

Martin Ganev

**Πρόσωπο, Ετερότητα και Κοινωνία στους
Emmanuel Levinas και Ιωάννη Ζηζιούλα
(Μητροπολίτη Περγάμου)**

**Διατριβή επί Διδακτορία
υποβληθείσα στο Τμήμα Θεολογίας
του ΕΚΠΑ**

ΑΘΗΝΑ 2018

Martin Ganev

**Πρόσωπο, Ετερότητα και Κοινωνία στους
Emmanuel Levinas και
Ιωάννη Ζηζιούλα (Μητροπολίτη Περγάμου)**

**ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:
ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ΣΑΒΒΑΤΟΣ (ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΜΕΣΣΗΝΙΑΣ) - ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΛΙΑΚΟΥΡΑΣ
ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΞΙΩΝΗΣ**

**Διατριβή επί Διδακτορία
υποβληθείσα στο Τμήμα Θεολογίας
του ΕΚΠΑ**

ΑΘΗΝΑ 2018

Σε όσους
βοήθησαν για να πραγματοποιηθεί
η διατριβή αυτή
ως ένα
οικογενειακό έργο

*Strangers passing in the street
by chance two separate glances meet
and I am you and what I see is me.
And do I take you by the hand
and lead you through the land
and help me understand
the best I can.
And no one sings me lullabies
and no one makes me close my eyes
so I throw the windows wide
and call to you across the sky...*

R. Waters

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Πρόλογος.....	σ. 8
Συντομογραφίες έργων του Εμμανουήλ Λεβινάς και του Ιωάννη Ζηζιούλα (Μητροπολίτη Περγάμου).....	σ. 10

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΜΕΡΟΣ

1. Επικαιρότητα, αντικείμενο και συμβολή της διατριβής.....	σ. 13
2. Σκοπός της διατριβής.....	σ. 17
3. Μεθοδολογία της έρευνας.....	σ. 20
4. Όρια της διατριβής.....	σ. 25
5. Βιβλιογραφική επισκόπηση.....	σ. 27
α) Συγκριτικές μελέτες για τη σκέψη του Λεβινάς και του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη	σ. 27
β) Το βιβλιογραφικό status σε σχέση με τη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς.....	σ. 38
γ) Το βιβλιογραφικό status σε σχέση με τη θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα.....	σ. 51

ΜΕΡΟΣ Α΄

Απο-οντολογικοποίηση και ηθική στην φιλοσοφική σκέψη του Εμμανουήλ Λεβινάς

1. Σύντομο βιογραφικό σημείωμα για τον Εμμανουήλ Λεβινάς.....	σ. 65
2. Εισαγωγικό μέρος στη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς	σ. 68
α) Το φαινομενολογικό και οντολογικό υπόβαθρο στη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς.....	σ. 68

β) Από την οντολογία προς την ετερότητα, την ηθική και την Αγαθολογία.....	σ. 81
3. Το πρόσωπο στη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς.....	σ. 97
α) Το πρόσωπο ως ηθικό υποκείμενο.....	σ. 97
β) Το πρόσωπο ως πρόσωπο/μορφή (visage).....	σ. 116
4. Η ετερότητα ως αρχή.....	σ. 129
α) Η ετερότητα ως εξωτερικότητα.....	σ. 129
β) Η συνάντηση του Άλλου ως υπερβατικότητα και αθλιότητα.....	σ. 143
5. Η έννοια της κοινωνίας στον Εμμανουήλ Λεβινάς.....	σ. 158
α) Η σχέση ως ηθική και θρησκεία.....	σ. 158
β) Η σχέση ως δικαιοσύνη και γονιμότητα.....	σ. 170
γ) Η σχέση ως επέκεινα της ουσίας.....	σ. 184

ΜΕΡΟΣ Β΄

Η θεολογική θεώρηση της οντολογίας στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα

1. Σύντομο βιογραφικό σημείωμα του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη	σ. 194
2. Η οντολογία στο έργο του Ιωάννη Ζηζιούλα.....	σ. 196
α) Ο Πάουλ Τίλλιχ.....	σ. 201
β) Η αυθεντική κοινωνία και κοινότητα.....	σ. 209
γ) Η ευχαριστιακή ετερότητα	σ. 217
3. Το πρόσωπο στην τριαδολογία και στην ανθρωπολογία.....	σ. 227
α) Η έννοια της «υποστάσεως» ως προσώπου στο πλαίσιο της τριαδικής θεολογίας.....	σ. 228
β) Η έννοια της «υποστάσεως» ως προσώπου στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας.....	σ. 238

4. Η τριαδική και οικονομική κατανόηση της οντολογίας. Οι οντολογικές κατηγορίες.....σ.	248
α) Οι τριαδολογικές προϋποθέσεις για την οικονομική κατανόηση της οντολογίας.....σ.	249
β) Η οικονομική κατανόηση της οντολογίας.....σ.	254
γ) Η οικονομική κατανόηση υπό «νέο» πρίσμα.....σ.	261
5. Η Εκκλησία ως κοινωνία.....σ.	272
α) Η Εκκλησία ως τόπος ασκήσεως.....σ.	273
β) Χριστολογική διάσταση.....σ.	278
γ) Πνευματολογική διάσταση.....σ.	284

ΜΕΡΟΣ Γ΄

Η διυποκειμενική απο-οντολογικοποίηση και η ορθόδοξη οντολογικοποιητική ανταπάντηση

1. Το οντολογικό επιχείρημα ως «εξεμπλάριον οντολογικής κατανόησης» και η προοπτική του στον Εμμανουήλ Λεβινάς.....σ.	295
2. Η ιδέα του Απείρου – Η βάση της μεταφυσικής του Εμμανουήλ Λεβινάς.....σ.	316
α) Η μεταφυσική υπερβατική επιθυμία.....σ.	317
β) Η θεογνωσία και η κοινωνικότητα.....σ.	328
3. Η απάντηση του Μητροπολίτη Ιωάννη - I am loved, therefore He is και το ευχαριστιακό ήθος.....σ.	339
α) Η ευχαριστιακή γνωσιολογία.....σ.	340
β) Η εσχατολογική οντολογία.....σ.	351
γ) Η κοινωνία ως οντολογία αγάπης και το ευχαριστιακό ήθος..σ.	359
Συμπεράσματα.....σ.	374
Βιβλιογραφία.....σ.	392

Πρόλογος

Υπάρχει άραγε κάτι κοινό μεταξύ των δύο συγγραφέων; Θα είναι ο 21ος αιώνας ο αιώνας της Ορθοδοξίας ή της φιλοσοφίας του Εμμανουήλ Λεβινάς; Και οι δύο ισχυρισμοί έχουν διατυπωθεί στη σχετική θεολογική και φιλοσοφική εργογραφία. Από τη μία είναι η απόλυτη θυσιαστική κένωση (η υποκατάστασή του) του υποκειμένου στον Λεβινάς, υπό την έννοια, ότι αυτό είναι υπεύθυνο και αφοσιωμένο στον Άλλον μέχρι του έσχατου σημείου. Από την άλλη είναι η δήλωση του θεολόγου πως «ορθοδοξία θα πει έγνοια και φροντίδα για τον άνθρωπο», όπου υποδηλώνεται η μοναδική σχέση της αγάπης και δια του εσχατολογικού κριτηρίου της πίστης, με την υπαρξιακή και ποιμαντική έννοια, όπου φανερώνεται η απλή αλήθεια για τη σωτηρία όλων των πλασμάτων.

Ίσως όμως, να μην είναι μόνο θέμα οντολογίας. Ίσως να είναι και θέμα παράδοσης στον χώρο του πολιτισμού, της κοινωνίας και της διανόησης. Πιστεύουμε ρητά και κατηγορηματικά στη διάκριση και διαφοροποίηση μεταξύ της κοινωνικής τριαδολογίας και της αυγουστίνιας τριαδολογίας, της κοινωνικής προσωπολογίας και της αυγουστίνιας υποκειμενικότητας, στο πρόσωπο ως κοινωνία και στο πρόσωπο ως αυτοσυνειδησία, στην ετερότητα και στον ολοποιητικό μονισμό, στη βυζαντινή σύνθεση και στον δυτικό πλατωνισμό και νεωπλατωνισμό και τέλος, σε δύο διαφορετικές παραδόσεις πίστης και διανόησης. Αυτά είναι μερικά από τα ζητήματα με τα οποία ασχολείται η παρούσα διατριβή.

Θα ξεκινήσει η διαλεκτική του «παραδείσου, που είναι εδώ» αλλά όχι ακόμη ή η ηθική υποκειμενική υποκατάσταση στο ξύπνημα της ανθρωπιάς; Η δική μας ταπεινή, αλλά πολλές φορές και φρικτή, ύπαρξη, που βρίσκεται στα πρόθυρα του όλο και πιο αβέβαιου και ασταθούς μέλλοντος, θα πρέπει ακόμα περισσότερο να επανεξετάσει τις υψηλές κατακτήσεις της κλασικής και σύγχρονης φιλοσοφίας, καθώς επίσης κι αυτό το πολύτιμο πολιτιστικό και πολιτισμικό δώρο του Θεού, την Ορθοδοξία. Το ιδανικό πρότυπο, με βάση το οποίο μπορούμε να κατανοήσουμε τη δική μας ύπαρξη, εξετάζεται υπό το πρίσμα της διαλεκτικής προσώπου, κοινωνίας και ετερότητας.

Οι βασικές αυτές έννοιες, προ σωπο, κοινωνία και ετερο τητα (οι οποίες εκτός από φιλοσοφικό έχουν πλέον και σαφή θεολογικό περιεχόμενο) θα μας βοηθη σουν στη διάρθρωση της δομη ς της εργασι ας, φανερώνοντας το οντολογικο η μη-οντολογικο (ηθικο) υπο βαθο στη σκε ψη του Ε. Λεβινα ς και του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιου λα.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να ομολογήσουμε ότι η παρούσα διατριβή παρουσιάζει τρεις δυσκολίες. Η πρώτη έγκειται στο γεγονός ότι δεν κατέστη δυνατό να πραγματοποιηθεί μία συγκριτική ανάλυση του έργου των δύο στοχαστών, στον βαθμό που προέρχονται από διαφορετικές παραδόσεις και διαφορετικές πνευματικές και πολιτισμικές συνάψεις. Η δεύτερη αφορά στη μέθοδο κατανόησης ήτοι, πριν ασκήσουμε κάποια κριτική ή πριν προσδώσουμε θεολογικό ή φιλοσοφικό χαρακτήρα στο έργο τους, οφείλουμε πρώτα να κατανοήσουμε τα κίνητρά τους και την ιδιαίτερη παράδοση μέσα στην οποία εμφανίζονται τα δύο έργα. Η τρίτη και τελευταία δυσκολία – η οποία αν και η μεγαλύτερη, θα μπορούσε, ωστόσο, να αποβεί και προνόμιο – είναι η επικέντρωση του ενδιαφέροντός μας στα ίδια τα κείμενα των δύο στοχαστών, η οποία αποτελεί στην ουσία ένα διά-λογο.

Οφείλουμε θερμές ευχαριστίες, πρώτον, στην Ιερά Συνόδο της Εκκλησίας της Ελλάδος, η οποία μερίμνησε για τη χορήγηση υποτροφίας με σκοπό την εκπόνηση της παρούσας διατριβής. Το γεγονός ότι επιλέχθηκα ως υπότροφος υπήρξε για μένα εξαιρετική τιμή. Δεύτερον, στην οικογένειά μου και στους φίλους, οι οποίοι μου πρόσφεραν απλόχερα την αναγκαία υποστήριξη και κατανόηση όλα αυτά τα χρόνια. Τρίτον, θερμές ευχαριστίες οφείλονται και στον συνάδελφο, θεολόγο και ειδικό τον κ. Νικόλαο Ασπρούλη, ο οποίος ανέλαβε το δύσκολο έργο της φιλολογικής επιμέλειας του κειμένου της διατριβής και στον φιλόλογο τον Παναγιώτη Κουτουβάλα που επίσης έλαβε μέρος εν μέρη. Τέταρτον, θερμές ευχαριστίες οφείλονται και στον Μητροπολίτη Μεσσηνίας κ. Χρυσόστομο, ο οποίος μου παρείχε την απόλυτη ελευθερία και την πρωτοβουλία να αναπτύξω την παρούσα μελέτη με τον καλύτερο, κατα την προσωπική μου εκτίμηση, τρόπο.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΕΡΓΩΝ ΤΟΥ EMMANUEL LEVINAS

ΣΤΑ ΑΓΓΛΙΚΑ

- EE Existence and existents, translated by A. Lingis, Duquesne University Press, Pitsburg, 2001
- EI Ethics and Infinity. Conversation with Philippe Nemo, translated by R. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985
- EN Entre Nous: On Thinking-of-the-Other, translated by B. Harshav and M.B. Smith, Columbia University Press, New York, 1998
- GCM Of God who comes to mind, translated by B. Brego, Stanford University Press, Stanford CA, 1998
- OBBE Otherwise than Being or Beyond Essence, translated by A. Lingis, Kluwer, Dordrecht, 1991
- Tal Totality and Infinity. An essay on Exteriority, translated by L. Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969
- AT Alterity and Transcendence, translated by M. B. Smith, The Athlone Press, London, 1999

ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

- ΟΑ Ολότητα και Άπειρο, μετάφραση Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Εξάντας, 1989
- ΕΕ Ελευθερία και εντολή, μετάφραση Μ. Παγκάλος, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2007
- ΗΑ Ηθική και Άπειρο. Διάλογοι με τον ΦΙΛΙΠ ΝΕΜΟ, μετάφραση Κ. Παπαγιώργης, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθήνα, 2007
- ΥΥ Από την ύπαρξη στο υπάρχον, μετάφραση Κ. Παπαγιώργης, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθήνα, 1996

- ΜΣΦΧ Μερικές σκέψεις για την φιλοσοφία του χιτλερισμού, ΓΕΕ του
Π. Καλαμαρά και της Α. Τσουλούφη-Λάγιου, Ελευθεριακή
Κουλτούρα, Αθήνα, 2013
- ΤΤΜ Τέσσερις ταλμουδικές μελέτες, μετάφραση
Σ.Ζουμπουλάκης, ΠΟΛΙΣ ΕΠΕ, Αθήνα 1995

ΣΤΑ ΓΑΛΛΙΚΑ

- ΑΕΑΕ Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Livre de Poche, Paris,
1990
- Tel Totalité et infini, Essai sur l' extériorité, Livre
de Poche, Paris, 1994

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΕΡΓΩΝ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΖΗΖΙΟΥΛΑ (ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΠΕΡΓΑΜΟΥ)

ΣΤΑ ΑΓΓΛΙΚΑ

- BC Being as Communion: Studies in Personhood and the Church,
St Vladimir's Seminary, Crestwood, New York, 1985.
- CO Communion & Otherness, Further Studies in
Personhood and the Church, ed. P. McPartlan, T & T Clark, London,
2006.
- OM The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the
World Today, Sebastian Press, Alhambra CA, 2010
- ECW The Eucharistic Communion and the World, T & T Clark
International, New York, 2011

ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

- ΕΧ Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων, Αποστ. Διακονία, β' έκδοση, Αθήνα, 2008.
- ΠΠ «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», στο συλ. τόμο Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Χαλκηδόνος Μελίτωνος, Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη, 1977, σελ.287-323
- Εεξ Ευχαριστίας εξεμπλάριον, ΕΥΕΡΓΕΤΙΣ, β' έκδοση, Μέγαρα, 2011
- ΕΕκ Η ενότης της Εκκλησίας εν τη ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας, Γρηγόρης, β' έκδοση, Αθήνα, 1990
- ΟΣΚ Ορθοδοξία και σύγχρονος κόσμος, Κέντρο Μελετών Ι. Μ. Κύκκου, Λευκωσία, 2006.
- ΒΘΕ Βασιλείας Θεού εκτύπωμα. Ο Μοναχισμός, ΕΥΕΡΓΕΤΙΣ, Μέγαρα, 2013
- ΚΕ Η Κτίση ως Ευχαριστία, Ακρίτας, Αθήνα, 1992
- ΧΔ «Χριστιανική Δογματική», στη διαδικτυακή τοποθεσία www.oodegr.com/oode/dogmat1
- ΚΛ ΚΟΣΜΟΥ ΛΥΤΡΟΝ – Τα Αγαθονίκεια – ήτοι κείμενα θεολογικά περί της εν Χριστώ σωτηρίας και της Εκκλησίας, ΕΥΕΡΓΕΤΙΣ, Μέγαρα, 2014
- ΕΘΕΑ «Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου», Σύναξη 37, 1991, σελ. 11-31
- ΧΥ «Χριστολογία και ύπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού-ακτίστου και το δόγμα της Χαλκηδόνος», Σύναξη 2, 1982, σελ.9-20. Σύναξη 3, 1982, σελ. 75 - 82. Συναξη 6, 1983, σελ. 77 - 85

Εισαγωγικό μέρος

1. Επικαιρότητα, αντικείμενο και συμβολή της διατριβής

Έχει αποδειχθεί ότι οι πολιτισμοί της Δύσης και της Ανατολής έχουν διαμορφώσει δύο διαφορετικούς τύπους φιλοσοφίας και θεολογίας. Οι διαφορετικοί αυτοί πολιτισμοί επιβάλλουν μία οριστική ασάφεια ως προς την κατανόηση της οντολογίας του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας, καθιστώντας το θέμα της παρούσας διατριβής ακόμα πιο επίκαιρο, γεγονός που καθορίζει και το ίδιο το αντικείμενο της έρευνας.

Στις μέρες μας παρατηρούμε την ύπαρξη ενός ακόμη φιλοσοφικού συστήματος το οποίο θα πρέπει να τύχει ιδιαίτερης προσοχής και μελέτης στην αυγή του 21ου αιώνα. Πρόκειται για το ηθικό σύστημα ενός στοχαστή που καταπιάνεται και επιχειρεί να αποδομήσει την εικόνα και το κύρος της οντολογίας του 20ού αιώνα, με ιδιαίτερη αναφορά στην οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ. Ο Λεβινάς αντιτάσσεται στην προφητεία του Χάιντεγκερ περί του τέλους της μεταφυσικής, και πιστεύει ότι η μεταφυσική μπορεί να πραγματοποιηθεί και ολοκληρωθεί στη σχέση με το Άλλο ον, με τον Άλλον, και αυτή η μεταφυσική που γεννιέται στον χώρο του κοινωνικού πεδίου και της ηθικής, προηγείται της κατανόησης του είναι και επιβιώνει της οντολογίας.

Από την άλλη πλευρά έχουμε ένα σύγχρονο θεολόγο ο οποίος κατηγορηματικά εντάσσεται στη χορεία αυτών που δίνουν στην οντολογία έναν προσωπικό προσανατολισμό. Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας είναι από τους πρωτεργάτες της οντολογικής στροφής, όπως και σχεδόν όλη η γενιά του '60, στο πεδίο της θεολογίας. Ο ίδιος πιστεύει ότι η δομή της σκέψεώς μας είναι οντολογική, ενώ η θεολογία είναι εκείνη που μπορεί να δώσει ορθό περιεχόμενο στην οντολογία. Με άλλα λόγια, ο Ζηζιούλας προσπαθεί

να απελευθερώσει τη θεολογία από τον φόβο της οντολογίας, προσδίδοντάς της έναν εσχατολογικό προσανατολισμό.

Πιστεύουμε, επίσης, στο απόλυτο δίκαιο του Λεβινάς να απελευθερώσει τον Άλλον από την κατοχή του Ίδιου, από το εγώ, από τη συνείδηση της γνώσης και της θεματοποίησης. Ο Λεβινάς αναπτύσσει την Πρώτη ηθική ενάντια στη δυτική παράδοση και οντολογία, απελευθερώνοντας κατά κάποιον τρόπο τη μεταφυσική ιδιαιτερότητα στη Δύση. Γι' αυτό και ο τρόπος με τον οποίο εξετάζεται ο στοχαστής στην παρούσα διατριβή είναι κυρίως σε σύγκριση με την οντολογία του Χάιντεγκερ, το συμβάν Εγώ - Εσύ του Buber και τη φαινομενολογία του Husserl.

Από την άλλη πλευρά, η νεο-πατερική σύνθεση κατά τον Μητροπολίτη είναι αυτή που μπορεί να δώσει την απάντηση και τη λύση στα υπαρξιακά προβλήματα του ανθρώπου της εποχής μας, αλλά ενδεχομένως και σε όλα τα κοινωνικά και πολιτισμικά φαινόμενα που πρόκειται να μας κομίσει το ασταθές ιστορικό μέλλον. Το να εισέλθουμε στο πνεύμα των Πατέρων, και να το κατανοήσουμε, συνιστά θεμελιώδη άξονα και κριτήριο στο θεολογικό έργο του Μητροπολίτη Ιωάννη.

Και οι δύο αναλύουν και παρουσιάζουν λεπτομερώς το προσωπικό, το σχεσιακό και το ετερονομικό εννοιολογικό πρόβλημα, το οποίο βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος στο έργο πολλών συγγραφέων, φιλοσόφων και θεολόγων, ιδιαίτερα μάλιστα στη φιλοσοφία του '60. Το θέμα αυτό προκαλεί το ενδιαφέρον μας ως προς τη μοναδικότητα στην προσέγγιση, από τη μία πλευρά ενός σύγχρονου φιλοσόφου που δημιουργεί μία δική του ηθική γλώσσα, και από την άλλη ενός επιφανούς σύγχρονου θεολόγου που επιχειρεί να δημιουργήσει μία ιδιαίτερη θεολογική σύνθεση.

Το ερώτημα για την οντολογική διάσταση του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας είναι κεντρικό σε πολλούς στοχαστές του 20ού αιώνα. Ο προβληματισμός αυτός γύρω από μία μετανεωτερική οντολογία βρίσκεται στην αφετηρία της παρούσας διατριβής. Στοχεύοντας στον καθορισμό και τη διατύπωση μίας οντολογικής προβληματικής, τα συνακόλουθα ζητήματα περί

προσώπου, ετερότητας και κοινωνίας θέτουν άμεσα και τους όρους της οριοθέτησης και της διασαφήνισής της.

Η φύση του αντικειμένου γενικά είναι το πεδίο της οντολογίας και της ηθικής, και ειδικότερα οι οντολογικές απόψεις και αντιλήψεις των δύο στοχαστών. Το αντικείμενο έρευνας της παρούσας διδακτορικής διατριβής φαίνεται ότι νοηματοδοτείται καλύτερα από τον υπότιτλό της - δηλαδή από τη διαλεκτική σχέση της «διυποκειμενικής απο-οντολογικοποίησης και της ορθόδοξης οντολογικοποιητικής ανταπάντησης» .

Το βασικό ενδιαφέρον μας ως προς το φιλοσοφικό έργο του Λεβινάς αφορά στην αποτίμηση των ηθικών απόψεών του, κυρίως ως προς την τάση τους να υποδηλώνουν το μη-οντολογικό, δηλαδή αυτό που αποτελεί και την πραγματική βάση του συστήματός του. Το ενδιαφέρον που προκάλεσε η οντολογική αντίληψη περί του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας κατά τα τελευταία χρόνια στο πεδίο της συστηματικής νεοπατερικής θεολογίας απαιτεί μία αυστηρά οντολογική προσέγγιση και των δύο στοχαστών, στον βαθμό που από την μία μεριά ο Λεβινάς επιχειρεί να απο-οντολογικοποιήσει πλήρως το πραγματικό υποκείμενο, τη σχέση μεταξύ των ανθρώπων και τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και Θεού, ενώ από την άλλη ο Μητροπολίτης Περγάμου διαμορφώνει μία περιεκτική οντολογία της κοινωνίας, η οποία θεωρεί ότι μπορεί να δώσει απάντηση σε όλα τα υπαρξιακά ερωτήματα του σύγχρονου κόσμου.

Θα χαρακτηρίζαμε την εργασία αυτή ως μία συνθετική-ερμηνευτική προσέγγιση της διυποκειμενικής σχέσης στη φιλοσοφία του Λεβινάς και της θεολογικής οντολογίας στο έργο του Ιωάννη Ζηζιούλα. Προκειμένου να αναλύσουμε καλύτερα τις οντολογικές απόψεις των δύο στοχαστών, η παρούσα διατριβή επιχειρεί τη φιλοσοφική ανάλυση της έννοιας του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας, με βάση τόσο την ηθική θεώρηση του Λεβινάς, όσο και την ανάλογη οντολογική του Μητροπολίτη Περγάμου.

Το ηθικό φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς και η προσωποκεντρική προσέγγιση του Μητροπολίτη Περγάμου έχουν επαρκώς μελετηθεί, αν και μεμονωμένα, από αρκετούς ερευνητές. Την ίδια στιγμή ο αριθμός μελετών ή άρθρων που επιχειρούν έναν κριτικό διάλογο των δύο

στοχαστών είναι πολύ μικρός. Η εργασία μας φιλοδοξεί να καλύψει αυτό το κενό στην έρευνα και να εξετάσει διαλεκτικά την έννοια του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας, συνιστώντας διεξοδική ερμηνευτική μελέτη του υπόβαθρου μεταξύ της από-οντολογικοποίησης και της οντολογικοποίησης.

Εκτιμούμε ότι η συμβολή της έρευνάς μας είναι πρωτότυπη, καθώς φέρνει στο φως τα ενδιαφέροντα και τις απαντήσεις που έδωσαν δύο εξέχουσες προσωπικότητες στην έννοια και το γίγνεσθαι του προσώπου, της ετερονομίας και της κοινωνίας υπό μία οντολογική και ηθική προοπτική.

Από τις κύριες, πιστεύουμε, συνεισφορές της παρούσας εργασίας είναι η εκτενέστερη μελέτη του οντολογικού επιχειρήματος για την ύπαρξη του Θεού, κάτι το οποίο στον Λεβινάς δεν αποτελεί απλώς ένα από τα ζητήματα της οντοθεολογίας, αλλά εκφράζει μία απόπειρα εξόδου από την απόλυτη ταύτιση του νοείν και του είναι, δηλαδή την «απειροποίηση της νόησης», εξαιτίας της οποίας μάλιστα μπορούμε να μιλήσουμε για απο-οντολογικοποίηση και διασφάλιση της ετερότητας στον Λεβινάς. Στηριζόμενοι σε μελέτες σχετικές με το θέμα αυτό, τολμάμε να πούμε, ότι το ζήτημα του συγκεκριμένου οντολογικού επιχειρήματος απαντά ήδη σε συγγραφείς, όπως τον Παρμενίδη, τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο, όπως επίσης και στον Αυγουστίνο, τον Άνσελμο και τον Καρτέσιο. Η ταύτιση αυτή του νοείν και του είναι απαντάται ακόμη και στους Φίχτε, Σέλλινγκ και Έγκελο. Στην ιδέα του απείρου, η οποία γεννάει το οντολογικό επιχείρημα στον Λεβινάς, παρατηρείται μία προσπάθεια σύνθεσης της υποκειμενικότητας με το πλατωνικό «επέκεινα της ουσίας» που, θεωρούμε ότι, έχει μεγάλη σημασία για την έρευνά μας.

Μία άλλη συμβολή της παρούσας εργασίας είναι οι καινούργιες προοπτικές που ανοίγονται για τη φιλοσοφία και την ορθόδοξη σκέψη, οι οποίες φανερώνονται από τις ιδιαίτερες σύνθεσεις, που επιδιώκουν ο Λεβινάς από τη μία πλευρά, (συνθέση μεταξύ της ηθικής και της ετερότητας), και ο Μητροπολίτης Περγάμου από την άλλη (σύνθεση μεταξύ του προσώπου και της οντολογίας).

Ιδιαίτερη συμβολή θεωρούμε επίσης, ότι με την παρούσα διατριβή ανοίγεται μία προοπτική για τη θεολογία, η οποία αφορά στην

επαρκή και εμβριθή γνώση της σχετικής φιλοσοφικής προβληματικής γύρω από την ετερότητα, αλλά και το αντίθετο. Όσο πιο βαθιά, ενδεδειγμένη και εμπειριστατωμένη, συστηματική και επεξεργασμένη προβάλλει η αντίληψη των ορθοδόξων θεολόγων, τόσο πιο ουσιαστική είναι η συμβολή και η προοπτική που θα μπορούσε να δώσει στη φιλοσοφία, αλλά και στη γνώση περί του ανθρώπου συνολικά. Αυτό μάς δίνει την ευκαιρία για μία βαθύτερη κατανόηση και προσέγγιση των προβλημάτων του σύγχρονου ανθρώπου.

2. Σκοπός της διατριβής

Η παρούσα διατριβή αποπειράται να παρουσιάσει μία συστηματική ανασύνθεση της ηθικής άποψης περί του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας στο έργο του φιλοσόφου Εμμανουήλ Λεβινάς και της οντολογικής άποψης του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα.

Η προσπάθειά μας να επαναπροσδιορίσουμε την έννοια του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας στηρίζεται στις αναλύσεις που έχουν παρουσιάσει και οι δύο για το θέμα αυτό και στο γεγονός ότι, πέρα από τις διαφορετικές τους αφετηρίες και τις προφανείς διαφορές τους, υπάρχει ένα κοινό σημείο στις απόψεις τους, και αυτό είναι πρώτα το ενδιαφέρον τους για τον σύγχρονο άνθρωπο, και δεύτερον η δέσμευση τους ως προς την οντολογία.

Ο γενικός σκοπός μας είναι να αποκαλύψουμε τον ηθικό (μη-οντολογικό, ή απο-οντολογικοποιημένο) χαρακτήρα της σκέψης του Λεβινάς και το οντολογικό υπόβαθρο στο θεολογικό σύστημα του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη. Επιδίωξή μας είναι να φέρουμε στην επιφάνεια τα οντολογικά και ηθικά θεμέλια των απόψεων των δύο στοχαστών. Στην περίπτωση αυτή δεν μπορούμε να μιλήσουμε για συγκριτική ανάλυση, αλλά για αντιπαραβολή απόψεων. Μία τέτοια, κατά αντιπαράθεση, εξέταση θα μας επιτρέψει να διαμορφώσουμε ένα νέο πεδίο για την επαναπροσέγγιση της θεολογίας και της φιλοσοφίας στο πεδίο της οντολογίας.

Παρόλο που ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης και πολλοί άλλοι θεολόγοι αναφέρονται συχνά στις ιδέες του Λεβινάς, εκείνος παραμένει βασικά άγνωστος στο πεδίο της θεολογικής οντολογίας και της ορθόδοξης θεολογίας γενικότερα. Βασικός άξονας της προσπάθειάς μας είναι η αποσαφήνιση εκείνης της σκέψης η οποία είναι ιδιαίτερα σημαντική για τον Λεβινάς, όσον αφορά στη θεώρηση του υπό εξέταση ζητήματος. Είναι αξιοσημείωτο, ότι δεν μπορούμε να καθορίσουμε ένα καθολικό και ολιστικό συμπέρασμα για τη φιλοσοφία του φιλοσόφου μας, αν δεν προχωρήσουμε σε μία αυστηρά οντολογική ανάλυση, γεγονός που προϋποθέτει το ζήτημα του οντολογικού επιχειρήματος, κάτι με το οποίο δεν έχουν ασχοληθεί άλλες σχετικές μελέτες.

Επίσης, θα εξεταστούν και θα αποσαφηνιστούν οι πτυχές μίας θεολογικής σκέψης - στο πλαίσιο και μέσω της οντολογίας - στις οποίες εμπεριέχεται και η εσχατολογική διάσταση, ιδιαίτερα όπως την αντιλαμβάνεται ο Μητροπολίτης Περγάμου. Κρίνεται απαραίτητη, λοιπόν, η διασάφηση των οντολογικών κατηγοριών στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, η οποία λαμβάνει χώρα μέσω της τριαδολογίας, της Χριστολογίας, της εκκλησιολογίας και της ανθρωπολογίας, αν και τα κατ' εξοχήν θεολογικά προβλήματα μάς ενδιαφέρουν εδώ μόνο σε σχέση με τον ευρύτερο σκοπό της μελέτης μας, που είναι η έμφαση και η ανάδειξη της στενής σχέσης θεολογίας και οντολογίας στο έργο του Ιωάννη Ζηζιούλα. Για τον λόγο αυτό θα χρησιμοποιήσουμε μόνο εκείνα τα σημεία του θεολογικού του προβληματισμού που έχουν άμεση σχέση με το συγκεκριμένο θέμα. Η διατριβή θέτει ως σκοπό τη διάκριση και την ανάλυση της έννοιας της «υποστάσεως» στο έργο του Μητροπολίτη Ιωάννη, ενώ στη συνέχεια θα διερευνηθούν οι βασικές φιλοσοφικές και θεολογικές διαστάσεις στο πλαίσιο της οντολογίας του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας, που αναδύονται από το σύνολο έργου του.

Η εργασία φιλοδοξεί να έχει και έναν προπαιδευτικό χαρακτήρα· θα επιχειρήσει δηλαδή, να δώσει μία συνοπτική εισαγωγική εικόνα των φιλοσοφικών, θεολογικών και κριτικών προβλημάτων του κρίσιμου ζητήματος της «διυποκειμενικής φιλοσοφίας» και της «οντολογίας της

κοινωνίας», όπως αυτές συνδέονται στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου και του Λεβινάς.

Οι ειδικοί στόχοι της έρευνάς μας προσδιορίζονται από τον γενικό σκοπό και βασίζονται σε δύο αρχές: α) να αναδείξουμε και να αναλύσουμε την ηθική έννοια του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας στο φιλοσοφικό έργο του Λεβινάς, και β) να αναδείξουμε και να τεκμηριώσουμε την οντολογική έννοια των συγκεκριμένων όρων στο θεολογικό έργο του Μητροπολίτη Περγάμου. Ο καθορισμός των στόχων έγκειται στην προσπάθεια να σκιαγραφηθούν οι βασικοί άξονες του ζητήματος στο γενικότερο πλαίσιο αναφοράς της οντολογίας και της ηθικής.

Η ανάλυση των συγκεκριμένων κειμένων μάς δίνει τη βάση για μία ερμηνεία των γενικών θεμάτων και όρων και επομένως για μία συστηματοποίηση και ανασύνθεση των οντολογικών και ηθικών απόψεων σχετικά με το πρόσωπο, την κοινωνία και την ετερότητα. Στον Λεβινάς τα θέματα αυτά τα εντοπίζουμε στο πρωτότυπο ηθικό του σύστημα. Ο στόχος αυτός μάλιστα, απαιτεί από την πλευρά μας μία εξέταση της τριαδολογίας, της Χριστολογίας και της εκκλησιολογίας του Μητροπολίτη Περγάμου, καθώς εκεί κατά κύριο λόγο απαντούν οι υπό εξέταση έννοιες.

Ο γενικός μας στόχος ως προς τη διυποκειμενική φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς είναι να διασαφηνίσουμε την τελική ηθική εικόνα στο έργο του και συνεπώς να διαφωτίσουμε και να διευκρινίσουμε τα συγκεκριμένα κίνητρα του φιλοσόφου τα οποία τον οδηγούν στη διαδικασία της απο-οντολογικοποίησης. Είναι απαραίτητο να κατανοήσουμε τον δρόμο, τον οποίο ο Λεβινάς ακολούθησε, έτσι ώστε να φτάσει στη διαμόρφωση της διυποκειμενικότητας και της απο-οντολογικοποίησης. Στόχος μας είναι επίσης να αναδείξουμε τον ρόλο του οντολογικού επιχειρήματος και αντίστοιχα της ιδέας του Απείρου, η οποία έγκειται όχι απλά στις αντιλήψεις του Λεβινάς για το πρόσωπο, την ετερότητα και την κοινωνία, αλλά βρίσκεται επίσης και στη βάση της ίδιας της φιλοσοφίας του, καθώς και στην κατανόηση του θέματος της οντολογίας. Σημαντικό είναι επίσης να αποκαλύψουμε τον περίπλοκο χαρακτήρα της σκέψης του Λεβινάς, παρά την απλότητα και την εγγύτητα του ηθικού του μηνύματος, και μάλιστα να

δείξουμε την εγγύτητα του συστήματός του με την αρχαία φιλοσοφία και κυρίως με τη φιλοσοφία του Ντεκάρτ.

Ως προς τη θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου στόχος μας είναι να δείξουμε τουλάχιστον την προσπάθειά του για μία νεοπατερική σύνθεση, μία σύνθεση που ανταποκρίνεται στη σύγχρονη πραγματικότητα, αναλύοντας στη συνέχεια την πρόθεση συνάντησης της θεολογίας με την οντολογία, μία συνάντηση η οποία εντοπίζεται ήδη στον Πάουλ Τίλλιχ).

Ως προς τους δύο η μελέτη μας στοχεύει στην παρουσίαση, ανάλυση και συστηματοποίηση της οντολογικής προβληματικής και βεβαίως να δώσει το περίγραμμα της λανθασμένης πορείας του Λεβινάς από την οντολογικοποίηση στην απο-οντολογικοποίηση. Στόχος μας είναι επίσης να διερευνήσουμε τις μεθοδολογικές προσεγγίσεις των δύο συγγραφέων, να αποσαφηνίσουμε την ορολογία και να εξετάσουμε όλες τις πτυχές της κοινωνίας, του προσώπου και της ετερότητας, όπως την πατρότητα, την ερωτική αγάπη, τη γονιμότητα, την υικότητα, την αδελφότητα κ.ά., καθώς επίσης να προσδιορίσουμε και το πλαίσιο της διαλεκτικής, μεταξύ της φιλοσοφικής απο-οντολογικοποίησης του Λεβινάς και της θεολογικής οντολογικοποίησης του Μητροπολίτη Περγάμου.

3. Μεθοδολογία της έρευνας

Στη συνέχεια θα παρουσιάσουμε τη μεθοδολογία της έρευνάς μας στο θέμα και ειδικότερα, τον τρόπο με τον οποίο θα αξιοποιήσουμε το έργο των Λεβινάς και Μητροπολίτη Περγάμου ως θεμελιωδών πηγών για την παρούσα έρευνα.

Σήμερα οι χρησιμοποιούμενες επιστημονικές μέθοδοι έρευνας ταυτίζονται με τον σχετικισμό, τη μεθοδικότητα, την αξιολόγηση, τον κονστρουκτιβισμό, τον προγραμματισμό, τον προβληματισμό, τα οποία και συνιστούν τη σύγχρονη αντίληψη περί της επιστημονικότητας. Καθόσον ο πλουραλισμός και η διεπιστημονικότητα αποτελούν έννοιες-κλειδιά της μετανεωτερικότητας, αρκεί να σημειωθεί πως στην

παρούσα συνάφεια θα στηριχτούμε στον απαραίτητο επιστημονικό ορθολογισμό, επειδή η μελέτη μας υπερασπίζεται κυρίως την ελευθερία στην έρευνα και όχι την προκατάληψη.

Πέρα από τη συζήτηση περί των τάσεων του μεθοδολογικού πλουραλισμού, του πλουραλισμού του νοήματος και της από-αντικειμενοποίησης, θα πρέπει να παρακολουθήσουμε σε αδρές γραμμές την εξέλιξη στον τρόπο κατανόησης των δύο στοχαστών. Στην ουσία, επιχειρούμε την περιγραφή βασικών θέσεων, μέσα από τις οποίες ένας φιλόσοφος και ένας θεολόγος αντιλαμβάνονται, απο διαφορετική οπτική γωνιά, το ίδιο ζήτημα, αυτό του προσώπου, της ετερότητας, και της κοινωνίας στο πλαίσιο της οντολογίας και της ηθικής. Και επειδή είναι λίγα τα σημεία επαφής μεταξύ των δύο στοχαστών, γεγονός που δεν διευκολύνει τη μεταξύ τους σύγκριση, στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η γενικότερη μέθοδος που θα χρησιμοποιήσουμε στην έρευνά μας και η οποία στηρίζεται στην αρχή της αντιπαραβολής. Πιστεύουμε ότι είναι ιδιαίτερα σημαντικός ένας κριτικός και γόνιμος διάλογος, μεταξύ της ανατολικής και της δυτικής σκέψης και παράδοσης, ο οποίος θεωρούμε, ότι θα συμβάλει στη διεπιστημονική προσέγγιση του εξεταζόμενου θέματος.

Σε σχέση με τη συγκριτική μέθοδο, η αντιπαραβολική διαφέρει, γιατί χαρακτηρίζεται από τη σύγχρονη μελέτη των σχέσεων που διαπιστώνονται κατά την ανάλυση της δομής δύο ή περισσότερων θέσεων. Η μέθοδος αυτή έχει καταρχήν σκοπό τη μελέτη των ιδεών του καθενός στοχαστή ενώ, στη συνέχεια, η αντιπαραβολή και ο προσδιορισμός των απόψεών τους εστιάζεται στη διαλεκτική σχέση μεταξύ οντολογίας και ηθικής, μέσα από την οποία θα εξετάσουμε το θέμα της παρούσας διατριβής.

Γίνεται φανερό, ότι για το θέμα μας δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε μία ποσοτική και εμπειρική μεθοδολογία. Αντίθετα, όπως αναλογεί σε μία ποιοτική έρευνα, στη μελέτη μας θα περιληφθούν ποιοτικές, αξιολογικές διαπιστώσεις, που βασίζονται στην κριτική ανάγνωση. Η μελέτη μας απαιτεί συστηματοποίηση και εξαγωγή μίας συγκεκριμένης μεθοδολογίας με την οποία θα προσεγγίσουμε κριτικά το θέμα και θα αναπτύξουμε τις σκέψεις μας όσον αφορά στο έργο των δύο στοχαστών. Παρακολουθούμε την

αποσύνδεση και τη διαίρεση των κειμένων τους στα βασικά τους θέματα. Ο διαχωρισμός σε μικρότερα τμήματα, τα οποία στη συνέχεια ενώνονται, επιτρέπει την κριτική αυτή προσέγγιση της δομής σκέψης των δύο εξεταζόμενων συγγραφέων.

Η κριτική μας ανάγνωση περιορίζεται σε μία θεολογική κριτική που έχει ως σκοπό ο ερευνητής να εισέλθει σε ένα διάλογο με το κείμενο και τον ίδιο τον συγγραφέα. Προκειμένου να επιτευχθεί ουσιαστική κριτική, απαιτείται όχι μόνο κατανόηση αλλά και συμμετοχή εκείνων των θεμελιωδών οντολογικών και ηθικών προβλημάτων που απασχολούν τη σημερινή ορθόδοξη θεολογία.

Γίνεται φανερό επίσης, πως η ανάπτυξη του θέματος της εργασίας μας θα βασιστεί κυρίως στην ερμηνευτική ποιοτική μέθοδο, μέσω μίας ενδελεχούς βιβλιογραφικής έρευνας και μελέτης τόσο του γραπτού έργου του Εμμανουήλ Λεβινάς, όσο και του Μητροπολίτη Περγάμου. Άλλωστε η ερμηνευτική μέθοδος είναι πολύ χρήσιμη, επειδή ανιχνεύει τις έννοιες που ενυπάρχουν στα κείμενα, λαμβάνοντας υπ' όψιν το σύνολο έργο του κάθε συγγραφέα, στο βαθμό που η ερμηνεία εξαρτάται από τις εκάστοτε νοηματικές συναρθρώσεις με τα άλλα κείμενα, και από τις διανοητικές και πολιτισμικές μορφές και το πλαίσιο μέσα στο οποίο γράφεται το κείμενο.

Στη συστηματική μελέτη του ζητήματος αναγνωρίζεται η αναγκαιότητα μίας στοιχειώδους ερμηνείας των πηγών. Για την ακρίβεια, η ερμηνευτική είναι αυτή που μας υποδεικνύει τους κανόνες και τη μεθοδολογία που θα πρέπει να χρησιμοποιηθούν στη διαδικασία αναδόμησης της γέφυρας επικοινωνίας μεταξύ του ερμηνευτή και της ερμηνείας. Είναι αξιοσημείωτο ότι στην ερμηνευτική η επιλογή της μεθοδολογίας εξαρτάται από τρεις συνιστώσες - από τον χαρακτήρα του ερμηνευτή, από την ιδιαιτερότητα του κειμένου και από τη συγκεκριμένη περίπτωση της χρήσης του¹. Επομένως, αυτό μάς επιτρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η μέθοδος χαρακτηρίζεται και από ένα βαθμό σχετικοποίησης.

Η ερμηνευτική ανάγνωση που επιχειρούμε έγκειται στο να εξετάσουμε το νόημα και τα κίνητρα των έργων των δυο στοχαστών,

¹Πρβλ. Μ. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, (WBG, Darmstadt, 1998), σ. 180.

ενώ οι ερμηνευτικοί κανόνες μάς δίνουν τη δυνατότητα για μία πιο άμεση και ασφαλή ανάγνωση με την εύρεση του ορθού νοήματος του εξεταζομένου κειμένου. Στην ανάλυση των απόψεων και ιδεών των δύο στοχαστών χρησιμοποιούμε τις βασικές μεθόδους της αποδόμησης και της αναδόμησης των κεντρικών εννοιών και κατηγοριών που αυτοί χρησιμοποιούν.

Πιο συγκεκριμένα, θεωρούμε ότι είναι αναγκαία μία συνολική θεολογική μελέτη και αναδόμηση της ηθικής φιλοσοφίας του Λεβινάς, και ειδικά των εννοιών του υποκειμένου/προσώπου(sujet/visage), της κοινωνίας και της ετερότητας, επειδή στον ορθόδοξο θεολογικό χώρο η κατανόηση του έργου του παραμένει ακόμη λίγο-πολύ αποσπασματική. Επίσης, πρέπει να αναδειχθούν οι σχέσεις, οι προτεραιότητες και οι διαφοροποιήσεις της ηθικής φιλοσοφίας του, λαμβάνοντας υπ' όψιν τόσο τη φαινομενολογία, όσο και την οντολογία του Χάιντεγκερ, τις θέσεις του Μπούμπερ και άλλων σύγχρονων φιλοσόφων.

Ως προς τη θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη, η παρούσα μελέτη πραγματεύεται την άμεση σχέση που έχει ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιείται ο όρος «υπόστασις» στο έργο του, με το θεολογικό έργο των Πατέρων της Εκκλησίας, στο πλαίσιο του ακριβούς προσδιορισμού του όρου αυτού ως θεμελιώδους οντολογικής κατηγορίας στη σύγχρονη Ορθόδοξη θεολογική σκέψη του θεολόγου. Για την επίτευξη του στόχου όπως επίσης και της ανάδειξης των επιμέρους θέσεων της παρούσας μελέτης κατεβλήθη προσπάθεια να μελετηθούν συγκεκριμένες οντολογικές κατηγορίες (όπως «υπόστασις», «ουσία», «ενέργεια», «λόγος της φύσεως», «τρόπος της υπάρξεως», «κοινωνία», «έτερος» «ελευθερία», «αναγκαιότητα» κ.λπ.) προκειμένου να αναδειχθούν οι σχέσεις, οι προτεραιότητες και οι διαφοροποιήσεις μεταξύ τους. Στην πορεία της μελέτης, έχουν ληφθεί υπ' όψιν επιπλέον η στάση και οι θέσεις και άλλων νεώτερων και σύγχρονων ορθόδοξων θεολόγων γύρω από το ζήτημα αυτό (λ.χ. Βλαδίμηρος Λόσκυ, Verna Harrison, Alan Torrance, Αριστοτέλης Παπανικολάου κ.ά.).

*

Ο λόγος εμπεριέχει πάντοτε πραγματικότητα και ενεργητικότητα ταυτόχρονα. Η απόπειρά μας να διαβάσουμε τον Λεβινάς διαμέσου και μέσω του Λεβινάς, άρα και τον Μητροπολίτη Ιωάννη Περγάμου, διαμέσου και μέσω του ίδιου του Περγάμου, διαμόρφωσε την ίδια μεθοδολογία στην έρευνα μας σε σχέση με τους ίδιους τους στοχαστές. Η διαλογική ερμηνευτική μέθοδος μάς επιτρέπει να εισέλθουμε στη μελέτη χωρίς προκαταλήψεις, παραμένοντας ανοικτοί σε οτιδήποτε μας προσφέρει το κείμενο. Η διαλογική ερμηνευτική μέθοδος είναι τελικά η σχέση μεταξύ του μελετητή και του συγγραφέα ενός κειμένου.

Μάλιστα, η διαλεκτική-διαλογική μέθοδος, που στηρίζεται στην πρώτη απλή επιστημονική θεμελίωση του Σωκράτη, αποτελεί ακόμη και σήμερα τη βάση μίας ερευνητικής μεθοδολογίας. Η αυθόρμητη φύση του διαλογικού πνεύματος της διαλεκτικής ανάγνωσης μπορεί να παρεμποδίσει την «αντικειμενική» έρευνα, ωστόσο ο διάλογος συνιστά γεγονός, συμβάν και εμπειρία που βιώνεται ταυτόχρονα υποκειμενικά και εσωτερικά, αλλά και μεταξύ εκείνων που επικοινωνούν μεταξύ τους. Θεωρούμε πως μία τέτοια κατανόηση είναι αναγκαία και απαραίτητη στη διαλεκτική προσέγγιση των μεθόδων της φιλοσοφίας και της θεολογίας στο πλαίσιο της ποιοτικής ερευνητικής μεθοδολογίας.

Όπως αναφέρει ο Hans-Georg Gadamer στο έργο του Αλήθεια και μέθοδος, «κάθε είναι που μπορεί να κατανοηθεί είναι γλώσσα». Κατά τον φιλόσοφο η λειτουργία της γλωσσικής έκφρασης αντικατοπτρίζει το είναι. Από εκεί προκύπτει η μέθοδος του γλωσσικού σύμβαντος την οποία και αναπτύσσει. «Μόνο στη γλώσσα το είναι έρχεται ως είναι», και η πρόταση αυτή αποτελεί την προϋπόθεση όχι μόνο του Gadamer, αλλά και του Χάιντεγκερ, γεγονός που μας επιτρέπει να μιλήσουμε για τη δική μας μεθοδολογία. Εδώ δεν πρόκειται να αναλύσουμε τη σύνδεση γλώσσας, είναι και μεθόδου. Οφείλουμε, ωστόσο, να επισημάνουμε το γεγονός της συνάντησης μεταξύ του συγγραφέα και του αναγνώστη ως γεγονός. Το γεγονός αυτό επιτρέπει τη συνάντηση μελετητή και κειμένου, και τη συνύπαρξη των οριζόντων τους πέρα από τη διαφορετικότητα του χρόνου, του τόπου, του πολιτισμού και της εμπειρίας.

Σε τελική ανάλυση, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στις μεθόδους και τις προσεγγίσεις μας έναν ορίζοντα και πλαίσιο αναφοράς (context). Η έρευνά μας αναπτύσσεται στον ορίζοντα της απο-οντολογικοποίησης και της οντολογικοποίησης· όπως και η μεθοδολογία μας, στον ορίζοντα της ίδιας διαλεκτικής. Το γεγονός, στο οποίο υποθέτουμε ότι συναντώνται οι απόψεις των δυο συγγραφέων είναι οι έννοιες του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας, όπως και ο σύγχρονος άνθρωπος της μετανεωτερικότητας. Άλλωστε το κεντρικό θέμα συζήτησης (πρόσωπο, ετερότητα, κοινωνία) αναπτύσσεται στα έργα των συγγραφέων, αφενός μεν με την τυπική, για τον Λεβινάς, φαινομενολογική μέθοδο, όπως η διάκριση-περιγραφή, αφετέρου δε στον Μητροπολίτη Περγάμου, με τα τυπικά μέσα της διαλεκτικής. Πρόθεσή μας είναι να φέρουμε τους δύο στοχαστές σε μία επικοδομητική διαλεκτική σχετικά με το θέμα μας. Η παρούσα μελέτη μπορεί να λειτουργήσει επίσης κι ως οδηγός για το εάν η φιλοσοφία του Λεβινάς βρίσκει στον Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα την οργανική της προέκταση, συνέχεια και σύνθεση.

Τα συγκεκριμένα έργα των δύο στοχαστών εξετάζονται πρώτα ξεχωριστά (στο Μέρος Α΄ και Μέρος Β΄) και ύστερα σε ένα γενικό άμεσο πλαίσιο αναφοράς ως προς την απο-οντολογικοποιητική φιλοσοφία του Λεβινάς και την οντολογικοποιητική θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου (Μέρος Γ΄), προκειμένου να προχωρήσουμε στη τελική εξέταση τους ως ένα μέρος μίας μεγαλύτερης σύνθεσης (μία ολιστική εξήγηση).

Πριν κλείσουμε την ενότητα αυτή, θα πρέπει με συντομία να υπογραμμίσουμε ότι το ζήτημα της μεθοδολογίας παρουσιάζει σήμερα αρκετή ρευστότητα, γεγονός που είναι ιδιαίτερα εμφανές στον Ορθόδοξο θεολογικό-συστηματικό χώρο. Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η εμπιστοσύνη μας στην Ιερή παράδοση προϋποθέτει μία σωστή αλληλεπίδραση μεταξύ όλων των μεθόδων. Οι μέθοδοι δημιουργούνται και χρησιμοποιούνται ανάλογα προς το ερευνόμενο υλικό². Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι πολλές από αυτές τις μεθόδους θα πρέπει να γίνουν αποδεκτές εύκολα και χωρίς επιφύλαξη.

² Πρβλ. Н. Шиваров, Херменевтика на Стария Завет, (ИНБУ, София, 2005), σ. 121.

4. Όρια και σύντομο βιβλιογραφικό status της διατριβής

Η μελέτη μας επικεντρώνεται στο ερώτημα για το απόλυτο νόημα του προσώπου, της αυθεντικής ετερότητας και μίας πραγματικής κοινωνίας, και με βάση αυτή την αρχή επιδιώκει να εξαγάγει συμπεράσματα για τη θεολογία, τη φιλοσοφία, την ηθική και κοινωνική διάσταση του ανθρώπου, στην προοπτική της δυνατότητας σύνθεσης μίας μετανεωτερικής οντολογικής θεολογίας.

Στον ορθόδοξο θεολογικό και ευρύτερα επιστημονικό χώρο η έννοια του προσώπου και οι κοινωνικές διαστάσεις του αποτέλεσαν και συνεχίζουν να αποτελούν αντικείμενο έρευνας σε πολλές μελέτες, όπως και στις διάφορες επιστήμες. Το έργο του Μητροπολίτη Περγάμου είναι από τα κυριότερα και σημαντικότερα για τη θεολογική κατανόηση, όπως εξάλλου και η ανάδειξη του ενδιαφέροντος ορισμένων θεολόγων για τη συμβολή και τη σπουδαιότητα της φιλοσοφίας του Λεβινάς, όπως αυτή εκδηλώθηκε στον δυτικό φιλοσοφικό και θεολογικό χώρο. Παρά την αναγνώριση της αξίας της προσωπικότητας και του έργου του Λεβινάς, καμία συστηματική μελέτη δεν έχει εκπονηθεί γύρω από την κατανόηση και την εμβάθυνση στη σκέψη του και της προβληματικής του, καθώς επίσης και για τις προκλήσεις και τις προοπτικές που αυτή ανοίγει για τη σύγχρονη θεολογία γενικότερα.

Η παρούσα διατριβή επικεντρώνεται μονάχα στη μελέτη των οντολογικών και ηθικών διαστάσεων του υπό εξέταση θέματος, στο έργο των δύο στοχαστών. Στην προοπτική αυτή θα αξιοποιήσουμε όχι μόνο τα γραπτά τους κείμενα, αλλά και τις σχετικές μελέτες που έχουν δημοσιευτεί για τη σκέψη τους. Εκτός από τα αυτοτελή συγγράμματά τους, έχουμε επίσης λάβει υπόψη και μικρότερα σε μέγεθος άρθρα και μελέτες, δοκίμια, αλληλογραφία και συνεντεύξεις. Στο πλαίσιο αυτό κατεβλήθη κάθε δυνατή προσπάθεια να παρουσιαστούν, όπου ήταν αναγκαίο, και οι απόψεις άλλων ερευνητών, ειδικά εκείνων, οι οποίοι εστίασαν, κατά την ερευνητική τους προσπάθεια, στις οντολογικο-ηθικές διαστάσεις του έργου των δυο στοχαστών.

Όσον αφορά στον Λεβινάς δόθηκε έμφαση στην ιδέα του Απείρου και το οντολογικό επιχείρημα, θέματα, τα οποία πιστεύουμε ότι,

επέχουν καίρια θέση στη φιλοσοφία του. Στην περίπτωση του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη, η προσπάθεια μάς επικεντρώθηκε στην ανάδειξη της δυνατότητας μίας μετανεωτερικής οντολογίας.

Ως προς τη δομή της εργασίας θα αναφέρουμε μόνο ότι οι βιβλιογραφικές πηγές προσδιορίζουν τα όρια της έρευνας. Από την άλλη, τα όρια του αντικείμενου της διατριβής κατευθύνουν προς τον γενικό σκοπό της έρευνας. Η δομή της μελέτης χωρίζεται στα εξής μέρη: πρόλογος, εισαγωγικό μέρος, μέρος Α', μέρος Β', αντιπαραβολικό μέρος Γ', συμπεράσματα.

5. Βιβλιογραφική επισκόπηση

α) Συγκριτικές μελέτες για τη σκέψη του Εμμανουήλ Λεβινάς και του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη

Ένα από τα πρώτα κείμενα που οπωσδήποτε θα πρέπει να αναφέρουμε είναι το άρθρο «On the very idea of an ontology of communion - being, relation and freedom in Zizioulas and Levinas»³, του Travis Ables. Η μελέτη αυτή προσεγγίζει τους δύο στοχαστές από κοινού, εξετάζοντας συγκριτικά την οντολογική τους σκέψη. Ουσιαστικά το κείμενο αποτελεί μία κριτική της θεολογίας του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη, ενώ εστιάζει στα βασικά ζητήματα της περσοναλιστικής οντολογίας του και ειδικά στη σχέση μεταξύ της «υπόστασης» και της «φύσης».

Ο Ables επικεντρώνεται στην εννοιολογική προσέγγιση των οντολογικών κατηγοριών της κοινωνίας, του προσώπου και της σχέσης, όπως αυτές αξιοποιούνται στην τριαδική θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου από την μία, και στην εκκλησιολογική θεώρησή του από την άλλη.

³ Βλ. σχετικώς T. Ables, «On the very idea of an ontology of communion - being, relation and freedom in Zizioulas and Levinas», *Heythrop Journal* 52:4, (2011), σσ. 672-683.

Ο Ables ισχυρίζεται πως η έννοια της ελευθερίας στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου στηρίζεται σε μία αμφισημία και συγκεκριμένα στην άποψη ότι οι έννοιες «ελευθερία» και «είναι» είναι ταυτόχρονα ταυτόσημες και αποκλειστικές. Στη συνέχεια ο Ables διατείνεται πως η πρόταση του Περγάμου περί οντολογίας της κοινωνίας περιπίπτει στην ίδια αναγωγή του είναι στη σκέψη, μία θεώρηση η οποία βρίσκεται στον πυρήνα των δυτικών αντιλήψεων περί υποκειμενικότητας.

Ο Ables υποστηρίζει ότι η προσωποκρατία του Μητροπολίτη Περγάμου θεμελιώνεται στην έννοια της ελευθερίας, με βάση τη διάκριση μεταξύ προσώπου και φύσης ή επιμέρους και γενικού και πως αυτή η αντίληψη δεν κάνει τίποτα για να ανατρέψει την ουσιοκεντρική (substantialistic) κατανόηση περί προσώπου από το να την αναδεικνύει. Θεωρεί δηλαδή, ότι η συγκεκριμένη υπόσταση της κοινής φύσης δεν είναι τίποτα άλλο παρά μία περίπτωση επαναληπτικής αντιγραφής με τυχαίες παραλλαγές.⁴

Ο Ables παρουσιάζει την οντολογία της κοινωνίας του Μητροπολίτη Περγάμου ως μια ολοποιητική και πανοπτική, όταν η σχέση μεταξύ Ίδιου και Άλλου θεωρείται ως μία πρωταρχικά γενική ή ουδέτερη έννοια, δηλαδή όταν ανάγεται σε μία γενική οντολογία της έκστασης. Με τον τρόπο αυτό και η υπόσταση γίνεται κατανοητή ως συμμετοχή σε μία οντολογία κοινωνίας.

Δίδοντας έμφαση στις κατηγορίες της κοινωνίας και του προσώπου, ο Ables πιστεύει ότι η σχεσιακή οντολογία του Μητροπολίτη Ιωάννη οδηγεί σε μία αναίρεση της προσωπικής ιδιαιτερότητας και της πρωταρχικής σχέσης, οι οποίες τελικά αποτελούν απλά περιγραφές (descriptors) της οντολογικής σχέσης⁵. Κατά τον Ables οι εναλλακτικές λύσεις που προτείνει αυτή η οντολογία είναι, είτε η διάσπαση του είναι και η ελευθερία, είτε η μεταξύ τους εξίσωση, κάτι που τελικά μας επαναφέρει στο αρχαίο ουσιοκρατικό δίλημμα. Ο Ables συμπεραίνει, ότι οι απόψεις του Μητροπολίτη Περγάμου αναδεικνύουν

⁴ Βλ. αυτ., σ. 678

⁵ Βλ. αυτ., σ. 678

μία γενικότερη αδυναμία να ερμηνευθεί η χάρη ως θεμελιώδης πραγματικότητα της εκκλησιολογικής κοινωνίας.

