –και η συνειδητοποίησή της– υπάρχει ως *κτήμα* του όντος, *όχι* ως οντολογική ταυτότητα, οπότε και ασμένως παραδίδεται στην Ολότητα του αβρααμικού θεού. Ο άνθρωπος επικαλείται τον τερματισμό του ενδοκοσμικού βίου

---

[640] Nicholson, op. cit., 59.

[641] Arberry, op. cit., 95.

του σχεδόν με ικεσία και ιλαρή διάθεση, εγκαταλείπεται, εν τέλει, στη χαίνουσα άβυσσο του αδιαμόρφωτου χάους από όπου προήλθε. Η «ψυχή», για τον ένθεο, υφίσταται ως κατανοητή, ανεξάρτητη ουσία και συνεχίζει να υπάρχει μετά, όσο και πριν, την απομάκρυνση του εγώ. Κατά κάποιον παράδοξο τρόπο, μια ενεργούσα διάνοια μάλλον υπονοείται ως υπερδομή μέσα στο ον, η οποία και διευθετεί το ενέργημα της απομάκρυνσης του εαυτού από την ψυχική του ουσία, διαδραματίζοντας ρόλο δωροδότη (ο φυσικός θάνατος αποτελεί δωρεά). Όλη αυτή η ανήκουστη στάση του μύστη απέναντι στην ύπαρξη μπορεί να ιδωθεί γραφικά ως μυσταγωγικό δρώμενο, το θεατρικό πλαίσιο της εξελικτικής αυτο-διερεύνησης του ανθρώπου, ένα παιχνίδι με το εγώ. Πριν την έλευση της ψυχανάλυσης και του υπαρξισμού στην ιστορία του πολιτισμού, οπότε και διατρανώνεται η ατομικότητα, περιφρουρείται ο εαυτός και προσεκτικά αναπτύσσεται η αυτεπίγνωσή του, τέτοιες φαντασιώδεις τάσεις αποτέλεσαν τη μοναδική –και ίσως μονοδιάστατη– προοπτική του ανθρώπου για την εναρμόνισή του με τον κόσμο, την αποκατάσταση, ενδεχομένως, της συμβατότητάς του με τη βεβαιότητα της ασυνάρτητης θνητότητας. Η ψυχολογική αποδέσμευση από την αρχή της εξατομίκευσης με τίμημα τη θυσία –που αποτελεί συνάμα τον θυσιαστικό θάνατο της προσωπικότητας–, δίκην ενός παράλογου θαύματος, επαναρυθμίζει το ον στην καταγωγική του καθολικότητα.

VI. Η «σκοτεινή νύχτα» της ψυχής

Ο Bergson περιγράφει θαυμάσια το μυστικιστικό βίωμα,[642] επανατοποθετώντας το ζήτημα της ψυχικής νόσου στο επίπεδο της διερώτησης για το αν, κατά τη διάρκειά του, η διανοητική ισορροπία διαταράσσεται –και ίσως μια προϋπάρχουσα διαταραχή της να αποτελεί το θεμέλιο της έκστασης– ή αν η αποβλεπτική αποδιοργάνωση της συνείδησης ανασυγκροτεί τη διάνοια σε ένα υψηλότερο επίπεδο. Μια κατάσταση μη κανονικότητας (*anormal*) μπορεί να μετέχει εξίσου της ψυχασθένειας όσο και της μυσταγωγικής εμπειρίας, ενώ ταυτόχρονα, αυτό το οποίο είναι ανώμαλο συγχέεται εύκολα, υπό τη φαινομενολογική αναγωγή, με εκείνο που είναι αμιγώς νοσώδες. Υπάρχει πάντα ένας εμφωλεύων κίνδυνος όταν

[642] Bergson, *Deux Sources*, 123-124.

διακυβεύονται και επαπειλούνται οι συνήθεις σχέσεις μεταξύ συνειδητού και υποσυνείδητου εαυτού, και, ως εκ φύσεως, δεν είναι εύκολο να εντοπιστεί η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στο φυσιολογικό και το παθολογικό – πολλώ δε μάλλον να καθοριστεί η λυδία λίθος της εχεφροσύνης.

Για το μπερξονικό σύμπαν, η απάντηση έγκειται σε ένα ιδιαίτερο είδος εκουσιότητας. Κατ' αντιδιαστολή προς τη νοοτροπία του παραδοσιακού θεϊσμού, όπου παραμένει αταλάντευτα μη αναγώγιμη η περιχωρητική εγκατάλειψη της ψυχής στην κατάσταση της ολότητας μέσω της σκέψης ή του συναισθήματος, ο Bergson επιμένει στην περαιτέρω ανάλυση της μυστικιστικής διαδικασίας, κρίνοντάς την ατελή, αν όχι αναυθεντική. Αυτό συμβαίνει διότι η προσχώρηση στο εκστατικό βίωμα λαμβάνει χώρα δίχως τη συμβολή της βούλησης, θεμελιώδους ψυχικού συστατικού, η οποία και παραμένει αποσυνάγωγο στοιχείο, καθώς δεν συνάδει με την παθητική φύση της εμπειρίας, τουλάχιστον σε πρώτη φάση. Αλλά η ψυχή ενός μύστη δεν σταματά, θα γράψει ο Bergson, στην έκσταση, όπως τερματίζει κανείς ένα ταξίδι, ούτε η έκσταση είναι καθοριστική εάν εξαντλείται στη σκέψη και το συναίσθημα. Η μεθεκτική αφομοίωση μέσω του πάθους του θείου έρωτα δεν επαρκεί για τη θέωση του βίου –ο Bergson στέκει αρκετά καχύποπτος ως προς αυτό–, αν η λογική σκέψη, και άρα η εκουσιότητα, δεν συνομολογεί. Αντίθετα, σε αυτό το βρεφικό στάδιο –κάτι που αποτελεί ανθρωπολογικά μάλλον κατάλοιπο φυλετισμού–, τα ενεργήματα της ψυχής εκπηγάζουν από τον εαυτό της, αλλά μέσω μιας αυτοαναφορικότητας στοιχειώδους και όχι επί της ουσίας του μυστικιστικού «καθόλου». Ελλείψει της βούλησης, ελλοχεύει η προοπτική της πλαστής εμπειρίας, ενώ η περιπέτεια του οντολογικού ζητήματος δεν συγκροτείται γνωσιακά ούτε ως αυτεπίγνωση ούτε ως μυσταγωγική σχέση των προσώπων· πρόκειται για εκείνη την ημι-ψευδαισθητική κατάσταση που παραμένει μετέωρη μεταξύ της ψυχοπάθειας και της γνήσιας μυστικιστικής ατραπού, αν και συγκινησιακά ή νοητικά τέλεια (υπό τον όρο ότι συλλαμβάνεται και συντελείται ως αυτόνομο, και ίσως ανεπανάληπτο, νοησιακό ενέργημα).

Στο μυστικιστικό βίωμα, το βουλησιακό στοιχείο είναι αυτό που διασφαλίζει το μέτρο της λογικής συγκροτησιακής αυτονομίας του ανθρώπου –επομένως και της ψυχικής του υγείας–, όμως αφού ο νους φτάσει στα όριά του και επιστρέψει εντός τους. Τότε η ψυχή ακυρώνει την αγωνία της βούλησης να στέκει απέναντι στην εμπειρία της, να τη θέτει εν αμφιβόλω, να βυσσοδομεί ενάντια στην ίδια της τη γαλήνη. Το πάθος και ο τρόμος του κενού, μέσα από ασυνείδητες διεργασίες, έχοντας

εκγυμνάσει επικίνδυνα το λογικό κομμάτι του εαυτού, παρέρχονται στον κόσμο της εξατομικευμένης πραγματικότητας από τον οποίο προήλθαν. Πώς συμβαίνει αυτό; Καθώς ο ρόλος της βούλησης συνίσταται στην εξυπηρέτηση της ζωτικής ορμής, η φύση της την ωθεί να παρεισφρέει βεβιασμένα στη γεγονότητα της έκστασης, ώσπου η *αντί*-δρασή της στο άλογο και παθητικό μέρος της υπερβατικής εμπειρίας να την τοποθετήσει τελικώς –τη βούληση– στη θέση της Ολότητας. Αποκεί και πέρα, η συνείδηση κινδυνεύει να υπερφαλαγγίσει κάποιο ψυχολογικό ορόσημο –ένα ορισμένο σημείο ανάδρασης–, ώστε η αίσθηση της ασφάλειας και της βεβαιότητας που κατατροπώνει την αγωνία συχνά να μεγεθύνεται κατακλύζοντας το ίδιο το βίωμα, με συνέπεια την παρουσία της μοναξιάς και συχνά της μελαγχολίας, έχοντας κανείς πιστέψει πως ελάχιστα μετακινήθηκε από την αρκτική του θέση.

Όμως αντίθετα, εδώ ακριβώς είναι το πιο κρίσιμο και διδακτικό σημείο της εμπειρίας που επισημαίνεται από την μπερξονική σκέψη –η σκοτεινή νύχτα της ψυχής για την οποία μίλησαν οι χριστιανοί μύστες–, όταν δηλαδή υπερισχύει η αίσθηση ότι όλα χάθηκαν, ενώ στην πραγματικότητα τα πάντα έχουν κερδηθεί.[643] Εκείνη τη στιγμή η μοναξιά του υποκειμένου γίνεται άπειρη, διότι αδυνατεί να αντιληφθεί τις ενδόμυχες διεργασίες που έλαβαν χώρα ερήμην του, και γι' αυτό κατά το χρονικό ετούτο σημείο άρχεται η σκοτεινή νύχτα. Αν ο ερεθισμός των ψυχικών εκείνων κέντρων που συνδέονται με τη διασάλευση του μύχιου γνόφου της ύπαρξης δεν αφήσει το μόνιμο αποτύπωμά του, αν ο άνθρωπος σταθεί ισχυρότερος για να περάσει αυτό το διανοητικό κατώφλι, τότε πραγματικά ξεκινά η οικοδόμηση της τελικής φάσης του γνήσιου μυστικισμού, όταν τα οράματα συνιστούν αυθεντικές απορροές μιας άγνωστης και άρρητης μεταρσίωσης.

Η διανοητική συσκότιση μάλλον συνομολογεί με, ή έστω προϋποτίθεται από, την κάθαρση της ψυχής, ούτως ώστε αυτή να καταστεί το ανθεκτικό και ευέλικτο εργαλείο της ένωσης με τη θεία Ολότητα.[644] Στον Ιωάννη του Σταυρού, η σκοτεινή νύχτα βιώνεται ως εσωτερική διαδικασία κάθαρσης και συνίσταται σε μια τριαδική, όπως θα δούμε στη συνέχεια, μεταβολή της ύπαρξης, που διεξάγεται με τον διττό τρόπο συγκεκριμένων ενεργητικών και παθητικών διαδικασιών.[645] Οι πρώτες

---

[643] Ibid., 124.

[644] Ibid.

[645] John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, στο *The Collected Works of St. John of the Cross*, μτφρ. Kieran Kavanaugh, Otilio Rodriguez (Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies, ICS

πηγάζουν από τη βούληση του υποκειμένου, ενώ οι δεύτερες (το πάθος) από τη θεία βούληση. Η εικονική παράσταση της δισυπόστατης ετούτης καθαρτικής περαίωσης αποδίδεται από τον Ιωάννη σε αντιστοιχία προς τις τρεις όψεις της νύχτας (τρεις νύχτες): Όταν επιτελείται στο επίπεδο των αισθήσεων, συνεπάγεται την απαλλαγή από την προσκόλληση στα σκύβαλα της υλικής απόλαυσης· στο πνευματικό πεδίο συμπίπτει με την πίστη, η οποία ορίζεται ως το καθολικό σκότος της διάνοιας – η πίστη ασφαλώς μαρτυρά την απώλεια της κριτικής σκέψης και την εθελούσια τύφλωση στις επιταγές του λόγου, όχι ως αντίθετη αυτού αλλά ως ειδολογικά διάφορη.[646] Τέλος, η καθαυτό μέθεξη –η τρίτη νύχτα, αυτή της ψυχής– επιτυγχάνεται δια της στέρησης, σε μέτρο ώστε να δημιουργείται η ανέκφραστη κενότητα αισθητηριακών και γνωσιακών δεδομένων, που μόνο με τον ζόφο του θανάτου μπορεί –και πάλι, ποιητική αδεία– να αντιπαραβληθεί. Η κάθαρση θα συγκριθεί με νύχτα,

---

Publications, 1991), 120 κ. εξ. Ο Ιωάννης κάνει μια πρώτη αναφορά στην τριμερή έννοια της *νύχτας*, την οποία ταυτίζει κατ' ουσίαν με αυτήν της *κάθαρσης*. Παρακάτω δίνουμε κάποιες διευκρινίσεις σχετικά με τον εγκιβωτισμό που εντοπίζεται στο ιωάννειο έργο, προς αποφυγή της ερμηνευτικής δυσχέρειας του αναγνώστη:

Η *Ανάβαση στο Όρος Κάρμηλο* συναποτελείται και από το ποίημα «Σκοτεινή Νύχτα» (Noche Oscura), συνοδευόμενο από ερμηνευτικά σχόλια. Παρ' όλα αυτά, στο συγγραφικό έργο του Ιωάννη συμπεριλαμβάνεται, επιπροσθέτως, πόνημα ομότιτλο του ποιήματος, ανεξάρτητο από την *Ανάβαση*, ωστόσο συμπληρωματικό αυτής. Προς διευκόλυνση του αναγνώστη, ο τίτλος του βιβλίου θα αναγράφεται με πλάγια γράμματα, ενώ αυτός του ποιήματος ως άνω. Μείζον θέμα και των δύο βιβλίων συνιστά η διαδικασία ενεργητικής –δια της ανθρώπινης ασκητικής πρακτικής– και παθητικής –θεόθεν– κάθαρσης, ως προπαρασκευής της ψυχής για την ένωση με τη θεία Ολότητα.

Ο τόμος με το ιωάννειο έργο που χρησιμοποιούμε στη διατριβή παραθέτει ανθολογία των ποιημάτων, στο ισπανικό πρωτότυπο με αγγλική μετάφραση, μεταξύ των οποίων και η «Σκοτεινή Νύχτα» (σελ. 44-80). Το επιμελώς δομημένο σύστημα του Καρμηλίτη μύστη διαχωρίζει επιπλέον την έννοια της κάθαρσης (νύχτας) σε αυτή των αισθήσεων και σε εκείνη του πνεύματος, ενώ η τρίτη νύχτα συμπίπτει με την εκστατική ένωση. Έτσι, στο πρώτο μέρος της *Ανάβασης* ασχολείται με την ενεργητική νύχτα των αισθήσεων, στο δεύτερο και τρίτο με την αντίστοιχη του πνεύματος, ενώ στην τέταρτη με την παθητική κάθαρση, με την οποία καταπιάνεται και στο βιβλίο της *Σκοτεινής Νύχτας*. (Βλ. στον ίδιο τόμο τις εισαγωγές στα εν λόγω βιβλία: «Introduction to the *Ascent of Mount Carmel*», 101-109, «Introduction to the *Dark Night*», 353-354.)

[646] Η σκοτεινή νύχτα των αισθήσεων, αν και υπολείπεται θεολογικής σπουδαιότητας, δεν είναι ωστόσο ευκαταφρόνητη, γι' αυτό και τονίζεται η φρίκη που παράγεται από την αισθητηριακή στέρηση. Εντούτοις, παραμένοντας οντολογικά εγγύτερη προς τον άνθρωπο, μπορεί να γίνει κατανοητή και σχετικά ανεκτή. Ο τρόμος της πνευματικής νύχτας, ως μάλλον σπάνιο φαινόμενο, παραμένει γνωσιακά δυσθεώρητος (*The Dark Night, The Collected Works*, 375-376).

διότι με τίποτε άλλο δεν μπορεί να παραλληλιστεί η απουσία της εξαντικειμενικευμένης πραγματικότητας. Αλλά, αν οι δύο πρώτες νύχτες παραπέμπουν σε εναρκτικά σημεία του όντος (αισθήσεις και διάνοια), η τρίτη σηματοδοτεί το *σημείο άφιξης*, δηλαδή το πρόσωπο του θείου που αποκλείει κάθε μορφή δια-*φώτισης* για την ανθρώπινη ψυχή, έναν υπαρξιστικό θάνατο κατά τον οποίο απουσιάζουν τα δεδομένα της συνείδησης και απορρίπτεται κάθε διάνοιξη στον κόσμο. Στην καταληκτική της μορφή, η νύχτα ενσκήπτει όχι ως κάθαρση πλέον αλλά ως *αποκαθαρμένη συνάντηση των προσώπων*. Αν η αίσθηση αναλύεται σε γνωσιακή αμεσότητα, ο λόγος ανάγεται σε σύνδεσμο μεταξύ εμπειρίας και νου, ενώ ο νους ισχύει ως καθολικότητα της επίγνωσης,[647] τότε όλα αυτά μαζί συνθέτουν τα στοιχεία της ανθρώπινης *ecceité*, και είναι ακριβώς εκείνα που αφανίζονται από την ψυχή μέσα στη σκοτεινή της νύχτα.

Όπως είπαμε, το εκστατικό συναπάντημα με την καθολικότητα της θείας παρουσίας στον ένθεο μυστικισμό του Ιωάννη αίρει κάθε πιθανότητα διαφώτισης ως προς τη διάνοια ή τις αισθήσεις. Εντούτοις, οι διαφορετικές διαβαθμίσεις του σκότους, τις οποίες ο μύστης αποδίδει αντίστοιχα στις τρεις νυχτερινές εκδοχές, διαμορφώνουν αλληγορικά τη σταδιακή πράξη της μυστικής φανέρωσης. Η αισθητηριακή στέρηση –το πρώτο στάδιο–, ως ήσσονος σημασίας, παραπέμπει στην αμφιλύκη του λυκόφωτος, εκεί όπου λειτουργούν ακόμη τα εξαρτήματα της νόησης. Ο σοβαρός γνόφος της μέσης νύχτας εξεικονίζει τη συσκοτιστική επίδραση της πίστης στη διάνοια, αντιπροσωπεύοντας την ερεβώδη απουσία του λογικού μέρους του εαυτού,[648] τουτέστιν της πνευματικής υπόστασης του εξατομικευμένου εγώ – άρα και τη διακοπή της φυσικής διαδοχής των δεδομένων της απόβλεψης σε όλα τα στοιχειώδη πλαίσια της εντός του κόσμου ύπαρξης. Η αποδοχή της πίστης απαιτεί οπωσδήποτε τη σιγή της λογικής, επειδή η πίστη καθ' εαυτήν συνιστά παραλογισμό, καθώς συγκαταλέγει στις δομές της το παράδοξο, το θαυμαστό, το φύσει αδύνατο. Το τρίτο, και ύστατο, στάδιο αντανακλά την αλλόκοτη εκείνη ώρα που η φύση βρίσκεται στο οριακά ζοφερό της βάθος, λίγο πριν εκτονωθεί με το απειροελάχιστο φως της επικείμενης νέας μέρας –το πυκνότερο σκοτάδι που προηγείται της ανατολής–, ακριβώς όπως το εκστατικό πρόσωπο θα κινηθεί από την παύση κάθε συνειδησιακής

---

[647] Βλ. και σχετικό σχόλιο Γιανναρά: *Το Πρόσωπο και ο Έρως*, 251-253.

[648] John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, *The Collected Works*, 156.

πληροφορίας προς το άκτιστο φως της πλήρους διάνοιξης.[649] Η κατάληξη της τρίτης νύχτας δεν είναι παρά η πλήρης εκκρεμότητα του υπάρχειν.

Αλλά πώς συμβαίνει το «εγώ» να επιζητά την ολοκλήρωσή του μέσα από την επίτευξη της καθαρής στέρησης των δεδομένων της οντικότητάς του, να επιδιώκει έναν άλλον *τρόπο* από τον τρόπο με τον οποίο «είναι», να εναποθέτει, εν κατακλείδι, το μυστήριο της ύπαρξής του ως μοναδικότητας σε μια πράξη απόσυρσης της περιεχομενικής του φύσης; Η Simone Weil, με τον ιδιαίτερο λυρισμό της, το τοποθετεί ποιητικά: *Να αδειάσουμε τον εαυτό μας από τον κόσμο... Να τον ελαττώσουμε έως το (ελάχιστο) σημείο που καταλαμβάνει σε χώρο και χρόνο – δηλαδή έως το τίποτα. Να απεκδυθούμε τη φανταστική βασιλεία του κόσμου. Απόλυτη ερημιά. Τότε θα κατέχουμε την αλήθεια του κόσμου*.[650]

Ο μεταφορικός λόγος ίσως εδώ να είναι το πιο εύστοχο μέσον, διότι ο νους αδυνατεί να συλλάβει –*πραγματικά* να συλλάβει– το τίποτα, την έλλειψη μιας οποιασδήποτε εκδήλωσης, έστω και στιγμιαία· ακόμα και το πλατωνικό *ἐξαίφνης*, για το οποίο κάναμε λόγο στο πρώτο μέρος της διατριβής, συνιστά απλώς μια συνθήκη του λόγου, ένα συμβατικό χρονικό μηδέν, που περισσότερο χρησιμεύει ως σημείο φιλοσοφικής αναφοράς στην ιδέα της μεταβολής. Όμως η καθαυτό *εμπειρία* του κενού δεν μεταβιβάζεται· αμφιβάλλει κανείς αν έστω υφίσταται, αφού το μέτρο της υπαρκτότητας είναι, κατά λογική συνέπεια, η εκδήλωση του Άλλου. Μόνο ό,τι μπορεί να τεθεί στη θέση του αντικειμένου είναι μεταδόσιμο, θα πει ο Karl Jaspers. Το υπόλοιπο της εμπειρίας παραμένει μη μεταβιβάσιμο, αλλά αυτό δεν αποκλείει την αυθεντικότητα της εμπειρίας καθ' εαυτήν. Το υπόβαθρο της σημασίας και του περιεχομένου της, ως ζητήματα σχολιασμού ή λογικής συζήτησης, προκαλούνται από τον απόηχο της *παρουσίας* της.[651]

Κατά το φαινόμενο της σκοτεινής νύχτας, το κενό αντιπροσωπεύει μια ιδιαίτερη περιεχομενικότητα *που αδιαφορεί ακόμη και για το γεγονός* της έκστασης. Οι έννοιες «απώλεια», «στέρηση», «ύπαρξη», «φανέρωση», «έκσταση» φαίνεται να συνδέονται με ένα συγκεκριμένο είδος ισχυρής μοναξιάς, από όπου η ψυχή απαλλάσσεται αποκλειστικά μέσω εκείνης της επικοινωνίας που ο ιδεαλιστικός

---

[649] Ibid., 121, 156.

[650] Weil, op. cit., 12.

[651] Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, μτφρ. Ralph Manheim (New Haven and London: Yale University Press, 1954), pdf e-book, 34.

υπαρξισμός του Jaspers θα κατονομάσει «υπαρξιακή». Από την άποψη της φαινομενολογικής προφάνειας, το γεγονός της μοναξιάς συνοψίζεται στην αυτονόητη φύση της να εκδηλώνεται ως κοινωνική έλλειψη, δηλαδή με την ιδιότητα της απουσίας των σχέσεων σε παροντικό χρόνο και την αβεβαιότητα που αυτή η απουσία επισύρει. Αλλά σε ένα πιο στοιχειώδες –πιο *πραγματικό*– οντολογικό επίπεδο, αποτελεί το ενδεχόμενο ενός κενού «εγώ», και ως τέτοιο συνιστά την ιδέα ενός εγγενούς «μη-είναι», στο χείλος της αβύσσου από την οποία μας επαναφέρει η ιστορική απόφαση να επικοινωνήσουμε.[652]

Για τον Ιωάννη του Σταυρού, άβυσσος είναι η σκοτεινή νύχτα του πνεύματος και ουσιαστικά προοικονομεί τη μεθεκτική ένωση στον τόπο της κενότητας που αφήνει πίσω του ο περιφλεγής θείος έρωτας του μύστη, με σοβαρές επιπτώσεις στη νοησιακή του συγκρότηση (*con ansias, en amores inflamada*).[653] Αλλά για τι είδους κενότητα μιλάμε εδώ; Τα σημαντικότερα κατηγορήματα της ανθρώπινης ουσίας, η διάνοια και η βούληση, *αποκολλώνται από τον εαυτό τους* και απανθρωποποιούνται, ωσάν να μην υπήρξαν ποτέ δομικά στοιχεία της ανθρώπινης ταυτότητας, για να θεωθούν. Φτάνει κανείς να αναρωτιέται ποιο είναι το ειδολογικό αποτύπωμα αυτής της μεταμόρφωσης και αν υπολείπονται κάποια ίχνη της νόησης που να εκλαμβάνονται, έστω εν είδει γλωσσικών σημείων, ως τέτοια. Η εναπομείνασα μνήμη, κενή νοήματος δίχως τη βούληση, άρα *μη-μνήμη*, για να εξυπηρετήσει την έκσταση, μεταστρέφεται σε ένα απλό αλλά περιεκτικό προαίσθημα αιώνιας δόξας, διότι δεν απαιτείται τίποτε περισσότερο για να υπάρξει κανείς και υπάρχοντας να προσδιορίσει τον εαυτό του.[654] Καμία σχέση δεν έχει με τη συμπαθητική διαχυτικότητα της μπερξονικής μνήμης,[655] όπου η χρονικότητα αποδεσμεύεται από τους εξωτερικούς της περιορισμούς, ούτως ώστε να επιτραπεί στο εγώ να προκύψει οντολογικά ισχυρότερο δια της αμνημόνευτης και αχρονικής κατάφασής του. Η ιδιωτικότητα του διηνεκούς παρόντος, η αδιάστατη *durée* που εξασφαλίζεται από την ενορασιακή αυτοσυνείδηση, φαίνεται να μην απασχολεί την έκσταση του Ιωάννη παρά μόνο ως μέσον για να κατορθωθεί η τρίτη νύχτα της μυστικής ένωσης.

---

[652] Jaspers, *Philosophy*, 2, 71.

[653] John of the Cross, «Noche Oscura», στρ. 1, στ. 2, *The Poetry*, *The Collected Works*, 50 (*φλεγόμενος από σφοδρό έρωτα*).

[654] John of the Cross, *The Dark Night*, *The Collected Works*, 400.

[655] Ειδικότερα, υπενθυμίζουμε την ενότητα 2.III.i. του πρώτου μέρους της παρούσας διατιβής.

Ο Ιωάννης θα γράψει πως απέκτησε την απόλυτη γνώση εισδύοντας στο πεδίο του αγνώστου –δίχως μνήμη του παρελθόντος για το πώς έφτασε ως εκεί–, παραμένοντας εντός του, ουσιαστικά υπερβαίνοντας τους κανόνες και τους μηχανισμούς που διέπουν το γιγνώσκειν. Στον ιδεατό αυτό χώρο, που ασφαλώς προέρχεται από κάποιο τμήμα της συνείδησης, η απουσία κίνησης –επομένως και μεταβολής– σηματοδοτείται από την κατάσταση της εμβριθούς μοναξιάς του μύστη:

Entréme donde no supe, y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo… De paz y de piedad era la ciencia perfecta, en profunda soledad entendida, vía recta.[656]

Αυτή η *sui generis* απόσυρση από τα τεκταινόμενα της αποβλεπτικής συνείδησης, και μαζί η απομόνωση από τους ψυχολογικούς δεσμούς του ενδοκοσμικού παρείναι, δεν αντιστοιχεί προς την υπαρξιστική αναγνώριση της ερημιάς του υποκειμένου –όπου και έγκειται η ηρωική τραγικότητα της σαρτρικής ελευθερίας εν είδει της απόλυτης ευθύνης–, αλλά πρόκειται για αποδέσμευση από τις αντικειμενικές πιστότητες του κόσμου ή από τις αιτιώδεις συνάφειες, καθώς επίσης και απεμπλοκή από την ανάγκη για αδιάσειστες αποδείξεις. Η αίσθηση της ελευθερίας, επομένως, την οποία ο μύστης προσκτάται έχοντας υποστεί τη σκοτεινή νύχτα της ψυχής, είναι ευθέως ανάλογη προς την απόρριψη της αντικειμενικής εμπειρίας, όπου η αντικειμενικότητα ισούται με την υπό τους αιτιακούς κανόνες της λογικής νομιμότητας *δυνατότητα* γνώσης. Η ελευθερία της σκοτεινής νύχτας, η υπαρξιακή ελευθερία του όντος ως ριζικής υποστάσεως, συνιστά ένα τρόπον τινά ανεπίλυτο υπαρκτικό υπόλοιπο για τη συνείδηση. Γιατί; Διότι δεν είναι δυνατόν, όταν εκείνη επιστρέφει στην εγκοσμιότητα, να παραγάγει ικανοποιητική κρίση ή αξιολόγηση για το είδος της ελευθερίας που αποκτά *εκτός* αυτού του ενδοκοσμικού πεδίου. Θα χρειαστεί γι' αυτό να καταφύγει στις λογικές προτάσεις και στις καταφάσεις, που όμως δεν περιγράφουν την κενότητα της σκοτεινής νύχτας.

Αν λοιπόν η υπαρξιακή ελευθερία όντως ισχύει, οπωσδήποτε αδυνατεί όχι μόνο να διεκδικηθεί αλλά ούτε καν να αναζητηθεί ως *αν*-αίτιο υπαρκτικό υπόλοιπο. Ακόμη και στην περίπτωση όταν απλά διατυπώνουμε την υπόθεση πως η ελευθερία

---

[656] John of the Cross, «Coplas del Mismo Hechas Sobre un Éxtasis de Harta Contemplación» («Στροφές για την Έκσταση που Βιώνεται σε Βαθύ Διαλογισμό»), *The Poetry*, *The Collected Works*, 53 (*εισήλθα στο άγνωστο και παρέμεινα εν αγνοία, υπερβαίνοντας κάθε γνώση... Αυτή την τέλεια γνώση, γαλήνια, ιερή, απολύτως ακίνητη, σε βαθιά σιωπή).*

ισχύει ως γεγονός, αυτομάτως η διατύπωση και μόνο της *έννοιας καθ' εαυτήν* θα εντασσόταν εντός μιας αντικειμενικής νομιμότητας, από όπου εκκινεί η αυθαίρετη αντίληψή μας για τον κόσμο. Θέλουμε να πούμε με αυτό ότι, έστω και αν φτάσει η σκέψη τόσο μακριά ώστε να σχηματίσει μια μείζονα προκείμενη που λαμβάνεται απριορικά, όπως κατ' ανάγκην γίνεται με τους πρωταρχικούς ορισμούς των βασικών ιδεών για τη ζωή, ακόμη και τότε, η προέλευση μιας τέτοιας ελευθερίας θα παραμένει εν διαστάσει προς το υποκείμενο του λόγου.

Από την άλλη, η διάσωσή της ως λογικής αντικειμενικότητας (δηλαδή η παραδοχή της από τη συνείδηση ως αυθαίρετου συμβάντος, έστω και αν το περιεχόμενό της δεν χαρακτηρίζεται από κατηγορήματα και εναποτίθεται στη σφαίρα του αγνώστου) θα μετέτρεπε ενδεχομένως την καθαυτό ελευθερία σε κάτι το οποίο αντικειμενικά ισχύει, πράγμα που θα οδηγούσε στην αυτοαναίρεσή της. Ακόμη και το αυθαίρετο αξίωμα διέπεται από κάποια αναγκαιότητα για να υπάρξει. Η υπερβασιακή ελευθερία που κατακτάται δεν ερείδεται σε καμία αναγκαιότητα αλλά ομοίως και σε *καμία αυθαιρεσία*. Οντολογικά μιλώντας, η σκοτεινή νύχτα παραμένει ως μυσταγωγικό συμβάν αλυσιτελής και καθολικά κενή, κι όμως φαίνεται να λυτρώνει το υποκείμενο με μία μέθοδο εντυπωσιακή αλλά συχνά αμφιλεγόμενη από τη μεριά του υπαρξισμού. Αυτός είναι ο τρόπος κατά τον οποίο η (παράλογη) λατρεία απελευθερώνει το πρόσωπο από όλες τις υπόλοιπες ενδεχόμενες ελευθερίες του.[657]

VII. Η παράλογη πληρότητα: Οδύνη και απληστία για την ύπαρξη

Αν τίποτε δεν έρχεται να με συναντήσει, έγραφε ο Jaspers,[658] αν τίποτε δεν αγαπώ, αν αυτό το οποίο υπάρχει δεν φτάνει προς εμένα μέσα από την αγάπη μου και εγώ δεν γίνομαι ο εαυτός μου εντός του, θα παραμείνω στο τέλος μια ύπαρξη χρήσιμη μόνο ως πρώτη ύλη. Αλλά επειδή ο άνθρωπος δεν είναι ποτέ πάντα μέσον αλλά συνιστά καθ' εαυτόν απώτερο σκοπό, και καθώς διαρκώς απειλείται από ανυπαρξία, επιθυμεί την ανεπανάληπτη, δίχως προηγούμενο εκπλήρωσή του. Αυτό είναι και το σημείο τομής μεταξύ υπαρξισμού και εκστατικού βιώματος, του εκκλησιαστικού

---

[657] Jaspers, *Philosophy*, 2, 275.

[658] Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, μτφρ. Richard F. Grabau (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), 29.

μύστη και του Ζαρατούστρα: το αίτημα για τον πρωτοφανή προσδιορισμό του όντος «που είμαι», υπάρχοντας σε πληρότητα. Το υποκείμενο της έκστασης διέπεται από απληστία για την ύπαρξη. Πέρα και πάνω από τις θεϊστικές τους καταβολές, όσοι επιθύμησαν την ώσμωση με ό,τι φαντάστηκαν πως συνιστά την ύπατη οντική ενικότητα αναζητούσαν, στο βάθος, ένα προσωπικό σημείο αναφοράς στο επέκεινα. Το μόνο βέβαιο επιφαινόμενο κάθε εκστατικής εμπειρίας τελικά παραμένει η καθολική απόδοση του εαυτού στον εαυτό, δηλαδή μια οντολογική απολυτότητα. Η έκβαση κάθε έκστασης αποτυπώνει τη διακύβευση του εγώ, με τρόπαιο κάποια ευρύτερη και πληρέστερη εκδοχή του.

Άσχετα από το ιστορικό πλαίσιο του υποκειμένου, το υπερβατικό βίωμα δεν είναι τίποτε άλλο από το πιο κεντρικό στιγμιότυπο της υπαρξιστικής του διερώτησης. Στις θεϊστικές κουλτούρες όπου τόσο ηθικο-αισθητικά όσο και μεταφυσικά το ον προσκτάται την ιδιότητα του κοινωνούντος προσώπου, η συνείδηση δοκιμάζεται από το ασύλληπτο παράδοξο της υπαρκτικής παύσης: διαρρηγνύεται η σύνδεση του εαυτού με την (ατομική) προσωπικότητα, καθώς το εγώ βυθίζεται σταδιακά έως την απώτατη φάση της μύησης. Υπό αυτή την έννοια, και ίσως δίχως να το υποψιάζεται ο ένθεος μύστης, η πορεία του προς τη μέθεξη, η διανοητική και αισθητική διαπλάτυνση της οντικής του αλήθειας, η εκστατική του μεταβολή δυνάμει της εμπλοκής του στη σχέση, όλα αυτά, συνιστούν απλώς μέσον το οποίο, εφόσον το υπερβεί, θα του υποδείξει ένα νέο καθεστώς της αίσθησης ταυτότητας. Αν και ο χριστιανός μυστικιστής ποτέ δεν το παραδέχεται, εντούτοις η όλη του συμπεριφορά μαρτυρά την οντολογική αδηφαγία ενός αγνωστικιστή Ζαρατούστρα.

Το μυστικιστικό πάθος, εξωθώντας τη συνείδηση στην εμπειρία της έκστασης και, περαιτέρω, στην περιπέτεια να αναζητηθεί η ρίζα της ύπαρξης, αναδεικνύεται σε δομικό στοιχείο της αγωνίας που εκλιπαρεί να περάσει από την αυτεπίγνωση στην αυθυπέρβαση, επαναπροσδιορίζοντας την οντική μας ουσία – είναι η στιγμή για την ιστορική δικαίωση της μεταφυσικής απληστίας ενός νιτσεϊκού ήρωα «να δημιουργήσει την ελευθερία του».[659] Πρόκειται για εκείνη τη νύξη, ή την ιστορική προαναγγελία, ενός «μοντερνισμού» στην υπαρξιακή αυτοδιερεύνηση του ανθρώπου, που βρίσκεται πολύ καλά ενσωματωμένη σε κάθε ιστορικό συγκείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού· ακόμη και ο νεοπλατωνισμός, αναπαυμένος ήσυχα στο περιβάλλον του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού όπου γεννήθηκε, περιέχει ασυνείδητες

[659] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 17.

υπαρξιστικές ικμάδες, έστω κι αν απαμβλύνονται από την ακραία μεταφυσική του προοπτική, ακόμη και όταν αποκλίνει γραφικά στη μαγικοθρησκευτική θεουργική του όψη, παραμένοντας καθηλωμένος στον εντυπωσιασμό από τη φαντασμαγορία της ελιτίστικης επανόδου των φυλετικών μας καταβολών.

Η αρνησίθεη σοβαρότητα του Ζαρατούστρα, όπως και το διαιώνιο αίτημά του για επαναπροσδιορισμό όλων των αξιών, δεν διαφέρουν σε στοιχειώδες επίπεδο από την υποταγή του μύστη στο μεταφυσικό πάθος του θείου έρωτα και την εθελούσια απαλοιφή της προσωπικότητάς του κατά το συμβάν της έκστασης. Τι ζητά ο Eckhart όταν επιδιώκει την απόσπαση, θεωρώντας ότι, κατά έναν ακατάληπτο τρόπο, ενώ η συνείδηση σ' αυτήν την κατάσταση στερείται περιεχομενικά κάθε φόρμας, εικόνας ή διανοήματος, δεν μετέχει ούτε μεταβάλλεται –σχεδόν δεν υφίσταται παρά ως αφηρημένη ιδέα, ως ένα άθυρμα της νόησης–, ωστόσο υπάρχει αμιγώς μέσα σε μια κενή πληρότητα;[660] Πρόκειται για ένα *plenum* άχρονης καθολικότητας του οποίου ο ίδιος όχι απλά μετέχει, αλλά έτι περαιτέρω, καταλαμβάνει τον υπαρκτικό χώρο, ώστε να *γίνεται* εν τέλει κάθε τι που «υπήρξε, υπάρχει και θα υπάρχει» εντός του, με το να υπάρχει αντ' αυτού ως καθολική γεγονότητα, το κινούν ακίνητο, η αγέννητη, ανώλεθρη και ολομελής *prima causa*, ένα παρμενίδειο πρώτο ον. Ο Eckhart μαρτυρά την εντύπωση ότι η διακαής του επιθυμία να αφομοιωθεί από την ενικότητα του Θεού συνιστά απλό μέσον για να χειραφετηθεί υπαρξιακά εξιχνιάζοντας τα όρια της αυτεπίγνωσης. Μεσούσης της έκστασης, του αποκαλύπτεται ότι *ο ίδιος αποτελεί την αιτία ύπαρξης του Θεού και όχι το αντίστροφο*.[661] Ετούτη είναι και η στιγμή της φανέρωσης μιας παράλογης πληρότητας που εκκινεί από, και καταλήγει σε, οντική αδηφαγία, το σκαιό μεγαλείο του Υπερανθρώπου, με το οποίο παραδόξως συγκλίνει. Αν δεν προσπελαστεί αυτό το σημείο, το εκστατικό βίωμα παραμένει ανολοκλήρωτο.

Η απληστία αυτή συνοδεύεται από ένα ιδιαίτερο είδος πόνου.

Το παράλογο της πίστης, πέρα από το ότι απελευθερώνει τον άνθρωπο από τον φορμαλισμό των επιμέρους ελευθεριών του, όπως είπαμε, είναι σημαντικό διότι επιτελεί ένα κρίσιμο υπαρξιακό καθήκον: αυτό της τελεσίδικης λύτρωσης από το άλγος της στέρησης. Όλη η ενέργεια η οποία καταναλώνεται από την ψυχή και εξαντλείται στο εξουθενωτικό πεδίο της έκστασης προσδιορίζει μια *ιδιάζουσα οδύνη* έλλειψης του Όλου, ανεπαίσθητη αρχικά, κυρίως διότι βιώνεται ως ήδη

---

[660] Eckhart, *Sermons*, 3, 51, *The Complete Mystical Works*, 51-52, 272 αντίστοιχα.

[661] Ibid (βλ. και κεφάλαιο V της παρούσας ενότητας, σελ. 222-223).

συντελεσμένη, ως κάποιο σταθερό δεδομένο συγγενές της ανθρώπινης ουσίας, το ορφανικό στοιχείο εκείνου του χωρισμού που είχε ήδη πλήξει την ύπαρξη πολύ πριν γίνει αντιληπτό από τη συνείδηση. Η οδύνη της στέρησης συναπαρτίζει την καταγωγική διαδρομή της μυθολογίας του Ενός, καθώς αυτό καθίσταται διακύβευμα –και τελικώς ερωτικό αντικείμενο– μιας αλυσίδας περιπλανήσεων για το εγώ, που θα βιώνει, καθώς διήκει γραμμικά την ιστορικότητά του, το εσωτερικό και ανείπωτο άλγος της απουσίας. Κάθε πόνος, αποκεί και πέρα, θα ερμηνεύεται από τον ιστορικό άνθρωπο ως η νοσταλγία του Ενός, γράφει ο Michel de Certeau.[662]

Αυτό το είδος μυστικισμού, που εκκινεί από το πάθος της έλλειψης και τροφοδοτείται από τη φυσική ώθηση της ψυχής να διερευνήσει οντολογικά και γνωσιακά τον εαυτό της κατακτώντας το πρακτικά ανεπίγνωστο, γίνεται ιδιαίτερα αισθητό κατά το μεταίχμιο μεταξύ της Αναγέννησης και της σύγχρονης εποχής. Πλέον, η αφαίρεση του θείου έρωτα ή, ακριβέστερα, το δομικό εκείνο συστατικό του που εξωθούσε τη μυσταγωγική πράξη στην υποψία της ύπαρξης μιας άλλης, υποκείμενης ψυχολογικής αναζήτησης –δίχως ωστόσο ακόμη να προβαίνει κανείς στην παρρησιαστική παραδοχή της σεξουαλικής διάστασης του φαινομένου–, μετουσιώνεται σε καθολικό ψυχοσωματικό γεγονός του ανθρώπου. Αυτό συμβαίνει δυνάμει μιας παραδοξότητας: Η αυθεντική έκσταση συντελείται σε έναν χώρο όπου η αίσθηση ότι κανείς υπάρχει δεν εξαντλείται στη φυσική παρουσία, αλλά αντίθετα, προεκτείνεται εκεί όπου οτιδήποτε το σωματικό έχει απορροφηθεί, ως λειτουργία, από τη μη-εμπειρικότητα (εννοώντας την εμπειρία του κόσμου ως φυσικής πραγματικότητας και ως διαδοχής των γεγονότων). Ωστόσο, η αναπόληση του βιώματος, όσο και η γλωσσική του κοινοποίηση, ανήκουν εξολοκλήρου στη φυσική υπόσταση, η οποία και καλείται να το ερμηνεύσει μέσα από παραμέτρους που την ξεπερνούν.