Κατά τον Ables η οντολογία της κοινωνίας του Μητροπολίτη Περγάμου προσφέρει μία γενική κατανόηση στα επιμέρους και στη συγκεκριμένη οντολογική θεώρηση της σχέσης του ενός και πολλών, η οποία παραχωρεί προνόμιο στους πολλούς, κάτι το οποίο σημαίνει ότι πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τους «πολλούς» ως «ένα». Ουσιαστικά, πιστεύει ο Ables, αυτό είναι ακριβώς το ολοποιητικό στοιχείο των οντολογιών που πολεμά ο Λεβινάς.

Ο Ables θεωρεί πως στην οντολογία της κοινωνίας του Μητροπολίτη Περγάμου ο Άλλος συνιστά μόνο μία καθαρή αφαίρεση και οντολογική αλγεβρική λειτουργία του είναι. Αντιθέτως, στη φιλοσοφία του Λεβινάς, ο Άλλος υπερβαίνει την κατανόηση του νοείν, αποφεύγοντας έτσι να αναχθεί στο ίδιο· εδώ πλέον δεν έχουμε να κάνουμε με οντολογία⁶ αλλά με ηθική. Ο Ables στηρίζεται στην υπόθεση του Λεβινάς, ότι η σχέση μας με τον Άλλον δεν μπορεί να είναι οντολογία παρά μόνο ηθική.

Θα πρέπει να συμφωνήσουμε με τον Ables, ότι για τον Λεβινάς η κοινωνία δεν μπορεί να είναι κατηγορία του είναι, επειδή η κοινωνική σχέση βρίσκεται πάντοτε στο επέκεινα της ουσίας. Πράγματι, κατά τον Λεβινάς, ο Άλλος μπορεί να είναι «Άλλος» μόνο στην ηθική σχέση, η οποία δεν είναι ολοποιητική. Ωστόσο, δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε με την άποψη ότι στη θεολογική οντολογία της κοινωνίας, ο άλλος συνιστά μονάχα έναν τρόπο της αυτοπραγμάτωσης μίας υπόστασης⁷.

Εν κατακλείδι, θεωρούμε ότι ο Ables υποστηρίζει πως η ηθική πρόκληση του Λεβινάς αποτελεί μία πιο αυθεντική αλήθεια για το υποκείμενο και τον πλησίον, επειδή η ευθύνη προσκαλεί το χριστιανικό υποκείμενο στο είναι ως κλήση για μαθητεία και μέριμνα για τον Άλλον, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί μία ανάβαση προς τον Θεό και συμμετοχή στο Σώμα του Χριστού, παρά μία οντολογία της κοινωνίας.⁸ Η χριστιανική υποκειμενικότητα δεν μπορεί να είναι υποκείμενο

⁶ Βλ. αυτ., σ. 676

⁷ Πρβλ. αυτ., σ. 676

⁸ Πρβλ. αυτ., σ. 681.

κάποιας οντολογίας και ο Άλλος δεν μπορεί να είναι έννοια της οντολογίας, καθόσον η σχέση μας με τον Άλλον αποτελεί κλήση προς την άπειρη ευθύνη και την κένωση της έκστασης. Σήμερα, τονίζει ο Ables, στη σύγχρονη εποχή μας, δεν έχουμε ανάγκη διατύπωσης κάποιας οντολογίας της κοινωνίας, επειδή η θεμελιωδέστερη εκκλησιολογική κατηγορία δεν είναι εκείνη της οντολογικής ελευθερίας, αλλά η υπευθυνότητα.

Παρόλο που ο βασικός στόχος του Ables είναι να διερευνήσει με ποιο τρόπο λειτουργεί η έννοια του «είναι» στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, επισημαίνοντας τυχόν ασάφειες ή προβλήματα στον τρόπο με το οποίο ο ορθόδοξος θεολόγος την χρησιμοποιεί, το άρθρο αυτό μάς έδωσε την πρώτη αφορμή για μία αντιπαραβολική ανάλυση και εμβάθυνση στις θέσεις των δύο στοχαστών. Αν και δεν συμφωνούμε με το σύνολο των θέσεων που διατυπώνονται, το άρθρο αποτέλεσε την αφετηρία, προκειμένου να εξετάσουμε σε βάθος τις απόψεις αυτές. Εξάλλου το υπό συζήτηση κείμενο αποτελεί μία απόδειξη ότι στη δυτική θεολογική και φιλοσοφική σκέψη υπάρχει ακόμη διχογνωμία μεταξύ της ηθικής και της οντολογίας.

Το δεύτερο κείμενο, στη σειρά, το οποίο συνιστά μία συγκριτική μελέτη της σκέψης των δύο στοχαστών, είναι το άρθρο του Ρώσου ακαδημαϊκού Константин Сигов⁹. Στο άρθρο του «Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке»¹⁰ καταπιάνεται με την οριοθέτηση των κοινών σημείων που διαπερνούν τις θέσεις και των δύο στοχαστών γύρω από το ζήτημα της διάκρισης μεταξύ οντολογίας και ηθικής. Η κατηγορία «Άλλος», σύμφωνα με τον Ρώσο μελετητή, διαθέτει καθοριστική σημασία, καθόσον επιτρέπει και στους δύο να ανατρέξουν στις βασικές κατηγορίες της ανθρωπολογίας και της οντολογίας¹¹. Επομένως, το ζήτημα του «Άλλου» αποτελεί το κατεξοχήν σημείο για την αντιπαραθήση των απόψεων των δύο

⁹ Φιλόσοφος, διευθυντής Κεντρικής Ευρωπαϊκής Σχολικής Εκπαιδευσεως της Ακαδημίας Мohyла του Κιέβου και κύριος συντάκτης του περιοδικού «Дух и Литера».

¹⁰ «Το ζήτημα της διάκρισης μεταξύ ηθικής και οντολογίας στη σύγχρονη ανθρωπολογία» μτφρ. δική μου // Альфа и Омега, № 32, (Москва, 2002), σσ. 340-355.

¹¹ Πρβλ. αυτ., σ. 340.

στοχαστών στο πεδίο της αλληλεπίδρασης μεταξύ οντολογίας και ηθικής.

Πέρα από το γεγονός ότι το άρθρο ορίζει τον στόχο για μία συγκριτική ανάλυση της σκέψης των δύο στοχαστών, στην ουσία ασχολείται με το ζήτημα του «Άλλου» και τον ορίζοντα της οντολογίας κυρίως στο έργο του Λεβινάς. Την ίδια στιγμή εξετάζει μία σειρά οντολογικών εννοιών, όπως ολότητα, είναι, φύση, ουσία και υπόσταση, δηλαδή μία σειρά οντολογικών κατηγοριών από την οποία υποκινείται και απομακρύνεται η ηθική του Λεβινάς¹².

Κατά τον Σιγοβ, ο Λεβινάς περιορίζεται μόνο στην ανάλυση της λατινικής έννοιας της φύσης, όπου το πρόσωπο νοείται κατ' εξοχήν ως τρόπος της φύσης. Έτσι η κριτική του περιορίζεται στην αντίληψη του προσώπου ως τρόπου της φύσης (ολότητας). Ο Ρώσος ερευνητής εστιάζει κυρίως στην επέκταση του νατουραλισμού που επιδιώκει να υποτάξει όλους τους νοητούς ορίζοντες του ανθρωπίνου είναι. Με τον ίδιο τρόπο ερμηνεύεται και η μεγάλη σκιά του πολέμου που ρίχνεται στον οντολογικό ορίζοντα από τον Ηράκλειτο και μετά, ενώ φαίνεται ότι δεν έχει υπ' όψιν του την υιοθέτηση και νομιμοποίηση του πολέμου από τον Hobbs ο οποίος φτάνει να εξισώσει την τάξη του πολέμου (state of war) και την τάξη της φύσης (state of nature)¹³. Είναι ο πόλεμος ο ίδιος που αποκαλύπτει την καταστροφή της μεταφυσικής. Κατά συνέπεια, η ηθική του Λεβινάς δεν μπορεί παρά να είναι αντινατουραλιστική, εφόσον η «ρήξη της φυσικής τάξης του είναι, είναι η αρχή της ηθικής και το συστατικό της για τον Λεβινάς»¹⁴.

Η ρήξη της ολότητας είναι αυτή που θα εμπόδιζε την εξαφάνιση των μοναδικών και αναντικατάστατων προσώπων, μέσω της άπειρης σχέσης η οποία δεν μπορεί να αφανίσει τους Άλλους και η οποία διασφαλίζεται από τον ασύμμετρο χαρακτήρα της σχέσης αυτής. Η ασυμμετρία αυτή αποτρέπει τον κίνδυνο του χρονικού νατουραλισμού

¹² Πρβλ. αυτ., σ. 341

¹³ Πρβλ. αυτ., σσ. 343 - 344

¹⁴ Αυτ., σ. 345

της σχέσης¹⁵. Εδώ ακριβώς, εντοπίζεται και η διαφορά μεταξύ του Μάρτιν Μπούμπερ και του Εμμανουήλ Λεβινάς.

Κατά τον Σιγοβ, ο Λεβινάς δεν παρουσιάζει τίποτα περισσότερο από μία ηθική εναλλακτική πρόταση στην ατομικιστική εκδοχή του υπαρξισμού. Η επαναξέταση του υπαρξισμού έγκειται στην εμφάνιση του προσώπου του Άλλου και στην κενωτική ηθική του Λεβινάς. Μέσω αυτής της ηθικής αναδύεται το πρόσωπο του Άλλου και η πείνα για τον Άλλον. Η ηθική άσκηση αποτελεί μία πραγματικότητα προσιτή σε κάθε ξεχωριστό πρόσωπο, που με την επανάληψη μπορεί να βρει αυτό το μεταφυσικό βάθος της, φτάνοντας σε διαμόρφωση μιας ιδιαίτερα υψηλής ηθικής θεωρίας.

Ως προς το θεολογικό σύστημα του Μητροπολίτη Περγάμου, ο Ρώσος ερευνητής μάλλον τηρεί μία κριτική στάση. Ο Σιγοβ θεωρεί ότι ο Έλληνας θεολόγος βασίζεται στη σκέψη του Λεβινάς, προκειμένου να αναπτύξει μία δική του εκδοχή της προσωπολογίας, παρά το γεγονός ότι ο ίδιος φρονεί πως η οντολογία του Μητροπολίτη Περγάμου αγοίζει τον δρόμο για μία σύνθεση στην επανεξέταση του ζητήματος της ετερότητας. Ο Σιγοβ προκρίνει ότι αυτή η θεώρηση, ανιχνεύεται στην έννοια της διαφοράς του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή και στην τριαδολογική σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου. Η αποκάλυψη της Αγίας Τριάδας είναι το ερμηνευτικό κλειδί για το ζήτημα της ετερότητας και στην ουσία ο Σιγοβ αναδεικνύει την αντίληψη αυτή του Μητροπολίτη Περγάμου, της οποίας κοινωνία και ετερότητα αποτελούν συστατικά στοιχεία.

Ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά του Ρώσου μελετητή στην ηθική έννοια της «πράξεως», σύμφωνα με τον άγιο Μάξιμο. Η πρακτική φιλοσοφία του αγίου Μαξίμου θα μας βοηθούσε στην επανεξέταση των ηθικών κατηγοριών, η οποία κρίνεται απαραίτητη στο πλαίσιο της νεοπατερικής σύνθεσης¹⁶. Ο Κονσταντίν Σιγοβ σημειώνει ότι οι βασικές κατηγορίες της ηθικής θα πρέπει να κατανοηθούν στην προοπτική της Εκκλησίας, αναφέροντας το ήθος της Εκκλησίας, για το οποίο γράφει ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ - «Μια πίστη, ένα πνέυμα,

¹⁵ Πρβλ. αυτ., σσ. 346 - 347

¹⁶ Πρβλ. αυτ., σσ. 351 - 353.

ένα ήθος»¹⁷. Καταλήγοντας στην ηθική της Εκκλησίας ο Σιγοβ θεωρεί ότι η ίδια θα πρέπει να δεσμευτεί θεολογικά, δηλαδή οντολογικά, καθόσον ο θάνατος δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται καταρχήν ή μόνον ηθικά. Το υποκείμενο πρέπει να γεννηθεί εκ νέου, δηλαδή η ηθική δεσμεύεται πάλι οντολογικά και είναι η εκκλησιολογία αυτή που οδηγεί στην οντολογία.

Παρά τον περιγραφικό, κατά βάση χαρακτήρα του κειμένου, αυτό είναι χρήσιμο για τη διατριβή μας, στο βαθμό που θέτει τα εξής προβλήματα: α) το ζήτημα της ρήξης μεταξύ οντολογίας και ηθικής οδηγεί σε μία σειρά πολλαπλών διαχωρισμών, όπως μεταξύ «θεωρίας και πράξης, δόγματος και ύπαρξης, επισκοπής-διακονίας, Εκκλησιολογίας και Ανθρωπολογίας, Εκκλησίας και Ευρώπης»¹⁸. β) αντιπαραθέτοντας τις κεντρικές ιδέες μεταξύ της ηθικής του Λεβινάς και της οντολογίας του Περγάμου, το άρθρο αυτό σκιαγραφεί το πλαίσιο για πολλές περαιτέρω μονογραφίες που θα ήταν γόνιμες για τη φιλοσοφική και θεολογική σκέψη· γ) η κεντρική θέση που λαμβάνει η έννοια της ετερότητας στην κενωτική ηθική του Λεβινάς και στην οντολογία του Περγάμου ανοίγει τον δρόμο για τη σύνθεση και την ακρίβεια στην κατανόηση της ετερότητας, σε σχέση με την οντολογία, την κοινωνία κ.ά· δ) και το σημαντικότερο για εμάς, ανοίγει τη συζήτηση για την ανάγκη υπέρβασης της ρήξης μεταξύ του είναι και της ηθικής.

Σε αυτό το σημείο θα ήταν ίσως ενδιαφέρον να εξετάσουμε και τις απόψεις του π. Νικολάου Λουδοβικού¹⁹, ο οποίος ορθώς επισημαίνει, ότι η ανακάλυψη της διϋποκειμενικότητας αποτελεί τη μεγαλύτερη φιλοσοφική ανακάλυψη του 20ού αιώνα έπειτα από αιώνες κυριαρχίας του υπερβατικού εγώ²⁰. Ο ρόλος που διαδραματίζει ο Λεβινάς συνέβαλε

¹⁷ Αυτ., σ. 353.

¹⁸ Αυτ., σ. 354.

¹⁹ Για τις κριτικές προσεγγίσεις του Λεβινάς από τον π. Ν. Λουδοβίκο βλ. σχετικώς τα βιβλία του: Η ευχαριστιακή οντολογία, (Δόμος, Αθήνα, 1992), σσ. 21-22, καθώς και το Η Κλειστή Πνευματικότητα και το Νόημα του Εαυτού, (Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2008), σσ. 132-134, και στο τελευταίο τμήμα του πρώτου κεφαλαίου του δευτέρου μέρους από το βιβλίο αυτό, όπως και στο τρίτο κεφάλαιο.

²⁰ Πρβλ. π. Ν. Λουδοβίκου, Ψυχανάλυση και Ορθόδοξη θεολογία, περι επιθυμίας, καθολικότητας και εσχατολογίας, (Αρμός, Αθήνα, 2003), σσ. 20-22.

στην ανάδυση του Άλλου στην οντολογία. Με άλλα λόγια, η διυποκειμενική σχέση της δυτικής φιλοσοφίας ήταν αυτή που προσέδωσε οντολογικό status quo στον Άλλον.

Για τον π. Λουδοβίκο εξάλλου, η διυποκειμενικότητα έχει καταστήσει και την έκσταση κοινωνική, συνεχίζοντας και εισάγοντας την Εγγελιανή σχεσιακότητα στο φως της Βιβλικής σκέψης, σε αντίθεση προς την οντολογία του Χάιντεγκερ, η οποία κατανοείται ως υπέρβαση που συγκροτεί τον εαυτό²¹, δηλαδή το υποκείμενο που γίνεται ο ποιμένας του είναι.

Ο πατήρ Νικόλαος Λουδοβίκος ασκεί κριτική στην ασυμμετρική κατανόηση της ετερότητας (αλλά και γενικότερα στην έννοια της ετερότητας) κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, (αλλά και κατά τον Λεβινάς). Η κριτική αυτή εστιάζεται κυρίως στην έννοια της μοναρχίας στη σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου, η οποία σύμφωνα με τον π. Λουδοβίκο, ενισχύει περαιτέρω τον υποκειμενισμό, αντί να μεταμορφώνεται σε κοινωνία. Στην προοπτική αυτή η ετερότητα κατανοείται ως υπαγορευμένη²². Η κριτική συνδέεται άμεσα με την πρόταση του π. Νικολάου για τον ομοούσιο διάλογο της αμοιβαίας δοτικότητας, η εξέταση της οποίας υπερβαίνει τα όρια της παρούσας μελέτης.

Σε τελική ανάλυση ο π. Νικόλαος Λουδοβίκος ανάγει τη θεολογία του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα σε έναν υπαρξισμό ο οποίος, ωστόσο, είναι αδιανόητος χωρίς τη στροφή προς τη διυποκειμενικότητα σύμφωνα με τον Λεβινάς. Κατά τον π. Λουδοβίκο η θεολογική αυτή πρόταση χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια του Μητροπολίτη Περγάμου να οντολογικοποιήσει την ηθική προτεραιότητα του Άλλου όπως αυτή εμφανίζεται στον Λεβινάς και να την συνθέσει με την πατερική έννοια της μοναρχίας, έτσι ώστε να τροποποιήσει την αντίληψή του για την έκσταση, προσδίδοντάς της μία κοινωνική διάσταση²³.

²¹ Βλ. Του ίδιου, *Οι τρόμοι του Προσώπου και τα βάσανα του έρωτα*, (Αρμός, Αθήνα, 2009), σ. 19.

²² Πρβλ. αυτ., σ. 51 και εξ.

²³ Βλ. αυτ., σ. 53.

Ο πατήρ Νικόλαος Λουδοβικός έχει δίκιο όταν δηλώνει πως η διυποκειμενική λύση της απόδρασης από το γενικό είναι βρίσκεται στην ηθική σχέση, στη σχέση καλωσύνης και στην αμεσότητα της συναντήσεως με τον άλλο. Ορθώς παρατηρεί, εξάλλου, ότι η ηθική καθίσταται οντολογία και αυτή από μέρους της το άπειρο της σχέσεως. Το πρόβλημα, ωστόσο, στην πρόσληψη του έργου του φιλοσόφου, σύμφωνα με τον Λουδοβίκο, έγκειται στη διατήρηση των φαινομενολογικών δεσμών, όταν αυτή η μεταφυσική ερμηνεύεται ως υποκειμενική, εγωκεντρική επιθυμία, δηλαδή ως μία εξάπλωση του υπερβατικού εγώ στο κέντρο του κοσμικού ορίζοντα προς το άπειρο μίας ηθικής, η οποία γνωρίζει τον άλλον αναπόφευκτα στο φως της υπερβατικής διυποκειμενικότητας²⁴.

Η συνολική κριτική του π. Νικόλαου Λουδοβίκου, όσον αφορά στην ηθική του Λεβινάς, εστιάζει στην άποψη πως το είναι, για τον φιλόσοφο, στηρίζεται και εδώ σε ένα καθαρά υποκειμενικό πεδίο, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει οπωσδήποτε και την θραύση της κλειστής εγωκεντρικής ολότητας του είναι. Το είναι ως καλωσύνη, κατά τον θεολόγο, δεν σημαίνει οπωσδήποτε την άρνηση του εγώ και τη διασάλευση της υποκειμενικότητας. Ο π. Λουδοβίκος διαβλέπει ότι στην έξοδο από την κλειστή οντολογική ολότητα, που κατορθώνεται μέσω μίας κοινωνικής αναγεννήσεως του υποκειμένου στα όρια της φαινομενολογικής διυποκειμενικότητας, ως δεξίωση του Άλλου, υπάρχει ο άμεσος κίνδυνος αυτή η κοινωνικότητα να αποτελέσει τη διόγκωση της ίδιας της υποκειμενικότητας.

Το πρόβλημα του υποκειμένου είναι πως το πρόσωπο ως θέληση για δύναμη διατηρείται, παρ' όλη την ομηρία στον Άλλον. Επομένως, η πρόσδεσή του υποκειμένου στην πραγματικότητα της βούλησης για δύναμη σχετικοποιεί την αλήθεια κάθε οντολογίας - είτε κοινωνικής, είτε εγωκεντρικής. Το βασικό ζήτημα στο σημείο αυτό είναι πώς αντιλαμβανόμαστε την κοινωνικότητα και την κοινωνική διάσταση του υποκειμένου, διότι ούτε η υποκειμενικότητα, ούτε η διυποκειμενικότητα συνιστούν την οντολογία. Επίσης, ο π. Νικόλαος θεωρεί ότι οι κύριοι

²⁴ Πρβλ. Του ίδιου, *Η αποφασιστική εκκλησιολογία του ομοουσίου*, (Αρμός, Αθήνα, 2002), σ. 209.

θεμελιωτές της διυποκειμενικότητας δεν είναι σε θέση να υπερβούν την ηθική και να διεισδύουν σε μία εσχατολογική οντολογία.

Επιπλέον, ο π. Λουδοβίκος στις μελέτες του δεν ξεχνάει να αναφερθεί και στην κριτική του Paul Ricœur από το βιβλίο του Γάλλου φιλοσόφου Ο ίδιος εαυτός ως άλλος όπου ασκείται κριτική στην προτεραιότητα του Άλλου στο έργο του Λεβινάς. Ο π. Νικόλαος ορθώς εκτιμά πως ο Ricœur βλέπει την απόλυτη ετερονομία στην ενεργητική διάσταση της σχέσης, εκτός κι αν δεν παραδεχτούμε μία αντίθετη κίνηση από τον εαυτό προς τον Άλλον²⁵. Είναι ακριβώς αυτή η ενεργητική διάσταση η οποία ενώνει τον Λεβινάς με τον Χούσερλ. Ο ορθοδόξος θεολόγος συμπεραίνει ότι η διυποκειμενική αυτή σχέση παραμένει δέσμια της υποκειμενικότητας, συγκρίνοντάς την με τη διαλογική συνεργητική αμοιβαιότητα του αγίου Μαξίμου.

Η πιο ενδιαφέρουσα, ωστόσο, κριτική εκ μέρους του π. Νικολάου Λουδιβίκου, αφορά στο ερώτημα που θέτει σε σχέση με τη σύγκριση της έννοιας και της πραγματικότητας της καθολικότητας του προσώπου μεταξύ του αγίου Μαξίμου και του Λεβινάς²⁶. Πρόκειται για το ερώτημα που αφορά στην σχέση του ανθρώπινου υποκειμένου με την καθολικότητα. Στην προσπάθεια του Λεβινάς να ορίσει την ανθρώπινη ύπαρξη (ή υπόσταση) έξω από το είναι, τονίζει ότι ο άνθρωπος αποκτά το είναι του μόνο στο υποκείμενο, στο εγώ που εξίσταται από τον κόσμο. Με άλλα λόγια το γενικό είναι των όντων λαμβάνει υπόσταση στην ανθρώπινη συνείδηση, η οποία διαφεύγει από το είναι καθ' εαυτό. Αυτό όμως, αντιτείνει ρητώς ο π. Νικόλαος, δεν σημαίνει καθόλου πως η συνείδηση ή το Εγώ αποτελεί το πλήρωμα του είναι, αλλά αντίθετα ότι η ανθρώπινη υπόσταση επωμίζεται το είναι μόνο στα όρια της μερικότητάς της. Ο θεολόγος συνεχίζει: «έτσι η υπόσταση, το Εγώ, το ανθρώπινο πρόσωπο στον Λεβινάς, αποπέμπει την καθολικότητα ως εκ της οικοδομήσεώς του, καθώς παραμένοντας οντολογικά ακριβώς εγω-κεντρικό, συνειδήσιο-κεντρικό, αποτελεί μάλλον μία όψη, μία άπ-οψη του καθολικού Είναι, το οποίο υποβαστάζει και από το οποίο εξ-ίσταται. Μ' άλλα λόγια,

²⁵ Βλ. Του ίδιου, Οι τρόμοι, ένθ. ανωτ., σ. 54

²⁶ Πρβλ. Του ίδιου, Η Κλειστή, ένθ. ανωτ., σσ. 301 - 305

ακριβώς επειδή η συνείδηση έχει ως κέντρο το εξ-ιστάμενο Εγώ της, διαθέτει μόνο μία επιμερισμένη υπαρξιακή οπτική του όλου, το οποίο αναποφεύκτως μοιράζεται με άλλα εξίσου μερικά και εξίσου εξ-ιστάμενα της ουσίας Εγώ»²⁷. Η κριτική αυτή του π. Νικολάου επικεντρώνεται στην αδυναμία της Δύσης να υπερβεί τον ορισμό της υπάρξεως ως μέρος του όλου, ενώ η σχέση προς την καθολικότητα, σύμφωνα με τον ίδιο, συνιστά και την κριτική του Paul Ricœur στον Λεβινάς. Ο Λουδοβίκος εκφράζει και επαναφέρει την κριτική του Ricœur στη φιλοσοφία του Λεβινάς ως «προσπάθεια αυτοθεμελιώσεως του Εγώ, καθώς προϋποθέτει, όπως λέγει, κατ' αρχήν μία θέληση κλεισίματος στο Εγώ, μία κατάσταση ριζικού χωρισμού από τον άλλον, ούτως ώστε η ετερότητά του να ισούται με ριζική εξωτερικότητα ως προς το Εγώ. Ο φαινομενολογικός σολιψισμός λοιπόν του Λεβινάς κλείνει το ίδιο μέσα στην ολότητα, για να αποδώσει το Άλλο στη εξωτερικότητα του Απείρου»²⁸.

Στην ουσία η κριτική του π. Νικολάου Λουδοβίκου ως προς την διυποκειμενικότητα του Λεβινάς επαναλαμβάνει την κριτική του Μητροπολίτη Περγάμου. Ο Λουδοβίκος θίγει το ζήτημα της αδυναμίας εισαγωγής της κοινωνίας στην πρώτη οντολογία στη Δύση²⁹. Επιπλέον, υποστηρίζει ότι η έννοια της κοινωνίας αδυνατεί να εισέλθει στην καθ' αυτή οντολογία του υποκειμένου, ότι δηλαδή, η Δύση δεν μπορεί να κατανοήσει την πρώτη οντολογία, ταυτόχρονα, ως σύλληψη του υποκειμένου και ως ον εν κοινωνία. Μάλιστα ο Λουδοβίκος σπεύδει να υπενθυμίσει την κριτική στον Λεβινάς από τον P. Ricoeur, ο οποίος θεωρεί πως η ομηρία στον Άλλον εκφράζει μία επιθυμία διαχωρισμού, έτσι ώστε ο Άλλος να αποτελεί το αντικείμενο της σχέσης μαζί μου³⁰.

Η σύγκριση μεταξύ του αγίου Μαξίμου και του Λεβινάς υπερβαίνει τα όρια της παρούσας διατριβής, όμως η κριτική του π. Νικολάου μας

²⁷ Αυτ., σσ. 302 – 303.

²⁸ Αυτ., σ. 305.

²⁹ Πρβλ. τη συζήτηση στο Θ. Αμπατζίδη, Π. Καλαϊτζίδη, Αθ. Παπαθανασίου (επιμ.), *Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία, Η Θεολογία του Ύο*, (Θεολογικό συνέδριο Βόλος Μαΐου 2005), (Ίνδικτος, Αθήνα, 2009), σ. 259.

³⁰ Βλ. αυτ., σ. 259.

δίνει μία καλή αφορμή να στραφούμε με συντομία στις σχετικές απόψεις του Paul Ricœur.

β) Το βιβλιογραφικό status σε σχέση με τη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς

Σε ένα από τα τρία πιο σημαντικά του έργα, Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος (*Soi-meme comme un autre*, 1990)³¹, ο Paul Ricœur³² ξαναβρίσκει την αρχική φαινομενολογική ώθηση, συναρθρώνοντας μία ηθική της πράξης με μία οντολογία της παθητικότητας και των παθών. Το βιβλίο εξετάζει φιλοσοφικές κατηγορίες όπως «το εγώ» και «ο εαυτός», ενώ ταυτόχρονα θέτει τα όρια μεταξύ τους και προσδιορίζει τι ακριβώς είναι η ταυτότητα και τι η ετερότητα. Για τον Ricœur η ετερότητα, ειδικότερα, αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία συγκροτείται ο εαυτός. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα για την εργασία μας είναι η δέκατη μελέτη του βιβλίου, όπου ο φιλόσοφος εξετάζει το θέμα της ταυτότητας σε σχέση με το ηθικό, ενώ έρχεται σε διάλογο με τις διαφορετικές θεωρίες για τη σχέση μεταξύ «εγώ και εσύ», εστιάζοντας κυρίως στις απόψεις του Λεβινάς, του Φρόυντ και του Χάιντεγκερ.

³¹ Τα άλλα δύο είναι τα *Temps et récit* (3 τόμοι), και *La Mémoire, l' Histoire et l'Oubli*, τα οποία αναπτύσσουν μία σχετική προβληματική για την προσωποκρατική και αφηγηματική ταυτότητα (*narrative identity*) σε σχέση με το ζήτημα περί του χρόνου.

³² Ο Paul Ricœur (1913-2005) ήταν Γάλλος φιλόσοφος. Εξελέγη καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου και στη συνέχεια στο Πανεπιστήμιο της Σορβόνης. Συμμετείχε στην ίδρυση του νέου Πανεπιστημίου της Ναντέρ. Στη συνέχεια δίδαξε στα Πανεπιστήμια του Γέιλ, του Σικάγου και της Λουβαίν. Ασχολήθηκε με τη φαινομενολογία, τον υπαρξισμό, τη φιλοσοφία της γλώσσας, την ψυχανάλυση και την αναλυτική φιλοσοφία. Υπήρξε από τους πρώτους που εισήγαγαν την αναλυτική φιλοσοφία στη Γαλλία, η οποία κυριαρχούσε τότε απόλυτα στον αγγλοσαξωνικό κόσμο, χωρίς όμως ποτέ να εγκαταλείπει τον στοχασμό του για την ηθική και την οντολογία. Αρχικά προσπάθησε να συνθέσει τη φαινομενολογική μέθοδο του Έντμουντ Χούσερλ με τον υπαρξισμό των Γκαμπριέλ Μαρσέλ και Καρλ Γιάσπερς, αλλά οι αξεπέραστες δυσκολίες του εγχειρήματος αυτού τον ανάγκασαν να στραφεί στην ανάλυση προβλημάτων που αφορούν τη σχέση της γλώσσας με τη γνωστική προσοικείωση του κόσμου και του εαυτού μας. Στη δεκαετία του 1950 το έργο του Ρικέρ επηρεάστηκε από τη φαινομενολογία και την ερμηνευτική, ενώ τη δεκαετία του 1960 επικεντρώθηκε στις επιστήμες του ανθρώπου και ιδιαίτερα στην ψυχανάλυση.

Σύμφωνα με τον Ricœur, το εγώ, στη φιλοσοφία του Λεβινάς, δεν διακρίνεται από τον εαυτό, ενώ η ταυτότητα του ίδιου συμπαρατάσσεται με μία οντολογία της ολότητας. Στην ταύτιση αυτή του Λεβινάς, με την οποία ο Ricœur δεν συμφωνεί, εντοπίζεται μία ριζική αξίωση, η οποία εκφράζει μία κλειστή θέληση, μία κατάσταση χωρισμού που συνεπάγεται την εξίσωση της ετερότητας με τη ριζική εξωτερικότητα και η οποία είναι τελικά πολύ ριζικότερη από την αξίωση του Fichte και του Husserl για την κριτική συγκρότηση και ριζική αυτοθεμελίωση³³.

Η μη συμμετρική διαλογική δομή του Λεβινάς, η προέλευση της οποίας είναι εξωτερική ως προς το υποκείμενο, κατανοείται από τον Ricœur ως υπερβολή, ως «στρατηγική που προσήκει στην παραγωγή της επενέργειας ρήξης που συνάπτεται με την ιδέα της εξωτερικότητας με το νόημα της από-λυτης ετερότητας»³⁴. Σύμφωνα με τον Ricœur, η υπερβολή του Λεβινάς είναι διαμετρικά αντίθετη με την υπερβολή του Χούρσελ αναγωγής στο «προσίδιο» (*propre*, *sphère de propre*/στροφή στο ίδιο), αγγίζοντας ταυτόχρονα τους δύο πόλους των μεγίστων γενών, δηλαδή του ίδιου και του Άλλου. Ο Ricœur φρονεί, πως το θέμα που εμπίπτει στη διαλεκτική των μεγίστων όρων, είναι ο χωρισμός³⁵ του εγώ από τον Άλλον, που τρέφεται από τη φαινομενολογία του εγωτισμού και ήδη φέρνει την σφραγίδα της υπερβολής, η οποία σημαίνει μία απόλυτη εξωτερικότητα και η οποία κατά την ουσία της είναι μη σχετική.³⁶

Ο Ricœur υποστηρίζει, ότι στα δύο κυριώτερα έργα του Λεβινάς - Ο χρόνος και το Άλλο και Ολότητα και Άπειρο, ο χωρισμός του εγώ (από τον Άλλον) καθιστά από την μία πλευρά τον εαυτό και την εσωτερικότητά του στείρα, ενώ από την άλλη δεν υπάρχει τίποτε

³³ Βλ. P. Ricœur, Ο Ίδιος εαυτός ως Άλλος, μτφρ. Β. Ιακώβου, (Πόλις, Αθήνα, 2008), σ.434.

³⁴ Αυτ., σ. 435.

³⁵ Ο έννοια του χωρισμού κατά τον Λεβινάς, στην ουσία είναι μια γενική και θετική έννοια. Ο χωρισμός και η υπέρβαση είναι από τις θεμελιώδεις δομές του μεταφυσικού συστήματος και θεμελιώδης κατασκευή μας αυθεντικής σχέσης. Η ιδέα του χωρισμού ανθίσταται στην τάση της ολοποίησης και της ενοποίησης. Από τον χωρισμό λοιπόν ξεκινάει η μεταφυσική και ο ίδιος διατηρεί την μεταφυσική αναζήτηση ως υπέρβαση προς το Άλλο και το Άπειρο.

³⁶ Πρβλ. αυτ., σ. 436.

«μεταξύ» των μέγιστων γενών για να εισέλθει και να μετριάσει την πλήρη ασυμμετρία ανάμεσά τους. Στο έργο του Λεβινάς Υπεράνω και αλλέως του είναι ή επέκεινα της ουσίας η άβυσσος μεταξύ ετερότητας και ταυτότητας γεφυρώνεται χάριν της εξιλέωσης που συνενώνει την ταυτότητα με την ετερότητα, παρά το γεγονός ότι η υπερβολή του χωρισμού οδηγεί σε αδιέξοδο την εξωτερικότητα, εκτός κι αν διασταυρώσουμε την κίνηση του Άλλου προς τον εαυτό και την γνωσιολογική κίνηση του εαυτού προς τον Άλλον³⁷. Αυτό που ενοχλεί περισσότερο τον Ricœur είναι ότι η υπερβολή του χωρισμού καθιστά αδιανόητη κάθε διάκριση μεταξύ εαυτού και εγώ.

Ο Ricœur πιστεύει πως πρέπει να αποδώσουμε στην εσωτερικότητα ή στον εαυτόν μία ικανότητα δεξίωσης, διάκρισης και αναγνώρισης, η οποία προκύπτει από την αναστοχαστική δομή και εσωτερικεύει τη φωνή του Άλλου μέχρι του σημείου να γίνει πεποίθηση του ιδίου υποκειμένου και να εξισώνει την αιτιατική του «νά με!» με την ονομαστική του «Εδώ στέκομαι!»

Ο Paul Ricœur εξετάζει τη συγκρότηση και την έννοια του Άλλου ανθρώπου «μέσα στο» και «από» το νόημα του εγώ. Με άλλο λόγο, η συγκρότηση της ετερότητας στον Λεβινάς σημαίνει τη θεμελίωση μέσα μου και από εμένα³⁸. Ο Ricœur δεν δέχεται την υποτιθέμενη απόλυτη σχέση ανάμεσα στο χωριστό εγώ και τον Άλλον³⁹, όπως άλλωστε και την υποκατάσταση του υποκειμένου. Η απάρνηση του υποκειμένου πιστοποιεί τον ίδιο τον εαυτό· «Ποιός είναι ο όμηρος του Άλλου, αν όχι ένα ίδιο που δεν το ορίζει πλέον ο χωρισμός αλλά το ενάντιό του, η Υποκατάσταση»⁴⁰. Ο Γάλλος φιλόσοφος αποκαλύπτει την αδυναμία και την κρίση του υποκειμένου στην παθητική ηθική του Λεβινάς. Στο θέμα της μαρτυρίας φανερώνεται ξεκάθαρα η ανάγκη μίας ταυτότητας του υποκειμένου. Διαβάζουμε λοιπόν: «ποιος μαρτυρεί, αν όχι ο Εαυτός, διακριτός πλέον από το εγώ, δυνάμει της ιδέας της κλήτευσης στην ευθύνη; ... Η μαρτυρία είναι λοιπόν ο τρόπος αλήθειας ετούτης

³⁷ Βλ. αυτ., σ. 437.

³⁸ Προβλ. αυτ., σ. 429.

³⁹ Βλ. αυτ., σ. 438.

⁴⁰ Αυτ., σ. 439.

της αυτοέκθεσης του Εαυτού, το ανάστροφο της βεβαιότητας του Εγώ»⁴¹.

Με αφορμή την αντιπαράθεση μεταξύ των Χούσερλ και Λεβινάς, ο Paul Ricoeur διατυπώνει την εξής πρόταση: δεν υπάρχει καμία αντίφαση στο να θεωρούμε ως διαλεκτικώς συμπληρωματικές την κίνηση από το Ίδιο προς το Άλλο και την κίνηση από το Άλλο προς το Ίδιο, επειδή και οι δύο δεν αλληλοαναιρούνται⁴². Η τελική πρόταση για την ετερότητα του Ricoeur τοποθετείται ανάμεσα στη χαϊντεγκεριανή ξενικότητα και την εξωτερικότητα του Λεβινάς, αποτελώντας έτσι την τρίτη τροπικότητα της ετερότητας, δηλαδή «του κελευσμένου-είναι ως δομή της εαυτότητας»⁴³. Ταυτιζόμενος με τον Λεβινάς, σύμφωνα με τον οποίο ο Άλλος άνθρωπος αποτελεί την πηγή του κελεύσματος, ο Ricoeur αντιτείνει, πως το κέλευσμα συνιστά την αρχέγονη πιστοποίηση του εαυτού, κινδυνεύοντας να απαλείψει την ύπαρξη ενός κελευσμένο-είναι ως τρόπο ενός αποκρινόμενου. Ο Ricoeur υποστηρίζει την ενότητα της πιστοποίησης του εαυτού και του κελεύσματος που προέρχεται από τον Άλλον, υπογραμμίζοντας ταυτόχρονα την ανάγκη μίας αμφισημίας σχετικά με το καθεστώς του Άλλου⁴⁴. Ο Ricoeur υποστηρίζει μία διαλεκτική σχέση στην οποία η ετερότητα θεωρείται ως μετακατηγορία, καταφέροντας πράγματι να συλλάβει την αχίλλειο πτέρνα της φιλοσοφίας του Λεβινάς, δηλαδή την κοινωνικότητα.

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να αναφερθούμε στα ονόματα δύο ακόμη στοχαστών: του Zygmunt Bauman (Ζίγκμουντ Μπάουμαν) και του π. Józef Tischner. Στρεφόμεστε στους δυο αυτούς στοχαστές, επειδή πιστεύουμε όχι μόνο ότι είναι από τους βαθύτερους ερμηνευτές της σκέψης του Εμμανουέλ Λεβινάς, αλλά επίσης, επειδή και οι δύο αναπτύσσουν τον ηθικό του προβληματισμό σε δύο διαφορετικούς τομείς - ο Bauman στο πεδίο της κοινωνιολογίας και ο Tischner στην περιοχή της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας.

⁴¹ Αυτ., σ. 439.

⁴² Βλ. αυτ., σ. 440.

⁴³ Αυτ., σ. 458.

⁴⁴ Πρβλ. αυτ., σ. 458.

Ο Zygmunt Bauman, ομότιμος καθηγητής κοινωνιολογίας στα Πανεπιστήμια του Λιντς και της Βαρσοβίας, έχει δεχτεί επιρροές από σημαντικούς διανοούμενους του 19ου αιώνα, όπως τον Καρλ Μαρξ και τον Μαξ Βέμπερ, αλλά και του 20ού αιώνα, όπως τον Τεοντόρ Αντόρνο και τον Εμμανουέλ Λεβινάς. Στην κοινωνιολογική του σκέψη ο Bauman διατηρεί ένα διαλογικό και επίκαιρο χαρακτήρα. Όπως σημειώνει: «Κοινωνιολόγος είναι αυτός, ο οποίος γυρνάει στο δρόμο, ρωτά τον πρώτο που θα βρει, τον ακούει και μαθαίνει απ' αυτόν. Ό,τι έκανε κι ο Σωκράτης». Η επικαιρότητα της σκέψης του προέρχεται από την πεποίθηση ότι η κοινωνιολογία πρέπει να μετατραπεί σε μία επιστήμη της ελευθερίας, έτσι ώστε «να επανεδραιώσει τον εαυτό της ως πολιτισμική πολιτική στην υπηρεσία της ανθρώπινης ελευθερίας». Ο Bauman πιστεύει ότι η κοινωνιολογία είναι υπόθεση ηθική: «Το να σκεφτόμαστε κοινωνιολογικά σημαίνει ότι καταλαβαίνουμε περισσότερο τους ανθρώπους γύρω μας, κατανοούμε τις ελπίδες τους και τις επιθυμίες τους, τις ανησυχίες και τα προβλήματά τους».

Ο λόγος όμως για τον οποίο καταφεύγουμε στον Bauman είναι ότι ο κοινωνιολόγος είναι πιστός ακόλουθος του Λεβινάς. Το κύριο έργο, το οποίο μας ενδιαφέρει εδώ, είναι το *Postmodern Ethics*⁴⁵, επειδή είναι κυρίως αυτό στο οποίο ο Bauman εξετάζει την ασύμμετρη ηθική σχέση του Λεβινάς. Το αντικείμενο της μελέτης αυτής είναι η ηθικότητα στην προοπτική της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας. Η «πρωταρχική σκηνή» της κοινωνικότητας, κατά τον Bauman, είναι η ευθύνη για τον Άλλον, την οποία το υποκείμενο μάταια προσπαθεί να μεταθέσει στους υπερπροσωπικούς θεσμούς. Στο *Postmodern Ethics* ο Bauman μάς επαναφέρει στην πρωταρχική προσαγή, η οποία μάς προσκαλεί στη μέριμνα για τον Άλλον και τη δική του ετερότητα.

⁴⁵ Στην παρούσα διατριβή έχουμε χρησιμοποιήσει τη βουλγαρική έκδοση του Bauman: З. Бауман, Постмодерната Етика, μτφρ. Μ. Димитрова, (Лик, София, 2001). Λαμβάνουμε υπόψη και το έργο - Παράπλευρες απώλειες: Κοινωνικές ανισότητες στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, μτφρ. Ε. Παραδέλλη, (εκδόσεις Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2012). Πρόκειται για μία συλλογή δοκιμίων του, τα οποία βασίζονται κυρίως σε διαλέξεις που έδωσε μεταξύ των ετών 2010-2011. Στα διάφορα κεφάλαια του βιβλίου του, ο Bauman ερευνά μεγάλη ποικιλία θεμάτων, ενώ στο πέμπτο δοκίμιο αναφέρεται στην άνευ όρων ευθύνη για τον Άλλον κατά Λεβινάς. Αναλύει, μεταξύ άλλων, την αποτυχία του κομμουνιστικού πειράματος, το ζήτημα της ξενοφοβίας, τις σχέσεις καταναλωτισμού και ηθικής, την κρίση της ιδιωτικότητας, τα θεμέλια της πολιτικής κυριαρχίας, το μυστήριο της καταγωγής του κακού, τον ρόλο της κοινωνιολογίας κ.λπ.

πρόκειται για μία προσταγή ενάντια στη σύγχρονη λήθη, και την ανωνυμία της συνύπαρξής μας με τον Άλλον. Από αυτή την πρωταρχική σκηνή της κοινωνικότητας εκκινούν συγχρόνως όλες οι διαστάσεις της ζωής μας.

Στην αντίληψη του Bauman, η ηθικότητα και η κοινωνικότητα είναι συνώνυμες κατηγορίες. Η ύπαρξη-για-τον-Άλλον είναι η ηθική εγγύηση, που δίνει το υποκείμενο και βρίσκεται στη βάση κάθε άλλης διάστασης ζωής - οικονομική, νομική, πολιτική, λογική και γενικά οντολογική⁴⁶. Η κοινωνικότητα και η ηθική ταυτίζονται με το μεταφυσικό και διακρίνονται εκ νέου από το οντολογικό. Η ηθική συνίσταται στην προσοχή μας προς το πρόσωπο του Άλλου, στο γεγονός της συνάντησης με τον Άλλον, που με προσεγγίζει στη προστακτική. Οι νόμοι, οι αξίες, οι αρχές, τα προτάγματα, τα προγράμματα, οι αξιολογήσεις, οι κρίσεις, οι συμπεριφορές, η παράδοση, η σκέψη και γενικά όλοι οι θεσμοί της συνύπαρξής μας με τον Άλλον ακολουθούν την ηθική, που με τη σειρά της θεμελιώνεται στη μεταφυσική.

Αυτή η μεταφυσική αρχή αποτελεί και τη βάση της ηθικής σκέψης στον Λεβινάς. Όπως είναι όμως γνωστό, ο Λεβινάς δεν μπορεί να προσεγγίσει τη σχέση μεταξύ του Ίδιου και του Άλλου, από την άποψη της ψυχολογίας ή της κοινωνιολογίας, δηλαδή ως ένα εμπειρικό φαινόμενο, αλλά πρωτίστως ως μία ηθική σχέση.

Ο π. Józef Tischner, καθηγητής στην Ποντιφική Θεολογική Ακαδημία στην Κρακοβία και Πρόεδρος του Ινστιτούτου Ανθρωπιστικών Επιστημών στη Βιέννη, συγκροτεί μια πρωτότυπη φιλοσοφική ανθρωπολογία, συνδυάζοντας, με ιδιαίτερο τρόπο, τη φαινομενολογία του Χούσερλ, τη διαλογική κατανόηση του Λεβινάς και τη φιλοσοφία της ιστορίας των Χέγκελ και Χάιντεγκερ. Από τα κυριώτερα θέματα που τον απασχολούν είναι η κρίση της ελπίδας, η ασφυκτική απελπισία, η απουσία του Θεού, η ύπαρξη του κακού, το Αγαθό, η ποιότητα του ανθρωπίνου πόνου που αναδύεται στο πρόσωπο του Άλλου, όπως επίσης και η υποδοχή του Άλλου. Σε σύγκριση με την αρχαία φιλοσοφία που γεννιόταν από την έκπληξη και την καρτεσιανή

⁴⁶Ποβλ. Μ. Димитрова, Моралната гаранция, метафизическа, а не онтологическа // Постмодерната Етика, ένθ. ανωτ., σσ. 344 - 354.

από την αμφιβολία, η σύγχρονη φιλοσοφία, κατά τον Tischner, θα πρέπει να γεννηθεί από τον πόνο. Κρίσιμο ρόλο στη φιλοσοφία, διαδραματίζει η ποιότητα του ανθρώπινου πόνου, την οποία η φιλοσοφία οφείλει να εκφράσει και να βοηθήσει.

Αποδίδοντας στον Λεβινάς τον τίτλο του τελευταίου φιλοσόφου του διαλόγου, ο Józef Tischner εξετάζει την ηθική του σκέψη σε δύο από τα σημαντικά έργα του - *Filozofia dramatu* [The Philosophy of Drama] 1990, και *Myślenie według wartości* [Thinking According to Values] 1982⁴⁷. Το γεγονός της συνάντησης αποτελεί και πάλι το μεταφυσικό συμβάν στη υποδοχή του Άλλου. Το να συναντήσεις τον Άλλον σημαίνει να αποδέχεσαι την Υπέρβαση. Το ζήτημα της συνάντησης και της Υπέρβασης δίνουν στον Tischner την αφορμή να εξετάσει τις απόψεις του Λεβινάς.

Η δυτική φιλοσοφία συνιστά την καταστροφή της υπέρβασης και όχι «λήθη του είναι», γι'αυτό όπως υποστηρίζει ο π. Józef Tischner η ηθική του Λεβινάς είναι μία ηθική της αποδόμησης. Ο Tischner θεωρεί πως ο Λεβινάς αντιμετωπίζει πολύ σοβαρά την αποδόμηση της μεταφυσικής από τον Κάντ και μετά, προσπαθώντας να εντοπίσει τους λόγους στους οποίους οφείλεται αυτή.

Όπως πολύ ορθά παρατηρεί ο πυρήνας της μεταφυσικής του Λεβινάς είναι οι ανθρώπινες επιθυμίες, ενώ η θεμελιώδης εμπειρία δεν είναι η αφαίρεση, αλλά το αίσθημα για το συγκεκριμένο, δηλαδή η παρουσία ή η απουσία του Άλλου ανθρώπου. Πρόκειται εδώ, κατά την έκφραση του Tischner, για ένα είδος «εβραϊκής οντολογίας», που δεν ενδιαφέρεται για την ουσία ή την ύπαρξη γενικά, αλλά για τον συγκεκριμένο άνθρωπο τον οποίο αποδέχεται ή αρνείται.⁴⁸

Η σχέση που μάς συνδέει με τον Άλλον δεν έχει οντολογικό χαρακτήρα, αλλά είναι μία ηθική σχέση, με την απόλυτη έννοια της λέξης. Ο Tischner, ερμηνεύοντας τον Λεβινάς, επιβεβαιώνει ότι το Ήθος

⁴⁷ Στην παρούσα διατριβή χρησιμοποιούμε τις βουλγαρικές εκδόσεις του J. Tischner: Ю. Тишнер, *Философия на драмата*, μτφρ. П. Спасова, (Лик, София, 2008) και Ю. Тишнер, *Мислене според ценностите*, μτφρ. Д. Недялкова, (Сонм, София, 2004).

⁴⁸Вλ. Ю. Тишнер, *Мислене*, ένθ. ανωτ. σ. 160.

προηγείται του Λόγου⁴⁹. Με άλλα λόγια αυτό σημαίνει ότι ο χώρος του επέκεινα της ουσίας έχει ηθική φύση.

Ο π. Tischner ορίζει με σαφήνεια τη σχέση μας με τον Άλλον. Αν και οι σχέσεις μας με τον Άλλον δεν είναι οντολογικές, χωρίς αυτές ούτε η οντολογία είναι δυνατή· οι σχέσεις αυτές είναι υπερβατολογικού χαρακτήρα και υπερβαίνουν κάθε σύστημα· έχουν νόημα καθ'εαυτό και δι'εαυτού⁵⁰, και είναι βαθύτερες από το νόημα της ύπαρξης, επειδή ακριβώς αυτό το νόημα προσδιορίζεται από τον διάλογο με τον Άλλον. Οι σχέσεις αυτές συνιστούν τον ενταξιακό παράγοντα της ανθρώπινης σχέσης στο Άπειρο.

Η σχέση του Λεβινάς με την αρχαία φιλοσοφία είναι ιδιαίτερα στενή. Στο σημείο αυτό θα αναφερθούμε και σε ένα από τα έργα που ασχολούνται με την επιρροή της αρχαίας φιλοσοφίας στη σκέψη του Λεβινάς. Το βιβλίο *Levinas and the Greek Heritage* του Jean-Marc Narbonne και *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History* του Wayne J. Hankey απαρτίζεται από δύο ξεχωριστές μελέτες διαφορετικών μελετητών, όπου εξετάζεται ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του νεοπλατωνισμού και η απήχησή του μεταξύ κορυφαίων προσωπικοτήτων στον γαλλόφωνο και αγγλόφωνο κόσμο. Στην παρούσα συνάφεια, ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη μας, έχει το πρώτο μέρος του Καναδού καθηγητή Jean-Marc Narbonne.

Ο Καναδός καθηγητής παρουσιάζει μία βαθιά γνώση του έργου του Λεβινάς, καθώς και μία εξοικείωση με τις αρχαίες πηγές. Ο Narbonne ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για το πώς ο νεοπλατωνισμός αναδιαμορφώνει τη σχέση ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη θεολογία.

Η ενασχόληση του Narbonne με τους Nietzsche και Heidegger, φανερώνει ότι οι τελευταίοι προσεγγίζουν τη φιλοσοφία ως αντίθετη προς τη θεολογία, ενώ ταυτόχρονα υποστηρίζει ότι ο Levinas αποτελεί μέρος μίας εναλλακτικής ελληνικής παράδοσης, η οποία συνδέει στενά τη φιλοσοφία με τη θεολογία.

Στη μελέτη αυτή ο Καναδός καθηγητής ενδιαφέρεται για τη σχέση του Λεβινάς με την αρχαία φιλοσοφική κληρονομιά,

⁴⁹ Βλ. αυτ., σ.164.

⁵⁰ Βλ. αυτ., σ.161.

συμπεριλαμβανομένων των Προσωκρατικών, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ενώ βρίσκει ιδιαίτερες συγγένειες και μεταξύ του Λεβινάς και του Νεοπλατωνισμού. Η δομή της μελέτης περιλαμβάνει δύο περιοχές - το πεδίο του είναι και ιδιαίτερα το πεδίο του επέκεινα της ουσίας (είναι). Ο Narbonne προσφέρει μία λεπτομερή συζήτηση περί του θέματος του Αγαθού και τα σχετικά θέματα της αγάπης και του έρωτα, του ύψους, της γλώσσας και της γενικής σχέσης του Levinas με την ελληνική σκέψη σε σύγκριση με την εβραϊκή.

Στην αρχή ο Narbonne συνδέει το Άπειρο του Λεβινάς με το νεοπλατωνικό Εν που δεν μπορεί να αναχθεί στη γλώσσα και αποτελεί μία «ρήξη της κατανοησιμότητας», η οποία «ανυψώνεται χωρίς να αντιτίθεται στο πεδίο του είναι»⁵¹. Κατά τον Narbonne ο Λεβινάς αντικαθιστά το Εν με το Άπειρο, ενώ προσθέτει επίσης και μία ηθική διάσταση στο Άπειρο. Στη συνέχεια όμως ο συγγραφέας θεωρεί πως το «επέκεινα της ουσίας» στον Λεβινάς, απομακρύνεται από τον (Νεο)πλατωνισμό. Το Εν είναι ένα είναι διαφορετικό, αλλά δεν είναι η απόλυτη υπέρβαση του επέκεινα της ουσίας⁵². Κατά τον Narbonne η ηθική του Λεβινάς δεν αποτελεί τόσο μία αντιστροφή του Πλατωνισμού, αλλά μάλλον μία πλατωνική εγκοσμιότητα. Ο Λεβινάς βρίσκει στο πρόσωπο του Άλλου «την υπέρβαση μέσω [της] εμμένειας»⁵³.

Η γενική θέση του Narbonne συνίσταται στην άποψη πως δεν μπορούμε να διαβάσουμε το «Υπεράνω και αλλέως του είναι ή επέκεινα της ουσίας» με οποιοδήποτε άλλο τρόπο, παρά ως κάποιο είδος νεοπλατωνικού προγράμματος, επεκτείνοντας το πλατωνικό Αγαθό «επέκεινα της ουσίας» προς την κατεύθυνση του «άλλου ανθρώπου», ενώ ταυτόχρονα ο Λεβινάς ανοίγει για μας τον ορίζοντα ενός νέου ανθρωπισμού.

Ο Narbonne καταλήγει στο γεγονός πως η ηθική του Λεβινάς επιδιώκει τη δικαίωση και τη νομιμότητα της ύπαρξης, ενώ η έννοια

⁵¹ J-M. Narbonne, *Levinas and the greek heritage // Levinas and the Greek Heritage. One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*, (Peeters, Leuven, 2006), σ. 58.

⁵² Βλ. αυτ., σ. 62.

⁵³ Αυτ., σ. 69.

του Ενός μόνο λαμβάνει υπ' όψιν το γεγονός της ύπαρξης ή της πραγματικότητας του είναι⁵⁴. Ο πλατωνισμός του Λεβινάς διαθέτει μία ηθική διάσταση, η οποία καθιστά εφικτό τον «γάμο» του Έλληνα και του Ιουδαίου Χριστιανού⁵⁵. Ο Narbonne επιμένει πως υπάρχουν και άλλοι τρόποι με τους οποίους κάποιος θα μπορούσε να επιχειρήσει να ξεπεράσει το είναι. Δεν υπάρχει, δηλαδή, μόνο ένας ελληνικός τρόπος (πρωταρχικά μεταφυσικός), αλλά και ένας βιβλικός τρόπος (ηθικός).

Το έργο του Narbonne συνιστά μία από τις καλύτερες, διαθέσιμες σήμερα, μελέτες για την επίδραση του (νεο)πλατωνισμού στον Levinas. Εκείνο που μάς ενδιαφέρει ιδιαίτερω εδώ είναι η τάση σύνθεσης [μεταξύ ελληνικού και εβραϊκού τρόπου σκέψης], έστω κι αν δεν σκιαγραφείται σε όλη της την ευρύτητα και σαφήνεια από τον Narbonne. Σε τελική ανάλυση, η μελέτη αυτή αποτελεί για τους σκοπούς της παρούσας εργασίας, μία καλή αφορμή για την κατανόηση, την επανεξέταση και τον αναστοχασμό της σύγχρονης δυτικής θρησκευτικής φιλοσοφικής σκέψης καθ' εαυτήν και σε σχέση με την αρχαία φιλοσοφία.

Στο έργο του Левинас versus Хайдегер (онтоложка и етичка диференција и питање људске заједнице) ο Σέρβος καθηγητής Д. Перовић εστιάζει στην προσπάθεια του Λεβινάς να ξεπεράσει τη δυτική μεταφυσική, η οποία εκπροσωπείται κυρίως από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ και την εξαγωγή της προσωπικής ύπαρξης από την οντολογική σχέση με τον Άλλον. Η μελέτη ασχολείται με την απελευθέρωση της μεταφυσικής στον Λεβινάς, η οποία, κατά κανόνα, ταυτίζει τη σκέψη και την ύπαρξη και ανάγει το είναι σε μία κλειστή οντολογική ολότητα. Ασχολείται, με άλλα λόγια, με τη ριζική απόρριψη της οντολογικής σκέψης, που προϋποτίθεται από την ενοποίηση της σκέψης και της ταυτότητας. Επίσης η μελέτη υπογραμμίζει τον καινούργιο ορίζοντα που διαγράφεται στον διάλογο μπροστά από το

⁵⁴ Πρβλ. αυτ., σ. 62.

⁵⁵ Πρβλ. αυτ., σ. 88.

πρόσωπο του Άλλου, δηλαδή τον ορίζοντα της διαφοράς και της ετερότητας⁵⁶.

Σημασία για εμάς έχει και η ενδιαφέρουσα θέση του Д. Перовић, όπως αυτή διατυπώνεται στα συμπεράσματα του βιβλίου του. Εκεί σημειώνεται, ότι, τόσο ο Χάιντεγκερ, όσο και ο Λεβινάς, επιμένουν στο ερώτημα του “Τι”, το οποίο δεν θα μάς οδηγήσει τελικά στο ίδιο το πρόσωπο.⁵⁷ Ο Σέρβος καθηγητής αναφέρεται στη γνωστή Καππαδοκική οντολογική επανάσταση και στις σχετικές απόψεις του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα. Πέρα από τις θέσεις για την κοινωνική διάσταση του προσώπου και της ελευθερίας, με τις οποίες θα ασχοληθούμε παρακάτω, χρειάζεται να σημειώσουμε ότι ο Перовић εξετάζει ιδιαίτερα την οντολογική έκσταση στον Χάιντεγκερ και την ηθική υπόσταση του Λεβινάς, μονάχα, ως δύο βασικούς τρόπους ύπαρξης και αναφοράς του προσώπου, χωρίς ωστόσο οι τρόποι αυτοί να δείχνουν στην ίδια αντίληψη περί προσώπου. Ο Перовић τονίζει πως η ηθική του Λεβινάς περιορίζεται στη μορφή/πρόσωπο [visage] του Άλλου, και όχι στην προσωπικότητά του. Σε σύγκριση με την έννοια της ευθύνης του Λεβινάς, ο Перовић θεωρεί ότι η χριστιανική αγάπη είναι πιο δυνατή και ικανή για μία αυθεντική προσέγγιση του προσώπου και για μία σύνθεση οντολογίας και ηθικής.