Η εκστατική εμπειρία δεν συνιστά παράγοντα μιας συμβατικής κοινωνικοποίησης, δεν ενσωματώνεται σε καμία γνωσιακή φόρμα και δεν εξασφαλίζει κάποια ενδοκοσμική επικοινωνία – αυτό σημαίνει ότι πρέπει εξυπαρχής να εφευρεθούν οι τρόποι αποκωδικοποίησής της από τη συνείδηση, καθώς ανακαλείται και αναπλάθεται από τη μνήμη. Ακόμη περισσότερο, δεν παρέχει κανένα εχέγγυο για τη μακαριότητα της ενδοκοσμικής μας παρουσίας· πολλώ δε μάλλον όταν

---

[662] Michel de Certeau, *La Fable Mystique: XVIe-XVIIe Siècle*, t.1 (Paris: Gallimard, 1982), 9-14 (Εισαγωγή).

ισχύει ως βασική οδύνη η έλλειψη του αιώνιου Άλλου. Επιπλέον, εξαιτίας της διαίσθησης ότι στον χώρο του επέκεινα συντελείται το μυστήριο της συνάντησης με το αντικείμενο της έλλειψης, ένα μυστήριο του οποίου τους όρους δεν κατανοούμε –κι όμως πρέπει–, ο πόνος γίνεται αντιληπτός ως πόνος *φυσικός* –άλγος υπαρκτικό–, γιατί συναρμόζεται με την αγωνία, που αποτελεί βασικό συστατικό της ύπαρξης ούτως ή άλλως.

Τόσο λοιπόν ο πόνος όσο και η ίδια η περιγραφή της εμπειρίας χρειάζονται τους δικούς τους όρους για να εκδηλωθούν στον χώρο της ύπαρξης και να γίνουν αντιληπτά, να ομολογηθούν, να καταγραφούν. Κομίζοντας τον αναστοχασμό πάνω στο βιβλικό «Ἆσμα Ἀσμάτων», το ποιητικό κληροδότημα του χριστιανικού μυστικισμού της Δύσης, που μας μεταβίβασαν ο Ιωάννης και η πνευματική του συνοδοιπόρος, Θηρεσία της Ávila,[663] αρύεται την εικονολογία του από τις πλέον χοϊκές όψεις του ανθρώπου –σε σημείο αβελτηρίας– και καταφεύγει στους προσφιλείς υπαινιγμούς του γαμικού μοτίβου. Η *Πνευματική Ωδή* του Ιωάννη χρησιμοποιεί την αλληγορία της γαμήλιας συνεύρεσης –αλληγορία διότι ειδάλλως υπεισέρχεται το παλιό πρόβλημα του άρρητου– για να εξιστορήσει την προσωπική διαδρομή του μύστη προς τη θεία ενικότητα, καθώς ο ίδιος πραγματοποιεί το τελετουργικό του πέρασμα από τα στάδια της αναζήτησης και αναγνώρισης/συνάντησης, με σκοπό να τερματίσει στην κατάσταση της τέλειας κοινωνίας με την Ολότητα.[664]

Στην ίδια λογική, ο θείος έρωτας της Teresa d' Ávila –πολύ πιο απλοϊκά δοσμένος από τις αποκαλυψιακές εικονολογικές εξάρσεις της ερωτικής υμνωδίας του Συμεών ή τον λυρικό ερωτισμό των σούφι– προσφέρει μια λυτρωτική απαλλαγή από τον πόνο και τον φόβο, ουσιαστικά αποκαθαίροντας τον άνθρωπο από τα δύο αυτά θεμελιώδη του κατηγορήματα.[665] Ο πόνος ανήκει σαφώς στο εδώ και τώρα (*la vida*),

---

[663] Για την ιστορική σχέση μεταξύ των δύο, βλ. St. John of the Cross, *The Collected Works*, 12-17 (Εισαγωγή).

[664] John of the Cross, «Cantico Espiritual», *The Poetry*, *The Collected Works*, 44-50 (βλ. επίσης και την «Εισαγωγή στην "Πνευματική Ωδή"» των μεταφραστών, στις σελ. 461-464).

[665] Teresa of Avila, «Oh qué bien tan sin segundo…!» («Οποία πρωτόφαντη χάρις...!»), στο *The Complete Works of St. Teresa of Avila*, vol. 3, μτφρ., επιμ. E. Allison Peers, (London - New York: Burns and Oates, 2002), 308-309. Τα ποιήματα δεν τιτλοφορήθηκαν από την Teresa, αλλά, για πρακτικούς λόγους, παραδόθηκαν από τον ερανιστή, πατέρα Silverio, με βάση τον πρώτο στίχο (βλ. και: ibid., σελ. 277, υποσημ. 1). Για τους πρωτότυπους ισπανικούς στίχους, βλ. Santa Teresa de Jesús,

διότι η ίδια η ζωή συνάδει με μια επαχθή προσμονή, ενισχύοντας αξιακά τη συνάντηση με τη θεία ενικότητα που στο τέλος επισυμβαίνει. Παρά την ολοκλήρωση του θείου έρωτα στο πεδίο της εκστατικής ετερότητας, και την εκ των προτέρων βεβαιότητα της ένωσης, η εν χρόνω δοκιμασία της εγκαρτέρησης έχει διαβρώσει ήδη τη συνείδηση με μια αφόρητη οδύνη (*Ay! Qué vida tan amarga, do no se goza el Señor! 'Y sí es dulce el amor, no lo es la esperanza larga*).[666] Στην ιωάννειο ποίηση, το ζητούμενο της απαλοιφής του πόνου (*Apaga mis enojos*)[667] εκπληρούται υπό τον παράδοξο όρο της προσωπικής παρουσίας της θεότητας, εν είδει νυμφίου, με τον τρόπο της ολοκληρωτικής δέσμευσης και παράδοσής της (*Acaba de entregarte ya de vero*)[668] στην ικέτιδα ψυχή (νύμφη) του μύστη, επιστεγάζοντας μια ετεροβαρή αμοιβαιότητα. Αλλά στο πλαίσιο της σχέσης, εκείνος που επικαλείται και δεσμεύει τελικώς αποδομείται από την ισχυρή κατοίκηση της θείας παρουσίας και πρακτικά εκμηδενίζεται, συνάμα ακυρώνοντας την επιθυμία του που τον ώθησε ως εκεί, αφού η επιθυμία ανήκει στον χώρο της αλλοτριωτικής πολλότητας και όχι της αποκάλυψης, της προσωπικότητας και όχι της εκστατικής *άπλωσης* του προσώπου.

Η ενδεχόμενη ανεπάρκεια της γλωσσικής κυριολεξίας να μεταδώσει τις δαιδαλώδεις έννοιες του θεϊστικού φαντασιακού, όπως ακριβώς είδαμε ότι συμβαίνει ομοίως στον εβραϊκό μυστικισμό, θέτει ορισμένως τις οντολογικές προτάσεις σε θέση αδυναμίας –συχνά έως την υπερβολή μιας γραφικής ιλαρότητας–, όμως ετούτο το πρόβλημα οφείλεται ως επί το πλείστον στα φυσικά προσκόμματα των λειτουργιών της διάνοιας να καθορίσουν τα σημαινόμενα (τις σαφείς καταφάσεις των οντολογικών μεταβλητών). Σε τελική ανάλυση, μόνο ο μύστης βρίσκεται σε θέση να *εννοεί πραγματικά* τον εαυτό του μέσα στη σχέση του με την Ολότητα, με τον άρρητο τρόπο που το εν εκστάσει πρόσωπο προσδιορίζει και κατανοεί εν τω βάθει το

Poesías, στο *Escritos de Santa Teresa*, t. 1, επιμ. Don Vicente de la Fuente (Madrid: M. Rivadeneyra, 1864), 513.

[666] (*Πόσο πικρή είναι η ύπαρξη! Ερχόμαστε σε κοινωνία με τον Κύριο· ακόμη και αν η ψυχή ηδύνεται από την αγάπη, δυσβάσταχτη μας φαίνεται η αναμονή*...) Teresa of Avila, «Vivo sin vivir en mí…» («Ζω, κι όμως αληθινή ζωή δεν γνωρίζω...»), στρ. 3, στ, 1-4, *The Complete Works*, 3, 278. *Poesías*, 509.

[667] (*Εξάλειψε τη μιζέρια μου*...) John of the Cross, «Cantico Espiritual», στρ. 10, στ. 1, *The Poetry, The Collected Works*, 45.

[668] (*Παραδώσου ολοκληρωτικά*...) Ibid., στρ. 6, στ. 2.

νοούμενο της ύπαρξής του, πάνω και από αυτή την ιδιότητα του προσώπου, που, στο κάτω-κάτω, προϋποθέτει μια κάποια διυποκειμενικότητα. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι χρησιμοποιούνται κατά κόρον η εικόνα και η μεταφορά ως σχήματα λόγου για τη μετάδοση της υπερβατικής πληροφορίας, όταν ακριβώς ο εν εγρηγόρσει νους συνειδητοποιεί τη ματαιότητα της χρήσης των κυριολεκτικών προτάσεων. Όπως αντιλαμβάνεται κανείς, το γλωσσικό πρόβλημα κατοπτρίζει το γνωσιολογικό. Αυτό που σε τελική ανάλυση δεν μεταδίδεται μέσω των λέξεων είναι αυτό το οποίο δεν έχει κατακτηθεί με τους συνήθεις μηχανισμούς της αντίληψης. Σε προηγούμενη ενότητα παραθέσαμε τη θεωρία του Peter Tyler για τις δύο στρατηγικές (της αγνωσίας/αποδόμησης και ενσωμάτωσης/ενσάρκωσης) μέσω των οποίων εκφέρεται ο θείος έρωτας στο αρεοπαγιτικό *Corpus*.[669] Αντλώντας υλικό από τη μυστική θεολογία των Πατέρων, ο Tyler αφηγείται ότι ο θρησκευτικός μυστικισμός της Δύσης υποβάλλει μια λογική ταξινόμηση του φαινομένου της γνώσης: ως ενδοκοσμική *scientia* εκπορευόμενη από τη διάνοια (*intellectus*) και ως υπερβατική *sapientia* που απηχεί στο συγκινησιακό (*affectus*).[670] Στον τόπο της δεύτερης, οι αλληγορικές τοποθετήσεις της γλώσσας είναι όχι μόνο αναμενόμενες και δόκιμες, αλλά έτι περαιτέρω συμβολικές παραστάσεις της «λιμπιντικής γλώσσας του πνεύματος»[671] για την απόδοση του ψυχικού φαινομένου της ερωτικής μέθεξης με τη θεία Ολότητα, την *παρά-λογη* πληρότητα που δεν ερμηνεύεται.

Στις εκστατικές αναπολήσεις της Teresa d' Ávila πρωτοστατεί συχνά ένα διανοητικό άθυρμα εν είδει γνωσιακής απορίας· η κατανόηση παραμένει έννοια-κλειδί, ωστόσο αποκομμένη από τις λογικές της παραμέτρους. Το εκστατικό υποκείμενο κατανοεί ένα καθολικό *νόημα*, χωρίς να γνωρίζει το *πώς* – όταν υφίσταται κατανόηση χωρίς γνώση, η αγνωσία αναλαμβάνει καθοριστικά μεταφυσικό ρόλο, αντικαθιστώντας ταυτόχρονα την ανάγκη της τεκμηρίωσης. Γι' αυτό εξάλλου η συνείδηση δεν αναγνωρίζει τις επιμέρους λειτουργίες του «κατα-νοείν», δεν αντιλαμβάνεται ως διακριτές τις έννοιες «ψυχή», «νους», «πνεύμα»· αντίθετα, η ιερή μανία αίρει την ικανότητα διάκρισης και αυτού του πεπαιδευμένου ανθρώπου,

---

[669] Βλ. κεφάλαιο IV.ii. αυτής της ενότητας (σελ. 218).

[670] Peter Tyler, «Mystical Affinities: St. Teresa and Jean Gerson», στο *Teresa of Avila. Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*, επιμ. Peter Tyler, Edward Howells (London and New York: Routledge, 2017), EPUB e-book, ch. 3.

[671] Ibid., ch. 4.

επιφέροντας μια θεία σύγχυση.[672] Η λυδία λίθος που διαφοροποιεί το απλό «όραμα», το οποίο μπορεί και να αποτελεί παραίσθηση, από το μυστικό βίωμα συνίσταται ακριβώς στην αίσθηση ότι το σύνολο του εγώ βρίσκεται σε εκκρεμότητα, ότι τηρεί τις αποστάσεις ενός παρατηρητή (η απόσπαση του Eckhart είναι ίσως η πλησιέστερη διατύπωση)· η ψυχή «εκκρεμεί» κάπου έξω απ' τον εαυτό της, η βούληση κατακλύζεται από «αγάπη» δίχως στην πραγματικότητα να «βούλεται», η μνήμη μάλλον απουσιάζει, η νόηση κατανοεί δίχως την κριτική ικανότητα του νοείν, με μια αντίληψη που την υπερφαλαγγίζει, που δεν συνιστά κατά κανόνα μέρος των ιδιοτήτων της – ωσάν να διατηρεί μόνο τα ψήγματα εκείνα που της χρειάζονται όχι για να κρίνει μέσω λογικών συσχετισμών, αλλά για να αποδεχτεί αποθαυμάζοντας.[673] Ετούτος ο «τεχνικός» αλλά απολύτως ατεκμηρίωτος διαχωρισμός των ψυχικών και γνωσιακών διεργασιών συνοψίζει και τον παραλογισμό της ιερής μανίας, το ατοποθέτητο του μυστικού βιώματος.

Όπως ακριβώς στον Ιωάννη η έκσταση αποδίδεται μέσω της αλληγορικής παραπομπής στα τρία στάδια της νύχτας –και στο σημείο αυτό οι εκφάνσεις των φυσικών κύκλων υπόκεινται σε μια διαδικασία μεταμόρφωσης προκύπτοντας ως ιεροφάνειες–, κατά τρόπο εξίσου εικονολογικά εντυπωσιακό εκπτύσσονται οι φάσεις μύησης στην Teresa. Το ίδιο διπολικό μοτίβο εκκίνησης-άφιξης εμφανίζεται στο μνημειώδες *Εσωτερικό Κάστρο*, όπου το υπαρκτικό γεγονός του ανθρώπου σκιαγραφείται παραστατικά με τον αρχιτεκτονικό συμβολισμό των επτά κατοικιών (*moradas*) από τις οποίες συναποτελείται[674] –πρόκειται ουσιαστικά για οντολογικά επίπεδα–, εκκινώντας από την απλή φυσική παρουσία και καταλήγοντας στον πνευματικό γάμο, μια, τρόπον τινά, κατάσταση σύμπτωσης με τη θεότητα.

---

[672] Teresa of Avila, *Life*, XVIII, στο *The Complete Works of St. Teresa of Avila*, vol. 1, μτφρ., επιμ. E. Allison Peers (London - New York: Burns and Oates, 2002), 106.

[673] Ibid., 58. Βλ. και Tyler, «Mystical Affinities», ch. 5, το σχόλιο περί επίδρασης του «ερωτικού αποφατισμού» του Αρεοπαγίτου στην ψυχολογία της Teresa.

[674] Στο πρώτο κεφάλαιο δίδεται η αλληγορία του κάστρου με εικονολογική σχολαστικότητα και εξηγούνται οι βασικές θεολογικές αναλογίες αυτής της μεταφοράς. Teresa of Avila, *The Interior Castle*, I, 1. 1-5, στο *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, vol. 2, μτφρ. Kieran Kavanaugh, Otilio Rodriguez (Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies, ICS Publications, 2012), EPUB e-book. Στο ισπανικό πρωτότυπο, το έργο επιγράφεται ως *El Castillo Interior* ή *Las Moradas* (βλ. και: Santa Teresa de Jesús, *El Castillo Interior* ό *Las Moradas*, στο *Escritos de Santa Teresa*, t. 1, 405).

Η τέταρτη κατοικία αποτελεί και την αρκτική μύηση στην έννοια της επαφής με το θείο μέσω της προσευχής, η οποία λειτουργεί στις δύο όψεις της παρηγορίας (*contentos*) και της αγαλλίασης (*gustos*). Κατά τον Steinbock, η κατάσταση της παρηγορίας συνοψίζει τα τρία πρώτα στάδια της προσευχής, όπου, καθώς υφίσταται ακόμη ο διαχωρισμός υποκειμένου-αντικειμένου, το εγώ ενεργεί εστιαζόμενο αφενός σε μια φανέρωση αυτοταπείνωσης, αφετέρου στην προσπάθεια κατάκτησης της αυτογνωσίας. Επιπλέον, ενώ η παρηγορία φαίνεται να κατευθύνεται από την ανθρώπινη προς τη θεία φύση (ενεργούν υποκείμενο), η αγαλλίαση, οπωσδήποτε εγγύτερα στην έκσταση, ακολουθεί την αντίστροφη πορεία, με συνέπεια τη συντέλεση του μυστηρίου της εκπόρευσης, που μας παραπέμπει, *mutatis mutandis*, σε νεοπλατωνικές προκείμενες, με τη διαφορά ασφαλώς ότι κατά τα χριστιανικά ιδεώδη το υποκείμενο καθίσταται παθητικός δέκτης της θεότητας μέσω της ολοσχερούς κατάργησης της βούλησης· και ίσως η βούληση, λίγο πριν το πλατωνικό *ἐξαίφνης*, που εδώ σηματοδοτεί και την αρχή της μέθεξης, να τερματίζει τη δραστηριότητά της με την επιθυμία της να εγκαταλείψει το εγώ. [675]

Όπως συμβαίνει με κάθε μυστικιστικό κείμενο, ο ορθός τρόπος ερμηνείας επιβάλλει την οπτική της υπερκειμενικότητας, καθώς τα γλωσσικά σημεία χρησιμοποιούνται όχι απαραίτητα για τη μετάδοση της πληροφορίας ενός ορισμένου σημαινόμενου, αλλά μάλλον το σημαινόμενο συνιστά τη συμβολική αναπαράσταση μιας ψυχολογικής αφαίρεσης, προϋπόθεση που μας οδηγεί αναγκαστικά σε μια πολυεπίπεδη ανάγνωση. Μεταφράσαμε τον όρο *gusto* ως «αγαλλίαση», αλλά εξίσου νόμιμα θα το απέδιδε κανείς με τις λέξεις «απόλαυση», «χάρις», «τέρψη», «ευαρέσκεια», «ευφροσύνη» – μια εις το διηνεκές γλωσσική αναγωγή που κινείται

---

[675] Ibid., IV, 1. 1-4 (βλ. και Εισαγωγή των μεταφραστών στο συγκεκριμένο βιβλίο). Και τα τέσσερα στάδια της προσευχής αποδίδονται μέσω φυσικών αλληγοριών με αναφορές στο στοιχείο του νερού. Στο σύνολο της αυτοβιογραφίας της, η Teresa χρησιμοποιεί σποράδην παραλλαγές πάνω στο ίδιο μοτίβο της εικόνας του υγρού και της ιδέας της ροής. Επί παραδείγματι, τα στάδια της προσευχής, έως την κατάσταση της ένωσης, παραλλάσσουν την εικόνα του ποτίσματος ενός κήπου· οι φάσεις της μύησης εκκινούν από την ελεγχόμενη και επώδυνη άντληση του νερού (ενεργούν υποκείμενο), για να καταλήξουν, εν είδει καταιγιστικής βροχής, στην ανεξέλεγκτη αλλά ποθητή υπερχείλιση από τη θεία πηγή (πάσχον υποκείμενο): *Life*, IX-XI, *The Complete Works*, 1, 62-135. Στη σελίδα 65, η Teresa εισάγει τον αναγνώστη στη δομή της τετραπλής αυτής μεταφοράς του ποτίσματος, με την οποία θα τον απασχολήσει στα επόμενα κεφάλαια. Βλ. επίσης και: Steinbock, op.cit., 55-62.

κυκλικά, αλλά ποτέ δεν ευστοχεί για να περιγράψει ως έγγιστα την εκστατική ακρότητα της συναισθηματικής «διάτρησης» (*transverberation*).[676]

Είδαμε ότι η θεολογία του Eckhart ανάγει την έκσταση σε νήνεμο ανάπαυση στους κόλπους της θεότητας, παρά στην επεισοδιακή καταληψία. Πάνω στο ίδιο μοτίβο, η εξιστόρηση της Teresa καταλήγει επίσης στη διάκριση των ενεργειών της χάριτος, καθώς το ύπατο κάλεσμα της θείας ενικότητας προς την ψυχή διίσταται από τις –εξίσου κατά χάριν– εκστατικές εκλάμψεις. Αυτός ο αναπάντεχος, μεταφυσικός μοντερνισμός μεταδίδεται πιο άμεσα από τον θηλυκό μυστικισμό της Θηρεσίας, καθώς η ευαίσθητη συντριβή της γυναικείας της φύσης την ωθεί στο να επιμείνει ιδιαιτέρως στις λεπτοφυείς διαφορές μεταξύ των ψυχικών καταστάσεων. Τόσο η κατά βούληση έκσταση –όταν η βούληση δεν έχει ακόμη ακυρωθεί– όσο και ο κατά χάριν «θείος γάμος» εξασφαλίζουν ομοίως το ζητούμενο της οντολογικής ταυτότητας με τη θεία ουσία· ωστόσο, κατά μία ψυχολογικά διφορούμενη ερμηνεία, η εκστατική μεταρσίωση νοείται μάλλον ως προπαρασκευαστικό στάδιο προώθησης της συνείδησης (που εδώ συμπίπτει με τη θεολογική «ψυχή») σε ένα πεδίο πάνω ακόμη και από αυτό το σημείο του κέντρου της, στον άβατο τόπο όπου συντελείται το συναπάντημα με τη θεότητα.[677]

Όμως τόσο στον Eckhart όσο και στην Teresa ισχύει το ίδιο υπόβαθρο της υπαρκτικής αδηφαγίας. Η βάσανος του φαινομένου της έκστασης αρχίζει να συναρπάζει θεμελιακά αφ' ης στιγμής συνειδητοποιεί κανείς ότι το καθαυτό βίωμα δεν είναι το τελικό διακύβευμα, αλλά ότι η έκσταση ως εμπειρικό δεδομένο αποτελεί ένα ακόμη εγγύτερο στάδιο προς το τέλος της καθαρής συνειδητότητας και επομένως του νοησιακού κενού· αυτό ισχύει άσχετα με το πόσες φορές η περιγραφή της διαδικασίας υπάγεται σε εννοιολογικούς μετασχηματιστικούς συμβιβασμούς και περιγραφικές αδρότητες, με συνέπεια να οδηγεί τον ανυποψίαστο αναγνώστη στο ελλιπές συμπέρασμα ότι εδώ τελεσφορεί η έκσταση. Η ελευθερία δεν κατακτάται ει μη μόνον στην κατάσταση όπου η συνείδηση περιέρχεται σε μια συνολική και απόλυτη εικόνα αυθυπαρξίας χωρίς εξάρσεις και οπωσδήποτε χωρίς ορισμούς.

Αυτό το ψυχολογικά ανέφικτο, αλλά οντικά εφικτό, είναι που θα διεκδικήσει η σοπενχαουερική βούληση, γνωρίζοντας ότι θα το λάβει μόνο από το καθαρό εγώ,

---

[676] Βλ. σχετικά και: Tyler, « Mystical Affinities», ch. 5.

[677] Teresa of Avila, *The Interior Castle*, VII, 1.5, *The Collected Works*, 2. Επίσης: Teresa of Avila, *Life*, X, *The Complete Works*, 1, 119.

φαλκιδεύοντας, ωστόσο, κάθε υπαρκτική του ταυτότητα – στον χώρο αυτόν αίρεται ακόμη και η έννοια του προσώπου, επιτρέποντας στη στατική καθολικότητα του «είναι» να υπάρχει χωρίς υποκείμενο. Στη φιλοσοφική αυτή θέση εναπόκειται η ανάδυση ενός σημαντικού στοιχείου του ανθρώπινου ψυχισμού, κάτι που ενδεχομένως συνιστά ζητούμενο κάθε ένθεου ή όποιου ερωτοτροπεί με τον θεϊσμό: η ασφαλής αίσθηση αφθαρσίας και αϊδιότητας μιας στοιχειώδους δυνατότητας διατήρησης της οντικής ατομικότητας, όχι ασφαλώς υπό τον όρο της κοινωνικής εξατομίκευσης αλλά υπό τις συνθήκες μιας εκτεταμένης υποστασιακότητας – ο άνθρωπος μεταμορφώνεται σε θεμελιώδες συστατικό της συμπαντικής καθολικότητας.

Στις ανατολικές φιλοσοφίες, που είναι εκ φύσεως οντολογικά αφαιρετικές (εξαιρώντας την παράδοση της *bhakti*, η έννοια του προσώπου δεν αποτελεί σημαντική μεταφυσική ή ηθική αξία), η εκστατική μεταμόρφωση προκύπτει αμεσότερα, σχεδόν αβίαστα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα προσφέρουν οι εσωτερικές όψεις του βουδισμού, όπου το υπερβατικό ταξίδι της συνείδησης εξιστορείται σε οντολογικά στάδια εκ των οποίων τα κατώτερα εμπίπτουν στη σφαίρα της μορφής (*rūpadhātu*), ενώ τα ανώτερα ανήκουν στον τόπο του αδιαμόρφωτου ή μη μορφοποιήσιμου (*arūpadhātu*). Η βουδιστική *samādhi* κατορθώνεται *και ισχύει* –ας το προσέξουμε αυτό– μόνο στα δύο τελικά επίπεδα της μορφής, ως προπαρασκευαστικό ζητούμενο για την είσδυση στο άδυτο του ασχημάτιστου – στο πρώτο δημιουργικό αίτιο. Αλλά η απελευθέρωση αυτή της προσωπικότητας από τα εγκόσμια δεσμά υφίσταται αυστηρά υπό τον όρο της «μη-συνειδητότητας» (*āsaṃjnika*) –ως παράγοντα εξατομίκευσης–, επειδή είναι ο μόνος τρόπος να επεκταθεί η ουσία του ανθρώπου (ό,τι απομένει από τον αποσχηματισμό της συνείδησης) στην απειρότητα του άμορφου.

Μετά την εισδοχή στον χώρο της μη-μορφής, η εκστατική *άπλωση* κλιμακώνεται διαδοχικά σε τέσσερις φάσεις. Από αυτές, οι τρεις πρώτες προδιαγράφονται καταφατικά ως άπειρο διάστημα, άπειρη συνειδητότητα και κατηγορικό «τίποτα». Αντίθετα –κι εδώ είναι το τέλος της διαδρομής που προσπελάζεται από την ανθρώπινη ουσία–, η τελική φάση έγκειται στην ασύλληπτη αποφατικότητα της νοησιακής εκκρεμότητας: *μήτε* νόηση, *μήτε* η απουσία της.[678] Η

[678] Griffiths, *On Being Mindless*, 120-121 (ειδ. οι ορισμοί στο σχεδιάγραμμα της σελ. 121).

καθολική αποδέσμευση της συνείδησης συμβαίνει *πέρα και* από την προοπτική της απελευθέρωσης, και κάτι τέτοιο, για να κατορθωθεί, χρειάζεται να εμπλακεί ατόφια η βούληση ως υπαρκτική συνθήκη διεκπεραίωσης της «έσχατης δυνατότητας ύπαρξης». Ή μάλλον, η βούληση προάγεται σε απόλυτο οντολογικό κατηγόρημα, γεγονός που ανακαλεί και πάλι την απληστία του ανθρώπινου όντος να υπάρξει πέραν των υπαρκτικών συμβάσεων που υπάγονται στη λογική των συνεκτικών δυνάμεων της δομημένης πραγματικότητας. Ιδού το πεδίο τομής μεταξύ δυτικής και ανατολικής μυστικιστικής περιπέτειας. Το τελικό στάδιο της έκστασης, εκεί όπου όχι μόνο η νόηση αλλά και όλα τα κατηγορήματά της εκπίπτουν, ο βουδιστής το αποκαλεί *παύση*.[679] Ο αβρααμικός μύστης, παραμένοντας σε ένα μύχιο, θεμελιώδες επίπεδο αιχμάλωτος των εξεικονίσεων του θεού του, θα το εκλάβει ως *κατοίκηση*.

Η ιδέα της *κατοίκησης*, που δεν προσπίπτει καθ' εαυτήν στις αισθήσεις αλλά μάλλον τα επιφαινόμενά της γίνονται οριακά αντιληπτά, συνιστά την ακρότατη μορφή πληρότητας που μπορεί να συλλάβει κάποιος με τις λειτουργίες και τις επιταγές της διάνοιας –ένστικτο, βούληση, νόηση–, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί το σημείο οντολογικής άφιξης όπου αίρεται κάθε δογματική ή ιστορική διάκριση· γι' αυτό και οι σχετικές διαφορές μεταξύ των μυστικιστικών σχημάτων συνιστούν μάλλον τεχνικές λεπτομέρειες. Ας ανατρέξουμε στο παράδειγμα της σουφικής θεολογίας του al Ḥallâj: Εδώ συναντά κανείς μια δυτικού τύπου αδημονία για την αναγκαστική προσπέραση των εκστατικών σταδίων, ούτως ώστε ο φιλόσοφος της έκστασης να προχωρήσει βαθύτερα στο μη περαιτέρω της υπέρβασης. Παράλληλα, η αίσθηση σπατάλης πολύτιμου χρόνου πυροδοτεί τον υπόρρητο φόβο ότι η αναγκαία κωλυσιεργία στις εξάρσεις του οράματος, αν ο μύστης επαναπαυτεί στα εκμαυλιστικά του συμπτώματα, κινδυνεύει να μετατραπεί σε επ' άπειρον χρονοτριβή, εξαιτίας της παρανόησης ότι φτάνει κανείς στον προορισμό του.[680]

Ο άνθρωπος δεν κατανοεί τον αυτοαναφορικό χαρακτήρα της έκστασης, αν προηγουμένως δεν προσδιοριστεί ο ίδιος ως εκ νέου ύπαρξη *και* ως ουσία –ως προσωπικότητα και ως καθαυτό ον–, περνώντας μέσα από την κενότητα της εκμηδένισης. Ετούτο συμβαίνει μεν καταρχάς εκούσια, αλλά με ανεπίγνωστες συνέπειες στη συνέχεια, άπαξ και αφεθεί απροϋπόθετα στο συμβάν της προσωπικής φανέρωσης μέσα από τη σχέση του με το άπειρο. Για να το επιτύχει, χρησιμοποιεί

---

[679] Ibid.

[680] Massignon, op. cit., 495.

προσχηματικά τις οριακές του αντιστάσεις, φτάνοντας μέχρι το σημείο μιας επιληπτικής και σχεδόν φαιδρής σφοδρότητας, όπως συχνά προκαλούσε η οιστρηλασία της Teresa,[681] αλλά με μια τελική εκφόρτιση του πάθους στην αποδιοργάνωση της αισθητηριακής σκευής. Όπως το θέτει ο Ιωάννης, η άρνηση και η απόρριψη κάθε συμφυούς ιδιότητας της αντίληψης –η απεμπλοκή από τα ίδια τα φυσικά μας όρια– επιτρέπουν την αυθυπερβασιακή αποφατικότητα της ένωσης. Η μόνη κατάφαση είναι αυτή της εκμηδένισης, της συνολικής δηλαδή υπαρκτικής παραχώρησης σε κάτι που εξακολουθεί να παραμένει απροσδιόριστα άγνωστο, αν και διαισθητικά οικείο.

Αλλά είναι η μοναδική εκπλήρωση στην οποία μπορεί να ελπίζει κανείς ότι θα βρει τον εαυτό του, αποκομμένο και ταυτόχρονα ολοκληρωμένο, ακυρωμένο και συνάμα σε συνοχή, το πάσχον και συγχρόνως το ποιητικό αίτιο της «εξαφάνισης μέσα στην ένωση» – κατά τις περιγραφές του σούφι al Ghazâlî.[682] Οι προσωπικές εμπειρίες του Rūzbihān Baqlī καταλήγουν στη λογοτεχνική μεταφορά των εκστατικών του οραμάτων μέσω της εικόνας μιας αέναης συναλλαγής, σχεδόν εν είδει παιγνίου, κατά το οποίο η θεότητα αποκαλύπτεται μεν ενορασιακά, αλλά ετούτη η διάνοιξη επιτρέπει στη συνείδηση την υπόνοια της καθολικής μυστικής ένωσης, αναστατώνοντας τη γόνιμη φαντασία που παρωθείται στην αναζήτηση του επέκεινα όλο και πιο επιτακτικά. Ο μύστης κατορθώνει, μεσούντος του οράματος, να «διασκορπίσει το δέρας της εξωτερικής συμβαντικής τυχαιότητας», αλλά δεν επιτυγχάνει την ποθούμενη πλήρη αποκοπή του από τα αντικείμενα της αντίληψης, καθώς αυτό θα απαιτούσε τη θυσιαστική ετοιμότητα ενός αγίου, επομένως την υπέρβαση και, τελικώς, την εκμηδένιση.[683] Στην πραγματικότητα, γράφει ο Zaehner σχολιάζοντας τον σουφικό θεϊσμό, ο εμπειρικός εαυτός –επομένως *ο εαυτός*– δεν φτάνει ως την αυτεπίγνωση, διότι διαλύεται μέσα στην αυτεπίγνωση της θεότητας.[684] Εν κατακλείδι, αποκαλύπτεται ότι το διακύβευμα δεν συνίσταται πια στην αυτοσυνειδησία αλλά στον επαναπροσδιορισμό, ότι δεν μιλάμε για ακαδημαϊκή κτήση του εαυτού, αλλά για την *ab ovo* επαναδημιουργία του εκ των στοιχειωδών·

---

[681] Teresa of Avila, *Life*, X, *The Complete Works*, 1, 119-121.

[682] Fakhry, op. cit., 78.

[683] Ernst, op. cit., 36.

[684] Zaehner, op. cit., 14.

πρόκειται, συνεπώς, για *μεταμόρφωση* και ταυτόχρονα για το είδος εκείνο της ελευθερίας που την επιτρέπει.

Κατά παρόμοιο τρόπο λειτούργησε η πρώιμη φιλοσοφία των Ουπανισάδων. Η εσχατολογία της, αν και απαιτεί την τελική απορρόφηση από την ενικότητα του *brahman,* δεν εμφορείται από κανένα πάθος που να παραπέμπει στον θείο έρωτα, αλλά προσιδιάζει σε μια αγνωστικιστική θυμική αποστασιοποίηση από το ζητούμενο· εδώ η έκσταση είναι το σύμπτωμα του να *μιμείται* κανείς τη θεότητα στη φυσική της τάση για ελευθερία και απομόνωση, εντελώς ξένη προς την ερωτική σχέση της κατοίκησης. Από την άλλη, ο αναπάντεχος θείος έρωτας της *Bhagavad Gītā* παρεκκλίνει εξαιρετικά σε ένα μόρφωμα ριζικά εξωθούμενο από την επιθυμία του προσώπου να εισαχθεί στον τόπο της απόλυτης αφοσίωσης (*bhakti*), επιλέγοντας την κέλευθο που οδηγεί από τον καταφατικό ψυχικό πόνο ή την αμήχανη αγωνία στη λυσίπονη έκσταση *και αποκεί* στη μυστηριακή άρση του υποκειμένου της βούλησης και του υποκειμένου του λόγου.[685] Και στις δύο περιπτώσεις, εντούτοις, το κοσμικό παιχνίδι ανάμεσα στη φρεναπάτη της *māyā* και την αλήθεια της συμπαντικής ψυχής *(Ātman)* υποκρύπτει την ίδια περιπέτεια της συνείδησης και την υποβάλλει στην αγωνία για την αναζήτηση περαιτέρω ζωτικού χώρου.

Ποια βεβαιότητα εξωθεί τον Al-Ḥallâj έως τις εσχατιές της αυταπάρνησης, αποκλείοντας την αυτονόητη υπόνοια του αμετάκλητου αφανισμού με την έλευση του βιολογικού θανάτου – ώστε να τον προσκαλέσει; Ποιο είδος ψυχικού μαρτυρίου –που το αναφέρει ξεκάθαρα ως τέτοιο– εξωθεί τις σπασμωδικές εξάψεις της Teresa με το να μετατοπίσει ανεξέλεγκτα τις λειτουργίες της συνείδησης, ώστε να μην αρκείται στη *φανέρωση* των ιδιοτήτων της θεότητας αλλά να επιθυμεί περαιτέρω την κατοίκηση στην Ολότητα εκδηλώνοντας την οδυνηρή και απαιτητική εκείνη αγνωσία που, αν και ποθεί σφόδρα, δηλώνει πλήρη άγνοια για το αντικείμενο της επιθυμίας της; Και στη συνέχεια, το αδόκητο άλγος, συνυπάρχοντας με την απρόσκοπτη απληστία, να αμαυρώνει ακόμη και τη φαντασία αποστερώντας κάθε εικόνα του νου, να καθιστά ανενεργό την ίδια την αντίληψη;[686]

---

[685] Βλ. και τα σχετικά σχόλια του Zaehner: Zaehner, op. cit., 11-12. Για την ανάλυση της έννοιας του θείου έρωτα στην *Bhagavad Gītā*, βλ. ενότητα 1. IV. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 66-70.

[686] Teresa of Avila, *Life*, XX, *The Complete Works*, 1, 123.

Όταν γνωρίζει κανείς το αντικείμενο της βούλησης ασκεί έλεγχο στις πιθανότητες εκπλήρωσής της μέσω του λόγου· όταν το αγνοεί, όπως δήλωνε η Teresa, παλινδρομεί στις αρχαϊκές εκβολές ενός πρωτόγονου και –για τον ελλόγιμο άνθρωπο– πρωτόγνωρου πόνου. Είδαμε ότι στις οριακές καταστάσεις έκστασης, όπου αναστέλλεται η συνήθης αποβλεπτική ιδιότητα της συνείδησης –όπως τουλάχιστον εκλαμβάνεται εκ των υστέρων από τη λειτουργία της ανάκλησης–, αναλαμβάνει δράση η ψυχική προ-ατομική λειτουργία (*opération pré-individuelle),* ενώ ο απολλώνιος εξατομικευμένος λόγος υποκύπτει στην αδιαμόρφωτη πρωταρχή, το *Ur-Eine* του Διονύσου.[687] Αλλά το να παρακάμπτει κανείς τις εσχατιές της ύπαρξης, να αποτάσσεται ενίοτε τις λογικές σταθερές που διακρίνουν τη φύση των περιορισμών της ατομικότητάς του, αποκαλύπτει μια βάναυση, βακχική έπαρση έντεχνα καλυμμένη πίσω από τις ιδιότητες της ευσέβειας, του θείου έρωτα ή της αγνωστικιστικής διανόησης. Ο άνθρωπος, μέσω της έκστασης και της οδυνηρής υπαρξιακής περιπέτειας που τον οδήγησε ως εκεί, διεκδίκησε την ενεργό συμμετοχή του στο σύνολο της ύπαρξης, καταλαμβάνοντας όλη την έκταση του ζωτικού του χώρου, αλλά θυσίασε γι' αυτό τις επιταγές του λόγου, που θα υπέβαλαν τη λελογισμένη και συνετή εσχατολογία ενός μετρημένου βίου. Για να ανταποκριθεί στο αρχέγονο, οντολογικό αίτημα της απελευθέρωσης από τη φενάκη της *māyā,* απεμπόλησε τις επιμέρους υπαρξιστικές ελευθερίες της ατομικής προσωπικότητας. Αναμένοντας την ώσμωση με το θαυμαστό επέκεινα, και δίχως η αντικειμενική εμπειρία να του παρέχει σοβαρές ενδείξεις ότι κάτι τέτοιο όντως υφίσταται, αξίωσε αγωνιωδώς τη μέθεξη σε ό,τι αποκαλέστηκε από τον Richard Maurice Bucke, περί τα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, Κοσμική Συνείδηση. Με το ζήτημα αυτό θα ασχοληθούμε, μεταξύ άλλων, στην τελευταία ενότητα.

[687] Βλ. πρώτο μέρος της παρούσας διατριβής, ενότητα 1.ΙΙΙ.

Ενότητα 2η – Γνωσιοθεωρητικές και οντολογικές προεκτάσεις

I. Η τροποποίηση του ψυχικού βίου από την εκστατική εμπειρία

I.i. Φιλοσοφική και νευροεπιστημονική διάσταση

Στις κλασικές θεϊστικές όψεις του μυστικισμού, η σχέση με το θείο όσο και οι όροι που την περιγράφουν είναι αρκετά σαφείς. Το φαινομενολογικό παράδοξο της καθαρής συνειδητότητας, της συνείδησης που δεν υφίσταται περιεχομενικά παρά μόνο ως αποβλεπτική απουσία, πρωτοστατούσε στο σύνολο των όψεων του ένθεου εσωτερισμού ως καίριο απόρημα για τον ερευνητή της υπερβατικής εμπειρίας. Συνάμα, ο υπαρξιστικός αγνωστικισμός μετέθετε το οντολογικό αίτημα στο θεμέλιο της αγωνίας. Οι μεταγενέστερες τάσεις, ειδικά κατά την εκπνοή της νεωτερικότητας, δέχτηκαν την επίδραση ενός ευέλικτου φιλοσοφικο-θεολογικού συγκρητισμού, αφενός αφομοιώνοντας τις οικείες παραδόσεις, αφετέρου εκθέτοντας τις βασικές τους προκείμενες στο πνεύμα της εποχής, που ήρθε να υποβάλει την καινοφάνεια της πειραματικής τεκμηρίωσης υπό την αίρεση του πολιτισμικού καταπιστεύματος του παρελθόντος.

Ανθρωπολογικά μιλώντας, θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει από τη μέχρι τούδε φιλοσοφική διαδρομή ότι η υπερβατική εμπειρία αποτελεί μια επανάσταση της συνείδησης και ρήγμα στις συμπαγείς κοινωνικές δομές του πολιτισμού, μέρος του οποίου έχουν αποτελέσει οι θεσμικές όψεις της θρησκευτικής κουλτούρας. Ρήγμα διότι επικαλείται τις αρχέγονες, προ-ατομικές καταβολές του ανθρώπου και τελικά ανάγεται σε αυτές, υποχρεώνοντας ενδεχομένως τον ερευνητή να εκκινήσει την αναζήτησή του από το αδιαμόρφωτο πεδίο των φυσικών ιεροφανειών εμβαθύνοντας στο βακχικό μυστήριο. Στην παρουσίαση των εκστατικών εκφάνσεων ισχύουν ασφαλώς οι πολιτισμικές διαφοροποιήσεις, συνθέτοντας ένα κοινό πεδίο επιστημονικού παραδείγματος με πλείστες όσες διαβαθμίσεις στα αίτια και τη φαινομενολογία: διάθεση ψυχεδελικού πειραματισμού, σαμανιστικές ή άλλες παρόμοιες αρχαϊκές τελετουργίες που ενέχουν την πρόσληψη φυσικών παραισθησιογόνων, καθαρά θεϊστική προαίρεση με τις ανάλογες τακτικές απόσυρσης

και ασκητισμού. Σε κάθε περίπτωση αναδύεται όχι μόνο ο ειδητικός χαρακτήρας της εμπειρίας αλλά και σημαίνοντα επιμέρους κοινά συμβεβηκότα σε όλο το εύρος της, με αξιοσημείωτη ομοιογένεια στον συμβολισμό και τη γλωσσική εκφορά.[688] Με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, και μόνο το γεγονός της αίσθησης που προκαλείται, ότι το υποκείμενο της έκστασης αποκτά –ή και επανακτά– την επίζηλη μυστική και άφατη ένωση με μια απροσδιόριστη (ή προσδιορίσιμη, αν υπάρχει θεολογικό υπόβαθρο) κι όμως οικεία ενική απολυτότητα, καθαυτό η προσπάθεια επέκτασης της συνείδησης εκτός των φυσικών της ορίων, αποτελεί αδιάπτωτη φιλοσοφική πρόκληση.

Η άπλωση της συνείδησης στην Κοσμική Ολότητα αντιπροσωπεύει, κατά το μάλλον ή ήττον, την ιδέα του ιερού. Όχι ασφαλώς υπό τη μονοσήμαντη και σχεδόν αβέλτερη ηθική της σημασία, αν και το ηθικό κατηγόρημα κατέληξε εν πολλοίς να περιέχεται στα βασικά συμβεβηκότα της έννοιας. Το ιερό αποτελεί ένα *sui generis* οντολογικό σύστοιχο ικανό να αποδίδει εκείνο το συναίσθημα της ακέραιης εαυτότητας που κρίνεται απαραίτητο για την οντολογική οργάνωση της συνείδησης σε *αυτο*-συνείδηση, την πρώτη ύλη για την *ecceité* του όντος. Συνιστά νοητική κατάσταση που δεν συγκεκριμενοποιείται ούτε συναρθρώνεται, είναι περισσότερο μια βαρύνουσα αφαίρεση και μαζί σημείο άφιξης για την κατανόηση της τοποθέτησης του ανθρώπου στον κόσμο ως «αίσθηση του υπάρχειν». Αυτό το ιερό, το μη αναγώγιμο, όπως άλλωστε κάθε στοιχειώδες και πρωτεύον δεδομένο, επισημαίνεται στη φιλοσοφία του Rudolf Otto με την υιοθέτηση του αμετάφραστου παραγώγου *numinous* (εκ του λατινικού *numen*).[689] Πρόκειται λοιπόν για την πρωταρχική Μονάδα, της οποίας η ιερότητα δεν προκύπτει από τις ηθικές δεσμεύσεις, τις αισθητικές εντυπώσεις περί αγαθού ή τις θεσμικές όψεις των θεϊστικών μορφωμάτων. Αντίθετα, αντιπροσωπεύει την ανεξάρτητη συνθήκη της ύπαρξης καθ' εαυτήν, την προ-ατομική πρωταρχή (*origine absolue*) του Simondon, το νιτσεϊκό *Ur-Eine* του βακχικού μυστηρίου. Παρ' όλα αυτά, συνιστά ταυτόχρονα το ολοκλήρωμα της αυτεπίγνωσης, γιατί εκκινεί μεν από τις ακατέργαστες αρχαϊκές ιεροφανείς όψεις (συλλογικό υποκείμενο), αλλά αφικνείται στο πεδίο όπου συντελείται η προσωπική σχέση της έκστασης για να καταλήξει στον οντικό επαναπροσδιορισμό του προσώπου (ενικό υποκείμενο).

---

[688] Βλ., λόγου χάριν: I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 3η έκδοση (London and New York: Routledge, 2003), 33.

[689] R. Otto, op. cit., 5-7 (βλ. και Εισαγωγή ΙΙ. της παρούσας διατριβής).

Έχοντας πλέον μέσω της έκστασης τη βιωμένη επίγνωση του ιερού ως *numinous*, ο άνθρωπος μεταβάλλεται υπαρκτικά συμβάλλοντας συνειδητά στην ιστορική του περιπέτεια, διότι έχει ο ίδιος τροποποιηθεί ψυχικά. Αυτοπροσδιορίζεται και αναδημιουργείται· *συμβαίνει*. Ακόμη και στην πιο απλοϊκή ιεροφάνεια, θα γράψει ο Eliade, το ζητούμενο είναι η αιώνια επιστροφή στη μοναδική αχρονική στιγμή (το πλατωνικό *ἐξαίφνης*), εκεί όπου εκπληρούται ο πόθος του ανθρώπου να καταργήσει την ιστορία, να εξαλείψει τον χρόνο, τελικά να αναδημιουργήσει τον κόσμο.[690] Η ύπαρξη *εντός* του χρόνου είναι οντολογικά ανύπαρκτη, ψευδαισθητική, ανυπόστατη.[691] Η ανασυγκρότηση του κόσμου επιτελείται τελετουργικά, ως ιεροφάνεια, στη μαγική κυκλικότητα που αρνείται τη γραμμικότητα, επομένως και τη διάρκεια ως μονάδα μέτρησης. Καταλύεται επίσης η εγκόσμια ψευδαίσθηση, που δεν είναι παρά η ενσωμάτωση του χρόνου στην πολλότητα. Ο κόσμος θεωρήθηκε από την ινδουιστική παράδοση απατηλός, σχολιάζει ο Eliade, διότι υπολείπεται *πραγματικότητας* στο μέτρο που η διάρκειά του είναι περιορισμένη, εφόσον υπό την αληθινή προοπτική της αιώνιας επιστροφής καθίσταται μη-διάρκεια.[692] Σ' αυτό το παιχνίδι της κοσμικής ανάπλασης η μοναδική διαφορά μεταξύ του αρχαϊκού ανθρώπου και του χειραφετημένου Ζαρατούστρα είναι διαφορά μεγέθους: το συλλογικό απέναντι στο μοναχικό υποκείμενο.

Από τη σχετική ενασχόληση με τα θέματα συνείδησης, όσο και τη θεολογική και υπαρξιστική μελέτη, προκύπτει η φανέρωση της διαχρονικής οικουμενικότητας του φαινομένου της υπερβατικής εμπειρίας, ανεξάρτητα από τις διαφοροποιήσεις στα συμβεβηκότα. Από την οπτική της φαινομενολογίας και του φάσματος των νευροεπιστημών, πολλές συγκλίνουσες ή και διιστάμενες απόψεις θα μπορούσαν να διατυπωθούν, ωστόσο το μεταφυσικό ζήτημα παραμένει αξεδιάλυτο ως προς την απόβλεψη της συνείδησης, αφενός, και ως προς την καταλυτική επίδραση του καθαυτό βιώματος στη διαμόρφωση της προσωπικότητας του εκστατικού προσώπου, αφετέρου.

---

[690] Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l' Extase*, 2η έκδοση (Paris: Payot, 1968), 13. Επίσης: Eliade, *Le Mythe de l' Éternel Retour*, 176-177 (βλ. και ενότητα 1.Ι.i. αυτού του μέρους της παρούσας διατριβής, ειδ. υποσημ. 313).

[691] Eliade, *Images et Symboles*, 87.

[692] Ibid.

Η συγκριτική διερεύνηση του ζητήματος θα παρωθήσει τον Bertrand Russel, στις απαρχές του εικοστού αιώνα, από τη θέση του αγνωστικισμού, στην επιστημονική ταξινόμηση και κριτική ανάλυση των κοινών γνωρισμάτων μεταξύ των διαχρονικών εκδηλώσεων της φιλοσοφίας του μυστικισμού, με κεντρικό άξονα το υπερβατικό βίωμα του εμπειρικού υποκειμένου.[693] Αυτά κατοπτρίζουν όχι μόνο το περιεχόμενο των ψυχολογικών μεταπτώσεων και των μεταβολών που του συμβαίνουν, αλλά συμβαδίζουν ενίοτε με ριζικές μετατροπές της συνείδησης ως προς το κοσμολογικό της μοντέλο.

Πρώτο χαρακτηριστικό αποτελεί η πεποίθηση στην ενορασιακή, κατ' αντιδιαστολή προς τη διαλεκτική και αναλυτική, γνώση. Αυτό σημαίνει την πίστη στην ύπαρξη μιας μορφής ακαριαίας σοφίας, διεισδυτικής και σχεδόν εξαναγκασμένης, εκ θεμελίων αντίθετης προς την αργή και υποκείμενη σε σφάλματα «θύραθεν» πρόσληψη του κόσμου των φαινομένων. Στην κατηγορία ετούτη ανήκει η αλλόκοτη αίσθηση του ανοίκειου ακόμη και για τα πλέον γνώριμα αντικείμενα –κάθε τι πολλάκις βιωμένο αποκτά αναπάντεχα την ουσία του καινότροπου–, καθώς και η απώλεια επαφής με την κοινοτοπία της καθημερινότητας. Ανεξαρτήτως προελεύσεως της εμπειρίας, όποιος έχει βιώσει την ιλιγγιώδη απορρόφηση σε ένα ενδόμυχο πάθος λειτουργεί κατά παρόμοιο τρόπο, με συνέπεια τη συχνά εμμονική βεβαιότητα ότι του αποκαλύπτεται η ύπαρξη μιας υπερκείμενης, παράβυστης Πραγματικότητας. Το αποκαλυψιακό όραμα συνιστά χαρακτηριστικό παράδειγμα. Εδώ είναι και το πεδίο όπου τέμνονται δύο βασικά γνωρίσματα της έκστασης: το αίσθημα μιας γενικευμένης «ιερότητας» και η εμπιστοσύνη στο παράδοξο.[694]

Τα δύο επόμενα συνάλληλα γνωρίσματα αναφέρονται στους περιορισμούς του τόπου και χρόνου: η προσκόλληση στην ιδέα της ενιαίας αχρονικότητας και η παρεπόμενη πείσμων άρνηση να παραδεχτεί κανείς τη χωρική πολλότητα, διαστατότητα ή φυσική ετεροείδεια. Ας θυμηθούμε, λόγου χάριν, ότι ο Γιανναράς ορίζει τον θείο έρωτα ως την υπέρβαση της οντικής τοπικότητας, τον αδιάστατο χώρο της υπάρξεως[695] – ανεξάρτητα από το σχήμα λόγου που μπορεί να αποτυπώνει

---

[693] Russel, op. cit., 8-11.

[694] Peter Fenwick, «The Neurophysiology of Religious Experience», στο *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies*, επιμ. Dinesh Bhugra (London and New York, 2010), 171. Ο συγγραφέας σταχυολογεί τις παρατηρήσεις του ψυχιάτρου R. Bucke, στον οποίο αναφερόμαστε στη συνέχεια.

[695] Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρως*, 160 κ. εξ.

απλώς, εν προκειμένω, μια θεολογική αλληγορία, δεν μπορούμε να μη σημειώσουμε ότι ισχύει ακόμα και στον ένθεο υπαρξιστή η ίδια μεταφυσική θεωρία ως υπόβαθρο. Παράλληλα, το μυστικιστικό βίωμα διέπεται από άγνοια, ή μάλλον υποτίμηση, των αντικειμενικών συμβάσεων του χρόνου (υπενθυμίζουμε την μπερξονική *durée* και το φιλοσοφικό της συγκείμενο), καθώς επίσης, σύμφωνα με άλλες μελέτες, και των περιοριστικών καταναγκασμών του χώρου.[696]

Κατά τις φαινομενολογικές παρατηρήσεις του William James,[697] η αίσθηση του άφατου, η νοητική ποιότητα, καθώς και το στοιχείο της παθητικότητας αποτελούν επίσης επίκοινα γνωρίσματα στις ποικίλες μορφές της εκστατικής εμπειρίας. Ήδη έχουμε θίξει την έννοια του άρρητου, όσο και το κυρίαρχο συναίσθημα του πάσχοντος υποκειμένου (υπενθυμίζουμε ενδεικτικά την παθητική απόσυρση του Πλωτίνου, το κρίσιμο στοιχείο της εκμηδένισης στον σουφικό θείο έρωτα και, οπωσδήποτε, τον σχολαστικό διαχωρισμό της κάθαρσης στον Ιωάννη σε ενεργητική και παθητική, όπου η δεύτερη συνιστά τον καταλύτη της υπέρβασης, καθώς προέρχεται αποκλειστικά από τη θεία βούληση).

Το ζήτημα της νοητικής ποιότητας –εννοώντας ασφαλώς το περιεχομενικό συγκείμενο της νόησης– συνδέεται με το πρώτο γνώρισμα του Russel περί ενορασιακής γνώσης. Ο James παρατηρεί επίσης ότι από την υποκειμενική φύση του φαινομένου αναδύεται ένα λειτουργικό παράδοξο: το ότι, ενώ η μυστικιστική εμπειρία συνιστά ένα υποκειμενικό γεγονός, εντούτοις ο μύστης διέπεται από την *πεποίθηση* ότι έρχεται σε επαφή με μια αξιόπιστη γνωσιακή πηγή.[698] Πράγματι, οι σχετικές με την αντίληψη μεταμορφώσεις του εκστατικού υποκειμένου, που φαίνεται να διέπονται από καθολικότητα, έχουν αναλόγως παρατηρηθεί και καταγραφεί ως μια γενική εντύπωση εσωτερικής αφύπνισης, με επιμέρους ιδιότητες τη σύλληψη (ή την εντύπωση αυτής) κάποιας υπέρτατης πραγματικότητας και τη βεβαιότητα ότι επιτεύχθηκε η οντική τελειότητα μέσω πνευματικής, συναισθηματικής και βουλησιακής κάθαρσης. Οι γνωσιακές αυτές αριστοτελικές «αλλοιώσεις» επιστεγάζονται από διαπλάτυνση της επίγνωσης, εν είδει υπέρβασης, και συνοδεύονται πάντοτε από παράλληλη συγκινησιακή φόρτιση εκδηλωμένη καταρχήν

---

[696] Frederick J. Streng, «Language and Mystical Awareness», στο *Mysticism and Philosophical Analysis*, επιμ. Steven T. Katz (New York: Oxford UP, 1978), 142.

[697] James, op. cit., 294-296.

[698] Ibid., 295.

ως διάθεση γαλήνης και αισθήματος απελευθέρωσης από τις συνθήκες χώρου και χρόνου. Έτσι η συνειδητότητα επεκτείνεται γνωσιακά μεν, αλλά ελέγχεται από αυτοπειθαρχημένο αυθορμητισμό.[699] Υπενθυμίζουμε ότι ακόμη και στον δυσοίωνο υπαρξισμό του Bataille η αγαλλίαση προκύπτει ως ανταμοιβή του υποκειμένου όταν εγκαταλείπεται στην ελαχιστοποίηση του εγώ, ενώ η αγωνία επανέρχεται εφόσον η άγρια φύση του *ipse* επαναδιεκδικήσει την ανεξαρτησία της.[700]

Φαίνεται πως η επίδραση της έκστασης –παροδική ή και μόνιμη– στην ψυχοσύνθεση του υποκειμένου υφίσταται ανεξάρτητα από την πηγή προέλευσής της· είτε προκαλείται από θρησκευτικό παραλήρημα είτε συμβαίνει στο αγνωστικιστικό πεδίο του υπαρξισμού, το αίσθημα αγαλλίασης, η βεβαιότητα ότι κανείς συνδέεται, ότι ανήκει, ισχύει πάντα. Οι εσωτερικές εμπειρίες μιας Weil και ενός Bataille, επί παραδείγματι, επιφέρουν ακριβώς την ίδια ψυχική έξη –που μπορεί να είναι και υπαρξιακή ανάγκη– ασημαντότητας και σταδιακής ελαχιστοποίησης του εγώ, η οποία ασμένως καλωσορίζεται ανεξάρτητα από το σύστημα πίστης αμφότερων.[701]

Τίθεται, ούτως ή άλλως, το γνωσιοθεωρητικό ζήτημα ως προς την αποβλεπτικότητα της συνείδησης και την εγκυρότητα της εξιστόρησης του υπερβατικού βιώματος. Σε ένα ιδιαίτερα λεπτεπίλεπτο, ιντελεκτουαλιστικό επίπεδο, υπήρξαν διαρκείς διαμάχες μεταξύ των θιασωτών της ύπαρξης της «καθαρής συνειδητότητας» και εκείνων που την αμφισβητούν – το θίξαμε στο πρώτο μέρος. Και είναι αναμενόμενο, διότι το ζήτημα υπολείπεται σε πλήρη διάνοιξη στην εξακρίβωση, ως εκ φύσεως. Λόγου χάριν, οι παρατηρήσεις του Bataille, έχοντας και ο ίδιος βιώσει την εσωτερική εμπειρία, όπως είδαμε, υποδηλώνουν ότι η κενή περιεχομένου συνείδηση είναι μια προβληματική κατηγορία, από τη στιγμή που το εμπειρικό υποκείμενο όντως υφίσταται και, στο μέτρο που υφίσταται, ανακαλεί και καταγράφει την εμπειρία του ως υποκείμενο του λόγου. Επομένως, είτε υπό συγκεχυμένη μορφή είτε δίνοντας την εντύπωση της ακαριαίας φώτισης, η συνείδηση ισχύει. *Το Εγώ παραμένει*, θα γράψει. *Τα πάντα μού διαφεύγουν αν δεν έχω κατορθώσει να απολέσω τον εαυτό μου στη Μηδενικότητα· όμως αυτό που έχω*

---

[699] Streng, op. cit., 142.

[700] Για την έκσταση στον Bataille, υπενθυμίζουμε την ενότητα 1.I.ii. αυτού του μέρους της παρούσας διατριβής.

[701] Weil, op. cit., 12, Bataille, op. cit., 131.

αντικρίσει ανακαλείται στο επίπεδο του αντικειμένου[702] (αφού, ως υποκείμενο της απώλειας, υποχρεούμαι να τη βιώσω).

Εδώ ανακύπτει και πάλι το θέμα της αποβλεπτικότητας και της μνήμης, και ίσως να υπερισχύει εν προκειμένω η αντίληψη του Bergson για την πραγματική μνήμη του όντος ως τη διάχυτη εκείνη ροή που μετατρέπει τον χρόνο της ζωής σε μια αχρονική επέκταση, ένα οντολογικό θεμέλιο (*temps fondamental*).[703] Γιατί το λέμε αυτό; Επειδή κατά την υπερβατική εμπειρία το στοιχείο της παθητικότητας πυροδοτεί αλυσιδωτές αντιδράσεις με υποφαινόμενα καταληψίας, προφητικής μεταρσίωσης ή αναστολής της βούλησης. Από την άλλη, έχει πράγματι παρατηρηθεί ότι η έκσταση δεν είναι καθόλα ασυνεχής, με την έννοια ότι δεν προκαλεί την απόλυτη διακοπή της μνήμης, αλλά φαίνεται ότι εκ των υστέρων διατηρούνται κάποια σημαντικά στοιχεία αναπόλησης από τη συνείδηση των εναλλακτικών καταστάσεων στα οποία εισήλθε. Αυτά τα ιζήματα είναι ικανά να εγκαταστήσουν στην ψυχή μια αδρή επίγευση συγκλονισμού, έστω και αν το υποκείμενο συχνά φαίνεται επιλήσμον ως προς την περιεχομενική συνοχή, την υπόθεση του δράματος που διεξήχθη στον νου του κατά τη διάρκεια του υπερβατικού βιώματος.

Φαινομενολογικά το πρόβλημα δημιουργείται όταν καθίσταται αντιληπτή η *τροποποίηση* της εσωτερικής ζωής, δίχως ωστόσο μια αντίστοιχη γνωσιακή πιστοποίηση του αιτίου που την προκαλεί.[704] Στην περίπτωση του προς Δαμασκό παύλειου οράματος, λόγου χάριν (θα αναφερθούμε στη συνέχεια), η πλήρης μεταστροφή του υποκειμένου είναι εμφανέστατα υπερβατολογική –ο καθένας μπορεί να τη διαπιστώσει από τις σχετικές αναφορές των κειμένων–, αλλά η αιτία μπορεί μόνο να στοιχειοθετηθεί θεολογικά, υπό τον όρο της *όντως* φανέρωσης του Θεού στον άνθρωπο, οπότε η λογική που ακολουθείται είναι η λογική του θαύματος. Από την άλλη, το ερώτημα κατά πόσο η υπερβατική εμπειρία υφίσταται αντικειμενικά ως γνωσιακή πηγή οφείλει να μείνει ανοιχτό. Πέρα από τις εγκεφαλικές δραστηριότητες, που εύκολα πλέον καταγράφονται μηχανικά και διαπιστώνεται ή όχι η κλινική τους φύση, το υπόβαθρο της ψυχικής ζωής του υποκειμένου παραμένει υπό αίρεση. Αλλά και η φαινομενολογική δυσχέρεια της έκστασης έγκειται ακριβώς στον

---

[702] Bataille, op. cit., 133.

[703] Βλ.και ενότητα 2.III.i. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, υποσημ. 254.

[704] Βλ. και James, op. cit., 296. Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις του Forman (*MMC*, 27-30) σχετικά με τα κοινά σημεία στις αφηγήσεις των εμπειριών *samādhi* από διαφορετικά υποκείμενα.

υπερβατολογικό της χαρακτήρα. Η ουσία της υπέρτατης πραγματικότητας του μύστη είναι μεν εξ ολοκλήρου υπερβατολογική, αλλά η σύλληψή της συνιστά μια κατάσταση απολύτως προσωπική·[705] προκύπτει πάντα ενορασιακά και ισχύει για όσο διαρκεί το βίωμα, τη στιγμή που η ανάκλησή της αποτελεί *per se* ένα απόρημα. Η ενθύμηση της ενοποιού κατάστασης, τόσο αλλότριας προς την καθημερινή, αποσπασματική αντίληψη, συνιστά περισσότερο μια ενδοπροβαλλόμενη μετάλλαξη στον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται κανείς προς κάποια διευρυμένη εκδοχή του εαυτού του – ή, αν το θέλουμε, κατά τον Bataille, στη σχέση *ipse* και *je*· Λιγότερο αφορά στη διάθεση κοινοποίησης ή μαρτυρίας αυτού που βιώθηκε, εκτός κι αν θέλει κανείς να μυήσει ή να προσηλυτίσει.

Ακριβώς λόγω της δυστοκίας στη διαμόρφωση μιας δίκαιης, συνδυαστικής ερμηνείας του φαινομένου που να σύγκειται στα κλινικά δεδομένα, αφενός, αλλά να μην παραλείπει –αυτό κυρίως– την υπαρξιακή περιπέτεια του ανθρώπινου όντος, αφετέρου, επήλθε μια σχετική ρήξη –αν ίσχυσε ποτέ κάποια ειλικρινής σύζευξη– μεταξύ νευροεπιστημών και φιλοσοφίας. Οι θεράποντες των πρώτων, που συχνά ταξινομούν τα φαινόμενα με βάση την παθολογία και τη συμπτωματολογία, αποτυγχάνουν, αν και όχι πάντα –ή αποφεύγουν επέχοντας θέση–, να ασχοληθούν με τα μείζονα οντολογικά ερωτήματα του ανθρώπου. Ως προς τη συμπτωματολογική παρατήρηση, οι κλινικές μελέτες αποδίδουν παρόμοια πορίσματα, αλλά το διακύβευμα ελλοχεύει στον υπόρρητο τόπο πίσω από τις λέξεις: *συμπτωματολογία*. Αρκετά συχνά, η οπτική των νευροεπιστημόνων εστιάζει στην παθολογία –η οποία ασφαλώς δεν αποκλείεται–, περιορίζοντας τη γενική εικόνα του ανθρώπου σε μια καρικατούρα προσφερόμενη προς πειραματισμό. Θα επιχειρήσουμε να προσπελάσουμε τη λογική τους.

Οι έρευνες υποδεικνύουν ότι οι εγκεφαλικές δραστηριότητες που σχετίζονται με την υπερβατική εμπειρία συνοδεύονται πράγματι από αίσθημα πληρότητας, συμπαντικής αγάπης, αλλαγές της διάθεσης επί τα βελτίω, πνευματική μεταρσίωση και ούτω καθεξής, ενώ φαίνεται να εμφανίζουν κοινά σημεία με κάποιες μορφές ψύχωσης ή επιληπτικές κρίσεις του κροταφικού λοβού. Ως συνοδευτικά φαινόμενα δύναται να εκδηλώνονται οπτικές ή/και ακουστικές παραισθήσεις που εδράζονται στις αναμνήσεις πραγματικών γεγονότων, έως ακόμη την παραισθητική αντίληψη

[705] Streng, op. cit., 158.

επικοινωνίας με τη θεότητα, η οποία ενδέχεται να μεταβάλει ριζικά την προσωπικότητα του υποκειμένου.[706] Εν προκειμένω, έχει προταθεί ότι η εντύπωση του άρρητου, καθώς και η αίσθηση απώλειας των χωροχρονικών ορίων, αλλά και αυτών ακόμη των συνόρων της προσωπικότητας, πιθανόν να οφείλεται σε αποδιοργάνωση της λειτουργίας του δεξιού εγκεφαλικού ημισφαιρίου, επειδή σε παρόμοιες, διαπιστωμένα κλινικές περιπτώσεις, μεταξύ των συνεπειών της αντίστοιχης βλάβης περιέχονται συμπτώματα γενικού αποπροσανατολισμού και σύγχυσης της χρονικής ακολουθίας των γεγονότων.[707] Η συγκεχυμένη αντίληψη των φυσικών ορίων συχνά ερμηνεύεται ως εντύπωση ότι κανείς μετέχει μιας υψηλότερης μορφής ύπαρξης.[708]

Το εκστατικό όραμα του Αποστόλου Παύλου στον δρόμο προς Δαμασκό, καθώς και η (σε τρίτο πρόσωπο) εξιστόρηση της θαυματουργής υφαρπαγής του στον παράδεισο, δίχως μάλιστα την ξεκάθαρη ανάμνηση αν επρόκειτο για ενσώματη ή εξωσωματική εμπειρία,[709] προσέλκυσαν το ενδιαφέρον της επιστήμης ως μελέτες περίπτωσης εναλλακτικών καταστάσεων συνείδησης. Η ιδέα βέβαια της ανάληψης προς κάποια υπερούσια σφαίρα ύπαρξης, είτε ενορασιακά είτε ως εξωσωματική εμπειρία με ή χωρίς τη «διαταραχή» του φαινομένου της αυτοσκοπίας,[710] απαντά

---

[706] Dick F. Swaab, Wilma T. P. Verweij, «Neuro-Theology: Demasqué of Religions», στο *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*, επιμ. Peter J. Verhagen et. al. (West Sussex: Wiley – Blackwell, 2010), 551-552. Fenwick, op. cit., 170.

[707] Fenwick, op. cit., 171-172.

[708] Colleen Shantz, *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought* (Cambridge - New York: Cambridge UP, 2009), 71.

[709] *Πράξ.*, Θ΄, 3-9 και Κορινθ. Β΄, ιβ, 1-4, αντίστοιχα.

[710] Κάναμε νύξη στο πρώτο μέρος, μιλώντας για την έκσταση του Abulafia, στην οποία θα αναφερθούμε επίσης στις επόμενες παραγράφους. Το φαινόμενο συνίσταται στην όραση, που ωστόσο συνέχεται με μια γενικότερη αισθητηριακή κατάσταση, του διπλασιασμένου εαυτού τιθέμενου απέναντι από το υποκείμενο σε κατοπτρική αναπαράσταση. Οι συγγραφείς κάνουν μια σημαντική διάκριση, χρησιμοποιώντας τους ελληνικούς όρους: *αυτοσκοπικό* (*autoscopic*) και *εαυτοσκοπικό* (*heautoscopic*) σώμα. Η διαφορά έγκειται στο ότι στην πρώτη περίπτωση το υποκείμενο νιώθει πως η συνείδησή του βρίσκεται στο φυσικό του σώμα, ενώ στη δεύτερη υπάρχει σύγχυση ως προς το αν τοποθετείται εντός του φυσικού ή του εαυτοσκοπικού σώματος, οπότε και βιώνεται ως μια μορφή εξωσωμάτωσης της συνείδησης. Arzy, Idel, 35-41. Στις σελ. 41 κ. εξ. οι συγγραφείς επικεντρώνονται στις αντίστοιχες εμπειρίες του καμπαλιστικού μυστικισμού και ιδιαιτέρως του Abulafia. Οι ποικιλίες της εβραϊκής μυστικής παράδοσης έχουν, μεταξύ άλλων, να μας παρουσιάσουν κι ένα δείγμα εναλλακτικής κατάστασης της συνείδησης, το *maggid*, που συνίσταται στην ένωση με τη θεότητα εν

γενικότερα στη μυστικιστική παράδοση –συχνά, δε, μελετάται ως ανθρωπολογικό φαινόμενο–, από τους μεσοποτάμιους πολιτισμούς έως και τα αβρααμικά θρησκευτικά μορφώματα. Η περίπτωση του Παύλου ενδιαφέρει διότι συναρθρώνει τις δύο εμπειρίες, την εκστατική ανάληψη και το αποκαλυψιακό όραμα, το οποίο επιπλέον επέφερε την πλήρη μεταστροφή της συνείδησης και την εκ βάθρων αναθεώρηση του συστήματος πίστης του υποκειμένου – αν βέβαια πιστέψει κανείς στην ακρίβεια των κειμένων· μια ριζική μεταμόρφωση της προσωπικότητας.[711]

Συχνά, η φιλότιμη προσπάθεια για επιστημονική εγκυρότητα καταλήγει σε αποσπασματικότητα και αδυναμία διάκρισης, όπου και εμφωλεύει ο κίνδυνος της φαιδρότητας. Επί παραδείγματι, προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση η βάσανος η οποία χρησιμοποιήθηκε κατά καιρούς από ορισμένους ερευνητές, καθώς και οι επιστημονικοί διάλογοι που έλαβαν χώρα, για την ερμηνεία και εξακρίβωση της αληθειακής πιστότητας του όρου «άρρητος», κατά τη νευροεπιστημονική διερεύνηση των παύλειων οραμάτων. Υπήρξε αρκετός προβληματισμός και διακειμενική μελέτη, για να δεχτεί κανείς σοβαρά την πιθανότητα η λέξη να χρησιμοποιείται απλώς ως αλληγορία ή θεολογική υπερβολή (εξάλλου πρόκειται για κατηχητικά κείμενα με έντονα δεοντικό λόγο, ειδικά οι *Επιστολές*) και να μην εμφαίνει απαραίτητα την παθολογική απώλεια της ικανότητας ομιλίας λόγω εγκεφαλικής βλάβης· για να γίνει δηλαδή αποδεκτό *το αυτονόητο* ότι άρρητος θα πει ανέκφραστος, ανεκλάλητος και ότι οπωσδήποτε δεν αντιστοιχεί σε κυριολεκτική αδυναμία άρθρωσης.[712] Για να μην αναφερθούμε στο λογικό συμπέρασμα, που προκύπτει από τα γραφόμενα, ότι το υποκείμενο του λόγου εξιστόρησε την εμπειρία του *ταυτόχρονα αρθρώνοντας*, μεταξύ των άλλων, τη φράση *ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.*[713] Το αν τα φαινόμενα που αναφέρονται ως μαρτυρίες στα θεολογικά κείμενα ενέχουν κάποια τιμή αλήθειας είναι ένα ζήτημα που άπτεται περισσότερο του ιστορικοκοινωνικού πλαισίου εντός του οποίου δημιουργήθηκαν.

είδει κατάληψης. Εδώ, η θεία επίπνοια του μύστη στοχεύει στην αυτόματη άρθρωση ιερών και προφητικών λόγων (Ibid., 89 κ. εξ.).

[711] Swaab, Verweij, op. cit., 552.

[712] Shantz, op. cit., 101 κ. εξ., ειδ. 107. Αν και η αναφορά στην αποστολική επιστολή αποτελεί ένα από τα πολλά δείγματα που χρησιμοποιήθηκαν και που εμπεριείχαν αντίστοιχους όρους.

[713] Κορινθ. Β΄, ιβ΄, 3.

Και κάτι ακόμη: Υπάρχει ενδεχομένως μια λεπτή διαχωριστική γραμμή μεταξύ των κλινικά παθολογικών συμπτωμάτων που παρατηρούνται και των προσίδιων του αυθεντικού εκστατικού οράματος. Τα συγκεχυμένα όρια χρόνου και τόπου, η διαστρεβλωμένη ανάμνηση των τυχαίων γεγονότων, η αίσθηση αποπροσανατολισμού κ.λπ., δεν συνάδουν με τη *συνειδητοποιημένη εισδοχή* στο ανεξιχνίαστο πεδίο της υπέρβασης, ακόμη και αν αυτό συνέβη καταρχάς κατά τυχαίο τρόπο, όπως στην υπερβατική εμπειρία απορρόφησης του Bataille – τυχαίο υπό την έννοια της δεδομένης χρονικής στιγμής. Η συσκότιση της χρονικής αλληλουχίας μιας παθολογικής περίπτωσης δεν εκκινεί ασφαλώς από το υπαρξιακό βάθος της μπερξονικής *durée*, δεν προσδοκά τη μετάθεση της χρονικότητας του ανθρώπινου όντος στις αρχέγονες πηγές του, δεν κοπιάζει ενδοσκοπικά ούτε στοχεύει στην αλήθεια του εντός της μυστικής, ενορασιακής μοναξιάς· δεν ταλανίζεται οντολογικά, απλά πάσχει. Η έκσταση που μελετούμε εδώ προκύπτει από *εκουσιότητα*. Το αν συνοδεύεται από παθολογία ή υποκινείται με τεχνητό τρόπο συνιστά απλό συμβεβηκός της οντολογικής περιπέτειας.[714]

Ας λάβουμε ως μελέτη περίπτωσης τον Abulafia. Ο ίδιος μπορεί να υπήρξε τέκνο του ιστορικού και πολιτισμικού του περιβάλλοντος, όπως άλλωστε όλοι μας, ενδεχομένως κατ' επάγγελμα ή καθ' έξιν μύστης. Όμως με τα δεδομένα τα οποία του δόθηκαν, την πρώτη σκευή για τη διεκπεραίωση της ύπαρξής του, ο μυημένος καμπαλιστής θα διεκδικήσει την ύπατη, διαυγέστερη εκδοχή του εαυτού μέσω μιας αξιοσημείωτης αυτοπειθαρχίας, σωματικής και ψυχικής, δοκιμάζοντας τις αντοχές του στην επαφή με ό,τι εκείνος προσέλαβε ως θεία παρουσία, επέκεινα, *plenum*. Αυτή

---

[714] Σε κάθε περίπτωση, συχνά το πρόβλημα εμπίπτει στο πεδίο της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Ο I. M. Lewis επισημαίνει, από την πλευρά της δυτικής κουλτούρας, και δη του καθιερωμένου χριστιανισμού, την τάση υποβιβασμού της εκστατικής εμπειρίας συχνά έως το σημείο να αποδίδεται στο υποκείμενο το παθολογικό σύμπτωμα της ψυχικής διάσχισης (*mental dissociation*), παρά το γεγονός ότι αυτό εμμένει στη διαβεβαίωση της θρησκευτικής φώτισης. Οι περιπτώσεις όπου η επίσημη θρησκεία αποδέχεται το υπερβατικό βίωμα προσώπων τα οποία έχει η ίδια αγιοκατατάξει συνδέονται περισσότερο με τακτικές ισχυροποίησης του δόγματος. Αλλά και γενικότερα, η διάκριση μεταξύ φυσιολογικού και παθολογικού ως προς τις εναλλακτικές καταστάσεις συνείδησης, σε όλο το ανθρωπολογικό φάσμα, έγκειται κάθε φορά στη διαφορετικότητα των πολιτισμικών προτύπων: Lewis, op. cit., 34-35. Όπως συμβαίνει και με άλλους αμφίσημους όρους που δηλώνουν σύνθετα βιοψυχικά συμβάντα της ανθρώπινης ύπαρξης (π.χ. εφηβεία), η έννοια της έκστασης υπόκειται τόσο σε φυσιολογική όσο και πολιτισμική κατηγοριοποίηση (ibid., 38-39).

η οντολογική προστακτική ακολούθησε τέσσερα στάδια μύησης,[715] που αξίζει να αναφερθούν εδώ ως ψυχοσωματικές παραλλαγές του «φυσιολογικού», ως υπαρκτική τροπικότητα.

Σε ψυχοφυσιολογικό επίπεδο, η εναλλακτική κατάσταση συνείδησης επιτυγχάνεται μέσω συνδυασμού τελετουργικής κιναισθησίας και ακατάσχετης προφοράς των ιερών γραμμάτων. Κατά το πρώτο στάδιο καθαίρεται το σώμα, καθώς το πρόσωπο οραματίζεται ότι αυτό κατακλύζεται από θείο φως ώσπου να μεταστοιχειωθεί το ίδιο σε φως. Ιδού λοιπόν η πρώτη μαγική μετάλλαξη της ανθρώπινης *substantia*, το παράλογο θαύμα της σχέσης. Στη συνέχεια το σώμα αφυπνίζεται στη νέα του κατάσταση (μια μορφή ιεροπραξιακής ανάνηψης, λοιπόν), έχοντας προσκτηθεί έναν «απορροφητικό» τρόπο να υφίσταται, μια *καινή ουσία*. Επιφαινόμενο του δεύτερου, το τρίο στάδιο επιφέρει διαπλάτυνση των νοησιακών λειτουργιών και βελτιστοποίηση της δημιουργικής φαντασίας – εν είδει, ίσως, θεόθεν ανταμοιβής. Τέλος, διαπιστώνοντας τη συγκλονιστική μεταμόρφωση, το εκστατικό υποκείμενο ανασκιρτά και αναπάλλεται από ιερό τρόμο, διότι η *συνειδητοποίηση* προκαλεί την αγωνία.

Τι κομίζει φιλοσοφικά η εμπειρία του Abulafia αν μετατοπίσει κανείς το ενδιαφέρον από την εξωτερική αιτιακότητα των δεδομένων λίγο πιο πίσω, στην εσωτερική ανάγκη που καταρχάς παρωθεί το ον σε τέτοιες ενέργειες; Κομίζει την αδημονία του πεπερασμένου *je* για το εμπειρικά απρόσιτο *ipse*, αποκτώντας την οντική του συνοχή ούτως ώστε να επιτραπεί η απορρόφηση από την Ολότητα. Γι' αυτό είναι ανάγκη, εντός του μυσταγωγικού κύκλου, να υποστεί την ενσώματη μεταμόρφωση, να μεταστεγάσει τον εαυτό σε μια θαυματουργική ειδή, να προετοιμάσει το έδαφος για το αντίκρισμα του *numinous*· εξ ου και το ψυχοσωματικό *tremor* που επιστεγάζει τον μυητικό κύκλο. Αυτή η περιπέτεια του όντος δεν προσεγγίζεται επιστημονικά ούτε εμπίπτει στις θεμελιακές κατηγορίες της προτασιακής λογικής. Αυτό το οποίο συνιστά αντικείμενο μέτρησης είναι η αιτιώδης συνάφεια που δημιουργείται από την επιλογή του υποκειμένου να εκτεθεί σε παρόμοιες καταστάσεις τροποποίησης της ψυχοφυσιολογικής του λειτουργίας, καθώς και οι φυσικές του προδιαθέσεις.

Έχει απεικονιστεί, επί παραδείγματι, ότι οι εκτός του συνήθους εξάρσεις κατά τις εκστατικές φάσεις της συνείδησης προσδιορίζονται από συγκεκριμένο χειρισμό

[715] Arzy, Idel, op. cit., 46 κ. εξ.

εργοτροπικής (φάση έντασης) και τροφοτροπικής (φάση χαλάρωσης) ισορροπίας του αυτόνομου νευρικού συστήματος. Η υπέρ το δέον ενεργοποίηση της εργοτροπικής λειτουργίας (υπερεργοτροπικός συντονισμός) διανοίγει τον ψυχισμό του ατόμου στον μεταρσιωτικό ιδεασμό μιας αιώνιας, ολοσχερούς ενεργειακής ροής, της οποίας η συνείδηση μετέχει εν είδει βακχικής ενάργειας και ιερής αγαλλίασης. Αντίθετα, η υπερβολική τροφοτροπική διέγερση παρέχει την κλασική αίσθηση αποχαυνωτικής χαλάρωσης, γαλήνης και «ωκεάνιας μακαριότητας» που απαντά στις περιπτώσεις βαθέως διαλογισμού, συχνά με το συνοδευτικό σύμπτωμα της μυϊκής παράλυσης και καθολικής απώλειας των σωματικών αισθήσεων. Καθώς προκαλεί κανείς συνδυαστικά τις δύο φάσεις, αναφύονται περαιτέρω σύνθετα φαινόμενα. Οι εμπειρίες ενεργού μακαριότητας ανακύπτουν όταν ο υπερεργοτροπικός συντονισμός συγκροτείται με την εργοτροπική έκρηξη, ενώ η βακχική μανία προκύπτει κατά τη συνέργειά του με την τροφοτροπική διέγερση.[716]

Οι επεξηγήσεις αυτές χαρτογραφούν –και καλώς πράττουν– με τη σύγχρονη ορολογία τις έκπαλαι διαμορφωμένες προδιαγραφές του ανθρώπου ως βιολογικής μονάδας για τις νοητικές και γνωσιακές δυνατότητες δημιουργίας των αφαιρέσεων εκείνων που αποτελούν την τελεστική συνθήκη πρόσβασης προς τις άδηλες περιοχές του *numinous*, με σκοπό τη διερεύνηση των οντικών του προεκτάσεων. Αυτό που δεν κατορθώνουν να διαπιστώσουν είναι η πιθανότητα *ειδητικής* ανάλυσης της συνειδητότητας με τον τρόπο που τέθηκε από το φιλοσοφικό αίτημα του Husserl: την αδιαφιλονίκητη ενορασιακή ματιά στην ουσία *μιας οποιασδήποτε συνειδητότητας*, της κατηγορικής συνειδητότητας ως πράγματος-καθ'εαυτό και ως φυσικής πραγματικότητας *ενυπάρχουσας στην απόλυτη φύση της*· εννοούμε δηλαδή την οντική περιοχή στοιχειώδους αναγκαιότητας, το *«φαινομενολογικό κατάλοιπο»* που παραμένει ανέγγιχτο από την αναγωγή του κόσμου εντός παρενθέσεων[717] – επομένως την ύπαρξη *per se* ως υπαρκτική αυτοαναφορικότητα. Αν ήμασταν ικανοί για την

---

[716] Michael Winkelman, *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*, 2η έκδοση (Santa Barbara, California: Praeger, 2010), 129. Η απόδοση ερμηνείας του συνόλου των εκστατικών φαινομένων και η ταξινόμησή τους στις δύο φάσεις υπήρξε συχνά ζήτημα οπτικής. Περίπου μία δεκαετία πριν τον Winkelman, ο Forman αποφασίζει να εντάξει τη γενικότερη έννοια του μυστικισμού υπό την τροφοτροπική λειτουργία, ενώ υπό την κατηγορία της εργοτροπικής περιλαμβάνει τα φαινόμενα έντασης, όπως είναι οι οπτικοακουστικές παραισθήσεις και τα εκστατικά οράματα (Forman, *MMC*, 4-8).