Το ζήτημα για τον οντολογικό χαρακτήρα της ηθικής στον Λεβινάς τίθεται και από τον Σέρβο καθηγητή Б.Шијаковић. Ο καθηγητής θέτει το ερώτημα εάν είναι εφικτή μία οντολογία της ευθύνης, οντολογία της ενοχής και μετανοίας, δηλαδή μία οντολογία των ηθικών κατηγοριών⁵⁸. Την υπερβάση της οντολογίας από την ηθική στο έργο του Λεβινάς, ο Б.Шијаковић την ερμηνεύει ως υπέρβαση του Χάιντεγκερ μέσω του ίδιου του Χάιντεγκερ. Όταν βλέπουμε το πρόσωπο του Άλλου, το ηθικό πεδίο προτάσσεται του οντολογικού. Κατά τον

⁵⁶ Вл. Д. Перовић, Левинас versus Хајдегер (онтолошка и етичка диференција и питање људске заједнице), (Јасен, Београд, 2006), σσ. 104 - III . Поβл. επίσης την μελέτη του С. Тутеков, Личност, общност, другост. (Синтаγμα, В. Търново, 2009), σ. 305. και А. Пеперцак, «Неколико теза за Левинасову критику Хајдегера», Отговорност за другог (Аспекти Левинасове философије), (ЛУЧА, Никшић, 2003), σσ. 83-93.

⁵⁷ Поβл. Д. Перовић, аут., σ. 429 και εξ.

⁵⁸ Вл. Б.Шијаковић, «Напомене о Левинасу и онтологији», Саборност 1-4, (Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2003), σσ. 79-91.

Б.Шижаковић η ηθική στον Λεβινάς είναι τόσο θεμελιώδης που θα πρέπει να την κατανοήσουμε οντολογικά.

Στην ηθική αντίσταση απέναντι στην ολοποιητική ιδέα του είναι, δηλαδή στο γεγονός να υπάρχουμε κατά ένα διαφορετικό τρόπο από την ύπαρξη, ο Б.Шижаковић διαβλέπει το κεντρικό θέμα της φιλοσοφίας του Λεβινάς: δηλαδή το πώς θα βρούμε το νόημα του ανθρώπου, χωρίς αυτό να αναμετριέται με την οντολογία.

Το ηθικό νόημα της αφοσίωσης στον Άλλον ερμηνεύεται οντολογικά, ενώ η ευθύνη αποτελεί τον τρόπο της προσωπικής ύπαρξης. Η ευθύνη εκλαμβάνεται οντολογικά ως τρόπος σχεσιακής ύπαρξης, η οποία και μάς συνιστά. Επιπλέον, η ευθύνη προϋποθέτει την κοινωνία και η συνείδηση της ευθύνης αποτελεί ταυτόχρονα και συνείδηση της ελευθερίας⁵⁹. Αυτή η αντι-ηθικιστική και μη νομικιστική ανάγνωση της φιλοσοφίας του Λεβινάς και ειδικά της ευθύνης από τον Б.Шижаковић, μάς επιτρέπει να κάνουμε λόγο για μία αντίληψη «οντολογικής ηθικής» ή καλύτερα για μία ηθική που είναι οντολογία.

Γενικά, η серβική σχολή υπογραμμίζει τα πρωτεία και την προτεραιότητα του απείρου σε σχέση με την ολοποίηση και την απόλυτη ετερότητα του Άλλου σε σύγκριση προς την οντολογικοποίηση· με τον τρόπο αυτό τονίζει τον εκθρονισμό της κλειστής οντολογίας του Λεβινάς, τοποθετώντας την ηθική στη θέση της οντολογίας ως πρώτη φιλοσοφία⁶⁰. Με λίγα λόγια, ερμηνεύοντας τη φιλοσοφία του Λεβινάς και οι δύο Σέρβοι συγγραφείς, ακολουθούν πιστά τη γραμμή που προσδιορίζει την ανάγκη και τους ορίζοντες μίας οντολογικής ηθικής.

Τα κείμενα του Свилен Тутеков (Σβίλεν Τούτεκοβ)⁶¹ επιδιώκουν να παρουσιάσουν τις προϋποθέσεις μίας οντολογικής ηθικής, η οποία στηρίζονται στις κατηγορίες, όπως ετερότητα, ευθύνη, θυσία, κοινωνία, γεγονός που θα επέτρεπε στη φιλοσοφική και θεολογική σκέψη να

⁵⁹ Βλ. αυт.

⁶⁰ Ποβλ. αυт., σσ. 84-85 και Д. Перовић, Левинас versus, ένθ. ανωт., σσ. 53-118.

⁶¹ Βλ. σχετικώς С. Тутеков, «Търсенето на “Другия”: Богословският отговор на едно постмодерно предизвикателство και От отговорността за другия до любовта към ближния: една реплика на св. Йоан Златоуст към етиката на Емануел Левинас», στο С. Тутеков, Личност, общност, другост. (Синтаγμα, В. Търново, 2009), σσ. 275-302 και 303-325.

απορρίπτει με ένα ριζικό τρόπο την ηθική της κλειστής ολότητας, τοποθετώντας ως οντολογικό κέντρο τη διαλογική σχέση και τη θυσιαστική ευθύνη δια τον Άλλον⁶². Ο θεολόγος εστιάζει όχι μόνο στην, κατά Λεβινάς, απελευθέρωση της ανθρώπινης ύπαρξης από την υποκειμενικότητα, αλλά επίσης και στην απελευθέρωσή της από τα συναισθήματα ανθρωπιάς, και στον προσανατολισμό της προς τη φαινομενολογία των διυποκειμενικών σχέσεων.

Ο Βούλγαρος θεολόγος, επαναλαμβάνοντας τους Σέρβους, σημειώνει, ότι η ηθική του Λεβινάς ανοίγει τον δρόμο για την υπέρβαση της κλειστής ολότητας ενώπιον του προσώπου του Άλλου, καθώς μόνο στη θρησκευτική και την ηθική εμπειρία η ίδια η ετερότητα του Άλλου μπορεί να απελευθερωθεί. Όπως σημειώνει ο Τυτεκοβ: «Η μεταφορά αυτής της υπερβατικής εμπειρίας στις διαπροσωπικές σχέσεις προσδίδει στην ηθική ένα οντολογικό περιεχόμενο, ενώ δημιουργεί από αυτήν μία φιλοσοφία ευθύνης για τον άλλον ή αλλιώς έναν 'ουμανισμό του άλλου ανθρώπου'»⁶³. Με άλλα λόγια, ο θεολόγος μιλάει για τη θεμελίωση μίας οντολογικής ηθικής, η οποία εκ φύσεως αφορά σε ένα άλλο είδος οντολογίας, δηλαδή σε μία οντολογία που πηγάζει από την εμπειρία της σχέσης και της ετερότητας⁶⁴. Κατά τον Τυτεκοβ, ο Λεβινάς δημιουργεί τις προϋποθέσεις μίας οντολογικής ηθικής, γεγονός που μας υποχρεώνει να ερμηνεύσουμε την ηθική αυτή όχι μόνο, ως ηθική αλλά μάλλον, ως μία οντολογία της διυποκειμενικής σχέσης.

Στην οντολογικοποίηση της φιλοσοφικής διυποκειμενικής σχέσης, ο Βούλγαρος θεολόγος αντιπαραβάλλει την οντολογία του προσώπου που βασίζεται στις χριστολογικές και τριαδολογικές προϋποθέσεις, στην προοπτική μάλιστα της ευχαριστιακής εσχατολογικής οντολογίας⁶⁵. Μέσα στο πλαίσιο αυτής της προσωποκεντρικής οντολογίας, το πρόσωπο μπορεί να κατανοηθεί ορθά ως μία υποστατική ετερότητα σε σχέση και ως σχέση ή ως κοινωνία στην ετερότητα, κατ' εικόνα του

⁶² Βλ. αυτ., σ. 284.

⁶³ Αυτ., σ. 308.

⁶⁴ Βλ. αυτ., σ. 308.

⁶⁵ Πρβλ. αυτ., σσ. 290 – 291.

τρισυπόστατου Θεού. Σύμφωνα με τον Τούτεκοβ, η ορθόδοξη θεολογία υπερβαίνει την οντολογικοποίηση της ατομικής σχέσης και τη διακινδύνευση της κλειστής οντολογίας χάριν της σχεσιακής διαλογικής εκδήλωσης της υποστατικής ετερότητας μέσα στο πλαίσιο της προσωπικής ευχαριστιακής κοινωνίας με τον Χριστό ως χαρισματικό δώρο του Αγίου Πνεύματος.

Γ) Το βιβλιογραφικό status σε σχέση με τη θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα

Ο γενικός σκοπός της μονογραφίας του Αριστοτέλη Παπανικολάου με τίτλο *Being with God* είναι η ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στον αποφασισμό, τη θεολογία και τη θεανθρώπινη κοινωνία, με βάση τη συγκριτική θεώρηση των απόψεων δύο Ορθόδοξων θεολόγων, του Βλαδίμηρου Λόσκυ (1903-58) και του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, αναμφισβήτητα δύο από τους σημαντικότερους ορθόδοξους θεολόγους της εποχής μας. Η μελέτη αυτή δεν έχει σκοπό να αξιολογήσει τη σημασία της διαφοροποίησης των δύο θεολόγων. Ο συγγραφέας ενδιαφέρεται περισσότερο να δείξει ότι στο επίκεντρο των θεολογικών αναζητήσεων, τόσο του Λόσκυ όσο και του Μητροπολίτη Περγάμου, βρίσκεται μία οντολογία της θεανθρώπινης κοινωνίας.

Πίσω από τον γενικό σκοπό του βιβλίου αυτού, πίσω από τη συγκριτική θεώρηση των δύο σύγχρονων θεολόγων του 20ού αιώνα, ο βαθύτερος στόχος της μελέτης είναι τελικά να προτείνει ένα διαφορετικό θεολογικό παράδειγμα με άξονα το κοινό στοιχείο μεταξύ των δύο θεολόγων, δηλαδή «την πραγματικότητα της θεανθρώπινης κοινωνίας». Ο Παπανικολάου επιχειρεί να αναλύσει ένα θεολογικό μοντέλο που λαμβάνει υπ' όψιν τις βασικές ιδέες και των δύο θεολόγων, οι οποίοι προσπαθούν ταυτόχρονα να διατηρήσουν την ισορροπία μεταξύ μίας αυθεντικής κοινωνίας και υπέρβασης. Από την

μία έχουμε τον γνωσιολογικό αποφασισμό του Λόσκυ και από την άλλη το πρωτείο της οντολογίας έναντι της γνωσιολογίας στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου. Παρά τις διαφορές που και οι δύο έχουν στον τρόπο προσέγγισης του Θεού, ο Παπανικολάου υποστηρίζει πως υπάρχει μεταξύ τους ένα σημείο σύγκλισης που δεν είναι άλλη από την προτεραιότητα της οντολογίας έναντι της γνωσιολογίας. Ο αποφασισμός αποτελεί για τον Λόσκυ μία από τις ειδικές γνωσιολογικές μεθόδους προσεγγίσεως και γνώσεως του Θεού, η οποία προσδιορίζει, κατά κάποιο τρόπο, και την έννοια του προσώπου και της Τριαδολογίας γενικότερα. Ο Παπανικολάου θεωρεί ότι ο Μητροπολίτης Περγάμου επιχειρεί να ξεπεράσει τη διαλεκτική μεταξύ καταφατισμού και αποφασισμού, ενώ ταυτόχρονα οντολογικοποιεί τη γνωσιολογία, οδηγούμενος έτσι προς μία λειτουργική θεμελίωση της θεολογίας (και της οντολογίας), στο γεγονός της συναντήσεως του Θεού στη Θεία Ευχαριστία.

Ο Παπανικολάου επιχειρεί να βρει την ισορροπία στην οντολογική επέκταση της θεολογικής γνωσιολογίας από τον Ιωάννη Ζηζιούλα, καθώς είναι πεπεισμένος ότι η ριζική αποφαστική αντίληψη του Λόσκυ παρουσιάζει προβλήματα στον τρόπο κατανόησης της έννοιας του προσώπου και στην συνάντηση με τον Τριαδικό Θεό. Κατά τον Ελληνο-αμερικάνο θεολόγο, ο Μητροπολίτης Περγάμου διατηρεί τον υπερβατικό και άρρητο χαρακτήρα της Αγίας Τριάδας, αν και είναι πρόθυμος να συλλάβει την Τριάδα ως μια θεμελιώδη οντολογική δυνατότητα. Η δυνατότητα μετοχής στην Τριαδική ζωή του Θεού αποτελεί τη βάση για μία οντολογία της κοινωνίας, όπως εξάλλου και για μία θεολογική γνωσιολογία. Η Τριαδική οντολογία θα πρέπει να κατανοηθεί πέρα από την οντολογία του είναι-μη είναι, η οποία στην ουσία προσδιορίζει την καταφατική-αποφατική διάκριση⁶⁶. Ο συγγραφέας δίνει την απαραίτητη προσοχή στην οντολογική στροφή που επιχείρησε ο Μητροπολίτης Περγάμου με αφετηρία την οντολογική επανάσταση των Καππαδοκών Πατέρων, η οποία και τον βοήθησε να δώσει προτεραιότητα στις προσωπικές οντολογικές κατηγορίες

⁶⁶ Πρβλ. A. Papanikolaou, *Being with God*, (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2008), σ. 101.

απέναντι στις ουσιοκρατικές⁶⁷. Ο Μητροπολίτης Περγάμου προσπαθεί να αποφύγει τους μεταφυσικούς περιορισμούς του Λόσκυ, στους οποίους ο τελευταίος επανέρχεται διαρκώς στο έργο του, ενισχύοντας, στην πραγματικότητα, την ίδια την «οντολογία της ουσίας», την οποία, ωστόσο ο Ρώσος θεολόγος επιχειρεί να υπερβεί με την επιβεβαίωση μίας υπερ-ουσίας πέρα από το είναι.

Μετά τη συγκριτική ανάλυση των δύο θεολογικών προσεγγίσεων του Θεού, με την οποία θα ασχοληθούμε εκτενέστερα στη συνέχεια της διατριβής μας, ο Αριστοτέλης Παπανικολάου προτείνει στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου του μία κοινή οδό για την ορθόδοξη τριαδολογική θεολογία, συνδυάζοντας την αντίληψη του Μητροπολίτη Περγάμου περί της αιτιότητας και την άποψη του Λόσκυ περί κένωσης. Ο Παπανικολάου επιδίδεται σε μία εργώδη προσπάθεια να περιγράψει τη μεταξύ τους κοινή πορεία. Από την μία πλευρά επιβεβαιώνει τη κεντρική θέση για τον ρόλο της Θείας Ευχαριστίας, τη μη δυαδικότητα μεταξύ οικονομίας και θεολογίας και την ενότητα προσώπου και υπόστασης, ενώ από την άλλη πλευρά δεν συμφωνεί απόλυτα με την υπερβολική έμφαση στη μοναρχία του Πατρός προκειμένου να διασφαλιστούν οι σχέσεις μεταξύ των προσώπων της Αγίας Τριάδας.

Στη θέση της μοναρχίας, ο Παπανικολάου προτείνει δύο είδη σχέσεων: την αμοιβαία αιτιότητα μεταξύ όλων των προσώπων και την κενωτική κατανόηση του προσώπου από τον Λόσκυ⁶⁸. Ο Παπανικολάου υποστηρίζει πως το πρόσωπο θα πρέπει να κατανοηθεί κενωτικά παρά μοναρχικά και ότι κατά κάποιο τρόπο η αμοιβαία αιτιότητα μεταξύ όλων των προσώπων συνιστά το «αίτιο» του Άλλου, ενώ η προσωπική ελευθερία δεν περιορίζεται μόνο στη θέληση ύπαρξης του Πατρός, αλλά κάθε πρόσωπο αποτελεί μία πραγματικότητα, τόσο μίας εκστατικής κίνησης, όσο και της αποδοχής⁶⁹. Ο Παπανικολάου εισάγει την έννοια της κένωσης του Λόσκυ, προκειμένου να αποφύγει την ένταση μεταξύ της έννοιας της ελευθερίας και της υποταγής

⁶⁷ Πρβλ. αυτ., σ. 82.

⁶⁸ Πρβλ. αυτ., σσ. 150 – 155.

⁶⁹ Πρβλ. αυτ., σ. 153.

(subordinatio) στην τριαδική θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου, γεγονός μάλιστα που έχει συγκεκριμένες ανθρωπολογικές και εκκλησιολογικές διαστάσεις.

Πέρα από τη συγκριτική ανάλυση των επίκαιρων απόψεων των δύο θεολόγων, η μελέτη του Παπανικολάου παρουσιάζει ειδικό ενδιαφέρον για τη διατριβή μας λόγω των σημείων εκείνων που υπογραμμίζουν την προσωποκρατική και σχεσιακή οντολογία του Μητροπολίτη Περγάμου σε αντίθεση με την ουσιοκρατική ή υπερουσιανική οντολογία του Λόσκυ. Η μελέτη στο σύνολό της υποδεικνύει τον μη-μεταφυσικό χαρακτήρα της οντολογικής σκέψεως του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη. Επίσης η μελέτη προσεγγίζει κριτικά και συγκριτικά ζητήματα, που αφορούν στη σχέση, την κοινωνία, το πρόσωπο, τη μοναρχία, την υποταγή, τον αποφατισμό. Η μονογραφία αποτυπώνει με ξεκάθαρο τρόπο τις οντολογικές έννοιες στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, κάτι που είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την ανάλυσή μας. Εξάλλου, υπογραμμίζει τη σημασία του ευχαριστιακού γεγονότος για την οντολογία του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα.

Ο τόμος που εκδόθηκε το 2008, αφιερωμένος στη θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου, από τον Douglas H. Knight, με τίτλο Η θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα, προσφέρει μία κριτική αποτίμηση της θεολογίας του Μητροπολίτη Περγάμου μέσα από εισηγήσεις επιφανών Αγγλικανών, Μεταρρυθμιμένων, Καθολικών και Ορθόδοξων ερευνητών, όπως οι Colin Gunton, π. Νικόλαος Λουδοβίκος, Paul McPartlan, Wolfhart Pannenberg, Philip Rosato, κ.ά., όπου αναλύονται μεταξύ άλλων η τριαδική θεολογία του Ζηζιούλα και η προσέγγιση στην Εκκλησία ως τον κατ' εξοχήν χώρο, όπου γίνονται πραγματικότητα η ελευθερία και η κοινωνία. Στον τόμο αυτό ειδικοί από διάφορες χριστιανικές παραδόσεις διαλέγονται δημιουργικά και κριτικά με πτυχές της πολύπλευρης σκέψης του Ορθοδόξου θεολόγου. Ο τόμος γενικότερα εστιάζει στον εκκλησιολογικό προβληματισμό ως πεδίο διαλόγου με τις υπόλοιπες χριστιανικές ομολογίες.

Σύμφωνα με τους περισσότερους συγγραφείς, ο Μητροπολίτης Περγάμου εισάγει στη θεολογική οντολογία το ενδιαφέρον για το πρόσωπο, την ελευθερία, την κοινωνία και άλλα θέματα. Οι μελετητές εξετάζουν μεταξύ άλλων, τη βαθυστόχαστη θεώρηση περί της

ελευθερίας και της κοινότητας στο έργο του Ζηζιούλα, η οποία αντιπροσωπεύει μία ριζοσπαστική πρόκληση απέναντι στις νεωτερικές αντιλήψεις περί προσώπου· τον θεμελιώδη διαχωρισμό μεταξύ του προσώπου, το οποίο ορίζεται στο πλαίσιο της κοινότητας, και του ατόμου που νοείται σε απομόνωση από τους άλλους και θεωρεί την κοινότητα απειλή για την ελευθερία του. Ένα άλλο ζήτημα που θίγεται στον υπό συζήτηση συλλογικό τόμο, αφορά στην πρόσληψη του Θεού ως πηγαίας αρχής της ελευθερίας και της κοινότητας, αλλά και της χριστιανικής Εκκλησίας ως χώρου μέσα στον οποίο το πρόσωπο και η ελευθερία αναδύονται στην ύπαρξη.

Πολλά από τα δοκίμια αυτά εστιάζουν κυρίως στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου Being as Communion, καθώς επίσης και άλλα μελετήματά του από τον τόμο Communion and Otherness. Στην παρούσα συνάφεια, θα αναφέρθουμε μόνο σε μερικές από τις εισηγήσεις που σχετίζονται σε κάποιο βαθμό με το θέμα μας.

Παρά τον περιγραφικό χαρακτήρα των περισσότερων κειμένων, η εισαγωγή του Douglas Knight τονίζει τη συμβολή του Ιωάννη Ζηζιούλα στη λεγόμενη θεολογική οντολογία και ειδικότερα σε οντολογικά θέματα, όπως η προτεραιότητα της σχέσης έναντι της ουσίας, η ταύτιση της κοινωνίας με την ελευθερία και - το σημαντικότερο για τη μελέτη μας - το γεγονός πως ο Ένας δεν προηγείται των πολλών, άρα η πολλαπλότητα και η ενότητα εξισορροπούνται υπό μία οντολογική έννοια.

Ένα άλλο σημείο της εισαγωγής που προκάλεσε τον ενδιαφέρον μας ήταν η σχέση μεταξύ ηθικής και κοινωνίας. Όπως σημειώνεται, λοιπόν, στο κείμενο του Knight, η θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου αφορά στην ηθική και «η θεολογική οντολογία του Ζηζιούλα περί προσώπου θέτει εαυτόν σε διάλογο όχι απλά με την ηθική αλλά με μία πολύ ευρύτερη παράδοση της δυτικής σκέψης που είναι πολιτική και μεταφυσική...»⁷⁰. Η άμεση αυτή σύνδεση της ηθικής με την κοινωνία, συνδέει άμεσα και την ηθική με την οντολογία. Κάθε ηθική πρόταση θα πρέπει να πηγάζει όχι απλά από τη σύμβαση, αλλά από την ίδια την οντολογία.

⁷⁰ D. Knight, «Εισαγωγή», στο D. Knight (επιμ.), *Η Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα. Πρόσωπο και Εκκλησία*, μτφρ. Α. Καλομπάτσου, (Εκδόσεις Degiorgio, Τρίκαλα, 2009), σ. 22.

«Αυτό που χρειάζεται είναι μία διακριτή κοινότητα με μία απερίφραστα ξεχωριστή κουλτούρα και αυτή η κοινότητα και η κουλτούρα προσφέρονται στον κόσμο μέσα στην Εκκλησία. Μία τέτοια ηθική δεν μπορεί να προέλθει από οποιαδήποτε άλλη πηγή παρεκτός της ζωής του Θεού που χαρίζεται στην Εκκλησία και μέσω αυτής στον κόσμο».⁷¹ Η ηθική είναι συνδεδεμένη ουσιαστικά με την κοινότητα και με τον τρόπο αυτό με την οντολογία.

Η μελέτη του Turner χαρακτηρίζει την αυθεντική πραγμάτωση της οντολογίας του προσώπου ως εσχατολογική και ως πραγματικότητα που προηγείται της ουσίας.

Η διαλεκτική αναγκαιότητας-ελευθερίας εντάσσεται στις αναζητήσεις της σχετικής εργασίας του Douglas Farrow. Η διαλεκτική αυτή προκύπτει, σύμφωνα με τον Farrow, από την οντολογική αντιπαράθεση μεταξύ φύσης και προσώπου, στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου. Πράγματι, ο καθηγητής Farrow είναι από εκείνους τους ερευνητές οι θεωρούν τον Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη, ως κατ' εξοχήν υπαρξιστή στοχαστή⁷². Κατά τον Farrow, το κυριότερο πρόβλημα στο έργο του ορθόδοξου θεολόγου, είναι πως ταυτίζει κατά κάποιον τρόπο το θείο με τον ανθρώπινο πρόσωπο και επομένως όλες οι διαστάσεις που απορρέουν από τη διαλεκτική φύσης-ελευθερίας, δηλαδή η χριστολογική, η εκκλησιολογική και η ανθρωπολογική, είναι προβληματικές. Στην προοπτική αυτή, είναι προφανές, σύμφωνα με τον Farrow, ότι η θεολογική προσέγγιση του Ζηζιούλα βασίζεται εξ αρχής σε μία προβληματική υπόθεση.

Η μελέτη του Farrow, μαζί με εκείνη του Alan Brown, η οποία αποτελεί μία απολογητικού χαρακτήρα ανακεφαλαίωση της κριτικής που έχει ασκηθεί στο βιβλίο του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη *Being as Communion*, από τον αγγλόφωνο κόσμο, παρουσιάζουν τη στάση της αγγλόφωνης κυρίως θεολογίας σήμερα έναντι του έργου του Ορθόδοξου θεολόγου, με ειδική αναφορά στο θέμα της «κοινωνικής Τριαδολογίας». Η κριτική στάση των Farrow και Brown, όπως, άλλωστε,

⁷¹ Αυτ., σ. 23.

⁷² Στην ίδια γραμμή βρίσκονται οι μελέτες των John Behr, Lucian Turcescu, π. Andrew Louth, Jean-Claude Larchet, κι άλλων όπως π. Νικόλαος Λουδοβίκος.

προκύπτει και από το σύνολο του τόμου, μας κατευθύνει να παρακολουθήσουμε εκ νέου την εξέλιξη της οντολογικής προβληματικής και της ορολογίας στο θεολογικό έργο του Μητροπολίτη Περγάμου. Το ζήτημα αυτό θα αναπτυχθεί διεξοδικά στο Β΄ μέρος της παρούσας διατριβής, της οποίας, άλλωστε, ο γενικός σκοπός είναι να ανιχνεύσουμε τη διαδικασία απο-οντολογικοποίησης (στον Λεβινάς) και οντολογικοποίησης (στον Μητροπολίτη Ιωάννη).

Στο συνέδριο, με θέμα «Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η θεολογία του '60», που διοργανώθηκε το 2005 στον Βόλο από την Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών και το περιοδικό Σύναξη, παρουσιάστηκαν εισηγήσεις ή έγιναν αναφορές στο θεολογικό έργο των: Σ. Αγουρίδη, Χρ. Γιανναρά, π. Β. Γοντικάρη, Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, Ν. Ματσούκα, Π. Νέλλα, Ν. Νησιώτη, π. Ι. Ρωμανίδα, καθώς και για θέματα που σχετίζονται με την αναγέννηση του μοναχισμού, τη ρωσική θεολογία της διασποράς, τη θεολογία του προσώπου, το ζήτημα του έρωτα και το «πρόγραμμα» αποθητικοποίησης του χριστιανισμού, την ιεραποστολή, τον πολιτισμό, την πολιτική, κ.ά.

Το συνέδριο αυτό επιχείρησε να εξετάσει την επανασύνδεση της ελληνικής Ορθοδοξίας με την πατερική θεολογία και την αυθεντικότητα της παράδοσης, καθώς επίσης και να καθορίσει τους δρόμους που άνοιξε και τις προοπτικές που εξέφρασε. Επίσης ασχολήθηκε με την επιρροή της θεολογίας αυτής στους εκκλησιαστικούς και ακαδημαϊκούς θεσμούς και με ποια παρακαταθήκη άφησε στην ιστορική πορεία του εκκλησιαστικού σώματος.

Στο πλαίσιο του συνεδρίου παρουσιάστηκαν μία σειρά από προβληματισμούς, που τίθενται στο έργο των Γιανναρά και Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα, ως δύο εκ των πλέον βασικών εκπροσώπων της θεολογικής γενιάς του '60. Και οι δύο στοχαστές συνέβαλαν στη διαφορετική προσέγγιση της πατερικής κληρονομιάς, ανοίγοντας νέους δρόμους, οι οποίοι οδήγησαν σε μία οντολογική διερεύνηση του προσώπου, της κοινωνίας, της Εκκλησίας και γενικά της πίστης, ενώ ταυτόχρονα προσέφεραν ένα μέτρο για τη διάκριση της πνευματικότητας από τον τυπικό ηθικισμό (τον μοραλισμό) και το δικανικό πνεύμα που επικρατούσε την εποχή εκείνη. Και οι δύο

συνέβαλαν, ο καθένας με τον δικό του τρόπο, στη συσχέτιση της θεολογίας με την οντολογία.

Στην παρούσα συνάφεια δεν πρόκειται να αναλυθεί η συμβολή του Χρήστου Γιανναρά, αλλά θα γίνει αναφορά σε ορισμένες μόνο απόψεις οι οποίες διατυπώθηκαν στο πλαίσιο του συνεδρίου και οι οποίες επεχείρησαν να διευκρινίσουν την κατανόηση της οντολογίας στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη.

Ο Ηλίας Παπαγιαννόπουλος με τη μελέτη του για το πρόσωπο και το υποκείμενο, με επίκεντρο το δίπολο φύση-πρόσωπο, εσχατολογία-πρωτολογία, αναδεικνύει τη σημαντική συμβολή του Γιανναρά και του Μητροπολίτη Περγάμου στο πεδίο της οντολογίας. Όπως σημειώνει, χαρακτηριστικά, «τόσο ο Περγάμου όσο και ο Γιανναράς επεξεργάστηκαν, ο καθένας με τον τρόπο του, μια οντολογία ενός μη-δογματικού απολύτου, ή, ταυτόσημα, μιας μη-σχετιστικής ανοιχτότητας, δηλαδή μιάν οντολογική ταύτιση απολύτου και ανοιχτότητας, ελευθερίας και αναφορικότητας, οι προοπτικές της οποίας στα πλαίσια της σύγχρονης σκέψης θα μπορούσαν να αναφανούν ως ιδιαίτερα γόνιμες... Οι έννοιες της Κοινωνίας (Περγάμου) και της Σχέσης (Γιανναράς), οι οποίες δίχως να συμπίπτουν παραμένουν εντούτοις νοηματικά συγγενικές, μπορούν να ιδωθούν ως μια απάντηση στο κατεξοχήν νεωτερικό θέμα του αδιεξόδου του μεταφυσικού υποκειμένου και της ουσιολογίας ως οντολογικού του υποστηρίγματος - δηλαδή μια απάντηση στον μηδενισμό ως εσωτερική λογική της αυτοματαιωμένης Νεωτερικότητας. Μια απάντηση, η οποία στο ανθρωπολογικό επίπεδο μοιράζεται με τον σύγχρονο στοχασμό την ιδέα μιας ιδρυτικής αναφορικότητας της υπόστασης, αλλά διαφοροποιείται καίρια ως προς τις οντολογικές συνιστώσες αυτού του σύμβαντος»⁷³. Ο Παπαγιαννόπουλος θίγει το ζήτημα της ανθρωπολογίας στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, αναφερόμενος στην προσπάθεια του τελευταίου να συγκροτήσει μία ανθρωπολογική

⁷³ Η. Παπαγιαννόπουλος, «Πρόσωπο και υποκείμενο, σημειώσεις για μια εσχατολογική ανθρωπολογία», στο Θ. Αμπατζίδης-Π. Καλαϊτζίδης-Θ.Ν. Παπαθανασίου (επιμ.), Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία, Η Θεολογία του Ύδου, (Θεολογικό συνέδριο Βόλος Μαΐου 2005), (Εκδόσεις, Ίνδικτος, Αθήνα, 2009), σσ.146-147.

πρόταση υπό μία ριζοσπαστική εσχατολογική προοπτική⁷⁴. Ο ίδιος ο Παπαγιαννόπουλος προσπαθεί να αναπτύξει κατά κάποιον τρόπο την εσχατολογική θεώρηση, σημειώνοντας ότι η «ελευθερία δεν μπορεί να είναι παρά η έσχατη μορφή της φύσης»⁷⁵.

Την ίδια γραμμή ακολουθεί, κατά κάποιον τρόπο, και ο Κωνσταντίνος Αγόρας, ο οποίος εστιάζει στη σχέση φύσης-προσώπου, ιστορίας-εσχάτων στα έργα των Μητροπολίτη Περγάμου και Χρήστου Γιανναρά αντίστοιχα. Η μελέτη αυτή παρουσιάζει επίσης ενδιαφέρον σχετικά με την κατανόηση της ανθρωπολογίας του Ιωάννη Ζηζιούλα. Ο Αγόρας θεωρεί πως ο Ζηζιούλας συγκλίνει χριστολογικά στην ασύμμετρη ενυποστασία (δύο φύσεις-ένα πρόσωπο), καταλήγοντας σε έναν τριαδικό χριστοκεντρισμό⁷⁶. Η ασύμμετρη αυτή Χριστολογία του Μητροπολίτη Περγάμου, δηλαδή η χριστόμορφη προσωπολογία⁷⁷, ως κατανόηση της προσληπτικότητας του Χριστού, προσληπτικότητας ενός σαρκωμένου θείου προσώπου, μας δίνει τη δυνατότητα να δούμε το ανθρώπινο είναι πέρα από όλες τις αντινομίες. Το γεγονός Χριστός υπερβαίνει όλες τις αντινομίες και διαλεκτικές σχέσεις υπό μία ευχαριστιακή και εσχατολογική προοπτική.

Στην ανάλυση του έργου του Μητροπολίτη Περγάμου εντάσσεται και η μελέτη του Σταύρου Γιαγκάζογλου⁷⁸. Ακολουθώντας την ίδια γραμμή της εκκλησιολογικής-εσχατολογικής πτυχής του Θεανθρώπινου συμβάντος, ο Γιαγκάζογλου επιμένει στην εσχατολογική προοπτική της θεολογικής μεθόδου⁷⁹ επειδή η εσχατολογία και η κοινωνία συνιστούν

⁷⁴ Πρβλ. αυτ., σ. 148.

⁷⁵ Αυτ., σ. 163.

⁷⁶ Βλ. Κ. Αγόρας, «Φύση και πρόσωπο, ιστορία και έσχατα στον Περγάμου Ιωάννη (Ζηζιούλα) και τον Χρήστο Γιανναρά: Ευχαριστιακή ερμηνευτική και πολιτισμική ερμηνευτική στη θεολογία», Αναταράξεις, ένθ. ανωτ., σ. 180.

⁷⁷ Βλ. αυτ., σ. 223.

⁷⁸ Στ. Γιαγκάζογλου, «Ευχαριστιακή εκκλησιολογία και μοναστική πνευματικότητα - του ζητήμα του γεροντισμού», Αναταράξεις, ένθ. ανωτ. Πρβλ. Επίσης του ίδιου, «Το ήθος της Ευχαριστίας», στη διαδικτυακή τοποθεσία users.sch.gr/polstrantz/eycharistia.doc, (τελευταία ημερομηνία προσπέλασης 03.12.2015).

⁷⁹ Πρβλ. αυτ., σ. 568.

πρωταρχικές πτυχές της Πνευματολογίας, με συνέπεια να χαρακτηρίζουν και την Εκκλησία ως Ευχαριστία.

Ο Γιαγκάζογλου επιδιώκει να αποφύγει τη μονομέρεια του χριστομονισμού και του πνευματομονισμού. Θεωρώντας ως περιττό το δίλημμα μεταξύ μονιστικών, ευχαριστιακών, ασκητικών και άλλων τάσεων, θα επισημάνει τον περιεκτικό χαρακτήρα της χριστολογικής ομοουσιότητας των χαρισμάτων και των θεολογιών.

Το εκκλησιαστικό οντολογικό γεγονός της σχέσης είναι θεμελιωμένο στην ίδια τη θεολογία της Αγίας Τριάδος. Η διαλεκτική σχέση, κατά την οποία τα έσχατα εισβάλλουν με την παρουσία του Χριστού στην ιστορία, σημαίνει ότι η ηθική πράξη και η λειτουργία των θεσμών δεν έχουν αυτόνομη και αυτάρκη υπόσταση, αλλά συνδέονται με την τελική αλήθεια των όντων⁸⁰. Ο Γιαγκάζογλου διατείνεται ότι για να κατανοήσουμε την Εκκλησία θα πρέπει να την προσεγγίσουμε μέσα από το πρίσμα της εικονικής οντολογίας του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη.

Η ευχαριστιακή εσχατολογική εκκλησιολογία επιμένει στη σχέση ταυτισής μεταξύ Ευχαριστίας και Εκκλησίας,⁸¹ ενώ η σύνδεση ευχαριστιακής και θεραπευτικής εκκλησιολογίας οδηγεί τελικά στον μυριούπόστατο Χριστό⁸². Αυτό σημαίνει πως στη Θεία Ευχαριστία πραγματώνεται το αληθινό είναι του ανθρώπου, ενώ μας δίνεται η δυνατότητα να υπογραμμίσουμε τον περιληπτικό χαρακτήρα του Σώματος του Χριστού⁸³, γεγονός που θα διασφάλιζε την κατανόηση του Ενός ως πολλαπλότητα.

Ο συλλογικός τόμος, ο οποίος κυκλοφόρησε πρόσφατα με τίτλο Πρόσωπο, Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού σε ορθόδοξη και οικουμενική προοπτική. Σύναξις Ευχαριστίας προς τιμήν του

⁸⁰ Βλ. αυτ., σ. 583 - 584.

⁸¹ Πρβλ. αυτ., σ. 571.

⁸² Πρβλ. αυτ., σ. 591.

⁸³ Πρβλ. αυτ., σ. 594.

Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα⁸⁴ αποτελεί μία πολυεπίπεδη αναφορά στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα. Στον τόμο αυτό, που περιλαμβάνει τα πρακτικά του ομώνυμου Συνεδρίου το οποίο έλαβε χώρα στον Βόλο και διοργανώθηκε από την Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών, όπως επίσης και τα κείμενα της τιμητικής εκδήλωσης και την ομιλία του ίδιου του Μητροπολίτη Περγάμου, διεθνώς αναγνωρισμένοι μελετητές του έργου του, επεχείρησαν να αναλύσουν διάφορες πτυχές της πολύπλευρης σκέψης του ορθόδοξου θεολόγου.

Τα κείμενα του συλλογικού τόμου υπογράφονται από τους Νικόλαο Ασπρούλη, Κωνσταντίνο Αγόρα, Πέτρο Βασιλειάδη, Επίσκοπο Βρανιτσέβου Ιγνάτιο (Midić), Μητροπολίτη Σηλυβρία Μάξιμο (Βγενόπουλο), π. Δημήτριο Μπαθρέλλο, Σταύρο Γιαγκάτζογλου, Γεώργιο Μαρτζέλο, Θεόφιλο Αμπατζίδη, Michel Stavrou, Επίσκοπο Δυτικής Αμερικής Μάξιμο (Vasiljević), Κωνσταντίνο Δεληκωσταντή, Αικατερίνη Τσαλαμπούνη, Aristotle Paranikolaou, Χαράλαμπο Βέντη, και Παντελή Καλαϊτζίδη.

Χωρίς να υπεισέλθουμε σε μία αναλυτική παρουσίαση των κειμένων του παραπάνω συλλογικού τόμου, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι τα κείμενα αυτά μας δίδουν την ευκαιρία για μία ανάγνωση του έργου του Ζηζιούλα από πολλές πλευρές, καθώς ο τόμος αυτός εντοπίζει στο Πρόσωπο, την Ευχαριστία και τη Βασιλεία του Θεού, τις βασικές συνιστώσες του θεολογικού έργου του Μητροπολίτη Ζηζιούλα.

Αυτοί είναι, άλλωστε, και οι θεμελιώδεις άξονες του θεολογικού προγράμματος του Μητροπολίτη Περγάμου μεταξύ των οποίων κινείται και η οντολογική του σκέψη. Όπως το πρόσωπο (υπό μία τριαδολογική και εκκλησιολογική έννοια), έτσι και η ευχαριστιακή και εσχατολογική πρόγευση της σωτηρίας του ανθρώπου και ολόκληρης της κτίσης στο πλαίσιο του εκκλησιαστικού γεγονότος αποτελούν τα όρια μέσα στα οποία αναπτύσσεται ολόκληρη η οντολογία του.

⁸⁴ Πρέπει να επισημανθεί, ότι η παρούσα διδακτορική διατριβή εκπονήθηκε κατά την περίοδο 2012 – 2015, ωστόσο δεν κατέστη δυνατό να χρησιμοποιηθούν αναφορές και παραπομπές στο τόμο του Συνεδρίου, εξαιτίας της μη-δημοσίευσης των πρακτικών του κατά την προαναφερθείσα περίοδο. Ωστόσο, σκέψεις, ιδέες και προφορικές μαρτυρίες από το Διεθνές Συνέδριο, έχουν αξιοποιηθεί στην παρούσα μελέτη, απόρροια της διαδικτυακής μετάδοσής του. Η παρούσα βιβλιογραφική επισκόπηση γράφτηκε σε μεταγενέστερο χρόνο.

Ο όρος πρόσωπο (υπόστασις) αποτελεί έννοια-κλειδί σε ολόκληρη την οντολογία του Μητροπολίτη Περγάμου, όπως επίσης και για όλες τις διαστάσεις της οντολογικής του σκέψης. Η έννοια του προσώπου συνιστά για τον Μητροπολίτη Περγάμου την κατ' εξοχήν απάντηση στο οντολογικό ερώτημα, στο βαθμό που κατανοείται εξάπαντος σε οντολογική προοπτική και διαθέτει σαφές πατερικό περιεχόμενο.

Ο όρος Ευχαριστία ταυτίζεται, στο έργο του Ιωάννη Περγάμου, με την κοινωνία, μειώνοντας ταυτόχρονα την ένταση μεταξύ κοινωνίας και ετερότητας. Η έννοια της κοινωνίας, παρά το γεγονός ότι απαντάται κατ' εξοχήν σε ένα εκκλησιολογικό επίπεδο, διαθέτει πολύ ευρύτερο νοηματικό περιεχόμενο. Έτσι την συναντάμε στην Αγία Τριάδα, στη Χριστολογία, στην ανθρωπολογία και για τον λόγο αυτό αποτελεί ερμηνευτικό κλειδί όλων των επιμέρους πτυχών της θεολογικής σκέψης του.

Ο όρος εσχατολογία, τέλος, είναι μάλλον το στοιχείο που απουσιάζει ξεκάθαρα από τη διυποκειμενική θεώρηση, απολύτως απαραίτητο για την οικοδόμηση μιας μετανεωτερικής οντολογίας.

*

Από όσα ειπώθηκαν παραπάνω, γίνεται φανερό ότι το υπό εξέταση θέμα μας για το «Πρόσωπο, την ετερότητα και την κοινωνία» στους δύο στοχαστές κινείται στη διαλεκτική της απο-οντολογικοποίησης (ηθικοποίησης) - οντολογικοποίησης που συνιστά το πλέον λογικό υπόβαθρο με βάση το οποίο θα επιχειρηθεί η διαπραγμάτευση και τεκμηρίωση του ερευνώμενου θέματος.

Το έργο του Λεβινάς αποτελεί μία πραγματική πρόκληση για την Ορθόδοξη θεολογία. Οι προσπάθειες για την εισαγωγή της σχέσης, της κοινωνίας και της ετερότητας στον χώρο της «πρώτης» οντολογίας και η αποδόμηση του δυτικού υποκειμενισμού αποτελούν τη μεγαλύτερη πρόκληση, ειδικά για τους θεολόγους.

Από την άλλη πλευρά, ο Μητροπολίτης Περγάμου αποτελεί έναν από τους πρωτεργάτες, ο οποίος προχώρησε σε μία αντίθεση κίνηση ως προς την οντολογία με σκοπό να δώσει την απάντηση μίας

μετανεωτερικής οντολογίας από μία Ορθόδοξη τριαδολογική, χριστολογική, εκκλησιολογική και εσχατολογική προοπτική.

Ήταν λογικό;

Το ερώτημα αυτό προσδιορίζει και τους στόχους της εργασίας μας.

ΜΕΡΟΣ Α΄

Απο-οντολογικοποίηση και ηθική στη
φιλοσοφική σκέψη του Εμμανουήλ Λεβινάς

1. Σύντομο βιογραφικό σημείωμα για τον Εμμανουήλ Λεβινάς

Γόνος εβραϊκής οικογένειας, ο Εμμανουήλ Λεβινάς γεννήθηκε το 1905 στο Κάουνας της Λιθουανίας. Αναθρεμμένος με τη ρωσική κουλτούρα και γλώσσα, στην οποία στηριζόταν το εκπαιδευτικό λιθουανικό σύστημα την εποχή εκείνη, ενηλικιώνεται στον κοινωνικό περίγυρο ορθόδοξων χριστιανών, Ρώσων και Λιθουανών. Χάριν του οικογενειακού περιβάλλοντος, από νωρίς, εξοικειώνεται με την εβραϊκή θρησκεία, παραμένοντας μέχρι το τέλος της ζωής του κοινωνός της. Επιπλέον, αναδεικνύεται και σε επαρκή γνώστη των μεγάλων Ρώσων ποιητών και μυθιστοριογράφων. Κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου η οικογένειά του μετοικεί στο Χάρκοβι της Ουκρανίας, όπου βιώνει την Οκτωβριανή Επανάσταση.

Το 1923 εγγράφεται στο πανεπιστήμιο του Στρασβούργου, όπου συναντάει και τον Maurice Blanchot. Το ακαδημαϊκό έτος 1928-1929 εισάγεται στο Πανεπιστήμιο του Φράιμπουργκ, όπου παρακολουθεί διαλέξεις του Ε. Χούσερλ και παρακολουθεί τα σεμινάρια του Μάρτιν Χάιντεγκερ. Η συνάντηση μαζί τους είναι κρίσιμη για την εξέλιξή του. Παρόλο που η φαινομενολογία δεν ήταν γνωστή στη Γαλλία, ο Λεβινάς έχει αποφασίσει να εκπονήσει τη διατριβή του πάνω στις βασικές έννοιες της φαινομενολογίας του Χούσερλ, και με τον τρόπο αυτό αναδεικνύεται από τους πρώτους που κάνουν γνωστό το φαινομενολογικό κίνημα στη Γαλλία⁸⁵. Το 1929 δημοσιεύει βιβλιοκρισία-παρουσίαση των ιδεών του Χούσερλ («Sur l'idée de M. E. Husserl», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n.54, p. 230-65), και το επόμενο έτος 1930 υποστηρίζει τη διατριβή του με τίτλο *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Η θεωρία της εποπτείας στη φαινομενολογία του Χούσερλ).

⁸⁵Πρβλ. R. Sokolowski, Εισαγωγή στη φαινομενολογία, μτφρ. Π. Κοντός, (εκδ. Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα, 2003), σσ. 231 - 234.

Ταυτόχρονα, όμως, ο Λεβινάς είναι πλέον πεπεισμένος, ότι όχι μόνο ο Χούσερλ αλλά και ο μαθητής του, ο συγγραφέας του *Sein und Zeit*, έχουν μία ριζικά καινούργια και αξιόλογη οπτική γωνία. Στην πραγματικότητα, τα σεμινάρια του Χάιντεγκερ υπήρξαν ο κύριος λόγος για να περάσει ο Εμμανουήλ Λεβινάς στο Φράιμπουργκ, όχι μόνο ένα εξάμηνο, αλλά ολόκληρη την ακαδημαϊκή χρονιά.

Από τον τρόπο που ο Λεβινάς ερμηνεύει τα επιτεύγματα του Χούσερλ, γίνεται προφανής η επιρροή του Χάιντεγκερ στη σκέψη του Λεβινάς. Για πολλά χρόνια ο Γάλλος φιλόσοφος αποτελεί τον αναμφισβήτητο γνώστη και ερμηνευτή της φιλοσοφίας του *Sein und Zeit*. Το 1929 προσκαλείται από τον ίδιο τον Χάιντεγκερ ως μεταφραστής στη δημόσια συζήτηση με τον Έρνστ Κάσιρερ, που έλαβε χώρα στο Νταβός της Ελβετίας.

Μεταναστεύοντας στη Γαλλία μετά την αποφοίτηση του, λαμβάνει τη γαλλική υπηκοότητα το 1930. Από τις άρχες της δεκαετίας του '30 ετοιμάζει ένα βιβλίο αφιερωμένο στον Χάιντεγκερ, κι ενώ κάποια από τα κείμενα είχαν ήδη ολοκληρωθεί η συνεργασία του Χάιντεγκερ με το ναζιστικό καθεστώς, υποχρεώνει τον Γάλλο φιλόσοφο να αποστασιοποιηθεί από τον Γερμανό υπαρξιστή. Από αυτό το βιβλίο δημοσίευσε στη συνέχεια μόνο ένα άρθρο με τίτλο «Μερικές σκέψεις για την φιλοσοφία του Χιτλερισμού» («*Quelques reflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*», *Esprit* 2 (1934): 199-208), το οποίο ωστόσο ο ίδιος αφαίρεσε από τον κατάλογο των δημοσιευμένων έργων του, μετανοημένος που χρησιμοποίησε καταχρηστικά στην κριτική του τον όρο «φιλοσοφία».

Στις αρχές του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου επιστρατεύεται ως Γάλλος πολίτης, ενώ από το 1940 μέχρι το τέλος παρέμεινε αιχμάλωτος (*Stalag*) στο στρατόπεδο συγκέντρωσης. Το μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου *Από την ύπαρξη στο υπάρχον* (*De l'existence à l'existant*), γράφτηκε ενόσω ήταν αιχμάλωτος. Εδώ για πρώτη φορά παρουσιάζεται η δική του πρόταση για τη φαινομενολογία, ενώ και μόνο από τον τίτλο καθ'αυτόν, καθίσταται προφανής η ριζική μεταστροφή της χάιντεγκεριανής υπαρξιακής ανάλυσης και μεθόδου.

Στον πόλεμο ο Λεβινάς έχασε σχεδόν όλη την οικογένειά του στη Λιθουανία, εκτός από τη μικρή του κόρη και τη σύζυγό του, οι οποίες

κατέφυγαν στο γυναικείο μοναστήρι του Saint Vincent de Paul στην Ορλεάνη της Γαλλίας. Είναι λοιπόν λογικό που το έργο του διατρέχει η φρίκη της ναζιστικής θηριωδίας, ενώ στις σελίδες του διατυπώνεται η πιο βαθιά φιλοσοφική κριτική στον Χάιντεγκερ.

Ο Εμμανουήλ Λεβινάς δίδαξε ως καθηγητής Φιλοσοφίας στα Πανεπιστήμια του Πουατιέ (1964), στο Παρίσι-Ναντέρ (1967), και κατόπιν στη Σορβόννη (1973). Ο στοχαστής πέθανε τα Χριστούγεννα του 1995⁸⁶.

Κάποια από τα κύρια έργα του συγγραφέα είναι τα εξής: Θεωρία της εποπτείας στη φαινομενολογία του Χούσσερλ (1930)· Από την ύπαρξη στο υπάρχον (1947)· Ο Χρόνος και το Άλλο (1947)· Ανακαλύπτοντας την ύπαρξη με τον Χούσσερλ και τον Χάιντεγκερ (1949)· Ολότητα και Άπειρο (1961)· Δύσκολη ελευθερία (1963)· Τέσσερις ταλμουδικές μελέτες (1968)· Ο ανθρωπισμός του άλλου ανθρώπου (1973)· Υπεράνω και αλλέως του είναι ή επέκεινα της ουσίας (1974)· Κύρια ονόματα (1975) · Για τον Μωρίς Μπλανσό (1975)· Από το ιερό στον άγιο. Πέντε νέες ταλμουδικές μελέτες (1977)· Ο Θεός που έρχεται στην ιδέα (1982)· Το επέκεινα του εδαφίου. Ταλμουδικές μελέτες και λόγοι (1982)· Υπέρβαση και σαφήνεια (1984)·Εκτός θέματος (1987)· Μεταξύ μας. Δοκίμια για το σκέπτεσθαι-το-άλλο (1991)· Ο Θεός, ο Θάνατος και ο Χρόνος (1993)· Ελευθερία και επιταγή (1994)· Τα απρόοπτα της ιστορίας (1994) κ.ά.

⁸⁶ Για περισσότερα γύρω από τη βιογραφία του βλ. Λεβινάς, ΓΓΜ, σσ. 203 - 205. T. Verlag, «Levinas», BBKL, Volume XIX, (Herzberg, 2001), «E. Levinas», Stanford Encyclopedia of philosophy, στη διαδικτυακή τοποθεσία <https://plato.stanford.edu/entries/levinas/>. Д. Перовић, «Bibliographia Levinasiana», Одговорност за Другог, ένθ. ανωτ. σσ. 214 - 222. М. Димитрова, «Делото посветено на Другия», στο Е. Левинас, Тоталност и Безкрайност, Университетско издателство, (София, 2000), σσ. v-xi.

2. Εισαγωγικό μέρος στη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς

α) Το φαινομενολογικό και οντολογικό υπόβαθρο στη φιλοσοφία του Λεβινάς

Εάν για τη φιλοσοφική παράδοση της Δύσης, κάθε πνευματικότητα έγκειται στη συνείδηση, στην έκθεση του είναι, στη γνώση, αυτό ισχύει ακόμη περισσότερο για τη φιλοσοφία του Λεβινάς. Αυτό δεν οφείλεται τόσο στη σημαντική επίδρασή του στον χώρο, ιδιαίτερα της αγγλοσαξονικής φιλοσοφίας, (όπου έτσι κι αλλιώς υπάρχει μεγάλη βιβλιογραφία για το έργο του), όσο στις βασικές θέσεις και τις απόψεις του, που αντιτίθενται προς τις βασικότερες αιτίες που συμβάλλουν στη διαμόρφωση του δυτικού πολιτισμού, της νοοτροπίας, της οντολογίας, της αντίληψης και τελικά του ανθρώπου. Επομένως, το ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του παρουσιάζεται και προκαλεί την προσοχή μας, ως κληρονόμοι ενός άλλου κόσμου και παράδοσης, επειδή η σκέψη του παρουσιάζει πολλά κοινά στοιχεία, όχι μόνο σε σχέση προς την αποδομητική φιλοσοφία και μεταφαινομενολογία,⁸⁷ αλλά πολλές φορές και προς τον χριστιανισμό καθ'εαυτόν.

Αναμφίβολα, η από μέρους μας ανάλυση της φιλοσοφίας του στοχαστή θα ξεκινήσει με κάποιες διευκρινίσεις για τη φαινομενολογική του σκέψη αλλά και για τη φαινομενολογία γενικότερα. Πέρα από την κοινή παραδοχή ότι η φαινομενολογία αποτελεί την επιστήμη που εξετάζει το φαινόμενο, ως διακεκριμένο από τη φύση του όντος (του είναι), εστιάζοντας στην έρευνα της συνειδήσεως και των αντικειμένων της άμεσης εμπειρίας, κρίνεται απαραίτητο στο σημείο αυτό να επιμείνουμε λίγο παραπάνω.

Όπως γνωρίζουμε, στον Κάντ το φαινόμενο είναι το αντίθετο από την καθαρή ύλη της γνώσης, δηλαδή από το «νοούμενον» ή το

⁸⁷ Σε σχέση με την αποδομητική φαινομενολογική φιλοσοφία του Λεβινάς πρβλ. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, (Edinburg University Press, Edinburg, 1999).

«πράγμα καθ'εαυτό», το οποίο και μπορεί να γίνει αντικείμενο της εμπειρίας. Η διείσδυση στην ουσία των ατομικών αντικειμένων γίνεται με τη βοήθεια μίας ιδιαίτερης μεθόδου, της «ειδητικής αναγωγής». Μέσω της μεθόδου αυτής η αυτοφάνερωση του όντος στην ουσία του λέγεται εμπειρία. Η εμπειρία παρουσιάζεται ως μια υπερβατική συνείδηση για τίς απόλυτες ουσίες, δηλαδή για τα φαινόμενα, τα οποία αναγνωρίζονται διαμέσου της σπουδαιότερης ιδιότητας της συνειδήσεως, που δεν είναι άλλη από την αναφορικότητα. Αυτή η αναφορικότητα αποτελεί την τεχνική μεθόδευση της συνειδήσεως, αντικείμενα της οποίας είναι το περιεχόμενο της. Όχι ο υλικός κόσμος, αλλά η πρώτη αρχή της πραγματικότητας είναι η πνευματική εμπειρία του Είναι⁸⁸. Είναι γνωστό ότι, ως μέθοδος, η φαινομενολογία άσκησε μεγάλη επιρροή στην εξέλιξη του υπαρξισμού και της οντολογίας (ιδιαίτέρως της θεμελιώδους οντολογίας του Μάρτιν Χάιντεγκερ).

Η αναφορά μας στη φαινομενολογία αλλά και στην οντολογία κρίνεται ως άκρως απαραίτητη, παρά το γεγονός ότι ο Λεβινάς είναι γνωστός ως ο φιλόσοφος της ηθικής ή θεωρείται ευρέως ως ο μοναδικός μοραλίστας της σύγχρονης σκέψης. Προκειμένου να αντιληφθούμε σωστά το θέμα για το πρόσωπο, την κοινωνία (κοινότητα) και την ετερότητα στον Γάλλο στοχαστή, χρειάζεται να ξεκαθαρίσουμε τις προϋποθέσεις του, οι οποίες κρύβονται στη φαινομενολογία, ως μία μεθοδολογία έκθεσης των ιδεών του, και στην Ηθική ως η Πρώτη φιλοσοφία στον αντίποδα της θεμελιώδους οντολογίας του Χάιντεγκερ.

Η ουσία της φαινομενολογίας αποτυπώνεται στην ονομασία της καθ'εαυτήν. Αφ'ενός έχουμε τα φαινόμενα - τα πράγματα (τα όντα), τα οποία φανερώνονται από μόνα τους, καθ'εαυτά, από μέσα τους και εκδηλώνονται, αφ'ετέρου έχουμε την λέξη λόγος, δηλαδή τον Λόγο (reason), την ορθολογική δομή, τη γλώσσα μέσα από την οποία εκδηλώνονται τα πράγματα. Υπό την έννοια αυτή η φαινομενολογία αποτελεί συσχέτιση άλλων δυο εννοιών, άλλων δυο ideatum - της «νοήσεως» και του «νοήματος».

⁸⁸ Πρβλ. ΝΤ. Αγησιλάου, Λεξικό φιλοσοφικών όρων, Αστήρ, Αθήνα, 1981, σσ. 174 - 175. Βλ. R. Sokolowski, ένθ. ανωτ. σσ. 39 - 65.

Η «νόηση» στη φαινομενολογία του Χούσσερλ είναι η ενεργητική πλευρά, το νοητικό ενέργημα της αναφορικότητας, ενώ το «νόημα» είναι η πλευρά της αντικειμενικότητας. Το σημαντικότερο το οποίο πρέπει να αντιληφθούμε, κατά τον Χούσσερλ, είναι ότι η αναφορικότητα εκφράζει ακριβώς τη σχέση, τη συσχέτιση, η οποία είναι θεμελιώδης. Η αναφορικότητα συνιστά την ουσιαστική δομή κάθε εμπειρίας. Κάθε πράγμα που συμβαίνει στην εμπειρία του υποκειμένου, συμβαίνει εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο το υποκείμενο βλέπει, αντιλαμβάνεται ή επιθυμεί. Την ίδια στιγμή είναι το συσχετικό, το οποίο βλέπεται, αντιλαμβάνεται ή είναι επιθυμητό. Ο περίπλοκος και πολυσύνθετος αυτός χαρακτήρας της φαινομενολογίας προέρχεται από αυτήν τη συσχέτιση και από το σκέπτεσθαι κατά τον τρόπο που τα δύο συσχετιζόμενα αλληλαναφέρονται.

Το κλειδί της κατανόησης στη φαινομενολογία βρίσκεται στο «νόημα», τα πράγματα τα οποία βλέπονται, γίνονται αντιληπτά ή είναι επιθυμητά, τα οποία βρίσκονται πάντα μέσα στον εαυτό τους. Ο Χούσσερλ κάνει λόγο για τη φιλοσοφία της απόλυτης εμμένειας. Η βαθειά ενόραση του Χούσερλ έγκειται στην παρατήρηση ότι, άσχετα με την εμπυχωμένη εμμένεια, κι αν ακόμη θεωρήσουμε ότι ο κόσμος είναι εξωτερικός για εμάς, η υπερβατικότητα εξακολουθεί να υπάρχει, παρά τη δική μας αυτή εσωτερική εμπειρία. Υπάρχει κάτι που δεν είναι το εγώ μου (μας)⁸⁹. Σ' αυτό ακριβώς συνίσταται η φαινομενολογική ανισότητα (ασυμμετρία) του «νοήματος» και της άπειρης ιδιότητάς του, τόσο στη φαινομενολογία, όσο και στη σκέψη του Λεβινάς, που πρόκειται να αναλύσουμε.

Κατ' αρχάς, ο Εμμανουέλ Λεβινάς διακρίνει κάτι πολύ σημαντικό σ' αυτή την δυαδικότητα της συσχετικότητας. Με βάση την αρχή αυτή διαβλέπει ότι ο Χούσσερλ, κατά κάποιο τρόπο, ανάγει αναπόφευκτα το «νόημα» σαν κάποιο είδος «νόησης». Παρά το γεγονός ότι το «νόημα» προηγείται και είναι σημαντικότερο από τη «νόηση», η τελευταία παίζει στον Χούσσερλ τον ρόλο του κριτηρίου στην ανάπτυξη της

⁸⁹ Βλ. R. Gangle, «Levinas, Sensibility without subject», διάλεξη στη διαδικτυακή τοποθεσία <https://www.youtube.com/watch?v=gHYih12Q4Lk>, (τελευταία ημερομηνία προσπέλασης 23.12.2012).