[717] Husserl *Ideas*, I, §33 (σελ. 65-66), τα εισαγωγικά και τα πλάγια του συγγραφέα.

ομόθυμη ταυτοποίηση μιας τέτοιας ποιότητας της αντίληψης, αρκετά εύκαμπτης ούτως ώστε να εισχωρεί σε κάθε επιμέρους παρατήρηση πάνω στην ίδια μας τη φύση συμβάλλοντας στην αρμολόγηση των επιμέρους κατηγορημάτων της, στην αποδόμηση και επαναδόμηση των μέχρι τούδε δεδομένων για την ολιστική προσπέλασή της, τότε ενδεχομένως να εντοπίζαμε τις ενιαίες, υποκείμενες δομές της ιστορικής «πνευματικότητας» του ανθρώπου, που τώρα προσεγγίζονται αποσπασματικά και υπό αίρεση.

Ας επιστρέψουμε στο παράδειγμα της έκστασης. Υφίσταται μια έξη του ανθρώπου να τροποποιήσει τη συνειδητότητά του, μια συγγενής διάθεση για την άσκηση ελέγχου της βούλησής του στη φαινόμενη πραγματικότητα, που έλκει την καταγωγή από τις αρχαϊκές ακόμη καταβολές των μαγικοθρησκευτικών δρώμενων. Οι πρακτικές των σαμανιστικών παραδόσεων συνέβαλαν οπωσδήποτε εντυπωσιακά στον πολυμορφισμό των αρχαϊκών ή και σύγχρονων πριμιτιβιστικών μορφωμάτων μέσω των οποίων εκδηλώθηκαν, και σίγουρα υποκρύπτουν τη φιλοσοφία του *numinous*. Οι άωρες εκφάνσεις αυτής της φιλοσοφικής περιπέτειας συντίθενται από πλήθος πρακτικών που όλες συγκλίνουν στην τροποποίηση της συνειδητότητας και τη διεύρυνση της επίγνωσης κάποιας καθολικής αλήθειας. Οι κοσμολογικές προοπτικές της πρώιμης, αλλά και όψιμης, φιλοσοφίας του σαμανιστικού στοιχείου στις ιθαγενείς παραδόσεις, καθώς και η θρησκευτική διαμόρφωση στον ψυχισμό των πρωτόγονων κοινωνιών, επιβίωσαν στον σύγχρονο δυτικό κόσμο όχι μόνο ως ευδιάκριτο εθνολογικό μόρφωμα υπό την αποκλειστική εποπτεία της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, αλλά και ως γνωσιολογική και οντολογική πρόκληση. Όπως θα δούμε πιο συγκεκριμένα στη συνέχεια, οι παραδόσεις που συσχετίστηκαν με τις εκστατικές όψεις του σαμανισμού, και που διατέθηκαν στις νευροεπιστήμες ως πεδίο παραδείγματος για τη μελέτη των φαινομένων της εναλλακτικής συνειδητότητας, υπέστησαν μια σημαντική φιλοσοφική αναπλαισίωση κατά την ύστερη εποχή της νεωτερικότητας και συναρτήθηκαν προς την κουλτούρα της ψυχεδέλειας.

Είναι αλήθεια ότι οι βασικοί μηχανισμοί της σαμανιστικής έκστασης ερμηνεύονται πλέον, ως προς τη λειτουργία τους, με όρους της νευροφυσιολογίας. Δρώντας εμπειρικά και βάσει ενστίκτου, ο πρωτόγονος άνθρωπος κατόρθωσε να μετατοπίσει το εσωτερικό κέντρο της πραγματικότητάς του μέσω πρακτικών που σήμερα παρατηρούνται με εργαστηριακές μεθόδους. Δύο από τα κυριότερα ζητούμενα του σαμανισμού, η «πτήση της ψυχής» και ο βαθύς, σχεδόν κατατονικός διαλογισμός, φαίνεται ότι αντιστοιχούν στο πλαίσιο της έκστασης που

διαλαμβάνουμε στην παρούσα μελέτη. Η υποτιθέμενη εκστατική ανάληψη απαιτεί ένα προπαρασκευαστικό στάδιο κατά το οποίο προηγείται αυστηρή νηστεία και σεξουαλική αποχή, ενώ στη συνέχεια ακολουθείται ένας συνδυασμός αισθητηριακής έντασης μέσω εκτεταμένης ψαλμωδίας, ρυθμικών κρούσεων και υπερβολικής κιναισθητικής δραστηριότητας εν είδει χορού έως του σημείου φαινομενικής αναισθησίας. Από την άλλη, ο απερίσπαστος διαλογισμός στοχεύει στην πλήρη απόσυρση της συνείδησης, την εντελή απορρόφησή της σε έναν εσωτερικό πυρήνα και την αποκοπή της από τα αισθητηριακά δεδομένα του περιβάλλοντος. Επιστημονικά μεθερμηνευόμενες, παρόμοιες πρακτικές κατατείνουν στον ακραίο, έως εξαντλήσεως ερεθισμό του συμπαθητικού συστήματος, οπότε και αναλαμβάνει κυρίαρχη δράση το παρασυμπαθητικό, με τα συνεπακόλουθα «ιερά οράματα» που θα είχε να μας ανιστορήσει ένας σαμάνος.[718] Εξάλλου, σημαντικό ρόλο κατά τη διάρκεια των τελετουργικών διαδραματίζει η λειτουργία της ρυθμικής μουσικής κρούσης, επειδή, όπως τεκμηριώνεται επιστημονικά, τέτοια ακουστικά ερεθίσματα ευθύνονται για τη συμπαραγωγή των εγκεφαλικών κυμάτων άλφα και θήτα, τα οποία μεταθέτουν τη συνείδηση από τη συχνότητα της εγρήγορσης (κύματα βήτα) σε «εκστατικότερες» συχνότητες (χαλάρωσης και ύπνωσης ή βαθιάς χαλάρωσης, αντίστοιχα).[719] Όμοια συμπεράσματα προκύπτουν και από τη μελέτη των συνοδευτικών τής ακουστικής διέγερσης εξαντλητικών χορευτικών κινήσεων που προαναφέρουμε (παραγωγή κυμάτων θήτα και των ακόμη χαμηλότερων –και γι' αυτό «μυστικιστικότερων»– κυμάτων δέλτα).[720]

Όμως οι λεπτομέρειες των επιστημών του εγκεφάλου, τόσο αναλυτικές και τεκμηριωμένες ως προς τις επεξηγήσεις τους που θα μπορούσαν –ίσως και σκόπιμα– να καθησυχάσουν το ανήσυχο πνεύμα του σύγχρονου ανθρώπου αποκοιμίζοντας την αγωνία του, απλώς φωτίζουν μια φαινομενολογική όψη της υπερβατικής εμπειρίας χωρίς να ακυρώνουν θεμελιωδώς το *νόημά* της. Η θεωρία για την ύπαρξη ενός πανανθρώπινου ενστίκτου που ωθεί στη διερεύνηση και τροποποίηση της συνειδητότητας φαίνεται να υποστηρίζεται σθεναρά από την ανθρωπολογική και

[718] Winkelman, op. cit., 130-131.

[719] Ibid., 133-135, 262-266.

[720] Ibid., 142 (γενικότερα για τη λειτουργία των εγκεφαλικών συχνοτήτων που παρατηρούνται κατά τη διάρκεια των ενοποιητικών καταστάσεων της συνειδητότητας, βλ. και σελ. 25 κ. εξ.).

κοινωνιολογική έρευνα.[721] Ο Eliade είχε γράψει ότι το φαινόμενο της έκστασης μπορεί να ιδωθεί στην αληθινή του διάσταση ως γεγονός ανιστορικό, καθώς ανήκει στον άνθρωπο ενοποιητικά, όχι υπό τις συνθήκες της ιστορικότητάς του αλλά ως προς την καθαυτό ουσία του ως φυσικού συνόλου, ως καθολικού όντος· σε κάθε περίπτωση, ενυπάρχει ένας πυρήνας μη αναγώγιμος σε ερμηνεία.[722]

Αν ανατρέξει κανείς με απροκατάληπτη διάθεση στη μυστηριακή βακχεία και τη δραματική εξεικόνισή της στην αρχαία τραγωδία, θα εξαγάγει παρόμοια συμπεράσματα. Το ζήτημα της εναλλακτικής συνειδητότητας διαθέτει ριζικά οντολογικά θεμέλια και δεν είναι απλό. Αυτός άλλωστε είναι κι ένας λόγος που απασχόλησε και απασχολεί τη φιλοσοφία. Περισσότερο απ' όλους, ο Nietzsche είδε στη μουσική των διονυσιακών δρώμενων το απαραίτητο ολοκλήρωμα του μύθου. Η μη αρμονική μουσική (εννοώντας τα πρωτόγονα, φυσικά ρυθμικά μοτίβα) και ο μύθος, γράφει, κατάγονται από μία επικράτεια πέραν της απολλώνιας αρχής, αναδεικνύοντας το διονυσιακό στοιχείο σε διηνεκή και γνήσια δύναμη της τέχνης, μια δύναμη ικανή να επικαλείται τη γένεση σύμπαντος του κόσμου των φαινομένων.[723] Η έκσταση συναντά την πλήρη της ανάπτυξη στο μουσικό *abstractum* και όχι στο *concretum* των πλαστικών τεχνών της απολλώνιας μορφοποίησης. Η μουσική είναι αυτή που στην αφαιρετικότητά της το ον καταβυθίζεται στις αρχέγονες εκβολές του όπου κυριαρχεί η ολότητα, επομένως και η απελευθέρωση από τον φόβο του θανάτου, στο μέτρο που αυτός ο φόβος δεν είναι παρά ο τρόμος της απώλειας του ατομικού εαυτού (ασφαλώς ο φαινομενολόγος θα διερωτάτο τι ακριβώς εννοούμε με τον όρο «απώλεια», αφού πρέπει να προσδιορίσουμε *ποιος* απολλύει, εννοώντας κάποιο υποκείμενο που να διατηρεί την ακεραιότητά του και *μετά* από αυτήν την απώλεια). Εδώ δεν μιλάει ο νιτσεϊκός λόγος για τη σύνθεση που προκύπτει από τη μαθηματική αίσθηση και τη συμμόρφωση της μετρικής με εκείνη την πλευρά της λογικής σκέψης που παράγει τη μελωδία μέσω ορισμένης νόρμας. Στην προκειμένη περίπτωση η μουσική δεν είναι τίποτε άλλο από μια πράξη μίμησης, δίχως την έκφραση της ενδόμυχης φύσης της βούλησης.[724] Αντίθετα, εννοούμε εκείνη την ηχητική εντύπωση που ανιχνεύει κανείς στους ρυθμούς της διονυσιακής τραγωδίας,

---

[721] Ibid., 4.

[722] Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l' Extase*, 11-12.

[723] Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 115-116.

[724] Ο Nietzsche αναφέρεται στο απόσπασμα: Schopenhauer, *WWR*, I, 263.

δηλαδή το ιδιαίτερο είδος μουσικής που αποταμιεύει την πολύτιμη γνώση μέσα στα σύμβολα για την παραγωγή των μύθων.

Επιστρέφοντας στον σαμανισμό, διαπιστώνουμε ότι διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στην εξέλιξη της μεταφυσικής σκέψης, επειδή έφερε στο ανθρωπολογικό προσκήνιο ακριβώς εκείνα τα στοιχεία καθολικότητας της ανθρώπινης φύσης που μνημονεύει ο Eliade, τα οποία, ως μη αναγώγιμα, εκφέρονται, σύμφωνα με τον νιτσεϊκό στοχασμό, μέσω του συμβολισμού των μύθων. Ταυτόχρονα όμως η σαμανιστική κουλτούρα έφτασε να εντυπωσιάσει τον μοντέρνο άνθρωπο με τις ψυχεδελικές πρακτικές όλου του φάσματος των παραδόσεών της. Οι εφαρμογές της προήχθησαν τελικώς σε ιστορικό ορόσημο, διότι οι μυσταγωγικές τεχνικές της έκστασης που έχει να παρουσιάσει άσκησαν αρκετά μεγάλη επίδραση ώστε να παρεμβάλλονται ως σημαίνον φαινομενολογικό δεδομένο μεταξύ του ακραιφνούς αρχαϊκού μοντέλου και της συγκροτημένης μεταφυσικής σπουδής των φιλοσοφικών σχολών σκέψης οι οποίες υιοθέτησαν τις τεχνικές τους.

Το πρόσφορο έδαφος της μαγικοθρησκευτικής φαντασμαγορίας με επίκεντρο τις μυσταγωγικές πρακτικές του υπερβατικού οράματος προσέδωσε ιστορική αίγλη και φιλοσοφικό βάθος στις οριακές αναζητήσεις του μοντέρνου ανθρώπου, ενώ ουσιαστικά δεν έπραξε τίποτε άλλο από το να αποκαλύψει απλώς τα πανανθρώπινα αρχετυπικά κατάλοιπα και τα κανάλια εκδήλωσής τους στο ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο της ανθρώπινης οντολογίας. Στο πλαίσιο αυτό ανήκουν οι τελετουργικές χρήσεις των ιαματικών φυτών, μεταξύ των οποίων τα όσα συμπεριλαμβάνουν στη σύστασή τους ψυχοδραστικές ουσίες. Η εργαστηριακή και κλινική παρατήρηση συνήγαγε ότι υφίστανται βασικές νευροφυσιολογικές ομοιότητες, με συνέπεια τη μεταλλαγή της αντίληψης, ανάμεσα σε εκείνες τις όψεις της έκστασης που προκαλούνται με λιγότερο παρεμβατικό τρόπο και σε όσες εκβιάζονται χημικά μέσω της χρήσης ψυχοδηλωτικών. Παρόμοια πορίσματα τείνουν προς την προοπτική του εξελικτισμού, υποδηλώνοντας την ύπαρξη ενός σταθερού, ενδογενούς μηχανισμού φυσικής προσαρμογής τόσο στις αρχαιότερες πρακτικές διαλογισμού όσο και στις όψιμα αποκτημένες τάσεις του οργανισμού προς την προσίδια αντίδραση στις εξωγενείς ουσίες.[725] Σχετικά, έχει προταθεί η ύπαρξη μιας νευροφαινομενολογίας της έκστασης, εξαιτίας της λογικής επαγωγής ότι οι πρόδηλες διαχρονικές και

[725] Winkelman, op. cit., 26-27.

διαπολιτισμικές ομοιότητες μεταξύ των ειδών της μυστικιστικής εμπειρίας, συμπεριλαμβανομένων των σαμανιστικών παραδόσεων, πρέπει ως έναν βαθμό να κατοπτρίζουν κάποιο ανάλογο συμφυές, καθολικό στοιχείο στην ανθρώπινη φύση.[726]

Η γοητεία που άσκησε ο ιεροπραξιακός φυλετισμός των ιθαγενών πληθυσμών στον σύγχρονο άνθρωπο, με τη μη φορμαλιστική, ελευθεριάζουσα μεταφυσική τους, εκδηλώθηκε συχνά υπό τη σκευή ενός είδους μυστικιστικής οικολογίας με κύριο ζητούμενο την έκσταση προς την εκδηλωμένη εντός του φυσικού κόσμου θεία ουσία, χρησιμοποιώντας ως μέσον την ψυχοδηλωτική σύσταση ορισμένων φυτών. Μεταξύ αυτών, το *peyote* (*lophophora williamsii*), εκτός από τις ποικίλες χρήσεις του για τη θεραπεία σωματικών και ψυχικών ανισορροπιών, θεωρήθηκε παράγοντας προφητικής φώτισης και εσωτερικής αρμονίας, όσο και συνιστώσα αφύπνισης της συνείδησης στην αίσθηση ενός ύπατου σκοπού στη ζωή. Επιπροσθέτως, κάποιες ιαματικές ιδιότητες που φαίνεται να παρουσιάζει το ίδιο καθώς και παρόμοια φυτά συγκεράστηκε με την άωρη πνευματικότητα της σαμανιστικής συνείδησης, με συνέπεια την προαγωγή τους σε σύμβολα ιεροφάνειας και αυτόδηλα οχήματα –ως άλλα θεουργικά *συνθέματα*– του αποκαλυψιακού χαρακτήρα της φύσης (*disclosure*).[727] Καθώς συνιστά βασική πηγή της ψυχοτρόπου ουσίας μεσκαλίνης,[728] το *peyote* συναπάρτισε, μαζί με τις λοιπές δημοφιλείς ψυχοδηλωτικές ουσίες, έναν τρόπο νευροφυσιολογικού ερεθισμού της συνειδητότητας που ενσωματώθηκε, έστω και κατά παρέκκλιση, στις ηθικοκοινωνικές νόρμες της πρώιμης μετανεωτερικότητας λόγω της ισχυρής οικολογικής του συνήχησης. Τοιουτοτρόπως, η λατρεία του *numinous*, αναδεικνύοντας τη θεμελιακή της εμμένεια, εξέπεσε στο είδος εκείνο του πειραματισμού που γύρεψε να κατατροπώσει τις αλλοτριωτικές μεταμορφώσεις ενός νέου κόσμου βασισμένου στις ιλιγγιώδεις φανερώσεις των μεταβλητών του. Οι υπαρξιακές απορίες περί τον προσδιορισμό του ανθρώπου στον κόσμο έστρεψαν για

---

[726] Ibid., 128-129.

[727] Ibid., 196-197, 259. Για τον όρο στην παρένθεση, υπενθυμίζουμε τις επεξηγήσεις στην Εισαγωγή ΙΙ της παρούσας διατριβής.

[728] R. E. L. Masters, Jean Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience* (New York: Dell Publishing, 1966), 115. Χαρακτηριστικά παραθέτουν τη μαρτυρία του συγγραφέα επιστημονικής φαντασίας Havelock Ellis, ο οποίος περιγράφει την εμπειρία του μετά από τη λήψη του *peyote* ως «σατουρνάλια των αισθήσεων», κυρίως ενός «οργίου της όρασης» (σε σχέση με το *peyote*, βλ. και: ibid: 29).

άλλη μια φορά το βλέμμα, συγκαλυμμένες από τις μοντέρνες προφάνειες και τα ιδεολογικο-φιλοσοφικά ρεύματα, στις εξεικονίσεις του αρχαϊκού παρελθόντος.

Η ψυχεδέλεια των φυτών, σχεδόν δημώδης στον πολιτισμένο κόσμο, κατορθώνει το ενυπάρχον οντολογικό επίτευγμα των ένθεων μυστών: υποβιβασμό, έως και έκπτωση, των ορίων του εγώ, άφατη αίσθηση του ανήκειν και καθολική αισθητικότητα, συν την οικολογικά εκλεπτυσμένη, ενδόμυχη σχέση με το σώμα ως αρραγές τμήμα της φύσης.[729] Όμως η σχεδόν παράλογη αξία –παράλογη εν σχέσει προς τις βλαβερές τους συνέπειες– που προσεκτήθησαν τα φυσικά παραισθησιογόνα, όσο και οι προϊούσες χημικές τους επεξεργασίες, υποδηλώνουν κάποιο ισχυρό οντολογικό τους υπόβαθρο στον ανθρώπινο ψυχισμό.

I.ii. Η οντολογική διατύπωση της ψυχεδέλειας

Ανεξάρτητα από τη μέθοδο που ακολουθείται, το φιλοσοφικό αποτέλεσμα της υπερβατικής εμπειρίας τείνει να παραμένει σταθερό. Ο William James σχολιάζει ότι το εκστατικό όραμα που προκαλείται από την πρόσληψη ουσιών ενέχει, για την κοινή γνώμη και την πεπατημένη συμβατική ηθική, υπόνοιες παθολογίας. Η νηφαλιότητα διαχωρίζει, ελαχιστοποιεί, συγκρατεί εντός των ορίων της προσωπικότητας.[730] Συντηρεί, επομένως, το *principium individuationis* αήττητο και το ον ασφαλές αλλά ατελές, ανώριμο ως προς το αντίκρισμα του θανάτου του, εκτεθειμένο στην υπαρκτική μοναξιά του. Η μυστικιστική εμπειρία ενοποιεί, συνέχει, επεκτείνει, αποκαθιστά το χαϊντεγγεριανό *Dasein* στην αυθεντικότητά του, διεκπεραιώνει, ίσως, την «υπέροχη δυνατότητα ύπαρξής του»,[731] ακκίζεται με τον θάνατό του πριν εκείνο τον βιώσει. Γι' αυτό και συχνά το υποκείμενο αδιαφόρησε εμπρός στην επικινδυνότητα ή την ηθική ακοσμία των μέσων που χρησιμοποίησε για να επιτύχει κάτι τόσο συγκλονιστικό.

Έχοντας μελετήσει πλήθος παρόμοιων εμπειριών, ο James κατέληξε στο συμπέρασμα ότι με το κατάλληλο ερέθισμα, που μπορεί να είναι η πρόσληψη ουσιών ή ο διαλογισμός, αποκαλύπτεται το δυναμικό ενός φάσματος όψεων της

---

[729] Winkelman, op. cit., 259.

[730] James, op. cit., 300.

[731] Βλ. ενότητα II.i. του πρώτου μέρους.

συνειδητότητας του ανθρώπου, εν παραβύστω μέσα στην πολλαπλή φύση του. Συνήθως διάγει κανείς τη ζωή του ανυποψίαστος για την ύπαρξή τους, αλλά, αφ ης στιγμής εκδηλωθούν, αντιλαμβάνεται ότι αποτελούν εναλλακτικές μορφές νοοτροπίας με άγνωστο μέχρι πρότινος πεδίο εφαρμογής. Κανένας απολογισμός της εικόνας του σύμπαντος δεν μπορεί να είναι ολοκληρωμένος αν επιλέξει να παραβλέψει τις εναλλακτικές αυτές συνειδησιακές όψεις.[732] Ο Bataille γράφει –και σωστά, νομίζουμε– ότι η εσωτερική εμπειρία (εννοώντας του πεπαιδευμένου ανθρώπου) είναι πάντα ζήτημα διαλεκτικής λογικής. Η φυσική ψυχική διέγερση ή η μέθη από ουσίες διαρκούν ελάχιστα. Δίχως το θεμέλιο του λόγου δεν προσεγγίζεται η «ζοφερή φωτοβολία» της έκστασης.[733]

Ένα από τα υποκείμενα του James, έχοντας εισπνεύσει εκούσια νιτρικό οξύ, ανακαλεί το κατακλυσμιαίο αίσθημα μιας διάχυτης διάνοιας, το *ultimatum* του Θεού, το Ένα που παραμένει όταν τα στοιχεία της πολλότητας φθείρονται και παρέρχονται. Το διευρυμένο εγώ του υποκειμένου δεν συλλαμβάνει, ή αγνοεί, ότι ο πεπερασμένος εαυτός του συνιστά τμήμα αυτής της πολλότητας, αναγνωρίζοντας μόνο την αληθινή ταυτότητα του όντος, εν είδει θεοφάνειας, που δεν *είναι* παρά το ίδιο το Ένα το οποίο απομένει στο τέλος – ο καθένας μας *είναι*.[734] Όπως και στο όραμα του Eckhart, ο τρόπος με τον οποίο «είναι» το Είναι του εκστατικού υποκειμένου συμπίπτει με τη θεϊκή ενικότητα, κυριολεκτικά αναιρεί την υπαρκτική απόσταση μεταξύ του εαυτού και της Μονάδας, *είναι* η Ολότητα, *συμβαίνει* ως τέτοια. Σφετερίζεται το Είναι του θεού του και επανακτά την αθανασία.

Υπάρχει πάντοτε μια οντολογική φιλοσοφία του υποκειμένου πίσω από την υπερβατική εμπειρία, μήτε ανθρωπολογικά μήτε φιλοσοφικά ευκαταφρόνητη, που κατατείνει στον πειραματισμό με τον εαυτό και τον κόσμο: Η απόπειρα διείσδυσης στην αδιάστατη διάσταση της ύπαρξης *per se*, η αγωνιώδης περιπέτεια σύζευξης με το *Ur-Eine*, η διαπροσωπική κοινωνία για τη μετάθεση του τρόπου ύπαρξης των πραγμάτων από την κοσμική αδιαφορία στην κοσμική συμπάθεια, η μέθεξη, η συνταύτιση, η αυτεπίγνωση ως υπαρκτική πληρότητα εκτός των αντικειμενικών συμβάσεων του χρόνου που οδηγούν στη φυσική παύση της ύπαρξης, η χαϊντεγγεριανή «προλαβαίνουσα αυθεντικότητα», η αποπεράτωση της «έσχατης

[732] James, op. cit., 300-301.

[733] Bataille, op. cit., 60.

[734] James, op. cit., 301.

δυνατότητας ύπαρξης» του όντος εν γνώσει του ότι ισχύει η εμμένεια του θανάτου, αλλά και η «εκτροπή» αυτής της εμμένειας στην (έστω παροδική) εκμηδένιση εντός της Ολότητας, όλα αυτά, προϋποθέτουν κάποια μεταφυσική σπουδή και μια ιδιαίτερη εμπιστοσύνη στο γεγονός της έκστασης.

Οι πειραματισμοί του Aldous Huxley μέσω της πρόσληψης μεσκαλίνης έλαβαν χώρα ως αποκύημα εσωτερικής αναζήτησης και ενός ψυχοδιανοητικού υποβάθρου θεμελιωμένου στις βασικές αρχές της «αιώνιας φιλοσοφίας» (*philosophia perennis*), της οποίας, καθώς αναφέρουμε στο πρώτο μέρος της διατριβής, υπήρξε και ο ίδιος διαπρύσιος απολογητής. Οι θεωρίες αυτές, όπως εφαρμόστηκαν κατά το πρώτο ήμισυ του εικοστού αιώνα, υπήρξαν επιφαινόμενο των μυστικιστικών συγκρητικών ρευμάτων της εποχής, αρχής γενομένης ήδη από το *fin-de-siècle*, και ουσιαστικά αποτέλεσαν τη μετεξέλιξη της ομώνυμης φιλοσοφικής τάσης του δέκατου έκτου αιώνα.[735] Γενικά η αιώνια φιλοσοφία δεν φημίζεται για την πίστη της στην αυτονομία της ανθρώπινης σκέψης· αντίθετα, η πνευματικότητα του ανθρώπου θεάθηκε ως συμμετοχή του στις θείες ιδέες.[736] Η *philosophia perennis* του Huxley δέχτηκε επίσης επιδράσεις από τη θεωρία περί Κοσμικής Συνείδησης, που εισήχθη από τον ψυχίατρο Richard Maurice Bucke στην αρχή του εικοστού αιώνα.[737] Ο τελευταίος, στα τριάντα έξι του έτη, υπήρξε το υποκείμενο μιας υπερβατικής εμπειρίας αναπάντεχης έκλαμψης, όπου υποτίθεται ότι γνώρισε ενορασιακά την αλήθεια της «ζωντανής Παρουσίας» του Κόσμου ως νοήμονος τάξης. Η αφήγηση του Bucke διαθέτει όλα τα τυπικά γνωρίσματα ενός εκστατικού οράματος, κατά τη διάρκεια του οποίου ο ίδιος ισχυρίζεται ότι κατέστη κοινωνός της συμπαντικής ενικότητας, αποκτώντας αποκαλυψιακά τη μυστική γνώση για την αθανασία της ψυχής και την αγάπη ως θεμελιώδη αρχή της δημιουργίας.[738]

Εκ πρώτης όψεως, οι απόψεις του Bucke αποτελούν μια ψευδεπιστημονική και φιλοσοφικο-θεολογική θεωρία περί της εξέλιξης των ειδών με μυστικιστικές προεκτάσεις, κατά το πνεύμα της εποχής. Η Κοσμική Συνείδηση, όπως εξηγεί ο ίδιος, συνιστά μια υψηλότερη μορφή συνειδητότητας από την Ατομική Συνείδηση του μέσου ανθρώπου. Επέρχεται θαυματουργικά με τον τρόπο της απρόσμενης

[735] Βλ. και ενότητα 1. IV. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, ειδ. σελ. 52-54.

[736] Biggemann, op. cit., 29.

[737] Βλ. τη μνεία στο έργο του Bucke: Huxley, op. cit., 81.

[738] Richard Maurice Bucke, *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind* (Philadelphia: Innes & Sons, 1905), 8-9.

έκστασης, αλλά, εφόσον πρόκειται για διάνοιξη του πνεύματος στη φώτιση, το όραμα διέπεται από εκείνη την ενάργεια της αποκάλυψης που καθηλώνει τη μνήμη – όχι μόνο ενθυμείται με λεπτομέρεια, αλλά κατά κάποιον τρόπο ο μυημένος *γίνεται* το όραμά του. Η ίδια η παροδική εμπειρία επιφέρει καταρχάς μεταρσίωση και έντονη ψυχική ευφορία, ωστόσο ταυτόχρονα συνιστά ολική αφύπνιση, καθώς καθιστά το ον κοινωνό της συμπαντικής ολότητας, οδηγώντας το στην εν τω βάθει επίγνωση του συνόλου της ζωής και της κοσμικής τάξης. Τα αποτελέσματά της σύγκεινται σε παντοία επιτάχυνση της φυσικής εξέλιξης των δεξιοτήτων του ανθρώπου, ανάγοντας τους εκλεκτούς σε προπομπούς μιας νέας, βελτιωμένης φυλής.[739] Εν προκειμένω, ο συγγραφέας καταγίνεται με τη σχολαστική καταγραφή των επίκοινων σημείων της θαυματουργικής μετάλλαξης σε όλους όσοι την υπέστησαν: ηθική ανάταση και απώλεια του αισθήματος της αμαρτίας, πνευματική φώτιση, απαλλαγή από τον φόβο θανάτου και επίγνωση της αθανασίας και, τέλος, ενίσχυση της γοητείας του μυημένου στο πλήθος συν τη *φυσική του μεταμόρφωση* στην αντίληψη των τρίτων.[740]

Εκείνος που αξιώνεται να εισέλθει στην κατάσταση της Κοσμικής Συνείδησης δεν είναι αποτέλεσμα τυχαίας επιλογής, αλλά αντίθετα, καθορίζεται από συγκεκριμένες προδιαγραφές οι οποίες τον καθιστούν κατάλληλο να υποβληθεί στη στη μυσταγωγία της έκστασης – η ίδια η εμπειρία συνιστά διαδικασία μύησης. Σύμφωνα με την άποψη περί εξέλιξης του Bucke, ο υποψήφιος μύστης είναι συνήθως εκπρόσωπος του ανδρικού φύλου, με ευφυία, υψηλό ηθικό διαμέτρημα και εξαίρετη σωματική διάπλαση.[741] Πολλές μορφές στην ιστορία της λογοτεχνίας, της διανόησης, καθώς και ιδρυτές θρησκειών, περιλαμβάνονται στους πεφωτισμένους, μεταξύ των οποίων οι Walt Whitman, Gautama, Ιησούς, Dante κ.λπ.[742]

Ας θέσουμε τη φιλοσοφία του Bucke σε φαινομενολογική αναγωγή· οπωσδήποτε προκαλεί την κοινή λογική με τη δοκησίσοφη και υπεροπτική αβελτηρία της, έως τα εσκαμμένα της φαιδρότητας, αλλά από την πλευρά της μεταφυσικής αυτό

---

[739] Ibid., 2.

[740] Ibid., 65-66.

[741] Ibid., 55.

[742] Ibid., 51 κ. εξ. Το μεγαλύτερο τμήμα του βιβλίου της Κοσμικής Συνείδησης είναι αφιερωμένο στις συνοπτικές βιογραφίες των σημαντικότερων πεφωτισμένων, με ιδιαίτερη μνεία στην ηλικία μύησής τους. Επιπλέον, ο συγγραφέας αναφέρεται επιλεκτικά σε «εξελιγμένες προσωπικότητες» που συμπεριλαμβάνονται μεν στην κατηγορία, αλλά υπό αίρεση (μεταξύ των οποίων ο Σωκράτης και ο Spinoza).

δεν ενδιαφέρει ιδιαιτέρως. Όπως άλλωστε έχουμε προαναφέρει, τα συμβεβηκότα της επινόησης και καταγραφής παρόμοιων θεωριών άπτονται πάντοτε της μορφής ζωής, ως ιστορικής συμβαντότητας, στην οποία έτυχε να υπάρξουν οι δημιουργοί τους, και αυτό ίσως αρκεί για να καλύψει τους τρόπους αναφοράς της επιστήμης στον μυστικισμό δίχως να τεθεί το ερώτημα της ψυχικής υγείας των αυτουργών τους. Αγνοώντας τα επιμέρους στοιχεία, σημειώνουμε απλώς ότι η Κοσμική Συνείδηση, κατορθώνοντας τον συσχετισμό της επιστημονικής επίφασης με τη νεωτερική θεοκρασία, συνέβαλε σε μια σημαντική τομή στη μεταφυσική σκέψη των μεταγενέστερων στοχαστών, με συνέπεια την υπαγωγή της υπαρκτικής περιπέτειας του ανθρώπου σε συστηματική παρατήρηση και πειραματισμό. Το γεγονός της έκστασης αποτελεί πια στοίχημα γνωσιοθεωρητικής ανάλυσης, λογικοποίησης και αντικειμενικής τεκμηρίωσης, εντούτοις εκ του ασφαλούς, δίχως να διακυβεύεται ο οντολογικός προσανατολισμός προς τη νοερή θέαση της υπερβατικής ενικότητας. Η θεωρία της Κοσμικής Συνείδησης αποτέλεσε, αποκεί και πέρα, στοιχείο διαμόρφωσης των μοντέρνων όψεων της αιώνιας φιλοσοφίας με επίκεντρο το φαινόμενο του εκστατικού βιώματος.

Η *philosophia perennis*, αναφέρει ο Aldous Huxley, διδάσκει την αναγκαιότητα για το ον να γνωρίσει το πνευματικό θεμέλιο των πραγμάτων, όχι μόνο εντός της ψυχής αλλά και του κόσμου, και ακόμη επέκεινα αμφοτέρων, στην υπερβατική του ετεροείδεια – την ουράνια σφαίρα καθ' εαυτήν. Μόνο το υπερβατικό, το «εντελώς Άλλο», είναι ικανό να παραμένει αδιασάλευτο δίχως να μεταλλάσσεται από το γίγνεσθαι εκείνου στο οποίο κατοικεί.[743] Ποια είναι λοιπόν η τελεολογία της αιώνιας φιλοσοφίας του Huxley; Τι αντιπροσωπεύει η επίμονη παρουσία της υπερούσιας ενικότητας, η υπαρκτική πληροφορία της σημαίνουσας σταθερότητας του πνεύματος, όταν όλα αλλάζουν και μετασχηματίζονται διαρκώς βάσει φυσικών νόμων; Ίσως τίποτε άλλο παρά τη σιωπηλή παραδοχή του τρόμου του κενού, τον εξοβελισμό –για άλλη μια φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας– της μοναξιάς του υποκειμένου από την πεπαιδευμένη διάνοια του όντος που ακόμη αναμένει, όπως ο αρχαϊκός πρόγονός του, να προσδιορίσει τη διηνεκή θέση του εντός της συμπαντικής καθολικότητας, που νιώθει να το αφορά. Η ανάγκη για πληρότητα της φυσικής αβύσσου που διακρίνει το αΐδιο από το πεπερασμένο, η πλωτινική *ἔκστασις καὶ ἅπλωσις*, η απληστία τού να εξαντλήσει κανείς την ύπαρξή του ώσπου να του

[743] Huxley, op. cit., 8.

παρασχεθεί η τεκμηρίωση για τη συνέχιση της ουσίας του πέρα από την ενδοκοσμική εμμένεια –όντας ο ίδιος ένα παροδικό ον–, η παράλογη πίστη στο ότι μπορεί να μετάσχει της Ολότητας, η ίδια η κύβευση της ζωής και της ψυχικής του υγείας για να κερδίσει το στοίχημα ότι αυτό μπορεί όντως να κατορθωθεί – αυτή είναι η υπέρβαση που αποπειράται ο Huxley μέσω του ψυχεδελικού του πειράματος.

Αφηγούμενος την εμπειρία του, ο ίδιος θα γράψει ότι εξεπλάγη από την πλήρη μεταστροφή του τρόπου με τον οποίο η συνείδησή του αντιλαμβανόταν το περιβάλλον, από τη μετάλλαξη της αποβλεπτικής λειτουργίας του νου με έναν αδιανόητο τρόπο. Υπό την επίδραση της μεσκαλίνης, τα κοινά αντικείμενα του χώρου φαίνεται να αποκτούν υπόσταση, προάγονται σε οντότητες εντός των οποίων διεισδύει η συνείδηση. Πρόκειται όμως για ένα αμιγές γεγονός απόλυτης ταύτισης που δεν προκαλεί καμία απολύτως συγκινησιακή αντίδραση – ευαρέσκεια ή δυσθυμία. Αυτό που έλαβε χώρα ήταν η καθολική διήθηση στην *ουσία* του αντικειμένου το οποίο συνέβη να βρίσκεται στο οπτικό του πεδίο – ένα ανθοδοχείο και το περιεχόμενό του. Στα πειράματα του Huxley, αλλά και σε όσα το μιμήθηκαν, ισχύει μια σημαντική συνθήκη που τα διαφοροποιεί από τις εκστατικές εκλάμψεις των αναχωρητών ή των μυστικιστών: η τεχνική αποτύπωση (μαγνητοφώνηση ή μαγνητοσκόπηση) *σε πραγματικό χρόνο* της εμπειρίας, ούτως ώστε να μην υπεισέρχεται το πρόβλημα της ανάκλησης. Το υποκείμενο δεν αφηγείται, *περιγράφει*, κι αυτό από μόνο του παρέχει ικανή τεκμηρίωση για την πιστότητα των εντυπώσεων: τη βεβαιότητα για τη μέθεξη με το αντικείμενο της αντίληψης (στην προκειμένη περίπτωση το κοινό ανθοδοχείο) και για την απόλυτη *κατανόηση* της ειδοποιού φύσης του – ό,τι ο Eckhart αποκάλεσε *Istigkeit*, «εαυτότητα».[744]

Αναφερόμαστε λοιπόν σε μια ασύλληπτη «κοινωνία», μια *σχέση* με το τυχαίο αντικείμενο χωρίς την παρεμβολή κανενός απολύτως δευτερογενούς συναισθήματος παρά μόνο της αμιγούς αίσθησης πληρότητας, η οποία, ως *plenum*, δεν παρουσιάζει καμία ιδιότητα, κανένα κατηγόρημα, απλά υπάρχει – όπως ακριβώς υπάρχει το *brahman* του ινδουιστή ή το *Ein-Sof* του καμπαλιστή προφήτη. Πρόκειται για το πλατωνικό *ὄν*, γράφει ο Huxley, με τη διαφορά ότι ο Πλάτων διαπράττει το σφάλμα της διάκρισης του όντος από το γίγνεσθαι, ανάγοντας το πρώτο στην αφαίρεση της

[744] Aldous Huxley, *The Doors of Perception* (New York: Harper & Row, 1954), 16-18.

Ιδέας.[745] Αντίθετα, φαίνεται πως η εμπειρία του Huxley αποκαθιστά την εικόνα της πραγματικότητας από τη φαινομενική ακαμψία στην αληθινή εύπλαστη φύση της· διευρύνει και μετατρέπει την εμμένεια ενσωματώνοντας το είναι και το γίγνεσθαι του αντικειμένου σε μια παρ-*ουσία*, σε εντελή σύμπτωση με την αντίληψη του παρατηρητή και κατ' επέκταση με το Όλον. Ο James ερμηνεύει τη μεταρσιωτική τροποποίηση της συνείδησης ως διπλή άρνηση, ισοδύναμη μιας υψηλότερου τύπου κατάφασης από την οποία ο μύστης κατακλύζεται απολύτως. Το να ονομάσεις την Ολότητα χρησιμοποιώντας το ένα ή το άλλο κατηγόρημα αυτομάτως θα προϋπέθετε τον αποκλεισμό όλων των υπόλοιπων κατηγορημάτων που μπορεί να υπάρξουν. Άρα στην ουσία, πρόκειται για την άρνηση της άρνησης, ένα δηλαδή ισχυρό πεδίο ελευθερίας του Ενός, όπου αυτό υφίσταται παντοειδώς, ταυτόχρονα προσφέροντας απροσμέτρητη ελευθερία στη συνείδηση την οποία υπερπληρώνει. Πρόκειται για ένα φαινόμενο ακραίου οπτιμιστικού μονισμού.[746]

Κατά τη διάρκεια της εμπειρίας με τη μεσκαλίνη, το συνειδός συνεχίζει μεν να διέπεται από την αντίληψη των διαστάσεων, της θέσης των αντικειμένων και των αποστάσεων, αλλά οι φυσικές αυτές παράμετροι του χώρου υπολείπονται της σημασίας που τους προσδίδει ο νηφάλιος νους. Τουναντίον, η διευρυμένη διάνοια συλλαμβάνει τα αντικείμενα με κύριο άξονα την ένταση της ύπαρξής τους, το βάθος της υπαρκτικής τους σημασίας, όλα όσα συνιστούν το μοτίβο των *σχέσεων* μεταξύ τους, ωσάν να υφίσταται κάποιο εσωτερικό, συνεκτικό *νόημα*.[747] Το νόημα αυτό κατοπτρίζει την Ύπατη Τάξη (*Highest Order*) των πραγμάτων, η οποία υπερισχύει ακόμη και στη διάλυση ή την αποσύνθεση· η Ολότητα υπάρχει εμμενής ακόμη και στα θραύσματα, και ίσως εκεί περισσότερο από ό,τι σε ένα συνεκτικό σύνολο.[748] Παραπέμπει, επομένως, στη σοπενχαουερική βούληση, που ενέχεται αυτούσια και

---

[745] Ibid., 17. Ή *Istichkeit*, όπως γράφεται από τον Walshe, και αποδίδεται στην αγγλική ως *Beingness* ή *Isness*. Ουσιαστικά συμπίπτει με το *haecceitas* του Duns Scotus και το *eccéité* του Simondon. Ένα παράδειγμα της χρήσης του όρου: Eckhart, *Sermons*, 54, *The Complete Mystical Works*, 287: Ο Θεός ως *plenum* χωρίς κατηγορήματα, ως η αρχέγονη ενότητα και συγχρόνως το μηδέν, ο μοναδικός τόπος αληθινής ανάπαυσης της ψυχής (βλ. και τα αντίστοιχα σχόλια του Walshe στη σελ. xviii).

[746] James, op. cit., 322.

[747] Huxley, *The Doors of Perception*, 20.

[748] Ibid., 50-51.

αμετάβλητη στο ένα όσο και στα μυριάδες, σε κάθε όλον ή κάθε απειροελάχιστο σωματίδιο ύλης.[749]

Ο Huxley, μέσω των παραισθησιογόνων, και ο Eckhart, μέσω του υπερβατικού διαλογισμού του θεού του, βιώνουν ένα και το αυτό: το Είναι αποστερημένο από κατηγορήματα και συνεπώς το Μηδέν της καθαρής συνειδητότητας. Μετά την κατάποση της ουσίας, οι οπτικές εντυπώσεις του Huxley σταδιακά κυμαίνονται από τον «αργό χορό μιας χρυσαφένιας φωτοχυσίας» έως την ανάδυση «ογκούμενων κόκκινων επιφανειών από λαμπρούς ενεργειακούς κόμπους» και την αποκάλυψη «γκρίζων δομών με εσωτερικές κυανές σφαίρες» κινούμενες και διαρκώς μεταβαλλόμενες – και ούτω καθεξής.[750] Αναμφίβολα, οι παρόμοιες αισθητηριακές εντυπώσεις, καθώς και η έκπληξη που αρχικά προκαλούν, συνιστούν κατεξοχήν παρενέργειες της ουσίας. Η νοησιακή μετάφραση όμως των εντυπώσεων αυτών και η οντολογική τους αναγωγή, όχι. Ακόμη και οι πλέον πρόσφατες δημοσιεύσεις επί του θέματος υπολείπονται θετικής απόκρισης στο ερώτημα εάν η μυστικιστική εμπειρία καθ' εαυτήν είναι στο σύνολό της αναγώγιμη στη νευρωνική διαδικασία. Η πρόοδος των νευροεπιστημών συνετέλεσε απλώς στη νευροαπεικονιστική ευχέρεια, καθώς και στις επιμέρους λεπτομέρειες σχετικά με την εγκεφαλική δραστηριότητα κατά τη λήψη παραισθησιογόνων.

Αλλά το μυστήριο της συνείδησης ως περιεχομενικότητας και ως οντολογικής ενατένισης σε σχέση με την εκστατική κατάσταση, όσο και η άδηλη διαδικασία της αναπαράστασης του οράματος, παραμένουν ακόμη σε χαμηλά επίπεδα. Μελέτη δημοσιευμένη το 2018 επισημαίνει ότι ορισμένες ψυχολογικές διαδικασίες, όπως η επί τα βελτίω μεταστροφή της διάθεσης ή η αλλοίωση της αντίληψης χώρου και χρόνου, *ενδέχεται* να σχετίζονται με πρωταρχικές νευρωνικές διεργασίες. Παρά ταύτα, οι ερμηνείες που αναλογούν στα εξατομικευμένα νευροψυχολογικά δεδομένα της έκστασης δεν παρέχουν ολοκληρωμένη τεκμηρίωση της εμπειρίας αυτής καθ' εαυτήν. Το σχετικό πεδίο του επιστημονικού παραδείγματος παραμένει αποσπασματικό και ελλιπές.[751] Ωστόσο, αν αυτές οι μεταλλαγές αποτελούσαν το

---

[749] Schopenhauer, *WWR*, I, 127-129 (βλ. και ενότητα 1.Ι. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, ειδ. υποσημ. 15).

[750] Huxley, *The Doors of Perception*, 16.

[751] Frederick S. Barrett, Roland R. Griffiths, «Classic Hallucinogens and Mystical Experiences: Phenomenology and Neural Correlates», στο *Behavioral Neurobiology of Psychedelic Drugs*, επιμ. Adam L. Halberstadt, Franz X. Vollenweider, David E. Nichols (Berlin: Springer, 2018), 413.

απώτερο αίτιο πρόκλησης του σύνθετου φαινομένου της έκστασης, τότε σαφώς θα είχαν παρατηρηθεί ομοίως και σε άλλους έμβιους οργανισμούς οι οποίοι έχουν προικιστεί με προσίδια προς τον άνθρωπο νευρολογική εξάρτυση.

Όμως η πνευματική εμπειρία και η συνοδευτική ικανότητα της συνείδησης να δημιουργεί συμβολικές αναπαραστάσεις, προσαρτώντας τες στις πολιτισμικές της δομές, θεωρούνται κατεξοχήν ίδιον του ανθρώπινου όντος. Η ενδελεχής κατανόηση των υπερβατολογικών και διυποκειμενικών (όπως στην ομαδόν μαγικοθρησκευτική μυσταγωγία) διαστάσεων της συνείδησης απαιτεί ένα πλαίσιο έρευνας που διαφεύγει των αξιολογικών απλουστεύσεων του συγκρουσιακού μοντέλου «φυσιολογικό-παθολογικό».[752] Ήδη, δε, από τις αρχές του εικοστού αιώνα, η διορατικότητα του James είχε επισημάνει την παγίδα του ιατρικού υλισμού (*medical materialism*), εννοώντας την τακτική αντιμετώπισης των εναλλακτικών καταστάσεων συνειδητότητας συλλήβδην υπό το κλινικό πρίσμα της «οργανικής προδιάθεσης», καθώς επίσης τη συστηματική παράβλεψη της πιθανότητας ότι αυτές ενδεχομένως να αντιστοιχούν σε εξεικονίσεις «πνευματικών» καταστάσεων, που πιθανόν να υποκρύπτουν την ανεξάρτητη, αποκαλυψιακή αξία μιας βιωμένης αλήθειας [753] – έστω της πεποίθησης, ως πανανθρώπινης έφεσης, ότι η εν λόγω αλήθεια όντως υφίσταται.

Η δημοσίευση της εμπειρίας του Huxley, δεδομένης και της έκτασης που έλαβαν παρόμοιοι πρωτοφανείς πειραματισμοί ως ιστορικό απότοκο μιας εποχής κοινωνικών ανακατατάξεων, αποτέλεσαν, όπως ήταν φυσικό, τη θρυαλλίδα σημαντικής φιλοσοφικής και επιστημονικής βασάνου με εντυπωσιακά αποτελέσματα. Οι Masters και Houston πραγματοποίησαν μια ενδελεχή μελέτη για τις μορφές της υπερβατικής εμπειρίας, επηρεασμένοι, κατά τη δεκαετία του εξήντα, από τα πειράματα του Huxley και λοιπών εναλλακτικών συγγραφέων. Μεταξύ άλλων, επισημαίνουν με εξαιρετικό τρόπο ότι οι αισθητηριακές επιπτώσεις της πρόσληψης ψυχοδηλωτικών ουσιών αποτελούν το πρώτο επίπεδο κατά το οποίο το υποκείμενο έρχεται αντιμέτωπο με την «ψυχεδελική συνειδητότητά» του. Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται καταρχάς τον εαυτό του να έχει εκτεθεί σε έναν καινό κόσμο όπου και προσαρμόζεται, εκκινώντας, αποκεί και πέρα, να δρέπει τους θαυμαστούς καρπούς του. Πλέον, οι κατηγορίες της «πραγματικότητας» του είναι άχρηστες και γι' αυτό παραμερίζονται υπό το φως μιας καινοφάνειας καταρχάς παραστάσεων

[752] Winkelman, op. cit., 129.

[753] James, op, cit., 15 κ. εξ.

(*percepts*) και στη συνέχεια εννοιών (*concepts*). Αν η εμπειρία ολοκληρωθεί επιτυχώς, τότε η δίχως προηγούμενο μη-κατηγοριακότητα της ψυχεδελικής μεταβολής της συνείδησης θα του παράσχει τη δυνατότητα για βαθύτερη διείσδυση στα φαινόμενα του ψυχικού και φυσικού του βίου, υπό το πρίσμα νέων προοπτικών.[754] Τα ψυχεδελικά πειράματα του εικοστού αιώνα δεν σημείωσαν απλά μια κοινωνική ρήξη με τις παρωχημένες καθεστηκυίες δομές στο μεταίχμιο μιας εποχής προαγγελτήριας της μετανεωτερικότητας – αυτό είναι το προφανές συμβάν της ιστορικής στιγμής στην οποία προέκυψαν. Εξάλλου, οι σαμανιστικές δοξασίες και πρακτικές από όπου επηρεάστηκαν προϋπήρξαν σε βάθος χρόνου, συναπαρτίζοντας την ιστορική θρησκευτικότητα των κοινωνιών.[755]

Πέρα από ένα απομονωμένο, στην ιστορικότητά του, γεγονός της πρόθεσης του νεωτερικού ατόμου να εμπλουτίσει τη γνώση του για τον κόσμο και για ό,τι τον συνέδεε μαζί του, ο ψυχοδηλωτικός πειραματισμός, με τις επισφαλείς για τη διανοητική και βιολογική υπόσταση του ανθρώπου ακρότητές του, υπόκειται στη διαχρονική αξιολόγηση –που ενδιαφέρει την παρούσα μελέτη– της οντολογικής προαίρεσης του υποκειμένου να εννοήσει και να επαναξιολογήσει την υπαρκτική του σύνδεση με το επέκεινα. Αποτελεί μια όψη εκδήλωσης της μεταφυσικής απληστίας για επέκταση και μετατροπή του είδους των πληροφοριών της ζωής, αλλά και του τρόπου επίτευξης μιας διευρυμένης συνειδητότητας ικανής όχι μόνο να ελέγχει αλλά και να παράγει διαρκώς αρτισύστατους τρόπους επίγνωσης του εαυτού ως παράστασης της μακροκοσμικής συμπερίληψης των πάντων, τόσο διάφορης προς τις κατηγοριακές δεσμεύσεις του κόσμου των φαινομένων. Η τάση να υπερκεράσει κανείς το πεπερασμένο (*māyā*) προσεγγίζοντας την ολότητα του *numinous* αναδεικνύει τη διαχρονική αναγκαιότητα του όντος να αναγνωρίσει τον εαυτό του σε υπαρκτική εξίσωση με το απροσμέτρητα υπερβατικό, το ασύλληπτο, το αταξινόμητο, κι όμως μοναδικά αληθινό.

Ο Huxley δεν υπήρξε ένας εκκεντρικός εστέτ της ύστερης νεωτερικότητας με σκοπό ζωής την τυφλή υποκίνηση των αρχέγονων ενστίκτων προς χάριν της εικαστικής απεικόνισης ή της λογοτεχνικής παραγωγής. Πολλώ δε μάλλον, δεν

[754] Masters, Houston, op. cit., 115. Χαρακτηριστικά παραθέτουν τη μαρτυρία του συγγραφέα επιστημονικής φαντασίας Havelock Ellis, ο οποίος περιγράφει την εμπειρία του μετά από τη λήψη του μανιταριού *peyote* (φυσικής πηγής κυρίως της ψυχοδραστικής μεσκαλίνης) ως «σατουρνάλια των αισθήσεων», κυρίως ενός οργίου της όρασης (σε σχέση με το *peyote*, βλ. και: ibid: 29).

[755] Για τις πραγματολογικές λεπτομέρειες της κοινωνικής ανθρωπολογίας, βλ. και: ibid., 27-32.

υπήρξε ένας απαίδευτος νους λειτουργώντας υπό την επίδραση μιας λαϊκής φιλοσοφίας υπερβατισμού. Ο μοντέρνος διανοούμενος άνθρωπος δεν είναι ο αρχαϊκός *homo religiosus* που δεν κατατρυχόταν ακόμη από το στοίχημα της εξατομίκευσης και, επομένως, δεν ταλανιζόταν από την αγωνία να θέσει υπό έλεγχο την προ-ατομική του λειτουργία *(opération pré-individuelle)*,[756] αναπτύσσοντας ένα εμμενές εγώ που κυκλικά πάλι θα όφειλε να διαγράψει την οντική του πορεία – συνειδητοποιημένο πλέον– προς την αρχική του πηγή, εγκαταλείποντας τον εαυτό του· που δεν βίωνε την οδύνη της υπαρκτικής περιπέτειας αλλά είχε μόνο να επιδείξει τις χοϊκές του ελεγείες για τη φθορά και τον θάνατο, ως αμιγώς εμπειρικός παρατηρητής, εντάσσοντας τη φυσική πραγματικότητα στα αφελή τελετουργικά των ιεροφανειών του. Αν υπόκειται σε κάποια από τις κλασικές κατηγορίες της έκστασης, θα λέγαμε ότι το ελλόγιμο υποκείμενο της ψυχεδέλειας προσιδιάζει περισσότερο στον ινδουιστή που επιδιώκει τη νηνεμία της *samādhi* –αν και τα οράματά του είναι πολύ πιο «εργοτροπικά»– παρά στον έκθαμβο νομά που εκτονώνει ομοθυμαδόν την ταμπουιστική ιερότητα των ακατανόητων θεοφανειών του, ή ακόμη στον ασκητή του σαμανισμού που κατακλύζεται από την αυθορμησία της αυθεντικής του ταύτισης με τις φανερές και άδηλες εκδοχές της φύσης. Οι πρακτικές του τελευταίου εμπνέουν τον μοντέρνο πειραματιστή απλώς ως προς την τεχνική τους ευχέρεια.

Όμως η ελευθερία του διανοούμενου θεμελιώνεται στις ρίζες της ύπαρξής του ως οντολογικού συμβάντος παρά ως φυσικής συνέπειας – το αντίθετο: Βιάζει τα δεδομένα της πραγματικότητας, γι' αυτό και ο ίδιος αναδεικνύεται σε κήνσορα του ιστορικού χρόνου, απαιτώντας την κατάργησή του εντός του. Ο φιλοσοφικός λυρισμός του Eliade θα κάνει τη λεπτή αυτή διάκριση:[757] Ο εσωτερισμός του σοφού βραχμάνου ή του βουδιστή αποδεσμεύει το ον από την ιστορία υπό τον όρο *της έν-στασής* του, δηλαδή της ύπατης συγκέντρωσης στον υπαρκτικό του πυρήνα, βιώνοντας το αιώνιο παρόν – η μεταμόρφωσή του τον ενθαρρύνει στην πραγμάτωση της αυτεπίγνωσης και ο ίδιος δεν αλλοτριώνεται από την πρωτογενή μαγεία της έκστασης ενός πρωτόγονου. Ο σαμανιστής απλώς υπερβαίνει την ανθρώπινη κατάσταση μαγικοθρησκευτικά. Η έκστασή του αποτελεί κατά κυριολεξία την έξοδο προς την καθολικότητα με τον οργιαστικό τρόπο ενός *rite de passage*, αλλά

---

[756] Κατά Simondon (βλ. υποσημ. 68).

[757] Mircea Eliade, «Chamanisme et Techniques Yogiques Indiennes», στο *Yoga. Science de l' Homme Intégrale*, επιμ. Jacques Masui (Paris: Les Cahiers du Sud, 1953), 113, 115.

παραμένει ενεός παρατηρητής του *numinous*, γι' αυτό και η ελευθερία του περιορίζεται στις προσωρινές εξάρσεις των οραμάτων του· δεν προσεγγίζει επακριβώς ούτε καν την ενθουσιαστική βακχεία που αποτυπώνεται στην έντεχνη μεταφυσική εκφορά μιας ελληνικής τραγωδίας.

Ο Huxley, όπως και οι λοιποί φιλόσοφοι της έκστασης, υποβάλλουν το *numinous* στη διαλεκτική αμφισβήτηση των εύπεπτων κατηγορημάτων, το αναλύουν κι ύστερα το ανάγουν στη σφαίρα της αμοραλιστικής κενότητας, επιταχύνοντας και οι ίδιοι την εκμηδένισή τους εντός του, βιώνοντας εκ των προτέρων τον θάνατό τους κενοί συνειδήσεως. Το *numinous*, ως ***η*** Ολότητα, δεν είναι ηθικό, σοφό, αγαπητικό· ούτε καν παντοδύναμο, αφού η λέξη καθ' εαυτήν υπονοεί βαθμό σύγκρισης. Είναι *κατηγορική* (*unmitigated*) δύναμη, υπό τον όρο της καθαρής ύπαρξης,[758] το «αυτό είμαι εγώ» του ανθρώπινου όντος σε υπαρκτική εξίσωση με το πρώτο «εγώ είμαι» της κοσμικής δημιουργίας των Ουπανισάδων, ούτως ώστε κάθε εαυτός να είναι ο πρώτος εαυτός.[759] Ετούτης της πρωταρχικής κενότητας επιχειρεί να μετάσχει μέσω των εναλλακτικών μεθόδων τροποποίησης της συνειδητότητας ο διανοούμενος μύστης της έκστασης, και αυτό, ως φαινόμενο της βούλησης, δεν εμπίπτει επακριβώς στη σφαίρα των κλινικών παρατηρήσεων. Είναι αποτέλεσμα μετατροπής του ψυχικού βίου, όπως και αν ορίσει κανείς την «ψυχή». Τροποποίησης, λοιπόν, και όχι απλώς αποκάλυψης της ιλαρής και ίσως αφελούς μακάριας ελευθερίας στην οποία αρκέστηκε ο παραδοσιακός σαμάνος ελπίζοντας στις αφηγήσεις των γοητευτικών του μύθων, εκεί όπου γινόταν λόγος περί της δυνατότητας του ανθρώπου να υπερβεί τους όρους της θνητότητάς του και να αναρρηθεί *in concreto* στην κατοικία των θεών.[760] Εδώ μιλάμε για ένα άλλο είδος υπέρβασης.

Μπορεί η ψυχεδελική έκσταση του Huxley ή τα επικίνδυνα πειράματα των υποκειμένων του James να προκαλούνται όχι από τη θεοπαθή ιδιοσυγκρασία της Teresa ή του Al-Ḥallâj αλλά από την πρόσληψη ψυχοδηλωτικών ουσιών, όμως αυτές συνιστούν μόνο το μέσον, έστω και αν η αντίστοιχη εγκεφαλική διέγερση που προκύπτει διέπεται από συγκεκριμένες οργανικές παραμέτρους. Η καταφυγή στη λύση των παραισθησιογόνων εκκινεί, όπως άλλωστε και η καθαυτό θρησκευτική

---

[758] Huxley, *The Perennial Philosophy*, 217-218.

[759] Ibid., 10-11. Βλ. και ενότητα 1.Ι. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 31 κ. εξ. Επίσης, *Brhad-āranyaka Upaniṣad*, I. 4.1, Radhakrishnan (επιμ., μτφρ.), op. cit., 162.

[760] Eliade, «Chamanisme et Techniques Yogiques Indiennes», 113.

έκσταση, από εκουσιότητα. Οι Masters και Houston θα γράψουν[761] ότι παράλληλα με την ανάπτυξη της αναλυτικής σκέψης, που αναδύθηκε όταν ο σκεπτόμενος άνθρωπος χρειάστηκε να κατανοήσει και να ελέγξει τον πολυμορφισμό των φυσικών νόμων, υπέφωσκε πάντα εντός του η ψυχική ανάγκη μιας διαφορετικής προσέγγισης στη γνώση: εκείνης που επιχειρούσε να εξιχνιάσει τη στοιχειώδη φύση του όντος, την αληθινή του σχέση με τις δημιουργικές δυνάμεις του σύμπαντος, με απώτερο στόχο να διαπιστώσει πού έγκειτο η εκπλήρωσή του. Για την επίτευξη του τελεολογικού του καθορισμού, την *ακέραιη* γνώση της ύπαρξής του –τέτοια υπήρξε η αδημονία του–, το ανθρώπινο ον μετήλθε ενίοτε μεθόδους ακραίου ασκητισμού, διαλογισμού, αισθητηριακής απομόνωσης και τεχνικών που θα του εξασφάλιζαν την αναστολή των φυσικών λειτουργιών προς χάριν εναλλακτικών μορφών συνειδητότητας. Η μετατροπή της χημείας του σώματός του μέσω ουσιών ήρθε απλά να προστεθεί σ' αυτή τη λίστα της οντολογικής απόγνωσης.

Το επιχείρημα φαίνεται να υποστηρίζεται από τη φύση των αφηγήσεων, κρίνοντας το ίδιο το πρόσωπο την ψυχεδελική του περιπέτεια, διότι υποδηλώνει, σε δεύτερη ανάγνωση, το είδος των προσδοκιών του σε σχέση με την έκβαση του καθαυτό βιώματος. Για όσο διαρκεί η εναλλακτική του συνειδητότητα, ο Huxley αντιλαμβάνεται το οικείο περιβάλλον σαν να επρόκειτο για πρωτόφαντη φανέρωση, το πολυδιάστατο πεδίο όπου συζευγνύονται οι κρίσιμες κοσμολογικές αντιθέσεις. Ο τρόπος που αποδίδεται αυτό το νέο πλάνο ενατένισης από την αντίληψη, το μεταφυσικό του αποτύπωμα στη συνείδηση του υποκειμένου ως *παροδικότητα και όμως ως αιώνια ζωή, ως αέναη φθορά και συνάμα καθαρό Ον*,[762] η προσωπική απόδοση *per se* της εμπειρίας, η επιλογή συγκεκριμένων γλωσσικών σημείων που να αντιστοιχούν με ευστοχία στο σημαινόμενο του παραισθητικού οράματος, όλα αυτά, υπερβαίνουν οπωσδήποτε το νευροχημικό σύμπτωμα της διασάλευσης των αντιληπτικών λειτουργιών του εγκεφάλου. Σε τελική ανάλυση, η προϊούσα ερμηνεία από το υποκείμενο του ίδιου του του βιώματος, αλλά και το φιλοσοφικό του υπόβαθρο, η *ψυχολογική σχέση* που ανακύπτει μεταξύ αυτού και της περιεχομενικής φύσης του οράματός του, καθώς και το σύνολο των νοητικών, εννοιολογικών και οντολογικών του αναφορών, παραμένουν *terra incognita* για όλους.

---

[761] Masters, Houston, op. cit., 187.

[762] Huxley, *The Doors of Perception*, 18.

Από τη συγκείμενη μελέτη της ποικιλίας των εναλλακτικών όψεων της συνειδητότητας ανακύπτει μια υποκείμενη φιλοσοφική πρόκληση: η διαλεύκανση της αυτονομίας της συνείδησης, όταν το ψυχοδηλωτικό πείραμα λαμβάνει χώρα σε ελεγχόμενο περιβάλλον, καθώς το νοερό ταξίδι τίθεται υπό φαινομενολογική αναγωγή μέσω καθοδηγούμενου υπνωτισμού με την αρωγή παραισθησιογόνων. Ακολουθώντας την κέλευθο του Huxley, οι Masters και Houston χρησιμοποίησαν εθελοντές ως υποκείμενα απανθίζοντας τις εμπειρίες τους. Εν προκειμένω, οι συγγραφείς διακρίνουν το ψυχεδελικό όραμα σε τέσσερα στάδια:[763] αισθητηριακό (*sensory*), ενθυμητικό-αναλυτικό (*recollective-analytic*), συμβολικό (*symbolic*), ολιστικό ή ενοποιητικό (*integral*). Το αρκτικό αισθητηριακό παρουσιάζει τη γενική τροποποίηση της αντίληψης του σώματος και των αντικειμένων· η αλλαγή του κροταφικού προσανατολισμού στον εγκέφαλο παράγει έντονες αισθητηριακές εντυπώσεις, με κύριο χαρακτηριστικό την ειδητικότητα που προκαλεί και τις πρώτες αντιδράσεις δέους και θάμπους. Κατά το ενθυμητικό-αναλυτικό, άρχεται η ισχυρή εσωτερίκευση της διαδικασίας του πειράματος, με συνέπεια τη συγκινησιακή αναδιατύπωση και αναβίωση σημαντικών παρελθόντων συμβάντων της ζωής, συνοδευόμενη από εν τω βάθει συναισθηματική εμπλοκή. Στις αναμνήσεις αυτές δύναται να προστεθούν στοιχεία τα οποία ειδάλλως δεν θα ανακαλούνταν με τέτοια ειδητική λεπτομέρεια· αυτά αναδιατάσσονται προσφέροντας ένα νέο, διευρυμένο πεδίο αυτογνωσίας που αλληλεπιδρά με τις ειδητικές μνημονικές εικόνες διασαφηνίζοντάς τα, με αποτέλεσμα τη διευρυμένη και σφαιρικότερη οπτική των υποθέσεων που απασχολούν το υποκείμενο – στο σημείο αυτό ανακύπτει έντονο το ερώτημα της προσωπικής ταυτότητας.

Τα δύο τελευταία επίπεδα κρίνονται και τα σπουδαιότερα για το είδος της παρούσας μελέτης, διότι κατοπτρίζουν την αφετηρία απ' όπου η συνείδηση εκκινεί για την περιπέτεια αναζήτησης της κοσμικής καθολικότητας.[764] Κατά το συμβολικό στάδιο, η προσωπική αφήγηση λαμβάνει τη μορφή της ενατένισης υπό το πρίσμα πανανθρώπινων μύθων· η ζωή του υποκειμένου είναι η ζωή του τυχαίου προγόνου, γίνεται η ζωή της ίδιας της ανθρωπότητας στην ιστορικότητά της. Ετούτο δεν συμβαίνει βεβαίως αυθόρμητα· αντίθετα, υποβάλλεται από τον πειραματιστή, αλλά εκείνο που μας ενδιαφέρει είναι ότι τα αποτελέσματα του πειράματος προσκτώνται

[763] Masters, Houston, 108 κ. εξ.

[764] Ibid., 111-112.

εντυπωσιακές προεκτάσεις διαφεύγοντας από τις αρχικές προδιαγραφές. Κατά τη διάρκεια της υποβολής, συχνά το άτομο ενθαρρύνεται να βιώσει νοερά, άλλοτε ως απλός παρατηρητής άλλοτε ως ενεργός συμμέτοχος, ιστορικά ή/και θρησκευτικά συμβάντα από τον πολιτισμικό αμητό του αρχαϊκού παρελθόντος· το υποκείμενο αισθάνεται ότι συμμετέχει στη ζωή τελώντας ένα μυστηριακό δρώμενο, απεικονίζοντας με ειδητικό βάθος τη μέθεξή του σε παρελθούσες τελετουργίες τις οποίες αρύεται από την παγκόσμια ανθρωπολογική κληρονομιά, αναλόγως προς το προσωπικό του υπόβαθρο. Η περιπέτεια της συνείδησης καταλήγει στο τελικό ενοποιητικό (*integral*) στάδιο, που φαίνεται ότι επιτυγχάνεται σπάνια και ουσιαστικά συμπίπτει με την καθαυτό θρησκευτική εμπειρία της φώτισης.

Σε μία από τις ενδιαφέρουσες περιπτώσεις τις οποίες κατέγραψαν οι Masters και Houston, και στο πλαίσιο του επιστημονικού πειράματος, το υποκείμενο παρωθείται σε πολιτισμική «οπισθοδρόμηση», ενστερνιζόμενο την πεποίθηση – ουσιαστικά *βιώνοντας* με ειδητική λεπτομέρεια– ότι λαμβάνει μέρος σε κάποια διθυραμβική οργιαστική μυσταγωγία.[765] Ευρισκόμενη η συνείδηση στο συμβολικό πεδίο, φαίνεται ότι αυτονομήθηκε από τις υποδείξεις του υποβολέα, παρουσιάζοντας μια σαφή κλίση προς τη βιωματική κατανόηση του μύθου της αιώνιας επιστροφής, λειτουργώντας ώστε να συναρτήσει το πληροφοριακό περιεχόμενο της νόησης (που προϋπήρχε) με τις αρχετυπικές ψυχολογικές όψεις του συμβολικού επιπέδου στο οποίο ήταν προσανατολισμένη τη δεδομένη στιγμή. Η έκβαση του πειράματος ανέδειξε ένα *συγκροτημένο και απολύτως συνεκτικό* όραμα που αφηγείτο την εξιστόρηση της μεταφυσικής περιπέτειας του ανθρώπου μέσα από νοηματικά όμοιες έννοιες και παραστάσεις, προεκτεταμένες ανεξάρτητα από το πρόγραμμα των υποδείξεων του πειραματιστή.

Η ψυχεδελική παραίσθηση, εκκινώντας από τη βακχική τελετή, πέρασε στην εμπειρία των Ελευσίνιων Μυστηρίων, για να καταλήξει στην καλειδοσκοπική περιγραφή των μυσταγωγικών δρώμενων με θέμα την παράδοση του θνήσκοντος θεού και έμφαση στον μύθο της κυκλικής επανόδου και του θαύματος της νεκρανάστασης, σε εναρμόνιση με τους κύκλους της φύσης. Το υποκείμενο κυριολεκτικά ένιωθε να *μετέχει* των μυστηρίων του αιγυπτιακού Οσίριδος, του φρυγικού Άττιδος και του μεσογειακού Αδώνιδος, ενώ φάνηκε να εστιάζει στην αρχετυπική συνάφεια του συμβολικού μαγικοθρησκευτικού μοτίβου «γένεση-

[765] Ibid., 164-165.

θάνατος-ανάσταση» προς τις κυκλικές εναλλαγές της φύσης. Στη συνέχεια, η εμπειρία μετατοπίζεται προς τη θεολογική εκλέπτυνση των χριστιανικών μυστηρίων χρησιμοποιώντας το σκηνικό της Θείας Λειτουργίας του καθολικισμού. Τέλος, το υποκείμενο –επιλέγοντας ίσως το στοιχείο που περισσότερο προσιδιάζει στην ιδιοσυγκρασία του– ταυτίζει την υπόστασή του με τη θεότητα του βακχικού αρχετύπου (*god-thyrsus*) και επικαλείται το ίδιο τη μυστηριακή ανανέωση της ζωής εκστομίζοντας τις ιερές λέξεις.

Αλλά πού επικεντρώνεται η συγκλονιστικότερη διαπίστωση αυτού του πειράματος, κατά την άποψη των συγγραφέων; Πρώτον, στο ότι ο άνθρωπος αφηγείται πάντα την ίδια ιστορία: το δρώμενο της κάθαρσης βιωμένο σε όλα τα επίπεδα ταυτοχρόνως, υπό ένα ενιαίο ψυχεδελικό όνειρο. Δεύτερον, στην οργάνωση και τη συνεκτική δομή της φανταστικής εξιστόρησης του υποκειμένου, δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο η συνείδηση ανακαλούσε το αποθηκευμένο πληροφοριακό της υλικό, καθώς περνούσε από τα στάδια της μύησης σε πλήρη διαύγεια και με λογική ακολουθία, διασχίζοντας νοερά τον χρόνο· το επαναλαμβανόμενο μοτίβο του μύθου της αιώνιας επιστροφής –του θανάτου και της ανάστασης– εκδιπλώθηκε εκκινώντας από την αρχική του παρουσία στις πρωτόγονες τελετουργίες, για να κατατείνει στις πλέον ραφιναρισμένες και οικουμενικές του εκφάνσεις.[766] Με άλλα λόγια, το *ένα* ανθρώπινο ον επιλέγει αυθόρμητα να καταστεί αντιπρόσωπος της ιστορικής εξέλιξης του *είδους* του, εκφράζοντας την υπαρκτική αναγκαιότητα της ενότητας στην πολλότητα. Η ψυχοδραστική ουσία απλώς του παρέχει *το μέσον*.

Από την ανατρεπτική δράση των πρώτων ηγητόρων της ψυχεδέλειας έως και σήμερα, αυτή η ιδιαίτερη περιεχομενικότητα της έκστασης που άπτεται του μοτίβου της αιώνιας επιστροφής δεν έχει αποδοθεί επαρκώς επιστημονικά. Η τρέχουσα νευροεπιστημονική γραμματεία επιβεβαιώνει μεν ότι οι κλασικές ψυχοτρόποι ουσίες επιφέρουν τροποποιήσεις σε πολλαπλές εγκεφαλικές διεργασίες, στις περισσότερες μείζονες κροταφικές και υποκροταφικές περιοχές. Παρά ταύτα, οι μεταβολές αυτές δεν δύνανται να χρησιμεύσουν ως απόλυτοι δείκτες, διότι δεν θεωρείται ότι συγκαταλέγεται στην κατηγορία της έκστασης *κάθε* εμπειρία που προκαλείται από τη λήψη παραισθησιογόνων[767] – πράγμα που αυτομάτως ωθεί στην υπόνοια για την ύπαρξη μιας άδηλης, ανεξιχνίαστης παραμέτρου στον ψυχισμό του όντος, η οποία

[766] Ibid., 165.

[767] Barrett, Griffiths, op. cit., 414.

πιθανόν να αποτελεί και την ειδοποιό λεπτομέρεια του εκστατικού οράματος. Από την πλευρά της φιλοσοφίας θα άξιζε, νομίζουμε, να διερευνηθεί ετούτη η οντολογική ετεροείδεια.

Η δυσχέρεια της έρευνας –που ωστόσο συνιστά μείζονα μεταφυσική πρόκληση– συντάσσεται προς την ιδέα ότι η εκάστη εκστατική εμπειρία αποτελεί ένα είδος αφαιρετικής απόδοσης της συνείδησης που δεν ταυτοποιείται επαρκώς με την αναπαραστατική προοπτική της επιστήμης. Ίσως γιατί η σχέση του ανθρώπινου όντος με το περιεχόμενο της συνείδησής του δεν εμπίπτει στην κατηγοριακότητα των πραγματικών, των σαφώς καθοριζόμενων οντοτήτων. Ως εκ φύσεως, η εκστατική εμπειρία δεν εγγυάται την αναφορικότητα, εξ ου και η αναγωγή στο άρρητο. Η πραγματικότητα της εικόνας που σχηματίζεται στον νου του εν εκστάσει όντος, κατά τη στιγμή της βίωσής της, κινείται μεταξύ αναπαράστασης και φαντασιακής απεικόνισης, κι αυτό το «μεταξύ» είναι το σημείο μηδέν που εκφεύγει –τουλάχιστον ως τώρα– της νευροαπεικονιστικής απόδοσης.

Ως προς το περιεχόμενο των «παραισθητικών» οραμάτων, μπορεί πράγματι η συνείδηση, αντιδρώντας σε νευροφυσιολογικό και ψυχοφυσιολογικό επίπεδο στις ψυχοδραστικές ουσίες, να προμηθεύεται τα σενάρια και τα σκηνικά της από το γνωσιακό ίζημα της εγκυκλοπαιδικής κουλτούρας του εκάστοτε υποκειμένου, ανακαλώντας τα εξατομικευμένα επιμέρους στοιχεία ζωηρά στη μνήμη· ωστόσο, μέσα από το αφηγηματικό υλικό των πειραμάτων, ο σύγχρονος άνθρωπος αναβιώνει την επίκληση του αρχαϊκού προγόνου προς την καθολικότητα του ανεξιχνίαστου *numinous*. Μέσω της αφήγησης από το υποκείμενο της εμπειρίας του, τεκμαίρεται ότι το σημείο αυτό –το λιγότερο λογικό και αμιγώς υπαρξιακό– αποτελεί τον πυρήνα και συνάμα τη λυδία λίθο για να διακρίνει κανείς τον κατεξοχήν εκστατικό χαρακτήρα της ψυχοτρόπου δραστηριότητας από το ασυνάρτητο περιεχόμενο ενός ενδεχόμενου ψυχωσικού επεισοδίου. Θα δούμε ότι, αν και χημικώς ενεργοποιημένο, το ζητούμενο της μυστικιστικής αναζήτησης δεν διαφέρει στην ουσία αλλά μόνο στα συμβεβηκότα από τη νεοπλατωνική αναγωγή ή τη χριστιανική μέθεξη.

Με βάση την κλασική ταξινόμηση της εκστατικής εμπειρίας,[768] η πλειοψηφία των περιπτώσεων κατηγοριοποιήθηκε ως εσωστρεφής (*introvertive*), ενώ τα

---

[768] Όπως έχουμε προαναφέρει από τους Forman (*PC*, 8) και Stace (op. cit., 61 κ. εξ.), στην ενότητα 1. IV. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής (υποσημ. 99).

πορίσματα των πειραμάτων συγκλίνουν στην κατά μείζονα λόγο ομοιότητα των μαρτυριών με αντίστοιχα παραθέματα της κλασικής θεματογραφίας του θεϊστικού μυστικισμού. Σχεδόν στο σύνολο των ψυχεδελικών αφηγήσεων, εναρκτήριο στοιχείο φαίνεται να αποτελεί η αίσθηση ότι το εγώ αναλύεται σε μια άπειρη οντότητα (και μάλλον *υπό αυτόν τον όρο* άρχεται το παραισθητικό ταξίδι της συνείδησης), ενώ στη συνέχεια το υποκείμενο αποκτά επίγνωση του εαυτού του ως καθαρής, χωρίς κατηγορήματα ουσίας, σε αρραγή διαδοχικότητα με την «ενέργεια» του σύμπαντος· ασφαλώς εδώ η ενέργεια δεν συμπορεύεται απαραίτητα με την αντίστοιχη έννοια των φυσικών επιστημών, αλλά μάλλον γίνεται κατανοητή ως το ουσιοκρατικό αξίωμα της πρώτης ύλης του σύμπαντος (*prima materia* ή *essentia*).[769]

Αν και η αυτοσυνείδηση αδρανοποιείται, το υποκείμενο απλώς γίνεται μάρτυρας της κατάλυσης των συνόρων του εαυτού *ταυτοχρόνως προς την κατάλυση κάθε υπαρκτικού συνόρου γενικώς.* Οι μακροκοσμικές εικόνες συνέχονται με το αποδιοργανωμένο εγώ, καθώς οτιδήποτε έχει προϋπάρξει ως «εγώ» ολισθαίνει στην κοσμογονική του αφετηρία, γίνεται μια «ιλιγγιώδης μοριακή περιδίνηση» και τελικώς απορροφάται από την ανόθευτη, ζέουσα ενέργεια του Ενός Όντος, *που δεν είναι Θεός* αλλά τον εμπεριέχει αρχεγονικά. Στη φαντασμαγορία του ψυχεδελικού οράματος δεσπόζει, ως δυναμικό συνεχές, η ροή τού Είναι αναβλύζουσα «αδυσώπητα και ακάθεκτα» προς το Ένα. Το λογικό μέρος του εαυτού παραμένει κριτής του οράματος και λίγο πριν την τελική εκτόνωση εκδηλώνει τη φυσική απορία του διπλασιασμού της ύπαρξης, καθώς η συνείδηση διατηρεί μεν την εξατομικευμένη γνώση του εαυτού, εντούτοις συνάμα διακατέχεται από τη βεβαιότητα της υπαρκτικής του εκκένωσης για να καταλήξει *πληρωθεῖσα θεοῦ*.[770] Εντούτοις, η μυστική *ἅπλωσις* δεν έχει ολοκληρώσει την ανάπτυξή της, ισχύει δηλαδή σε έναν βαθμό η πολικότητα υποκειμένου-αντικειμένου, τη στιγμή που ο «Θεός» νοείται ως καθ' εαυτό το γεγονός της κοσμικής ροής μεν, ο ίδιος ο πυρήνας της, αλλά ακόμη αναγνωρίζεται ως διαφοροποιημένη εξαντικειμενίκευση. Θα χρειαστεί η συνείδηση να υπερκεράσει νοησιακά το έσχατο σύνορο της ένωσης –που δεν είναι το τελικό στάδιο– διαμέσου της «θεότητας», στο μυστηριώδες, άφατο και αδρανές Όλον, τουτέστιν σε εκείνη την περιληπτικότητα που περιέχει *ταυτόχρονα* τον Θεό (ως αιτιακότητα), το Είναι (ως

[769] Masters, Houston, op. cit., 230.

[770] Πλωτίνος, op. cit., VI, 9, 9. 19-20.

υπαρκτική αναφορικότητα) και τελικώς εμπεριέχει την Ολότητα (ως αυτοαναφορική κατηγορικότητα).[771]

Θα λέγαμε, επομένως, ότι η ψυχεδέλεια προσφέρει μια ευρύτερη εποπτεία στο οντολογικό πρόταγμα του ανθρώπου να προσδιοριστεί *ab initio* δημιουργώντας τις προϋποθέσεις της αθανασίας του, να διασπαστεί στις έσχατες ικμάδες της ουσίας του προσδοκώντας την επαναγένεσή του στην κοσμική καθολικότητα, αποκαθαρμένος από το μαρτύριο της θεσμικής φύσης ενός περιορισμένου εγώ προδικασμένου στον αφανισμό, εξαιτίας της αγωνίας που εμφωλεύει στη μεταφυσική του διερώτηση. Με το πρόσχημα του πειραματισμού, που ούτως ή άλλως επιτρέπει μια ελευθεριάζουσα θέαση, εκτείνει τον άνθρωπο στα ενδεχόμενα όριά του. Κατά τα άλλα, οι διαφορές της από το κλασικό μοτίβο της θεϊστικά προσανατολισμένης έκστασης παραμένουν στο επίπεδο των συμβεβηκότων. Στο ψυχεδελικό τρανς –το είδαμε επίσης στον Huxley–, το εγώ δεν εξωθείται προς μια ασύλληπτη ετερότητα σε αγαπητική συνάρτηση των προσώπων, οπότε και λαμβάνει χώρα η σχέση ως οντογένεση συναποτελούμενη από την ώσμωσή τους, αλλά συγκατατίθεται να προχωρήσει σε μια λυτρωτική αποδιοργάνωση στα εξ ων συνετέθη, ωστόσο εν γνώσει κάποιας υποσκιασμένης «ατομικότητας» που εκτελεί χρέη παρατηρητή διαυγάζοντας και καθοδηγώντας την εμπειρία. Όμως, το ίδιο υποκείμενο μοτίβο της κοσμικής συμπαθητικής καθολικότητας απαντά αθρόο σε κάθε περίπτωση.