επιστήμης⁹⁰. Στη θέση αυτή, ο Λεβινάς, ήδη από το πρώιμο εργό του «Από την ύπαρξη στο υπάρχον», αντιστέκεται, καθώς θεωρεί ότι υπάρχουν τρόποι «νόησης», οι οποίοι δεν μπορούν να αναχθούν σε κανένα είδος αντικειμένου. Το θέμα αυτό πρόκειται να αναπτυχθεί από τον Λεβινάς στη δική του «μεταφυσική της Επιθυμίας».

Τα πράγματα λοιπόν, τα οποία κατανοούμε και είναι εμπειρικά, δύνανται να ερμηνευθούν με απροσδιόριστο τρόπο, αφού τα ίδια τα πράγματα δεν μπορούν να αναχθούν στο υποκείμενο, λόγω της υπερβατικότητάς τους. Με αυτό τον τρόπο το Άπειρο επεμβαίνει στην εμμένεια καθ'εαυτήν⁹¹ και στον ορίζοντα της αναλύσεως μας.

*

Η φιλοσοφία σχεδόν από τη γέννησή της ενδιαφέρεται για την μελέτη του Είναι, δηλαδή για την οντολογία. Πολλοί μάλιστα μέχρι σήμερα το θεωρούν ως το κατεξοχήν ερώτημα της φιλοσοφίας, στο οποίο υπάγονται πολλά άλλα ερωτήματα. Πράγματι, το Είναι αποτελούσε ένα από τα θεμελιώδη ζητήματα του φιλοσοφικού στοχασμού κάθε εποχής και ειδικά της φιλοσοφίας των αρχαίων Ελλήνων.

Από την αρχή ο Λεβινάς διατυπώνει το ερώτημα περί του Είναι με έναν τελείως διαφορετικό τρόπο. Για τον Γάλλο φιλόσοφο, η εμπειρία του Είναι αποτελεί μία τρομακτική εμπειρία, είναι έκφραση σύγκρουσης, ακόμη και πολέμου. Από τον Σπινόζα ακόμα (με τόν οποίο ο Λεβινάς επίσης βρίσκεται σε αντίθεση) εκφράζεται η άποψη ότι η αύξηση του Είναι συνιστά πηγή χαράς, ενώ η αναγωγή του προκαλεί οδύνη, όπως και η έλλειψή του αποτελεί αιτία πολλών θλιβερών και βίαιων παθών.

⁹⁰ Σχετικώς πρβλ. το έργο του E. Husserl, Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη, μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, (Ροές, Αθήνα, 2002).

⁹¹ Σαντό το σημείο ο Χούσσερλ επαναλαμβάνει, κατά κάποιο τρόπο, την ιδέα του Απείρου στο cogito. Στην παρούσα Διατριβή θα δώσουμε στο θέμα αυτό μεγαλύτερη σημασία, σε σχέση με τη σκέψη του Λεβινάς. Σχετικά με το θέμα αυτό πρβλ. το έργο του Husserl, Καρτεσιανοί στοχασμοί, μτφρ. και εισαγωγή, Π. Κοντός, (Ροές, Αθήνα, 2002).

Ο Tischner θεωρεί, ότι σύνολη η ελληνική οντολογία διδάσκει, σύμφωνα με τον Λεβινάς, το μάθημα του πολέμου της ολοποίησης. Πρόκειται για μία έννοια για έναν ομοιογενή κόσμο, μία ιδέα για μία συστηματική νόηση, όπου η ετερογένεια των πραγμάτων καταστρέφεται ως αποτέλεσμα της δικής μας μετοχής στο είναι, όπου η νόηση οδηγεί στην ταύτιση. Με τον τρόπο αυτό η εικόνα του Είναι αποκαλύπτεται στον πόλεμο, ενώ εντάσσεται στην έννοια της ολότητας «totalité»⁹².

Η εμμονή στο Είναι παρουσιάζεται στα έργα του συγγραφέα ως πηγή κακού. Πολλές φορές αναφέρεται στον συγγραφέα Βασίλι Γκρόσμαν⁹³, ο οποίος περιγράφει, ότι στο επίπεδο της φύσης τα ισχυρότερα όντα καταβάλλουν τα μικρότερα, ακολουθώντας την αλυσιδωτή κλίμακα, ενώ στο επίπεδο του ανθρώπου, συνεχίζει ο φιλόσοφος, η εμμονή αυτή αποκτά μία ακόμα πιο φρικτή και δραματική αναστροφή. Πράγματι, όταν γίνεται λόγος για το δικαίωμα, για το ζην, το ζην και το έχειν, στην περίπτωση αυτή φανερώνεται ο θεμελιώδης κανόνας της οντολογίας, ο κανόνας του Da Sein (πάρειμι). Η αντίσταση του Λεβινάς ενάντια στη μακραίωνη παράδοση από τον Παρμενίδη και ύστερα δεν αποτελεί μία άφρονα πράξη. Ο Λεβινάς γνωρίζει ότι, στην οντολογία αυτό με το οποίο προβληματίζεται κάποιος είναι να βρει τι σημαίνει αυτό το Da του Dasein, δηλαδή, με ποιο τρόπο ο άνθρωπος υπερασπίζεται τον εαυτό του ως ον, που μεριμνά για τη δική του ύπαρξη, με ποιο τρόπο ο άνθρωπος «μασκαρεύεται» με τα επιτεύγματα και τις αρετές, όπως άλλωστε και κάθε ουσία που επιθυμεί την επιβίωσή της, να συνεχίσει δηλαδή, να υπάρχει. Αντίθετα, στο πεδίο της ηθικής γίνεται λόγος για τη

⁹² Πρβλ. Ю. Тишнер, Мыслене, ένθ. ανωτ. σ. 159

⁹³ Ο Βασίλι Γκρόσμαν (1905 -1964) ήταν Σοβιετικός, εβραϊκής καταγωγής, δημοσιογράφος και συγγραφέας. Κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου έζησε από κοντά τις μάχες της Μόσχας, του Στάλινγκραντ, του Κούρσκ και του Βερολίνου ως πολεμικός ανταποκριτής της εφημερίδας του Κόκκινου Στρατού, «Κόκκινο Αστέρι». Τα δύο πιο σημαντικά έργα του Γκρόσμαν είναι το Ζωή και Πεπρωμένο και το Τα πάντα ρεί, η έκδοση των οποίων δεν επιτράπηκε από το σοβιετικό καθεστώς, καθώς θεωρήθηκαν αντισοβιετικά. Επίσης ήταν παρών όταν τα σοβιετικά στρατεύματα έφτασαν στο στρατόπεδο εξόντωσης Τρεμπλίνκα και από τους πρώτους που πρόσφεραν μία πρώτη μαρτυρία σχετικά με αυτό το στρατόπεδο συγκέντρωσης.

δικαιολόγηση ή για τη δικαιοσύνη του Da από το Dasein, δηλαδή για το δικό μου δικαίωμα να υπάρχω, να διεκδικήσω, δηλαδή τη δική μου θέση κάτω από τον ήλιο, για τη απολογία της δικής μου υπάρξεως ενώπιον του προσώπου του Άλλου. Όμως, κατά τον Λεβινάς, δεν μπορούν όλες οι ανθρώπινες σχέσεις να παραμείνουν καθηλωμένες στη θέση τους, σαν κατοχή κάτω από τον ήλιο.

Δεν είναι όμως μόνο η ανθρώπινη διάσταση η οποία απασχολεί τον Λεβινάς. Είναι, ωστόσο, σωστό ότι η θεμελιώδης οντολογία ταυτίζει το humanitas του homo humanis με την αυθεντικότητα του Dasein, δηλαδή η κατανόηση του είναι ως μία υπευθυνότητα για την αλήθεια του Είναι⁹⁴.

Κατά τον Χάιντεγκερ όλος ο δυτικός πολιτισμός απορρέει από τη λογική του Είναι – ακόμη και σαν λησμονιά του Είναι. Το Είναι καθ'αυτό είναι αχώριστο από τη δική του «εκκάλυψη» (αποκάλυψη), και η αλήθεια υπάρχει, όχι επειδή η ανθρωπότητα ενεργητικά αναζητά και βρίσκει την αλήθεια, αλλά αντίθετα, επειδή η αλήθεια θεωρείται, ως μια «εκκάλυψη» του Είναι, καθότι υπάρχει η ανθρωπότητα.

Ο Λεβινάς μελέτησε τον τρόπο με τον οποίο ο Παρμενίδης, ο Πλωτίνος, ο Ντεκάρτ, ο Χούσερλ και ο Χάιντεγκερ εξετάζουν το ζήτημα της υπέρβασης, δείχνοντας πώς η αναζήτηση της αρχέγονης θέσης της υπέρβασης, αποτελεί αναμφίβολα ένα από τα κυριότερα προβλήματα της φιλοσοφίας.

Από την πρώτη φάση της φαινομενολογίας, ο Γάλλος στοχαστής αντιτίθεται στην τάση μεγάλου μέρους της σύγχρονης φιλοσοφίας, η οποία βλέπει στον άνθρωπο μία απλή δομή ή μία απλή πλευρά ενός ορθολογικού και οντολογικού συστήματος που καμία σχέση δεν έχει με τον άνθρωπο. Ακόμα και στον Χάιντεγκερ, το Dasein αποτελεί τελικά

⁹⁴ Γύρω από το θέμα αυτό, υπάρχει εκτενής συζήτηση για τον ανθρωπισμό του ανθρώπου και του «Είναι» για την καινούργια σημασία του ανθρωπισμού κατά τη δεκαετία του '40 έλαβε χώρα ολόκληρη συζήτηση μεταξύ των Χάιντεγκερ και Ζαν Μποφρέ. Καρπός της συζήτησης αυτής υπήρξε το έργο του Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* (πρβλ. Ελλην. μτφρ. και εισαγωγή του Γ. Ξηροπαίδης, β' έκδοση, Ροές, 2000). Με τη σειρά της η συζήτηση αυτή αποτέλεσε την αφορμή για την έκδοση του έργου του υπαρκτιστή φιλοσόφου Ζαν-Πωλ Σάρτρ, *Ο Υπαρκτισμός είναι ένας ανθρωπισμός* (βλ. Ελλην. μτφρ. Κ. Σταματίου, Αρσενίδης, Αθήνα, 1981).

μία δομή του Είναι (είναι⁹⁵) εν γένει, μία δομή άμεσα εξαρτημένη από την άσκηση του είναι, τις ιστορικές πράξεις του είναι, το ίδιο το γεγονός του είναι. Ο άνθρωπος δεν είναι, με όλη την σημασία της λέξεως, είναι. Ο άνθρωπος είναι ον που αντιλαμβάνεται το είναι, και με αυτή την έννοια συνιστά μία εκδήλωσή του, ενώ ο ίδιος αφορά τελικά στην φιλοσοφία⁹⁶.

Βεβαίως, στον γενικό χαρακτήρα του είναι (το είναι εν γένει), ο Λεβινάς διακρίνει κάτι διαφορετικό από τη γενικότητα του γένους, καθώς δεν κατερχόμαστε στα επιμέρους είδη με την προσθήκη της ειδοποιούς διαφοράς, στην περίπτωση που έχουμε αποσπάσει το όν από το είναι, το οποίο και δεσπόζει πάνω του⁹⁷. Το γενικό μεταφυσικό ερώτημα από τον Αριστοτέλη και ύστερα σχετικά με τη γενικότητα του είναι, έγκειται σε κείνο που συγκροτεί την ύπαρξη του υπάρχοντος. Τι συμβαίνει, όμως, εάν το είναι αρνείται κάθε εξειδίκευση και αυτό με τη σειρά του δεν εξειδικεύει τίποτε; Η ιδέα του όντος στους αρχαίους φιλοσόφους και στον Μεσαιώνα σήμαινε την υπερβατικότητα του όντος, αλλά η οντότητα του είναι δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ιδιότητα κάποιου αντικειμένου, ούτε με το υπόβαθρο των ιδιοτήτων, ούτε με την πράξη ενός υποκειμένου⁹⁸. Το σίγουρο είναι, ότι το είναι αποτελεί ένα κατηγορημα που δεν προσθέτει τίποτε στο υποκείμενο, αλλά είναι και μία κατηγορία που φανερώνει ότι δεν ανήκει στο όν, δηλώνοντας, έτσι, τον απρόσωπο χαρακτήρα του «υπάρχειν».

Κατά τον Εμμανουήλ Λεβινάς το ερώτημα του είναι: τι το όν δεν απαντήθηκε ποτέ. Ο φιλόσοφος σημειώνει χαρακτηριστικά: «Είναι

⁹⁵ Είναι γνωστό ότι όταν ο Μάρτιν Χάιντεγκερ μιλάει για την οντότητα (το Είναι), χρησιμοποιεί το ρήμα «είμαι» (sein) στο τρίτο πρόσωπο και με «Ε» κεφαλαίο, αποδίδοντας έτσι ουσιαστικότητα στο Είναι. Συνήθως κάνουμε λόγο για τη λέξη «είναι» σαν να είναι ουσιαστικό, παρότι πρόκειται για το κατεξοχήν ρήμα. Με τον Χάιντεγκερ αφυπνίστηκε ο ρηματικός χαρακτήρας του ουσιαστικού, κάτι που γι' αυτόν συνιστά συμβάν. Από τον Χάιντεγκερ έχουμε συνηθίσει για τον ρηματικό χαρακτήρα της ουσιαστικής λέξης «είναι», ενώ στην περίπτωσή μας, όταν μιλάμε και γράφουμε για τον Λεβινάς, δεν επιδιώκουμε να γράψουμε το είναι με κεφαλαίο «Ε», καθώς ο Λεβινάς δεν αποδίδει τον ίδιο ιερατικό χαρακτήρα στο είναι, και αυτό αποτελεί απλώς το απρόσωπο που υπάρχει (il y a).

⁹⁶ Βλ. Levinas, EN, σ. ΙΙΙ.

⁹⁷ Πρβλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ. ΙΟ.

⁹⁸ Πρβλ. αυτ., σ.ΙΙ.

απολύτως αδύνατο να αντιμετωπίσουμε την κατεύθυνση προς την οποία θα έπρεπε να αναζητηθεί αυτή η απάντηση. Το ερώτημα συνιστά την ίδια την εκδήλωση της σχέσης με το είναι. Το είναι παραμένει ουσιωδώς ξένο και μας πλήττει: Υφιστάμεθα τον αποπνιχτικό εναγκαλιασμό του όπως την νύχτα, αλλά δεν αποκρίνεται. Είναι ο πόνος του είναι: Αν η φιλοσοφία αντιπροσωπεύει το ερώτημα για το είναι, είναι ήδη έκλειψη του είναι.

Και αν υπερβαίνει αυτό το ερώτημα είναι γιατί επιτρέπει να ξεπεράσουμε το ερώτημα και όχι να αποκριθούμε σε αυτό».⁹⁹

Όταν ο Χάιντεγκερ επιμένει για το περιεχόμενο του είναι στην ιδέα της κενότητας του είναι, δηλώνει ότι το είναι μεταβαίνει καθ'εαυτό στο είναι. Ο Γερμανός φιλόσοφος αντιλαμβάνεται το είναι όχι σαν υποστατική (substantial) ιδέα, αλλά μιλάει πάντοτε για το είναι ως ρήμα, δηλαδή, ως ένδειξη διαδικασίας, ως ένδειξη συμβάντος. Κατά τον Χάιντεγκερ το είναι συνίσταται μέσα στο ίδιο το συμβάν, μέσα στην ίδια την πορεία (process) καθ'εαυτήν. Με τον τρόπο αυτό, το είναι κατανοείται με τον αφηρημένο αυτό τρόπο, έχει σκοπό, και ο σκοπός του εξασφαλίζει το ίδιο το είναι στον εαυτό του.

Στήν επιμονή αυτή του Χάιντεγκερ και στην έμφασή στο είναι, στον πρωταρχικό αυτό σκοπό που περιέχεται στο είναι, ο Λεβινάς εφαρμόζει την έκφραση του Σπινόζα, σύμφωνα με τον οποίο το είναι θεωρείται, ως *actus essendi*, ως μία δυνατότητα του είναι. Κατά τον Σπινόζα, το είναι έχει τη δυνατότητα να φθάσει κάπου, και ο σκοπός αυτής της δυνατότητας είναι η ίδια η δυνατότητα. Στο παράδοξο αυτό σημείο, όμως η σκέψη του Λεβινάς εκκινεί από μία άλλη κατεύθυνση. Πρόκειται για μία κυκλοφορία ανάλογη με εκείνη μεταξύ του είναι και του κόσμου. Μέσα στην κυκλοφορία αυτή, η οποία κατά τον Χάιντεγκερ, οδηγεί στο έργο της ύπαρξης σύμφωνα με την οποία διανοίγουμε την ολότητα της ύπαρξης - γιατί έχουμε ήδη φτάσει πέρα από τις ενδιάμεσες πράξεις που χωρίζουν αυτή την πράξη από τη μέριμνα για το είναι - η συνείδηση διαγράφει έναν ολόκληρο κύκλο, όπου και διαμένει, εξαλείφοντας κάθε ύστερη σκοπιμότητα, έναν κύκλο

⁹⁹ Αυτ., σ. 17.

όπου μπορεί να βρει ικανοποίηση και εξομολόγηση. Στον κύκλο αυτό του Χάιντεγκερ, ο Λεβινάς εντοπίζει τον κόσμο¹⁰⁰.

Η ύπαρξη του κόσμου χαρακτηρίζεται από το φως (μια ιδέα που απαντάται, τόσο στον Πλάτωνα, όσο στον Χάιντεγκερ), και δεν αποτελεί το σύνολο των υπαρχόντων αντικειμένων. «Η ιδέα της ολότητας η του συνόλου είναι κατανοητή μόνο από ένα ον που μπορεί να την περιλάβει»¹⁰¹. Κατά τον Λεβινάς, αναγνωρίζουμε, με τον τρόπο αυτό, τη βαθύτητα των καντιανών απόψεων πάνω στον ρόλο της σύνθεσης, της κατάληψης και της ενότητας, όπου ο Γερμανός φιλόσοφος παρουσιάζει στη συγκρότηση του κόσμου. Στο σημείο αυτό, ο Λεβινάς ασχολείται με τη γνωστή θεωρία περί του φωτός (δηλαδή, της θέασης και της εποπτείας) από τον Πλάτωνα και ύστερα, με ενδιαμέσους σταθμούς τον Καντ και τον Χάιντεγκερ.

Μέσα στους κόλπους του Dasein - η μέριμνά του ενέχει μία φώτιση που την καθιστά κατανόηση και σκέψη, αλληλένδετη με τα πράγματα του κόσμου, και ως εκ τούτου με κάθε παραδοσιακή οντολογία που προσπελάζει την ύπαρξη μέσω του κόσμου¹⁰². Πέρα από αυτή τη νοητική αντίληψη του κόσμου, ο Λεβινάς θεωρεί ότι η ιδέα που φαίνεται να δεσπόζει στη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία της ανθρώπινης ύπαρξης, συνίσταται στο να εκλαμβάνουμε την ύπαρξη ως έκ-σταση, ως έκ-σταση προς το τέλος, με συνέπεια την τραγικότητα της υπάρξεως, την περατότητα και το μηδέν, καθόσον υπάρχει ο άνθρωπος¹⁰³.

Σε αντίφαση με την αγωνία και με τη μέριμνα του Χάιντεγκερ, ο Γάλλος στοχαστής αντιπαραθέτει άλλες καταστάσεις, παραπλήσιες με το «υπάρχειν» και κυρίως την αϋπνία. Πράγματι, το βιβλίο Από την ύπαρξη στο υπάρχον συντίθεται γύρω από την ανάλυση των άλλων τρόπων του είναι, που λαμβάνονται από το ρηματικό τους νόημα - την κόπωση, την οκνηρία, την προσπάθεια. Το κυριότερο, όμως, που απασχολεί τον φιλόσοφο, δεν είναι αυτές οι ψυχικές διαθέσεις, αλλά

¹⁰⁰ Βλ. αυτ., σ. 47.

¹⁰¹ Αυτ., σ. 53.

¹⁰² Πρβλ. αυτ., 51.

¹⁰³ Βλ. αυτ., σ. 12.

το γεγονός ότι δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από αυτές. Στο σημείο αυτό, ο Λεβινάς διακρίνει τη φρίκη του απρόσωπου «υπάρχειν». Σε αυτές τις καταστάσεις ο ίδιος εντοπίζει κάτι ανεξάρτητα «αντικειμενικό». Ο Λεβινάς θεωρεί ότι αυτή η απροσωπία απορροφά τη συνείδηση μας «... η συνείδηση μου αυτοπροσωποποιείται. Δεν ξαγρυπνώ εγώ, «αυτό» ξαγρυπνά»¹⁰⁴.

Ο Λεβινάς αντιτάσσει στην «σιωπή και τη φρίκη του ερέβους», στη χαϊντεγκεριανή αγωνία, τη φρίκη της νύχτας· τον φόβο του είναι στον φόβο του μηδενός. Η αγωνία στον Χαϊντεγκερ επιτελεί το «είναι προς θάνατον», το οποίο συλλαμβάνει και κατά κάποιο τρόπο κατανοεί. Η φρίκη της νύχτας «χωρίς διέξοδο» και «χωρίς απόκριση» είναι η ασυγχώρητη ύπαρξη. Η φρίκη του είναι αντιτίθεται στην αγωνία του μηδενός, δηλαδή είναι ο φόβος από (of) το είναι όχι για (for) το είναι¹⁰⁵. Και συνεχίζει «... το είναι σαν απρόσωπο πεδίο, είναι ένα αδέσποτο και ανώνυμο πεδίο, όπου η άρνηση και η εκμηδένιση και το μηδέν είναι συμβάντα, όπως η κατάφαση και η δημιουργία και η επιβίωση, πλην όμως απρόσωπα συμβάντα. Παρουσία της απουσίας, το υπάρχει είναι υπεράνω της αντιφάσεως. Αγκαλιάζει την αντίφαση και δεσπόζει πάνω της. Υπ'αυτή την έννοια, το είναι δεν έχει θύρες εξόδου».¹⁰⁶

Έτσι η φιλοσοφία του Λεβινάς συνιστά μία αποκοπή από τη φιλοσοφία του Ουδέτερου, από το χαϊντεγκεριανό είναι του όντος. Το είναι του όντος στη φιλοσοφία του Λεβινάς αποτελεί ένα Λόγο, που δεν αποτελεί ρήμα κανενός.¹⁰⁷ Το «υπάρχειν» στον Λεβινάς είναι μία απρόσωπη, ανώνυμη και ακατάσβεστη ανάλωση του είναι, αυτή που ψιθυρίζει στο βάθος του μηδενός. Το «υπάρχειν», δηλαδή, αρνούμενο να λάβει μία προσωπική μορφή, αποτελεί το «είναι εν γένει».

Η άρση της αντικειμενοποιημένης συνείδησης, η αναστροφή του ψυχολογισμού, ανοίγει ενώπιον μας τη διαλεκτική του Λεβινάς, η οποία εκφράζεται με τη φράση «ούτε μηδέν, ούτε είναι». Εδώ ο τρίτος όρος

¹⁰⁴ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 29.

¹⁰⁵ Βλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ. 71.

¹⁰⁶ Αυτ., σ. 73.

¹⁰⁷ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 384 – 385.

αποκλείεται. Ο στοχαστής δηλώνει τον απρόσωπο χαρακτήρα του «υπάρχει», υπάρχει, όπως «βρέχει», ή όπως «νυχτώνει» κ.λπ. Σε αυτό το σημείο γίνεται φανερή η επιρροή από τον Χάιντεγκερ. Ωστόσο, αυτό που απασχολεί τον Λεβινάς είναι κάτι άλλο, το οποίο διαφοροποιείται από το Είναι του Γερμανού στοχαστή, αλλά και από το «έξω» του Μωρίς Μπλανσό¹⁰⁸.

«Η απόλυτη απροσδιοριστία του απρόσωπου υπάρχει - ενός υπάρχειν χωρίς υπάρχοντα - είναι μια ακατάπαυστη άρνηση σε άπειρη κλίμακα και συνεπώς ένας άπειρος περιορισμός».¹⁰⁹ Ο Λεβινάς απέναντι στην αναρχία του απρόσωπου «υπάρχει», τοποθετεί το ον, που παράγεται ως υποκείμενο εκείνου που μπορεί να συμβεί, ως καταγωγή και έναρξη, ως δύναμη. Η δυνατότητα για το άπειρον παράγεται από το ον που υπάρχει εν αληθεία. Το ον ως απόσταση απέναντι στο είναι, παράγεται ως χρόνος και ως συνείδηση ή ακόμα και ως πρόληψη του δυνατού.

Πράγματι, ο Λεβινάς θέλει να καταδείξει μέσα από αυτά τα φαινόμενα (αϋπνία, κόπωση, προσπάθεια κ.λπ.) τη φρίκη ενώπιον του είναι, ένα πισωγύρισμα και μία απόδραση ενώπιον της σκιάς του απρόσωπου «υπάρχει». Σε αυτές, ωστόσο, τις καταστάσεις δεν θα πρέπει να βλέπουμε τις οριακές καταστάσεις του υπαρξισμού. Στο βιβλίο του Από την ύπαρξη στο υπάρχον, ο φιλόσοφος επιθυμεί να μας δείξει ότι το ουσιώδες της ανθρώπινης πνευματικότητας, δεν έγκειται στη σχέση με τα πράγματα, τα οποία απαρτίζουν τον κόσμο. Αντίθετα καθορίζεται από τη σχέση με την ίδια την ύπαρξή μας, την οποία διατηρούμε από τούδε με το γεγονός ότι υπάρχει το είναι, με τη γύμνια αυτού του απλού γεγονότος.¹¹⁰ Σε αντίθεση με το υπαρκτικό γεγονός του Χάιντεγκερ (του γεγονότος, δηλαδή, μεταξύ του είναι και του μηδενός), ο Λεβινάς επιμένει στο γεγονός του απρόσωπου «υπάρχει», επειδή θεωρεί ότι εκεί συγχέονται η υποκειμενική ύπαρξη (του υπαρξισμού) και η αντικειμενική ύπαρξη του πάλαι ποτέ ρεαλισμού. Δηλαδή, το απρόσωπο που «υπάρχει» (il y a) μάς συνέχει

¹⁰⁸ Σχετικώς πρβλ. το έργο του M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, (Gallimard, Paris, 1981).

¹⁰⁹ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 364.

¹¹⁰ Πρβλ. Λεβινάς, ΥΥ, σσ. 12-13.

ολοκληρωτικά, και στον φόβο του μηδενός που αναμετρά τη δέσμευσή μας στο είναι, η ύπαρξη κρύβει την τραγικότητα, που δεν μπορεί να λύσει ο θάνατος.

Ο Λεβινάς θεωρεί ότι το Sein und Zeit εκφράζει ουσιαστικά μία και μόνη θέση, ότι το όν παραμένει αδιαχώριστο από την κατανόηση του είναι (που εκτυλίσσεται ως χρόνος) και εδώ το είναι συνιστά ήδη επίκληση της υποκειμενικότητας¹¹¹. «Θα χρειαζόταν η θέση ενός υποκειμένου για να εισβάλει η στιγμή στο είναι, για να σταματήσει αυτή η ξαγρύπνια που μοιάζει με την αιωνιότητα»¹¹². Κοντολογίς, ο Λεβινάς ορίζει την οντολογία του Χάιντεγκερ σαν το είναι πριν από το ον, σαν μία ονοτολογία πριν από τη μεταφυσική, σαν μία ελευθερία πριν από τη δικαιοσύνη, σαν μία κίνηση μέσα στο ίδιο, πριν από την υποχρέωση απέναντι στο Άλλο. Είναι λογικό ότι στην οντολογία του Χάιντεγκερ, η οποία υποτάσσει κάθε σχέση στο είναι, ο Λεβινάς βλέπει μία επιβεβαίωση, το πρωτείο της ελευθερίας έναντι της ηθικής¹¹³. Το είναι στη δυτική διανόηση έχει γίνει αντικείμενο σκέψης, όρασης, βούλησης και αίσθησης. Το υπάρχον σε όλον τον δυτικό ιδεαλισμό σχετίζεται με αυτήν την αναφορική κίνηση, μίας εσωτερικότητας προς το εξωτερικό¹¹⁴, γεγονός το οποίο θα αλλάξει στην πορεία της σκέψης του ο Λεβινάς. Ποιά είναι, ωστόσο, η λύση που μας προτείνει ο Λεβινάς;

Με τη φαινομενολογική αυτή ανάλυση, ο Λεβινάς επιθυμεί να θέσει το ερώτημα σχετικά με το πως μπορούμε να υπερβούμε το είναι, το οποίο με τον ένα ή άλλο τρόπο αρνείται την προσωπική έκφραση¹¹⁵.

Στο πρώτο τυχόν «πράγμα», λοιπόν, στο «ον» που είναι καθορισμένο, υπάρχον, ο Λεβινάς θεωρεί ότι αντιστοιχεί μία επιστασία επί του «υπάρχειν», που προκαλεί πανικό μέσα στο είναι. Ο Λεβινάς περιγράφει μία χαραυγή μέσα στη φρίκη του «υπάρχειν», όπου τα πράγματα εμφανίζονται για τον εαυτό τους, όπου δεν φέρονται από

¹¹¹ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 42.

¹¹² Λεβινάς, ΥΥ, σ. 76.

¹¹³ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 45.

¹¹⁴ Πρβλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ. 39.

¹¹⁵ Πρβλ. αυτ., σ. 11.

το «υπάρχειν», αλλά κυριαρχούν πάνω του. Ο φιλόσοφος δίνει στο σημείο αυτό ένα παράδειγμα: «ότι το τραπέζι είναι, ότι τα πράγματα είναι»¹¹⁶. Με τη φράση αυτή συνάπτει το είναι με το υπάρχον, θεωρώντας ήδη, πως το εγώ δεσπόζει πάνω στα υπάρχοντα τα οποία κατέχει. Όπως σημειώνει: Συνεπώς μιλούσα για την «υπόσταση» των υπάρχοντων, δηλαδή για το πέρασμα από το είναι σε κάποιο πράγμα, από την ρηματική κατάσταση στην εμπράγματη κατάσταση».¹¹⁷ Και συνεχίζει με τη θεωρία ότι το εγώ που υπάρχει δυσφορεί εξαιτίας των πραγμάτων που κατέχει. Η δυσφορία του υπάρχοντος στη γλώσσα του Λεβινάς αντιστοιχεί, όπως ο ίδιος ομολογεί, με τη χαϊντεγκεριανή μέριμνα.

Στη διάκριση αυτή του Λεβινάς ανάμεσα στο προσωπικό «εγώ είμαι» και το απρόσωπο υπάρχειν «il y a», εμφανίζεται ακριβώς ο όρος «υπόστασις». Το γεγονός αυτό επισημαίνεται και επιβεβαιώνεται από τον αρχ. Παντελεήμωνα Μανουσάκη. Αυτά τα δύο, ούτε ταυτίζονται, ούτε συμπίπτουν και το «εγώ είμαι» είναι υποστατικό. Ο π. Μανουσάκης ορθώς εντάσσει τον Λεβινάς στην ανατολική θεολογική παράδοση των Καππαδοκών Πατέρων, στον βαθμό που οι τελευταίοι ήταν οι πρώτοι που εισήγαγαν τη διάκριση αυτή. Ο ορθόδοξος θεολόγος και φιλόσοφος υπογραμμίζει επίσης την επιλογή του όρου «υπόστασις» από τον Λεβινάς, με τον οποίο ο τελευταίος επιτυγχάνει και την οντολογική διαφοροποίηση από την χαϊντεγκεριανή «έκσταση»¹¹⁸. Ωστόσο, στη μελέτη του Λεβινάς, Από την ύπαρξη στο υπάρχον, η διαφυγή από το είναι προβάλλεται ως μία σχέση με τα συγκεκριμένα όντα που υπερβαίνει το απρόσωπο είναι και μοιάζει με την πορεία από την ουσία προς την υπόσταση.

Είναι αρκετά νώρις, ωστόσο, για μία ξεκάθαρη υποκειμενική θεωρία. Μέσα από αυτήν τη φαινομενολογική ανάλυση στο πρώιμο έργο του, ο Λεβινάς διαμορφώνει την έξοδο του από τον ολοποιητικό χαρακτήρα του χαϊντεγκεριανού είναι. Για να εξέλθουμε από το

¹¹⁶ Βλ. Λεβινάς, ΗΑ, σ. 30 κ.εξ.

¹¹⁷ Βλ. αυτ. σ. 31.

¹¹⁸ Πρβλ. σχετικώς αρχιμ. Π. Μανουσάκη, «Διαβάζοντας τον Λεβινάς ενάντια στον Λεβινάς: Θάνατος, Επιθυμία, Γονιμότητα», Νέα Ευθύνη, τεύχος 10, (Μάρτιος - Απρίλιος 2012), σ. 172.

«υπάρχειν» πρέπει να ακολουθήσουμε μία εξολοκλήρου διαφορετική κίνηση. Στην κίνηση αυτή δεν θα πρέπει να θέσουμε τον εαυτό μας, αλλά θα πρέπει τον απο-θέσουμε, να τον καθ-αιρέσουμε. Κατά τον Λεβινάς η καθάρηση αυτή της κυριαρχίας, την οποία επιχειρεί το εγώ, αποτελεί μία κοινωνική σχέση με τους άλλους, πρόκειται για μία αν-ιδιο-τελή¹¹⁹ σχέση. Ο Λεβινάς διατυπώνει τη λέξη αυτή σε όλο το έργο του, χρησιμοποιώντας τρεις λέξεις (dés-inter-essée), προκειμένου να δείξει την έξοδο από το είναι (στα γαλλικά être) που δηλώνει¹²⁰. Εδώ λοιπόν για πρώτη φορά γεννιέται η ιδέα για την ευθύνη προς τους άλλους, το είναι-για-τον-άλλον, που κατά τη γνώμη του έρχεται εκείνη την εποχή να διακόψει το ανώνυμο και α-νόητο θρόισμα του είναι. Η απελευθέρωση από το «υπάρχειν» αποτυπώνεται από τον Λεβινάς με τη μορφή αυτής της σχέσης, σαν μία δοκιμασία της ανιδιοτελούς εξόδου από το είναι (dés-intér-essement).

Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι το παραδοσιακό προνόμιο της οντολογίας στο έργο του Εμμανουήλ Λεβινάς προσεγγίζεται με έναν καινούργιο τρόπο, στον οποίο η πηγή και το αρχέτυπο του νοήματος της αλήθειας, εντοπίζονται στη διανθρώπινη σχέση, τη διαπροσωπική και διυποκειμενική αμοιβαιότητα.

β) Από την οντολογία προς την ετερότητα, την ηθική και την Αγαθολογία

Σε αντίθεση προς τη φαινομενολογική σκέψη, όπου όλες οι εμπειρίες μπορούν να αναχθούν σε μία επίπεδη επιφάνεια, κάτι σαν μία σφαίρα, στην οποία ο υπόλογος ορθός λόγος υπολογίζει και τοποθετεί τα πράγματα, ο Λεβινάς αναπτύσσει τη δική του φαινομενολογική πρόταση, στην οποία επιμένει ότι θα πρέπει να

¹¹⁹ Με τον όρο ανιδιοτέλεια (dés-intéressement) ο Λεβινάς υπογραμμίζει την ετυμολογική σημασία του «inter» ανάμεσα σε, μεταξύ, και «esse» ουσία ή είναι. Dés-intéressement, δηλαδή, στη σκέψη του σημαίνει «πέραν», «εκτός της δέσμευσής μας με τα όντα». Στην παρούσα εργασία η λέξη αν-ιδιο-τελής και επομένως ανιδιοτελώς χρησιμοποιείται με την έννοια αυτή.

¹²⁰ Βλ. Λεβινάς, ΗΑ, σ. 31.

διατηρηθεί η σχέση μας με το Άπειρο. Αυτό για πρώτη φορά εμφανίζεται ξεκάθαρα σ' ένα από τα δύο μείζονα έργα του, το Ολότητα και Άπειρο.

Πράγματι, η ταύτιση του όλου με το ορθολογικό είναι προέρχεται από την ιουδαϊκο-δυτική χριστιανική παράδοση και αποτελούσε ένδειξη υπέρβασης. Κατά τον Λεβινάς όμως η έννοια του είναι δεν θα πρέπει να νοηματοδοτείται από την εξάρτηση της ιδέας της ολότητας¹²¹. Ο Λεβινάς πιστεύει πως εμείς θα πρέπει να βρούμε στον άνθρωπο άλλη συγγένεια, διαφορετική από αυτήν που τον συνδέει με το είναι, κάτι που θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε τη διαφορά αυτή μεταξύ εμένα και του Άλλου, ως την ανισότητα με την απόλυτη έννοια, η οποία αντιστέκεται στην οντολογική καταπίεση¹²² της ολότητας.

Ο Λεβινάς υπογραμμίζει χαρακτηριστικά, εξάλλου, ότι η ολότητα τοποθετείται στον πυρήνα του φιλοσοφικού στοχασμού του για την αλήθεια, η οποία επίσης ορίζεται ως ολότητα, πάνω στη ολότητα, και η οποία κατανοείται ως ολοποίηση ακόμη και στη γνωσιολογική μέθοδο, που διατρέχει, τόσο το όλο, όσο τα τα επιμέρους. Μάλιστα, η ολοποιητική αυτή σκέψη πρόκειται να μεταφερθεί και στο κοινωνικό πεδίο. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι η ολότητα δεν αφήνει τίποτα εκτός του εαυτού της. Ο Λεβινάς ορίζει την ολότητα ως μία ενότητα, η οποία περιέχει εσωτερική πραγματικότητα και προέρχεται από μία αρχή που αποκλείει καθετί άλλο.

Ο Μητροπολίτης Ιωάννης Ζηζιούλας θεωρεί επίσης ότι ο Λεβινάς ορθώς παρατηρεί πως ο Χάιντεγκερ τοποθετεί τα επιμέρους όντα στον όριζοντα του είναι, δηλαδή σε μία πανοραμική αντίληψη της ύπαρξης, η οποία μάς ωθεί να τα προσδιορίσουμε πάντοτε σε αναφορά προς το καθολικό, και με τον τρόπο αυτό να αναγάγουμε το Άλλο στο Ίδιο¹²³.

«Για την φιλοσοφική παράδοση της Δύσης, κάθε σχέση ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο, όταν δεν είναι πλέον η κατάφαση της

¹²¹ Βλ. Levinas, ΑΤ, σ. 42, σ. 46.

¹²² Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 272.

¹²³ Πρβλ. Zizioulas, CO, σ.44.

ανωτερότητάς του Ίδιου, οδηγείται σε μίαν απρόσωπη σχέση μέσα στην συμπαντική τάξη. Η φιλοσοφία ταυτίζεται με την αντικατάσταση των προσώπων με ιδέες, του συνομιλητή με το θέμα, της εξωτερικής κλήτευσης με την εξωτερικότητα της λογικής σχέσης. Τα όντα ανάγονται στο Ουδέτερο της ιδέας, του είναι, της έννοιας».¹²⁴ Η θέληση και ο σκοπός του Λεβινάς είναι να ξεφύγουμε από τη διάλυση μέσα στο Ουδέτερο, να θέσουμε τη γνώση ως μία δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, να χωριστούμε από μία ολόκληρη φιλοσοφική παράδοση που αναζητούσε το θεμέλιο του εαυτού στον εαυτό, έξω από τις ετερόνομες γνώμες. Ο Λεβινάς θεωρεί ότι η ύπαρξη του «δί'εαυτόν», δεν είναι το τελευταίο νόημα της γνώσης, αλλά η επανεξέταση του εαυτού, η επιστροφή στο πριν από τον εαυτό, ενώπιον το Άλλου ανθρώπου. Μάλιστα ο Λεβινάς φρονεί ότι η παρουσία του Άλλου ανθρώπου η οποία είναι μία προνομιά ετερονομία δεν πλήττει την ελευθερία, αλλά αντίθετα την καταξιώνει.

Ο Λεβινάς θέτει το εξής ερώτημα: εάν το νόημα αντιστοιχεί στην ουσία (esse) του είναι, εάν το νόημα, που αντιστοιχεί στην ουσία, στην κίνηση (gesture, geste, χειρονομία) του είναι, στο είναι qua είναι, δεν προσεγγίζεται ήδη στην παρουσία, στον χρόνο (στη στιγμή) του Ίδιου (the Same). Επίσης, εάν επέκεινα του είναι, το νόημα μπορεί να μας δείξει αφ'εαυτού σε ποιόν ανήκει το πρωτείο - στη «δί'εαυτόν» οντολογία ή στην ετερότητα;

Κατ' ουσία στη δυτική φιλοσοφική παράδοση η κατανόηση είναι γνώση, με άλλα λόγια συνιστά αναφορικότητα - βούληση και αναπαράσταση (représentation). Για τον λόγο αυτό, η ανάλυσή του ξεκινάει με στοχασμούς γύρω από το αναφορικό ενέργημα.

Ο π. Tischner, ακολουθώντας τη λογική του Λεβινάς, δηλώνει ότι στην οντολογία υπάρχει η αναφαίρετη αναγκαιότητα της ολοποίησης, δηλαδή η πλαισίωση καθε στοιχείου από την ολότητα του συστήματος και η εισαγωγή του σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο αναφοράς, χάριν στο οποίο αποκτά το νόημά του. Στη μεταφυσική ανάγνωση του Λεβινάς από τον Tischner, ανοίγεται ο άπειρος χώρος μίας εσχατολογικής

¹²⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 102.

θεώρησης¹²⁵, η θεώρηση, δηλαδή της ρήξης της ολότητας και η αποκάλυψη του νοήματος χωρίς την αναφορικότητα.

Ο Λεβινάς επιθυμεί να καταλήξει σε μία διάσπαση της ολότητας, η οποία αφορά στο υπάρχουν του όντος και όχι τη διάταξη των όντων (κατά τον Χάιντεγκερ) που δεν συμμορφώνονται στο σύστημα. Αυτό που ενδιαφέρει τον Λεβινάς είναι να απορρίψει την αναφορικότητα της δομής «νόηση – νόημα», ως πρωταρχικής δομής. Ο Εβραίος φιλόσοφος θα διαγράψει την οντολογία από τον Παρμενίδα ως τον Χάιντεγκερ, η οποία κατά τη γνώμη του, ισοδυναμεί με την παραγωγή του όντος, επειδή η αλήθεια του είναι, η εκκάλυψη (αποκάλυψη) του, είναι ταυτόχρονα έργο και της ανθρώπινης συμπεριφοράς που καθοδηγεί¹²⁶. Επίσης, ο Λεβινάς συνεχίζει, προκειμένου να μας διευκρινίσει –«Το ίδιο ουσιαστικά είναι ταύτιση μέσα στο πολλαπλό, η ιστορία, ή σύστημα. Εκείνος που αρνείται το σύστημα δεν είμαι εγώ, όπως πρέσβευε ο Κιρκεγκάρτ, είναι ο Άλλος»¹²⁷.

¹²⁵ Βλ. Ю. Тишнер, Мислене, ένθ. ανωτ., σ. 163

¹²⁶ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 379. Επίσης για τον αυτοπαθή χαρακτήρα του είναι στην ιστορία και στο σύστημα που διαβλέπει ο Λεβινάς στη φιλοσοφία βλ. εκτενέστερα το έξης χωρίο στο ΑΕΑΕ, σσ. 163-164 «Rien qui ressemble à la conscience de soi: la réduction de la subjectivité à la conscience domine la pensée philosophique qui, depuis Hegel, s'efforce de surmonter le dualisme de l'être et de la pensée, en identifiant, sous différentes figures, substance et sujet. Ce qui revient aussi à défaire la substantivité de la substance, en relation de la conscience de soi. Dans la philosophie précisément se produirait la successive et progressive découverte de l'être à lui-même. Le savoir la dé-couverte ne s'ajouterait pas à l'être de l'étant à l'essence. L'essence de l'être mènerait son train comme une vigilance exercée sans répit sur cette vigilance même, comme possession de soi. La philosophie qui énonce l'essence comme ontologie, parachève cette essence cette lucidité de la lucidité par ce logos. La conscience accomplit l'être de l'étant. Pour Sartre comme pour Hegel le Soi-même est posé à partir du pour soi. L'identité du je se réduirait ainsi au repliement de l'essence sur elle-même. Le je ou le soi-même qui semblerait en être le sujet ou la condition, le soi-même prenant figure d'étant d'entre les étants, se réduirait en vérité à une abstraction prélevée sur le processus concret de la Conscience de Soi ou de l'«ostension» de l'être dans l'histoire ou dans l'étirement du temps où, à travers ruptures et retrouvailles, l'être se montre à lui-même. Le temps, l'Essence, l'Essence comme temps, serait l'absolu même du Retour à Soi. La multiplicité de sujets uniques, «étants», immédiatement, empiriquement rencontrés, procéderait de cette conscience de soi universelle de l'Esprit: brins de poussière recueillis sur son parcours ou gouttes de sueur qui perleraient sur son front à cause du travail du négatif qu'il aura accompli, moments oubliables dont ne compte que l'identité due à leur position dans le système et qui se résorbe dans le Tout du Système».

¹²⁷ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 35.

Ο φιλόσοφος μας εξηγεί, ότι από το απρόσωπο «υπάρχειν», το οποίο επικρέμεται πάνω από το ανθρώπινο είναι, προέρχεται η υποκειμενικότητα, η οποία ακυρώνει την απροσωπία. Η πρώτη αυτή έξοδος, αυτή η έκρηξη από το είναι ξεκινάει με την αναγνώριση των πραγμάτων, αλλά αποτελεί ταυτόχρονα και στάδιο ικανοποίησης από τη ζωή, από την αυτάρκεια. Η αγάπη αυτή προς τον εαυτό συνιστά εγωισμό, ο οποίος θεμελιώνει το είναι και αποτελεί την πρώτη οντολογική εμπειρία. Η οντολογική αυτή εμπειρία προοιωνίζεται από το άνοιγμα ή από την αυθεντική έξοδο από τον εαυτό. Ο Λεβινάς φρονεί, ότι εδώ συνίσταται το δεύτερο κρίσιμο στάδιο, όταν το υποκείμενο, παρά την ικανοποίηση του, δεν νιώθει αυτάρκες. Κάθε έξοδος από τον εαυτό παριστάνει τη ρήξη η οποία ανοίγεται μεταξύ του Ίδιου και του Άλλου. Είναι μία επιθυμία που μετατρέπεται σε πρόθεση για άνοιγμα προς την εξωτερικότητα. Είναι ένα άνοιγμα που αποτελεί κλήση και ανταπόκριση στον Άλλον. Πρόκειται για την εγγύτητα του Άλλου στο θεμέλιο του είναι, αυτό που μπορεί να θέτει υπο αμφισβήτηση τον εαυτό¹²⁸.

Στο σημείο αυτό, αξίζει να γίνει αναφορά στο πρώιμο άρθρο του Λεβινάς με τίτλο «L'ontologie est-elle fondamentale?» (Είναι θεμελιώδης η οντολογία;), όπου όχι μόνο διαφοροποιείται από την αντίληψη του Χάιντεγκερ, αλλά και επισημάνει έναν άλλο προσανατολισμό. Η μέριμνα της φιλοσοφίας να απαλλάξει τον άνθρωπο από τις κατηγορίες, με τις οποίες περιγράφονται τα πράγματα και το κατόρθωμα της φιλοσοφίας να αναζητήσει την «ούσια του ανθρώπου» δεν προχωρούν παραπέρα από την μεταξύ τους αντιπαράθεση. Αυτό, ωστόσο, που επιδιώκει ο Λεβινάς δεν είναι να προσδιορίσει τη θέση του ανθρώπου, με αφετηρία τον όριζοντα του Είναι, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις δικές μας δυνατότητες, αλλά με την αποκάλυψη και κατανόηση του ανθρώπου καθ'αυτόν. Ο υπάρχων καθ'εαυτόν υπάρχει μόνο σε σχέση, στην οποία στην οποία έχει κληθεί. Τον άνθρωπο τον προσεγγίζουμε ανθρώπινα, και αυτό συμβαίνει, όταν ο άνθρωπος δεν κατανοείται ως ενσάρκωση του καθολικού, αλλά όταν θεάται ως

¹²⁸ Βλ. αυτ., σ. 99.

πλησίον μας, δηλαδή όταν γίνεται αποδεκτός και αναγνωρίζεται ως πρόσωπο.

Πέρα από αυτή την κλειστή μεθοδολογία του Ίδιου του είναι και την ανθρώπινη ολοποιητική πράξη, ο Λεβινάς θα βρεί άλλο τρόπο να υποδείξει την εξωτερικότητα και τη σχέση ως δομή της πολλαπλότητας. Η εξωτερικότητα για τον Λεβινάς είναι η ίδια η ύπαρξη του είναι. Πρόκειται για ανεξάντλητη και άπειρη εξωτερικότητα. Αυτή η εξωτερικότητα διανοίγεται στον Άλλον άνθρωπο και απομακρύνει από την θεματοποίηση. Την παρουσία αυτή του εξωτερικού είναι, ο Λεβινάς την αποκαλεί πρόσωπο, και μάλιστα το πρόσωπο του Άλλου.

Ο Λεβινάς δεν βλέπει το φαινομενολογικό σχήμα «νόηση - νόημα» στη σχέση με τον Άλλο άνθρωπο· στη γνώση που ταυτίζεται με τη θεματοποίηση, ως αντικειμενική γνώση η οποία είναι η έσχατη σχέση ως υπέρβαση, ότι δηλαδή, ο Άλλος άνθρωπος θα πρέπει να γνωσθεί αντικειμενικά. Το νόημα όλων αυτών των διατυπώσεων δεν διασφαλίζει ότι ο Άλλος άνθρωπος ξεφεύγει διαπαντός από τη γνώση, αλλά ότι εδώ δεν έχει νόημα να μιλάμε για γνώση, αλλά για δικαιοσύνη (όπως την εννοεί ο Λεβινάς ως την αλήθεια αυτής της γνώσης), στον βαθμό που αυτή αποτελεί την κατ' εξοχήν υπέρβαση και την προϋπόθεση της γνώσης και η οποία δεν αποτελεί απλώς μία νόηση αντίστοιχη ενός νοήματος¹²⁹.

Για τον Λεβινάς, το ερώτημα που προηγείται κάθε άλλου ερωτήματος δεν αφορά στο τί είναι το είναι, αλλά για ποιόν είναι το είναι και ποιό είναι η σημασία του είναι. Πρόκειται για ένα ερώτημα, που αφορά στη σημασία του είναι όχι από μία οντολογική προοπτική, αλλά με την ηθική σημασία της δικαιοσύνης του είναι. Εάν το είναι γίνεται αντιληπτό ως κάτι που αναπτύσσει τον εαυτό του αδυσώπητα, το ερώτημα για το δικαίωμα να είναι, κάνει το ερώτημα για το είναι να υπερβεί την οντολογία καθ'αυτήν, οδηγώντας σε μία κατεύθυνση, στην οποία το είναι κατανοείται όχι απλά επέκεινα σαν περίσσειμα του είναι, αλλά ως υπεράνω του είναι¹³⁰.

¹²⁹ Πρβλ. αυτ., σ. 104.

¹³⁰ Βλ. J.-M. Narbonne, Levinas and, ένθ. ανωτ., σ. 13.

Το ηθικό υπόβαθρο του Λεβινάς συνίσταται κατ' αρχήν στην ασυμμετρία του διαπροσωπικού. Οι ηθικές θέσεις του Λεβινάς συγκεφαλαιώνονται στο βιβλίο του Ολότητα και Άπειρο, όπου τελικά και διαμορφώνεται η τυπική οντολογική-ηθική γλώσσα του φιλοσόφου. Στη διαπροσωπική αυτή ασυμμετρία, το είναι, που παρουσιάζεται στο πρόσωπο, έρχεται από μία άνωθεν διάσταση, τη διάσταση της υπέρβασης, όπου μπορεί να παρουσιαστεί ως ξένος, χήρα ή ορφανό¹³¹. Είναι ο Άλλος άνθρωπος που δεσπόζει πάνω μας, μέσα στη υπερβατικότητα του είναι, απέναντι στον οποίον βρίσκομαι υποχρεωμένος. Αυτή η συμμετρία διαμορφώνεται στη συγκυρία του Εγώ - Άλλος άνθρωπος, στον αναπόδραστο προσανατολισμό του είναι «ξεκινώντας από τον εαυτό μου» προς τον «Άλλον άνθρωπο». Πάνω, ακριβώς, στην προτεραιότητα του προσανατολισμού αυτού θα συγκροτηθεί η μοραλιστική γλώσσα του Εβραίου φιλοσόφου.

Η ηθική γλώσσα στο Ολότητα και Άπειρο δεν είναι οριστική. Στο βιβλίο αυτό η γλώσσα είναι οντολογική, καθώς ο Λεβινάς επιθυμεί, πάνω από όλα, η γλώσσα αυτή να μην καταστεί ψυχολογική¹³². Στην πραγματικότητα, ωστόσο, στο βιβλίο αυτό, υπάρχει μία αναζήτηση, η οποία θα ονομαστεί αργότερα επέκεινα του είναι (της ουσίας). Πρόκειται για μία απόπειρα ρήξης της ισότητας του εαυτού με το είναι (δηλαδή, το Sein).

Είναι απαραίτητο ευθύς εξ' αρχής να ομολογήσουμε ότι η ηθική βάση στον Λεβινάς συνίσταται σε ένα παράδοξο. Η φιλοσοφία του, αν και μη-οντολογική, από την αρχή κιόλας, από την εποχή του Από την ύπαρξη στο υπάρχον, περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα του είναι (του όντος). Και εδώ βρισκόμαστε ενώπιον ενός από τους βασικότερους ισχυρισμούς του Λεβινάς: «Πριν από την εκκάλυψη του είναι εν γένει, ως βάσης της γνώσης και ως νοήματος του είναι, υπάρχει η σχέση με το ον που εκφράζεται¹³³. πριν από την οντολογία

¹³¹ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 274.

¹³² Βλ. Levinas, GCM, σ. 82.

¹³³ Ю. Тишнер, Мислене, ένθ. ανωτ., σ. 162. Το σημείο στο οποίο η αναφορικότητα της αντικειμενοποίησης εξαφανίζεται, δηλαδή όπου εξαφανίζεται το σύνορο που χωρίζει την λέξη από την πραγματικότητα, ο π. Józef Tischner το αποκαλεί πορεία από τη φαινομενολογία της περιγραφής στη φαινομενολογία της έκφρασης. Με άλλα λόγια η έκφραση του Άλλου έχει κατά κάποιο τρόπο έναν αντίκτυπο μέσα μας.

υπάρχει η ηθική».¹³⁴ Την ηθική συνείδηση ο Λεβινάς θα την περιγράψει αναλυτικά, ως διάνοιξη μίας διάστασης ύψους μέσα στο είναι.

Η οντοθεολογική αυτή αναζήτηση στον Λεβινάς θέτει ενώπιόν μας το εξής ερώτημα: μπορεί άραγε, ο λόγος (discourse) περί του Θεού και ο λόγος (discourse) περί του νοήματος του Είναι, ή καλύτερα να πούμε, περί του δικαιώματος του Είναι (δηλαδή, να υπάρχουν), δηλαδή περί ηθικής, να συγκρότει μία καινούργια φιλοσοφία, ή όπως ο ίδιος την ονομάζει, μία Πρώτη Φιλοσοφία;

Ο Εμμανουήλ Λεβινάς επιμένει πως η πρώτη φιλοσοφία δεν είναι η οντολογία, αλλά η ίδια ηθική. Σ'αυτό που είναι «από τον κόσμο», και είναι φαινομενολογικά κατανόητο, ο φίλοσοφος αντιπαραθέτει αυτό που «δεν είναι από τον κόσμο» σαν μία ηθική ευθύνη: μία ευθύνη ως ουσιώδης, πρωταρχική, θεμελιώδης δομή της υποκειμενικότητας. Η σχέση προς τον Άλλον, που είναι εκ των προτέρων ηθική και δημιουργήμα του ίδιου του απείρου, συγκροτεί τη σχέση του Εγώ προς την ολότητα, ανεξάρτητα, εάν αυτή κατανοείται ως κόσμος ή *cogito*¹³⁵. Ο Λεβινάς ψάχνει για ένα άλλο είδος λογικής, η οποία προσιδιάζει στον άνθρωπο. Ο διανοούμενος αναζητεί το νόημα, επέκεινα του *esse*, του Είναι, νόημα που δεν ορίζεται από τις κατηγορίες του Είναι (ή της υπάρξεως) και προηγείται του Είναι¹³⁶.

Η αναφορά με την ύψιστη σημασία επιβάλλεται στην αναφορικότητα, και η αναφορά πηγαίνει πέρα από το σχήμα νόησης - νοήματος. Το πρόσ τον Άλλον αποτελεί ένα μεσουράνημα σε ένα για τον Άλλον. Για να φυτρώσει στον κολοφώνα της ουσίας, η καλοσύνη είναι άλλο ως προς το είναι. Ο εξαιρετικός, ασυνήθιστος και υπερβατικός χαρακτήρας της καλοσύνης έγκειται στη ρήξη του είναι με τη δική του ιστορία. Η καλοσύνη δωρίζει στην υποκειμενικότητα τη

¹³⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 255. Στο πρωτότυπο γαλλικό κείμενο σημειώνεται: «Au dévoilement de l'être en general, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime; au plan de l'ontologie, le plan éthique».

¹³⁵ Βλ. Μ. Димитрова, Делото, ένθ. ανωτ. σ. ix.

¹³⁶ Της ίδιας, Левинас: Как да мислим HUMANITAS на HOMO HUMANUS?, στη διαδικτυακή τοποθεσία <http://www.litclub.com/library/fil/mdimitrova/humantias.html>, (τελευταία ημερομηνία προσπέλασης 18.06.2012).

δική της μη-αναγώγιμη σημασία¹³⁷. Το ίδιο το σημαίνει της σημασίας αποτελεί την ίδια τη διαφορά μεταξύ εμένα και του άλλου. Δεν είναι αδιαφορία αλλά είναι το ένα-για-τον-άλλον¹³⁸.

Πρόκειται για μία πνευματικότητα που αποκαλύπτει όλη τη σημασία της μονάχα στη σχέση με τον άλλον, με την άμεση εγγύτητα προς τον πλησίον, η οποία είναι η ευθύνη για αυτόν, μια αντικατάσταση για αυτόν. Αυτή η πνευματικότητα δεν είναι το μη-υπάρχειν, αλλά η ανιδιοτέλεια (*dés-intér-essement*). Είναι ο τρίτος όρος που αποκλείεται από την ουσία, εκτός από το είναι και το μη-υπάρχειν (μη-ον).

Πρέπει να εγκαταστήσουμε το είναι, που δεν είναι για-τον-εαυτό-του αλλά είναι για -όλους - το οποίο είναι δηλαδή, ταυτόχρονα και ανιδιοτέλεια (*dés-intér-essement*). Το «για-τον-εαυτό του είναι» σημαίνει συνείδηση, ενώ το «είναι-για-όλους» σημαίνει ευθύνη για όλους, στήριγμα του σύμπαντος.¹³⁹ Κατά τον Λεβινάς με τον τρόπο αυτόν το είναι προσλαμβάνει σημασία και γίνεται σύμπαν για όλους, επειδή στο πρόσωπο του Άλλου το ίχνος του Απείρου, η μορφή του Απείρου δεν αποτελεί απλώς μία παράσταση, δεν είναι μόνο μία ένδειξη της εγώτητας που προσκτάται τους σκοπούς του, αλλά το εγώ εκλαμβάνεται ως μία αναρχία μέσα στην οποία η ευθύνη για τον Άλλον προηγείται της ελευθερίας. Με άλλα λόγια, το έγω δύναται να εγκαθιδρύσει τον κόσμο ως μία αδελφότητα¹⁴⁰.

Στον Λεβινάς ο θάνατος του Άλλου μπορεί να αποτελέσει για το δικό μου «εγώ» μία κεντρική εμπειρία, πέρα από τα δεδομένα της εμμονής στο δικό μας είναι. Την εμπειρία αυτή την αποκτούμε κατά τη συνάντηση με τον θάνατο του Άλλου ανθρώπου. Πρόκειται για ένα σημαντικό γεγονός, το οποίο είναι άπειρο και μέσα στο οποίο το συναίσθημα παραμένει ηθικό από την αρχή ως το τέλος.¹⁴¹ Εδώ εγκείται η διάνοιξη του ανθρωπίνου όντος, η οποία θέτει υπό

¹³⁷ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σσ. 35-36.

¹³⁸ Βλ. αυτ., σ. 273: «La différence même entre moi et l'autre, est non-indifférence, est l'un-pour-l'autre. Mais l'un-pour-l'autre, c'est la signifiance même de la signification».

¹³⁹ Βλ. αυτ., σ. 184.

¹⁴⁰ Βλ. Levinas, ΑΤ, σ. 161.

¹⁴¹ Βλ. αυτ., σ. 164.

αμφισβήτηση τις οντολογικές αναγκαιότητες και τη σταθερότητα του όντος, το οποίο εμμένει μέσα στο δικό του είναι. Εδώ βρίσκεται και η θέση της θυσίας, η οποία, κατά τον Λεβινάς, σημαίνει να κατευθύνεσαι προς τον Άλλον, απόλυτα χωρίς αναστολές, να αφοσιώνεσαι στον Άλλον απόλυτα, προκειμένου να μπορέσεις να ανταποκριθείς στη δική του, μη διατυπωμένη παράκληση, στη δική του έκφραση του προσώπου, στη δική του θνητότητα και στο δικό του «Ου φονεύσεις». Πρόκειται για μία ανταπόκριση, μέσω της παρουσίας μας, στη θνητότητα των ζωντανών. Εδώ ακριβώς, έγκειται, κατά τον Λεβινάς, ολόκληρη η ηθική συμπεριφορά.

*

Για τον Λεβινάς ο Άλλος συνιστά την απόλυτη ετερότητα και όσον αφορά στην σχέση μας με τον Άλλον δεν υπάρχει συγχώνευση· η σχέση με τον Άλλον είναι η ίδια ετερότητα. Η φιλοσοφία του Μπούμπερ (Martin Buber) παρακινεί τον Λεβινάς να καταπιαστεί με μία φαινομενολογία της κοινωνικότητας. Για τον Λεβινάς η κοινωνικότητα αποτελεί το υψηλότερο από τα ανθρώπινα φαινόμενα. Μέσα στην ετερότητα του προσώπου, το «για-τον-Άλλον» προστάζει το εγώ του υποκειμένου, το δικό μας εγώ.

Παρά το γεγονός ότι ο Μάρτιν Μπούμπερ (Martin Buber) ήταν ο πρώτος που είχε συλλάβει τη διάκριση ανάμεσα σε κάτι που είναι και σε κάτι που είναι για το υποκείμενο «αυτό», η στάση του Λεβινάς όσον αφορά στην σχέση αυτή διαφέρει σημαντικά.¹⁴² Ο Μπούμπερ αντιτάσσει το «αυτό» στη σχέση με τον Άλλον, σε αυτόν που δεν είναι πράγμα ή αντικείμενο, αλλά είναι αυτός στον οποίον λέμε «Εσύ». Ο Μπούμπερ αντιπαραθέτει τη σχέση «Εγώ-Εσύ» στη σχέση «Εγώ-αυτό», θεωρώντας ότι η σχέση Εγώ-Εσύ δεν μπορεί να αναχθεί στο Εγώ-αυτό. Ο ίδιος, εξάλλου, θεωρεί την κοινωνική σχέση με τον Άλλον σε μία πλήρη αυτονομία, τόσο ως προς τη διαπίστωση των πραγμάτων, όσο και ως προς τη γνώση.

¹⁴² Βλ. Levinas, ΑΤ, σ. 99 κεξ.

Ο Λεβινάς θέτει υπό συζήτηση εάν η αληθινή σχέση με τον Άλλον βασίζεται στη αμοιβαιότητα, την οποία ο Μπούμπερ αποκαλύπτει μέσα στη σχέση Εγώ-Εσύ. Κατά τον Λεβινάς, ο Μπούμπερ ισχυρίζεται, ότι όταν το εγώ λέγει «εσύ», το εγώ ξέρει ότι λέγει «εσύ» σε αυτόν που είναι ένα εγώ και αυτός ο ίδιος με ονομάζει εσύ. Κατά συνέπεια, σε αυτή την σχέση Εγώ-Εσύ, όλοι εμείς βρισκόμαστε καταρχήν σε μία κοινωνία, αλλά σε μία κοινωνία, όπου όλοι εμείς είμαστε ίσοι μεταξύ μας, άρα το εγώ είναι για τον άλλον, αυτό το οποίο ο άλλος είναι για εμένα.

Ο Λεβινάς φαίνεται ότι αμφισβητεί την πρωταρχική αυτή αμοιβαιότητα, παρ' όλο που ο Μάρτιν Μπούμπερ υπήρξε ο πρώτος από τους στοχαστές που τόνισαν τη σχέση Εγώ-Εσύ σε αναφορά προς το Εγώ-το(αυτό). Αυτό που ενοχλεί τον Λεβινάς, είναι η εννοια της αμοιβαιότητας. Ο Γάλλος φιλόσοφος θεωρεί, ότι, επειδή ο άνθρωπος είναι ευγενής και επομένως αναμένει κάποια σχέση αμοιβαιότητας, η σχέση αυτή δεν βασίζεται τελικά στην ευγένεια, αλλά σε μία εμπορική σχέση, στη ανταλλαγή καλών τρόπων. Κατά τον Λεβινάς το να είσαι ευγενής ως προς τον Άλλον, δεν σημαίνει, ότι η ευγένεια θα πρέπει να στηρίζεται άμεσα στην αμοιβαιότητα. Κατά τον φιλόσοφο, στη σχέση με τον Άλλον, το Άλλο ανθρώπινο ον μάς εμφανίζεται ως αυτός, ενώπιον του οποίου έχουμε υποχρέωση και ευθύνη. Από εδώ προκύπτει και η ασυμμετρία της σχέσης Εγώ-εσύ, η ριζική ανισότητα μεταξύ εγώ και Εσύ, επειδή κάθε σχέση με τον Άλλον, αποτελεί μία σχέση με ένα ον, ως προς το οποίο, εγώ έχω συγκεκριμένες υποχρεώσεις. Γι' αυτό κι ο Λεβινάς είναι επιφυλακτικός απέναντι στη σημασία του ασκόπου και αναιτίου σχήματος «για-τον-Άλλον», που στηρίζεται στην ευθύνη, στην οποία ήδη υπόκειται. Το «για-τον-Άλλον» αναδύεται στο υποκείμενο ως εντολή που έχει ειπωθεί από τον Άλλον, ως το είναι (l'être) να υπακούει στην προσταγή. Με τον τρόπο αυτό, η ίντριγκα της ετερότητας γεννιέται πριν από κάθε γνώση.

Η μεταφυσική σχέση στη φιλοσοφία του Λεβινάς δεν συνδέει απλά ένα υποκείμενο με ένα αντικείμενο. Η μεταφυσική είναι στραμμένη προς το «αλλού», το «αλλιώς» και το «άλλο». Η μεταφυσική πλησιάζει, και ο τρόπος της δεν είναι η πράξη, αλλά η κοινωνική σχέση. Η μεταφυσική στο φιλοσοφικό σύστημα του Γάλλου στοχαστή λαμβάνει

χώρα στο πλαίσιο των ανθρωπίνων σχέσεων. Θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στο φιλοσοφικό πρόγραμμα του Λεβινάς την προσπάθειά του να τοποθετήσει τη διυποκειμενική σχέση επέκεινα της ουσίας.

Οι ιδέες του Λεβινάς έχουν ουσιαστικά ωριμάσει στην κλασική δυτική φιλοσοφία. Παρά τη μεθοδολογική επίδραση του Χούσερλ, την αντιθετική στάση του ως προς τη θεμελιώδη οντολογία του Χάιντεγκερ και την κοινωνιολογική φιλοσοφία του Μπούμπερ, ο Πλάτωνας με την ιδέα του αγαθού και ο Καρτέσιος με την ιδέα του Απείρου παραμένουν οι πνευματικοί πατέρες¹⁴³ του Λεβινάς, αν και παρουσιάζονται υπό νέα προοπτική¹⁴⁴.

¹⁴³ Η επιστημονική δεοντολογία, επιβάλλει να αναφέρουμε και το όνομα του Franz Rosenzweig, η σκέψη του οποίου άσκησε μεγάλη επιρροή στους εβραϊκούς θρησκευτικούς κύκλους, κυρίως μεταξύ των συνεργατών του, όπως, των M. Buber, A. Simon, N. Glatzer και στη συνέχεια στον Λεβινάς και άλλους. Ο Franz Rosenzweig εισήλθε στην ιστορία της φιλοσοφίας τον εικοστό αιώνα, ως ένας στοχαστής, ο οποίος διαμόρφωσε μία συστηματοποιημένη διδασκαλία της διαλογικής «νέας νόησης», μέσω μίας σύνθεσης φιλοσοφίας και θεολογίας. Κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ο Rosenzweig έστειλε διάφορες επιστολές, οι οποίες στη συνέχεια αποτέλεσαν τη βάση του κύριου φιλοσοφικού έργου του *The Star of Redemption*, που δημοσιεύθηκε το 1921 και αποτελεί την ανάλυση της φιλοσοφικής θεολογίας του Ιουδαϊσμού και του Χριστιανισμού. Λίγα χρόνια μετά την επιστροφή στη Γερμανία από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Rosenzweig ίδρυσε τη Σχολή Φρανκφούρτης «Das Freie Jüdische Lehrhaus» - ένα καινοτόμο Εβραϊκό Ελεύθερο Πανεπιστήμιο, όπου οι μαθητές και οι ακροατές ελεύθερα μπορούσαν να εγγραφούν σε μαθήματα Ιουδαϊσμού, Εβραϊκής Ιστορίας και Εβραϊκής γλώσσας. Ο Rosenzweig προσέλκυσε στην σχολή πολλούς Γερμανούς Εβραίους υψηλού κύρους, συμπεριλαμβανομένων των M. Buber, Gershom-Scholem και Erich Fromm. Αξίζει να σημειωθεί πως η Σχολή αυτή, δεν ακολούθησε κάποια συγκεκριμένη κατεύθυνση ή κάποιο ρεύμα της φιλοσοφίας του Ιουδαϊσμού. Ο Rosenzweig ήταν σε θέση να επηρεάσει πολλούς Εβραίους, ανεξάρτητα από το ρεύμα στο οποίο ανήκαν, δηλαδή τόσο τους μεταρρυθμιστές όσο και τους συντηρητικούς, επειδή ήταν ανοιχτός απέναντι σε όλες τις εβραϊκές παραδόσεις, ενώ αρνήθηκε να ακολουθήσει ο ίδιος κάποια συγκεκριμένη προσέγγιση. Αργότερα, ο Rosenzweig και ο Buber εργάστηκαν ενεργά πάνω σε μία νέα γερμανική μετάφραση της Βίβλου. Και οι δύο έπαιξαν σημαντικό ρόλο στον διάλογο μεταξύ Εβραίων και Χριστιανών. Παρά τη μεγάλη επιρροή τους πάνω σχεδόν σε όλους τους Εβραίους διανοούμενους του 20ού αιώνα, η μελέτη μας, επικεντρώνεται πρωτίστως στην επιρροή που άσκησε η δυτική κλασική φιλοσοφία πάνω στον Λεβινάς, η οποία και ενδιαφέρει ιδιαίτερα την παρούσα διατριβή. Σχετικά με τη σχέση μεταξύ Λεβινάς και Rosenzweig, βλ. R. A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994). Επίσης, πρβλ. R. Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, (Princeton University Press, Princeton N J, 1992), και της H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, (Indiana University Press, Bloomington Indiana, 2008).

¹⁴⁴ Πρβλ. Ю. Тишнер, *Мисленето*, ένθ. ανωτ., 170.

Για τον Λεβινάς η υπέρβαση αρνείται την ολότητα. Η έννοια του υπερβατικού μάς τοποθετεί πέραν των κατηγοριών του είναι. Γι' αυτό στο φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς (ένα σύστημα το οποίο σε καμία περίπτωση δεν είναι θεολογικό, και το οποίο αρνείται την ιδέα της σχέσης μεταξύ Θεού και δημιουργήματος, χρησιμοποιώντας, ωστόσο, θεολογικούς όρους¹⁴⁵) συναντούμε την πλατωνική ιδέα του επέκεινα της Ουσίας Αγαθού. Το υπερβατικό είναι, πράγματι, αυτό που δεν μπορεί να περιληφθεί¹⁴⁶.

Κάποιοι κριτικοί αποκαλούν τη φιλοσοφία του Λεβινάς «βιβλικό δραματοποιημένο πλατωνισμό»¹⁴⁷. Ωστόσο, οφείλουμε να διευκρινίσουμε ότι η λογική του είναι και η λογική του αγαθού διακρίνονται μεταξύ τους. Στο έργο του Λεβινάς η λογική του Αγαθού χάνει τον αφηρημένο της χαρακτήρα, προσλαμβάνοντας την εικόνα του προσώπου του ορφανού, της χήρας και του ξένου. Αυτές οι λογικές αντιστοιχούν κατά κάποιο τρόπο σε δύο διαφορετικές μεταφυσικές. Η

¹⁴⁵ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 376.

¹⁴⁶ Βλ. αυτ., σ. 377.

¹⁴⁷ Ο Πλάτωνας και ο Λεβινάς βρίσκονται πολύ κοντά ο ένας στον άλλον. Τους ενώνει η πεποίθηση πως, το είναι δεν αποτελεί το θεμέλιο του αγαθού, αλλά αντίθετα το αγαθό είναι το θεμέλιο του είναι. Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 123: «Ένας από τους δρόμους της ελληνικής μεταφυσικής αναζητούσε την επιστροφή στην Ενότητα, την σύμφυση μαζί της. Αλλά η ελληνική μεταφυσική εκλαμβάνει το αγαθό ως χωρισμένο από την ολότητα της ουσίας και, ως εκ τούτου διαβλέπει (χωρίς καμία συνεισφορά της λεγόμενης ανατολικής σκέψης) μαν υφή τέτοια ώστε η ολότητα να μπορεί να δεχτεί ένα επέκεινα. Το Αγαθό είναι Αγαθό καθ'αυτό και όχι σε σχέση με την ανάγκη από την οποία λείπει. Σε σχέση με τις ανάγκες είναι μια πολυτέλεια. Γι' αυτό ακριβώς βρίσκεται επέκεινα της ουσίας. Όταν παραπάνω μια εκκάλυψη αντιπροτάθηκε στην αποκάλυψη, όπου η αλήθεια εκφράζεται και μας καταναγάζει προτού την αναζητήσουμε, η έννοια του Αγαθού καθ'αυτό ήδη επανεντάχτηκε. Ο Πλάτωνας επιστρέφει στον Παρμενίδη όταν με την απορροή και την κάθοδο παρουσιάζει την εμφάνιση της ουσίας ξεκινώντας από το Εν. Ο Πλάτωνας με κανένα τρόπο δεν επάγει το είναι του Αγαθού: θέτει την υπέρβαση ως υπερβαίνουσα την ολότητα. Ο Πλάτωνας δίπλα στις ανάγκες που η ικανοποίηση τους έρχεται να πληρώσει ένα κενό, διαβλέπει επίσης λαχτάρες που δεν προοιωνίζονται το σχήμα της επιθυμίας, ανάγκη εκείνου που δεν του λείπει τίποτα, λαχτάρα εκείνου που κατέχει εξολοκλήρου το είναι του, που πηγαίνει πέραν της πληρότητας του, που έχει την ιδέα του Απείρου. Η θέση του Αγαθού υπεράνω πάσης ουσίας, είναι η βαθύτερη διδαχή - η οριστική διδαχή - όχι της θεολογίας, αλλά της φιλοσοφίας. Το παράδοξο ενός Απείρου που δέχεται ένα ον έξω από αυτό και το οποίο δεν περικλείει - και που επιχειρεί χάρη σε αυτή τη γειννίαση με ένα χωρισμένο ον την ίδια του την απειρότητα -, με ένα λόγο, το παράδοξο της δημιουργίας, χάνει έκτοτε την τόλμη του».

οντολογία γίνεται η μεταφυσική του είναι, ενώ η μεταφυσική (η οποία ταυτίζεται με την επιθυμία στον Λεβινάς) γίνεται του Αγαθού και της αγιότητας, μία έννοια στην οποία θα επανέλθουμε στη συνέχεια. Στη μεταφυσική, την οποία επιλέγει ο Γάλλος στοχαστής, χρειάζεται να δημιουργηθούν καινούργιες κατηγορίες οι οποίες βρίσκονται επέκεινα του είναι (της ουσίας και του μη-είναι). Ο Λεβινάς διαμορφώνει μία σκέψη, η οποία δεν θέλει να ολοποιεί (totalize), κάτι το οποίο συμβαίνει στην οντολογία του Χάιντεγκερ. Αναπτύσσοντας τη μεταφυσική του Αγαθού, βγαίνουμε από τη σφαίρα του είναι, του υπάρχουν, καθώς κι από όλες τις κατηγορίες που παράγονται από την οντολογία. Αλλά, όπως είπαμε, δεν εισερχόμαστε στη σφαίρα του μηδενός, η οποία κατανοείται ως άρνηση του είναι, επειδή αυτή η ίδια η άρνηση του είναι συνιστά μία οντολογική κατηγορία. Στο πεδίο επέκεινα του είναι (της ουσίας) η λέξη «είναι»¹⁴⁸ χάνει τον υπαρξιακό της χαρακτήρα, και στη φιλοσοφία του Λεβινάς μεταβάλλεται σε ένα μέσο για την κοινωνική και προσωπική αντίληψη του για την ετερότητα του ολοποιητικού ίδιου.

Το ηθικό Εγώ επιτυγχάνεται μέσω της δυνατότητας να ανάγεται πάνω από το απρόσωπο «υπάρχειν», διαμέσου της δικής του ανυπακοής προς το υπάρχειν. Μέσω της άρνησης της τάξης του είναι στην πρόσωπο-προς-πρόσωπο ζωή, καθίσταται δυνατή η ανυπακοή αυτή απέναντι στο υπάρχειν της οντολογίας. Όπως αναφέρει ο Richard Cohen (μεταφραστής του Λεβινάς) η ηθική δεν διαθέτει ουσία. Για την ακρίβεια η δική της ουσία έγκειται στο να μην έχει ουσία. Η δική της ταυτότητα είναι να μην έχει ταυτότητα, να καταστρέφει όλες τις ταυτότητες. Το δικό της είναι δεν είναι το να «είναι», αλλά να είναι «καλύτερα» έναντι του είναι. Η ηθική για την ακρίβεια συνιστά ηθική

¹⁴⁸ Σε αυτή την περίπτωση ο S. Strasser θεωρεί ότι στη σφαίρα «επέκεινα του είναι ή μη-είναι» η λέξη «είναι» παίζει τον ρόλο του συνδέσμου, ενώ ήδη στον Λεβινάς το «είναι» δεν διαθέτει υπαρξιακό χαρακτήρα. Το σχήμα «επέκεινα του είναι» σημαίνει, όπως γράφει ο Strasser, κάτι διαφορετικό από το «έναντι» ή «αντί» του είναι. Το «επέκεινα» με κανένα τρόπο δεν περιέχει άρνηση, απόρριψη ή αντικατάσταση. Βλ. το έργο του: *Jenseints von Sein und Zeit*, (Haag, 1978), σ. 225.

διαμέσου της παραβίασης της αυτάρκειας του είναι (είτε του μη-είναι, είτε του μηδενος που αντιστοιχεί στο είναι)¹⁴⁹.

Κατά τον Λεβινάς, ο Πλάτωνας μιλάει για το Άπειρο σε σχέση με την ιδέα του Αγαθού και τοποθετεί την ιδέα για το επέκεινα του Είναι, φανερώνοντας τη διάσταση του Απείρου¹⁵⁰, όπου αργότερα θα πάρει θέση η ιδέα του απείρου Εν του Νεοπλατωνισμού. Εδώ ο δεσμός του Ενός με το είναι παρουσιάζεται διαφορετικός. Στην περίπτωση αυτή η οντολογία δεν είναι η οντολογία του «εγώ», του «εγώ νοώ» που ταυτίζεται με το θεμέλιο και τον λόγο της νοησιαρχίας. Πρόκειται για μία οντολογία που πρέπει να ερμηνευτεί όχι σαν γνώση που επαναλαμβάνει το είναι, αλλά σαν μία αντιστροφή της ίδιας της ταυτότητας του είναι, σαν μία αντιστροφή ως προς το Εν¹⁵¹. Κατά κάποιο τρόπο η στροφή αυτή μοιάζει με τη στροφή του εαυτού προς το πρόσωπο του Άλλου. Το Άπειρο Εν τοποθετείται υπεράνω κάθε πλήθους, αποκαλύπτοντας την προοπτική για το Άπειρο, όπου τοποθετείται ήδη η ιδέα του Πλάτωνα για το αγαθό-επέκεινα-της-ουσίας¹⁵².

Στην κοινή αυτή πρόθεση του Λεβινάς και του Πλατωνισμού (όπως επίσης και του Νεοπλατωνισμού ¹⁵³), την πρόθεση, δηλαδή, υπέρβασης της οντολογίας καθ'εαυτήν, εντοπίζεται η επιθυμία να τροποποιηθούν κάποιες θέσεις της ελληνικής σκέψης, η οποία αφορά ειδικά στο γεγονός της ιδέας του επέκεινα του είναι, η οποία θα πρέπει να κατανοηθεί κατά έναν ηθικό τρόπο. Όπως σημειώσαμε ήδη παραπάνω σχετικά με τις δύο διαφορετικές μεταφυσικές, έτσι και εδώ θα μπορούσε να γίνει λόγος για δύο διαφορετικές οικονομίες στη φιλοσοφία του Λεβινάς. Η πρώτη είναι η οικονομία του Αγαθού, η οποία διαφοροποιείται από τη δεύτερη οικονομία, η οποία θα

¹⁴⁹ Βλ. σχετικά τον πρόλογο του R. Cohen, στο Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, (Duquesne University press, Pittsburg,) σ.10.

¹⁵⁰ Βλ. Levinas, AT, σ. 61.

¹⁵¹ Βλ. Levinas, AT, σσ. 31-32.

¹⁵² Βλ. αυτ., σ. 54.

¹⁵³ Για τη σχέση του Λεβινάς με τον Νεοπλατωνισμό πρβλ. εκτενέστερα τη μελέτη του J.-M. Narbonne, ένθ. ανωτ.

μπορούσε να ονομαστεί η οικονομία του Είναι. Σε κάθε περίπτωση, οι ερευνητές¹⁵⁴ ομόφωνα δηλώνουν ότι σε κανέναν από τους αρχαίους στοχαστές δεν βλέπουμε κάποια ιδέα αντίθεσης μεταξύ τάξης του Είναι και της τάξης του Αγαθού. Στη νεοπλατωνική παράδοση η τάξη του επέκεινα του Είναι δεν υποκαθιστά την τάξη του Είναι, αλλά την καθιστά ακέραιη και δεν διαφοροποιείται, ενώ στη φιλοσοφία του Λεβινάς το ηθικό στοιχείο καθίσταται «επαναστατικό»¹⁵⁵ στο πλαίσιο της τάξης του Είναι.

Η άποψη του π. Józef Tischner, ότι ο Λεβινάς στηρίζεται στην άρνηση της ελληνικής φιλοσοφικής οντολογίας, ενώ συνδέει το σύστημά του με το στοιχείο της πλατωνικής ιδέας περί Αγαθού, μας βρίσκει απόλυτα σύμφωνους. Στην ουσία, η ιδέα του Αγαθού στον Πλάτωνα αποτελεί την πρώτη προσπάθεια εκ μέρους της ελληνικής σκέψης να γίνει ο άνθρωπος αντιληπτός ως «επέκεινα της ουσίας», με την αναγκαία βεβαίως υπερβατική εγγύηση¹⁵⁶.

Ο Λεβινάς ονομάζει αληθινή τη φαινομενολογία αυτή που δεν είναι πρωταρχική και είναι ο «σκοπός του μέλλοντος». Αυτή η φαινομενολογία έγκειται στην ιδέα του Απείρου, στο παράδοξο το οποίο ο Καρτέσιος μελετάει, στη σκέψη που διανοείται περισσότερο από αυτά που μπορεί να σκεφτεί, στη σοφία αυτής της σκέψεως που συνίσταται στην υπακοή ενώπιον της διαταγής του Άλλου ανθρώπου, η οποία στο πρόσωπο του με δεσμεύει. Πρόκειται για τη νόηση, η οποία όχι μόνο νοεί περισσότερο, αλλά ταυτίζεται με το διανοείσθαι, το οποίο, σκεπτόμενο, πράττει καλύτερα όσα μπορεί να σκεφθεί, επειδή γίνεται ευθύνη για τον Άλλον, του οποίου η θνητότητα και η ζωή με αφορούν. Είναι μία σκέψη που υποτάσσεται στην κατηγορηματική προσταγή¹⁵⁷. Εδώ το ζήτημα του Είναι ανεξαρτητοποιείται από την οντολογία και σχετίζεται πλέον με την ηθική και την Αγαθολογία.

¹⁵⁴ Βλ. J.-F. Mattéi, «Lévinas et Platon sur l' "au-delà de l'essence"», Emmanuel Levinas, ed. J.-L. Marion, (PUF, Paris, 2000), σ.17.

¹⁵⁵ Βλ. αυτ., σ. 17.

¹⁵⁶ Πρβλ. Ю. Тишнер, Мислене, ένθ. ανωτ., σ. 170.

¹⁵⁷ Πρβλ. Levinas, AT, σσ. 36 - 37.

Η καλοσύνη παίζει τον κυριότερο ρόλο στην ηθική του φιλοσόφου. Η καλοσύνη συνίσταται στο να τοποθετηθούμε μέσα στο είναι με τέτοιο τρόπο ώστε ο Άλλος άνθρωπος να βαρύνει περισσότερο από εμάς. Η καλοσύνη περιλαμβάνει τη δυνατότητα, το εγώ που εκτίθεται στην αλλοτρίωση των δυνατοτήτων του από τον θάνατο, να μην είναι πλέον προς θάνατον¹⁵⁸.

Με παρόμοιο τρόπο στη φιλοσοφία του Λεβινάς, ο ισχυρισμός «Το Αγαθό προ του είναι»¹⁵⁹, μας αποκαλύπτει την άποψή του για το πρόσωπο, την ετερότητα και την κοινωνία, έννοιες με τις οποίες πρόκειται να ασχοληθεί ιδιαίτερα η παρούσα διατριβή.

Επίσης, στη φιλοσοφία του Λεβινάς το είναι θα πρέπει να κατανοηθεί με βάση το είναι του άλλου¹⁶⁰. Στη φιλοσοφική αντίληψη του φιλοσόφου το είναι αλλοιώνεται,¹⁶¹ και μεταλλάσσεται ως μία ευθύνη επέκεινα του είναι, έτσι ώστε τα επιμέρους να φανερώσουν την οντολογική τους γύμνια.

3. Το πρόσωπο κατά τη φιλοσοφία του Εμμανουήλ Λεβινάς

α) Το πρόσωπο ως ηθικό υποκείμενο

Στο πρώτο του βιβλίο Από την ύπαρξη στο υπάρχον, ο Λεβινάς θέτει το οντολογικό πρόβλημα πριν από τη διάσπαση του είναι σε έξω και μέσα. Το ερώτημα δεν πρέπει να τίθεται με βάση τη

¹⁵⁸ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 321.

¹⁵⁹ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 195. Στο πρωτότυπο: «Passivité antérieure à toute réceptivité. Transcendante. Antériorité antérieure à toute antériorité représentable: immémoriale. Le Bien avant l'être. Diachronie: différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanéité, des termes dépareillés».

¹⁶⁰ Πρβλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ.33. Στο πρωτότυπο: «Mais il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être».

¹⁶¹ Βλ. αυτ., σ. 31. Στο πρωτότυπο: «Responsabilité au-delà de l'être. Dans la sincérité, dans la franchise, dans la véracité de ce Dire dans le découvert de la souffrance l'être s'altère».

νοησιαρχία της ελληνικής σκέψης, όπου κατά τον Λεβινάς προσφέρονται έτοιμες απαντήσεις. Ο Γάλλος φιλόσοφος θεωρεί ότι πίσω από το cogito διακρίνουμε μία κατάσταση που προηγείται της διάσπασης του είναι σε «μέσα» και «έξω»¹⁶². Με τον τρόπο αυτό, η υπέρβαση θεμελιώνεται στη μη - υπέρβαση του είναι.

Το να επιβεβαιώσουμε, κατά τον Λεβινάς, το εγώ ως υποκείμενο σημαίνει, ότι θα πρέπει να συλλάβουμε την ύπαρξη με τρόπο διαφορετικό από την έκσταση. Το να «επιφορτιστεί» η ύπαρξη από τον δεν σημαίνει κιάλας ότι θα εισέλθει στον κόσμο. Για τον Λεβινάς είναι σημαντικό να υποστασιοποιήσει εκ νέου το υποκείμενο, στον βαθμό που η σύγχρονη φιλοσοφία έχει θυσιάσει την υποκειμενικότητα χάριν της πνευματικότητας του υποκειμένου. Γι' αυτό το υποκείμενο θα πρέπει να κρατήσει τη σχέση του με το γίνεσθαι, όπως και με το substratum. Όπως σημειώνει, χαρακτηριστικά, «η αληθινή υποστασικότητα του υποκειμένου συνίσταται στην υποστατικότητα: στο γεγονός ότι δεν υπάρχει μόνο ανωνύμως το είναι εν γένει, αλλά υπάρχουν όντα επιδεκτικά ονομάτων. Η στιγμή διαρρηγνύει την ανωνυμία του είναι εν γένει. Είναι το συμβάν δια του οποίου, μέσα στο παιχνίδι το είναι που παίζεται χωρίς παίχτες, εμφανίζονται παίχτες μέσα στην ύπαρξη υπάρχοντα που έχουν το είναι σαν κατηγορήμα. Κατηγορήμα έκτακτο βέβαια, πάντως κατηγορήμα»¹⁶³.

Το γεγονός ότι ο Λεβινάς καταπιάνεται με αυτό το σημείο του χρόνου οφείλεται σε δυο αιτίες. Η πρώτη είναι ότι το είναι

¹⁶² Βλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ.122.

¹⁶³ Αυτ., σ. 118. Χωρίς να ασχοληθούμε ιδιαίτερος με το θέμα του χρόνου, θα πρέπει, ωστόσο, σε κάθε περίπτωση να σημειώσουμε ότι ο χρόνος διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην απελευθέρωση του υποκειμένου στον Λεβινάς. Το παρόν στον Λεβινάς λογίζεται ως η απαρχή ενός όντος. Σε αυτό που κατά βάση αποσκοπεί ο φιλόσοφος είναι να μεταδώσει αυτή τη μετατροπή του ρήματος σε ουσιαστικό, να καταστεί δυνατό τα όντα να εκφράσουν τη στιγμή της υπόστασής τους. Το παρόν εισάγει στην ύπαρξη την πρωτοκαθεδρία του ουσιαστικού και μέσα στη στιγμή το υπάρχον δεσπόζει πάνω στην ύπαρξη, αν και δεν είναι η κατάληξη του υποκειμένου. Το παρόν διαθέτει ιδιαίτερη σημασία για τη φιλοσοφία του Λεβινάς, επειδή μέσα στο παρόν το υποκείμενο δεσμεύεται με το είναι, γίνεται η συγκρότηση ενός υπάρχοντος, λαμβάνει τη θέση ενός υποκειμένου. Είναι το γεγονός μέσα από το οποίο αναπτύσσεται μία διαλεκτική, ενώ ο χρόνος προσφέρει την ολοκλήρωση του υποκειμένου, επειδή «επιτρέπει να καταλάβουμε την υποστασιακότητα και την πνευματικότητα του υποκειμένου», αυτ., σ. 120.

φανερώνεται μέσω του υπάρχοντος, από τη ρηματική στην εμπράγματη κατάσταση, η οποία φανερώνει την «υπόσταση» των υπαρχόντων. Αυτή η υπόσταση είναι σημαντική για τη θέση του εγώ, από την οποία αργότερα ο Λεβινάς θα το απο-θέσει και καθ-αιρέσει. Η δεύτερη αιτία είναι ότι ο Άλλος και ο χρόνος θα παίξουν έναν πολύ αναγκαίο και κρίσιμο ρόλο στον καθορισμό του υποκειμένου, στον οποίο ο Λεβινάς θα δώσει μία τελείως διαφορετική κίνηση και «ιστορία». Το συμβάν, το οποίο αναζητά ο Γάλλος φιλόσοφος, προηγείται της τοποθέτησης του υποκειμένου, το οποίο εξασκεί το δικό του cogito, διαχωρίζοντας το είναι σε «μέσα» και «έξω».

Μέσα στο απρόσωπο είναι εμφανίζεται, δίκην υποστάσεως, ένα ον, ένα υποκείμενο, ένα υπάρχον. Την κατάσταση αυτή απέναντι στα αντικείμενα, ο Λεβινάς την περιγράφει ως ένα δισταγμό απέναντι στην ύπαρξη. Πρόκειται για ένα δισταγμό, που εμφανίζεται ως ένα έργο υπό ανάληψη και από το οποίο προκύπτει ένα υποκείμενο, ένα υπάρχον που θα το επωμιστεί¹⁶⁴.

Η απόπειρα αυτή του Λεβινάς στο βιβλίο του Από την ύπαρξη στο υπάρχον για έξοδο από το «απρόσωπο υπάρχουν», ακολουθείται λογικά από το δεύτερο βιβλίο του Ο Χρόνος και το Άλλο, όπου εκεί επιχειρείται να εξέλθει το υποκείμενο από την απομόνωση της ύπαρξης. Χωρίς να αναφερθούμε αναλυτικά είναι σημαντικό να σημειώσουμε δύο βασικά σημεία του βιβλίου αυτού. Το πρώτο είναι πως, ο Λεβινάς μελετάει τη γνώση στην οποία διαβλέπει μία εμμένεια, η οποία στην ουσία δεν μπορεί να πραγματοποιήσει τη ρήξη της απομόνωσης του είναι μέσα στη γνώση. Στη γνώση δεν πραγματοποιείται κάποια αληθινή επικοινωνία με τον Άλλον, αλλά το υποκείμενο βρίσκεται πάντοτε δίπλα και όχι αντιμέτωπο με τον Άλλον¹⁶⁵. Εδώ διαφαίνεται μία από τις βασικές αντιλήψεις του Λεβινάς, η οποία αφορά στην ευθύτητα της «πρόσωπο προς πρόσωπο» σχέσης. Στο σημείο αυτό θα επανέλθουμε διεξοδικά στη συνέχεια.

Κατ' αρχήν η ιδέα της υποκειμενικότητας στον Λεβινάς είναι θεμελιωμένη στην ιδέα του Απείρου. Πέρα από τις υπερβατικές δομές

¹⁶⁴ Βλ. αυτ., σ. 49.

¹⁶⁵ Βλ. Λεβινάς, ΗΑ, σσ. 34 - 35.

της εμμένειας, οι οποίες απορροφούν το Άπειρο και όπου το εγώ από το «Εγώ νοώ» τις υποβαστάζει, ο Λεβινάς επιχειρεί να ξεκαθαρίσει την ταυτότητα του εγώ του ίδιου.

Από την ίδια αρχή ο Λεβινάς μιλάει για ξερίζωμα από την ουσία. Κατά τον Λεβινάς η εξ-αίρεση του «άλλου του είναι» («*autre que l'être*»), πέρα του μη-όντος, επισημαίνει την υποκειμενικότητα ή την ανθρωπότητα, τον ίδιο τον εαυτό (*le soi-même*), που απωθεί κάθε προσάρτηση της ουσίας¹⁶⁶. Στον Λεβινάς η υποκειμενικότητα είναι τόσο πρόβλημα όσο και λύση της ουσίας και της ουσίας του άλλου. Η υποκειμενικότητα βρίσκεται πέρα της ελεύθερης και μη-ελεύθερης υποχρέωσης σε σχέση προς τον πλησίον, αποτελεί το σημείο της ρήξης, όπου η ουσία υπερβαίνεται από το Άπειρο¹⁶⁷.

Ο Λεβινάς τελικά καθορίζει ένα υποκείμενο που δεν ορίζει την ταυτότητα του με βάση τη διάκριση μεταξύ ελευθερίας και μη-ελευθερίας, αλλά με βάση την αδυναμία να διαφύγει από τον Άλλον. Στο σημείο αυτό βρισκόμαστε ενώπιον μίας νέας διατύπωσης. Μία διατύπωση η οποία δεν αποτελεί απλά έναν ορισμό στον οποίο υπεισέρχεται η φιλοσοφία και η ψυχολογία, αλλά ούτε και μία εσωτερική και δυσδιάκριτη ταυτότητα του χαρακτήρα του υποκειμένου. Αντίθετα, η διατύπωση να μην-δύναται-να-διαφύγεις, επισημαίνει συγκεκριμένα τη μοναδικότητα του υποκειμένου (και του προσώπου στη δική μας περίπτωση). Ο Λεβινάς εισάγει το ρήμα *se déboger* (αποκρύπτομαι)¹⁶⁸, ένα ρήμα αυτοπαθητικό (pronominal), προκειμένου να μας δείξει τη μεταφυσική επιστροφή του υποκειμένου, το οποίο βρίσκεται πάντοτε σε πρώτο πρόσωπο. Όταν το υποκείμενο αποκρύπτεται στη πραγματικότητα βρίσκεται πάντοτε ενώπιον του Άλλου, ενώ μέσω της δικής μας ηθικής υποχρέωσης σε σχέση με τον Άλλον, το εγώ είναι εγώ.

Τη διαδρομή αυτή του εαυτού προς τον εαυτό, ο Λεβινάς την εκφράζει με τον όρο *récurrence* (επανάληψη, επιστροφή). Στις λατινογενείς γλώσσες, η διαδρομή αυτή εξηγείται με αυτοπαθή ρήματα,

¹⁶⁶ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 21.

¹⁶⁷ Βλ. αυτ., σ. 27.

¹⁶⁸ Πρβλ. Levinas, GCM, σ. 92.

τα οποία δηλώνονται με την αντωνυμία *Se* και προϋποθέτει ότι το υποκείμενο βρίσκεται εξ ορισμού στην αιτιατική. Μέσα από αυτή την *récurrence*, ο Λεβινάς θέλει να μας δείξει την απόλυτη ταπείνωση του εγώ. Όσο πιο πολύ επιστρέφουμε πίσω στον εαυτό μας, τόσο πιο πολύ το υποκείμενο απογυμνώνεται από την κυριαρχική ελευθερία του συγκροτημένου, αυθαιρέτου και επεκτατικού υποκειμένου, αποβαίνοντας έτσι στη συνέχεια η μεγαλύτερη ευθύνη. Όσο πιο δίκαιο είμαστε, τόσο πιο πολύ ένοχοι γινόμαστε¹⁶⁹. Με άλλα λόγια, ο Λεβινάς θέλει να μας δείξει πως το εγώ είναι «μέσα στον εαυτό του», διαμέσου των Άλλων. Η επιστροφή του υποκειμένου από το εγώ επιτελείται μέσα στον εαυτό του διαμέσου του Άλλου. Η υποκειμενικότητα υποτάσσεται στην ετερονομία, ενώ η ευθύνη συνιστά τη δομή της. Η ευθύνη αποτελεί την κένωση του εγώ από κάθε εγωισμό και τάση επεκτατισμού και κυριαρχίας.

«Ο ψυχισμός είναι το Άλλο μέσα στο ίδιο χωρίς αλλοτρίωση του ίδιου».¹⁷⁰ Η αυτοπαθητικότητα (*récurrence*) γίνεται ταυτότητα, διαρρηγνύοντας τα όρια της ταυτότητας, την αρχή του είναι μέσα μας, η οποία δεν συμβιβάζεται με κανέναν ορισμό. Ο εαυτός πρέπει να κρατήσει τη στάση του εαυτού και ακολουθώντας τη γραμμή του εαυτού να διατηρήσει ταυτόχρονα την ενόχληση για τον Άλλον. Με την έννοια αυτή η *récurrence* συνιστά την υποκατάσταση του υποκειμένου από τους Άλλους. Η υποκατάσταση όμως αυτή είναι οπωσδήποτε χωρίς αλλοτρίωση. Το εγώ υπάρχει διαμέσου του Άλλου και γία το Άλλο, άλλα χωρίς αλλοτρίωση - το εγώ είναι εμ-πνευσμένο. Έτσι μας εξηγεί ο φιλόσοφος τον ψυχισμό - σαν μία έμπνευση. Ο ψυχισμός επισημαίνει αυτή την ετερότητα μέσα στο ίδιο χωρίς αλλοτρίωση, την οποία περιγράφει ο Λεβινάς ως ενσάρκωση¹⁷¹. Ο ψυχισμός στον Λεβινάς είναι ο χωρισμός του ίδιου που παράγεται με τη μορφή μίας εσωτερικής ζωής. Ο ψυχισμός συνιστά ένα συμβάν μέσα στο είναι,

¹⁶⁹ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 177.

¹⁷⁰ Αυτ., σ. 178. Στο πρωτότυπο «Le psychisme c'est l'autre dans le même sans aliéner le même».

¹⁷¹ Βλ. αυτ., σσ. 180-181.

αποτελώντας έναν τρόπο ύπαρξης, μία αντίσταση στην ολότητα¹⁷². Ο ψυχισμός είναι το γεγονός του ριζικού χωρισμού και η διάστασή του διανοίγεται από την αντίσταση με την οποία ένα ον έρχεται αντιμέτωπο κατά την ένταξή του στην ολότητα.

Σε μία από τις κλασικές μελέτες για το έργο του Λεβινάς¹⁷³, ο R. Blum γράφει πως ο φιλόσοφος διαφωτίζει τις διανθρώπινες σχέσεις, όπως οι προγενέστεροι φιλόσοφοι προσδιόρισαν τη σχέση του Θεού με τον άνθρωπο. Θα πρέπει, δηλαδή, να δούμε στον Άλλον άνθρωπο, τον εκείνο που σχετίζεται μαζί μου και παρουσιάζεται ως κάποιος που βρίσκεται επέκεινα από κάθε σχέση, καταστρέφοντας το κλείσιμο στο όλον. Ο Λεβινάς επιθυμεί να προσεγγίσει τον Άλλον μέσω του προσώπου, εξασφαλίζοντας τη δική του ελευθερία και ολοκλήρωση. Με άλλα λόγια, ο Blum δείχνει προς τον ορισμό του προσώπου, ως εκείνο δηλαδή που υπερβαίνει όλα τα «τι ην είναι».

Η αφετηρία της φιλοσοφίας του Λεβινάς, δηλαδή, το επέκεινα και αλλέως του είναι, προϋποθέτει την ίδια την υπόσταση του υποκειμένου, ένα μη-τόπο (non-lieu). Πρόκειται για μία εξ-αίρεση, ένα εκτός (en-dehors) του απολύτου, όπου το υποκείμενο πια δεν «λέγεται» στη σειρά από την οπτική γωνία του είναι. Το υποκείμενο αντιτάσσεται στην οντολογικοποίηση. Και αυτή η εξαίρεση είναι η καλοσύνη, η οποία είναι το Άλλο ως προς το είναι. Ο εξαιρετικός, ασυνήθιστος και υπερβατικός χαρακτήρας της καλοσύνης έγκειται στη ρήξη της με το είναι και την ιστορία του. Εάν ανάγουμε την καλοσύνη στο είναι το οποίο διαθέτει τη δική του ιστορία, αυτό θα σήμαινε τη διαγραφή της¹⁷⁴. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημανθεί ότι στο ηθικό σύστημα του φιλοσόφου, η ίδια η καλοσύνη χαρίζει στην υποκειμενικότητα τη μη-αναγώγιμη σημασία της. Η ηθική διαθέτει όντως μακράιωνη ιστορία και είναι περισσότερο σημαντική από αυτό το δυνάμει εφικτό, λόγω της εμπλοκής μεταξύ του είναι και κάθε

¹⁷² Βλ. αυτ., σ. 54.

¹⁷³ Πρβλ. R. Blum, «La perception d'Autrui», *La communication. Actes du XV Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, (Université de Montréal 1971, Montréal, 1973), σσ. 73 - 79.

¹⁷⁴ Βλ. αυτ., σ. 34.

όντος (πράγμα) που συνδέεται μαζί της, επειδή η ηθική προβάλλει την εισβολή του προσώπου.

Η παρουσία του Άλλου μέσα στο Ίδιο δεν απαλλοτριώνει το Ίδιο, αλλά αντίθετα το αφυπνίζει. Η διαδικασία αυτή παρομοιάζεται με την παθητικότητα της έμπνευσης ή με την υποκειμενικότητα του υποκειμένου που παραμένει νηφάλιο έναντι του είναι. Η αφύπνιση αυτή, ή ακόμη και η επαγρύπνηση είναι, κατά τον Λεβινάς, μία κατάσταση χωρίς αναφορικότητα, ανιδιοτελής (des-inter-ested). Ο φιλόσοφος θέλει να μας δείξει για ακόμα μία φορά την παρουσία του Απείρου, εδώ με τη μορφή της αφύπνισης¹⁷⁵. Η αφύπνιση κατά τον Λεβινάς είναι το άνοιγμα του εαυτού, ο οποίος εκτίθεται σε απόλυτο και είναι νηφάλιος από την έκσταση της αναφορικότητας. Ο εαυτός καταργεί τον εγωισμό της εμμονής στο είναι, που ταυτόχρονα είναι ο ιμπεριαλισμός του δικού μας εγώ και εισάγει νόημα στο είναι. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το νόημα, όπως ήδη σημειώθηκε, δεν κρίνεται μέσω του είναι και του μη-όντος, αλλά αντιθέτως, το είναι κρίνεται με βάση το νόημα¹⁷⁶.

Η υποκειμενικότητα στη δική της οντότητα (είναι) διαλύει την ουσία, καθώς στη σκέψη του Λεβινάς η υποκειμενικότητα υποκαθίσταται από τον Άλλον. Σαν το ένα-για-τον-άλλον η υποκειμενικότητα απορροφάται από τη σημασία, από το λέγειν ή τον λόγο του Απείρου.¹⁷⁷ Η σημασία αυτή προηγείται της ουσίας και αποτελεί τη δόξα της υπέρβασης. Το ρήγμα αυτό στην ταυτότητα, το πέρασμα από το είναι στη σημασία, δηλαδή στην υποκατάσταση, είναι η υποκειμενικότητα του υποκειμένου, την οποία ο Λεβινάς αντιλαμβάνεται ως υποταγή, επιδεκτικότητα, ευπάθεια, με άλλα λόγια σαν τη δική του αισθαντικότητα.¹⁷⁸ Η υποκειμενικότητα συμβαίνει ως μία παθητικότητα, η οποία είναι πιο παθητική από κάθε άλλη. Η ανταπόκριση ως ευθύνη προς τον πλησίον αντηχεί μέσα σε αυτή την παθητικότητα, στην ανιδιοτέλεια της υποκειμενικότητας, στην

¹⁷⁵ Πρβλ. Levinas, GCM, σσ. 58-59.

¹⁷⁶ Βλ. αυτ., σ. 204.

¹⁷⁷ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 28.

¹⁷⁸ Βλ. αυτ., σ. 30.

«αισθαντικότητα», όπως την ονομάζει ο Λεβινάς. Η αντωνυμία «εμένα» (moi) συνιστά μία παθητικότητα πιο παθητική από κάθε άλλη παθητικότητα, ενώ βρίσκεται στην αιτιατική πτώση. Ο εαυτός βρίσκεται για τον Λεβινάς στην αιτιατική, υπό την κατηγορία του Άλλου, αν και χωρίς καμία ενοχή. Ο Γάλλος φιλόσοφος θέλει να μας παρουσιάσει ένα «εμένα» που είναι σαν αγρυπνία ή σαν άνοιγμα του εαυτού, ο οποίος εκτίθεται απόλυτα και παραμένει νηφάλιος από την έκσταση της αναφορικότητας¹⁷⁹. Εδώ για ακόμα μία φορά, ο Λεβινάς χρησιμοποιεί σκοπίμως την υπαρξιακή ορολογία, έτσι ώστε να αντιπαρατεθεί τόσο στην έκσταση του Χάιντεγκερ, που αποτελεί την ουσία του Dasein, όσο και στην αναφορικότητα της φαινομενολογίας, η οποία έχει ως σκοπό της να ελευθερώσει το υποκείμενο από τον ολοποιητικό του χαρακτήρα και την εαυτότητα.

Ο Άλλος διαδραματίζει πολύ σημαντικό ρόλο στη ζωή του εγώ στη μεταγενέστερη ηθική, ιδίως του Λεβινάς. Ο Άλλος στη ζωή του υποκειμένου είναι ο φύλακας της ηθικής ζωής. Στη φιλοσοφία του Λεβινάς η υποκειμενικότητα είναι η ανθρωπότητα του ανθρώπου, το τρωτό σημείο στην ευθύνη έναντι του Άλλου. Ο Γάλλος φιλόσοφος περιγράφει την επιστροφή του εγώ στον εαυτό, ως εάν να πρόκειται για μία άπειρη περικύκλωση που φτάνει πάντοτε κοντά και ενώπιον του Άλλου ενώ προηγείται κάθε απαίτησης και δέσμευσης έναντι του Άλλου, στο βαθμό που το υποκείμενο είναι πάντοτε πρόθυμο και η δική του ευθύνη είναι a priori.¹⁸⁰

Η αλλαγή αυτή του υποκειμένου εξηγείται με την εξωστρέφεια της εσωτερικότητας του υποκειμένου. Το Άπειρο, μας βεβαιώνει ο Λεβινάς, δεν είναι «μπροστά μας», αλλά για την ακρίβεια, είναι το εγώ, που σηματοδοτεί (Singebung) το «για-τον-Άλλον», όπου το εγώ παραμένει ανιδιοτελές (disinterested). Είναι ακριβώς σε αυτό το σημείο, όπου εμφανίζεται η περίφημη φράση του Λεβινάς - *me voici* (ιδού εγώ).¹⁸¹ Η εξαιρετική αιτιατική του Λεβινάς μας αποκαλύπτει την αυθεντική θέση του υποκειμένου (πρόσωπο) - το εγώ ενατενίζεται από τον Άλλον,

¹⁷⁹ Βλ. Levinas, GDT, σ. 223.

¹⁸⁰ Πρβλ. З. Бауман, Постмодерната етика, (Лик, София, 2001), σ. 121.

¹⁸¹ Βλ. Levinas, GCM, σ. 75.

βρίσκεται υποχρεωμένο στον Άλλον, είναι ο δούλος και φύλακας του Άλλου, πάντοτε στο όνομα του Θεού χωρίς καμία θεματοποίηση. Ο φιλόσοφος, εξάλλου, παρατηρεί ότι όταν ο Θεός υπεισέρχεται στη διανθρώπινη σχέση μας, η σωστή απόκριση ενός θρησκευόμενου ανθρώπου δεν θα έπρεπε να είναι «Πιστεύω στον Θεό», αλλά η «ιδού ειμί εγώ», δηλαδή έκφραση μίας απόλυτης θυσιαστικής αφοσίωσης.

Το εγώ δεν ταυτίζεται απλά με το είναι ή κάποιο είδος ουσίας αλλά μάλλον είναι απλώς εαυτότητα. Το γεγονός που, κατά τον Λεβινάς, καθιστά το εγώ μοναδικό, χωρίς να σχεδιάσει τη μοναδικότητα του από κάποια εξαιρετική ποιότητα, οφείλεται στο γεγονός ότι το πρόσωπο είναι ένα ον που έχει επιλεγεί και καθοριστεί να υποκαταστάσει (αντικαταστάσει) τον εαυτό του¹⁸². Πρόκειται για μία απόλυτη διαφυγή από την ιδέα του ολοποιητικού Εγώ της δυτικής σκέψης μέσω της διατύπωσης «ιδού εγώ».

Στην κατάσταση της υποκατάστασης (substitution), το ίδιο το είναι του υποκειμένου αυτοκαταστρέφεται. Για την ακρίβεια το εγώ, μέσω της υποκατάστασης, δεν γίνεται κάποιος άλλος, αλλά παραμένει το δικό του εγώ. Ο Λεβινάς θεωρεί ότι ο Εαυτός μέσα στο είναι αποτελεί την αδυνατότητα να διαφύγει την κλήτευση.¹⁸³ Η υποκειμενικότητα ως όμηρος από-θέτει τη θέση του υποκειμένου, και έτσι η θέση γίνεται μία κατά-θεση. Δεν είναι πια *conatus essendi*, αλλά η υποκατάσταση του ομήρου που έχει επιλεγεί σαν εαυτότητα (*ipséité*) όχι ως το δικό μας εγώ αλλά ως εμάς (εμένα). Είναι, ακριβώς μέσω της διάκρισης αυτής, που ο φιλόσοφος μας προτείνει να κατανοήσουμε την από-υποστασιοποίηση (*dé-substantiation*) του, την από-πραγμοποίηση (*dé-réification*), τη δική του ανιδιοτέλεια (*dés-intér-essement*), τη δική του υποταγή και τέλος την αυθεντική υποκειμενικότητά του¹⁸⁴. Ο καθαρός εαυτός βρίσκεται πάντοτε στην αιτιατική πτώση, και είναι πάντοτε υπεύθυνος ακόμα και πριν από την ελευθερία του. Είναι προφανές ότι αυτό καθορίζει με κατηγορηματικό τρόπο την ασυμμετρία του ηθικού υποκειμένου στον Λεβινάς.

¹⁸² Βλ. αυτ., σ. 91.

¹⁸³ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 201.

¹⁸⁴ Βλ. αυτ., σ. 202.

Στην προβολή αυτή του προσώπου εκ μέρους της ηθικής στην ουσία, η υποκειμενικότητα διαλύει την ουσία, διότι η υποκειμενικότητα παρουσιάζεται ως μία παθητικότητα, είναι ο όμηρος. Η μοναδικότητα και η υποκειμενικότητα του υποκειμένου συνιστούν την υποκατάστασή του ως ομήρου. Η ενδοϋποκειμενική σχέση αποτελεί μία μη συμμετρική σχέση. Η σχέση αυτή μάς προβάλλει την ασυμμετρία του ηθικού υποκειμένου. Η ασυμμετρία της διυποκειμενικότητας γεννάει το ηθικό υποκείμενο. Το ηθικό υποκείμενο με τη σειρά του φανερώνεται από το πεδίο που βρίσκεται επέκεινα της ουσίας ή πριν την οντολογία.

Η διατύπωση ότι το «εγώ είναι κάποιος άλλος», σημαίνει, κατά τη γνώμη μας, την αίρεση του υποκειμένου. Δείχνει, δηλαδή μία κίνηση από το οντολογικό υποκείμενο προς το ηθικό υποκείμενο. Το εγώ υπάρχει δια των Άλλων. Η ταύτιση του εγώ με την ηθική αποτελεί την αντίσταση στη συνείδηση, ως συνειδητοποίηση της κατοχής του Άλλου από το Ίδιο. Η αναίρεση του υποκειμένου (υποκατάσταση) μοιάζει κατά κάποιο τρόπο με την αλληλοπεριχώρηση στη χριστιανική θεολογία.

Ο Λεβινάς πηγαίνει πολύ βαθιά όταν δηλώνει ότι το δικό μας εγώ αποτελεί μία αρχέγονη ακούσια εξιλέωση, διότι προηγείται της πρωτοβουλίας της βουλήσεως, όπου η ενότητα και η μοναδικότητα του Έγω μας επωμίζεται το βάρος του Άλλου. Η εξιλέωση ενώνει την ετερότητα με την ταυτότητα¹⁸⁵. «Το εγώ είναι κάποιος Άλλος». Γι'αυτό σε τελική ανάλυση, ο Εαυτός αποβαίνει καλοσύνη, υπό την προϋπόθεση να αφήσει κάθε έχειν, κάθε «δί'εαυτόν» μέχρι του σημείου της υποκατάστασης. Η καλοσύνη αποτελεί στην περίπτωση αυτή σημαντικό κατηγορημα για τον Λεβινάς, καθόσον δεν εισάγει πολλαπλότητα στο Εν, που είναι και το υποκείμενο, στο βαθμό που βρίσκεται επέκεινα του είναι¹⁸⁶. Με άλλα λόγια, είναι αναγκαίο να διατηρηθεί και η μοναδικότητα του υποκειμένου και η μοναδικότητα

¹⁸⁵ Βλ. αυτ., σ. 187.

¹⁸⁶ Βλ. επίσης αυτ. σσ. 178 – 179: «L'individuation ou la surindividuation du Moi qui consiste à être en soi, dans sa peau, sans partager le conatus essendi de tous les êtres qui sont êtres en soi, l'individuation et la surindividuation qui consiste, pour moi, à n'être à l'égard de tout ce qui est que parce que je suis par égard pour tout ce qui est c'est l'expiation de l'être. Le Soi, c'est le fait même de s'exposer, sous l'accusatif non assumable où le Moi supporte les autres, à l'inverse de la certitude du Moi se rejoignant lui-même dans la liberté».

της ετερότητας, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει οπωσδήποτε έναν συμβιβασμό για την πολλαπλότητα.

Επίσης, ο Λεβινάς θέλει να μας δείξει κάτι πολύ σημαντικό με αυτή την αφαίρεση της προτεραιότητας του υποκειμένου. Στην προτεραιότητα του Άλλου στο πλαίσιο της σχέσης, ο φιλόσοφος επιδιώκει να χρησιμοποιήσει τελικά τη μεγαλιώδη ιδέα της αρχαίας φιλοσοφικής παράδοσης, την ιδέα της ενότητας. Ο Λεβινάς καταφέρνει να διαφοροποιηθεί από την πλωτινική ιδέα περί της ενότητας, προβάλλοντας τη δική του ανεξάρτητη κατανόηση της έννοιας της κοινωνίας πέρα από την ιδέα της ενότητας.

Κατ'αρχήν, η φιλοσοφία του Λεβινάς θα μπορούσε να περιγραφεί, ως μία μετατροπή από το οντολογικό στο ηθικό υποκείμενο το οποίο, σε κάθε περίπτωση, προέρχεται από το πεδίο του επέκεινα του είναι. Ο Λεβινάς περιγράφει αυτό το υποκείμενο, ως αφύπνιση (*l'éveil*), όπου η υποκειμενικότητα αφυπνίζεται από τη δική της ιδιάζουσα εγω-λογία και εγωισμό. Στη διαδικασία αυτή της αφύπνισης, το εγώ απελευθερώνεται από τον εαυτό του, ανανήπτει από τη μέθη του εγωισμού¹⁸⁷ και τοποθετείται στην αιτιατική πτώση. Το εγώ υπάρχει δια-των-άλλων και το εγώ είναι εγώ, μόνον όταν είναι εγώ-για-χάριν (δια)-των Άλλων¹⁸⁸.

Ακόμη περισσότερο, η αγάπη γίνεται δυνατή μόνο μέσω του Απείρου που έχει τοποθετηθεί μέσα μας, λόγω του περισσότερου που αφανίζει και αφυπνίζει το λιγότερο. Στη φιλοσοφική σκέψη του Λεβινάς πρόκειται για την αναφορά προς τον Άλλον, ένα γεγονός που προκαλεί εγγύτητα, η οποία, στη σκέψη του Γάλλου φιλοσόφου, αποτελεί την ευθύνη σε σχέση με τον πλησίον μέχρι του σημείου της υποκατάστασης. Είναι ακριβώς εδώ, όπου λαμβάνει χώρα η εκπυρήνιση του υπερβατικού υποκειμένου¹⁸⁹. Η υποκειμενικότητα αναδύεται από την ευθύνη ως πρωταρχική θεμελιώδης δομή της ίδιας της υποκειμενικότητας.

¹⁸⁷ Βλ. Levinas, EN, σ. 103.

¹⁸⁸ Πρβλ. З. Бауман, Постмодерната, ένθ. ανωτ. σσ. 108 – 109.

¹⁸⁹ Βλ. Levinas, GDT, σ. 222.

Το εγώ παύει να θεωρεί τον εαυτό του ως ιδιαίτερη περίπτωση του Εγώ εν γένει. Το εγώ στον Λεβινάς από την αιτιατική θέση του βρίσκεται στη ξεχωριστή θέση, όπου στηρίζει την οικουμένη. Το εγώ ανέχεται το ανυπόφορο και είναι το ίδιο που υποβαστάζει την οικουμένη. Ο Λεβινάς επιμένει πολύ για ένα εγώ που διαφεύγει του καθορισμού του Εγώ. Πρόκειται για μία κατάσταση η οποία αποτελεί το τρωτό σημείο της απόλυτης ενοχής ή αλλιώς της απόλυτης υπευθυνότητας¹⁹⁰. Η απόλυτη θυσιαστική κένωση (υποκατάσταση) του υποκειμένου σημαίνει να υπάρχει ως ένα ον υπεύθυνο και αφοσιωμένο στον Άλλον.

*

Ο Λεβινάς καθορίζει την υποκειμενικότητα με ηθικούς όρους. Ο κόμπος του υποκειμένου δένεται μέσα στην ηθική ως ευθύνη και αυτή η ευθύνη είναι η ουσιώδης, πρωταρχική και θεμελιώδης δομή της υποκειμενικότητας. Στην κατάσταση της ευθύνης ο Άλλος υποκαθιστά τη μη αυθεντική υποκειμενικότητα. Εξ ορισμού η αυτούσια υποκειμενικότητα είναι ένας όμηρος που ανταποκρίνεται μέχρι να εξιλεωθεί για λογαριασμό των Άλλων.