Αν επιμείναμε στη θέση ότι το ψυχεδελικό τρανς δεν ανάγεται στα νευροφυσιολογικά δεδομένα –θέση που όπως είδαμε ισχύει και ως η κρατούσα επιστημονική άποψη–, είναι γιατί πιστεύουμε ότι μια ψυχοδηλωτική ουσία είναι αυτό ακριβώς που σημαίνει γλωσσικά: το μέσον για τη δήλωση, δηλαδή τη φανέρωση της ψυχής. Αλλά φανερώνεται δεν σημαίνει προκύπτει, σημαίνει αναδύεται ως προϋπάρχουσα. Η σχάση της συνείδησης, σύμφωνα με τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται κανείς κατά τη διάρκεια του οράματος, συμβαίνει ως επακόλουθο των τεχνικών διαλογισμού, συμπεριλαμβανομένης της «προσευχής» –ας θυμηθούμε το φαινόμενο της αυτοσκοπίας στον Abulafia–, και οφείλεται στη βούληση. Κάτι ανάλογο παρατηρήσαμε στην εκστατική περιπέτεια των διανοούμενων μυστών της Δύσης. Στον Eckhart η άσκηση της απόσυρσης επιτρέπει την ανατροπή στη συνθήκη της αιτιακότητας του οντολογικού επιχειρήματος, καθώς η πεφωτισμένη συνείδηση

[771] Masters, Houston, 231.

του μυσταγωγούμενου διανοίγεται στην αποκάλυψη ότι ο ίδιος συνιστά το αίτιο ύπαρξης του Θεού *και όχι το αντίστροφο*.[772] Ομοίως, ο θείος έρωτας της Θηρεσίας εντάσσει την αυτεπίγνωση πέρα από την *unio mystica*, η οποία απλώς αποτελεί το μέσον μετάβασης σε ένα πεδίο πάνω ακόμη και από αυτό το σημείο της συνάντησης με τη θεότητα,[773] στη διανοητικά ασύλληπτη, ανεικονική ενικότητα του αυθύπαρκτου όντος, εν τέλει στο συναπάντημα με τον κατηγορικό εαυτό, που παραδόξως είναι και το ζητούμενο της υπερβατικής εμπειρίας. Κάθε έκσταση είναι αυτοαναφορική.

Τόσο στο ψυχεδελικό όσο και στο χριστιανικό όραμα, η αλήθεια του Θεού και η αλήθεια του κόσμου υποτάσσονται στην ανθρώπινη βούληση για την ανεύρεση του εαυτού, προσφέροντας ίσως τη λύση στη χαϊντεγγεριανή αγωνία τής «μη εκπλήρωσης της έσχατης δυνατότητάς του»,[774] αφού το ον *γίνεται*, εντός του απείρου, η απειρία των δυνατοτήτων του. Θα έλεγε κανείς ότι η θρησκευτική έκσταση υπήρξε η πρόσκαιρη πρόφαση που προσφέρεται προς τον ενδεή, πιστό εαυτό από τον νιτσεϊκό ήρωα της αυθυπέρβασης, με τον οποίο συνυπάρχουν εν δυνάμει – ακριβώς όπως στην αφήγηση της Teresa d' Ávila, όταν η ψυχή υπερβαίνει το κέντρο της επειδή η δύναμη του οράματος αυτονομεί τη συνείδηση και την κατατοπίζει πέραν της ευμετάβλητης θυμικής κατασκευής του ψυχικού περιεχομένου, στην οντολογική μονιμότητα του εαυτού που αυτοπεριέχεται. Σε κάθε περίπτωση, ο υποβιβασμός της προοπτικής του θανάτου επιτυγχάνεται, γιατί ο θάνατος εκφεύγει της τραγικής του, εσχατολογικής διάστασης, επειδή το *Dasein*, ως αυθεντικότητα, πραγματώνει την πιο αρχέγονη αλήθεια του, δηλαδή την οντολογική αλήθεια της αυτοσυνειδησίας του όχι ως χρονισμένου ενδοκοσμικού συνείναι, αλλά ως ισαρχέγονου του κόσμου.[775]

Γι' αυτό είναι χρήσιμη η αρκτική σχάση της συνείδησης, η *συνύπαρξη* των δύο όψεων της επίγνωσης ότι υπάρχει κανείς ταυτόχρονα ως ατομική γεγονότητα και ως μεθεκτική ουσία. Επειδή προσδίδει κύρος στη βεβαιότητα ότι το ον μπορεί να κατορθώσει, εν χρόνω, το άλμα στη χαϊντεγγεριανή αρχεγονοσύνη-, η οποία σημαίνει δύο πράγματα: τροποποίηση στην ιδέα του χρόνου εντός της συνείδησης από

---

[772] Eckhart, *Sermons*, 51, *The Complete Mystical Works*, 272. Βλ. και ενότητα 1.V. και 1.VI. αυτού του μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 222-3 και 241 αντίστοιχα.

[773] Teresa of Avila, *The Interior Castle*, VII, 1.5, *The Collected Works*, 2. Βλ. και ενότητα 1.V. και 1.VI. αυτού του μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 222-3 και 241 αντίστοιχα.

[774] Heidegger, *EX*, 2, 473. Βλ. και ενότητα 1I.ii. αυτού του μέρους της παρούσας διατριβής.

[775] Heidegger, *EX*, 1, 355-356. Βλ. και ενότητα 2. II. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, σελ. 87.

αποσπασματικότητα σε διάσταση (*εκστάσεις* της χρονικότητας) και δύναμη της ελευθερίας που προκύπτει από αυτή τη γνώση, ούτως ώστε να επανακτηθεί η πρωταρχική δυνατότητα ύπαρξης για την πραγμάτωση της αρχέγονης εμπειρίας του Είναι (ως υπάρξαν, υπάρχον, μελλοντικό υπάρχειν).[776] Έτσι εξουδετερώνεται η μοναξιά του υποκειμένου, αφού ετούτη γεννιέται πάντα εν χρόνω, ποτέ στην άχρονη ελευθερία.

Ακόμη και η θρησκευτική έκσταση, που αρχικά επικεντρώνεται στη βίωση της θεότητας ως προσωπικής ύπαρξης, δηλαδή στην αδιάστατη εγγύτητα του Άλλου προσώπου, ακόμη και εκείνη, δεν είναι, κατά την άποψή μας, η ακροτελεύτια αυθυπέρβαση της ατομικότητας, δεν πληροί επακριβώς την ιδιαίτερη απληστία για την ύπαρξη που ανιχνεύσαμε και στο πιο ακραιφνές θεϊστικό μοντέλο. Ο μυστικός θείος έρως, λόγου χάριν, υπολείπεται της καθολικής αναπαράστασης της εκστατικής φανέρωσης, διότι η κοινωνία των προσώπων, όσο κι αν καταλήγει στην αλληλοπεριχώρηση, άρα και απάλειψη των διαστατών ορίων υποκειμένου-αντικειμένου, συνιστά μια εισαγωγή –ίσως αναγκαία– για την υπέρβαση στην καθολικότητα της ύπαρξης, που είναι πάντα η αυτοπεριέχουσα μοναδικότητα. Η ενασχόληση με το ιδιαίτερο αυτό οντολογικό άλμα θα ολοκληρώσει την παρούσα μελέτη.

II. Η έκσταση ως τρόπος του γιασπερσιανού Περιέχοντος

Η παρούσα διατριβή επιστέφεται από την υπαρξιστική φιλοσοφία του Karl Jaspers για δύο λόγους. Πρώτον, διότι, αν και ψυχίατρος, η οπτική του ανεξαρτητοποιεί την οντολογική περιπέτεια από τις λογικές αναγκαιότητες της επιστήμης, προς επίρρωσιν των όσων επιχειρούμε να τεκμηριώσουμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Δεύτερον, διότι εντάσσει την έκσταση στο πλαίσιο του διττού άλματος από την εμπειρική ύπαρξη ή υπόσταση (*Dasein*) στην Ύπαρξη (*Existenz*) και από τον κόσμο στη θεότητα, ως κίνηση οντολογικής πληρότητας, εναρμονίζοντας τη θεϊστική με την υπαρξιστική οπτική. Το άλμα αυτό φέρει και τη μόνη αυθεντική μεταφυσική *απόφαση* που απελευθερώνει το ον από την

[776] Heidegger, *EX*, 2, 558-560, 426 κ. εξ. Βλ. και αντίστοιχα σχόλια στην ενότητα 2. III. I του πρώτου μέρους της διατριβής, σελ. 98.

αποσπασματικότητα της εμμενούς παρουσίας του (ενδοκοσμικής ύπαρξης), ενώ ταυτόχρονα δικαιώνει τη διαδικασία της αληθινής γνώσης του εαυτού και του κόσμου, η οποία δεν ανευρίσκεται στις προτάσεις του λόγου αλλά κατακτάται *υπερβασιακά* ως κατηγόρημα της Ύπαρξης. Η εκούσια ετούτη εξώθηση αποτελεί και τη θεμελιακή φύση της έκστασης, όπως εμείς την εννοούμε σε αυτή τη μελέτη. Επιπλέον, μέσα από τις προεκτάσεις τις οποίες προσδίδουμε στη γιασπερσιανή οπτική, συνοψίζουμε τις κύριες ιδέες που μας απασχόλησαν στην παρούσα διατριβή και που άπτονται του φαινομένου της έκστασης: ελευθερία/αγωνία, σχέση των προσώπων/μοναξιά του υποκειμένου, οντικός προσδιορισμός και γνώση του εαυτού.

II.i. Αυτεπίγνωση και ελευθερία εντός της Ύπαρξης (Existenz)

Η αποκαλυπτική στιγμή της έκστασης επικαλείται μια όψη φανέρωσης των πραγμάτων που να μην εμπίπτει κατηγοριακά στον κόσμο της πολλότητας αλλά στον απόλυτο τρόπο του Είναι. Η απροσδιόριστη αυτή απολυτότητα, που δεν είναι ουσία, υποκείμενο απόβλεψης, ον ή εκδήλωση του όντος, που δεν πληροί καμία γνωσιακή συνθήκη ούτε και αναλίσκεται στην αναφορικότητα της συνείδησης, που δεν ισχύει καν ως διακύβευμα προθετικότητας, που εκδηλώνεται χωρίς να συλλαμβάνεται ως νοητικό κατηγόρημα, που, εν τέλει, συνιστά την πηγή κάθε ορίζοντα δίχως η ίδια να *γίνεται* ορίζοντας, *αυτή* αναδεικνύεται στη μοναδική αληθινή μονιμότητα και αποκαλείται από τον Jaspers *Το Περιέχον* (*das Umgreifende*).[777] Ζητούμενο της φιλοσοφίας είναι η επιτυχής νοητική αποσαφήνιση της φύσης του. Εάν συμβεί αυτό, τότε το «φιλοσοφείν» διαποτίζει κάθε γνωσιακό νόημα και σηματοδοτεί το πέρασμα στο Όλον, αναιρώντας ακόμη και την ανάγκη της οντολογίας *per se*. Γιατί; Διότι η οντολογία αποτελεί το άθροισμα όλων όσα η σκέψη θεωρεί ότι υπάρχουν –επομένως βρισκόμαστε ακόμη στην πολλότητα, υποκείμενοι των προτάσεων του λόγου–, ενώ αντίθετα, εντός του φιλοσοφείν, τα πάντα διέπονται ταυτόχρονα από την ολότητα του Περιέχοντος.[778] Έτσι ό,τι συνίστατο πριν σε οντολογικές προκείμενες πλέον θεάται

---

[777] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 18. Για τους γερμανικούς όρους, καθώς και τη βάσανο της απόδοσής τους στα αγγλικά, βλ. την Εισαγωγή του μεταφραστή: Karl Jaspers, *Philosophy*, Book 1, μτφρ. E. B. Ashton (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969), xiii, xxi. Επίσης, για την περιγραφή του Περιέχοντος από τον Jaspers, βλ.: Jaspers, *Way to Wisdom*, 32 κ. εξ.

[778] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 21-22.

υπό το πρίσμα του φιλοσοφείν, που δεν είναι παρά η άχρονη κατοίκηση εντός του Περιέχοντος.

Εντούτοις, όταν η αντίληψη εκκινεί να κατανοήσει τη γιασπερσιανή περιεχομενικότητα, τη συλλαμβάνει εξ ανάγκης όχι ασφαλώς ως απολύτως καθαρή ουσία, αλλά σχετικά, υπό τους τρεις τρόπους φανέρωσης της διχοτόμησης υποκειμένου-αντικειμένου: της εξατομίκευσης, της σύμπτωσης (δηλαδή της αναγνώρισης ότι οι πολλαπλές ατομικότητες συνιστούν τη μία ενιαία πολλότητα) και της (ενδοκοσμικής) ύπαρξης, ήτοι της υπαρκτικής αυθεντικότητας του κάθε όντος εντός της ιστορικότητάς του. Η ενική φύση του, το Περιέχον ως πράγμα-καθ' εαυτό, νοείται μόνο μέσω της μυστικιστικής εμπειρίας, καθώς συλλαμβάνεται ενορασιακά στην πληρότητά του και αποκαλείται *υπέρβαση (θεότητα)-και-κόσμος* (ενώ, κατά τη λειτουργία της αρχής της εξατομίκευσης, διακρίνεται οντολογικά σε συνειδητότητα, διάνοια, ύπαρξη).[779] Εκεί άλλωστε εναποτίθεται και η αξία του υπερβατικού βιώματος. Ανατρέχοντας στην εκστατική μαρτυρία του Πλωτίνου,[780] ο Jaspers θεωρεί απαράδεκτο να αμφισβητεί κανείς την παρουσία της μυστικιστικής εμπειρίας, αλλά διαβλέπει την αδυναμία όσων τη βίωσαν να μεταβιβάσουν αυτό που φαίνεται να είναι το πιο ουσιώδες στοιχείο της ύπαρξής τους. Αναμφίβολα ο μύστης βυθίζεται στο Περιέχον, γράφει. Το κοινωνήσιμο μετέχει της διττότητας υποκειμένου-αντικειμένου, και η συνειδητότητα που ζητά να διεισδύσει στο άπειρο ποτέ δεν κατορθώνει *η ίδια* την πληρότητα του απείρου, πόσω μάλλον να τη μεταφέρει σε λέξεις. Το μόνο για το οποίο είμαστε σε θέση να μιλήσουμε είναι ό,τι μπορεί να λάβει τη μορφή αντικειμένου. Όλο το υπόλοιπο παραμένει μη μεταδόσιμο· κι όμως η παρουσία του στο υπόβαθρο εκείνων των φιλοσοφικών εννοιών που συνηθίζουμε να αποκαλούμε θεωρησιακές συνιστά το περιεχόμενο και το νόημά τους.[781]

Το πέρασμα στην έκσταση, που είναι το άλμα από την εμμένεια στην υπέρβαση (την αχαρτογράφητη περιοχή του επέκεινα), πραγματοποιείται από τον άνθρωπο με δύο τρόπους: από τον κόσμο στη θεότητα και από το εμπειρικό *Dasein* στην Ύπαρξη (*Existenz*). Τόσο στον Heidegger όσο και στον Jaspers, *Existenz* αποκαλείται η καθαρή, αληθινή ύπαρξη, ως το πλήρες ανάπτυγμα της οντικής μας μοναδικότητας. Με τη διαφορά ότι στον Heidegger συνιστά την ολοκλήρωση –ή αν

---

[779] Jaspers, *Way to Wisdom*, 33.

[780] Πλωτίνος, op. cit., IV, 8, 1. 1-11.

[781] Jaspers, *Way to Wisdom*, 34.

το θέλουμε την *κατάληξη*– του *Dasein*, όταν αυτό εκπληρώσει τον προορισμό του να καταστεί αυθεντικό προλαμβάνοντας τον θάνατό του *εντός του κόσμου*· επειδή το επέκεινα δεν υπάρχει.[782] Επομένως, για τη χαϊντεγγεριανή μεταφυσική το *Dasein* ενέχει τη δυνατότητα της αποπεράτωσης της ύπαρξής του εντός του κόσμου, τείνοντας να γίνει το Όλον· αντιστοιχεί στο εν δυνάμει «όντως ον», την ανεξάρτητη και ατελεύτητη οντική αξία, τη μεταφυσική εκείνη έννοια που δίδεται από τον εαυτό της προς τον εαυτό της.[783] Αντίθετα, το *Dasein* του Jaspers είναι ένα ον αποσπασματικό και νοούμενο ως εμπειρική, ιστορική υπόσταση εντός της εμμένειας, παρά ως μεταφυσικό κατηγόρημα. Δεν προσπελάζει γνωσιακά την ολότητα της ύπαρξης, διότι εντός του κόσμου των φαινομένων και της πολλότητας το σύνολο Είναι βρίσκεται μονίμως σε σημασιολογική έλλειψη, αφού δεν είναι δυνατόν να καταστεί αντικείμενο παρατήρησης ή υποκείμενο στις προτάσεις του λόγου (και ίσως γι' αυτό ο Jaspers να μην εκτιμά ιδιαιτέρως την οντο-*λογία* ως μέθοδο ανάλυσης).[784]

Στον Jaspers *Dasein* και *Existenz* δεν συμπίπτουν καταληκτικά αλλά καταγωγικά· αποτελούν στιγμές *της κοινής αρχέγονης εμπειρίας* του όντος, υπό τον όρο του αρχετυπικού τους «δοσίματος» στην ίδια προσωπική μοναδικότητα[785]· αλλά η Ύπαρξη περαιώνεται υπερβασιακά, ποτέ ενδοκοσμικά. Μπορεί ο Jaspers να μην υπέκυψε στις αβέλτερες εξεικονίσεις του Θεού ως όντος, όμως η ιδέα της υπέρβασης στον στοχασμό του δεν υπολείπεται ενός *numinous* ούτε σε υπερκόσμια ενικότητα ούτε σε ουσιοκρατική κρυπτικότητα· έστω και αν δεν είναι παρά ένας αδιαφανής τόπος εντός του ανθρώπινου όντος, η προσέγγισή του από τη συνείδηση αποτελεί *μύηση*.

Προσομοιάζοντας στο σαρτρικό *pour-soi*, η γιασπερσιανή Ύπαρξη το προσεταιρίζεται ως προς την ελευθερία του, αλλά συνάμα του διαφεύγει, διότι η δεύτερη μπορεί να υφίσταται ανεξάρτητα από την εμπειρία, καθώς διαφέρει προς την εμπειρική υπόσταση από την άποψη της προοπτικής. Είναι πράγματι στρυφνό ως σκέψη, αλλά η αίσθηση που ο καθένας μας έχει για την Ύπαρξή του υπερβαίνει την

---

[782] Για τον στοχασμό περί *Existenz* στον Heidegger, βλ. και ενότητα 2. ΙΙ του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής.

[783] Στη γερμανική όλα τα ουσιαστικά αρχίζουν με κεφαλαίο. Στα ελληνικά διατηρήσαμε το κεφαλαίο «Υ» στην Ύπαρξη, για να το τονίσουμε τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της έννοιας.

[784] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 21.

[785] Steinbock, op. cit. 169. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι δύο γιασπερσιανές έννοιες αντιστοιχούν στο *myself* και *Myself* της οντολογίας του Steinbock.

εμπειρική χρονικότητά του –άρα ***εξ***-ίσταται–, παραβλέποντας με κάποιον τρόπο την αρχή και το τέρμα της ζωής, και δεν ενδιαφέρεται παρά μόνο περιπτωσιακά για την περαίωση και τη θνητότητα (όπως το αυθεντικό *Dasein* στον Heidegger). Έτσι ερμηνεύεται η τάση του καθημερινού ανθρώπου να αναβάλλει διαρκώς. Κάπου εντός της συνείδησης, το «καθαρό εγώ», το *ipse* του Bataille, απλώς θεάται τα δρώμενα της ζωής ακκιζόμενο εκ του ασφαλούς με το μυστηριώδες στοιχείο του θανάτου, γνωρίζοντας μέσω μιας παράλογης λογικής ότι θα υπάρχει πάντα· ο χρονικός προσδιορισμός του «παντός» συνιστά επίσης αβέλτερη απλούστευση, επειδή στον χώρο της Ύπαρξης ισχύει η μπερξονική *durée*. Ακριβώς αυτή η παράδοξα νοησιαρχική αψήφιση του θανάτου είναι το σημείο αφετηρίας της έκστασης.

Ο *τρόπος*[786] με τον οποίο δίδεται η Ύπαρξη στην εμπειρική υπόσταση θέτει τη δεύτερη υπό τον όρο της πρώτης, αν και, επιστημονικά ή εμπειρικά, η υπόσταση εξαντλείται σε ό,τι κατέχουμε και μας κατέχει ως ανθρώπινες οντότητες. Εντούτοις, δεν συνιστά τον πυρήνα του Είναι, διότι αυτός διαφεύγει της διάνοιας, οπότε, εάν επιχειρήσουμε να τον ανιχνεύσουμε νοησιακά, θα βυθιστούμε μοιραία στο γνωσιακά απροσμέτρητο.[787] Η εμπειρική υπόσταση δεσμεύει ενώ η Ύπαρξη απελευθερώνει, και η ελευθερία της αναβλύζει από τη *sub specie aeternitas* αυτοπεριεκτικότητά της. Γιατί; Διότι η εμπειρικότητα είναι μια στοιχειώδης έννοια, αφού επιτελείται στο πλαίσιο του χρόνου – αδυνατεί να υπάρξει δίχως καιρικότητα. Κανείς υπάρχει μέσα από την προσωπική, ιστορική του χρονικότητα. Η αυτοσυνειδησία του εξαντλείται στην επίγνωση της εν χρόνω παρουσίας του, αλλά *κατά τρόπο τέτοιον* ώστε το ελλειμματικό, εμπειρικό υποκείμενο να αυτο-παραπέμπεται σε απλό φαινόμενο της (συνόλου) α-χρονικής του αυθυπαρξίας·[788] ο καθένας μέσα του μπορεί να το νιώσει. Η Ύπαρξη εν χρόνω υπερβαίνει τον χρόνο.[789] Στο κάτω-κάτω, αν ο υπαρξιστής κόπτεται για την ελευθερία, θα διαπιστώσει ότι ως *κατάσταση* είναι αυτοπεριοριστική (γι' αυτό ίσως την ταυτίζει, όπως ο Sartre, με την καταδίκη τού να είναι κανείς ελεύθερος). Εντός της εμμένειας ακόμη και η ελευθερία φθείρεται αυτοπεριοριζόμενη (εφόσον συμβαίνει εν χρόνω). Αληθινή είναι μόνο η ελευθερία ως άπειρη

---

[786] Jaspers, *Philosophy*, 2, 3-6.

[787] Karl Jaspers, *Philosophy*, Book 3, μτφρ. E. B. Ashton (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971), 4.

[788] Jaspers, *Philosophy*, 2, 107.

[789] Ibid., 4.

δυνατότητα, και αυτή συμβαίνει πάντα υπερβασιακά.[790] Ακόμη και η ίδια η Ύπαρξη δεν διέπεται από αυτοπεριεκτικότητα, δεν διαθέτει δηλαδή το νόημα της ανεξάρτητης κατηγορικότητας, αλλά κάθε φορά προσδιορίζεται μέσα από την υπέρβαση. Εάν υπάρχει κάποια ενότητα του Είναι, ανευρίσκεται μόνο εκεί.[791]

Οποιοδήποτε στοιχείο της εμμένειας επιχειρεί να καθορίσει την εμπειρική πραγματικότητα μας προκαλεί τη δυσθυμία του γνωσιακού ανικανοποίητου. Εκκινώντας από ετούτο το αίσθημα δυσανεξίας, το εγώ δραστηριοποιείται με το να ***εξ***-ίσταται, οδεύοντας έξω από την ενδοκοσμική του υπόσταση προς την περιοχή όπου υφίσταται δυνητικά ως Ύπαρξη (ως σαρτρικό *néant*), για να πορευτεί στην πηγή του Είναι, που, όπως είπαμε, δραπετεύει στο ακαταμέτρητο και το ανεξιχνίαστο. Μόνο η εμπειρική ύπαρξη εκπληρούται γνωσιακά από την εμπειρική πραγματικότητα του ενδοκοσμικού. Για την Ύπαρξη, όμως, ο κόσμος συνιστά απλώς το πεδίο των φαινομένων εκδηλώσεών της (επομένως απλώς μια κατοπτρική παράσταση των δυνατοτήτων της).[792]

Η έκσταση συναρτάται πάντα προς την Ύπαρξη αποσκοπώντας στον πυρήνα του Είναι έως το σημείο της μη-εμπειρίας. Ωστόσο, φαινομενολογικά εμπίπτει στην κατηγορία των οριακών καταστάσεων μεταξύ *Dasein* και *Existenz* με διττό τρόπο: είτε παράλληλα αλλά αποσυνδεδεμένα, οπότε το μυστικιστικό βίωμα συμβαίνει ως τμήμα ψυχεδελικής μέθης ή τρανς, χωρίς κατά τα άλλα να επηρεάζεται ψυχολογικά ο ενδοκοσμικός εαυτός, είτε με την ενδοκοσμική ύπαρξη σε στενή σχέση συναλληλίας προς την εμπειρία, ως το εκτός-του-κόσμου φαινόμενο (θα λέγαμε ότι οι δύο όψεις αντιστοιχούν στη διάκριση εσωστρεφούς και εξωστρεφούς εμπειρίας). Και οι δύο όψεις, όπως κάθε οριακή κατάσταση της συνείδησης, αποδίδουν μια προοπτική του Είναι ως Όλου, εκδιπλώνουν δηλαδή μια απειρία πιθανοτήτων πέρα από την ιστορικότητα.[793] Και οι δύο συνιστούν τρόπους του Περιέχοντος.

Η παρουσία του Περιέχοντος ισχύει επίσης διττά:[794] ως ενδοκοσμική, φαινομενολογική πραγματικότητα (ο κόσμος ή μάλλον η εποπτεία του, διότι ο ίδιος ως πράγμα καθ' εαυτό είναι ασύλληπτος) και ως περιεχόμενο αυτού που «εγώ είμαι» ή «εμείς είμαστε» –δηλαδή μιας στοιχειώδους ανάγνωσης του εγκόσμιου

[790] Jaspers, *Philosophy*, 3, 6.

[791] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 76.

[792] Jaspers, *Philosophy*, 2, 4.

[793] Για τη σχέση οριακής κατάστασης και ιστορικότητας, βλ. και: Jaspers, *Philosophy*, 2, 183 κ. εξ.

[794] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 19 κ. εξ.

περιβάλλοντος «εμού» συμπεριλαμβανομένου–, το οποίο συνιστά την καθολική επίγνωση ή γενική συνείδηση (*Bewusstsein überhaupt*),[795] ήτοι την υποκειμενικότητα (εγώ) κάθε εξαντικειμενίκευσης (ο κόσμος ως «αντικειμενική» πραγματικότητα). Πρόκειται για την «καθαυτό συνείδηση», με την έννοια που ο μέσος νοήμων άνθρωπος συλλαμβάνει ερμηνεύοντας ο ίδιος την αίσθηση της πραγματικότητας –ή μάλλον της δυνατότητάς της να υφίσταται ως υπαρκτική προϋπόθεση με ευμετάβλητο περιεχόμενο–, καθώς μας χρησιμεύει για την οικοδόμηση της εμπειρικής και συστηματικής γνώσης (π.χ. επιστήμης)· εδώ η πραγματικότητα διαθέτει την ίδια χρηστική αξία με την αρχή της εξατομίκευσης στον Schopenhauer. Θεμέλιο της καθολικής συνείδησης συνιστά οπωσδήποτε το εμπειρικό εγώ, εκείνος ο εαυτός που διατρέχει τον γραμμικό χρόνο, τον καθορίζει και, καθοριζόμενος από αυτόν, υπομένει την πραγματικότητα δρώντας και αντιδρώντας σε συνάρτηση με τις περιρρέουσες συνθήκες (υποφέρει, χαίρεται, αγωνιά, αγωνίζεται, ενδίδει). Εκείνο το οποίο είθισται να εννοούμε ως ατομική ύπαρξη είναι η συνάρθρωση ύπαρξης και πνεύματος (*Geist*), όπου «πνεύμα» το σύνολο των περιεχομένων της συνείδησης, είτε επειδή υπάρχουν σε απτή (υλική) μορφή και συλλαμβάνονται αποβλεπτικά είτε διότι βρίσκονται στη σφαίρα της νόησης (άρα μιλάμε για το όλον της εμπειρικής πραγματικότητας, από άποψη αντικειμένων του κόσμου και αφηρημένων ιδεών της ατομικής νόησης).

Όμως η εμπειρική γνώση του εαυτού, του πνεύματος συμπεριλαμβανομένου, μας καθηλώνει ακόμη στον χώρο της ενδοκοσμικότητας. Το ον που γίνεται αντικείμενο γνώσης δεν *είναι* το ον-καθ' εαυτό. Στο μέτρο που γνωρίζω τον εαυτό μου δεν *είμαι* ο εαυτός μου. Ό, τι έχει καταστεί (εμπειρικά) γνωστό χαρακτηρίζεται από αποσπασματικότητα ή ψευδολογία – σε κάθε γνώση υπάρχει πάντα κάτι που αποκαλύπτεται και κάτι που διαφεύγει ή περιορίζει. Έστω και αν κανείς υπερκερά τα όρια γνώσης διαρκώς περαιτέρω, η ικανοποίηση που λαμβάνει ενέχει μια μορφή αυταπάτης. Η αλήθεια του όντως όντος προσεγγίζεται μόνο όταν κανείς αποφασίζει το *άλμα* από την εμμένεια στην υπέρβαση, επομένως από το *Dasein* στην Ύπαρξη.[796] Η αυτεπίγνωση διεκπεραιώνεται μόνο υπερβασιακά μέσω της απόλυτης συνείδησης, που δεν είναι ασφαλώς η γενική συνείδηση του εμπειρικού υποκειμένου, αλλά

[795] Για τον σχολιασμό του μεταφραστή, βλ.: Karl Jaspers, *Philosophy*, 1, xv. Ο γερμανικός όρος, που πρωτοσυναντούμε στον Kant, μεταφράζεται συχνά και ως «γενική» ή «καθαυτό συνείδηση». Η διεξοδική απόδοση του όρου από τον Jaspers: Ibid., 54-56.

[796] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 24-25. Για την απόδοση του *Geist*, βλ. και τα σχόλια του μεταφραστή: Jaspers, *Philosophy*, 1, xx-xxi.

αποτελεί τη γνήσια πηγή αυτεπιβεβαίωσης, διότι δεν λειτουργεί εργαλειακά *για* τον παρατηρητή, αλλά βρίσκεται *εντός* του παρατηρητή. Η εμπειρία, άπαξ και βιωθεί, υπάρχει μόνο ως αίτιο, ενώ αντίθετα, η απόλυτη συνείδηση υπέρκειται της εμπειρίας ως φαινόμενο του *υπαρκτικού όντος*.

Η γενική συνείδηση συλλαμβάνει εξηγητικά την ετεροείδεια των εγκόσμιων πραγμάτων, ακόμη και τη δυσνόητη αλλά εξερευνήσιμη αιτιώδη συνάφεια επί τη βάσει της οποίας οικοδομείται κάθε τι το νοητό. Η απόλυτη συνείδηση δεν άπτεται της εμπειρικής υπόστασης ψυχολογικά (δηλαδή δεν ερμηνεύει διαθέσεις, ενεργήματα ή συναισθήματα), αλλά συνιστά την ακατάληπτη (υπερβατική, μη-νοητή) αφαίρεση που προτάσσει τον *τρόπο* της επιβεβαίωσης ότι *εγώ είμαι*.[797] Εκτός της εμμενούς πολλότητας, υπό τον όρο της απόλυτης συνείδησης, το *cogito* αναπτύσσεται αύταρκες ως προς τον εαυτό του, επειδή είναι βέβαιο για το γεγονός ότι υπάρχει, αδιαφορώντας για το ποιόν του – συνεπώς και για τον τρόπο που προσλαμβάνει τα περιεχόμενα της αντίληψης· δεν γνωρίζει *τι* είναι, αλλά *ότι είναι*.[798] Το ότι η γνώση πραγματώνεται μόνο υπερβασιακά (και όχι υπερβατολογικά, όπως, λόγου χάριν, στον εμπειρισμό) ανάγει τη γνωσιοθεωρία του Jaspers στη μεταφυσική του εξίστασθαι.[799] Ας

---

[797] Jaspers, *Philosophy*, 2, 223-224.

[798] Ibid., 2, 26-27.

[799] Εδώ εντοπίζεται και η ειδοποιός διάκριση με τη φαινομενολογία, επί παραδείγματι του Husserl. Η διάσταση μεταξύ εμπειρικού *Dasein* και Ύπαρξης δεν αναλογεί καν στη διαφορά *cogito* και καθαρού εγώ της χουσερλιανής φιλοσοφίας. Στον Husserl το «καθαρό» εγώ διατηρεί χαλαρή σχέση με τη βιωμένη εμπειρία, απλώς το ζήτημα έγκειται στον προσδιορισμό των σχέσεων πρόσληψης που αυτό συνάπτει με το αντικείμενο της αντίληψής του. Κάθε *cogito*, παρατηρεί ο ίδιος, μαζί με όλα του τα συστατικά, αναδύεται ή καταποντίζεται στη ροή των βιωμένων εμπειριών, αλλά το «αμιγές υποκείμενο» παραμένει αδιάπτωτο· ούτε ανακύπτει ούτε χάνεται. Στη χουσερλιανή σκέψη διακυβεύεται μεν, όπως είδαμε, από το καθαρό εγώ ο *εσωτερικός σχηματισμός* των εννοιών, που παραμένει μη μεταδόσιμος, αλλά τα πάντα διαδραματίζονται στο συμβαντικό και εγκόσμιο περιβάλλον. Συνεπώς, το πρόβλημα του Husserl είναι η ειδολογική εμβάθυνση στην αντίληψη, χωρίς απαραίτητα να ρέπει προς τον μυστικισμό του υπερβατικού βιώματος. Βλ. Husserl, *Ideas*, II, §23 (σελ.109). Στη χουσερλιανή σκέψη, η χωροχρονική αντικειμενικότητα συνιστά μια διυποκειμενική σύμβαση ως ο γεγονικά υπαρκτός περιρρέων κόσμος στον οποίο αναμφίβολα ανήκει ο καθένας μας. Το είδος και ο βαθμός πρόσληψης του γεγονότος από την ατομική συνείδηση αποτελεί μια ξεχωριστή, μη ανιχνεύσιμη πραγματικότητα – όπως, λόγου χάριν, η σύλληψη των αριθμών ως χωροχρονική σχέση, από τη μια, και ο ιδεατός τους σχηματισμός μέσα μου, από την άλλη. Ο τελευταίος αποτελεί τμήμα μιας μυστικής, εσωτερικής ζωής. Βλ.: Husserl, *Ideas*, I, §28-29 (σελ.55-56). Επιπλέον, στον Husserl οι ιδεατές –με την έννοια των εσωτερικών– μορφές και σχέσεις υπάρχουν πάντοτε ανεξάρτητα

θυμηθούμε παραδειγματικά τον θείο έρωτα. Η ερωτική ενατένιση από τον χριστιανό μύστη συμβαίνει υπό τον όρο της θείας αγνωσίας, καθώς το φως της –νοησιακής– γνώσης ενδίδει στον θείο ζόφο της σοφίας, από όπου όμως προκύπτει η αληθινή φώτιση (*Ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται*).[800]

Επιπλέον, το άλμα από την εμπειρική ύπαρξη του *Dasein* στην Ύπαρξη κρίνεται καθοριστικό για την ελευθερία, και μόνο η πράξη της υπέρβασης το κατορθώνει. Ελευθερία μέσα στην εμμένεια δεν υφίσταται, όπως δεν υφίσταται ούτε η έκσταση. Ισχύει μόνον υπό τη μορφή μιας *τάσης*, κάποιας έμφυτης, σχεδόν ανεξήγητης βεβαιότητας ότι υπάρχει, και δεν πρέπει να ταυτίζεται με το Περιέχον που «εγώ είμαι» – ο χώρος της βρίσκεται πάντα στο επέκεινα και στην περιοχή του Περιέχοντος όπου υπάρχει το «εγώ *μπορώ να γίνω*». Εκεί το εγώ **εξ**-ωθείται για να συναπαντήσει την Ολότητα, και γι' αυτό έκσταση και ελευθερία τέμνονται – κατ' αντιδιαστολή προς την έκσταση του Bataille, που μας αιχμαλωτίζει στην ειρκτή της αγωνίας, όταν εξέλθει κανείς από την ευσπλαχνική απορρόφηση της αγνωσίας (που αποτελεί μια μορφή αθωότητας) και υποχρεωθεί να υποστεί το μαρτύριο της γνώσης του *ipse*.[801] Ένα σύνηθες είδος γνωσιακού σφάλματος που διαπράττει το εγώ εντός της εμμένειας συνίσταται στο να συγχέει περιεχομενικά το γιγνώσκειν με το δοκούν· το ότι γνωρίζει πως η ελευθερία υφίσταται δεν σημαίνει ότι την κατέχει.[802]

Μας απασχόλησε στο δεύτερο μέρος της διατριβής το θέμα της ελευθερίας εντός της εκστατικής σχέσης. Η ελευθερία ανακύπτει από τη στιγμή που η επέκταση των πιθανοτήτων δράσης του υποκειμένου, η διεύρυνση των ορίων του κοσμοειδώλου του ή οι απειροπληθείς προτάσεις του λόγου του –όλα όσα διαπράττει ενδοκοσμικά– αντιπροσωπεύουν κάτι πέρα από μια σωρευτική διεκπεραίωση των κινήτρων που προσφέρει η πραγματικότητα. Ελεύθερη είναι μια πράξη όταν συντελείται μέσω ενός *εσωτερικού συσχετισμού* με τις παραστάσεις του κόσμου, από μια συνείδηση που κατανοεί οραματιζόμενη την εν δυνάμει Ύπαρξή της. Το μυστήριο της ελευθερίας έγκειται στη ρευστή φύση αυτής της συναλληλίας με τον κόσμο, η οποία ποτέ δεν αποκρυσταλλώνεται αλλά παραμένει πάντοτε σε εκείνη την άπειρη πληρότητα που δεν διαθέτει «είναι», παρά μόνο το ατέρμονο γίγνεσθαι μιας

από τις αντικειμενικές συμβάσεις της πραγματικότητας – είδαμε πώς ο ίδιος αναζήτησε μια συνείδηση «καθαρή» από την ύπαρξη των πραγμάτων.

[800] ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Ἐπιστολὴ Ε΄, Δωροθέῳ Λειτουργῷ*, *PG*, 3, 1073 A.

[801] Bataille, op. cit., 66.

[802] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 25.

ιδέας.[803] Η υπέρβαση, της οποίας ενέργημα αποτελεί η εκστατική κίνηση της συνείδησης, (απο)καθιστά το ον στη δυνατότητα της Ύπαρξής του, στο μέτρο που το απελευθερώνει από την εν χρόνω παρουσία του.[804] Η έκσταση, επομένως, είναι η ρήξη μεταξύ *Dasein* και *Existenz* και η απενοχοποίηση –άρα απελευθέρωση– γι' αυτή τη ρήξη. Να λοιπόν η λύση του ερωτήματος που θέσαμε στην προηγούμενη ενότητα, όταν εξετάζαμε τις όψεις της θεϊστικής έκστασης· η έκσταση ισούται με την ελευθερία.

Το εκστατικό ον εκφέρεται μόνο μέσα από την ελευθερία και υπό τον όρο αυτόν προσδιορίζει τον εαυτό του υπαρκτικά, διότι είναι το μόνο αληθινό ζητούμενο της περιπέτειας για την κατοίκηση στον χώρο της Ύπαρξης. Γιατί; Επειδή δεν μας αρκεί το *Dasein* ως δυνατότητα αποπεράτωσης εντός του κόσμου, όπως στον Heidegger, ούτε επαναπαυόμαστε στην ηρωική, διπλή ευθύνη του σαρτρικού *néant* ως εκείνης της δυνατότητας ύπαρξης που φέρει το ηθικό βάρος ημών και του κόσμου. Μήτε επίσης απασχολούμαστε με τον επαναπροσδιορισμό των αξιών ως υπέρμαχοι της βακχικής απελευθέρωσης του νιτσεϊκού Υπερανθρώπου. Εδώ συντελείται κάτι ψυχολογικά και οντολογικά επαναστατικό: Η αληθινή γνώση του εαυτού είναι προϊόν του άλματος από την εμπειρική υπόσταση στην Ύπαρξη, ή καλύτερα, από το Περιέχον που *είμαστε* υπό τον τρισυπόστατο τρόπο του ανθρώπινου *Dasein* – εμπειρία, συνείδηση, πνεύμα– προς το Περιέχον που *μπορούμε να γίνουμε* ως *Existenz*.

II.ii. Εκστατική σχέση και μεγαλειώδης βούληση (groβe Wille)

Η εκστατική σχέση δεν εμπίπτει στον χώρο της διυποκειμενικότητας (*Transsubjektive*), διότι η διάκριση μεταξύ υπέρβασης (*Transzendenz*) και διυποκειμενικότητας συνιστά διαφορά ουσίας και όχι βαθμού. Η υπέρβαση αποσκοπεί στη διαπίστωση της *αλλόκοτης* σημαντικότητας του κόσμου και μας

[803] Jaspers, *Philosophy*, 2, 157.

[804] Ibid., 174.

προτείνει να αποκαλύψουμε το μυστήριο της ύπαρξης.[805] Η έκσταση ως σχεσιακή αναφορά των προσώπων συνιστά συστατικό στοιχείο αυτού ακριβώς του μυστηρίου – αδιάφορο αν πρόκειται για σχέση με έναν απολύτως προσωπικό θεό, σαν την *bhakti* του ινδουιστή, ή με μία κοσμική ενικότητα, όπως εκείνη που συνέλαβε ο Huxley στο ψυχεδελικό του όραμα.