Το εγώ είναι η ίδια η κρίση του είναι του όντος (*l'être de l'étant*) στον άνθρωπο. Κατά τον Λεβινάς το εγώ το ίδιο εισάγει την κρίση στο είναι, επειδή το *Da* από το *Dasein* σφετερίζεται τη θέση κάποιου Άλλου. Η βεβαρυμένη συνείδηση, η οποία μας επισκέπτεται, προερχόμενη από το πρόσωπο του Άλλου, ξεριζώνει μέσα από τη δική του θνητότητα την οντολογική εμμονή μας, όπου εμείς είμαστε απλώς άτομα. Η βεβαρυμένη συνείδηση και οι τύψεις της συνείδησης μάς θέτουν υπό αμφισβήτηση. Σε τελική ανάλυση ο άνθρωπος αποτελεί μία επιστροφή προς την εσωτερικότητα της μη-αναφορικής συνείδησης, προς τη βεβαρυμένη συνείδηση, προς τη δυνατότητα να φοβόμαστε περισσότερο την αδικία παρά τον θάνατο¹⁹¹, αποτελεί, σύμφωνα με

¹⁹⁰ Βλ. Levinas, GCM, σ. 84.

¹⁹¹ Βλ. αυτ., σ. 28.

τον φιλόσοφο, μία προτίμηση του αυτού που δικαιολογεί το είναι αντί να το εξασφαλίσει.

Στην αφήγηση του βιβλίου της Γενέσεως, σχετικά με τον φόνο του Άβελ από τον Κάιν, λαμβάνουν χώρα, κατά τον Λεβινάς, οι σχέσεις μεταξύ ηθικής και οντολογίας. Ακόμη και τότε διαδραματίζεται η ευθύνη ή έλλειψη ευθύνης ενώπιον της παρουσίας του προσώπου. Στην ερώτηση του Θεού, «Που είναι Άβελ ο αδελφός σου» ο Κάιν απαντάει «Δεν ξέρω· μη φύλαξ του αδελφου μου είμαι εγώ;»¹⁹² Με την απάντηση αυτή ο Κάιν δείχνει ότι πρώτα από όλα δεν αισθάνεται υπεύθυνος για τον Άλλον. Η απάντηση αυτή βρίσκεται ακόμη μόνο στο επίπεδο της οντολογίας. Δηλαδή, ο Λεβινάς ερμηνεύει την ανταπόκριση αυτή ως «εγώ είμαι εγώ, και αυτός είναι αυτός» και μάλιστα εμείς είμαστε δύο διαφορετικά και χωρισμένα όντα. Εδώ κυριαρχεί μία υποκειμενικότητα που είναι αυτόνομη. Αντιθέτως, ο Λεβινάς επιμένει σε μία υποκειμενικότητα που είναι υπεύθυνη και υποτάσσεται στην ετερονομία. Είναι μία υποκειμενικότητα που βρίσκεται στην αιτιατική πτώση, αλλά σε καμία περίπτωση δεν θεωρείται δουλική. Το να δέχεσαι και να υποτάσσεσαι στην εντολή κάποιου Άλλου, σημαίνει ότι είσαι υπεύθυνος και μπορείς να ενεργείς επί της βουλήσεως των Άλλων, ή της κοινότητας, αλλά και να καθαγιάζεσαι και να καθιερώνεσαι¹⁹³. Αυτό συμβαίνει, επειδή ο Λεβινάς ερμηνεύει την εντολή ως Λόγο του Θεού, λόγω της ιουδαϊκής παράδοσης από την οποία προέρχεται. Με την έννοια αυτή, η υποκειμενικότητα δεν βρίσκεται στην πρώτη θέση στο πλαίσιο της σχέσης με τον Άλλον, αλλά μέσα στην ηθική του αποτίμηση. Το υποκείμενο πια θεωρείται ως μύστης των απορρήτων του είναι.

Η ευθύνη καθ'εαυτήν ελευθερώνει το υποκείμενο από την άνοια, το ελευθερώνει από τον σκοτεινό ταυτισμό και από την μονοτονία της ουσίας¹⁹⁴. «Να μην μπορείς να κρυφτείς - ιδού το εγώ»¹⁹⁵. Ο Λεβινάς θεωρεί ότι η κλήση στη άπειρη ευθύνη, επιβεβαιώνει την

¹⁹² Γεν. 4:9.

¹⁹³ Βλ. Levinas, EN, σ. 110.

¹⁹⁴ Βλ. Levinas, GDT, σ. 230, επίσης πρβλ. OBBE, σ. 182.

¹⁹⁵ Λεβινάς, OA, σ. 319.

υποκειμενικότητα μέσα σε μία απολογητική θέση. Η διάσταση της εσωτερικότητας της κλήσης οδηγείται από την τάξη του υποκειμενικού στην τάξη του είναι. Όταν λέμε «εγώ» βεβαιώνουμε τη μοναδικότητα, όπου και συνεχίζεται η απολογία, δηλαδή κατέχουμε μία προνομιούχο θέση απέναντι στις ευθύνες για τις οποίες κανείς δεν μπορεί να μας αντικαταστήσει και να μας απαλλάξει. Γι'αυτό στην κατάσταση του να μη μπορείς να κρυφτείς, ο προσωπικός χαρακτήρας της απολογίας διατηρείται μέσα στην επιλογή, όπου το εγώ ολοκληρώνεται ως εγώ. – «Η ολοκλήρωση του εγώ ως εγώ και η ηθικότητα»¹⁹⁶ - αυτή είναι η διαδικασία μέσα στο είναι όπου η ηθικότητα δεν γεννιέται μέσα στην ισότητα, αλλά μέσα στο γεγονός ότι το εγώ πρέπει να υπηρετήσει τον πένητα, τον ξένο, τη χήρα και το ορφανό, δηλαδή ως μία άπειρη απαίτηση. «Έτσι μόνοι μέσω της ηθικότητας παράγονται το Εγώ και οι Άλλοι μέσα στο σύμπαν».¹⁹⁷

Η ριζική ευθύνη του Λεβινάς δεν αφήνει το υποκείμενο να απαρτίζει τον εαυτό του στη δήλωση του «Εγώ σκέφτομαι», ως υποστατικότητα, αλλά πηγαίνει μέχρι του σημείου της υποκατάστασης (substitution) για τον Άλλον. Η υποκατάσταση¹⁹⁸ στο ηθικό σύστημα του Λεβινάς αποτελεί μία καινούργια, δική του κατηγορία, η οποία τοποθετεί το υποκείμενο στην κατάσταση του όμηρου. Πρόκειται για το εγώ που δεν μπορεί να αντικαταστήσει την ευθύνη και ως εκ τούτου δεν μπορεί να διαφύγει από το πρόσωπο του πλησίον, από το πρόσωπο στην κατάσταση της γυμνότητάς του, η οποία αποτελεί πάντοτε μία έκκληση από και προς τον Θεό, και βρίσκεται πέρα από κάθε θεματοποίηση¹⁹⁹.

Ο Λεβινάς πηγαίνει πολύ βαθύτερα και τοποθετεί την «Ευθύνη μου» στη θέση του «Εαυτού μου». Πρόκειται για την αφύπνιση από τον Άλλον, η οποία με προκαλεί με την ανησυχία που εισάγει μέσα μου και με υποχρεώνει. Η εγγύτητα με τον πλησίον είναι η ευθύνη μου

¹⁹⁶ Αυτ., σ. 319.

¹⁹⁷ Αυτ., σ. 319.

¹⁹⁸ Βλ. επίσης γύρω από το θέμα της υποκατάστασης (Substitution) στο OBBE, σσ. 99 - 131 και ιδιαίτερα σσ. 113-118, ΑΕΑΕ σσ. 156 - 206 και ιδιαίτερα σσ. 179 - 188.

¹⁹⁹ Βλ. Levinas, GCM, σ. 71.

γί'αυτόν. Την προσέγγιση του Άλλου, ο Λεβινάς την ερμηνεύει ως μία φύλαξη του, και τη φύλαξη ως ομηρία του Άλλου. Η αμμεσότητα με τον Άλλον δεν προέρχεται από την αδελφότητα μαζί του, αλλά από την ευθύνη μου που μας προσδίδει η αδελφότητα. Ακόμη περισσότερο, η ευθύνη είναι αυτή που προηγείται της ελευθερίας μου²⁰⁰. Η φύση και ο χαρακτήρας αυτής της ευθύνης δεν κατάγεται από το είναι, αλλά από το επέκεινα του είναι.

Η ηθική του Λεβινάς καθαιρεί (depose) το υποκείμενο από την κυριαρχία της ταυτότητας και της υπόστασης και μέσω της μεθόδευσης της υποκατάστασης, το διαμορφώνει στην ενδότατη ταυτότητά του - στην καρδιά όπου δέχεται τον Άλλον άνθρωπο και στα χέρια που προσφέρουν στον Άλλον²⁰¹. Όπως έχει ειπωθεί, το υποκείμενο είναι αναντικατάστατο για την ευθύνη, ενώ μέσα από τη διαδικασία αυτή αποκαλύπτει μία καινούργια ταυτότητα. Ο Λεβινάς οριοθετεί την ταυτότητα αυτή ως μία ακατάπαυστη μέριμνα για τη μέριμνα, ως την υπερβολή της παθητικότητας στη ευθύνη δια τον Άλλον. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να προστεθεί το εξής: το υπεύθυνο εγώ ποτέ δεν παύει να αδειάζει τον εαυτό του, από τον εαυτό του. Σε πολλά σημεία η σκέψη του Λεβινάς παρομοιάζει με τη χριστιανική ηθική και τον πνευματικό ασκητισμό. Το υποκείμενο, όντας όμηρος αποτελεί μία μαρτυρία του Απείρου, είναι ένας τρόπος υπάρξεως της δόξας του Απείρου και ο σκοπός του είναι η καλοσύνη και αγιότητα.

Όπως διαβάζουμε χαρακτηριστικά: «... στη σχέση προς το πρόσωπο, επιβεβαιώνεται η ασυμμετρία: κατ'αρχάς δεν έχει σημασία ποιός είναι ο Άλλος σε σχέση με εμένα - εκείνος κάνει την δουλειά του και δεν μας αφορά».²⁰² Εδώ είναι που συγκροτείται ο ορισμός του προσώπου και η απαρχή της ηθικής του. Το πρόσωπο συναντιέται, μονάχα αν η δική μου σχέση προς τον Άλλον προγραμματίζεται ασύμμετρα και χωρίς σημασία, στον βαθμό που υπάρχει η επιθυμητή αμοιβαιότητα. Και η ηθική απαντά με τον Άλλον ως πρόσωπο. Η ηθική

²⁰⁰ Βλ. αυτ., σ. 72.

²⁰¹ Βλ. αυτ., σ. 73.

²⁰² Levinas, EN, σ. 105 (μτφρ. δική μου).

σχέση στην ουσία συγκροτεί μία σχέση ανισότητας.²⁰³ Το να μη ζητάς, να μην ενδιαφέρεσαι τι υπάρχει στην άλλη πλευρά, να είσαι αδιάφορος για την αμοιβαιότητα ως ανταπόκριση από την άλλη πλευρά του συνδέσμου, όλα αυτά μαζί απαρτίζουν το ηθικό συμβάν.

Στην κατάσταση αυτή, όταν το εγώ είναι υπεύθυνο περισσότερο από όλους και όλα, σε αυτή την ασυμμετρία της διυποκειμενικότητας, σε αυτήν την ιδιαίτερη κατάσταση του Εγώ, γεννιέται το ηθικό υποκείμενο που απελευθερώνει το υποκείμενο από το υπερβατικό εγώ, συνδέοντας το υποκείμενο με την ηθική.

Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η ηθική συνίσταται στο απόλυτο αξίωμα της ανθρώπινης δύναμης να δώσει προτεραιότητα στον Άλλον. Αυτό έχει ως συνέπεια η ηθική να μην δεσμεύεται από κάποιο σύστημα ή συγκεκριμένη κοινότητα ή επίτευγμα της ανθρώπινης πολιτείας. Γι' αυτό και η ηθική διαθέτει καθολικό χαρακτήρα.

Η υποκειμενικότητα ως το Άλλο μέσα στο ίδιο τοποθετεί υπό αμφισβήτηση κάθε επιβεβαίωση «δι'εαυτόν», κάθε φιλαυτία που γεννιέται στην ίδια την επιστροφή (récurrence) του υποκειμένου. Η υποκειμενικότητα του υποκειμένου αποτελεί την ευθύνη ή το είναι-υπο-αμφισβήτηση, είναι η απόλυτη έκθεση του υποκειμένου στην προσβολή, όπου το υποκείμενο προσφέρει το πρόσωπο του πριν να έχει πληγεί.²⁰⁴ Η ριζική αυτή ευθύνη στον Λεβινάς προηγείται του διαλόγου, της ανταλλαγής ερωτήσεων και απαντήσεων και της θεματοποίησης.

Η υποκειμενικότητα στον Λεβινάς δεν καθορίζεται από τον πασιγγνωστό ισχυρισμό του «Εγώ νοώ», ούτε από την ενότητα της υπερβατικής ενόρασης. Η υπέρβαση στην περίπτωση αυτή είναι ηθική και το υποκείμενο καθορίζεται από την ευθύνη για τον Άλλον, όπως επίσης και στην υποταγή του Άλλου ανθρώπου.²⁰⁵ Το Εγώ, δηλώνει ο Λεβινάς, αποτελεί μία παθητικότητα πιο παθητική από κάθε άλλη

²⁰³ Πρβλ. З. Бауман, Постмодерната, ένθ. ανωτ., σ. 105.

²⁰⁴ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 176.

²⁰⁵ Βλ. Levinas, GCM, σσ. 68 – 69.

παθητικότητα, επειδή είναι κατ'αρχήν και κατ'αρχας στην αιτιατική πτώση και ποτέ δεν στην ονομαστική²⁰⁶.

Η ριζική αυτή ευθύνη του Λεβινάς μεταμορφώνει το εγώ σε ένα Έγω που είναι ελεύθερο, επειδή η καταγωγή του προέρχεται από το επέκεινα του είναι και για τον λόγο αυτό δεν δεσμεύεται από τίποτε και είναι απολύτως ελεύθερο. Η αρχή και το κίνητρο του υποκειμένου δεν οφείλεται σε κανένα τυπικό θεμέλιο, ούτε και σε καμία ωφελιμοκρατία. Το υποκείμενο δεν αναγκάζεται να πράττει ηθικά, επειδή έχει την αιτία ή θεμέλιό του μέσα στους ηθικούς κανόνες, αλλά επειδή η φύση της ηθικής του Λεβινάς, που προέρχεται από το πεδίο του επέκεινα του είναι, διαθέτει ένα διπλό μη-ορθολογικό χαρακτήρα: εγώ είμαι ελεύθερος καθόσον είμαι όμηρος και φύλακας του Άλλου. Εγώ είμαι Εγώ καθόσον υπάρχω για χάριν του Άλλου²⁰⁷. Η δυαδικότητα αποτελεί το μοναδικό θεμέλιο της ηθικής, η οποία δεν έχει ούτε λογική ούτε είναι οντο-λογική.

Στο σημείο αυτό ακριβώς διαμορφώνεται η ηθικότητα του υποκειμένου στον Λεβινάς. Στη φιλοσοφία του Λεβινάς το υποκείμενο δεν έχει πια την καταστατική τάξη της «αρχής». Η ηθική αυτή προϋπόθεση στο έργο του Γάλλου φιλοσόφου προσδίδεται στο ίδιο το είναι και δέχεται το δικό του βάρος. Ο Ίδιος ο εαυτός θεμελιώνεται στον εαυτό του και υφίσταται κάθε Άλλο ον και με τον τρόπο αυτό ενώνει την οικουμένη και μετατρέπει την ουσία σε συμβάν²⁰⁸. Ο Ίδιος ο Εαυτός είναι Sub-jectum (υπο-κείμενο), δηλαδή υπό-κειται, υποβαστάζει την οικουμένη και είναι υπεύθυνο για όλους και για όλα. Η επιθυμία του ανεπιθύμητου, η ευθύνη για τον πλησίον, αυτή η υποκατάσταση ως ομήρου είναι η υποκειμενικότητα και η μοναδικότητα του υποκειμένου.

Το ηθικό υποκείμενο όσο καλύτερα εκτελεί το καθήκον του, τόσο λιγότερα δικαιώματα έχει. Όσο πιο δίκαιο είναι, τόσο πιο ένοχο εμφανίζεται. Σε σύγκριση με το εγώ στο επίπεδο της φαινομενολογίας,

²⁰⁶ Για τη μεταβολή της οντολογικής από ονομαστική σε ηθική αιτιατική πτώση πρβλ. Д. ПЕРОВИЋ, Левинас versus, ένθ. ανωτ., σ. 108.

²⁰⁷ Πρβλ. З. Бауман, ένθ. ανωτ., σσ. 110 – 111.

²⁰⁸ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 183.

το ηθικό υποκείμενο μέσα από την απόλαυση εμφανίζεται ως απομονωμένο ον, το οποίο έχει ως κέντρο τον εαυτό του και έτσι επιβεβαιώνει τη μοναδικότητά του. Κινούμενο γύρω από τον εαυτό του δεν καταφέρνει να κενωθεί και με τον τρόπο αυτό βρίσκεται σε μία ακατάπαυστη προσπάθεια για κένωση. Αυτή ακριβώς την προσπάθεια ο Λεβινάς αποκαλεί καλοσύνη, η οποία δίνει τη δυνατότητα ύπαρξης ενός σημείου του σύμπαντος, όπου συμβαίνει ένα τέτοιο ξεχείλισμα της ευθύνης, το οποίο καθορίζει εντέλει το εγώ ή το ηθικό υποκείμενο²⁰⁹. «Ως αναντικατάστατο εγώ, είμαι ο εαυτός μου μονάχα στο μέτρο που είμαι υπεύθυνος. Μπορώ να υποκαταστήσω τους πάντες, αλλά κανείς δεν μπορεί να με υποκαταστήσει. Αυτή είναι η αναπαλλοτρίωτη ταυτότητα του υποκειμένου»²¹⁰.

Από το πεδίο που είναι επέκεινα της ουσίας ή πριν την οντολογία αποκαλύπτεται το ηθικό υποκείμενο. Η ευθύνη συγκροτεί το πρόσωπο που βρίσκεται απέναντί μου και με το οποίο συναντιέμαι, ταυτόχρονα όμως συγκροτεί και εμένα ως ηθικό υποκείμενο²¹¹. Το ηθικό υποκείμενο, που βρίσκεται οντολογικά επέκεινα του είναι, δεν χωρίζεται από το αντικείμενό του, από το επιθυμητό του, παραμένοντας πάντοτε φύλακας του συνανθρώπου του. Το ηθικό υποκείμενο υπάρχει πριν την οντολογία επειδή νοιάζεται εξ' αρχής για τον Άλλον, προτού να ενδιαφερθεί για τον εαυτό του. Το ηθικό αυτό πεδίο του πριν την οντολογία στηρίζεται πάνω στο ηθικό υποκείμενο, αποτελεί τη μοναδική βάση και βεβαίως συνιστά κατά κάποιο τρόπο μία ουτοπία²¹². Κατά τον Λεβινάς δεν υπάρχει ηθική ζωή χωρίς ουτοπισμό και υπό την έννοια αυτή η ουτοπία είναι η ίδια καλοσύνη, είναι η αγιότητα.

²⁰⁹ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 318.

²¹⁰ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 68.

²¹¹ Πρβλ. Бауман, ένθ. ανωτ. σσ. 107 – 108.

²¹² Γύρω από αυτό το θέμα της ουτοπίας, βλ. τη συνέντευξη του Λεβινάς στην T. Wright με τίτλο «The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas by Tamara Wright, Peter Hayes and Alison Ainley», *The provocation of Levinas: Rethinking the Other*, ed. R. Bernasconi and D. Wood, (Routledge, London, 1988), σ. 178.

Η δήλωση «Εγώ είμαι» στον Λεβινάς σημαίνει, ότι δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από την ευθύνη. Κατά τον Λεβινάς, η υπαρξιακή αυτή υπερβολή που αποκαλείται «εγώ είμαι» αποτελεί σημείο έξαρσης του είναι και η έκρηξη αυτή της εαυτότητας (ipséité) μέσα στο είναι εκπληρώνεται ως αύξουσα καμπύλη του χρέους²¹³. Η ευθύνη, ως κένωση του Εγώ από κάθε ιμπεριαλισμό και εγωισμό, επιβεβαιώνει το εγώ στην εαυτότητα του, το οποίο διαθέτει κεντρική θέση στην κλίμακα του όντος ως υποστύλωμα του σύμπαντος κόσμου.

Στην πραγματικότητα ο Λεβινάς αντιστέκεται στη συνείδηση, ως συνειδητοποίηση που είναι η κατοχή του Άλλου από το ίδιο. Η ανακάλυψη αυτή μέσα στο ίδιο συνιστά την ταύτιση του Εγώ με την ηθική. Το Εγώ κατακτά την υψηλότερη υπαρκτική του βαθμίδα όχι ως το ερριμμένο υποκείμενο που καθίσταται ανίκανο να αναλάβει την ακέραια ευθύνη για την έλλογη διαπραγμάτευση των πρακτικών ζητημάτων, διαθέτοντας έτσι περισσότερο τραγική παρά ηθική χροιά, αλλά, αντιθέτως, ως υποκείμενο που ενδιαφέρεται για όλους και για όλα²¹⁴. Μέσα από τη σταδιακή επαύξηση του χρέους, το εγώ διαβρώνει την ωφέλεια του εφησυχασμού, καθώς το υποκείμενο που φέρει το βάρος του Άλλου δεν διαθέτει τον χρόνο να αποστατήσει μέσα στο «όσο πιο δίκαιος τόσο πιο ένοχος» της αναίτιας τύψης²¹⁵.

Με την ανταλλαγή αυτή της θέσης και της προτεραιότητας (της συνείδησης) του υποκειμένου, ο Λεβινάς επιθυμεί απλά να σημειώσει, ότι εδώ πρόκειται για μία αφύπνιση της ανθρωπιάς. Και η ανθρωπιά της συνείδησης έγκειται στην ευθύνη, στην παθητικότητα, στην υποδοχή, στη δέσμευση απέναντι στον Άλλον²¹⁶. Για τον Λεβινάς, ο Άλλος γίνεται πρώτος, έτσι ώστε το θέμα για την προτεραιότητα ή την κυρίαρχη (υπέρτατη) συνείδηση δεν είναι πια πρώτο. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί και ο τίτλος του βιβλίου του *The Humanism of the other man*.

²¹³ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σσ. 59 – 60.

²¹⁴ Βλ. αυτ., σσ. 61 – 62.

²¹⁵ Βλ. αυτ., σ. 69.

²¹⁶ Βλ. Levinas, EN, σ. 112.

Για τον Λεβινάς, η αγιότητα συνιστά την αρχή της φιλοσοφίας, είναι το ανθρώπινο στοιχείο που δεν αφαιρείται από τη συγκρότηση του υποκειμένου, επειδή αναφέρεται στον ίδιο τον τρόπο ύπαρξης ως ευθύνη²¹⁷. Ο Λεβινάς υπερασπίζεται το Εγώ, ως δυνατότητα πρωτοπρόσωπης ύπαρξης, στον βαθμό που η εγώτητα, το εγώ σημαίνει άπειρη ευθύνη για τον Άλλον, και επιπροσθέτως η θέση αυτή ισοδυναμεί με την παραδοχή ότι ο υποστατικός πυρήνας αυτού του εγώ είναι πλασμένο από αγιότητα.

β) Το πρόσωπο ως μορφή/πρόσωπο(visage)

Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, το εγώ υπάρχει χάριν του Άλλου. Η δική μας ευθύνη που προσδιορίζει τον Άλλον ως πρόσωπο και το υποκείμενο ως ηθικό εγώ, είναι αναντίρρητα. Η ηθική αποτελεί μία διάκριση του Άλλου προσώπου από αυτό που είναι απλώς ένα οντολογικό υπάρχον. Πρόκειται, γενικά, για μία αναζήτηση του ανθρώπινου πίσω από την εμμονή στο είναι. Η ετερονομία της ηθικής υπακοής έρχεται από το πρόσωπο του Άλλου, δηλαδή υποτασσόμαστε στην εντολή που είναι εντοπισμένη στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου, το οποίο ποτέ δεν προσεγγίσουμε ως θέμα.

Το πρόσωπο του Άλλου φέρει τα ίχνη από την πιο ευθεία και πιο σύντομη κίνηση της ηθικής υπέρβασης. Αυτό βασικά χαρακτηρίζει και τη φιλοσοφία του διαλόγου, που δίνει μεγαλύτερη σημασία στη ηθική σχέση από την οντολογία ή μία θεολογία που θεωρεί τον Θεό ως είναι (ουσία).

Ο Λεβινάς διαβλέπει στη συνάντηση με το πρόσωπο κάτι περισσότερο από ένα ανθρωπολογικό γεγονός. Πρόκειται για την απόλυτη σχέση με το όντως ον. Ο άνθρωπος, κατά τον Λεβινάς, προσδιορίζεται από την κατηγορία της υπόστασης γι' αυτό αποκαλείται πρόσωπο²¹⁸. Ο Λεβινάς στο πρόσωπο του πλησίον βλέπει τον αρχέγονο τόπο, όπου η υπέρβαση εκκαλεί (προκαλεί) ένα κύρος,

²¹⁷ Πρβλ. Д. Перовић, Левинас versus, ένθ. ανωτ. σσ. 272-277.

²¹⁸ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 29.

όπου ο Θεός έρχεται κοντά στην συνείδηση. Πρόκειται για μία διάσταση της υπέβασης και της ετερότητας. Το πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου είναι ο αρχέγονος τόπος της νόησης²¹⁹.

Το πρόσωπο μάς αντιτάσσεται οντολογικά, κατ'ουσίαν, εξαιτίας της αντίθεσής του προς εμάς. Η αντίθεση αυτή κατά τον φιλόσοφο προηγείται της ελευθερίας μας, θέτοντάς την σε κίνηση. Τούτο συμβαίνει, επειδή η ελευθερία εγγράφεται στον καθ'εαυτό τρόπο παρουσίας του προσώπου, η οποία στρέφεται προς εμάς²²⁰. Το πρόσωπο-προς-πρόσωπο αποτελεί μία σχέση στην οποία το δικό μας εγώ απελευθερώνεται από όρια του εαυτού του²²¹.

Εδώ θα πρέπει να επισημανθεί κάτι πολύ σημαντικό για το φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς. Πολύ συχνά το δικό του σύστημα ανάγεται σε έναν απλό περσοναλισμό (προσωποκρατία) ή υπαρξισμό, κάτι το οποίο κρίνουμε ότι δεν μπορεί να γίνει εξ'ολοκλήρου αποδεκτό.

Κατά τον Λεβινάς το να στέκεσαι έναντι του Άλλου, όχι σαν να στέκεσαι έναντι ενός προσώπου (persona), αλλά έναντι μίας μορφής (visage), συνιστά μία πράξη εξύψωσης, επειδή όλα αυτά που αναφέρονται στον Άλλον με την ιδιότητα του όντος, λείπουν από όλα αυτά που αναφέρονται στον Άλλον με την ιδιότητα της μορφής (visage)²²². Γι' αυτό τον λόγο επίσης το θέμα για το πρόσωπο ως visage, ως ένα φαινόμενο ενώπιον του οποίου στεκόμαστε και αντι-μετωπίζουμε κατέχει σημαντική θέση στη δική μας εργασία.

*

Όπως σημειώνεται χαρακτηριστικά «Το πρώτο γεγονός της σημασίας παράγεται μέσα στο πρόσωπο. Όχι πως το πρόσωπο δέχεται μία σημασία σε σχέση με κάτι. Το πρόσωπο σημαίνει αφ'εαυτού, η σημασία του προηγείται από την Sinngebung, μία λελογισμένη συμπεριφορά αναδεικνύεται ήδη μέσα στο φως του,

²¹⁹ Βλ. αυτ., σ. 5.

²²⁰ Βλ. αυτ., σ. 24.

²²¹ Βλ. Levinas, AT, σ. 56.

²²² Πρβλ. З. БАУМАН, Постмодерната, ένθ. ανωτ., σ. 104.

διαχέει το φως όπου φαίνεται το φως»²²³. Στην έννοια αυτή του προσώπου, ο Λεβινάς αντιτάσσει την έννοια της «μορφής» που δεν εκπέμπει κάποιο νόημα αφ'εαυτού, αλλά διαμέσου των σχέσεων με τα άλλα αισθητά μέσα στο σύστημα μίας αναπαράστασης του κόσμου. Μάλιστα, η διαμορφωμένη αυτή πραγματικότητα είναι απύσχα από την προσωπική σχέση που ο πράττων θα μπορούσε να συνάψει μαζί της. Η διαμορφωμένη αυτή πραγματικότητα (μορφή) βρίσκεται στο τρίτο πρόσωπο, στην αναπαράσταση, η ιδιοπροσωπία της εντάσσεται στη γενικότητα της κατηγορίας, μέσα στην καθολικότητα και αρκεί μόνο το υποκείμενο να την αποκαλύψει ή να την φανερώσει. Απέναντι στη στάση αυτή, ο Λεβινάς αντιστέκεται στο τότε τι αυτής της μορφής που δεν υφίσταται με αυστηρά ατομικό τρόπο, αλλά ενσωματώνεται εξ'αρχής σε ένα σύστημα σχέσεων²²⁴.

Στον αντίποδα, ο Λεβινάς αναφέρεται στην ευθεία σχέση μας με το ον, που δεν ανάγεται στη σχέση με το τότε τι, δηλαδή με αυτό που έχουμε προσδιορίσει και τοποθετήσει στις αναπαραστατικές μας μορφές, αλλά με ένα ον που απεκδύεται τη μορφή του, τις κατηγορίες του. Ο φιλόσοφος αναφέρεται στην επαφή με το ον που είναι γυμνό. Πρόκειται για μία υπόσταση άνευ ποιοτήτων, που διαρρηγνύει την αναπαραστατική μας γνωσιολογία και μας παρουσιάζεται ως πρόσωπο.

Όπως σημειώνει ο φιλόσοφος: «Εκδηλώνομαι ως πρόσωπο σημαίνει επιβάλλομαι πέραν της μορφής, που είναι έκδηλη και καθαρά φαινομενική, παρουσιάζομαι με τρόπο που δεν ανάγεται στην εκδήλωση, όπως η ευθύτητα του πρόσωπον προς πρόσωπον, χωρίς το ενδιάμεσο καμίας εικόνας στη γυμνότητά του, δηλαδή με την ανέχεια και την πείνα μου»²²⁵. Ο Λεβινάς διακρίνει ριζικά το πρόσωπο από τη μορφή στην αναπαράσταση. Το ον στον Λεβινάς διατρύπα τη μορφή μέσω του βλέμματός του. Ο τρόπος που το κατευθύνει, αποτελεί τη διάτρηση της μορφής του με τα γυμνά του μάτια. Το νόημα του προσώπου δεν ανάγεται στις σχέσεις του με τα άλλα αισθητά, αλλά

²²³ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 338.

²²⁴ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 26.

²²⁵ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 253.

εκπορεύεται από το ίδιο το πρόσωπο, είναι η προσωπική του έκφραση. «Το πρόσωπο δεν αποκαλύπτει ούτε συγκαλύπτει το ον, αλλά είναι το ον»²²⁶. Με άλλα λόγια το πρόσωπο συνιστά μία έκφραση, που αποτελεί τον τρόπο ύπαρξης μίας υποστάσεως, ενός πράγματος καθ'αυτό. Η έκφραση, μας εξηγεί ο Λεβινάς, είναι ο άλλος άνθρωπος, ο οποίος είναι παρών στη σκέψη. Η έκφραση, δηλαδή, δεν συνιστά παρουσίαση ενός σημείου σε μία συνείδηση. Συνεπώς, το περιεχόμενο της έκφρασης δεν αποτελεί μία σκέψη που θα εμφύχωνε τον Άλλο άνθρωπο, ούτε σημαίνει ότι η έκφραση μάς παρέχει μία γνώση του Άλλου. Η έκφραση προσκαλεί σε συνομιλία, θέτοντας έτσι τα θεμέλια της κοινωνίας στη φιλοσοφία του Λεβινάς²²⁷. «Η έκφραση δεν είναι λιγότερο, αλλά περισσότερο άμεση από την εποπτεία. Η έκφραση είναι η κατεξοχήν άμεση σχέση. Η έκφραση ολοκληρώνει εντός αυτής μία αυθεντική φαινομενολογία του νοουμένου. Η συνάντηση του προσώπου δεν συνιστά απλώς ένα ανθρωπολογικό γεγονός. Είναι, απολύτως, σχέση με το όντως ον. Ίσως μονάχα ο άνθρωπος να μπορεί να προσδιοριστεί από την κατηγορία της υποστάσεως αποκαλούμενος, για τον λόγο αυτό, πρόσωπο»²²⁸.

Η επιφάνεια του προσώπου στον Λεβινάς συνιστά την καταγωγή της εξωτερικότητας, ενώ το πρώτο φαινόμενο της σημασίας συμπίπτει με την εξωτερικότητα. «Η εξωτερικότητα είναι η ίδια σήμανση. Και μόνο το πρόσωπο είναι εξωτερικό μέσα στην ηθικότητα του»²²⁹. Μέσα στην επιφάνεια του προσώπου φαίνεται η γύμνια της αρχής πίσω από την οποία δεν υπάρχει τίποτε. Με άλλα λόγια, ο Λεβινάς θέλει να μας πει ότι η εξωτερικότητα καθορίζει το ον ως ον και η σημασία του προσώπου εξαρτάται από την ουσιώδη σύμπτωση του όντος με το σημαίνον. Το «σημαίνω» ισοδυναμεί με το να παρουσιάζομαι αυτοπροσώπως²³⁰. Μέσα στο πρόσωπο παρουσιάζεται το κατεξοχήν

²²⁶ Λεβινάς, ΕΕ, σ. 27.

²²⁷ Βλ. αυτ., σσ. 27 – 28.

²²⁸ Αυτ., σ. 29.

²²⁹ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 339.

²³⁰ Βλ. αυτ., σ. 339.

ον και το σημείο (όπως στον συμβολισμό) προϋποθέτει τη σημασία της έκφρασης, δηλαδή είναι το πρόσωπο.

Ο Λεβινάς υπερβαίνει την εξωτερικότητα του είναι στην ίδια την ανεξάντλητη και άπειρη ύπαρξή του. Αυτή η εξωτερικότητα διανοίγεται στον Άλλον άνθρωπο, σε ένα ον που εκφράζεται, όπου η εκδήλωση και εκδηλούμενο συμπίπτουν και το εκδηλούμενο παρίσταται στην εκδήλωση του και ταυτόχρονα παραμένει εξωτερικό προς την εικόνα που θα είχαμε γι' αυτό. Αυτή είναι η παρουσία που συνίσταται στο «εγώ είμαι εγώ», η παρουσία του εξωτερικού είναι που ο Λεβινάς αποκαλεί πρόσωπο. Εξάλλου, τη σχέση που παρουσιάζεται μέσα στην έκφραση ως επιθυμία, ο φιλόσοφος την περιγράφει ως καλοσύνη και δικαιοσύνη. Με την παρουσία του προσώπου αρχίζει η παρουσία της εξωτερικότητας μέσα στη γλώσσα και η σχέση με το πρόσωπο εκδηλώνεται ως καλοσύνη. Κατα συνέπεια η εξωτερικότητα του είναι αποτελεί την καθ' αυτό ηθικότητα²³¹.

*

Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται το Άλλο στη φιλοσοφία του Λεβινάς, ξεπερνώντας την ιδέα του Άλλου μέσα μας, αποκαλείται πρόσωπο. Ο τρόπος αυτός στον Λεβινάς καταστρέφει την εικόνα, που συνήθως έχουμε για το πρόσωπο στη συμμετρική ιδέα μέσα μας, καθώς το πρόσωπο εκδηλώνεται καθ'αυτό και εκφράζεται. Η έκφραση αυτή συνιστά τη μεταστροφή της θεματοποίησης σε ομιλία.²³²

Το πρόσωπο είναι έκφραση, είναι μία ζωντανή παρουσία. Μέσα στη ζωή, το ον αποκρύπτεται, ως ομιλία. Το πρόσωπο κατά τον Λεβινάς μιλάει και η έκφρασή του είναι η ομιλία. Ο Λεβινάς συνδέει τη γλώσσα με μία γύμνια, απαλλαγμένη από κάθε μορφή, με μία γύμνια που έχει από μόνη της ένα νόημα, καθ'εαυτό, ως θετική αξία πάντοτε. Το πρόσωπο αποτελεί μία παρόμοια γύμνια, επειδή δεν μας προσφέρεται, αλλά το αποκαλύπτουμε. Το πρόσωπο έχει στραφεί σε

²³¹ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 381 – 382.

²³² Βλ. αυτ., σσ. 50 – 51.

εμάς κι αυτή ακριβώς είναι η γύμνια του²³³. Υπάρχει αφ'εαυτού, χωρίς αναφορά προς κάποιο σύστημα, θεματοποίηση ή αντικειμενικοποίηση. «Αυτή η αποδέσμευση από κάθε αντικειμενικότητα, για το είναι, σημαίνει θετικά την παρουσία του στο πρόσωπο, την έκφραση, τη γλώσσα του»²³⁴.

Η έννοια του προσώπου στον Λεβινάς σημαίνει τη φιλοσοφική προτεραιότητα του όντος έναντι του είναι. Αποτελεί μία εξωτερικότητα που δεν αναφέρεται στην εξουσία και στην κατοχή, μία εξωτερικότητα που δεν ανάγεται, αλλά σχετίζεται με την αμεσότητα που εμφανίζεται στην προσταγή της γλώσσας²³⁵. Και άμεσο, κατά τον Λεβινάς, δεν είναι άλλο από το πρόσωπο-προς-πρόσωπο.

Το να συνάπτουμε σχέση, απολυόμενοι από την ίδια τη σχέση με την παρουσία του προσώπου, που έρχεται από το επέκεινα του κόσμου, σημαίνει να μιλάμε, συνιστά ομιλία. Το ον που παρουσιάζεται στο πρόσωπο προέρχεται από μία διάσταση της υπερβάσεως, όπου μας παρουσιάζεται ως ξένο, ως ένα ον απολύτως χωρισμένο, έτσι ώστε το εγώ να μπορούσε να αποδεσμευτεί από τη σχέση, αλλά μέσα στη σχέση. Η θέση του εγώ συνίσταται στο να ανταποκριθεί στην ουσιώδη ανέχεια του προσώπου του άλλου ανθρώπου, που μέσα στη υπερβατικότητά του είναι ο ξένος, η χήρα και το ορφανό απέναντι στους οποίους είμαστε υποχρεωμένοι²³⁶. Με άλλα λόγια, το πρόσωπο επιζητά δικαιοσύνη και το εγώ στέκει υπεύθυνο.

Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το Άπειρο δεν ορίζεται και δεν προσφέρεται στο βλέμμα. Δεν σημαίνεται ως θέμα, αλλά ως εκείνο που προκαλεί τη θεματοποίηση και είναι παρόν στο έργο που το σημαίνει. Υπό την έννοια αυτή, το Άπειρο δεν σημαίνεται μόνο, αλλά επίσης μιλάει και είναι το πρόσωπο. Το υπερβατικό λοιπόν, είναι πρόσωπο και η αποκάλυψή του είναι ομιλία.

Η έκφραση του προσώπου είναι έλλογη και προηγείται κάθε φαινομενολογικής συγκρότησης. Το απόλυτο του καθ'εαυτού όντος που

²³³ Βλ. αυτ., σ. 84.

²³⁴ Αυτ., σ. 79.

²³⁵ Βλ. αυτ., σ. 52.

²³⁶ Βλ. αυτ., σ. 274.

σχετίζεται με την ομιλία και αποκαλύπτεται μέσα στην αδυναμία του φόνου, δηλαδή η έκφραση η ίδια, συνιστά τον τρόπο απελευθέρωσης του νοήματος που μας επισκέπτεται και εμείς δεν μπορούμε να το θεωρήσουμε ως έργο της ελευθερίας μας. Με άλλα λόγια, το πρόσωπο υπερβαίνει τη γνώση και αυτό σημαίνει ότι η σχέση του μαζί μας προηγείται κάθε συγκρότησής του στη συνείδησή μας, προηγείται κάθε νοηματοδότησής του από την πλευρά μας.

Το ιδιάζον γνώρισμα του προσώπου είναι ακριβώς ότι δεν ανάγεται στην αντίληψη. Η όψη του ανθρώπου χαρακτηρίζεται από μία ουσιώδη ένδεια. Το να θεωρείται το υπερβατικό ως ξένο και ενδεές σημαίνει, για τον Λεβινάς, ότι η διάσταση του θείου διανοίγεται με αφετηρία το ανθρώπινο πρόσωπο. Δεν είναι τυχαίο, στο πλαίσιο αυτό, ότι ο Λεβινάς επιλέγει τα κοινωνικά αρχέτυπα του Ξένου, της Χήρας και του Ορφανού. Μέσω αυτών των προσώπων η επιφάνειά της κοινωνικής σχέσης μας σχετίζεται με την αθλιότητά της.

*

Το πρόσωπο στην απόλυτη γυμνότητά του, στην αθλιότητα του ανθρώπου αποτελεί την πηγή απ' όπου αναβλύζει κάθε νόημα.

Στην ουσία το κίνητρο του φιλοσόφου δεν είναι να διακρίνει απλώς μεταξύ δύο τρόπων «γνώσης», δηλαδή από τη μία μεριά τη γύμνια του προσώπου που στρέφεται προς εμάς και από την άλλη την εκκάλυψη (φανέρωση) του πράγματος που φωτίζεται από τη μορφή του (εξαντικειμενίκευση). Η σχέση με το πρόσωπο δεν συνιστά γνώση ενός αντικειμένου, αλλά η υπέρβαση του προσώπου. Είναι η απουσία του από τον κόσμο στον οποίο εισέρχεται, και συγχρόνως η ερήμωση του όντος. Είναι, με άλλα λόγια, η κατάσταση του ως ξένου και απογυμνωμένου. Στη φιλοσοφία του Λεβινάς παρουσιάζεται συχνά και με αλληγορικό τρόπο, η ιδέα περί της ξενικότητας. Πρόκειται για τη ξενικότητα που είναι ελευθερία, για μία ξενικότητα-αθλιότητα. Η αθλιότητα είναι η καθ'εαυτό ύπαρξη μέσα στον κόσμο²³⁷. Την αναγνωρίζουμε στον Άλλον άνθρωπο μέσω του προσώπου του γεγονός

²³⁷ Βλ. αυτ., σ. 85 κ.εξ.

που σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε μία πείνα. Αυτό επισημαίνει μία διάσταση ύψους μέσα στο πρόσωπο του Άλλου. Η επιφάνεια του προσώπου ως πρόσωπο αποτελεί την απογύμνωση, αφού αναγνωρίζουμε το Άλλο όχι μόνο ως ελεύθερο αλλά επίσης και ως ξένο. Είναι εκείνο στο οποίο απευθυνόμαστε με το «Εσείς», (στο πλαίσιο του συμβάντος), στον βαθμό που είμαστε πρόθυμοι να «δώσουμε», να προσφέρουμε, γιατί η αναγνώριση της πείνας στο πρόσωπο του Άλλου, η «αντικειμενικότητα του αντικειμένου», συστοιχεί με τη γενναιοδωρία του υποκειμένου που κατευθύνεται προς τον Άλλον.

Όσον αφορά στο πρόσωπο ως *visage*, οφείλουμε στο σημείο αυτό να σημειώσουμε και κάτι επιπλέον. Το πρόσωπο σημαίνεται με διαφορετικό τρόπο, επειδή μέσα στο ίδιο, η άπειρη αντίσταση του είναι μέσα μας επιβεβαιώνεται, για την ακρίβεια, από την αντίθεση της θέλησης απέναντι στον φόνο, καθώς το πρόσωπο, όντας απόλυτα γυμνό, συνιστά την ίδια τη σημασία. Όταν ο Λεβινάς μιλάει για τον Άλλον, ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον όρο *visage*. Το πρόσωπο για τον Λεβινάς είναι αυτό που βρίσκεται πίσω από τη μορφή και πίσω από το ύφος και την έκφραση με την οποία κάθε πρόσωπο εκφράζει τον εαυτό του. Ο Λεβινάς προσδίδει ιδιαίτερη σημασία και στο σημείο αυτό. Το πρόσωπο συνιστά τη θνητότητα του πλησίον. Το να βλέπει κάποιος και να γνωρίζει το πρόσωπο του Άλλου, σημαίνει, ότι θα πρέπει να εμβαθύνει στον Άλλον (*dé-visager*). Το πρόσωπο μέσα στη γυμνότητά του εκφράζει την αδυναμία του ενός και μοναδικού όντος που εκτίθεται στον θάνατο, αλλά αποτελεί ταυτόχρονα και την έκφραση μίας προσταγής που απαιτεί από το εγώ (είτε από εμάς) να μην το εγκαταλείψει. Κατά τον Λεβινάς η δέσμευση αυτή αποτελεί τον πρώτο λόγο του Θεού²³⁸.

Η σημασία του προσώπου έγκειται στην άμεση εγγύτητα του Άλλου. Ο Λεβινάς σημειώνει, ότι το πρόσωπο σημαίνει, αποκτά νόημα, εξ'αρχής μέσω της γυμνότητας και απογύμνωσης της έκφρασης καθ'αυτήν, δηλαδή στη ριζική του έκθεση, στην ανυπεράσπιστη τρωτότητά του. Η ριζική αυτή έκθεση συγκροτεί το πρόσωπο στη δική

²³⁸ Βλ. Levinas, *Unforeseen History*, (University of Illinois Press, Urbana, 2003), σ. 129.

του ευθύτητα (*droiture*), της στροφής του προσώπου προς (*faire-face-à*). Πρόκειται τελικά για μία ευθύτητά της έκθεσης του προσώπου ενώπιον του θανάτου. Και αυτό το ενώπιον (*en face*) του προσώπου στη δική του έκφραση, στη δική του θνητότητα είναι κάτι που μας παροτρύνει, μας προσκαλεί και μας παρακαλεί. Ο Λεβινάς περιγράφει την έκφραση αυτή σαν έναν άορατο θάνατο, ο οποίος στέκεται ενώπιον μας στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου. Είναι σαν μία καθαρή ετερότητα που είναι ξεχώριστη από κάθε ολότητα και «μας αφορά». Η επιμονή του Λεβινάς στη ριζική έκφραση του προσώπου του Άλλου, όπου διαφαίνεται ο άορατος θάνατος, τοποθετεί το ίδιο το υποκείμενο (και το ίδιο το πρόσωπο, θα λέγαμε), ενώπιον του θανάτου, τον οποίο κοιτάζει, ενατενίζοντας ακριβώς το πρόσωπο του. Ο θάνατος του Άλλου ανθρώπου θέτει το εγώ υπό αμφισβήτηση και αμφιβολία, μήπως και το εγώ λειτουργεί, ως συνεργός στον θάνατο λόγω της ενδεχόμενης αδιαφορίας του. Πιο συγκεκριμένα, είναι ακριβώς σε αυτή την υπενθύμιση για τη δική μας ευθύνη στο πρόσωπο του Άλλου που μας παροτρύνει, προσκαλεί και παρακαλεί, όπου ο Άλλος είναι πλησίον, επειδή το εγώ βρίσκεται στα ενδότερα της ψυχής, μέσα στον θάνατο του Άλλου, όπου ο Άλλος συναντιέται με τη μοναχική στιγμή του θανάτου²³⁹. Ακόμη περισσότερο, η αγάπη προς τον πλησίον αποδεικνύεται στη σχέση με το πρόσωπο ως θνητότητα του πλησίον και την αδυναμία μας να τον αφήσουμε μόνο του.

Κάτι άλλο που θέλει να επισημαίνει ο Λεβινάς στο επίπεδο του προσώπου είναι ότι το πρόσωπο μάς προσκαλεί και μάς παρακαλεί. Το πρόσωπο συνιστά απαίτηση· μία απαίτηση του είναι, που ζητά να μην το αφήνουμε ποτέ μόνο του. Χρησιμοποιώντας την απαίτηση αυτή, ο Λεβινάς θέλει να μας διευκρινίσει πάλι την υπεύθυνη παρουσία και απάντηση του υποκειμένου. Μόνο στην ανταπόκριση του «ιδού εγώ» το υποκείμενο μπορεί να συναντήσει το πρόσωπο.

Στο πρόσωπο του Άλλου, ισχυρίζεται ο φιλόσοφος, ότι υπάρχει πάνω από όλα, δηλαδή, ευθύτητα και ακεραιότητα, αποτελεί μία ύπαρξη, ένα είναι-στο-πρόσωπο (*un être-de-face*), που εκτίθεται στην εξουσία του θανάτου. Ο Λεβινάς, χρησιμοποιώντας την ιδέα για την

²³⁹ Βλ. Levinas, σσ. 23 - 24.

ευθεία γραμμή, μεταφέρει το πρόσωπο που συναντάμε στην ευθεία γραμμή προς τον θάνατο. Αν και έρχεται σε σχέση μαζί μας και ο θάνατος μάς ενατενίζει, εμείς ποτέ δεν μπορούμε να συνατήσουμε το δικό μας πρόσωπο²⁴⁰. Είναι προφανές για τον Λεβινάς, ότι το πρόσωπο του Άλλου παραμένει ανυπεράσπιστο, ενώ αποτελεί την ευθύτητα αυτής της έκθεσης. Το ανθρώπινο ον μέσα στο πρόσωπο αποτελεί την ίδια τη γυμνότητά του. Ταυτόχρονα, μέσω του προσώπου, το ανθρώπινο ον έρχεται αντιμέτωπο με όλα τα προβλήματά του.

*

Το πρόσωπο του Άλλου στη φιλοσοφία του Λεβινάς διαθέτει μία δυαδικότητα. Από τη μία, είναι η ίδια η κυριαρχία και από την άλλη παραμένει ανυπεράσπιστο. Το ίδιο το πρόσωπο εκτίθεται στη γυμνότητα, ενώ πέρα από το ύφος που εκφράζει, διαφαίνεται η αδυναμία και η θνητότητά του. Όμως στον Λεβινάς, το πρόσωπο του Άλλου παραμένει ανυπεράσπιστο και απροστάτευτο, εκτίθεται ενώπιον του βλέμματός μας, στη δική του αδυναμία και θνητότητα του. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, το πρόσωπο του Άλλου μας εντέλλεται²⁴¹. Και εδώ έγκειται το επόμενο σημαντικό σημείο στη σκέψη του Λεβινάς: η εντολή «Ου φονεύσεις». Το πρόσωπο που μας παρουσιάζει ο Λεβινάς διαθέτει ανώτατη εξουσία που εντέλλεται, για την οποία ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι είναι ο θείος Λόγος. Το πρόσωπο συνιστά τον τόπο του θείου Λόγου.

Στο επίπεδο του προσώπου επιτελείται μία ρήξη στο όν, που επιμένει στη δική του οντολογική εμμονή και ενδιαφέρεται μόνο για τον εαυτό του. Το ίδιο το ανθρώπινο προκαλεί τη ρήξη στην εμμονή του είναι. Όπως επισημαίνει ο Λεβινάς, ο άνθρωπος δεν είναι μόνο το υπάρχον, που κατανοεί τι σημαίνει το είναι, όπως υποστηρίζει ο Χάιντεγκερ, αλλά είναι το υπάρχον που ήδη έχει ακούσει και

²⁴⁰ Βλ. Levinas, AT, σσ. 162 - 163.

²⁴¹ Βλ. αυτ., σ.104.

υπακούσει στην εντολή της αγιότητας στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου.

Για τον Λεβινάς, η θεολογία εκκινεί από το πρόσωπο του πλησίον. Η θεότητα του Θεού φανερώνεται μέσα στον άνθρωπο. Ο Θεός ο ίδιος κατέρχεται μέσα στο «πρόσωπο» του Άλλου ανθρώπου. Για την ακρίβεια, μέσω του προσώπου του Άλλου επισημαίνεται μέσα στο είναι, το αλλέως του είναι²⁴².

«Το πρόσωπο απαιτεί από μένα και με διατάσσει. Η σημασία του είναι μία σημαινόμενη επιταγή. Διευκρινίζω ότι αν το πρόσωπο σημαίνει μία επιταγή για μένα, τούτο δεν τελείται με τον τρόπο που ένα κάποιο σημείο εκφέρει το σημαινόμενό του· αυτή η επιταγή είναι η καθαυτό σήμανση του προσώπου»²⁴³. Πρέπει, επίσης, να σημειωθεί ότι η συνάντηση του προσώπου είναι ένας λόγος που ταυτίζεται με την εντολή. Όπως είπαμε το πρόσωπο αντιτάσσεται προς εμάς με μία απόλυτα καθ' εαυτήν αντίθεση. Το ον που μάς κοιτάζει, το πρόσωπο που εκφράζεται και μάς κοιτάζει κατά πρόσωπον, μας λέει «όχι», «μην με σκοτώσεις». Αυτό το «όχι» δηλώνει την αδυναμία να σκοτώσεις εκείνον που έχει το συγκεκριμένο πρόσωπο, το «όχι» σημαίνει τη δυνατότητα να συναντήσεις ένα ον μέσω μίας απαγόρευσης. Το πρόσωπο, δηλαδή, ορίζεται μέσω του λόγου που ένα ον μας απευθύνει στην προστακτική, παραμένοντας υπερβατικό ως προς κάθε κατηγορία²⁴⁴.

«Το πρόσωπο είναι σημασία, και μάλιστα σημασία χωρίς πλαίσιο αναφοράς... Εδώ όμως το πρόσωπο συνιστά νόημα αφ' εαυτού. Εσύ εισαί εσύ. Υπ' αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι το πρόσωπο δεν γίνεται 'ορατό'. Είναι αυτό που δεν μπορεί να γίνει περιεχόμενο το οποίο θα εγκολπωθεί η σκέψη· είναι απεριχώρητο, σας οδηγεί επέκεινα. Έτσι λοιπόν η σημασία του προσώπου το κάνει να εξέλθει από το είναι ως σύστοιχο μιας γνώσης»²⁴⁵. Και εδώ ο Λεβινάς αντιτάσσεται στη θέαση και στην εξαντικειμενίκευση που αναζητούν

²⁴² Πρβλ. Levinas, OBBE, σ. 182.

²⁴³ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 65.

²⁴⁴ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 30.

²⁴⁵ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 56.

μία αντιστοιχία, θεωρώντας ότι είναι αυτά που κατεξοχήν απορροφούν το είναι. Αντίθετα, το πρόσωπο, ή καλύτερα, το νόημα του προσώπου αποφαίνεται «μην με σκοτώσεις». Το πρόσωπο στη δική του ένδεια δεν μας επιτρέπει να το θεματοποιήσουμε και στη γύμνια του αποτελεί τη βάση μίας κοινωνικότητας. Στην ευθύτητα του προσώπου αντιλαμβάνεται τον ίλιγγο του Άπειρου που γεννάει τη γλώσσα και καθιστά εφικτό και ανέφικτο τον φόνο.

Συνεπώς, το πρόσωπο στο Λεβινάς διαθέτει αντιφατικό και διαλεκτικό χαρακτήρα. Από τη μία μεριά διαθέτει τη δυνατότητα του φόνου, την αδυναμία του υπάρχοντος που στέκεται ενώπιον μας και από την άλλη είναι η εξουσία που μάς εντέλλεται «Ου φονεύσεις». Είναι ταυτοχρόνως ολόκληρη η αδυναμία και ολόκληρη η εξουσία. Επομένως, αυτό που διακρίνει το πρόσωπο από κάθε άλλο αντικείμενο έγκειται στον διαλεκτικό του χαρακτήρα.

Ο π. Tischner αναγνωρίζει μία διαλεκτική διάσταση στην έννοια του προσώπου που προτείνει ο Λεβινάς. Το πρόσωπο δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε εκτός από τον εαυτό του. Επισημαίνοντας όμως, αυτό ανοίγει ταυτόχρονα και τον δρόμο για την απειρότητα²⁴⁶. Το παράδοξο αυτό είναι μάλιστα δυνατό, επειδή μας παρουσιάζει μία διαλεκτική και το πρόσωπο βασίζεται στην ιδέα του Απειρου.

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να γίνει αναφορά και σε ένα ακόμη πολύ ενδιαφέρον σημείο σχετικά με τον τρόπο κατανόησης της έννοιας του προσώπου. Η ιδέα του Απειρου, στον Λεβινάς, το απείρως μεγαλύτερο που εμπεριέχεται στο μικρότερο, επιτελείται συγκεκριμένα ως μία σχέση με το πρόσωπο. Ταυτόχρονα, μόνο η ιδέα του Απειρου διατηρεί την εξωτερικότητα του Άλλου σε σχέση με το Ίδιο, παρά την οποιαδήποτε μεταξύ τους σχέση. Στην κατάσταση αυτή ο Λεβινάς διακρίνει μία αναλογία με το οντολογικό επιχείρημα: στο είδος, η εξωτερικότητα ενός όντος εγγράφεται στη ουσία του και επομένως δεν διατυπώνεται κάποιος συλλογισμός, αλλά η επιφάνεια ως πρόσωπο. Λογικά η μεταφυσική Επιθυμία του απολύτως Άλλου εκδιπλώνει την ενέργειά της είτε μέσα στη θέαση του προσώπου είτε στην ιδέα του

²⁴⁶ Πρβλ. Ю. Тишнер, Мислене, ένθ. ανωτ., σ. 166.

Απείρου²⁴⁷. Η ιδέα του Απείρου υπερχειλίζει την περατή σκέψη από το περιεχόμενό της, πληρώνει τη σχέση της σκέψης με κάτι που ξεπερνά την ικανότητά της. Την κατάσταση αυτή ο Λεβινάς την αποκαλεί «δεξίωση του προσώπου»²⁴⁸.

Το Άπειρο αντιστέκεται στο πρόσωπο του Άλλου, όντας το πρόσωπο το ίδιο. Πρόκειται για την πρωταρχική έκφραση και σε αυτή την έκφραση αναγνωρίζουμε την πρώτη φράση «ου φονεύσεις». Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το άπειρο παραλύει τις δυνάμεις μας με την άπειρη αντίστασή του στον φόνο, λάμποντας στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου, μέσα στη γύμνια των ματιών του, στη γύμνια της απόλυτης διάνοιξης του Υπερβατικού. Στην ουσία η αντίσταση αυτή συνιστά την ηθική αντίσταση στο επίπεδο του προσώπου, όπου αναδεικνύεται η δυνατότητα καθορισμού του Απείρου, η οποία προσιδιάζει στον πειρασμό του φόνου, στην αδυναμία αυτού του πειρασμού, ακόμη και της απόπειρας. Η μορφή του προσώπου είναι απολύτως ηθική, γεγονός που δεν διαθέτει μόνο μία αρνητική σημασία για την αδυναμία επιτέλεσης του φόνου. Το Άπειρο μας παρουσιάζεται θετικά ως πρόσωπο μέσα στην ηθική αντίσταση, μέσα από τη γύμνια και την ανέχειά του. Το άπειρο αποτελεί έκφραση και ομιλία και αυτή η συμπαράσταση δεν είναι η ουδετερότητα, αλλά μία ανάδειξη της ανέχειας, η οποία μας αφορά αυτοπροσώπως.²⁴⁹

Η επιστροφή προς τα πίσω με αφετηρία το πρόσωπο του Άλλου σημαίνει ένα πλεόνασμα του σημαίνει, που θέτει την ουσιαστική φύση του είναι υπό αμφισβήτηση. Ο Λεβινάς χαρακτηρίζει το πλεόνασμα αυτό ως δόξα. Η δόξα αυτή μας καλεί, μας παρακαλεί, και μας προσκαλεί²⁵⁰. Ενώπιον του προσώπου του Άλλου, η αναφορικότητα της συνείδησης μέσα στη δική της οντολογική εμμονή ως το-είναι-προς-θάνατον παύει. Η ίδια αυτή δόξα μέσα στο πρόσωπο το Άλλου σημαίνει το επέκεινα σε σχέση προς το είναι και τον θάνατο.

²⁴⁷ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 247.

²⁴⁸ Βλ. αυτ., σ. 249.

²⁴⁹ Βλ. αυτ., σσ. 251 - 252.

²⁵⁰ Βλ. Levinas, ΑΤ, σσ. 26 - 27.

Το πλεόνασμα του Απείρου στον Λεβινάς, η δόξα, δεν είναι μία αφηρημένη πεμπουσία²⁵¹. Η σημασία του κρύβεται στην ανταπόκριση στην κλήση, που έρχεται από το πρόσωπο του πλησίον. Στη φιλοσοφία του Λεβινάς πρόκειται, επί της ουσίας, για μία πολύ φυσική και κανονική ερμηνεία της δι-ανθρώπινης υπάρξεως. Ο Άλλος ως πρόσωπο αποτελεί μία εξαιρετική μαρτυρία για τη δική μου ελευθερία, ο Άλλος ως πρόσωπο συνιστά μία σημασιολόγηση (Sinngebung), που μου εντέλλεται την ετερότητα από το Άπειρο· το Άπειρο που με έχει επιλέξει για να τον υπηρετήσω και το Άπειρο που παρουσιάζει την ηθική ταραχή του όντος, το οποίο μας οδηγεί στην ηθική ανιδιοτέλεια (desinteressement).