Η έκσταση εκκινεί από μια αφαίρεση και καταλήγει στην αφαίρεση-ολότητα του Περιέχοντος, που είναι ο φυσικός τόπος της Ύπαρξης, γι' αυτό και δεν διέπεται από καμιά αληθειακή τροπικότητα – αναγκαιότητα, ενδεχομενικότητα, πιθανότητα, απιθανότητα. Ως αρκτικό υπερβασιακό άλμα στον χώρο της Ύπαρξης, η σχέση χαρακτηρίζεται από μοναδικότητα που δεν είναι αναγνωρίσιμη έξωθεν, αφού δεν ανήκει σε κανέναν χώρο παραδείγματος· πολλώ δε μάλλον, δεν υπαγορεύεται από την αναγνωρίσιμη και *δικαιολογημένη* αναγκαιότητά της να υφίσταται, μήτε εμπίπτει στην αιτιώδη συνάφεια – κείμενη μακράν των αιτιακών προφάσεων, δεν εξυπηρετεί κανέναν χρηστικό σκοπό και επομένως παραμένει καθολικά ακατανόητη. Κι όμως, είναι ακριβώς η απαλλαγή από το άχθος του απαραίτητου εκείνη η συνθήκη τέλεσης της αμοιβαίας (επανα)δημιουργίας των κοινωνούντων μέσα στην (απολύτως ιδιωτική) ιστορικότητα και την ελευθερία τους·[806] η κατάσταση των προσώπων που συναντώνται ελεύθερα διαδραματίζει και τη γεγονότητα της σχέσης, δημιουργώντας *εξ αυτής* το ιστορικό συμβάν της συνάντησης των προσώπων. Ετούτη η θέση του όντος αποτελεί και το σημείο εκκίνησης προς το τελικό στάδιο της υπέρβασης, που αποδιδράσκει και από την ίδια την ιστορικότητα έως το σημείο της μη-σχέσης, στο κέντρο της ταύτισης με την καθολικότητα του Είναι.

Εξυπακούεται, ασφαλώς, ότι η πρόσβαση στο αδιάστατο άδυτο της Ύπαρξης κινείται εκτός κοινωνίας, ή τουλάχιστον στις παρυφές των συμβάσεών της. Γι' αυτό και ως αυθεντική έκσταση αναγνωρίστηκε η εσωστρεφής (*introvertive*) μάλλον παρά η εξωστρεφής (*extrovertive*) όψη του μυστικισμού.[807] Μέσω της απόσυρσης, του διαλογισμού ή των ακραίων ψυχεδελικών πειραμάτων, ο άνθρωπος ασμένως διακυβεύει τη θεσμική του κοινωνικοποίηση, συχνά θυσιάζοντας τις μονοδιάστατες βεβαιότητες που του προσφέρει ο πολυμορφισμός των περιοχών ασφαλείας της

---

[805] Jaspers, *Philosophy*, 1, 77. Παρότι η διυποκειμενικότητα εκφέρεται διττά: ως λογική (ως κάτι που το εγώ εννοεί) ή πραγματική (όταν υφίσταται αντιστοιχία με το αντικείμενο της εμπειρίας) όψης της ύπαρξης.

[806] Ibid., 54.

[807] Βλ. ενότητα 1. IV. του πρώτου μέρους της παρούσας διατριβής, υποσημ. 99.

ομαδικής ζωής. Ας λάβουμε ως παράδειγμα την απλούστερη εκδήλωση της εμπειρικής ύπαρξης που ο Jaspers ονομάζει «αφελή» και ανευρίσκεται εύκολα στις φυλετικές κοινωνικές δομές ή στις αβέλτερες διαμορφώσεις του κοινοτικού είδους. Εδώ η ατομική συνειδητότητα συμπίπτει με τη συλλογική αυτεπίγνωση, με εκείνον τον απόλυτο τρόπο που δεν επιτρέπει στην ατομική διάνοια τη διερώτηση για τον εαυτό της – η πράξη καθ' εαυτήν της απορίας είναι ικανή να δημιουργήσει ανέκκλητη ρήξη μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Στο άωρο αυτό επίπεδο της ανθρώπινης παρουσίας στον κόσμο, η συνείδηση, απολύτως διαφανής, διανοίγεται στη συλλογικότητα, της παραδίδεται για να λειτουργήσει συγκειμενικά και αθροιστικά, ενώ αντίθετα, η αυτοσυνειδησία παραμένει υποτυπώδης και κεκαλυμμένη. Ο άνθρωπος δεν γνωρίζει να υφίσταται εντός του –ει μη μόνον ενστικτωδώς ίσως– καμία ολοκληρωμένη ενικότητα που να δύναται να αμφισβητήσει την ουσία των αξιών, ηθών ή αντιλήψεων του συνόλου, καθώς γνώμες, πεποιθήσεις, στόχοι και συναισθήματα μεταλαμπαδεύονται ανεπαίσθητα, εξαιτίας κάποιας αρχετυπικής και αναντίλεκτης σύμπτωσης των πάντων.

Η συλλογική ζωή αυτού του είδους αναχαιτίζει την αυτεπίγνωση, επομένως και η επικοινωνία μεταξύ των όντων παραμένει υποτυπωδώς κανονιστική. Ο προορισμός του ανθρώπου περαιώνεται μέσω ενεργημάτων που αναφέρονται άμεσα ή έμμεσα στο σύνολο κοινωνικό σχήμα, από το οποίο απλώς ανεξαρτητοποιείται εκ του ασφαλούς μόνο και μόνο για να το εγκολπωθεί εξατομικεύοντας το αίσθημα του ανήκειν, ως κτήτορας και μερικός κυρίαρχος πια, και όχι ως αφομοιωμένο υποσύνολό του (η δική μου κουλτούρα, η δική μου κοινότητα, η δική μου πατρίδα, κ.λπ.). Μέχρι τούδε, οτιδήποτε διαμείβεται (συμπεριλαμβανομένων των σχέσεων) διαθέτει χαρακτήρα ψυχολογικής ή κοινωνικής συναλληλίας παρά αληθινής, ανεξάρτητης ύπαρξης και ανάγεται πολύ εύκολα σε αντικείμενο έρευνας και μελέτης περιπτώσεων.[808] Στο συγκεκριμένο στάδιο, οι ηθικές δεσμεύσεις που συνέχουν το κοινωνικό περιβάλλον λειτουργούν προστατευτικά όσο και αποτρεπτικά για το άλμα από το εμπειρικό *Dasein* στην Ύπαρξη, προσφέροντας ως αντίβαρο την υποτυπώδη χειραφέτηση του υποκειμένου από τους στοιχειώδεις τρόμους – στην αρχαϊκή κοινωνία το υποκείμενο είναι συλλογικής μορφής, στις μεταγενέστερες προάγεται σε εξατομίκευση. Αλλά δεν λυτρώνουν όποιον αναζητά την αποδέσμευση από την αποσπασματικότητα που εμπεριέχεται στην καθησυχαστική και ελεγχόμενη

[808] Jaspers, *Philosophy*, 2, 48.

απεικόνιση του κόσμου ως φαινομένου το οποίο υπόκειται στη σύμβαση. Από την άλλη, η απόφαση διαφυγής από το ηθικό-κοινωνικό στο καθαρά οντολογικό δεν μας εξασφαλίζει από τίποτα –ούτε καν από την ψυχική διαταραχή, ενδεχομένως–, αλλά αποτελεί τον μόνο τρόπο διερεύνησης της υπαρκτικής μας διεκπεραίωσης εκτός των περιορισμών που τίθενται από τη γενική συνείδηση: του ποιος αληθινά μπορώ να γίνω. Η έκσταση διενεργείται πάντα ως απόλυτη οντολογική αξία, επομένως αμοραλιστικά.

Γι' αυτό και η αδιάστατη σχέση με τη θεότητα –τη συμπαντική ενικότητα, το Όλον–, που τελικά άγει κυκλικά στην ανεύρεση του εαυτού, μπορεί και να υφίσταται ως προβληματικό ή αμφιλεγόμενο κατηγόρημα υπό τους όρους της κοινωνικής κριτικής (συχνά οι μύστες χαρακτηρίστηκαν γραφικοί). Πράγματι, η απόλυτη συνείδηση του όντος που έχει διαπράξει το άλμα από το Περιέχον-που-είναι στο Περιέχον-που-μπορεί-να-γίνει δεν εξασφαλίζει –όπως η βιωματική, εμπειρική καθημερινότητα– μια συναισθηματική ή ηθική πριμοδότηση της σχέσης με την Ολότητα ως μεθεκτικής κοινωνίας των προσώπων. Η Ύπαρξη επίσης δεν διαθέτει ηθικό παρά μόνο οντολογικό αξιακό πρόσημο· είναι ένα συν στο είναι αλλά όχι οπωσδήποτε στην αγαθότητα, άρα δεν ανταμείβει εξ ορισμού με ψυχική νηνεμία, της οποίας, εντούτοις, αποτελεί προϋπόθεση. Αυτό σημαίνει ότι ακόμη και στην κατάσταση της Ύπαρξης ο άνθρωπος μπορεί να είναι βαθιά δυστυχής – όμως η απόλυτη επίγνωση της δυστυχίας του, που κατορθώνεται από την οντολογική του αναβάθμιση, ενδέχεται να τον ωθήσει στην επίλυσή της και μαζί στο τέρμα της υπαρξιστικής αγωνίας (*angoisse*). Η μοναξιά του βιώνεται με μια βαναυσότητα ασύλληπτη για εκείνον ο οποίος ακόμη βρίσκεται στον χώρο της ενδοκοσμικής εμπειρίας. Η απροσμέτρητη ερημιά δεν έχει κανένα κοινό στοιχείο με την κοινωνική απομόνωση, όσο σκληρές και αν είναι οι συνθήκες που επιβάλλουν τη δεύτερη. Σε περιστάσεις κοινωνικής περιθωριοποίησης, με κάποια εξωτερική μόχλευση, το *Dasein* δύναται να επιστρέψει στην πρότερη θέση που κατείχε στην κοινοτική του κατάσταση. Η μοναξιά δεν βιώνεται με τόση απολυτότητα όταν ο άνθρωπος δεν συνιστά εγώ δι' εαυτόν.

Αλλά η ερημιά στην οντολογική της διάσταση –η υπαρξιακή μοναξιά του υποκειμένου– συμπίπτει με μια αίσθηση ετοιμότητας, με μια απεγνωσμένη προδιάθεση για την εκπλήρωση της εν δυνάμει Ύπαρξης,[809] σε βαθμό που η ανάγκη

[809] Ibid., 56.

της σχέσης να καθίσταται αδήριτος παράγοντας για τη συνέχιση της αληθινής ζωής. Ο διανοούμενος μύστης παραχωρεί οικειοθελώς την Ύπαρξή του στη σκοτεινή νύχτα, όταν τίποτε άλλο δεν απομένει στο εν δυνάμει παρά η επικίνδυνη μοναχικότητα ενός νιτσεϊκού *ex nihilo* επαναπροσδιορισμού των αξιών. Ο τρόμος του κενού εμφιλοχωρεί στις παραμέτρους της βούλησης για την αυτοσυντήρηση του εγώ και ασμένως εγκαταλείπεται στην κενότητα της επιθυμίας. Το ερώτημα είναι πώς κατορθώνει να επιτευχθεί μια υψηλής τάξης ελευθερία μέσα από τον ακρωτηριασμό της διάνοιας που διανοείται, επιθυμεί και νοώντας γνωρίζει τα όρια της επιθυμίας της. Ποια είναι, εν τέλει, η φύση της ελευθερίας που κατακτάται μέσω των καθαρτικών τεχνικών της σκοτεινής νύχτας από ένα διαφεύγον και αμφιλεγόμενο υποκείμενο;

Η επιστημολογική προσέγγιση του Michel de Certeau εντοπίζει το διαφεύγον υποκείμενο του μυστικού βιώματος στην έννοια της βούλησης. Το βούλεσθαι αντιπροσωπεύει πάντα το παράγειν, μια επαγόμενη γένεση οποιουδήποτε πράγματος ανά πάσα στιγμή. Αλλά η αποφατική βούληση –το να θέλει κανείς *να μην θέλει* απολύτως τίποτε, όπως ο εν εκστάσει χριστιανός διανοούμενος– εξοστρακίζει από το προσκήνιο της εσωτερικής εμπειρίας ακόμη και την ενδιάθετη διατύπωση της απάρνησης κάθε ιδέας του βούλεσθαι, αίροντας και αυτή τη στοιχειώδη και απαραίτητη δέσμευση του ομιλητή απέναντι στις προτάσεις που σχηματίζει.[810] Ας λάβουμε ως παράδειγμα τον Eckhart. Η αρετή της εσωτερικής απομόνωσης ή απόσπασης, ευρισκόμενη στον πυρήνα του μυστικισμού του, ζητά την αδρανοποίηση της βούλησης ούτως ώστε να λάβει χώρα η σύμπτωση με τη θεία παρουσία, ενώ ισοδυναμεί εν τέλει με την κένωση του εγώ, ωθώντας το σε μια αδιανόητη αυτοαναίρεση. Η αποσπασμένη καρδιά φτάνει να μην επιθυμεί ούτε την προσευχή, διότι και ετούτη συνιστά πρακτική που άπτεται ενός δυϊστικού φορμαλισμού.[811] Η ελευθερία του Eckhart συμπίπτει με αισθητηριακή και ψυχολογική αποκοπή τόσο από τις νοερές εξεικονίσεις όσο και από τον εσωτερικό λόγο.

Η αποφατική βούληση, θα σχολιάσει ο de Certeau, είναι εκείνη η ισχυρή δίνη που πιέζει την εξαφάνιση του υποκειμένου, κι όμως το υποκείμενο προσλαμβάνει τη γνώση (ας πούμε, τη γνώση του Θεού) μέσω ενός εναρκτήριου «θέλω». Το πρόβλημα της γνώσης, και επομένως της ταυτότητας του υποκειμένου, φαίνεται να εδράζεται στο γεγονός ότι η βούληση αποτελεί ταυτόχρονα σημείο αναφοράς και εξαφάνισής

---

[810] de Certeau, op. cit., 230-231.

[811] Eckhart, *On Detachment*, *The Complete Mystical Works*, 572.

του: καταρχάς αναφοράς δυνάμει του ρήματος –«επιθυμώ»– και στη συνέχεια εκμηδένισης του αντικειμένου της πρότασης –«τίποτε δεν επιθυμώ» ή «επιθυμώ να μην επιθυμώ»–, αποδίδοντας ως φιλοσοφική διερώτηση την αμφιβολία για τη συγκρότηση του ίδιου του υποκειμένου (αν δηλαδή υπάρχει η χρεία ενός εγώ απογυμνωμένου από το νόημα που εκφράζει το ρήμα). Έτσι, το *volo* του μύστη αποτελεί την ίδια στιγμή και την κατάργηση της προσωπικής βούλησης του υποκειμένου.[812] Όμως αποφατική και καθολική βούληση εφάπτονται· η ουσία και των δύο είναι ασύμπτωτη προς τις προκείμενες του λόγου που διέπονται από αποβλεπτικότητα – το να μην αναφέρεται η συνείδηση σε κανένα ενδοκοσμικό κατηγόρημα του είναι ή του γίγνεσθαι είναι σαν να ισχύει αυθύπαρκτα σε απόλυτη (κατηγορική) αυτοαναφορικότητα. *Είμαι αυτό το οποίο είμαι, μια συμπαγής ολότητα, γι' αυτό δεν είμαι τίποτε* – ακριβώς όπως θα αυτοπροσδιοριζόταν το παρμενίδειο *ἕν*, ο χριστιανικός Θεός ή το ιουδαϊκό *Ein-Sof*. Η κατηγορική αυτή διάσταση της βούλησης δίδεται από τη γιασπερσιανή μεταφυσική.

Στον Jaspers το υποκείμενο δεν διαχωρίζεται από τη βούλησή του, αλλά μόνο υπό τον όρο της οντολογικής συνάρτησης *Dasein* και *Existenz*, όπου το «θέλω» το οποίο ανακύπτει από την ενδοκοσμική ύπαρξη περιορίζεται επίσης στην υπαρκτική της περατότητα. Η ανθρώπινη βούληση, γράφει, δεν εξουσιάζει τον κόσμο στην ολότητά του, αδυνατεί να τον μετακινήσει εκ θεμελίων· είναι η βούληση των πεπερασμένων, εγκόσμιων όντων. Ως λογικό συμβεβηκός ενέχει πάντα κάποιον ορίζοντα, πρόσκειται ή προσβλέπει σε κάτι συγκεκριμένο και αποσπασματικό – όχι στο Όλον αλλά σε προοπτικές του Όλου εντός της χρονικότητας. Δεν προτάσσει καμιά απόλυτη ενόραση του συνόλου της πραγματικότητας και του τρόπου κατά τον οποίο καθίσταται σημαντική.[813] Είναι, επομένως, εξίσου πεπερασμένη με τη διαφεύγουσα συνείδηση του *Dasein*· είναι αυτή, με άλλα λόγια, που μας ωθεί στη διερεύνηση των ερωτημάτων της ζωής, για τα οποία δεν λαμβάνει ποτέ κανείς αποχρώσα απάντηση, ακριβώς επειδή βρίσκεται θεμελιωμένη στη λογικοποίηση των δεδομένων παραστάσεων, στοιχειοθετημένη στις σχέσεις αιτιώδους συνάφειας του αληθινού –και επομένως οριοθετημένου σε χώρο και χρόνο– κόσμου. Αυτή είναι η ρασιοναλιστική ή φορμαλιστική βούληση.

---

[812] de Certeau, op. cit., 232.

[813] Jaspers, *Philosophy*, 2, 142-143.

Αντίθετα, η μεγαλειώδης βούληση (*große Wille*) αντιστοιχεί σε εκείνη την όψη της εκουσιότητας που, αν και διαπλαστική (*formend*) δεν υπόκειται σε φορμαλισμό (*Formalisierung*). Είναι ψυχολογικά ακατάληπτη, αφού η ψυχολογία ερμηνεύει τις αποσπασματικές προοπτικές του εαυτού: σκέψεις, αντιδράσεις, συναισθήματα, σε συγκεκριμένο πλαίσιο αναφοράς. Η σκοπιμότητά της είναι καθολική, αλλά η καθολικότητά της ρασιοναλιστικά αδιαφανής. Διέπεται από ένα πάθος (ανιχνεύσιμο μεν) που υπερκερά, ως προς τους στόχους του, *οτιδήποτε* μπορούμε να αντιληφθούμε. Η στοιχειώδης ενικότητά της διανοίγει το ον στην υπαρξιακή αυτο-αποσαφήνιση –στο ότι «εγώ είμαι εγώ»–, καθώς εκείνη και εγώ συμπίπτουμε.[814] Ακριβώς επειδή είναι απολύτως εσωτερική, η αυτοαναφορικότητά της την καθιστά αποβλεπτικά απροσπέλαστη, γι' αυτό και φαινομενολογικά συμπίπτει με την ελευθερία· η ελευθερία υπάρχει ως βούληση που βούλεται τον εαυτό της[815] (διότι όταν αποκτά αντικείμενο υποβαθμίζεται σε απλή επιθυμία και εμπίπτει στην ψυχολογία). Παραπέμπει, οπωσδήποτε, στο σοπενχαουερικό της σύστοιχο.

Εξάλλου, η φορμαλιστική/ρασιοναλιστική βούληση, ακόμη και αν συνδυαστεί με μια ισχυρή διάνοια, δεν έγκειται στο πραγματικό πάθος αλλά παραμένει εντός των περιορισμών χώρου και χρόνου – δεν μπορεί κανείς να επιθυμεί ταυτόχρονα τα πάντα *sub specie aeternitas,*[816] γι' αυτό και η δίψα για επιστημονική γνώση δεν εμφορείται από το γνήσιο πάθος που περιλαμβάνει το σύνολο της ζωής. Η απάντηση στο ερώτημα του ύστατου τέλους της ύπαρξης, έστω και αν διατυπωθεί συνετά μέσω της φορμαλιστικής γνωσιακής ατραπού, δεν τοποθετείται στο πεδίο της.

Η νόηση δεν δύναται να δώσει απαντήσεις για τα φλέγοντα ερωτήματα της εμπειρικής ύπαρξης (π.χ. την τελεολογία του θανάτου), αλλά το πάθος της μεγαλειώδους βούλησης δεν εξαρτάται από τέτοιες απαντήσεις και, επιπλέον, δεν τις χρειάζεται, αφού, αν και εκκινεί από το πεπερασμένο, συντηρεί τον νου προσηλωμένο στο άπειρο. Το γνήσιο πάθος συνιστά συμβάν αχρονικότητας και δεν τελεί υπό τους φυσικούς περιορισμούς της διάνοιας, εφόσον εκπηγάζει πάντα από την

---

[814] Ibid., 141. Ο συγγραφέας δημιουργεί λογοπαίγνια πάνω στο κοινό έτυμο *form-*. Στην αγγλική μετάφραση χρησιμοποιούνται ομοίως οι όροι *formative* (διαπλαστικός) και *formalization* (τυποποίηση).

[815] Ibid., 133.

[816] Ibid., 142-143.

Ύπαρξη.[817] Η μυστική συνάντηση στο πλαίσιο του θείου πάθους συμβαίνει ακριβώς υπό τον όρο του *große Wille*. Ο Ιωάννης του Σταυρού καθομολογεί ότι η διάνοια κυριολεκτικά αποχωρεί από τον εαυτό της κατά την αφετηρία της ένωσης, επειδή η ένωση, θα προσθέταμε, διενεργείται έχοντας υποκύψει στη βούληση οπότε και μετουσιώνεται από το ανθρώπινο και φυσιολογικό στο θείο – *γίνεται* η βούληση.[818] Τότε το υποκείμενο εισχωρεί στον αφανή για τον αμύητο τόπο όπου κυριαρχεί το σκότος της αισθητικής και πνευματικής α-διαστατότητας, της αποδιοργάνωσης των φυσικών παραστάσεων και του ακραιφνούς ντεφετισμού των πληροφοριών του κόσμου, οι οποίες, καθώς διανοίγονται στον φωτισμένο νου του πολιτισμένου ανθρώπου, διαμορφώνουν τις εικόνες του.

Το πάθος της μεγαλειώδους βούλησης δεν συμπίπτει με την έντονη επιθυμία ενός αντικειμένου, διότι κινείται εκτός της αποσπασματικότητας των επιμέρους προοπτικών του Όλου. Αντίθετα, εφόσον συνιστά κατηγορία του Όλου, μπορεί περιφερειακά μόνο –επειδή η ουσία του παραμένει φαινομενολογικά αδιευκρίνιστη– να χαρακτηριστεί με τα κατηγορήματα της υπαρξιακής απληστίας για την οποία κάναμε λόγο στο τέλος της προηγούμενης ενότητας. Ο θείος έρωτας δύναται να ιδωθεί υπό αυτό το πρίσμα της αποφατικής εκπλήρωσης – το πάθος του παρουσιάζει μεν συμβεβηκότα συγκινήσεων και αντιδράσεων, αλλά η αληθινή του φύση διαφεύγει της ψυχολογίας, γι' αυτό και η εκτόνωσή του λαμβάνει χώρα στην Ύπαρξη, επομένως στον πυρήνα της εκστατικής σύμπτωσης των προσώπων. Στο πάθος του θείου έρωτα λαμβάνει χώρα το παράδοξο γεγονός της υποχώρησης του φωτός της γνώσης χάριν του θείου ζόφου της σοφίας, από όπου όμως προκύπτει η αληθινή φώτιση. Άλλο ένα οξύμωρο που φαίνεται να πρόσκειται στο τυπικό της αποφατικής παράδοσης της θείας αγνωσίας, συναντώντας τις ρίζες του στη θεολογία των μυστικών Πατέρων.

Εντούτοις, ετούτη η παραδοξότητα εκλαμβάνεται ως τέτοια μόνο υπό τις συνθήκες για τις οποίες οι λογικές ακολουθίες σχηματίζουν το ζητούμενο πλαίσιο λειτουργίας της φυσικοκοινωνικής και πνευματικής ανθρώπινης οντότητας. Εκτός αυτού του χώρου, στο ανασφαλές και ακατάληπτο για τη νόηση περιβάλλον της υπέρβασης, όταν συντελείται από τη μεγαλειώδη βούληση το άλμα στην Ύπαρξη, κάθε οντολογική διαδρομή ενέχει μοναδικότητα, έτσι η γνησιότητα της εμπειρίας δεν

---

[817] Ibid., 140-141. Χρησιμοποιείται η ελληνική λέξη *pathos*.

[818] John of the Cross, *The Dark Night, The Collected Works*, 400.

εμπίπτει στην παρατήρηση της επανάληψης και δεν σκιαγραφείται με τις προτάσεις του λόγου. Η αποκάλυψη που διανοίγεται στη συνείδηση κατά τη διάρκεια της έκστασης λαμβάνεται απριορικά ως αληθής, με την αυθεντικότητα των *causa sui* συμβάντων, πλέον ως *επίγνωση* και όχι ως γνώση. Η γνώση ανάγεται στην εμπειρία, η καθαρή επίγνωση στην Ύπαρξη. Η ανασφάλεια και η αγωνία του δυσοίωνου υπαρξιστή εκκινούν από την αγνωσία, όταν ακόμη βρισκόμαστε στην εγκόσμια αποσπασματικότητα του *Dasein*. Αλλά εντός του Περιέχοντος που το εγώ μπορεί να γίνει (ως Ύπαρξη), δεν ισχύει το γνωσιακό έρμα για να αναχαιτίσει το ον από την ελευθερία του βυθίζοντάς το στην αγωνία. Όποιος έχει προσπελάσει το κατώφλι της έκστασης (ως *rite de passage*) βιώνει, δίχως να *γνωρίζει* διανοητικά, το βίωμά του και αποκαθαίρεται από την αγωνία της αγνωσίας· η μη γνώση ανήκει στην πλάνη της *māyā*, από την οποία η μεγαλειώδης βούληση απεγκλωβίζει.

Ό,τι δεν προσεγγίζεται με τη γνώση αποκαλύπτεται στη βούληση, θα γράψει ο Jaspers.[819] Αυτό είναι και το πάθος της Ύπαρξης που δεν δυναστεύει αλλά λυτρώνει: το ότι η αγνωσία δεν έπεται την απομόνωση και την αγωνία –όπως στον Bataille–, διότι η μεγαλειώδης βούληση ελευθερώνει το *ipse* από την έπαρσή του να διεκδικεί απαιτώντας την ολοκλήρωση σ' έναν κόσμο εξ ορισμού αποσπασματικό, έναν κόσμο ούτως ή άλλως ελλειπτικά αναγνώσιμο ως διαλεκτικό φαινόμενο γνώσης, με τελική απόληξη την άβυσσο και τον τρόμο του κενού. Το άλμα στην Ύπαρξη καθιστά το ον διπλά ελεύθερο· αφενός μεταμορφώνει την κίνηση του *ipse* προς τη θεότητα από σχέση και κοινωνία προσώπων σε *υπαρκτική ταύτιση*, αφετέρου απενοχοποιεί γνωσιακά το περιεχόμενο της αποκάλυψης και αποσείει μέσω της αμεσολάβητης *επίγνωσης* τη διαλεκτική της αγωνίας. Είναι δίκαιη η αγανακτισμένη και σκωπτική αντίδραση του νιτσεϊκού ανθρώπου εναντίον της αιώνιας επιστροφής στο ακατέργαστο και καθηλωμένο *plenum* των απαίδευτων, χωρίς αναφορές στον αγώνα της βούλησης να διαπράξει το άλμα από την εμμένεια στην υπέρβαση (από την άλλη, ο ίδιος ο Ζαρατούστρα παραδέχεται ότι η βούληση είναι η ελευθερία του).[820] Η γιασπερσιανή φιλοσοφία, όμως, είναι το πεδίο όπου τέμνονται, χωρίς να αλληλοσπαράσσονται, η βούληση, η ελευθερία και η αιώνια επιστροφή, αν η τελευταία ιδωθεί όπως πραγματικά είναι: τρόπος του Περιέχοντος, όχι ως επανάληψη

[819] Jaspers, *Philosophy*, 2, 167.

[820] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 66.

αλλά ως εκπλήρωση αυτού που-μπορώ-να-γίνω, όχι ως μίμηση ή υπαλληλία αλλά ως μυσταγωγική σύμπτωση ουσίας με την Ολότητα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Η φιλοσοφική αναδίφηση υποδεικνύει ότι το ιστορικό ον δεν εξαντλεί την ουσία του μήτε στον φορμαλισμό της διάνοιας μήτε στην υποτυπώδη ζωική του ύπαρξη, αλλά σε κάθε περίπτωση εμφορείται από μια εσωτερική αναγκαιότητα οντικής επέκτασης. Από την εποχή που το ανθρώπινο υποκείμενο αποπειράται, με τις αποτροπαϊκές τελετές του, να αντιμετωπίσει τον ιερό τρόμο του *numinous*, μετέχοντας ομοθυμαδόν στις σαμανιστικές ή και άλλες φυσικές λατρείες –πριν ακόμη και από την «ελλόγιμη» βακχεία των Ελλήνων–, θέτει ανύποπτα για τον εαυτό του το υπόβαθρο μιας υψηλότερης οντικής βαθμίδας, με αποτέλεσμα τη διάνοιξη της συνείδησης στην προοπτική του υπερβατικού. Γιατί; Διότι ο πανανθρώπινος στόχος απόδρασης από την τελεολογία του αφανισμού, τόσο ισχυρός όσο και στοιχειώδης, επένδυσε το ενστικτώδες *mysterium tremendum* του αρχαϊκού ανθρώπου με μια εξελιγμένη νοητική αφαίρεση τρόμου: αυτόν του κενού. Αποκεί και πέρα, υφίσταται για το υποκείμενο μια ριζική επιλογή.

Αφενός, ο *horror vacui* πυροδοτεί τη διάνοια να θέσει «νοησιαρχικά» το θεμέλιο της ιδεατής καθολικότητας. Το *ἕν*, το *brahman*, το *Ein-Sof*, ο ίδιος ο Θεός, όλα κρυπτικές εκδοχές του άρρητου, του παράβυστου, του υπερφυούς, που συλλαμβάνεται αγνωσιακά ως αποκαλυψιακή βεβαιότητα, για τη συμμετοχή της ανθρώπινης παρουσίας στην αλήθεια της ύπαρξης. Η αρχετυπική θεοφάνεια της Ολότητας, με τη μυστικιστική της ενατένιση, εκχωρούσε στο ον της ενδοκοσμικής πολλότητας και του πεπερασμένου έναν καθολικό *τρόπο* του ενεργείν, ωσάν προμάντεμα αθανασίας, προσδίδοντας επιπλέον τη μεγαλειώδη αίσθηση του ανήκειν, αμιγή από κάθε μεθοδική αμφιβολία· ήταν προφανές ότι η εκστατική άπλωση της συνείδησης διαύγαζε έναν ορίζοντα πέραν της φυσικής ατομικότητας.

Αφετέρου, αν ο μεταγενέστερος ιστορικός άνθρωπος επέλεγε τις θεωρίες του κλασικού, αθεϊστικού υπαρξισμού, εξέθετε τον εαυτό του στην τραγική βεβαιότητα της οντικής του μοναξιάς, γνωσιακά μεν δυναμωμένο και μοναδικά αυθεντικό, εντούτοις πληγωμένο από μια βάναυση ειρωνεία: ότι η περάτωση της ύπαρξης, το ολοκληρωμένο συναπάντημα –μάλλον η συνταύτιση– του εαυτού με το αρχέγονο, ακαθόριστο Είναι, η εξάντληση, σε τελική ανάλυση, κάθε πρόκλησης του υπάρχειν

(κατά τον στοχασμό του Heidegger), διακόπτεται, στο ύπατο σημείο της, από το τέλος του θανάτου.

Η παρούσα διατριβή εκκινεί από τον αγνωστικισμό για να καταλήξει σε ένα ευοίωνο –ελπίζουμε– αφήγημα: ότι κλασικός υπαρξισμός και εκστατικός μυστικισμός συναρθρώνονται για την υπαρκτική διεκπεραίωση του ανθρώπου.

Σύμφωνοι ότι η καταφυγή στην έκσταση δείχνει προς την αδιαπραγμάτευτη υπαγωγή των λογικών συσχετισμών και του αποχρώντος λόγου στην αποκάλυψη, είτε υπό τη θεϊστική σκευή είτε ως αποτέλεσμα της πειραματικής ψυχεδέλειας, που πάλι κατατείνει επαγωγικά στη μεταφυσική των θεωριών περί του Ενός. Σύμφωνοι επίσης ότι η επιστημική γλώσσα της φαινομενολογίας δεν τεκμηρίωσε ποτέ πραγματικά το καθαρό υποκείμενο του Husserl ή την περιεχομενική αφαίρεση της καθαρής συνειδητότητας για την οποία κόπτεται ο απανταχού μυστικισμός της αναγωγής στη Μονάδα. Σε τι θα ωφελούσε τον άνθρωπο η διαφυγή από την πλάνη της εγκόσμιας ψευδαίσθησης, αν δεν πληρούσε κάθε προϋπόθεση της διάνοιας για τη γνωσιακή και ενορασιακή τεκμηρίωση του εαυτού και του κόσμου, πολλώ δε μάλλον, του εαυτού-στον-κόσμο; Ακόμη και η ενοποιητική εσωτερίκευση των εμπειριών της αντίληψης, η αδιάλειπτη μπερξονική ροή βιωμένη ως η αυθεντική στιγμή του παρόντος που συσπειρώνει τη γεγονική πολλότητα στο ταυτόχρονο, δεν θα διέθετε καμιά πρακτική αξία αν δεν εξυπηρετούσε την αυτογνωσία του υποκειμένου. Αυτή είναι η υπαρξιστική θέση.

Παρά ταύτα, ισχύει ότι ο άνθρωπος τρέπεται ενστικτωδώς στη συμπαθητική ερμηνεία του εαυτού με το σύμπαν, ειδάλλως νιώθει να βάλλεται από μια ένθετη στη φύση του τραγικότητα, σχεδόν *αδιανόητη*. Η ίδια η εμπειρία του βίου αποβαίνει για την ενόραση βαθιά αλλοτριωτική, καθώς συνεπάγεται την εξαντικειμενίκευση του πραγματικού και τη ρυθμιστική κανονιστικότητα της συνείδησης, ώσπου τελικώς η καθημερινότητα ευτελίζεται σε μια μάταιη όσο και παράταιρη παραφυάδα της αληθινής ύπαρξης, δίχως ένα σθεναρό υπόβαθρο πνευματικότητας – παράταιρη ως προς τη μυστηριώδη άβυσσο της διάνοιας. Πρόκειται για μια έκπτωση που δεν απετράπη ούτε από τον αρνησίθεο προμηθεϊσμό του νιτσεϊκού ήρωα – η αιώνια, φυσική επανάληψη του μηδαμινού, την οποία ο Nietzsche δεν κατανοεί και δεν παραδέχεται, τον αναχαίτισε από τον επαναπροσδιορισμό του εαυτού και την κοσμολογική ανάπλαση που ονειρεύτηκε. Ο Ζαρατούστρα παρέμεινε μόνος στην εναγώνια, χοϊκή του αιχμαλωσία. Ετούτο διατείνεται ο μυστικισμός.

Ποια είναι η τρίτη θέση που με κάθε επιφύλαξη υποστηρίζουμε; Ότι το έλλογο ον δεν εξαντλείται ούτε περιορίζεται στις αιθεροβάμονες φιλοσοφίες, τις στείρες δοκιμασίες της συνείδησης ή τους αποπεμπτικούς για τη μεταφυσική δογματισμούς από την προτασιακή λογική της επιστήμης. Ο άνθρωπος συνιστά ένα ενοποιητικό στοιχείο του κόσμου, ειδάλλως δεν θα εξελισσόταν η διάνοιά του με τόσο πολυσήμαντο τρόπο· εξ ου η *ἀναγωγή* και η *ἅπλωσις* του Πλάτωνα και των Νεοπλατωνικών. Η συνείδηση που επιλέγει να προσδιορίσει και να γνωρίσει τον εαυτό αποδεικνύεται ιδιαίτερα απαιτητική.

Η ίδια η ανθρώπινη φύση αποζητά μια ενυπόστατη ελευθερία – ενυπόστατη σημαίνει εξ ορισμού αποκαθαρμένη από την αγωνιώδη διεκδίκηση της χειραφέτησης. Αν όντως είναι εφικτή η αιώνια επιστροφή στην ανεπιτήδευτη αλήθεια του όντος, έτσι όπως την εξέλαβαν οι υπερβατικές φιλοσοφίες της έκστασης, η ελευθερία κατακτάται στον τόπο όπου τέμνονται ο υπαρξισμός με τον μυστικισμό – κι εδώ ο Bataille, αν και πεσιμιστής, δικαιώνεται. Είναι, λοιπόν, δυνατή –ή έστω ευκταία– η συνταύτιση του *je* και του *ipse* στην πηγή της αυτογνωσίας, χωρίς να εξοβελίζεται η αγωνία, αλλά να μετουσιώνεται ανακύπτοντας φυσικά ως ρυθμιστικός παράγοντας της υπερβατικής εμπειρίας του όντος, καθώς αυτό εκκινεί να απαντήσει, στον χώρο αυτόν, το ίδιο το εγώ, που δεν είναι παρά η ταυτοποιητική απεικόνιση της Ολότητας. Ιδού ο προσδιορισμός και η γνώση του εαυτού, ιδού και η ατραπός όπου καλείται να βαδίσει το υποκείμενο του Sartre και του Heidegger για να μεταστοιχειωθεί το ίδιο σε ολότητα, σε εκπλήρωση κάθε δυνατότητας του γίγνεσθαι, σε *εξαντλημένο γεγονός του néant*, πριν τον βιολογικό του θάνατο.

Όταν κανείς αφικνείται σε αυτόν τον εσωτερικό, αδιάστατο τόπο, αμφισβητούνται όλα τα μεγαλόσχημα θέσφατα του μυστικισμού ή έστω επαναπροσδιορίζονται. Τι μορφή θα ελάμβαναν, αλήθεια, ο γνόφος και η αγνωσία των Πατέρων, στο μέτρο που γνώση και ύπαρξη συμπίπτουν, δηλαδή εκεί που ο έρως δεν εξαντλείται στην αμοιβαιότητα της προσωπικής κοινωνίας αλλά αποτελεί μόνο την πρόφαση –ίσως την προαναγγελία– της εκστατικής φανέρωσης του Εαυτού στον εαυτό;

Οι θρησκευτικοί μύθοι συχνά περιέχουν υπαρξιστική αλήθεια. Ας αναπολήσουμε, λόγου χάριν, στις γλαφυρές εξεικονίσεις της *Bhagavad Gītā* – χαρακτηριστικά στο VII, 14.–, τη σκηνή όπου ο εξωτικός Krishna αποκαλύπτει τη θεϊκή του φύση στον μαθητή Arjuna, *αφού έχει τελεστεί* το μυστικό γεγονός της

αυτοφανέρωσης. Κατ' ανάλογο τρόπο, ο Eckhart, παραδόξως προς τη θεολογική του προδιάθεση, προάγεται σε μείζονα υπαρξιστή. Όταν συμπυκνώνει την ουσία της ύπαρξης στο κατηγορικό κενό, η ύπαρξη δεν εκμηδενίζεται αλλά διαπλατύνεται, αφού ως κενό νοείται μια απόλυτη ταυτότητα. Μηδενίζεται μόνο η συνείδηση ως προθετικός παράγοντας, στο μέτρο που η ύπαρξη ανάγεται σε κατηγορική αυτοαναφορικότητα. Υπάρχει μόνο το εγώ, αλλά αυτό δεν είναι ανάγκη να περιορίζεται στη διαφεύγουσα πολλότητα. Αν η υπέρβαση από τον κόσμο στη θεότητα και από το *Dasein* στο *Existenz* συμπίπτουν –αν έτσι ερμηνεύσουμε τον οπτιμιστικό υπαρξισμό στοχαστών όπως ο Jaspers–, τότε η έκσταση αυτού του τύπου συνιστά και τον ορίζοντα της οντικής εκπλήρωσης ως πραγμάτωσης *μιας διαλεκτικής μυστικής σχέσης με την ευρύτερη εκδοχή του εαυτού*. Το επέκεινα μένει να αποδειχτεί.

Βιβλιογραφία

Ελληνική – Ελληνόγλωσση

- Αραμπατζής, Γεώργιος, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*. Αθήνα: Καρδαμίτσας, 2012.
- –, *Από τη Στοά στο Βυζάντιο. Βίος και Σύστημα στη Στωική Συνέχεια*. Αθήνα: Καρδαμίτσας, 2016.
- Αριστοτέλης, *Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικὰ*. *Aristotle's Metaphysics*, vol. I., επιμ. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, Oxford UP, 1924.
- –, *Φυσικὴ Ἀκρόασις. Aristotle's Physics*, επιμ. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, Oxford UP, 1936.
- (ψευδο-)–, *Περὶ Ξενοφάνους*. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, bd. I, 21, επιμ. Hermann Diels, Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- –, *Aristotelis Opera*, vol. III. *Librorum Deperditorum Fragmenta*, επιμ., Immanuel Bekker, Olof Gigon. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.
- –, *Περὶ Ζῴων Γενέσεως*. *Aristotelis Opera*, vol. I, επιμ. Immanuel Bekker. Berlin: Apud Georgium Reimerum, 1831.
- Arnim, Ioannes ab (επιμ.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II: *Chrysippi Fragmenta, Logica et Physica*. Stuttgart: Teubner, 1964.
- Γιανναράς, Χρήστος, *Το Πρόσωπο και Ο Έρως*, 4η έκδοση. Αθήνα: Δόμος, 2006.
- –, *Έξι Φιλοσοφικές Ζωγραφιές. Σύνοψη Εισαγωγική και Πάντως Αυτεξεταστική*. Αθήνα: Ίκαρος, 2011.
- Δαμάσκιος, *Ἀπορίαι καὶ Λύσεις Περὶ τῶν Πρώτων Ἀρχῶν Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*. *Damasci Successoris, Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis, in Platonis Parmenidem*, p. I, επιμ. Car. Em. Ruelle. Parisiis: Apud C. Klincksieck, 1889.
- Dillon, John M. (επιμ., μτφρ.), *Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Philosophia Antiqua, A Series of Monographs on Ancient Philosophy, επιμ. W. J. Verdenius, J. H. Waszink., vol. XXIII. Leiden: Brill, 1973 (σελίδες Εισαγωγής).