Το πρόσωπο αρνείται την ολοποίηση και αυτή η άρνηση προκαλείται ως δεξίωση της ετερότητας, η οποία καθορίζει τη συνείδηση. Η δεξίωση αυτή μας συνδέει με το επόμενο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής.

4. Η ετερότητα ως αρχή

α) Η ετερότητα ως εξωτερικότητα

Αποτελεί πλέον κοινό τόπο ότι ο Λεβινάς έχει συμβάλει στη στροφή του φιλοσοφικού στοχασμού της εποχής μας προς την ηθική και την ευθύνη για τον Άλλο, γεγονός που σημαίνει την απόλυτη προτεραιότητα του προσώπου του Άλλου ανθρώπου.

Έναντι της θέσης ότι το Εγώ είναι το κατ' εξοχήν Ίδιο, ότι το γνωρίζον Εγώ αποτελεί τη μήτρα εντός της οποίας συντελείται η μετουσίωση και η άρση της ετερότητας κάθε Άλλου, ως ένας εξοστρακισμός της βίας του Είναι, ο Λεβινάς παρουσιάζει την άποψή του για την ετερότητα. Όταν η ιδέα του υπερβατικού συναρτάται με την ιδέα του είναι, φαίνεται ότι αντιστοιχεί ακόμη στο μέτρο του

²⁵¹ Βλ. Levinas, GCM, σ. 73.

Ίδιου, όπου οι στέρεοι λόγοι θεμελιώνουν το προνόμιο αυτό του Ίδιου πάνω στο Άλλο²⁵².

Το απολύτως άλλο, σημειώνει ο στοχαστής, ανθίσταται στην αδιακρισία της αποβλεπτικής γνώσης, ενώ είναι σημαντικό η αντίσταση αυτή να μην τρέπεται σε συνειδησιακό περιεχόμενο. «Η αντίσταση του Άλλου στην ‘αδιακρισία’ της αποβλεπτικότητας συνίσταται σε μια ριζική ανατροπή του εγωισμού του Ίδιου, μία ανατροπή στην οποία το αποβλεπόμενο αποδιαρθρώνει εν τη γενέσει της την αποβλεπτικότητα που στοχεύει σε αυτό».²⁵³

Η ιδέα της ετερότητας είναι πολύ λογικό ότι θα πρέπει να διαφέρει από την ιδέα του είναι που αποτελεί κατ’ εξοχήν μία ιδέα αντιστοιχίας. Στη διάσταση αυτή το είναι μετριέται στην κλίμακα του Ίδιου. Προκειμένου να οριστεί το Άλλο, θα πρέπει να υπερβαθεί η κυρίαρχη ταύτιση του εαυτού μας με τον ίδιο τον εαυτό μας, γιατί με την ταύτιση, η οποία αποτελεί την πηγή των ιδέων που μας αντιστοιχούν, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε το Άλλο απλώς ως ον, χωρίς να συναντήσουμε τίποτα διαφορετικό.

Το ερώτημα για την υπερβατικότητα φέρνει στην επιφάνεια το θέμα για τη διαφορά στην υπερβατικότητα. Η διατύπωση για το άλλο του είναι ή αλλέως του είναι απαιτεί να εκφράσει τη διαφορά επέκεινα από αυτό που χωρίζει το είναι από το μηδέν. Πρόκειται, ακριβώς, για τη διαφορά του επέκεινα, ως τη διαφορά της υπερβατικότητας.

Προκειμένου να αποκαλυφθεί το ανθρώπινο μέσα στην οντολογία, η ρήξη με την οντολογία, αυτή δεν θα πρέπει να θεμελιώνεται, αλλά αντίθετα να υποσκάπτει τα θεμέλια της. Το Εγώ για να υποδεχτεί το Άλλο θα πρέπει να θέσει τον εαυτό του σε αμφιβολία και η αυτό-αμφισβήτηση αυτή προκαλείται μόνον όταν το Άλλο δεν έχει τίποτε απολύτως κοινό με το Εγώ και είναι απολύτως άλλο, είναι ο Άλλος άνθρωπος κατά τον Λεβινάς. Η αμφισβήτηση της ιδέας ότι η ανθρωπινότητα του ανθρώπου έγκεται στο Εγώ, αποκαλύπτει και την

²⁵² Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 39.

²⁵³ Αυτ., σ. 56.

εξαιρετική θέση του φιλοσόφου: «Ο κατεξοχήν άνθρωπος - η πηγή της ανθρωπιάς - είναι ίσως ο άλλος άνθρωπος»²⁵⁴. Η υποδοχή του απολύτως άλλου συνιστά την αυτό-υπονόμηση του εγώ.

Η ευθύνη, ως υπευθυνότητα για τον Άλλον, αποτελεί μία ευθύνη που τείνει επέκεινα της πράξης του υποκειμένου. Η ευθύνη, κατά τον Λεβινάς, είναι αρχικά μία ευθύνη για-τον-Άλλον. Αυτό σημαίνει ότι το εγώ είναι υπεύθυνο για τη δική του υπευθυνότητα αλλά και ότι ο Άλλος πλησιάζει ουσιαστικά το εγώ, καθόσον το εγώ νιώθει, ως ον, υπεύθυνο γι' αυτόν. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, το εγώ υπο-βαστάζει τον Άλλον, είναι υπεύθυνο για λογαριασμό του. Η ευθύνη για τον Άλλον, ως εντολή στο πρόσωπο του Άλλου, δεν αποτελεί για μάς απλώς μία μέθοδο κατανόησης της «υπερβατολογικής αντίληψης»²⁵⁵.

Η ηθική σχέση, στη οποία ο ένας είναι υπεύθυνος για τον Άλλον, θα πρέπει να θεωρείται ως μη-αναγώγιμη, ως μία δομή ένα-για-τον-Άλλον²⁵⁶, η οποία, δομή, έχει επισημανθεί πέρα της περατότητας και των λόγων του συστήματος. Όμως στην υποχρέωση του Ίδιου-για-το-Άλλο δεν περιέχεται καμία δουλεία, διότι κανείς δεν μπορεί να υποκαταστήσει το εγώ (εμένα), δηλαδή τη δική μου μοναδικότητα.

*

Με την ασύμμετρη σχέση του εγώ-εσύ, ο Λεβινάς ανατρέπει τις αρχές της φιλοσοφίας, προσδίδοντας στον Άλλον το πρωτείο που άνηκε κάποτε απόλυτα στο εγώ. Η διυποκειμενική σχέση θεωρείται πλέον ως ασύμμετρη σχέση. Η ετερότητα και η κοινότητα στον Λεβινάς μεταβαίνουν και εξέρχονται από τη βάση της φυσικής εμμονής στο είναι ενός υπάρχοντος, από την καρδιά της αρχέγονης ταυτότητας του εγώ, και ταυτίζονται έναντι αυτής της ταυτότητας, αφυπνιζόμενος ενώπιον του προσώπου του Άλλου και στην ευθύνη για τον Άλλον, στον οποίον το εγώ έχει αφιερώσει πριν από κάθε θέλημα, τον τρόπο

²⁵⁴ Αυτ., σ. 50.

²⁵⁵ Βλ. Levinas, AT, σ. 32.

²⁵⁶ Βλ. Levinas, GDT, σ. 152.

με τον οποίο το εγώ παρίσταται ενώπιον του, πριν ακόμη επιστρέψει στον εαυτό του²⁵⁷.

Έναντι της αντίληψης κατά την οποία, ο άνθρωπος θεωρεί τον εαυτόν του ως τρόπο υπάρξεως, μέσα στη γνωστική νόηση και αναμφίβολα μέσα στο cogito, ο Λεβινάς αντιπροτείνει την άποψη για τον άνθρωπο, ο οποίος έχει τη δυνατότητα να ξεμεθήσει μέσα στην ανιδιοτέλεια (dis-interestedness) και τη ριζική επαγρύπνηση ενώπιον του προσώπου του απολύτου Άλλου ως πλησίον. Πρόκειται για την αφύπνιση της ευθύνης από εμάς προς τον Άλλον. Είναι η ίδια η υπέρβαση στην οποία η μη-αναγώγιμη ετερότητα του Άλλου μάς αφορά ως εκλεκτούς και αναντικατάστατους και με τον τρόπο αυτόν και ως μοναδικούς.

Στην ευθύνη για τον Άλλον, στην ευθύνη για μία άλλη διαφορετική ελευθερία από τη δική μας, η οποία μας εντέλλεται και μας προορίζει για τον Άλλον, για τον πρώτον που συναντάμε και μας προσεγγίζει, αυτός καθίσταται ο δικός μας πλησίον, με αποτέλεσμα να μας απομακρύνει από το μηδέν, προκαλώντας, με τη στάση αυτή, την ανάπτυξη της ευθύνης μας, η οποία μας καθιστά όμηρο για τον Άλλον, ενώ συγχρόνως μας διαφοροποιεί από το είναι. Όλη η μυστικότητά μας έγκειται στην αντίθεση-της-θέλησής-μου-δια-κάποιου-Άλλου²⁵⁸. Κατά τον Λεβινάς, η ουσιώδης σημασία και το νόημα του Ίδιου του Εαυτού βρίσκεται έναντι-του-εαυτού-μου-δια-κάποιου-Άλλου, αυτό το οποίο κρύβεται μέσα στο Se της αιτιατικής των ρημάτων στην παθητική φωνή, αυτό που ο Λεβινάς ονομάζει αυτό-αποκάλυψη μέσα στην αυτό-απώλεια.

Αυτός ο τρόπος υπάρξεως, το υπάρχειν με τρόπο υπεύθυνο για τον Άλλον, είναι κάτι φοβερό, επειδή σημαίνει ότι εάν ο άλλος κάνει κάτι, είμαι υπεύθυνος «εγώ» γι' αυτό. Πρόκειται για το πρόσωπο που τελεί σε ομηρία, εκείνον θεωρούν υπεύθυνο για κάτι που δεν έχει πράξει. Αυτός είναι υπεύθυνος για την αδικπραξία έναντι του Άλλου. Με άλλα λόγια το «εγώ» είναι υπεύθυνο πρίν από την απονομή δικαιοσύνης. Τα ίχνη του Απείρου εγγράφονται στη δική μου

²⁵⁷ Βλ. Levinas, AT, σσ. 30 – 31.

²⁵⁸ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 26.

υποχρέωση απέναντι στον Άλλον, ο οποίος αντιστοιχεί στην κλήση. Και αυτή είναι η καλοσύνη²⁵⁹.

Ο τρόπος υπάρξεως για τον Άλλον, ο τρόπος του να είναι κάποιος υπεύθυνος για τον Άλλον σημαίνει, ότι στην περίπτωση κατά την οποία ο Άλλος κακοποιηθεί, την ευθύνη θα την έχει πάλι το υποκείμενο, εκείνο που στο ηθικό σύστημα βρίσκεται στη θέση του ομήρου. Το εγώ είναι υπεύθυνο πριν ακόμη και από την απονομή δικαιοσύνης, είναι υπεύθυνο για τα σφάλματα του Άλλου. Η δέσμευση στην οποία μας εισάγει ο Άλλος, αν και είναι μία υποχρέωση χωρίς ενοχή, πρόκειται, ωστόσο, για μία υποχρέωση που παραμένει. Δεν είναι η υποχρέωση του αθώου που δεν κακοποιεί, αλλά του αθώου που υφίσταται τις συνέπειες για λογαριασμό κάποιου Άλλου²⁶⁰. Είναι η αίσθηση ότι δεν έχουμε εγκαταλείψει τον Άλλον στη δική του οντολογία της πτώσεως, αλλά ότι έχει πάντοτε επίγνωση της αδυναμίας σχετικά με την πτώση του. Η αίσθηση αυτή, άλλωστε, συνιστά βάρος που, στην ουσία, πρόκειται για καλοσύνη.

Η ευθύνη για τον Άλλον δεν είναι κάτι που συμβαίνει συγκυριακά στο υποκείμενο. Αντίθετα η δέσμευση για τον Άλλον είναι μία πραγματικότητα η οποία προηγείται της ουσίας του. Η εαυτότητα στην παθητικότητα χωρίς την οντολογική αρχή της ταυτότητας καθιστά, όπως είπαμε ήδη, τον άνθρωπο όμηρο. Στην ευθύνη έναντι του Άλλου, η άμεση εγγύτητα σημαίνει το άνοιγμα, όπου η ουσία του είναι προσπερνιέται στη δυνατότητα της θυσίας για τον Άλλον²⁶¹. Η αυτότητα (illéité) είναι το γεγονός ότι ο ερχομός της ως προς εμένα συνιστά μία αναχώρηση, η οποία μου δίνει τη δυνατότητα να πραγματοποιήσω κάποια κίνηση προς τον πλησίον²⁶².

Ο Λεβινάς διακρίνει την ενόχληση στην άμεση εγγύτητα από την κυριαρχία του είναι μέσα του. Ο φιλόσοφος προτείνει μία καινούργια εξωτερικότητα που δεν ισοδυναμεί με τον εαυτό της και ως προς την παθητικότητα της ενόχλησης δεν είναι απλώς αναφορική, αλλά αν-

²⁵⁹ Βλ. Levinas, ΑΤ, σ. 105.

²⁶⁰ Αυτ., σ. 106.

²⁶¹ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σσ. 181 – 182.

²⁶² Βλ. αυτ., σ. 28.

αρχική και δύναται να βρει θέση στη συνείδηση. Μοιάζει με το Πάθος στη συνείδηση, που στη φιλοσοφία του Λεβινάς, ταυτίζεται με την ευθύνη, η οποία συμβαίνει στο ηθικό συμβάν²⁶³, με την ευθύνη για τον Άλλον που σκιαγραφείται ως μετα-οντολογική και μετα-φυσική δομή της Αναρχίας, η οποία καταστρέφει τον Λόγο.

Την ευθύνη εκφράζει η σημασία του ενός-για-τον-Άλλον ή με άλλα λόγια η «αλλοίωση» (αλλαγή) του δικού μας Εαυτού, εναντίον του *conatus*. Αυτό συνεπάγεται, ότι η καλοσύνη δεν ανάγεται στην ουσία του είναι. Στην ευθύνη, ο Άλλος μάς επιβάλλεται με διαφορετικό τρόπο, μάς επιβάλλεται επειδή είναι Άλλο, καθώς επικρεμάται πάνω μας με το βάρος της αδυναμίας του. Αυτή ακριβώς, η αδυναμία αποτελεί και την αναφορικότητα προς τον Άλλον, η οποία φτάνει στην ύψιστη σημασία και στο σημείο, προς τον Άλλον. Βρίσκεται στο μεσουράνημα δια-του-Άλλου, στα βάσανα για τα δικά του βάσανα. Στην ηθική του Λεβινάς, η καλοσύνη, ως το άλλο έναντι του είναι, καθίσταται ο κολοφώνας της ουσίας.

Εγώ είμαι για τον Άλλον σημαίνει, ότι εγώ παραδίδομαι στο Άλλον ως όμηρος. Εγώ είμαι που αναλαμβάνω την ευθύνη για τον Άλλον, μία ευθύνη που καθορίζει ταυτόχρονα τον Άλλον ως πρόσωπο και εμένα ως ηθικό υποκείμενο. Η άνευ όρων ευθύνη αυτή δεν αρχίζει με τη δική μου δέσμευση ή τη δική μου απόφαση²⁶⁴. Η ευθύνη αυτή προέρχεται από την άλλη μεριά της δικής μας ελευθερίας και προηγείται κάθε σημασίας. Προέρχεται από το επέκεινα κάθε επιτεύγματος, όχι από το παρόν, αλλά από το άναρχο που, είτε προηγείται της ουσίας, είτε είναι επέκεινα της ουσίας.

Ο Λεβινάς παρομοιάζει το άλλο του είναι και το επέκεινα του είναι με το Αγαθό του Πλάτωνα. Όταν το Άπειρο φανερώνεται με αινιγματικό τρόπο στο λέγειν, επισημαίνει τον διαχρονικό χαρακτήρα της ευθύνης προς τον Άλλον, ευθύνη, η οποία, κατά τον Λεβινάς, είναι αρχαιότερη από κάθε ελευθερία. Η διαχρονικότητα αυτή, θεωρεί ο Λεβινάς, αποτελεί ένα αίνιγμα επέκεινα του είναι, επιστρέφει στην οντολογία, είναι το Άπειρο που γίνεται και δεν γίνεται, το νόημα του

²⁶³ Αυτ., σ. 161.

²⁶⁴ Βλ. Levinas, *OBBE*, σ. 10.

είναι²⁶⁵. «Αλλά κατέχω την ιδέα του απείρου, σημαίνει ήδη ότι έχω δεξιωθεί τον Άλλον άνθρωπο»²⁶⁶.

Ο Άλλος διαμένει στο επέκεινα του Πλάτωνα, ενώ ο βιβλικός «πλησίον» διαμένει ήδη στον ελληνικό πνευματικό χώρο. Κατά τον Narbonne, η ιδέα αυτή αποτελεί μία επέκταση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα από την πλευρά του Λεβινάς²⁶⁷, όπου η προτεραιότητα της ηθικής μπορεί να νοηθεί μονάχα υπό μία πλατωνική προβολή (project).

Η ευθύνη βρίσκεται στο επέκεινα του είναι και το είναι αλλοιώνεται (μεταλλάσσεται). Η υποκατάσταση του οντικού ορίου λήγει στην εκφορά του Λόγου, και αυτή η έκφραση προηγείται της θεματοποίησης του Λεχθέντος²⁶⁸. Μεσα στην καθαρή παθητικότητα, στην υπομονή και στην υπευθυνότητα κάτω από το πλήγμα του πλησίον, εκεί κάνει την εμφάνισή της η νόηση που νοεί περισσότερο από όσα μπορεί, όπως επίσης και η σκέψη που σκέπτεται παραπάνω από αυτό που σκέπτεται. Αυτό είναι το «φαινόμενο της υπέρβασης», όπως το ονομάζει ο Λεβινάς. Η ονομασία αυτή, ωστόσο, είναι απλώς τυπική, επειδή μία καθαρή φαινομενολογία στον Λεβινάς δεν έχει κάτι να προτείνει. Η υπέρβαση, στον Λεβινάς, αποτελεί πιο πολύ αίνιγμα παρά φαινόμενο και η φιλοσοφία του αντιτίθεται προς τη φαινομενοκρατία. Σε τελική ανάλυση, όμως, κάθε υπέρβαση σε ένα μεθοδολογικό επίπεδο απαιτεί μία φαινομενολογική περίσταση. Η υπέρβασή του Λεβινάς υπερβαίνει το περατό, βασισμένη στην ευθύνη για τον Άλλον, στην εγγύτητά του Άλλου²⁶⁹. Η σημασία της υπέρβασης είναι χωρίς θέαση και χωρίς να αποσκοπεί σε κάτι. Με τον τρόπο αυτό το Άπειρο μπορεί να εκφράζει την υπερβατική του σημασία. Με άλλα λόγια, η σημασία του δεν χωράει μονάχα μέσα στη γνώση.

*

²⁶⁵ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 37.

²⁶⁶ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 110.

²⁶⁷ Βλ. J-M. Narbonne, Levinas and, ένθ. ανωτ., σ. 97.

²⁶⁸ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 34.

²⁶⁹ Βλ. Levinas, GDT, σ. 140.

Η στιγμή του έχειν μέσα στο είναι, το είναι ως αντικείμενο της νόησης, αποτελεί για τον Λεβινάς, απλώς μία διατύπωση στην πορεία προς την ουσία. Με βάση την ιδεώδη αρχή στη θεματική του έκθεση, το είναι ακολουθεί τη δική του οντική πορεία. Στην πορεία αυτή η ουσία αποτελεί την ανώτατη εξουσία, είναι η ανώτατη αρχή, η αυτοκυριαρχία καθ'εαυτήν. Σε αντίθεση προς αυτήν την ολοποιητική αρχή και τη φιλοσοφική παράδοση της έκθεσης της συνείδησης και του είναι στη Δύση, ο Λεβινάς παρουσιάζει την αισθαντικότητα, η οποία δεν ερμηνεύεται ως γνώση, αλλά ως άμεση εγγύτητα που περιγράφει την υποκειμενικότητα ως μη-αναγώγιμη στη συνείδηση και στη θεματοποίηση. Στην άμεση εγγύτητα φανερώνεται η σχέση με τον Άλλον, ο οποίος δεν εκτίθεται στο είναι ως θέμα, δεν διαλύεται στις εικόνες της γνώσης, ούτε είναι υπέρμετρος αναφορικά με την αρχή και τη θεματοποίηση, αλλά είναι μη-συγκρίσιμος και ασύμμετρος με βάση τα περιεχόμενά του της δικής του ταυτότητας²⁷⁰. Η αδυναμία του Άλλου να παραμείνει στο θέμα έγκειται σε ένα διαφορετικό τρόπο από εκείνον που συνδέει την επίδειξη με την όραση. Άλλωστε και πέρα από την ορατότητα, ο Λεβινάς διατείνεται για τη σημασία που δεν θεματοποιείται στο σημείο του, αλλά αποτελεί υπέρβαση, επέκεινα της ίδιας της σημασίας (*c'est le transcender même de cet au-delà qui est signification*). Η σημασία στον Λεβινάς αποτελεί τον αντιφατικό τρόπο του ενός-για-τον-Άλλον. Αυτό σημαίνει το πλεόνασμα της ευθύνης, ενώ δεν συνεπάγεται την έλλειψη εποπτείας²⁷¹. Στον Λεβινάς, το ένα-για-τον-Άλλον είναι η ίδια σήμανση του σημαίνει.

Για τον Λεβινάς είναι σημαντικό να εγκαθιδρύσει έναν τέτοιο τρόπο σχέσης για τον Άλλον, θεωρώντας έτσι ότι η γνωστή, μέχρι τώρα, κίνηση προς το «επέκεινα», χάνει τη σημασία της και γίνεται εμμονή, ενώ γειτνιάζοντας με την άμεση εγγύτητα γεννιέται η άπειρη εξωτερικότητα. Ο Λεβινάς εγκαθιδρύει την άμεση εγγύτητα με τρόπο άναρχο, δηλαδή χωρίς διαμεσολάβηση κάποιας αρχής ή κάποιας εξιδανείκευσης και η σχέση μας με τον Άλλον διαφέρει ριζικά από το

²⁷⁰ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 157.

²⁷¹ Βλ. αυτ., σ. 158.

Sinngebung²⁷², επειδή η ίδια η σημασία συνιστά την ίδια τη σχέση με τον πλησίον, το ένα-για-τον-Άλλον.

Τη σχέση αυτή, ο Λεβινάς την ονομάζει ενόχληση (obsession), στο βαθμό που αυτή η έμμονη ιδέα ενοχλεί την αναφορική συνείδηση. Το παιχνίδι αυτό του είναι αποτελεί την ίδια τη συνείδηση. Ο άναρχος χαρακτήρας ενοχλεί τη συνείδηση «δι'εαυτόν», η οποία σε τελική ανάλυση είναι απλώς μία δύναμη, την οποία το είναι ασκεί επάνω του. Πρόκειται για τη δική του εξουσία, το θέλημα και η κυριαρχία του, που ισοδυναμεί με το ίδιο το είναι καθ' εαυτό.

Το ανησυχητικό στο σημείο αυτό είναι η διάκριση ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο. Είναι η Επιθυμία που εμφανίζεται ως αναζήτηση, ανάκριση και προσδοκία, ως τρόπος περίσσειας και υπερεπάρκειας.

Στον Λεβινάς, «ο Ίδιος Εαυτός υποστασιοποιείται αλλέως»²⁷³. Η ευθύνη με καθιστά αναντικατάστατο και μοναδικό. Η ευθύνη μάς καθιστά εκλεκτούς ενώπιον του Απείρου. Εμείς δεν μπορούμε να διαφύγουμε ενώπιον του προσώπου του Άλλου, μέσα στη δική του γυμνότητα χωρίς καταφύγιο²⁷⁴. Το άνοιγμα του εγώ που εκτίθεται στον Άλλον αποτελεί την επιστροφή της εσωτερικότητας στο προσκήνιο· είναι η εξωτερίκευση της εσωτερικότητας. Αυτό δηλώνει την υπερβολή της παθητικότητας στη συμμετρία ή την ασυμμετρία, στην οποία η αφοσίωση για τον Άλλον δεν παραμένει κλειστή στον εαυτό της, σαν να πρόκειται για τρόπο ή κατάσταση, αλλά είναι προσανατολισμένη στον Άλλον.

*

Η υπερβατικότητα παραμένει ζωντανή μέσα στη σχέση προς τον Άλλον άνθρωπο. Η καινούργια υπερβατικότητα, την οποία μας παρουσιάζει ο Λεβινάς, είναι η ίδια η σημασία του ανθρώπινου. Η

²⁷² Βλ., αυτ., σ. 159.

²⁷³ Levinas, ΑΕΑΕ, σσ. 166 - 167. Όπως σημειώνεται στο πρωτότυπο: «Le Soi-même s'hypostisie autrement: il se noue indénouable dans une responsabilité pour les autres... Dans la responsabilité en tant qu'assigné ou élu du dehors, assigné comme irremplaçable s'accuse le sujet dans sa peau tranchant sur toute relation, individu à l'instar d'un étant désignable comme τότε τι».

²⁷⁴ Βλ. Levinas, GCM, σ. 68.

υπέρβαση στον Λεβινάς γεννιέται από την διυποκειμενική σχέση. Πρόκειται για μία υπέρβαση προς και για τον Άλλον.

Στη φιλοσοφία του Λεβινάς, η εξωτερικότητα αποτελεί την ίδια τη σήμανση του νοήματος. Το πρώτο φαινόμενο της σημασίας συμπίπτει με την εξωτερικότητα²⁷⁵. Η υπερβατικότητα κατά τον Λεβινάς είναι κατά κάποιον τρόπο μία ιδιόμορφη κρίση της υποκειμενικότητας. Το εγώ τίθεται εν αμφιβόλω όχι από τον εαυτό του, αλλά από τον Άλλον. Με άλλα λόγια, η αληθινή υπέρβαση προέρχεται όχι από την εσωτερικότητα ενός όντος, αλλά από την εξωτερικότητα, η οποία κατέχει κεντρικό ρόλο στη φιλοσοφία του συγγραφέα²⁷⁶. Ο Άλλος, παραμένοντας εξωτερικός ως προς εμένα, δια μέσου της εξωτερικότητάς του, δια μέσου της ετερότητάς του εξάγει το δικό μου εγώ από τον εαυτό του. Ο τρόπος αυτός με τον οποίον ο Άλλος μας εξάγει είναι το πρόσωπό του.

Η αρχή της φιλοσοφίας δεν βρίσκεται στο cogito, αλλά στη σχέση με τον Άλλον. Πέρα από τη σχέση της αμοιβαιότητας, ο Λεβινάς κατευθύνεται προς τον Άλλον, εκεί όπου όντως βρίσκεται ο Άλλος. Έτσι μας αποκαλύπτει την ασυμμετρική ηθική σχέση, εκεί όπου το δικό μας εγώ έγκειται και ανακαλύπτει την αποκατάσταση του ανθρωπισμού²⁷⁷.

Ο τρόπος με τον οποίον διασπάται η ολότητα είναι η έκρηξη της εξωτερικότητας ή της υπέρβασης στο πρόσωπο του Άλλου. Όπως είναι γνωστό, η έννοια της υπέρβασης εκφράζεται με τον όρο Άπειρο²⁷⁸. Στην ουσία, η σχέση με το απολύτως Άλλο, που ξεπερνάει πάντα τη σκέψη μας, επιτελεί την κατ'έξοχήν εμπειρία.

Η εξωτερικότητα του είναι στο Λεβινάς είναι η ίδια η ύπαρξη του, η οποία διανοίγεται στον Άλλον άνθρωπο ανεξάντλητα και άπειρα. Η εξωτερικότητα αυτή δεν θεματοποιείται και δεν παράγεται σε ένα ον που εκφράζεται. Η εκδήλωση αυτή στον Λεβινάς αντιστοιχεί με την έκφραση, όπου η εκδήλωση και το εκδηλούμενο συμπίπτουν. Το

²⁷⁵ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 386.

²⁷⁶ Βλ. Levinas, ΑΤ, σσ. xiii – xiv.

²⁷⁷ Πρβλ. αυτ., σσ. xiii – xiv.

²⁷⁸ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 15.

εκδηλούμενο παρίσταται στην εκδήλωσή του και παραμένει εξωτερικό προς κάθε εικόνα που θα είχαμε γι' αυτό²⁷⁹.

Η εξωτερικότητα (ετερότητα) κατά τον Λεβινάς δεν μεταστρέφεται στο ίδιο και πέρα της σχέσης ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό, δεν υπάρχει θέση για την πρόσληψη αυτής της σχέσης από μία πλάγια σκοπιά. Η αληθινή εξωτερικότητα στον Λεβινάς δεν προέρχεται από πλάγια σκοπιά, την οποία αντιμετωπίζει στην αντίθεσή της προς την εσωτερικότητα, αλλά είναι αληθινή σε μία πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέση, που δεν είναι πλέον εξ' ολοκλήρου θέαση, αλλά προχωρά πέρα της θεάσεως. Η υποκειμενικότητα και διυποκειμενικότητα παραμορφώνει τη θέαση με αποτέλεσμα η εξωτερικότητα να θεωρείται ως ανωτερότητα. Πρόκειται εδώ για την «καμπή» του Λεβινάς, την καμπή του διυποκειμενικού χώρου, που σε τελική ανάλυση εκφράζει το γεγονός ότι ο Άλλος άνθρωπος τοποθετείται υψηλότερα από «Εμένα». «Ο άνθρωπος ως άλλος έρχεται έξωθεν, χωρισμένο - ή άγιο- πρόσωπο. Η εξωτερικότητα του - δηλαδή η κλήση του σε μένα, είναι η αλήθειά του... Αυτή η 'καμπύλη του χώρου' ίσως είναι η παρουσία του Θεού»²⁸⁰.

Μέσα στη γλώσσα η εξωτερικότητα ασκείται και επ-ενεργείται. Το να μιλάει κανείς σημαίνει να παριστάνεται στην εκδήλωσή του, επειδή η γλώσσα υπερβαίνει αδιάλειπτως την *Sinngebung* με τη σημασία. Η εξωτερικότητα αυτή δείχνει κατά κάποιο τρόπο στην εξωτερικότητα ως μία θεία διάσταση²⁸¹.

Η υπέρβαση της εξωτερικότητας συνιστά τη διάσταση του ύψους ή τον θεϊκό χαρακτήρα της εξωτερικότητας. Η ομιλία αποτελεί διάλογο με τον Θεό και όχι με τους ίσους, όπως διακρίνει ο Λεβινάς στη διάκριση του Πλάτωνα μέσα στο Φαίδρο²⁸². Ο Λεβινάς αναγνωρίζει την ουσία αυτής της συνομιλίας με το Θεό στη μεταφυσική, οδηγώντας επέκεινα του είναι. Ο Β.Шижакoвић διακρίνει στην, κατά Λεβινάς, σχέση με τον Άλλον όχι οντολογία, αλλά θρησκεία, επειδή ο Άλλος δεν

²⁷⁹ Βλ. αυτ., σσ. 381 – 382.

²⁸⁰ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 373.

²⁸¹ Βλ. αυτ., σ. 374.

²⁸² Βλ. αυτ., σ. 382.

θεωρείται ως αντικείμενο, αλλά υπερβαίνει την αντικειμενοποίηση ως πρόσωπο²⁸³, ενώ για τον Λεβινάς η ουσία της συνομιλίας έγκειται στην ομιλία της προσευχής. Όταν αντικρίζουμε το πρόσωπο του Άλλου στην ομιλία, στην περίπτωση αυτή πρόκειται για μία ηθική θρησκευτική σχέση.

Στον Λεβινάς, η ηθική συνείδηση είναι αυτή που καθιστά εφικτή την εξωτερικότητα. Η ηθική αδυναμία για φόνο αποτελεί ταυτόχρονα μία αντίσταση εναντίον του εαυτού μας και μία αντίσταση νοητή που δεν είναι βία. «Αναζητήσαμε μία εξωτερικότητα - το άλλο - ως το κατεξοχήν μη-τυραννικό εχέγγυο της ελευθερίας. Το άλλο που μας αντιτάσσεται απλώς και μόνο επειδή στρέφεται προς εμάς. Την εξωτερικότητα του άλλου που έρχεται πέρα από κάθε βία και θηριωδία και επίσης πέρα από κάθε μαγεία και πέρα ακόμη από τον έρωτα και την έκσταση. Τολμώ να αποκαλέσω θρησκεία εκείνη την κατάσταση όπου, πέρα από κάθε δόγμα, κάθε θεωρητικολογία περί του θείου ή - Θεός φυλάξοι! - περί του ιερού και της βίας του, μιλώ στον συνάνθρωπό μου»²⁸⁴. Ο Λεβινάς θέλει να μας δείξει την υπέρβαση στη φυσική νόηση και στην επαφή με το Άλλον. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο η ανάγκη της φυσικής θεολογίας αποτελεί τη βάση της κατοπινής καθαρής θρησκείας.

*

«Για να παραχθεί η ετερότητα μέσα στο είναι χρειάζεται μία «σκέψη» και ένα Εγώ... Η 'σκέψη', η 'εσωτερικότητα', είναι το ράγισμα του είναι και η παραγωγή (όχι αντανάκλαση) της υπέρβασης. Αυτή την σχέση - που γι' αυτό ακριβώς είναι αξιοσημείωτη - τη γνωρίζουμε μόνο στο βαθμό που την πραγματώνουμε. Η ετερότητα είναι εφικτή μόνο βάσει ενός εγώ»²⁸⁵. Η σκέψη όμως αυτή στον Λεβινάς συνίσταται

²⁸³ Πρβλ. Б.Шижаковић, Напомене, ένθ. ανωτ., σ. 80.

²⁸⁴ Λεβινάς, ΕΕ, σ. 36.

²⁸⁵ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 34.

στο ομιλείν. Το απολύτως Άλλο εισέρχεται μόνο στη σχέση της ομιλίας και διατηρεί την υπερβατικότητα μέσα στην ιστορία²⁸⁶.

Με τη μεταστροφή της θεματοποίησης σε ομιλία, στην έκφραση όπου η διάκριση μορφής και περιεχομένου εξαλείφεται, η ομιλία του Άλλου και η έκφρασή του, αποτελεί την προϋπόθεση να τον πλησιάσουμε, να δεξιωθούμε την έκφρασή του, η οποία κατακλύζει την ιδέα. Η σκέψη μας για τον Άλλον, το να δεχτούμε κάτι από τον Άλλον, βρίσκεται πάντοτε επέκεινα των ικανοτήτων του Εγώ, πράγμα που σημαίνει ότι έχουμε την ιδέα του Απείρου²⁸⁷. Επίσης, η ομιλία αυτή που έχουμε δεξιωθεί αποτελεί και τη διδαχή μας. Ο Λεβινάς παρουσιάζει την αντικειμενικότητα ως δεξίωση του Άλλου, με την οποίαν ολοκληρώνεται και η ιδέα του Απείρου.

Η παρουσία του προσώπου του Άλλου στην έκφραση του και στη γλώσσα του σημαίνει την αποδέσμευσή του από κάθε αντικειμενικότητα. Πλησιάζουμε τον Άλλον άνθρωπο κατά πρόσωπο μέσα σε μία αληθινή ομιλία. «Το Άλλο ως άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος»²⁸⁸. Η σχέση της ομιλίας είναι απαραίτητη για το είναι, για να το «αφήσει να υπάρχει» ως είναι έξω από τη σφαίρα της επιβολής μας.

Η εκδήλωση ενός προσώπου πέρα της μορφής αποτελεί την καθ'αυτό εκδήλωσή του που κάνει το είναι να μας μιλάει και να εκφράζεται ανεξάρτητα από κάθε θέση που έχουμε πάρει απέναντί του. Στο πλαίσιο της εκδήλωσης αυτής, το είναι αυτοπαρουσιάζεται και η πρώτη είναι προνομιούχος του Άλλου ανθρώπου. Στην εκδήλωση προσεγγίζουμε την απόλυτη εμπειρία ως αποκάλυψη, ως σύμπτωση του εκφρασμένου και εκείνου που το εκφράζει. Το πρόσωπο του Άλλου είναι το ίδιο η έκφραση, ενώ είναι ήδη και ομιλία. Η παρουσία του Άλλου οδηγεί στην παραγωγή νοήματος, αποτελεί την πρωταρχική σχέση με το εξωτερικό ον στην ομιλία²⁸⁹.

²⁸⁶ Βλ. αυτ., σ. 35.

²⁸⁷ Βλ. αυτ., σ. 51.

²⁸⁸ Αυτ., σ. 79.

²⁸⁹ Βλ. αυτ., σ. 71.

Η ετερότητα του Άλλου συνιστά πηγή νοήματος. Ο Άλλος είναι το πρόσωπο. Ο Άλλος που μας μιλάει και του απαντάμε, δηλαδή, η ανθρώπινη ομιλία αποτελεί για τον Λεβινάς έναν τρόπο ρήξης της ολότητας. Στο πρόσωπο του Άλλου ενυπάρχει ένα ύψος. Κατά τον Λεβινάς, ο Άλλος βρίσκεται πάντοτε σε ψηλότερη θέση από μένα. Βρίσκεται σε θέση υπεροχής. Ο Άλλος, ο συνομιλητής στον Λεβινάς, δεν είναι ένα Εσύ, αλλά είναι ένα Εσείς που αποκαλύπτεται σε υπεροχική θέση.

Η μεταφυσική επιθυμία στον Λεβινάς τείνει προς το απολύτως Άλλο. Στην περίπτωση του Λεβινάς, η ετερότητα αυτή εκλαμβάνεται ως ετερότητα του Άλλου και ως ετερότητα του Ύψιστου.

«Το απολύτως Άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος. Δεν συντάσσεται μαζί μου»²⁹⁰. Ο Λεβινάς διατείνεται σχετικά με το μεταφυσικώς Άλλο, ως ένα άλλο με μία ετερότητα που δεν είναι τυπική, που δεν είναι το απλό αντίστροφο της ταυτότητας, ούτε μία ετερότητα η οποία είναι φτιαγμένη από την αντίσταση απέναντι στο Ίδιο. Αντίθετα πρόκειται για μία ετερότητα η οποία προηγείται κάθε πρωτοβουλίας και ιμπεριαλισμού του Ίδιου.

Προς τον απόλυτον αυτόν Άλλον τείνει η μεταφυσική Επιθυμία του φιλοσόφου: «Μέσα στην Επιθυμία συγχέονται οι κινήσεις που τείνουν προς τα Άνω και η Ταπεινότητα του Άλλου ανθρώπου»²⁹¹.

²⁹⁰ Αυτ., σ. 33.

²⁹¹ Αυτ., σ. 253.

β) Η συνάντηση του Άλλου ως υπερβατικότητα και αθλιότητα

Στη φιλοσοφία του Λεβινάς η άπειρη ευθύνη για τον Άλλον άνθρωπο επιβάλλεται ως πρωταρχική συντεταγμένη της σκέψης. Στο πρόσωπο του Άλλου επιτελείται κάτι απόλυτα διαφορετικό, το οποίο καλεί τον άνθρωπο προς κάτι που βρίσκεται πέρα από τις κατηγορίες της οντολογίας, κάτι που είναι πέρα του είναι και του μη-όντος.

Η φιλοσοφική σκέψη του Λεβινάς μάς υποχρεώνει να προγραμματίσουμε διαφορετικά τη σκέψη μας έτσι ώστε να φθάσουμε στην άλλη ετερονομική καμπυλότητα, η οποία μας ανάγει στον παντελώς Άλλον, σε μία άλλη ατέλευτη πρωτοκαθεδρία του εντελώς άλλου²⁹².

Όταν γίνεται λόγος για τον Άλλον στον Λεβινάς δύο είναι τα σημεία που θα πρέπει να προσεχθούν. Προκειμένου να κατανοήσουμε τη θεμελιώδη μας σχέση με τους Άλλους, στο πλαίσιο του θεμελιώδους συμβάντος της συνάντησης, θα πρέπει αφενός μεν να αποφύγουμε την ολοποίηση του Άλλου και αφετέρου να κρατήσουμε τη σχέση μας μαζί του ακατανόητη και ακατάληπτη. Ο Άλλος είναι ακατανόητος.

Το υποκείμενο και ο Άλλος στον Λεβινάς δεν ταυτίζονται εντελώς με το φαινομενολογικό εγώ και το άλλο. Στη φαινομενολογία, το εγώ παραμένει μέσα στον κόσμο του φωτός, τον κόσμο του μοναχικού εγώ, που δεν έχει τον άλλον ως άλλον, ώστε ο άλλος να είναι ένας alter ego, ο οποίος γίνεται γνωστός δια της επιστροφής στον εαυτό του²⁹³.

Το πρόσωπο του Άλλου είναι παρόν με την άρνησή του να γίνει περιεχόμενο. Με άλλα λόγια αρνείται να κατανοηθεί και να περιληφθεί. Ο Άλλος άνθρωπος παραμένει απείρως υπερβατικός, απείρως ξένος. Αυτό οφείλεται, βεβαίως, στη γλώσσα, επειδή η απόλυτη διαφορά είναι αδιανόητη με τους όρους της τυπικής λογικής. Στην ομιλία που είναι τελειότερη από την κατανόηση βρισκόμαστε σε επαφή με εκείνο

²⁹² Πρβλ. J. Derrida, *Adieu, Επικήδειος για τον Emmanuel Lévinas*, μτφρ. Β. Μπιτσώρη, (Άγρα, Αθήνα, 1996), σ. 35.

²⁹³ Πρβλ. Λεβινάς, *ΥΥ*, σ. 101.

που παραμένει ουσιωδώς υπερβατικό²⁹⁴. Η ομιλία κατά τον Λεβινάς, δεν «αφήνει τον Άλλον να είναι» απλώς, αλλά τον παρακινεί.«Η σκέψη και η ελευθερία μας έρχονται από τον χωρισμό και από την θεώρηση του Άλλου ανθρώπου - αυτή η θέση βρίσκεται στους αντίποδες του σπινοζισμού»²⁹⁵. Η γλώσσα συνιστά σχέση μεταξύ χωρισμένων όρων στην οποία αναγγέλεται το ηθικό απαραβίαστο του Άλλου, αφού μέσα στο γεγονός της ομιλίας ο Άλλος δεν εντάσσεται στο Ίδιο. Στη σχέση της ομιλίας διακόπτεται η σολιψιστική διαλεκτική της συνείδησης. Η σχέση με τον Άλλον αποτελεί επιθυμία και διδασκαλία που προέρχεται από την ομιλία²⁹⁶.

Ο Άλλος άνθρωπος ξεφεύγει της θεματοποίησης. Στην ηθική, ως πούμε γνωσιολογία, εκεί όπου η κριτική δικαίωση της ελευθερίας ξεκινά με την ηθική συνείδηση, η κίνηση της θεματοποίησης προς τον Άλλον άνθρωπο αντιστρέφεται. Η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο δεν κινείται, όπως η γνώση μέσα στη απόλαυση και στην ελευθερία, αλλά ο Άλλος επιβάλλεται ως μία απαίτηση που κυριαρχεί επί της ελευθερίας, δηλαδή ως η πιο πρωταρχική απ'όλα όσα συμβαίνουν μέσα μας. «Ο Άλλος άνθρωπος που η εξαιρετική παρουσία του εγγράφεται μέσα στην ηθική αδυναμία μου να τον σκοτώσω, υποδεικνύει το τέρμα των δυνατοτήτων»²⁹⁷. Εμείς δεν μπορούμε να έχουμε καμία εξουσία επί του Άλλου, επειδή ο Άλλος ξεπερνά κάθε ιδέα που θα μπορούσαμε να έχουμε γι' αυτόν.

*

Η επίγνωση της ανηθικότητάς μου συνιστά υποταγή στον Άλλον άνθρωπο, δηλαδή στο Άπειρο και η επίγνωση της αναξιότητας δεν αποτελεί επίγνωση μίας αλήθειας ή θεωρίας. Η ιδέα του Απείρου είναι καθαρά ηθική. Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι αρχικά γεγονός, δεδομένο,

²⁹⁴ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 244.

²⁹⁵ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 126.

²⁹⁶ Βλ. αυτ., σ. 24.

²⁹⁷ Αυτ., σ. 101.

ή θεωρία. Αυτό συνεπάγεται ότι η αλήθεια δεν συνάγεται από την αλήθεια. Κατά τον Λεβινάς, η επίγνωση της ηθικής αναξιότητας προηγείται της αλήθειας και ο Άλλος άνθρωπος είναι επιθυμητός μέσα στη ντροπή μας. Η δεξίωση του Άλλου αποτελεί την επίγνωση της αδικίας μας, η ντροπή που νιώθει η ελευθερία για τον εαυτό της. Προκειμένου να αποκαλύψουμε, λοιπόν, την αδικαίωτη γεγονότητα της ελευθερίας, θα πρέπει να αναμετρηθούμε με το Άπειρο, δηλαδή, θα πρέπει να επιθυμήσουμε τον Άλλον. Στο σημείο αυτό ο Λεβινάς πλησιάζει και πάλι τη χριστιανική ηθική. Πρέπει να διαθέτουμε την ιδέα του απείρου και του τέλει, προκειμένου να γνωρίσουμε την ατέλεια μας. Στην περίπτωση αυτή η ιδέα του τέλει δεν αποτελεί ιδέα, αλλά επιθυμία. Και συνεχίζει: «Αυτό που θέτει υπό σηζήτηση την ελευθερία μου, είναι η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου, η απαρχή της ηθικής συνείδησης»²⁹⁸. Η αναμέτρηση αυτή επιτελείται ως αιδώς στην οποία η ελευθερία ανακαλύπτει ότι ασκείται με τρόπο φονικό.

«Η αλήθεια της βούλησης είναι η είσοδος της στην κρίση, αλλά η είσοδος της στην κρίση βρίσκεται σε έναν νέο προσανατολισμό της εσωτερικής ζωής, που καλείται σε άπειρες ευθύνες»²⁹⁹. Ο Λεβινάς περιγράφει ότι το πρόσωπο επιβεβαιώνεται μέσα στην αντικειμενική κρίση και δεν υποβιβάζεται πια στη θέση του μέσα σε μία ολότητα. Σε αυτή η καινούργια ταυτότητα του προσώπου, ότι δηλαδή, το πρόσωπο υπάρχει για τον Άλλον άνθρωπο, τίθεται υπό συζήτηση, ανησυχώντας περισσότερο για τον φόνο παρά για τον θάνατο.

Ο θάνατος του Άλλου είναι πρωταρχικός θάνατος, όπου το εγώ είναι υπεύθυνο για τον Άλλον στο βαθμό που είναι θνητό³⁰⁰. Ο Άλλος άνθρωπος απευθύνεται, προσφεύγει σε εμάς και έτσι μας ανατίθεται η ευθύνη. Ο Άλλος άνθρωπος μάς καθιστά το υπεύθυνο ηθικό εγώ μέσα στην ευθύνη που έχουμε γι' αυτόν. Ο θάνατος του Άλλου μάς πλήττει στην ίδια την ταυτότητά μας ως υπεύθυνο εγώ, η οποία ταυτότητα συγκροτείται από την ανείπωτη ευθύνη³⁰¹. Η ευθύνη αυτή γεννιέται

²⁹⁸ Αυτ., σ. 96.

²⁹⁹ Αυτ., σ. 320.

³⁰⁰ Βλ. Levinas, GDT, σ. 43.

³⁰¹ Βλ. αυτ., σ. 12.

από την δομή του «ένας-για-τον-Άλλον» που αποτελεί την ευθύνη για τον Άλλον, η ευθύνη του ομήρου ως εμπειρία της υποκατάστασης και της θυσίας. «Αυτή η ευθύνη για τον άλλο άνθρωπο είναι δομημένη ως «ο ένας-για-τον-άλλο», ακόμη και ως «ο ένας όμηρος του άλλου», όμηρος μέσα στην ίδια την ταυτότητα του ως κάποιου που κατονομάζεται αναντικατάστατος, πριν από οποιαδήποτε επιστροφή στον εαυτό του. Για τον άλλο δίκη του ίδιου του εαυτού, μέχρι του σημείου της υποκατάστασης του άλλου ανθρώπου».³⁰²

Η ετερότητα του Άλλου είναι το έσχατο σημείο της δηλώσεως: «μην επιτρέπεις ανθρωποκτονία» και μέσα στο δικό μας εγώ είναι ο φόβος κάθε βίας και σφετερισμού, όπου η ύπαρξή μας, πάρα την αναφορική της αθωότητα, κινδυνεύει να επιτρέψει³⁰³. Ο Άλλος άνθρωπος τοποθετείται στο πεδίο από το οποίο έρχεται ο θάνατος, που είναι δυνάμει φόνος.

Βασιζόμενη στην ύπαρξη του Άλλου, η ύπαρξή μας επιβάλλεται ως ανθρώπινη ύπαρξη. Η ανθρωπολογία, που θέλει να μας παρουσιάζει ο Λεβινάς, διαφέρει από εκείνη που προέρχεται από το *conatus essendi*. Προέρχεται, ωστόσο, από τη σχέση μας προς τον θάνατο και τη ζωή του Άλλου³⁰⁴. Όσο ευθύνεται το υποκείμενο για τον Άλλον, βρίσκεται ήδη και στον θάνατό του.

Ο φόβος που έρχεται σε μένα από το πρόσωπο του Άλλου συνιστά αδυναμία σφετερισμού της θέσης κάποιου Άλλου. Το να πάρεις τη θέση (το *Da*), μέσα στο *Dasein*, αποτελεί μία βαθιά ουτοπία³⁰⁵. Στην υπενθύμιση της δικής μου ευθύνης από τον Άλλο, που μας καλεί και παρακαλεί, στην κατάσταση της αμφισβήτησης, ο Άλλος αποτελεί τον πλησίον.

Ο φόβος για τον Άλλον, ο φόβος για τον θάνατο του Άλλου είναι και δικός μας φόβος. Ωστόσο, σε σύγκριση με τον Χάιντεγκερ, ο Λεβινάς ξεπερνάει την οντολογία του *Dasein* με τη δική του καθαρή οντολογική του συνείδηση. Απέναντι στην ανησυχία του είναι-προς-τον-

³⁰² J. Derrida, *Adieu*, ένθ. ανωτ. σ. 27, υποσ. 1.

³⁰³ Βλ. Levinas, *AT*, σ. 30.

³⁰⁴ Βλ. αυτ., σσ. 167 - 168.

³⁰⁵ Βλ. αυτ., σ. 23.

θάνατο του Χάιντεγκερ, επισημαίνεται το τέλος αυτού του όντος, αν και μέσα στο γεγονός αυτό ο Λεβινάς δεν παρατηρεί καμία ηθική σήμανση. Στη σκέψη του Γάλλου φιλοσόφου, ο φόβος για τον Άλλον άνθρωπο δεν αφορά στον φόβο για τον δικό μας θάνατο³⁰⁶. Στη θυμική ανησυχία του Λεβινάς περιέχεται η ηθική αφύπνιση και η επαγρύπνηση.

Τον θάνατο που συναντάμε στο πρόσωπο του Άλλου, ο Λεβινάς τον ορίζει ως μη-απάντηση. Ο θάνατος, γράφει ο φιλόσοφος, «είναι το χωρίς-απάντηση»³⁰⁷. Το ερώτημα-χωρίς απάντηση είναι πρωταρχικό, όπως και η απαγόρευση του φονεύειν. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, ο θάνατος ανοίγεται στο πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου που ταυτόχρονα εκφράζει και την εντολή «ου φονεύσεις».

Στον Λεβινάς ο φόβος για το είναι μας δεν αποτελεί πια φόβο για τον θάνατο, για το μηδέν, αλλά είναι ήδη ο φόβος για τη βία που προεκτείνεται σε φόβο για τον Άλλον άνθρωπο, για το απολύτως απρόβλεπτο. Η βούληση που οδεύει προς τον θάνατο και εκτίθεται στον θάνατο διαθέτει τον χρόνο να είναι για τον Άλλον και βρίσκει νόημα παρά τον θάνατο³⁰⁸.

Στην ουσία θα πρέπει να ομολογήσουμε ότι, σε τελική ανάλυση, σύμφωνα τον Λεβινάς στην ευθύνη για τον Άλλον, εμείς είμαστε υπεύθυνοι για τον θάνατό του. Η ευθύτητα του βλέμματος του Άλλου αποτελεί κατ' εξοχήν μία έκθεση ενώπιον του θανάτου. Εκείνο που απαιτεί ο Άλλος σημαίνει μία έκκληση στην προσφορά και στην υπηρεσία, είναι η διαταγή να μην αφεθεί ο Άλλος μόνος του, έστω και έναντι του αναπόδραστου. Ο φιλόσοφος δηλώνει ξεκάθαρα ότι «Πιθανώς αυτό είναι το θεμέλιο της κοινωνικότητας, της αγάπης άνευ έρωτος. Ο τρόμος για το θάνατο του άλλου ασφαλώς βρίσκεται στη βάση της ευθύνης μας γι' αυτόν»³⁰⁹.

³⁰⁶ Βλ. αυτ., σσ. 25 – 26.

³⁰⁷ Βλ. Levinas, GDT, σ. η. Στο πρωτότυπο σημειώνεται ως εξής: «Death is decomposition; it is the no-response [sans-reponse]».

³⁰⁸ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 305.

³⁰⁹ Αυτ., σ. 80.

Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η σχέση με τον Άλλον, ως σχέση με την υπέρβασή του, εισάγει κάτι μέσα μας που δεν ήταν εκεί πριν. Πρόκειται για την ιδέα του απείρου που καθορίζει μέσα μας τη μη-βία, με άλλα λόγια εγκαθιδρύει μέσα μας την ηθική. Το Άλλο είναι η πρώτη μας διδαχή. Ο Λεβινάς εκφράζεται με σαφή τρόπο ότι «σκέπτομαι σημαίνει έχω την ιδέα του απείρου ή έχω δεχτεί το μάθημα»³¹⁰. Είναι προφανές, στο σημείο αυτό, ότι ο Λεβινάς πρόκειται να ορίσει μία νέου τύπου γνώση με βάση τη σχέση με το πρόσωπο του Άλλου.

«Το άπειρο παραλύει την δύναμη με την άπειρη αντίστασή του στο φόνο, ο οποίος σκληρός και ανυπέρβλητος, λάμπει στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, μέσα στην εντέλη γύμνια των ματιών του, καθώς είναι ανυπεράσπιστος, μέσα στην γύμνια της απόλυτης διάνοιξης του Υπερβατικού. Υπάρχει εδώ μια σχέση που συνάπτεται όχι με μια πελώρια δύναμη, αλλά με κάτι το απολύτως Άλλο: την αντίσταση εκείνου που δεν προβάλλει αντίσταση - την ηθική αντίσταση»³¹¹. Ο Άλλος μάς αντιτάσσει την υπέρβασή του, το άπειρο της υπερβατικότητας του. Αυτό το άπειρο είναι πιο ισχυρό από τον φόνο, μας αντιστέκεται στο πρόσωπό του, ενώ είναι το ίδιο το πρόσωπό του, η έκφραση και η πρώτη εντολή «Ου φονεύσεις».

Στον Λεβινάς η υπερβατικότητα του Άλλου ανθρώπου εξηγεί την ελευθερία και όχι το αντίθετο. Η υπέρβαση εκδηλώνεται θετικά μέσα στην ηθική αντίσταση του προσώπου απέναντι στη βία του φόνου. Η ελευθερία διανοίγεται από την υπερβατικότητα του προσώπου του Άλλου, εκδηλώνεται έξω από την ολότητα, επειδή η δύναμη του Άλλου ανθρώπου είναι ηθική³¹². «Δεν μπορώ να ενέχω τον Άλλον άνθρωπο όποιο κι αν είναι το απεριόριστο εύρος των σκέψεών μου: είναι αδιανόητος - άπειρος, και αναγνωρίζεται ως τέτοιος. Αυτή η αναγνώριση δεν παράγεται εκ νέου ως σκέψη, αλλά ως ηθικότητα»³¹³.

³¹⁰ Αυτ., σ. 259.

³¹¹ Αυτ., σ. 252.

³¹² Βλ. αυτ., σσ. 288 - 289.

³¹³ Αυτ., σ. 297.

Χωρίς την άμεση εγγύτητα του Άλλου μέσα στο πρόσωπο του, άπαντες απορροφούνται μέσα στο το είναι, τα πάντα μετατρέπονται σε ολότητα, ενώ απορροφάται και το ίδιο υποκείμενο. Η ετερότητα του Άλλου όμως, αποτελεί εξαίρεση, ο Άλλος επισημαίνει την υπερβατικότητα ή απλώς σημαίνει³¹⁴, όπως σημειώνει ο Λεβινάς. Για την ακρίβεια, η νεότητα προέρχεται από τον Άλλον, και εκεί βρίσκεται η υπερβατικότητα και η σημασία. Μέσω του Άλλου η νεότητα δείχνει στο είναι το αλλέως του είναι. Η σημασία είναι το ένα-για-τον-Άλλον, δηλαδή η σχέση με την ετερότητα, την οποία ο Λεβινάς αναλύει ως άμεση εγγύτητα, ως ευθύνη για τον Άλλον και μάλιστα ως υποκατάσταση. Το να κρατήσεις τη δική σου ουσία ως υποκείμενο σημαίνει να επιζήσεις της ουσίας, ως όμηρος στην εξιλέωση-για-τον-Άλλον³¹⁵.

Το απολύτως Άλλο στον Λεβινάς είναι ο Άλλος άνθρωπος και η φανέρωση του απολύτως Άλλου είναι πρόσωπο, μέσω του οποίου ο Άλλος μάς απευθύνει τον λόγο και μάς προστάζει ως γυμνό. Παραμένει, επίσης, και απόλυτο, ενώ μάς κοιτάζει παραμένοντας άορατο, δηλαδή απαλλάσσεται από τη σχέση στην οποία υπεισέρχεται. Αποτελεί συγχρόνως ταπείνωση και ύψος³¹⁶.

*

Η ιδιαιτερότητα της ατομικότητάς μας συνιστά απολογία, δηλαδή προσωπική ομιλία από εμάς προς τους Άλλους. Το είναι μας συγκροτείται για τους Άλλους, μετέχοντας, ωστόσο, στην αποκάλυψή

³¹⁴ Ο Λεβινάς δίνει επίσης μία διαφορετική σημασία του όρου «ευθύτητα». Η ευθύτητα είναι αυτό που είναι, «ισχυρότερη και από τον θάνατο», βλ. Λεβινάς, ΤΤΜ σ. 118. Γράφει, λοιπόν, ο Γάλλος φιλόσοφος, για την ευθύτητα: «αθωότητα χωρίς αφέλεια, μία τιμότητα χωρίς ηλιθιότητα, απόλυτη τιμότητα που είναι, επίσης, απόλυτη κριτική του εαυτού μας και που διαβάζεται στα μάτια εκείνου που είναι η απόληξη αυτής της τιμότητας και που το βλέμμα του με θέτει εν αμφιβόλω. Κίνηση προς τον άλλο που δεν επιστρέφει στο σημείο αφετηρίας της, όπως επιστρέφει σε αυτό η διασκέδαση, που είναι ανίκανη για υπέρβαση. Κίνηση πέρα της μέριμνας και ισχυρότερη από τον θάνατο. Τιμότητα που το όνομά της είναι Temimouth, ουσία του Ιακώβ», αυτ. σ.118.

³¹⁵ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 278.

³¹⁶ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 58.

του, ενόσω παρίσταται σε αυτή. Ο Λεβινάς επιθυμεί να διακρίνει τη διαφορά ανάμεσα στο «εμφανίζομαι μέσα στην ιστορία» και στο «εμφανίζομαι στον Άλλον άνθρωπο», παρά το γεγονός ότι το εγώ παρίσταται στη δική του εμφάνιση, καθώς το σημείο αυτό αντιδιαστέλλει ακόμη την πολιτική από την θρησκευτική ύπαρξη. Το εγώ υπάρχει αληθινά μέσα στη θρησκευτική του ύπαρξη³¹⁷.

Ο Άλλος άνθρωπος συνιστά το απολύτως νέο που εισάγεται και διδάσκει μέσα από την γλώσσα μέσα στη σκέψη. Ο Άλλος άνθρωπος είναι σύστοιχος της εμπειρίας, αυτός που μπορεί καθ'εαυτόν να μιλήσει και δεν επιβάλλεται ως αντικείμενο, αλλά εισάγει την ηθική παρουσία και επιβάλλεται α-βίαστα³¹⁸. Στην περίπτωση αυτή ο Λόγος παραμένει απολογία, δεν αποτελεί πέρασμα σε μία απο-εξατομίκευση, αλλά συνιστά μία απάντηση στο ον που του μιλάει στο πρόσωπο και ανέχεται μία ηθική πράξη, μία προσωπική ανταπόκριση.