- (ψευδο-) Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, *Ἐπιστολὴ Ε΄, Δωροθέῳ Λειτουργῷ*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 3, επιμ. Jacques-Paul Migne. Paris: J.-P. Migne, 1857-1866.
- –, *Περὶ Θείων Ὀνομάτων*, *PG*, 3.
- –, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, *PG*, 3.
- Ευριπίδης, *Βάκχαι*. *Euripides*, vol. III, επιμ. Arthur. S. Way. Loeb Classical Library. London: William Heinemann - New York: The Macmillan CO, 1912.
- Ηράκλειτος, *Περὶ Φύσεως*. DK, I, 22.
- Festugière, A.-J. (επιμ,. μτφρ.), *Corpus Hermeticum*, t. III: *Fragments. Extraits de Stobée*. Paris: Les Belles Lettres, 1954 (σελίδες Εισαγωγής).
- Florovsky, Georges, *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, μτφρ. Παναγιώτης Πάλλης. Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 1992.
- –, *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του Έκτου, Έβδομου και Όγδοου Αιώνα*, μτφρ. Παναγιώτης Κ. Πάλλης. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 1993.
- Heidegger, Martin (Χάιντεγγερ, Μάρτιν), *Είναι και Χρόνος*, τ.1ος, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1978.
- –, *Είναι και Χρόνος*, τ. 2ος, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1985.
- Ιάμβλιχος, *De Anima*, επιμ., μτφρ. John F. Finamore, John M. Dillon, Philosophia Antiqua, A Series of Studies on Ancient Philosophy, επιμ. J. Mansfeld, D. T. Runia, J. C. M. Van Winden, vol. XCII. Leiden: Brill, 2002.
- –, *De Mysteriis*, επιμ., μτφρ. Emma C. Clarke, John M. Dillon, Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Ιωάννης Σχολαστικός (Σιναΐτης) ο της *Κλίμακος*, *Κλίμαξ*, *PG*, 88.
- Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, *Περὶ Θείας Ἑνώσεως καὶ Βίου Θεωρητικοῦ*, *PG*, 147.
- Majercik, Ruth (μτφρ.), *The Chaldean Oracles*. Leiden: Brill, 1989. Studies in Greek and Roman Religion, επιμ. H. S. Versnel, F. T. van Straten, vol. 5.
- Μάξιμος ο Ομολογητής, *Μυσταγωγία*, *PG*, 91.
- Nock, D. (επιμ.), Festugière, A.-J. (μτφρ.), *Corpus Hermeticum*, t. II. *Traités XIII-XVIII*. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- –, *Corpus Hermeticum*, t. I. *Hermès Trismegiste. Poimandrès, Traités I-XII*, 3η έκδοση. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- Παρμενίδης, *Περὶ Φύσεως*, DK, I, 28.

- Πλάτων, *Φαῖδρος*. *Plato: «Euthyphro», «Apology», «Crito», «Phaedo», «Phaedrus»*, μτφρ. Harold North Fowler. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard UP, 1914.
- –, *Φαίδων*, ibid.
- –, *Παρμενίδης*. *Πλάτων*: *Λάχης – Μένων – Παρμενίδης*, μτφρ. Βασίλειος Τατάκης, Ηλίας Λάγιος. Αθήνα: Δαίδαλος – Ι. Ζαχαρόπουλος, 1990.
- –, *Σοφιστής*, μτφρ. Δημήτρης Γληνός. Αθήνα: Δαίδαλος – Ι. Ζαχαρόπουλος, 1990.
- –, *Τίμαιος*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας. Αθήνα: Πόλις, 1995.
- Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*. *Plotinus: Enneads*, 7 vols, επιμ., μτφρ. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP – London: William Heinemann Ltd., 1966-1989.
- Πορφύριος, *Βίος Πλωτίνου*, ibid.
- Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος,* Β΄. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, I, επιμ. Ernestus Diehl. Lipsiae: Teubner, 1903.
- –, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος,* Ε΄. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, III, επιμ. Ernestus Diehl. Lipsiae: Teubner, 1906.
- -, *Στοιχείωσις Θεολογικὴ*. *Proclus, «The Elements of Theology»*, 2η έκδοση, επιμ., μτφρ., E. R. Dodds. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1963.
- –, *Περὶ τῆς Κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας,* Β΄, Γ΄, μτφρ. φιλολογική ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος - Οδυσσέας Χατζόπουλος, 1999.
- –, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, Ε, ΣΤ΄, μτφρ. φιλολογική ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος - Οδυσσέας Χατζόπουλος, 2007.
- –, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, Ζ΄, μτφρ. φιλολογική ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος – Οδυσσέας Χατζόπουλος, 2007.
- Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις. Sexti Empirici Opera*, vol. I: *Πυρρωνείων Ὑποτυπώσεων Libros Tres Continens*, επιμ. Hermannus Mutschmann. Leipzig: Teubner, 1912.
- Συμεών ο νέος Θεολόγος, *Ὕμνοι*. *Sources Chrétiennes*, no. 156. (*Syméon le Nouveau Théologien*, tome I, μτφρ. Joseph Paramelle). Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- –, *Ὕμνοι*. *Sources Chrétiennes,* no. 174. (*Syméon le Nouveau Théologien*, tome II, μτφρ. Louis Neyrand). Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

- –, *Ὕμνοι. Sources Chrétiennes,* no.196. (*Syméon le Nouveau Théologien*, tome III, μτφρ. Joseph Paramelle, Louis Neyrand). Paris: Les Éditions du Cerf, 1973.
- Τατάκης, Βασίλειος, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1952.
- –, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μτφρ. Εύα Κ. Καλπουρτζή. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977.
- Ψελλός, Μιχαήλ, *Ἐξήγησις εἰς τὰ Χαλδαϊκὰ Λόγια*, *PG*, 122.
- –, *Περὶ Δαιμόνων Δοξάζουσιν Ἕλληνες,* ibid.

Ξενόγλωσση

- Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism. The Teachings of al-Ghazâlî and al-Dabbâgh*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Abulafia, Abraham, *Get Ha-Shemot. Divorce of the Names*, μτφρ. Sharron Shatil, επιμ. Talib Din. Χ.τ.: Providence University, 2007.
- Arberry, A. J., *An Account of the Mystics of Islam*. London and New York: Routledge, 1950.
- Arzy, Shahar, Idel, Moshe, *Kabbalah. A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*. New Haven and London: Yale UP, 2015.
- Barnard, George William, *Living Consciousness. The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. Albany, New York: State University of New York Press, 2011.
- Barrett, Frederick S., Griffiths, Roland R., «Classic Hallucinogens and Mystical Experiences: Phenomenology and Neural Correlates», στο *Behavioral Neurobiology of Psychedelic Drugs*, επιμ. Adam L. Halberstadt, Franz X. Vollenweider, David E. Nichols. Berlin: Springer, 2018.
- Bataille, Georges, *L'Expérience Intérieure*. *Œuvres Complètes*, V: *La Somme Athéologique*, t. 1. Paris: Gallimard, 1973.
- Bergson, Henri, *Essai Sur les Données Immédiates de la Conscience*. Paris: Félix Alcan, 1889.
- –, *Matière et Mémoire. Essai Sur la Relation du Corps à l'Esprit*, 3η έκδοση.

Paris: Félix Alcan, 1903.

- –, *L'Évolution Créatrice*, 4η έκδοση. Paris: Félix Alcan, 1908.
- -, *Durée et Simultanéité. À Propos de la Théorie d'Einstein*. Paris: Félix Alcan, 1922.
- –, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 58η έκδοση. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1932. PDF e-book.
- –, *L'Énergie Spirituelle. Essais et Conférences*, 132η έκδοση. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1967. PDF e-book.
- –, *La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences*, 79η έκδοση. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1969. PDF e-book.
- Biggemann, Wilhelm Schmidt, *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d' Histoire des Idées, no. 189. Dordrecht: Springer, 2004.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De Trinitatae*, στο *Tractates, De Consolationae Philosophiae*. *The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*, μτφρ. H. F. Stewart, E. K. Rand. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP – London: Heinemann, 1918.
- Bréhier, Émile, *The Philosophy of Plotinus*, μτφρ. Joseph Thomas. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1958.
- Bucke, Richard Maurice, *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind*. Philadelphia: Innes & Sons, 1905.
- Camus, Albert, *Métaphysique Chrétienne et Néoplatonisme*, στο *Albert Camus, Essais*, επιμ. R. Quilliot, L. Faucon. Paris: Bibliothèque de la Pléiades, Gallimard et Calmann-Lévy, 1965.
- Carabine, Deirdre, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain Theological and Pastoral Monographs, no. 19. Louvain: Peeters Press – Louvain – W. B. Eerdmans, 1995.
- Chapple, Christopher Key (επιμ.), Sargeant, Winthrop (μτφρ.), *The Bhagavad Gītā*, 25η έκδοση, Albany, New York: State University of New York Press, 2009.
- Copenhaver, Brian P. (επιμ., μτφρ.), *Hermetica. The Greek «Corpus Hermeticum» and the Latin «Asclepius» in a New English Translation, With*

Notes and Introduction. Cambridge – New York: Cambridge UP, 1992.

- Curd, Patricia, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Dan, Joseph (επιμ.), *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford – New York: Oxford UP, 2002.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols. Cambridge: Cambridge UP, 1922, 1952, 1955, 1961.
- de Certeau, Michel, *La Fable Mystique: XVIe-XVIIe Siècle*, t.1. Paris: Gallimard, 1982.
- Deleuze, Gilles, *Le Bergsonisme*. Paris: Quadrige - Presses Universitaires de France, 1997.
- Descartes, René, *Principia Philosophiae*. Amsterdam: Ludovicus Elzevirius, 1644.
- Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*. Edinburgh: T&T Clark, 1906.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1951.
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, μτφρ. Karen. E. Fields. New York: The Free Press, 1995.
- Eckhart, Meister (Johannes), *On Detachment*, στο *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, επιμ. μτφρ. Maurice O' C. Walshe. New York: Herder & Herder, The Crossroads Publishing Company, 2009.
- –, *Sermons*, 1, 3, 7, 51, 54, 57, 87, ibid.
- Eliade, Mircea, «Chamanisme et Techniques Yogiques Indiennes», στο *Yoga. Science de l'Homme Intégrale*, επιμ. Jacques Masui. Paris: Les Cahiers du Sud, 1953.
- –, *Mythes, Rêves et Mystères.* Paris: Gallimard, 1957.
- –, *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard, 1963.
- –, *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- –, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, 2^{η} έκδοση. Paris: Payot, 1968.
- –, *Le Mythe de l'Éternel Retour*. Paris: Gallimard, 1969.
- –, *A History of Religious Ideas*, vol. I: *From the Stone Age to the Eleusinian*

Mysteries, μτφρ. Willard R. Trask. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

- –, *Images et Symboles. Essais sur le Symbolisme Magico-religieux*. Paris: Gallimard, 1980.
- Ernst, Carl W., *Rūzbihān Baqlī. Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*. Surrey: Curzon Press, 1996.
- Fakhry, Majid, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Fenwick, Peter, «The Neurophysiology of Religious Experience», στο *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies*, επιμ. Dinesh Bhugra. Routledge: London and New York, 2010.
- Forman, Robert, K. C. (επιμ.), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. New York - Oxford: Oxford UP, 1997. (Σελίδες Εισαγωγής του επιμελητή. Βλ. και Griffiths, Paul J.)
- –, «Eckhart, *Gezücken*, and the Ground of the Soul», ibid.
- –, *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany, New York: State University of New York Press, 1999.
- Griffiths, Paul J., *On Being Mindless: Buddhist Meditation and The Mind-Body Problem*. Delhi: Sri Satguru Publications /Indian Books Centre, 1986.
- –, «Pure Consciousness and Indian Budhism», στο *The Problem of Pure Consciousness.*
- Heidegger, Martin, *Parmenides*, μτφρ. André Schuwer, Richard Rojcewicz. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1992.
- –, *Plato's «Sophist»*, μτφρ. Richard Rojcewicz, André Schuwer. Bloomington, Indiana: Indiana UP, 2003.
- Hipponensis, Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*, στο *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 34, επιμ. Jacques-Paul Migne. Paris: J.-P. Migne, 1844-1865.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Oxford at the Clarendon Press: Oxford UP, 1960.
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy.* First Book: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, μτφρ. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers,

1983.

- –, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy.* Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*, μτφρ. Richard Rojcewicz, André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- –, *On the Phenomenology of Consciousness of Internal Time*, μτφρ. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- –, *Logical Investigations*, vol. II, μτφρ. J. N. Findlay. London and New York: Routledge, 2001.
- Huxley, Aldous, *The Doors of Perception.* New York: Harper & Row, 1954.
- –, *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus, 1947.
- Idel, Moshe, *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany, New York: State University of New York Press, 1988.
- –, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. New York: State University of New York Press, 1988.
- –, «Reification of Language in Jewish Mysticism», στο *Mysticism and Language*, επιμ. Steven T. Katz. Oxford - New York: Oxford UP, 1992.
- –, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*. Albany, New York: State University of New York Press, 1995.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, 100ή επετειακή έκδοση. London and New York: Routledge, 2002.
- Jaspers, Karl, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, μτφρ. Ralph Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1954. Pdf e-book.
- –, *Philosophy*, Book 1, μτφρ. E. B. Ashton. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.
- –, *Philosophy*, Book 2, μτφρ. E. B. Ashton. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970.
- –, *Philosophy*, Book 3, μτφρ. E. B. Ashton. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971.
- –, *Philosophy of Existence*, μτφρ. Richard F. Grabau. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, στο *The Collected Works of St. John of the Cross*, μτφρ. Kieran Kavanaugh, Otilio Rodriguez.

Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies, ICS Publications, 1991.

- –, *The Dark Night*, ibid.
- –, *The Poetry*: «Cantico Espiritual», «Noche Oscura», «Coplas del Mismo Hechas Sobre un Éxtasis de Harta Contemplación», ibid.
- Kaplan, Aryeh (επιμ.), *Sefer Yetzirah, The Book of Creation*. Weiser Books: York Beach – Boston, 1997.
- Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, επιμ., μτφρ. Reidar Thomte, Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1980.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History With a Selection of Texts*. Cambridge – New York: Cambridge UP, 1957.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de Métaphysique Suivi de Monadologie*
- *et Autres Textes*, επιμ. Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.
- Lewis, I. M., *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 3η έκδοση. London and New York: Routledge, 2003.
- Lewy, Hans, *Chaldean Oracles and Theurgy*. *Troisième Édition par Michel Tardieu Avec un Supplement «Les Oracles Chaldaïques 1891-2011»*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, no 77. Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 2011.
- Lossky, Vladimir, *Essai sur La Théologie Mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006. Pdf e-book.
- –, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu Chez Maître Eckhart*, Études de Philosophie Médiévale, no. XLVII. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1960.
- Mason, Herbert W., *Al- Hallâj*. London and New York: Routledge, 1995.
- Massignon, Louis, *La Passion d'al Ḥosayn-ibn-Mansoûr al Ḥallâj, Martyre Mystique de l' Islam, Exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, t. II. Librairie Orientaliste Paul Geuthner: Paris, 1922.
- Masters, R. E. L., Houston, Jean, *The Varieties of Psychedelic Experience*. New York: Dell Publishing, 1966.
- McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man From Whom God Hid Nothing*. New York: Herder & Herder, The Crossroad

Publishing Company, 2001.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Mourelatos, Alexander, P. D., *The Route of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- Nagel, Thomas, *The View From Nowhere*. New York - Oxford: Oxford UP, 1989.
- Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic Mysticism*. Richmont: CurzonPress, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, επιμ. Raymond Geuss, Ronald Speirs, μτφρ. Ronald Speirs. Cambridge - New York: Cambridge UP, 1999.
- –, *The Gay Science. With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, επιμ. Bernard Williams, μτφρ. Josefine Nauckhoff, Adrian del Caro. Cambridge - New York: Cambridge UP, 2001.
- –, *Thus Spoke Zarathustra*, επιμ. Adrian del Caro, Robert B. Pippin, μτφρ. Adrian del Caro. Cambridge - New York: Cambridge UP, 2006.
- Nygren, Anders, *Agape and Eros* (2 parts), μτφρ. Philip S. Watson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy. An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, μτφρ. John. W. Harvey. London: Oxford UP, 1931.
- Otto, Walter F., *Dionysus. Myth and Cult*, μτφρ. Robert B. Palmer. Bloomington and London: Indiana UP, 1965.
- Perry, Ralph Barton, *Present Philosophical Tendencies. A Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism, and Realism Together With a Synopsis of the Philosophy of William James*. London - New York - Toronto: Longmans, Green and Co, 1929.
- Prentiss, Karen Pechilis, *The Embodiment of Bhakti*. New York - Oxford: Oxford UP, 1999.
- Radhakrishnan, S. (επιμ., μτφρ.), *The Principal Upaniṣasds*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953.
- Rappe, Sara, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of*

Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge – New York: Cambridge UP, 2000.

- Remes, Pauliina, *Plotinus on Self. The Philosophy of the «We»*. Cambridge – New York: Cambridge UP, 2007.
- Rocher, Ludo, *The Purāṇas*, vol. II, A History of Indian Literature, fasc. 3, επιμ. Jan Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.
- Russel, Bertrand, «Mysticism and Logic», στο *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1949.
- Saksena, Shri Krishna, *Nature of Consciousness in Hindu Philosophy*. Benares: Nand Kishore & Bros., 1944.
- Sandler, Joseph, Person, Ethel Spector, Fonagy, Peter (επιμ.), *Freud's "On Narcissism: An Introduction"*, μτφρ. James Strachey. London: Karnac Books, 2012.
- Sartre, Jean-Paul, *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938.
- –, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Schopenhauer, Arthur, «On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. A Philosophical Treatise», στο *Two Essays by Arthur Schopenhauer*. London: George Bell and Sons, 1889.
- –, *The World as Will and Representation*, vols I, II (επίτομη έκδοση), μτφρ. E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1969.
- Shantz, Colleen, *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge - New York: Cambridge UP, 2009.
- Shaw, Gregory, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State UP, 1995.
- Sidiropoulou, Chryssi, «Self, Other and Nothingness in Western Philosophy and in Islamic Mysticism», στο *Sharing Poetic Expressions. Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue, vol. 6, επιμ. Anna Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2011.
- Simondon, Gilbert, *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'*

Information. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2013.

- Smith, Andrew, *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Spinoza, Benedictus de, *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*, επιμ. Johannes Van Vloten, Jan Pieter Nicolaas Land. The Hague: Martinus Nijhoff, 1914.
- Stace, Walter Terence, *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan & Co Ltd., 1961.
- Steinbock, Anthony J., *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 2007.
- Streng, Frederick J., «Language and Mystical Awareness», στο *Mysticism and Philosophical Analysis*, επιμ. Steven T. Katz. New York: Oxford UP, 1978.
- Swaab, Dick F., Verweij, Wilma T. P., «Neuro-Theology: Demasqué of Religions», στο *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*, επιμ. Peter J. Verhagen et. al. West Sussex: Wiley – Blackwell, 2010.
- Teresa of Avila, *Life*, στο *The Complete Works of St. Teresa of Avila*, vol. 1, επιμ., μτφρ. E. Allison Peers. London - New York: Burns and Oates, 2002.
- –, *Poems*, «(Vivo sin vivir en mí…)», «(Oh qué bien tan sin segundo…!)», στο *The Complete Works of St. Teresa of Avila*, vol. 3, επιμ., μτφρ. E. Allison Peers. London - New York: Burns and Oates, 2002. (Ισπανικό πρωτότυπο: Santa Teresa de Jesús, *Poesías*, στο *Escritos de Santa Teresa*, t. 1, επιμ. Don Vicente de la Fuente. Madrid: M. Rivadeneyra, 1864).
- –, *The Interior Castle*, στο *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, vol. 2, μτφρ. Kieran Kavanaugh, Otilio Rodriguez. Washington, D.C.: Institute of Carmelite Studies, ICS Publications, 2012. (Ισπανικό πρωτότυπο: Santa Teresa de Jesús, *El Castillo Interior* ó *Las Moradas* στο *Escritos de Santa Teresa*, t. 1, op. cit.).
- Thanassas, Panagiotis, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette UP, 2007.
- Theodor, Ithamar, *Exploring the Bhagavad Gītā. Philosophy, Structure and Meaning*. Surrey – Burlington: Ashgate, 2010.
- Timalsina, Sthaneshwar, *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*. London and New York: Routledge, 2009.

- Trouillard, Jean, *La Mystagogie de Proclos*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Tyler, Peter, *Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*. London – New York: Continuum, 2011.
- –, «Mystical Affinities: St. Teresa and Jean Gerson», στο *Teresa of Avila. Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*, επιμ. Peter Tyler, Edward Howells. London and New York: Routledge, 2017. EPUB e-book.
- Weil, Simone, *Gravity and Grace*, μτφρ. Emma Crawford, Mario von der Ruhr. Routledge: London and New York, 2002.
- Winkelman, Michael, *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*, 2η έκδοση. Santa Barbara, California: Praeger, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ. D. F. Pears, B. F. McGuinness. London and New York: Routledge, 1974.
- Wolfson, Elliot R., *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet. Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000.
- Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*. London - New York: Bloomsbury Academic, 2016.

Πίνακας συντομογραφιών

DK, I	*Die Fragmente der Vorsokratiker*, bd. I, επιμ. Diels, Hermann, Kranz, Walther
DS	Henri Bergson, *Durée et Simultanéité. À Propos de la Théorie d'Einstein.*
EC	–, *L'Évolution Créatrice.*
ES	–, *L'Énergie Spirituelle. Essais et Conférences.*
***EX*, 1, 2**	Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος,* τ. 1ος, τ. 2ος.
KL	Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, Ζ΄, το λατινικό σωζόμενο από τους Klibansky, Labowsky.
***LI*, II**	Edmund Husserl, *Logical Investigations*, vol. II.
MM	Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai Sur la Relation du Corps à l'Esprit.*
MMC	Robert K. C. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness.*
PC	*The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, επιμ. Robert K. C. Forman.
PG	*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, επιμ. J. - P. Migne
PL	–, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, επιμ. J. - P. Migne
PM	Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences.*
SC	*Sources Chrétiennes*
SVF	*Stoicorum Veterum* Fragmenta, επιμ., Ioannes ab Arnim.
***WWR*, I, II**	Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vols I, II.

Ευρετήριο όρων

Ελληνικοί

Α

άγνωσία (στον ψευδο-Διονύσιο), 191, 198, 198^{n}

αιώνια επιστροφή, 68, 118, 120, 155, 256, 286-7, 309, 313

αιώνια φιλοσοφία (βλ. και *philosophia perennis*), 52-4, 274, 276

αναγωγή (στον Πλάτωνα και στους Νεοπλατωνικούς), 11, 42, 79, 141, 143, 149, 153, 159, 163, 167, 170-3, 177, 183-4, 197-8, 205, 216, 288, 313

άπλωσις (στον Πλωτίνο και στους Βυζαντινούς Πατέρες), 187, 197-8, 276, 289, 313

απόσπαση ή *απόσυρση* (στον Eckhart), 7, 13, 55, 55^{n}, 69, 241, 246, 290, 305

αποχρών λόγος/αρχή του αποχρώντος λόγου, (βλ. και *raison suffisante*), 18-9, 24-5, 24^{n}, 28-9, 31, 32^{n}, 36-9, 109, 312

αρχέγονος, -ο (στον Heidegger· βλ. και *ursprünglich*), 91-92, 97, 98^{n}, 311·

αρχεγονοσύνη (βλ. και *Ursprünglichkeit*), 98, 98^{n}, 292

αρχή της εξατομίκευσης (βλ. και *principium individuationis*), 8, 23-6, 28, 30, 39, 43, 47, 56, 65, 68, 220, 231, 294, 298

αυθεντικότητα (στον Heidegger), 9, 15, 89-90, 90^{n}, 98^{n}, 101, 111, 136, 136^{n}, 272, 291·

προλαβαίνουσα αυθεντικότητα, 111, 132, 215, 273

αυτοσκοπία, 60, 262, 290· *αυτοσκοπικό σώμα*, 262^{n}

Β

βούληση (ορισμός, κατά τον Schopenhauer), 7, 25·

βούληση (η ερμηνεία της σοπενχαουερικής έννοιας από τον Nietzsche), 8, 38-40·

(μεγαλειώδης) βούληση (κατά τον Jaspers· βλ. και *große Wille*), 16, 301, 307-9

Ε

εγκόσμια ψευδαίσθηση (στον ινδουισμό· βλ. και *māyā*), 7, 24, 28, 30, 33, 35, 63, 129, 213, 227, 256, 312

εκμηδένιση (γενικά στην έκσταση), 63-4, 105, 115, 219, 226, 228, 230, 250-1, 274, 283, 306· στον σουφισμό (βλ. και *fanâ)*, 13, 66, 221, 221^{n}, 258

έκτυπο (στον Schopenhauer), 26

ἐξαίφνης (στον Πλάτωνα), 96, 112, 207, 236, 247, 256

εξωστρεφής μυστικισμός/εμπειρία (βλ. και *extrovertive mysticism*), 54, 56, 297, 302

ἐποχή (στον Σέξτο Εμπειρικό και στον Husserl), 50, 50[n]
εργοτροπική (φάση/λειτουργία/έκρηξη), 266, 266[n]
εσωστρεφής μυστικισμός/εμπειρία (βλ. και *introvertive mysticism*), 50[n], 54, 288, 297, 302

Θ

θεῖος γνόφος (στον ψευδο-Διονύσιο και γενικότερα στους Πατέρες), 300, 313
θεουργία, 11, 42, 115, 162-3, 165-7, 167[n], 168, 169[n], 173, 175, 180-2, 184-5, 188, 227

Ι

ιεροφάνεια/ιεροφανής (στον Eliade· βλ. και *hiérophanie)*, 46, 61, 115, 123, 167, 169[n] , 170-1, 183, 185, 199, 206, 246, 254-6, 271, 282
ισαρχέγονη, -ο (στον Heidegger· βλ. και *gleichursprünglich*), 87, 291

Κ

καθαρή συνειδητότητα (βλ. και *pure consciousness*), 7, 9, 12-3, 24, 49-52, 54-5, 57-9, 62, 162, 173[n], 201, 248, 254, 259, 279, 312
κατοίκηση (γενικά στην έκσταση), 13, 64, 149, 222, 229-230, 244, 250, 252, 294, 301
– (στον σουφισμό· βλ. και *baqā*), 65-66, 66[n], 220-1, 230, 252
Κοσμική Συνείδηση (στον Bucke), 253, 274-5, 275[n], 276

Ξ

ξενιτεία (στον Ιωάννη της Κλίμακος), 211, 212, 212[n], 214

Ο

*ὄχημα – όχημα (*γενικά στον Πλάτωνα και στους Νεοπλατωνικούς), 176, 180
– στον Πλάτωνα, 175
– στον Πρόκλο, 176, 177, 177[n]
– στον Ιάμβλιχο, 172, 177-8, 178[n]
– στον Ψελλό, 172, 178, 185

Π

πέμπτον σῶμα (στον Αριστοτέλη), 176, 176[n]
(Το) Περιέχον (στον Jaspers· βλ. και *das Umgreifende*), 15, 292-4, 293[n], 297, 300-302, 304, 309
πνεῦμα (στον Αριστοτέλη), 176, 176[n]
– (στον Ιάμβλιχο), 172
προσκόλληση (στον εβραϊκό θεϊσμό· βλ. και *devequt(h)*), 13, 219, 223, 227, 230
πρωτότυπο (στον Schopenhauer), 26

Σ

σκοτεινή νύχτα (στον Ιωάννη του Σταυρού), 12, 219, 231, 233, 234[n], 235-9, 305
(κοσμική) συμπάθεια, 9, 11, 37, 107-8, 163, 167, 175, 178, 184, 273

συνθέματα· συνθήματα
– στον Ιάμβλιχο, 169, 169^{n}, 182, 271
– στον Ψελλό, 174
– στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς*, 174

Τ
τροφοτροπική (φάση/διέγερση/λειτουργία), 266, 266^{n}

Υ
υπερεργοτροπικός συντονισμός, 266
ὑπερούσιος (στον ψευδο-Διονύσιο),
– *ἐπιστήμη*, 198^{n}
– *θεότης*, 199, 199^{n}
– *ἀοριστία*, 210, 210^{n}
ὑπερούσιον ἁπλοῦν ἓν (στον Κάλλιστο Καταφυγιώτη), 212
ὑπερουσιότης (στον ψευδο-Διονύσιο), 198^{n},
ὑπερφαής (στον ψευδο-Διονύσιο), 191
ὑπερφυὴς τρόπος (στον Κάλλιστο Καταφυγιώτη), 209
ὑπερφυῶς ἐννοήσας (στον ψευδο-Διονύσιο), 199^{n}

Φ
φαινομενολογική αναγωγή (στον Husserl), 50-2, 84, 99, 161, 199, 231, 275, 285
φαινομενολογική στάση (στον Husserl), 51, 99
φαινομενολογικό υπόλειμμα (στον Husserl), 51
φυσική στάση (στον Husserl), 51, 99

Ψ
ψυχική διάσχιση (βλ. και *mental dissociation*) 264^{n}

Ξενόγλωσσοι

A

abad· μετα-αιωνιότητα (στον σουφισμό), 229

aeternitas, 145, 296, 307

– ως η άχρονη, στάσιμη αιωνιότητα του Θεού, όπως διαφοροποιείται από το αέναο γίγνεσθαι, *sempiternitas*, του δημιουργημένου κόσμου (κατά τον Βοήθιο) 96[n]

ānanda· οντολογικό έλλειμμα, το διαφεύγον (στον ινδουισμό), 64

angoisse· αγωνία, άγχος (κατά τον Sartre), 10, 125, 129-131, 134[n], 136, 304

Angst· αγωνία, άγχος (κατά τον Heidegger), 136

arūpadhātu· το αδιαμόρφωτο, το μη μορφοποιήσιμο (στον ινδουισμό, ειδ. στον βουδισμό), 249

āsaṃjnika· μη συνειδητότητα (στον ινδουισμό, ειδ. στον βουδισμό), 249

ātman· παγκόσμια ψυχή (στον ινδουισμό), 34-5, 252

avidyā· άγνοια (στον ινδουισμό), 36, 36[n]

azal· προ-αιωνιότητα (στον σουφισμό), 229

B

baqā (βλ. και *κατοίκηση* - στον σουφισμό), 13, 65-6, 221, 221[n]

Bewusstsein überhaupt· γενική ή καθαυτό συνείδηση (ο καντιανός όρος στον Jaspers), 298

bhakti· αφοσίωση (στον ινδουισμό, ειδ. στην *Bhagavad Gītā*), 13, 66, 69, 223, 249, 252, 302

brahman· η απρόσωπη, αρχέγονη και άφθαρτη Ολότητα, το πρώτο δημιουργικό αίτιο, η ανεκδήλωτη, χωρίς κατηγορήματα πρώτη αρχή (στον ινδουισμό), 8, 13, 32-6, 67, 223, 252, 277, 311

– (στη λατινική μεταγραφή του όρου, κατ' αντιδιαστολή προς τον Brahma, την πρώτη εκδηλωμένη στον κόσμο θεότητα), 32[n], 33[n]

C

cinmātra· καθαρή συνειδητότητα (στον ινδουισμό, ειδ, στη σχολή *Advaita*), 62

cogito, 51-2, 70, 76, 89, 299, 299[n]

D

Dasein· το εδωνά-Είναι, η ενθαδική ύπαρξη (ορισμός, κατά τον Heidegger), 89-90

– (ορισμός, κατά τον Jaspers), 295

deus absconditus· η κρυπτή (ανεκδήλωτη) θεότητα, αποκαλυπτέα μόνο δια της εκστάσεως, 57, 225-6

deus auctor, ο θεός ως δημιουργικό αίτιο, 32-3, 162, 167

– (στον ινδουισμό, προσωποποιημένος ως Īśvara), 32, 32[n], 33, 33[n]

devequt(h) (βλ. και *προσκόλληση·* στην Καμπάλα), 13, 223-5, 228
disclosure· η αποκάλυψη ως διάνοιξη της φύσης στον άνθρωπο (κατά τον Steinbock), 21, 46, 67, 185, 206, 271
durée (στον Bergson), 9, 98-106, 112, 114, 230, 237, 258, 264, 296

E
eccéité· «εαυτότητα» (ειδ. κατά τον Simondon· βλ. και *haecceitas*), 43, 219, 235, 255
eigentlich· αυθεντικός εαυτός (στον Heidegger), 90^{n}
Ein-Sof ή *En-Sof·* το ανεκδήλωτο Ένα (γενικά στον εβραϊκό μυστικισμό), 13, 226, 226^{n}, 277, 306, 311
élan vital· ζωτική ορμή (στον Bergson· και *élan originel),* 25, 25^{n}, 26^{n}
en-soi (κατά τον Sartre), 126, 126^{n}, 159, 160
– (κατά τον Merleau-Ponty), 93
epiphany· η αποκάλυψη ως τρόπος φανέρωσης της θεότητας στον άνθρωπο, ειδ. στον αβρααμικό μυστικισμό (κατά τον Steinbock), 21, 56, 67, 166, 170
essentia, 89, 289
existentia, 19^{n}, 89
Existenz, 15, 88, 292-295, 295^{n}, 297, 301, 306, 314
extrovertive mysticism (βλ. και *εξωστρεφής μυστικισμός*), 54, 302

F
fanâ (στον σουφισμό· βλ. και *εκμηδένιση*), 13, 65-6, 65^{n}, 220-1

G
Gezücken· έκσταση (στον Eckhart), 55
gleichursprünglich (βλ. και *ισαρχέγονη -ο·* στον Heidegger), 87.
Gottheit (Godhead)· θεότητα (εδώ στον Eckhart), 55^{n}
große Wille (βλ. και μεγαλειώδης βούληση· στον Jaspers), 16, 301, 307-8
Grunt· έδαφος, τόπος (στον Eckhart, ο αδιάστατος χώρος της μυστικής συνάντησης με το θείο), 58, 124

H
haecceitas· «εαυτότητα» (βλ. και *eccéité*), 12, 43^{n}, 278^{n}
hiérophanie (βλ. και *ιεροφάνεια·* στον Eliade), 46^{n}
homo duplex· ο «διπλός» και τρόπον τινά συγκρουσιακός άνθρωπος ως στοιχειώδης/ενστικτώδης και ως ηθικοπνευματική οντότητα· ο όρος έγινε ευρέως γνωστός από τον Durkheim), 44
horror vacui· ο τρόμος του κενού, 46, 120, 311

I
ineffabilis· το άφατο (εδώ στον Αυγουστίνο), 56

intellectus agens· ενεργούσα διάνοια (στον Abulafia η θεότητα), 59, 59[n], 226, 228
introvertive mysticism (βλ. και *εσωστρεφής μυστικισμός*), 50[n], 54, 288, 302
intuition· ενόραση (κατά τον Bergson), 9, 102, 104, 107-8
ipse· το αρχέγονο εγώ (στον Bataille), 10, 139, 139[n], 213-4, 259, 261, 265, 296, 300, 309, 313
ipseité· «εαυτότητα», 10, 139
Istigkeit· «εαυτότητα» (στον Eckhart), 277

K

karma (ο ινδουιστικός νόμος της ανταπόδοσης, που επινοήθηκε, κατά τον Eliade, για να ερμηνεύσει τον μάταιο πόνο), 122

M

maggid· καταληπτική ένωση με τη θεότητα (στον εβραϊκό μυστικισμό), 262[n]
manifestation· η αποκάλυψη ως αναπαράσταση της θεϊκής παρουσίας στα αντικείμενα τέχνης (κατά τον Steinbock), 21, 67, 170, 185
mauvaise foi· κακή πίστη (στον Sartre), 136
māyā (η *εγκόσμια ψευδαίσθηση* στον ινδουισμό), 24, 28, 30-33, 35-36, 38, 63, 66, 68-69, 109, 129, 161, 223, 227, 252-3, 281, 309
memento mori· η λατινική προστακτική ως μνήμη θανάτου, 42, 127
mental dissociation (βλ. και ψυχική διάσχιση) 264[n]
Mitdasein· το εδωνά-Συνείναι (στον Heidegger), 91[n], 92, 94, 136
Mitsein· το Συνείναι (στον Heidegger), 91[n], 92
muktas· ελεύθερος, αποδεσμευμένος (στον ινδουισμό, ειδ. στην *Bhagavad Gītā*), 69[n]
mysterium tremendum· το τρομερό, ακαθόριστο και καθηλωτικό μυστήριο, η αίσθηση του οποίου επιφέρει τον ιερό θρησκευτικό τρόμο (ο R. Otto το συσχετίζει με την έννοια του *numinous*· βλ. αντίστοιχο όρο), 20[n], 67, 68[n], 311

N

néant· το μηδέν, το διαρκώς γίγνεσθαι (στον Sartre), 146, 213-4, 297, 301, 313
nirvāṇa· εκμηδένιση, κενότητα (στον ινδουισμό, ειδ. στον βουδισμό), 64
numinous· το ιερό, το «ακατονόμαστο Κάτι», το επιφέρον ενδεή τρόμο (ο όρος ανήκει στον R. Otto· βλ. και *mysterium tremendum*), 20, 20[n], 68[n], 121, 255-6, 265-7, 271, 281, 283, 288, 295, 311

O

opération pré-individuelle· προ-ατομική λειτουργία (στον Simondon), 44, 253, 282

origine absolue· πρώτη αρχή (στον Simondon), 44, 255

P

*philosophia perennis (*βλ. και αιώνια φιλοσοφία), 52-3, 274, 276

pour-soi (στον Sartre), 126, 126[n], 158-160, 295

– (στον Merleau-Ponty), 93

prakrti· εγκόσμια πραγματικότητα (στον ινδουισμό), 32

prima causa, 20, 34, 110, 220, 241

prima materia, 289

principium individuationis (βλ. και *αρχή της εξατομίκευσης*), 8, 23, 29, 39, 43, 115, 272

pure consciousness (βλ. και καθαρή συνειδητότητα), 7, 49

R

rāgavivarjitam· απελευθερωμένος από το πάθος (στην *Bhagavad Gītā*), 69[n]

raison suffisante· (στον Leibniz – βλ. και αποχρών λόγος), 18

regio dissimililudinis· ανόμοιος τόπος (στον Lossky), 197

res corporea· σωματικός εαυτός (στον Descartes), 89

restitutio in integrum· αποκατάσταση στην αρχική ουσία (στον Schopenhauer), 64

revelation· η αποκάλυψη ως επίσκεψη του θείου στο ηθικό (κατά τον Steinbock), 21, 67-8, 166, 170

rite de passage· τελετή διάβασης, 282, 309

rūpadhātu· η μορφή, το μορφοποιήσιμο (στον ινδουισμό, ειδ. στον βουδισμό), 249

S

samādhi· έκσταση, ολοκληρωτική αποκοπή (στον ινδουισμό), 63, 70, 249, 260[n], 282 – *sahaja samādhi·* έκσταση με την παράλληλη διατήρηση της αντίληψης του εγκόσμιου περιβάλλοντος, 63

saṁnyāsa· αποκήρυξη (στον ινδουισμό, ειδ, στην *Bhagavad Gītā*), 69[n] – *saṁnyāsī·* ο αποκηρύττων, 69[n]

saṃsāra· ο κύκλος των ενσαρκώσεων (στον ινδουισμό), 64

Schein· ο κόσμος των φαινομένων (στον Nietzsche), 8, 40, 40[n]

Selbiges· το «αυτό-τούτο», το υποκείμενο αφιστάμενο, κατ' αντιδιαστολή προς το *Subjekt*, το υποκείμενο στον κόσμο (στον Heidegger), 91

sempiternitas· η εν χρόνω αιωνιότητα, το αέναο γίγνεσθαι του κόσμου, κατ' αντιδιαστολή προς την *aeternitas*, τη

στάσιμη, θεϊκή αιωνιότητα (στον Βοήθιο), 96, 96[n]
Sprengmetapher· εκρηκτική μεταφορά (όρος του Hans Blumenberg, εδώ από τον McGinn για τον Eckhart, εννοώντας την κατάλυση κάθε προηγούμενης περιγραφής της μυστικιστικής σχέσης με το θείο), 58, 58[n]
substantia (στον Descartes), 18, 19[n], 89, 265
sympathie (στον Bergson), 107

T
temps fondamental· θεμελιώδης χρόνος (στον Bergson), 99, 260
Tetragrammaton (στον εβραϊκό μυστικισμό, τα τέσσερα ιερά γράμματα – *YHVH*– που απαρτίζουν το όνομα του Θεού), 226

U
(das) Umgreifende (βλ. και *Το Περιέχον*· στον Jaspers), 15, 293
unio mystica, 60, 147, 160, 224-5, 291
(das) Ur-Eine· η αρχέγονη Ολότητα (στον Nietzsche), 8, 43, 47-8, 161, 253, 255, 273
ursprünglich (βλ. και *αρχέγονος*· στον Heidegger), 98[n]· *Ursprünglichkeit* (βλ. και *αρχεγονοσύνη*·), 98

V
via negativa, 73, 209
voces mysticae (εδώ στον Ψελλό), 186, 186[n]

Y
yoga, 64
yogin, 64

Περίληψη

Αυτή η διατριβή, εκπονημένη από μια θέση αγνωστικιστικής αποστασιοποίησης, διαλαμβάνει το σύνολο των εκφάνσεων της εκστατικής εμπειρίας ως εξέχοντος συμβεβηκότος του υπαρκτικού αυτοπροσδιορισμού του υποκειμένου. Ο όρος «έκσταση» περιγράφει την υπερβασιακή εκείνη κατάσταση του έλλογου όντος που πιστοποιεί ή υπονοεί, υπό τον όρο μιας θεμελιακής αναγκαιότητας, την επέκταση της συνειδητότητας πέραν των ορίων της πεπερασμένης ατομικότητας και την ώσμωση με ό,τι η διάνοια συνέλαβε ως υπερκείμενη ολότητα. Επί τη βάσει αυτή, θίγονται παράλληλα τα παρακείμενα ζητήματα φαινομενολογίας, ενολογίας, προσωπικής ταυτότητας και ελευθερίας, με στοιχειώδεις επίσης αναφορές σε νευροεπιστημονικά δεδομένα. Υπό το διττό σχήμα θεϊσμού/αθεϊστικού υπαρξισμού, η παρούσα φιλοσοφική σπουδή θέτει σφαιρικά το ζήτημα της οντολογικής διερώτησης του ανθρώπου.

Λέξεις-κλειδιά: συνειδητότητα, φαινομενολογία, μυστικισμός, ενολογία, νεοπλατωνισμός, μυστική θεολογία, υπαρξισμός, έκσταση, σαμανισμός, ψυχεδέλεια

Abstract

(Consciousness of Oneness: Identity and self-awareness during the ecstatic experience)

This thesis, drawn from a position of agnostic distancing, covers the manifestations of ecstatic experience as a prominent occurrence of the self-identification of the individual. The term "ecstasy" delineates the overbearing state of the rational being that certifies or implies, on the condition of a fundamental necessity, the expansion of consciousness beyond the boundaries of finite individuality and osmosis with what the human intellect conceived as supernal totality. On that basis, the related issues of phenomenology, henology, personal identity and freedom are also touched upon, with rudimentary references also to neuroscientific data. In light of the theism/atheistic existentialism duality, this philosophical dissertation raises globally the ontological question of man.

Key words: consciousness, phenomenology, mysticism, henology, neoplatonism, mystical theology, existentialism, ecstasy, shamanism, psychedelia