Ο Λεβινάς θέλει να δείξει τον άνθρωπο, τον όλον Άνθρωπο κι όχι απλώς να ασχοληθεί με την οντολογία του. Η ανθρωπινότητα δεν υπάρχει επειδή το είναι γίνεται νοητό. Το είναι εν γένει είναι αχώριστο από την ανοικτότητα του. Αυτό συνεπάγεται ότι, η κατανόηση του ανθρώπου δεν προϋποθέτει τη συμπεριφορά. Η ύπαρξή μας εδώ πέρα, το συμβάν του εν-τω-κόσμου-είναι, ερμηνεύεται ως κατανόηση. Στην προοπτική αυτή ο Λεβινάς διαβλέπει τον κίνδυνο η οντολογία να εκληφθεί ως η ουσία κάθε σχέσης με τα όντα και μάλιστα κάθε σχέσης μέσα στο είναι. Το ον που είναι «ανοιχτό», δεν ανήκει στον εαυτό του, αλλά ερμηνεύεται σε συνάρτηση προς την είσοδο του στο «άνοιγμα» του είναι εν γένει. Η ύπαρξή μας βρίσκεται σε ένα κύκλωμα νόησης, που αρθρώνει την ύπαρξη. Η ύπαρξή μας, το Da μέσα στο Sein, αποτελεί απλώς μία περιγραφή της ίδιας της συνθήκης κατανόησης του είναι. Η κατανόηση, κατά τον Χάιντεγκερ, εδράζεται στην ανοικτότητα του είναι. Η κατανόηση του είναι έγκειται στο άνοιγμα, πέρα από το ον, το οποίο συλλαμβάνεται μέσα στον ορίζοντα του είναι³¹⁹. Σε αυτό ο Λεβινάς διαβλέπει λογικά την

³¹⁷ Βλ. αυτ., σ. 328.

³¹⁸ Βλ. αυτ., σ. 280.

³¹⁹ Βλ. Levinas, EN, σ. 5.

κατανόηση του επιμέρους όντος, το οποίο τοποθετείται πέρα από το επιμέρους. Η κατανόηση είναι η σχέση με το επιμέρους, μέσω της γνώσης, η οποία είναι πάντοτε γνώση του καθόλου· με άλλα λόγια ολοποιείται.

Η συνύπαρξη με τον Άλλον άνθρωπο, αν και κατανοείται από τον Χάιντεγκερ, ως μη-αναγώγιμη στην αντικειμενική γνώση, εδράζεται στη σχέση με το είναι εν γένει, δηλαδή στην κατανόηση και στην οντολογία. Εάν, ωστόσο, υποτεθεί ότι η προοπτική αυτή αλλάζει στον Λεβινάς, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι εισέρχεται πλέον ο Άλλος άνθρωπος και η σχέση με το ον θεωρείται ως κάτι άλλο από την κατανόηση του όντος. Στη σχέση μας με τον Άλλον, ο Άλλος δεν μας θίγει με βάση κάποια έννοια. Εξάλλου, δεν είναι το άλλο ον που είναι ανεξάρτητο από την αντίληψή μας και είναι εγκατεστημένο στο *Miteinandersein* (το-είναι-με-τον-άλλο) του Χάιντεγκερ, το οποίο και πάλι εδράζεται στην οντολογική σχέση³²⁰. Αντιθέτως, ο Λεβινάς διατείνεται ότι η σχέση με τον Άλλον έγκειται στην Επιθυμία, επιθυμία να καταλάβουμε τον Άλλον. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η επιθυμία αυτή κατακλύζει την κατανόηση.

Κατά τον Λεβινάς, η έξοδος από την προοπτική αυτή έγκειται στο να καταλάβουμε τον Άλλον στο πρόσωπο του, ενώ του μιλάμε ήδη. Η συνομιλία αποτελεί μία ιδιαίτερη σχέση, η οποία στον Λεβινάς συνιστά την προϋπόθεση μίας συνειδητοποίησης. Αυτό σημαίνει να καταλάβουμε το όν, την ύπαρξη μέσα-στον άλλο (*I understand being in the other*)³²¹, υπερβαίνοντας την μερικότητα του ως όντος. Αυτό σημαίνει ότι στη σχέση μας μαζί του τον αποκαλούμε ον και καλώντας τον, τον επικαλούμαστε. Από την πλευρά μας δεν θεωρούμε ότι ο άλλος είναι, αλλά ότι του μιλάμε. Στο γεγονός της συνομιλίας με τον άλλον, ο Λεβινάς διαβλέπει την αδιαφορία για το καθολικό είναι, το οποίο ενσαρκώνει, εμμένοντας στο επιμέρους ον που είναι. Κατανοώντας το ον του λέμε συγχρόνως τι κατανοούμε. «Το ον ως ον (και όχι ως ενσάρκωση του καθολικού είναι) δεν μπορεί να είναι παρά μόνο μέσα σε μια σχέση όπου το επικαλούμαστε. Το ον είναι ο

³²⁰ Βλ. αυτ., σσ. 5 – 6.

³²¹ Βλ. αυτ., σ. 7.

άνθρωπος και ο άνθρωπος είναι προσιτός ως πλησίον. Ως πρόσωπο (visage)»³²².

Κατά τον Λεβινάς, η συνάντηση με τον Άλλον άνθρωπο διαφέρει από τη γνώση, ως προς το ότι ο άνθρωπος αποτελεί το μοναδικό ον, το οποίο δεν μπορούμε να συναντήσουμε, χωρίς να του εκφράσουμε τη συνάντηση αυτή. Το να έρθουμε σε σχέση με το καθαρό ον ως τέτοιο, σημαίνει ότι η εκ μέρους μας κατανόηση του όντος ως τέτοιου, αποτελεί την ίδια έκφραση την οποία του προσφέρουμε³²³. Στο περιεχόμενο της έκφρασης, ο Άλλος άνθρωπος μας παρουσιάζεται ως παρών στη σκέψη. Η έκφραση, όμως, στον Λεβινάς δεν παρέχει γνώση για τον Άλλον. Μέσω της έκφρασης, ο εκφράζων και το εκφραζόμενο συναιρούνται μέσα στη σκέψη, και η έκφραση είναι πρόσκληση συνομιλίας, η αμεσότερη προσέγγιση ενός όντος καθ' αυτό. «Ο σημαίνων, εκείνος που εκπέμπει το σημείο είναι κατά πρόσωπο, παρά την μεσολάβηση του σημείου, χωρίς να προταθεί ως θέμα»³²⁴.

Το Άλλο παρουσιάζεται ως Άλλος, υπερβαίνοντας απείρως το μέτρο της γνώσεως. Αυτό συμβαίνει με θετικό τρόπο, εκθέτοντας τον εαυτόν του στον εκμηδενισμό του φόνου (θέτοντας παράλληλα εν αμφιβόλω την ελευθερία μας), αλλά συγχρόνως, απαγορεύοντας με την πρωταρχική γλώσσα. «Ο Άλλος άνθρωπος, ο σημαίνων - εκδηλώνεται με την λαλιά μιλώντας για τον κόσμο και όχι για τον εαυτό του, εκδηλώνεται προτείνοντας τον κόσμο, θεματοποιώντας τον»³²⁵. Ο κόσμος προσφέρεται μέσα στη γλώσσα του Άλλου ανθρώπου και ο Άλλος είναι το φαινόμενο. Ο Άλλος λέει ή εννοεί τον κόσμο και η γλώσσα ή η νόηση τον θεματοποιούν. Η σημασία εξαρτάται από τον Άλλον. Η σημασία εκδηλώνεται στην προοπτική της γλώσσας.

³²² Όπως σημειώνεται στο πρωτότυπο «The being as such (and not as an incarnation of universal being) can only be in a relation in which he is invoked. That being is man, and it is neighbor than man is accessible: as a face», EN, *Is Ontology fundamental?*, σ. 9, και σε ελληνική μετάφραση «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χ. Μαρσέλλος, Νέα Εστία, τχ. 1814, (Σεπτέμβριος 2008), σ. 235 - 236.

³²³ Βλ. αυτ., σ. 7.

³²⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 114.

³²⁵ Αυτ., σ. 114.

Η έκφραση στον Λεβινάς θέλει να μας δείξει δυο σημαντικά πράγματα. Το πρώτο, το οποίο και θα μελετήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, αφορά σε αυτό που ιδρύει η έκφραση, δηλαδή την κοινωνικότητα, ως αποτέλεσμα μίας σχέσης, η οποία, κατά συνέπεια, δεν δύναται να αναχθεί σε κατανόηση. Το δεύτερο σημαντικό στοιχείο αφορά στη συνάντηση με τον Άλλο, η οποία έγκειται στο γεγονός, ότι όση και να είναι η κυριαρχία και η υποταγή μας πάνω του, εμείς τελικά δεν τον κατέχουμε. Η έκφραση στον Λεβινάς είναι πολύ σημαντική, επειδή είναι αντιφατική. Στο άμεσο δεδομένο της συνείδησης δεν μπορούμε να δούμε ένα αντικείμενο κατανόησης.

Με την αμφισβήτηση του πρωτείου της οντολογίας, ο Λεβινάς αποσκοπεί να υπογραμμίσει το άμεσο δεδομένο της συνείδησης, δηλαδή το όν που βρίσκεται απέναντί μας ή ο Άλλος που δεν φανερόνεται στη βάση του είναι, ως αποτέλεσμα μίας ολότητας που τους παρέχει μία σημασία. Δεν μπορούμε να συλλάβουμε τον Άλλον στο άνοιγμα του είναι εν γένει ως στοιχείο του κόσμου μέσα στον οποίο βρισκόμαστε, αν και σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, τον έχουμε διακρίνει στον ορίζοντα μας, όπως ακριβώς είναι.

Το να δούμε τον Άλλο απλώς στον ορίζοντα ή να τον ερμηνεύσουμε στην προοπτική του ανοίγματος του είναι, ο Λεβινάς καταφεύγει ακόμη μία φορά στη φιλοσοφία του Χάιντεγκερ. Η κατανόηση, η οποία βασίζεται στο όν μέσα στο άνοιγμα του είναι, βρίσκει μία σημασία με βάση το είναι. Υπό την έννοια αυτή το υποκείμενο έναντι του όντος ασκεί μερική άρνηση, που αποτελεί βία. Πίσω από την κατανόηση και τη γνώση ως μία κρυμμένη μερικότητα, βρίσκεται σε τελική ανάλυση η ίδια η κατοχή. Με άλλα λόγια, ο τρόπος με τον οποίον γνωρίζουμε το όν, είναι ο τρόπος με τον οποίον αρνούμαστε εν μέρει ένα όν, ενώ αυτό εξακολουθεί να υπάρχει (δείχνει τη μεταβατικότητα από το ρήμα γνωρίζω στο ρήμα υπάρχω). Σε αυτό το σημείο ακριβώς ο Λεβινάς διακρίνει τον μεγάλο κίνδυνο να

οδηγηθούμε στην κατανόηση του Άλλου με βάση το είναι³²⁶. Αυτό λογικά σημαίνει ότι στην κατανόηση και στην κατοχή κατανοούμε τον Άλλον με βάση την ιστορία του, το περιβάλλον του, τις συνήθειές του, αν και ο ίδιος ο Άλλος θα μας ξεφύγει ως το ον που είναι. Επίσης, στο σημείο αυτό ο φιλόσοφος είναι πάλι κατηγορηματικός, σημειώνοντας ότι ο Άλλος είναι το μόνο ον του οποίου η άρνηση δεν μπορεί παρά να είναι ολική. Η άρνηση αυτή, μάλιστα, ισοδυναμεί με φόνο³²⁷. Μέσω της γνώσης, της κατοχής και της βίας δεν μπορούμε να αρνηθούμε τα επιμέρους όντα, με βάση το είναι εν γένει και κατέχοντάς τα.

Γι' αυτό η άρνηση του Λεβινάς έγκειται στη διατύπωση, την οποία έχουμε ήδη αναφέρει, ότι το πρόσωπο σημαίνει αλλιώς. «Έχω νόημα, σημαίνει ότι τοποθετούμαι σε σχέση προς ένα απόλυτο, δηλαδή έρχομαι από εκείνη την ετερότητα που δεν αναρροφάται μέσα στην αντίληψη»³²⁸. Στο συμβάν της συνάντησης με τον Άλλον, το να είσαι σε σχέση με τον Άλλον, πρόσωπο προς πρόσωπο, σημαίνει να μην μπορείς να σκοτώσεις. Η συνομιλία μαζί του αποτελεί μία σχέση με το ίδιο ον, ως καθαρό ον.

Χάρη στο πρόσωπο μπορούμε να ορίσουμε την ουσία της συνάντησης. Το να συναντήσεις σημαίνει για την ακρίβεια, να συναντήσεις τον Άλλον πρόσωπο-προς-πρόσωπο. «Η διάσταση του ύψους όπου τοποθετείται ο Άλλος άνθρωπος, είναι κάτι σαν η πρώτη καμπύλη του είναι από την οποία εξαρτάται το προνόμιο του Άλλου ανθρώπου, η ανισοπέδωση της υπέρβασης»³²⁹. Ο διϋποκειμενικός χώρος μάς αποκαλύπτει τον ασύμμετρο χαρακτήρα της εξωτερικότητας του Άλλου. Ο Άλλος δεν είναι ένα alter ego, αλλά είναι

³²⁶ Στον πόλεμο, ο Λεβινάς διαβλέπει όχι απλώς τη σύγκρουση μεταξύ δύο υποστάσεων ή προθέσεων, αλλά την απόπειρα μίας ελευθερίας να διαφεντέψει ολοκληρωτικά την άλλη, μία απόπειρα άλωσης του πυρήνα της δύναμης και της απολυτότητάς του, μέσω της πιο αδύναμης πλευράς του. Στον πόλεμο ο Άλλος άνθρωπος μετατρέπεται σε μάζα. Στο πλαίσιο της βιαίας πράξης, ο Άλλος δεν θεωρείται ως πρόσωπο, ενώ η ελευθερία του Άλλου θεωρείται ως πρωτόγονη δύναμη και το απόλυτο του Άλλου ανάγεται στην τάξη της δύναμης. Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 23.

³²⁷ Βλ. Levinas, ΕΝ, σ. 9.

³²⁸ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 115.

³²⁹ Αυτ., σ. 100.

αυτό που δεν είμαι «εγώ» είναι ταυτόχρονα ο φτωχός, η χήρα και το ορφανό ή είναι ο ξένος, ο εχθρός και ο ισχυρός. Είναι ο αδύναμος, ενώ εμείς είμαστε οι ισχυροί και vice versa. Το ουσιώδες στην ασυμμετρία αυτή είναι ότι ο Άλλος διαθέτει αυτές τις ιδιότητες χάρη στην ετερότητά του και στην απόλυτη υπέρβασή του³³⁰. «Ο Άλλος άνθρωπος είναι μεταφυσικός. Ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι υπερβατικός επειδή θα ήταν ελεύθερος σαν και εμένα. Αντίθετα η ελευθερία του είναι μια ανωτερότητα που προέρχεται από την υπερβατικότητα του»³³¹.

Η συνάντηση με τον Άλλον συνιστά μία συνάντηση με τον ξένο. Το εγώ που γυρνάει προς τον Άλλον, προς τον ξένο, εξέρχεται του Εαυτού του, πραγματοποιεί μία έξοδο. Η φιλοσοφία του διαλόγου στον Λεβινάς, η οποία βασίζεται στη συνάντηση με τον Άλλον, ερευνά το νόημα του είναι³³². Το να στραφείς προς τον Άλλον είναι η ηθική διαταραχή που διακόπτει την ησυχία της εμμονής στο είναι, διακόπτει το «conatus essendi».

Η νόηση στον Λεβινάς υπάγεται στην ηθική σχέση, υπάγεται στο απόλυτο έτερο, στον Άλλον και στο απόλυτο Άλλο. προς το οποίο το υποκείμενο αισθάνεται νοσταλγία. Αυτό συμβαίνει, επειδή κατά τον Λεβινάς, το να νοείς για τον Άλλον αποτελεί μέρος της αξεπέραστης ανησυχίας για το άλλο. Το cogito είναι δυνατό, επειδή υπάρχει η επαγρύπνηση, πριν από τη νοητική μεθόδευση και τον ερχομό του ανθρωπίνου. Πρόκειται για την επαγρύπνηση για τον Άλλον. Το υπερβατικό εγώ στον Λεβινάς, στην κατάσταση της δικής του γυμνότητας, προέρχεται από το ξύπνημα από τον και για τον Άλλον. Η ηθική τοποθετείται πριν την οντολογία.

Ακόμη περισσότερο, κάθε συνάντηση ξεκινά με ευλογία, επειδή περιέχει μέσα της το καλοσώρισμα. Κατά τον Λεβινάς, το καλοσώρισμα αυτό, που κάθε cogito, κάθε τάση προς την αναλογία προϋποθέτει,

³³⁰ Βλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ. 115.

³³¹ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 100.

³³² Βλ. Levinas, ΑΤ, σ. 97.

συνιστά την πρώτη υπέρβαση. Τον χαιρετισμό αυτό, που κατευθύνεται προς τον Άλλον, ο Λεβινάς τον θεωρεί έκκληση³³³.

Στη δεξίωση του Άλλου ως δασκάλου, η εξάσκηση της ελευθερίας μας τίθεται υπό συζήτηση. Η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου αποτελεί την ηθική συνείδηση. Η ηθική συνείδηση και η επιθυμία αποτελούν την προϋπόθεση της συνείδησης.

Στον Λεβινάς, η ελευθερία του Άλλου ανθρώπου συνιστά την ξενικότητά του. Τα ελεύθερα όντα μεταξύ τους είναι ξένα. Εξάλλου, το απολύτως ξένο μπορεί να μας μάθει κάτι. Το άλλο, το ελεύθερο που είναι και ξένο, η ελευθερία του οποίου παρουσιάζεται στο ίδιο αποτελεί επίσης μία ξενικότητα-αθλιότητα. «Η καθ' εαυτό ύπαρξη είναι μέσα στον κόσμο ύπαρξη»³³⁴. Το να αναγνωρίζουμε τον Άλλον άνθρωπο σημαίνει να αναγνωρίζουμε την αθλιότητα και την πείνα. Το να αναγνωρίζουμε τον Άλλον άνθρωπο, σημαίνει να του δώσουμε. Ωστόσο, όπως σημειώνει ο Λεβινάς, να δώσουμε στον δάσκαλο, στον κύριο και σε εκείνον στον οποίο απευθύνομαι με το «εσείς», δηλαδή με μία δήλωση διάστασης ύψους.

Κατά τον Λεβινάς, ελευθερία σημαίνει ότι συναντάμε τον Άλλον άνθρωπο, μέσα στη δικαιοσύνη. Η ελευθερία δεν δικαιώνεται με την ελευθερία³³⁵. Ο Λεβινάς φρονεί ότι η ελευθερία αναζητεί τον εαυτό της μέσα στη σχέση της με το απολύτως άλλο, το αμετάτρεπτο στο ήδη γνωστό.

Η συνάντηση με τον Άλλο αποτελεί την κυριότερη εμπειρία ή το πιο ουσιώδες γεγονός. Η συνάντηση με τον Άλλο δεν οδηγεί στην απόκτηση συμπληρωματικής γνώσης. Ακόμη περισσότερο, στη συνάντηση του Άλλου, ο Θεός κατέρχεται μέσα στο πρόσωπο του Άλλου. «Άλλα εφεξής, ο άλλος άνθρωπος, με την σημασία του, που είναι πρότερη από την πρωτοβουλία μου, μοιάζει με τον Θεό. Αυτή η σημασία προηγείται από την πρωτοβουλία μου για σημασιοδότηση (Sinngebung)»³³⁶. Για την ακρίβεια, η εντολή, μέσα από την οποία ο

³³³ Βλ. αυτ., σ. 98.

³³⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 85.

³³⁵ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 40.

³³⁶ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 377.

Θεός φτάνει στη δική μας συνείδηση, επισημαίνεται στο πρόσωπο του Άλλου.

Από την αρχή της αυτόνομης σκέψης, ο Λεβινάς αντιτίθεται στο υποκείμενο, το οποίο συσχετίζεται με το είναι που συγκεντρώνεται και κυριαρχεί, στο υποκείμενο του υπερβατικού ιδεαλισμού, καθώς φοβάται, μήπως και χαθεί η ανθρωπότητα. Γράφει λοιπόν: «Το υποκείμενο μπορεί να φτάσει στην ανθρώπινη συνθήκη αν δεν αναλάβει την ευθύνη για τον άλλο άνθρωπο, αν δεν προχωρήσει δηλαδή σε μια επιλογή που θα το ανυψώσει σε αυτό το επίπεδο; Επιλογή που προέρχεται από έναν θεό -ή τον Θεό - τον οποίο βλέπει στο πρόσωπο του άλλου ανθρώπου, του κοντινού του, τον αυθεντικό «τόπο» της Αποκάλυψης»³³⁷.

Στη φιλοσοφία του Λεβινάς ο Θεός δεν είναι απλώς ο πρώτος Άλλος ή ο Άλλος κατ'έξοχήν, ή ο απόλυτος Άλλος, αλλά είναι ο Άλλος έναντι του άλλου, ο Άλλος αλλέως, είναι ένας Άλλος με μία ετερότητα που προηγείται της ετερότητας του άλλου, με μία ετερότητα που προηγείται της ηθικής δέσμευσης του άλλου και διαφέρει από κάθε πλησίον. Ο Θεός είναι υπερβατικός μέχρι του σημείου της απουσίας, μέχρι του σημείου της εφικτής σύγχυσης με την αναταραχή του *il y a*. Πρόκειται για μία σύγχυση στην οποία η υποκατάσταση μετατρέπεται σε ανιδιοτέλεια για τον Άλλον (*disinterestedness*), μετατρέπεται σε ευγένεια, μέσα στην οποία η υπέρβαση του Απείρου υψώνεται στη δική του δόξα³³⁸.

«Ο σεβασμός του ξένου και ο αγιασμός του ονόματος του Αιωνίου σχηματίζουν μία παράδοξη εξίσωση»³³⁹. Το παράθεμα αυτό αποτελεί την καλύτερη εισαγωγή στο επόμενο κεφάλαιο, που αφορά στο μυστήριο της κοινότητας.

³³⁷ Λεβινάς, ΜΣΦΧ, σ. 15.

³³⁸ Βλ. Levinas, GCM, σ. 69.

³³⁹ Λεβινάς, TTM, σ. 80.

5. Η έννοια της κοινωνίας κατά τον Λεβινάς

α) Η σχέση ως ηθική και θρησκεία

Από νωρίς, τα βασικά ερωτήματα που ενδιαφέρουν τον Λεβινάς αφορούν στη φύση της σχέσης. Με ποιο τρόπο δηλαδή, το Ίδιο, παραγόμενο ως εγωισμός, μπορεί να σχετιστεί με ένα Άλλο χωρίς να του στερήσει την ετερότητά του; Η βία δηλώνει ο Λεβινάς γεννιέται από την αντίθεση, δηλαδή από την εσωτερική σχέση στο είναι του Ίδιου και του Άλλου³⁴⁰. Και η φιλοσοφία ενσωματώνει κάθε Άλλο στο Ίδιο.

Αυτό που χαρακτηρίζει, κατά τον Λεβινάς, τη δομή της σκέψης και της αλήθειας στον δυτικό κόσμο είναι η απόσταση που χωρίζει αρχικά τον άνθρωπο από τον κόσμο των ιδεών, όπου και θα επιλέξει την αλήθεια του. Στην επιλογή αυτή, στο μεσοδιάστημα αυτό, που χωρίζει τον άνθρωπο από την ιδέα, ο Λεβινάς διαβλέπει έναν κίνδυνο: ο άνθρωπος να μην συνδέεται με την αλήθεια εξαιτίας της έλλειψης της πίστης, με αποτέλεσμα ο πολιτισμός να δεχθεί ως αυθεντικά κάποια υποκατάστατα, τα οποία υπηρετούν τα συμφέροντα και τη μόδα³⁴¹.

Στον Λεβινάς, ωστόσο, η προϋπόθεση κάθε σχέσης έγκειται στη φαινομενολογικά, απευθείας σχέση με ένα ον που απεκδύεται τη μορφή του, τις ίδιες τις κατηγορίες του, μέχρι την πλήρη γυμνότητά του. Πρόκειται για μία άνευ ποιοτήτων υπόσταση που διαρρηγγύει όλες τις αναπαραστατικές μορφές και παρουσιάζεται ως πρόσωπο.

Η ηθική διάθεση στον Λεβινάς αποτελεί τη βάση της κοινωνικότητας. Η διυποκειμενική σχέση είναι ασύμμετρη και αυτό σημαίνει ότι το εγώ είναι υπεύθυνο για τον Άλλον, χωρίς να προσδοκά κάποια αμοιβαιότητα, έστω κι αν θυσιάζει τη ζωή του γι' αυτόν. Η διάθεση αυτή δεν αφορά στον θάνατο ενός εκλεκτού και πολύτιμου για μας όντος, αλλά αφορά στον θάνατο ενός τυχαίου ανθρώπου. Το να

³⁴⁰ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 46.

³⁴¹ Βλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ. 25.

θυμάσαι ότι θα πεθάνεις χάρη κάποιου Άλλου, όποιος και να είναι αυτός, αυτό ακριβώς συνιστά το ηθικό.

Η γενική προσπάθειά του Λεβινάς συνίσταται στην περιγραφή της ηθικής δομής της σχέσης Εγώ-Εσύ και στην ανάδειξη της θεμελιώδους σημασίας αυτής της δομής ως απάντηση στο πρόβλημα του κριτικού σημείου εκκίνησης της φιλοσοφίας και της υπέρβασης. Ο Λεβινάς επικαλείται την ηθική συνείδηση ως τη συγκεκριμένη μορφή, η οποία γίνεται κίνηση μέσα στο ίδιο και ενώπιον του Άλλου, ενώ η κίνηση αυτή είναι πρωταρχικότερη από την ατομική ελευθερία³⁴². Στην ευθύνη κρύβεται το μυστικό της κοινωνικότητας, η οποία είναι απόλυτα μη-ολοποιητική και σε τελευταία ανάλυση λέγεται αγάπη, μία ακαταμάχητη αγάπη χωρίς ηδυπάθεια.

Στον Λεβινάς, η ίδια η κοινωνία είναι μία αγάπη χωρίς φιληδονία. Ο θετικός ορισμός της αγάπης διαφέρει από κάθε ερωτισμό και φιληδονία. Όπως μας διαβεβαιώνει ο Λεβινάς, προκειμένου να κατανοήσουμε την κοινότυπη πια φράση για την αγάπη προς τον πλησίον, πρέπει να επανέλθουμε στη σχέση με το πρόσωπο ως θνητότητα του πλησίον μας, και ως αδυναμία μας να τον αφήσουμε μέσα στη δική του μοναξιά. Μέσα στη σχέση με το πρόσωπο του Άλλου, μέσα σε μία άμεση σχέση με τον θάνατο του Άλλου, αποκαλύπτουμε ότι ο θάνατος του Άλλου έχει προτεραιότητα ενώπιον της δικής μας ζωής και θανάτου. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το να πεθάνεις για κάποιον Άλλον δεν είναι κοινότυπο. Το ζήτημα, ωστόσο, της θυσίας όχι μόνο δεν είναι απλό και κοινότυπο συμβάν, αλλά αντίθετα η θυσία για τον Άλλον αποτελεί διάρρηξη του ανθρωπίνου, διάρρηξη της ανθρωπιάς, η οποία θέτει σε αμφιβολία τις οντολογικές αναγκαιότητες και τη σταθερότητα του όντος, την εμμονή στο είναι. Το να θυσιάσει κάποιος για τον Άλλον σημαίνει να κατευθύνεται προς τον Άλλον απόλυτα, χωρίς αναστολές, να αφοσιωθεί στον Άλλον απόλυτα, προκειμένου να ανταποκριθεί στη δική του παράκληση, η οποία δεν έχει ακόμα διατυπωθεί, στην έκφραση του προσώπου του, στη δική του θνητότητα και στο δικό του «Ου φονεύσεις». Ο Λεβινάς θεωρεί ότι η ηθική συμπεριφορά έγκειται στο συμβάν, να πηγαίνεις

³⁴² Βλ. αυτ., σ. 67.

προς τον Άλλον όχι μόνο όταν εκείνος πεθαίνει, αλλά ανταποκρινόμενος με την παρουσία του εαυτού του στη θνητότητα όλων των ζωντανών, γενικώς. Η ηθική συμπεριφορά έγκειται στη μη απόρριψη του Άλλου σε κάποια τρίτη ή τέταρτη θέση, από εκείνη που ο ίδιος ο εαυτός λαμβάνει. Γι' αυτό και πολύ συχνά ο Λεβινάς αναφέρει ως προμετωπίδα μία φράση του Πασκάλ, σύμφωνα με την οποία: «Αυτή είναι η θέση μου στόν ήλιο. Ιδού η απαρχή και η εικόνα του σφετερισμού όλης της γης». Με άλλα λόγια, το γεγονός ότι παίρνω αυτή εδώ τη θέση, σημαίνει ότι στερώ τον βιώσιμο χώρο από κάποιον Άλλο. Είναι σαν να τον διώχνω ή να τον σκοτώνω. Ο φιλόσοφος στηρίζεται σε ακόμη μία φράση του Πασκάλ που αφορά στο εγώ: «Το εγώ μου είναι μισητό». Σε αυτό ο Λεβινάς βλέπει ένα μάθημα οντολογίας, επειδή η αρχή της ταυτότητας που εκτίθεται ως θριαμβευτικό «δικό μου εγώ» συμπεριλαμβάνει τη βία και την απρέπεια, σαν το δικό μου εγώ που με τη δική του στάση εμποδίζει την πλήρη ύπαρξη του κάποιου Άλλου, επειδή σφετεριζόμενος κάτι υπάρχει ο κίνδυνος να το έχει στερήσει από τον Άλλον³⁴³.

Η ουσία της ηθικής έγκειται στην ηθική υπέρβαση που συντελείται στη θρησκευτική σχέση³⁴⁴. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, ο δρόμος προς την υπέρβαση ανοίγει στην ουσία τον δρόμο προς την αγιότητα, επειδή η ίδια ευθύνη για τον Άλλον αφορά στην αγιότητα. Η θυσία καθιστά τον άγιο μία ηθική έννοια, η οποία μπορεί να κατανοηθεί μόνο ηθικά. Δεν είναι, δηλαδή, ούτε οντολογική ούτε οντο-θεολογική έννοια³⁴⁵. Η προτεραιότητα της κοινωνικότητας υπό μία θρησκευτική ηθική προοπτική, εξαιρεί εντελώς το οντολογικό από το κοινωνικό συμβάν.

Η κοινωνικότητα κατά τον Λεβινάς δεν μπορεί να έχει την ίδια δομή με τη γνώση. Το κοινωνικό, λοιπόν, βρίσκεται επέκεινα της οντολογίας. Στη γνώση παραμένουμε μέσα στο στοιχείο του ίδιου. Η κοινωνικότητα στον Λεβινάς οφείλει λογικά να διαφέρει από τον τρόπο της γνώσης, όπου πάντα υπάρχει μία συμφωνία ανάμεσα στη σκέψη και στο

³⁴³ Βλ. Levinas, ΑΤ, σ. 164.

³⁴⁴ Πρβλ. Д. Перовић, Левинас versus, ένθ. ανωτ., σσ. III- II5.

³⁴⁵ Πρβλ. αυτ., σσ. 272-277.

υποκείμενο της σκέψης, η οποία θα ήταν ένας τρόπος εξόδου από το είναι. Η δομή της σχέσης με τους Άλλους δεν ανάγεται στην αναφορικότητα, επειδή το cogito δεν μπορεί να προσφέρει στον εαυτό του την ιδέα του Απείρου³⁴⁶, δηλαδή την ασύμμετρη σχέση μεταξύ Εγώ-Εσύ κατά τον Λεβινάς.

Όσον αφορά στην κοινωνική σχέση του Λεβινάς, είναι πολύ λογικό ο στοχαστής να βρίσκεται ακόμη μία φορά σε αντίθεση με τον Χάιντεγκερ³⁴⁷. Το Mitsein και το Miteinandersein (το είναι-με-τους-άλλους) του Χάιντεγκερ, ο Λεβινάς θεωρεί ότι είναι απλώς μία στιγμή της ύπαρξής μας, από το είναι μας μέσα στον κόσμο. Το Mit σημαίνει να είσαι μαζί-με, πλάι-με τους άλλους, χωρίς να συναντήσεις ποτέ το πρόσωπο του Άλλου. Αυτό που μάλλον ενοχλεί τον Λεβινάς είναι ότι το Mit (το-είναι-με) έχει συμμετρικό χαρακτήρα. Προκειμένου να κρατήσει τον ασύμμετρο χαρακτήρα της ηθικής και να στερηθεί τη μοναξιά και την αδιαφορία του υποκειμένου, δεν στερείται το Mitsein. Ο φιλόσοφός μας παρουσιάζει το προνόμιο της θέσης του είναι-για-τον-Άλλον (etre-pour-l'autre), που αποτελεί τον μοναδικό τρόπο να αποκλειστούν η μοναξιά και η αδιαφορία. Το να είσαι (να υπάρχουν) για τον Άλλον δεν έχει σχέση με το γεγονός εάν ο Άλλος υπάρχει για-εμένα ή όχι. Η δική του «ύπαρξη-για-εμένα» αποτελεί δικό του θέμα, κάτι το οποίο καθόλου δεν αφορά στο δικό μας «είναι-για-τον-Άλλον», καθόσον το δικό μου είναι-για-τον-Άλλον εμπεριέχει ένα σεβασμό ως προς την αυτονομία του Άλλου, που με τη σειρά της αποκλείει κάθε επιβολή το να «είναι-για-εμένα», όπως επίσης και κάθε παρέμβαση στην ελευθερία του Άλλου. Το σχήμα του είναι-για-τον-Άλλον είναι, όπως ειπώθηκε, ασύμμετρο, καθώς δεν περιλαμβάνει ανταμοιβή, ισότητα και αναλογία, αλλά δυσαναλογία. Η φύση του δεν βρίσκεται στην αμοιβαιότητα, ως ανταπόκριση του Άλλου με το «εσύ-για-εμένα». Η κοινωνική θέση του υποκειμένου είναι το «να-υπάρχω-για», που ποτέ δεν απαιτεί ανταπόκριση, ενώ όταν συμβαίνει είναι απλά συγκυριακή.

³⁴⁶ Βλ. Λεβινάς, ΗΑ, σ. 38.

³⁴⁷ Πρβλ. З. Бауман, ένθ. ανωτ., σ. 73 κεξ.

Στην καλύτερη περίπτωση, το να υπάρχουμε μόνο οντολογικά, σημαίνει να είμαστε πλάι - πλάι, ο ένας-με-τον-άλλον. Στο γεγονός αυτό δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε τίποτε παρά μόνο, ότι είμαστε δύο ξεχωριστά, αυθύπαρκτα και αυτοτελή όντα. Μοιάζουν με τις μονάδες του Λάϊμπνιτς, όπου κάθε ξεχώριστο ον τηρεί το δικό το *ipséité*, τη δική του ταυτότητα, όρια και χώρο. Όπως σημειώνει, χαρακτηριστικά, ο Bauman, το παράδοξο της υπάρξεως σημαίνει το να είσαι-ξεχωριστά. «Εγώ δεν είμαι Αυτός, και την θέση που Αυτός παίρνει, είναι η θέση στην οποία δεν είμαι Εγώ»³⁴⁸.

Γι' αυτό ακριβώς ο Λεβινάς ισχυρίζεται ότι με την πρόθεση *Mit* (με) δεν μπορεί να περιγραφεί η πρωταρχική σχέση με τον Άλλον. Η πρόθεση *Mit* από το *Miteinandersein* είναι η πρόθεση που συνιστά την οντολογία. Όπως ισχυρίζεται ο Zigmund Bauman για τον Λεβινάς, η οντολογία είναι μία περιοχή, χωρίς ηθικότητα³⁴⁹. Από την οπτική γωνία της οντολογίας, η ηθική σχέση αποτελεί απλώς μία επέκταση, από την οποία δεν μπορούμε να βγάλουμε αξίες για τα γεγονότα, επειδή τα γεγονότα είναι απλώς δεδομένα και η φύση των δεδομένων είναι η ουδετερότητα. Γι' αυτόν που ξεκινά με την οντολογία, δεν υπάρχει η πρόθεση μίας ηθικής σχέσης.

Η συλλογικότητα νιώθει τον Άλλον πλάι της και όχι απέναντι της σε αντίθεση προς την υπαρξιακή σκέψη για την υποκειμενικότητα και ιδιαίτερα στη σκέψη του Σαρτρ όπου η ρήξη με τον Άλλον αποτελεί τη γέννηση της δικής μας υποκειμενικότητας³⁵⁰. Η υποκειμενικότητα η ίδια είναι η απομόνωσή μου, ισχυρίζεται ο Λεβινάς, γι' αυτό και το πρόσωπο μπορεί να γεννηθεί μόνο εκτός της ενότητας και της ταύτισης. Μονάχα στη σχέση με τον Άλλον, στο άνοιγμα προς τον Άλλον, το υποκείμενο καθίσταται μοναδικό και αναντικατάστατο εγώ, το οποίο «είναι».

Η ηθική κοινωνία, κατά τον Λεβινάς, είναι «*le face-à-face sans intermédiaire*» (πρόσωπο-με-πρόσωπο χωρίς μεσολαβητή), ενώ δεν είναι εκείνη, που οι φιλόσοφοι μετά τον Πλάτωνα, έχουν αναζητήσει στην

³⁴⁸ Βλ. αυτ., σ. 100.

³⁴⁹ Πρβλ. αυτ., σ. 101.

³⁵⁰ Βλ. αυτ., σ. 110.

ηθική. Δεν είναι η κοινωνία στην οποία τα ηθικά υποκείμενα απορροφώνται στη συλλογική παράσταση του κοινού ιδεώδους «qui tournée vers le soleil intelligible, vers la vérité, sent l'autre a côté de soi, et non pas en face de soi»³⁵¹.

Η ηθική προηγείται της οντολογίας, γι' αυτό και η πρόθεση «για» προηγείται της προθέσεως «με». Η ηθική είναι πριν από την οντολογία και η ηθική σχέση είναι πριν από το είναι και την ύπαρξη. Ο τακτικός και λογικός ακόλουθος της ηθικής σκέψης του Ε. Λεβινάς, ο Zigmund Bauman ερμηνεύει με συνέπεια, ότι το «πρίν» της ηθικής κατάστασης είναι μη οντολογικό. Πρόκειται για μία κατάσταση στην οποία η οντολογία δεν λαμβάνει μέρος, κατάσταση στην οποία το κύρος της οντολογικής λογικής πλήττεται, όπου η λογική του «πρίν» και του «μετά», του «μαζί» και του «μόνος» χάνει το κύρος της. Το «πρίν» απορρίπτει την τάξη της δομής της οντολογίας, υπό την έννοια της απουσίας της οντολογίας, δηλαδή κατά την απόλυτη έννοια του «αντί» της οντολογίας. Ως «αντί» της οντολογίας μπορεί να υπάρξει η ηθική έννοια και σημασία, με την έννοια του «καλύτερα»³⁵². Εδώ είναι που συνίσταται η καινούργια δομή της ηθικής σχέσης, «πρόσωπο-προς-πρόσωπο», κάτι το οποίο είναι καλύτερα από το «με».

Ο Λεβινάς συνηγορεί υπέρ της αναγκαιότητας της κοινωνίας, η οποία καλείται να διαδραματίσει έναν διαφορετικό ρόλο. Η άνευ όρων (sans conditions) ευθύνη για τον Άλλον, που αποτελεί και το θεμέλιο κάθε ηθικής, συνιστά ένα αίτημα που αφορά στους αγίους³⁵³ και όχι στους συνηθισμένους ανθρώπους.

Όπως έχει ήδη σημειωθεί ο μη αναγώγιμος χαρακτήρας της σχέσης στον Λεβινάς έγκειται όχι στη σύνθεση, αλλά στο πρόσωπο-προς-πρόσωπο μεταξύ των ανθρώπων, στη κοινωνικότητα της, δηλαδή στην ηθική της σημασία. Στο πλαίσιο της διαπροσωπικής σχέσης, το ζήτημα δεν είναι να σκεφθούμε συνολικά το εγώ και τον Άλλον, αλλά

³⁵¹ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, (Presses Universitaires de France, Paris, 1979), σσ. 88 - 89. Πρβλ. З. Бауман, *ένθ. ανωτ.*, σ. 77.

³⁵² Βλ. З. Бауман, *ένθ. ανωτ.*, σ. 110.

³⁵³ Βλ. Z. Bauman, *Καταναλωτισμός και ηθική, Παράπλευρες απώλειες: Κοινωνικές ανισότητες στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*, μτφρ. Ε. Παρδέλλη, (Εκδ. Εικουστού Πρώτου, Αθήνα 2012), σ. 117.

να βρισκόμαστε σε μία πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέση, επειδή το αληθινό σύνολο ή η αληθινή ενότητα δεν συνιστούν σύνθεση αλλά μία πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέση.

*

Η συνάντηση με το πρόσωπο του Άλλου στον Λεβινάς σημαίνει, όπως είπαμε, να σχετίζεται κάποιος με τον Άλλον, σε μία πρόσωπο προς πρόσωπο σχέση. Η ηθική επισήμανση δεν αφορά απλά στο να μὴν μπορεί κανείς να σκοτώσει τον Άλλον, αλλά να βρίσκεται συγχρόνως σε συνομιλία μαζί του. Η σχέση δεν είναι σχέση κατανόησης με βάση το είναι, με βάση μία ολότητα που παρέχει στα όντα μία σημασία. Μέσω της έκφρασης που είναι αντιφατική, η σχέση με το πρόσωπο, ένα συμβάν συλλογικό, ή αλλιώς συνομιλία, αποτελεί μία σχέση με το ον το ίδιο, ως καθαρό ον. Η σχέση με τον Άλλο είναι επίκληση ενός προσώπου, συνομιλία, σχέση με ένα βάθος παρά με έναν ορίζοντα, ή μία τρύπα στον ορίζοντα.

Στον Χάιντεγκερ η συνύπαρξη τοποθετείται σαν μία σχέση με τον Άλλον άνθρωπο, που δεν ανάγεται στην αντικειμενική γνώση, αλλά εδράζεται στη σχέση με το είναι εν γένει και συνεπώς στην κατανόηση της οντολογίας. Εξάλλου, κατά τον Χάιντεγκερ, η διυποκειμενικότητα αποτελεί συνύπαρξη, ένα εμείς πρότερο από το Εγώ και το Άλλο, μία ουδέτερη διυποκειμενικότητα, ενώ το «το πρόσωπο-προς», για το οποίο ενδιαφέρεται ο Λεβινάς, αναγγελεύει μία κοινωνία ανθρώπων και ένα αυθεντικό εγώ.

Ο Λεβινάς πιστεύει ότι η κατανόηση του είναι εν γένει δεν κυριαρχεί πάνω στη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο. Η σχέση είναι αυτή που διαθέτει προτεραιότητα. Δεν μπορούμε να αποκοπούμε από την κοινωνία με τον Άλλον άνθρωπο ακόμη κι αν εξετάζουμε το είναι του όντος που συνιστά. Η σχέση μας με τον Άλλον άνθρωπο, ως συνομιλητή, η σχέση μας με ένα ον, με ένα υπάρχον, προηγείται κάθε οντολογίας. Στην περίπτωση αυτή η οντολογία προϋποθέτει τη μεταφυσική στο γεγονός του να «λέω στους ανθρώπους»³⁵⁴.

³⁵⁴ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 46.

Το να μιλάμε σύμφωνα με τον Λεβινάς σημαίνει να καταστήσουμε τον κόσμο κοινό³⁵⁵, να δημιουργήσουμε κοινούς τόπους. Ο κόσμος μέσα από την ομιλία είναι αυτό που δίνουμε - η μετάδοση, η σκέψη, το καθολικό, έστω κι αν η γλώσσα δεν ανάγεται στη γενικότητα των εννοιών αλλά θέτει τις βάσεις μίας από κοινού κτήσης. «Η σχέση του Ίδιου με το Άλλο, η δεξίωση του Άλλου ανθρώπου από μένα, είναι το έσχατο γεγονός και σ'αυτήν τα πράγματα εμφανίζονται όχι ως αυτό που οικοδομούμε, αλλά ως αυτό που δίνουμε»³⁵⁶.

Κατά τον φιλόσοφο η αμεσότερη προσέγγιση ενός όντος καθ'αυτό δεν έγκειται σε κάποια γνώση αλλά στο κοινωνείν μαζί του. Το κοινωνείν με το ον που παρουσιάζεται στην έκφραση, είναι κλήση του ενός προς τον Άλλον, παρουσία του ενός στον Άλλον. Η υποταγή αυτή στον Λεβινάς αποτελεί τη μεταβατική σχέση μεταξύ ελευθεριών, όπως και η ίδια εντολή, η δυνατότητα, δηλαδή ενός όντος να εντέλλεται ένα άλλο³⁵⁷.

«Η φιλοδοξία να μάθουμε και να αγγίξουμε το Άλλο πραγματώνεται στη σχέση με τον άλλο άνθρωπο η οποία τελείται μέσα στη σχέση της γλώσσας που ουσιώδες γνώρισμά της είναι η κλήτευση, η κλητική. [...] Ο κεκλημένος δεν είναι αυτός που καταλαβαίνω: δεν υπάγεται σε κατηγορία. Είναι εκείνος στον οποίο μιλάω - έχει μόνο μια αναφορά στον εαυτό του, δεν έχει ουσία (τι ην είναι: quiddite)»³⁵⁸. Η σχέση με το πρόσωπο, την έκφραση, το καθ'εαυτό ον, στον Λεβινάς, σημαίνει την άρνηση της ιδέας ότι όλες οι εξωτερικότητες πηγάζουν από την εσωτερικότητά μας· άρνηση του γεγονός ότι κάθε εντολή είναι αυτονομία και κάθε διδαχή ανάμνηση· άρνηση εισόδου σε ένα θέμα· άρνηση υποταγής του στο βλέμμα με την εξοχότητα της φανέρωσής του. Εάν η σημασία είναι εξωτερική ως

³⁵⁵ Πρβλ. Ю. Тишнер, Мысленне, ένθ. ανωτ., σ. 167. Ο Tischer επισήμανε τη διάσταση του διαλόγου σύμφωνα με τον Λεβινάς. Το αποτέλεσμα του διαλόγου μας με τον Άλλον είναι το «δώρο του κόσμου». Χωρίς τον Άλλον και την ομιλία του που απευθύνεται σε εμένα δεν θα μπορούσε να υπάρξει το δικό μου είναι-στον-κόσμο. Πρέπει να σημειώσουμε όμως ότι είναι δυνατή και θα ήταν ενδιαφέρουσα και μία περαιτέρω σύγκριση και μελέτη της φαινομενολογίας του διαλόγου με την Ευχαριστία.

³⁵⁶ Αυτ., σ. 87.

³⁵⁷ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 28.

³⁵⁸ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 76.

προς εμάς, όπως το πρόσωπο άπειρα αντιστέκεται στον φόνο και είναι εξωτερικό ως προς κάθε νοηματοδοτούσα συνείδηση, και αν μπορούμε να κοινωνούμε με την έκφραση του προσώπου, τότε η εντολή αποτελεί το αρχέτυπο μίας μη τυραννικής σχέσης³⁵⁹. Το άλλο ή η εξωτερικότητα αποτελεί το κατεξοχήν μη-τυραννικό εχέγγυο της ελευθερίας.

Το εγώ μέσα στην ηθική συνείδηση βιώνει μία εμπειρία χωρίς έννοια. Η ηθική συνείδηση και η επιθυμία δεν βρίσκονται στους τρόπους της συνειδήσεως, αλλά αποτελούν την προϋπόθεσή της. Κατά τον Λεβινάς δεν είναι η εσωτερικότητα της ανάμνησης που εκδηλώνει το είναι, αλλά η μεταβατικότητα της διδασκαλίας. Όπως σημειώνει «Η κοινωνία είναι ο τόπος της αλήθειας. Η ηθική σχέση με τον Δάσκαλο που με κρίνει, υποβαστάζει την ελευθερία της προσχώρησής μου στο αληθές. Έτσι αρχίζει η γλώσσα»³⁶⁰. Ο συνομιλητής είναι αρχή της ομιλίας, παραμένοντας πέρα του συστήματος. Ο συνομιλητής στον Λεβινάς αποτελεί ένα Εσείς, και όχι ένα εσύ που αποκαλύπτεται σε κυριαρχική θέση. Είναι ο Δάσκαλος που θέτει υπό κρίση την ελευθερία μου, ενώ μπορεί να την ενδυναμώσει.

«Η σημασία είναι το άπειρο, δηλαδή ο Άλλος άνθρωπος. Το νοητό δεν είναι μια έννοια, αλλά μια νόηση. Η σημασία προηγείται από την νοηματοδοσία (Sinngebung) και υποδεικνύει το όριο του ιδεαλισμού»³⁶¹. Αντιλαμβανόμαστε και ξέρουμε ότι το νόημα είναι το πρόσωπο του Άλλου και η κατανόησή του συνιστά κοινωνία και υποχρέωση. Η δεξίωση του όντος που εμφανίζεται στο πρόσωπο, το ηθικό συμβάν της κοινωνικότητας, επιτάσσει την ομιλία, σπάζοντας κατά κάποιο τρόπο το σχήμα νόηση-νόημα.

Η κοινωνική σχέση ανατρέχει στην παρουσίαση του Άλλου στο ίδιο, μόνον με την έκφραση του προσώπου. Η ανθρώπινη κοινότητα εγκαθιδρύεται με τη γλώσσα, όπου οι συνομιλητές παραμένουν απολύτως χωρισμένοι. Δεν αποτελεί η ενότητα του γένους το πρωταρχικό γεγονός που συγκροτεί την αδελφότητα, αλλά η ευθύνη

³⁵⁹ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σσ. 32 – 33.

³⁶⁰ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 121.

³⁶¹ Αυτ., σ. 263.

μας απέναντι σε ένα πρόσωπο που μας κοιτάζει ως απολύτως ξένους.

Στον Λεβινάς, η σχέση μεταξύ του εγώ και του Άλλου δεν εξαρτάται ούτε από την κατοχή, ούτε από την ενότητα του πλήθους ή την έννοια. Η απουσία της κοινής πατρίδας που κάνει τον Άλλον Ξένο, όπως και το εγώ το ίδιο του Ξένου, που διαταράσσει την οικειότητα του εγώ, υπερβαίνεται από την σχέση μεταξύ ίδιου και Άλλου, η οποία, σύμφωνα με τον Λεβινάς, είναι η γλώσσα³⁶². Η γλώσσα, θεωρεί ο φιλόσοφος, πραγματώνει μία σχέση στην οποία οι όροι δεν γειτνιάζουν, όπου το Άλλο παρά τη σχέση του με το ίδιο, παραμένει υπερβατικό ως προς το ίδιο³⁶³. Η σχέση του ίδιου και του Άλλου είναι η μεταφυσική που διαδραματίζεται πρωταρχικά ως ομιλία, όπου το ίδιο, εγκλωβισμένο στην αυτότητα του εγώ, εξέρχεται του εαυτού του.

«Αλλά βεβαιώνουμε ότι να συλληφθεί κανείς έσωθεν - να παρχθεί ως εγώ - σημαίνει να συλλάβει τον εαυτό του με το ίδιο νεύμα που στρέφεται ήδη προς τα έξω για να εξωτερικεύσει και να εκδηλώσει - για να απαντήσει γι' αυτό που συλλαμβάνει - για να εκφράσει· ότι η ουσία της γλώσσας είναι η καλοσύνη, ή ακόμα, ότι η ουσία της γλώσσας είναι φιλία και φιλοξενία»³⁶⁴. Με τη διαβεβαίωση αυτή ο Λεβινάς προσδιορίζει το ον ως είναι και καλοσύνη, η οποία, καλοσύνη, θα παραχθεί ως πολλαπλότητα.

Η σχέση αυτή, της οποίας οι όροι δεν συγκροτούν μία ολότητα, δεν παράγεται μέσα στη οικονομία του είναι, παρά μόνο ως κατευθυνόμενη από το εγώ προς το Άλλο, ως μία σχέση πρόσωπο προς πρόσωπο. Με τη σχέση αυτή ορίζεται μία απόσταση σε βάθος, η απόσταση της ομιλίας, της νόησης, της καλοσύνης, της Επιθυμίας, έννοιες, οι οποίες είναι, κατά κάποιον τρόπο, ταυτόσημες στον Λεβινάς. Η σχέση αυτή δεν ανάγεται στην απόσταση που εγκαθιδρύει η

³⁶² Για μία κριτική της σύνδεσης μεταξύ γλώσσας και δι-υποκειμενικότητας ως σχέση με τον Άλλον και της δυσκολίας να περιγραφεί η μετάβαση από την υποκειμενικότητα στην δι-υποκειμενικότητα του ομιλείν, καθώς επίσης και για μία ορθόδοξη πρόσληψη της δυνατότητας να περιέχεται η κοινότητα στην υποκειμενική γλώσσα πρβλ. π. Ν. Λουδοβίκου, *Η Αποφατική Εκκλησιολογία του Ομοουσίου*, ένθ. ανωτ., σ. 351 κεξ.

³⁶³ Βλ. αυτ., σσ. 33 - 34.

³⁶⁴ Αυτ., σ. 395.

συνθετική δραστηριότητα της νόησης ανάμεσα σε διάφορους όρους που προσφέρονται στη συνοπτική δραστηριότητα του είναι. Οι λογικοί προσδιορισμοί του είναι, το Ίδιο και το Άλλο δεν μπορούν να εγκλειστούν μέσα σε μία σκέψη. Το εγώ, όπως πιστεύει ο Λεβινάς, δεν αποτελεί ένα αποτέλεσμα του σχήματος αυτού. Η πραγματική ρήξη της ολότητας δεν συνιστά ένα διάβημα της σκέψης που κατορθώνεται με μία απλή αντιδιαστολή όρων που αλληλοέλκονται ή συμπαρατάσσονται. Η ρήξη της ολότητας, κατά τον Λεβινάς, είναι εφικτή μόνον εάν η σκέψη βρίσκεται απέναντι σε ένα Άλλο που αντιστέκεται στην κατηγορία της εσωτερικότητας ή της μοιραίας ολοποιητικής και συνοπτικής σκέψης. Η σκέψη, αντί να απαρτίσει μαζί με το Άλλο, όπως με ένα αντικείμενο, ένα όλον, συνίσταται στο ομιλείν. Η πρόταση του Λεβινάς, αυτός ο δεσμός που συνάπτεται ανάμεσα στο Ίδιο και το Άλλο, χωρίς να συγκροτεί μια ολότητα, μπορεί να αποκληθεί θρησκεία. Η ομιλία σύμφωνα με τον στοχαστή δεν αποτελεί απλώς μία τροποποίηση της εποπτείας ή της σκέψης, αλλά μία πρωταρχική σχέση με το εξωτερικό ον.

«Τολμώ να αποκαλέσω θρησκεία εκείνη την κατάσταση όπου, πέρα από κάθε δόγμα, πέρα από κάθε θεωρητικολογία περί του θείου ή - Θεός φυλάξοι! - περί του ιερού και της βίας του, μιλώ στον συνάνθρωπό μου»³⁶⁵. Βεβαίως, στον φιλόσοφο, ο αληθινός λόγος, ο Λόγος κατά την ουσία του είναι η ίδια εντολή. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το πρόσωπο με το οποίο βρισκόμαστε σε σχέση, αποκαλείται ον, το οποίο όταν το καλούμε, είναι ταυτόχρονα σαν να το επικαλούμαστε. Όταν του μιλήσουμε, καλούμαστε να αδιαφορήσουμε για το καθολικό είναι που ενσαρκώνει, εμμένοντας έτσι στο επιμέρους ον που είναι.

Η κατανόηση του όντος ως τέτοιου αποτελεί ήδη και την έκφραση αυτής της κατανόησης που του προσφέρω. Η σκέψη είναι αδιαχώριστη από την έκφραση. Η έκφραση για τον Λεβινάς είναι πολύ σημαντική, επειδή είναι εκείνη που ιδρύει την κοινωνικότητα χάρη σε μία σχέση η οποία, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να αναχθεί σε κατανόηση. Ο Λεβινάς ισχυρίζεται κάτι τέτοιο, προκειμένου να στηρίξει τον ισχυρισμό ότι η

³⁶⁵ Λεβινάς, ΕΕ, σ. 36.

σχέση με τον Άλλον δεν αποτελεί οντολογία. Η σχέση αυτή με τον Άλλον που δεν περιορίζεται στην παράσταση του Άλλου, αλλά τον επικαλείται, και όπου η επίκληση δεν ακολουθεί την κατανόηση, ο Λεβινάς την αποκαλεί θρησκεία³⁶⁶. «Στη σχέση ανάμεσα στο ον εδώ-κάτω και στο υπερβατικό είναι, που δεν καταλήγει σε καμία κοινότητα έννοιας, ούτε σε καμία ολότητα - σχέση χωρίς σχέση - δίνουμε το όνομα θρησκεία»³⁶⁷.

Ο Λεβινάς διακρίνει τη σκέψη, που απλώς αποβλέπει σε ένα αντικείμενο, από τη σχέση με ένα πρόσωπο, επειδή στην τελευταία περίπτωση αρθρώνεται μία κλητική· το ονομαζόμενο είναι συγχρόνως εκείνο που καλούμε. «Το αντικείμενο της συνάντησης είναι συγχρόνως δεδομένο και σε κοινωνία μαζί μας, χωρίς το γεγονός της κοινωνικότητας να μπορεί να αναχθεί σε μία οποιαδήποτε ιδιότητα που αποκαλύπτεται μέσα στο δεδομένο, χωρίς η γνώση να μπορεί υπερκεράσει την κοινωνικότητα»³⁶⁸. Ο Λεβινάς αποδίδει στη λέξη θρησκεία μία περισσότερο ηθική χροιά. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η λέξη θρησκεία φανερώνει τη σχέση με τους ανθρώπους ως μη αναγώγιμη στην κατανόηση, βλέπει στα ανθρώπινα πρόσωπα το Άπειρο. Η θρησκεία παραμένει η σχέση με το ον ως ον. Η θρησκεία, σύμφωνα με τον στοχαστή, δεν είναι η σύλληψη του όντος ως όντος, ένα ενέργημα όπου το ον είναι ήδη αφομοιωμένο, έστω και αν η αφομοίωση αυτή το αποδεσμεύει ως ον, το αφήνει-να-είναι (συμφωνά με τον Χάιντεγκερ, βλ. κεφ. 3).

Για τον Λεβινάς η κοινωνία οφείλει να είναι αδελφική κοινότητα, προκειμένου να καθίσταται άξια της ευθύτητας (η κατεξοχήν εγγύτητα), με σκοπό να παρουσιαστεί το πρόσωπο στη δεξίωσή του. Κατά τον Λεβινάς, είναι ο μονοθεϊσμός αυτός που δείχνει την ανθρώπινη αυτή συγγένεια, την ιδέα της ανθρώπινης φυλής που ανατρέχει στο πλησίασμα του Άλλου μέσα στο πρόσωπο, στη διάσταση του ύψους, στην ευθύνη για τον εαυτό μας και για τον Άλλον άνθρωπο³⁶⁹. «Η

³⁶⁶ Βλ. Levinas, EN, σ. 7.

³⁶⁷ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 92.

³⁶⁸ Levinas, EN, σ. 8.

³⁶⁹ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 273.

Βίβλος είναι η προτεραιότητα του Άλλου (l'autre) αναφορικά με εμένα. Είναι στον άλλον (autrui) που εγώ πάντα βλέπω ως χήρα και ορφανό. Ο άλλος (autrui) πάντα έρχεται πρώτος. Αυτό είναι κάτι το οποίο εγώ επικαλούμαι, στα ελληνικά, ασυμμετρία της διαπροσωπικής σχέσης. Εάν δεν υπάρχει αυτή η ασυμμετρία, τότε ούτε μια γραμμή από όσα έχω γράψει δεν μπορεί να σταθεί. Και αυτό είναι η τρωτότητα. Μονάχα ένα τρωτό εγώ δύναται να αγαπήσει τον πλησίον του»³⁷⁰.

Η θρησκεία, κατά τον Λεβινάς, αποτελεί το ηθικό υπόβαθρο του ασύμμετρου χαρακτήρα της διαπροσωπικής αυθεντικής σχέσης.

β) Η σχέση ως δικαιοσύνη και γονιμότητα

Εξάλλου, στη φιλοσοφική σκέψη του Λεβινάς εμφανίζεται και το θεμελιώδες ζήτημα για τον Τρίτο. Η υποκριτική απλότητα της σχέσης μεταξύ Εγώ-Εσύ μέσα στη συμμετρία της, παραβιάζεται από την εμφάνιση του Τρίτου ανθρώπου που χωράει στη σειρά, πλάι μετά το άλλο Εσύ. Ο Τρίτος άνθρωπος είναι ταυτόχρονα πρόσωπο, πλησίον και μία απρόσιτη ετερότητα. Έτσι, με βάση τον τρίτο αυτό όρο, τον Τρίτο άνθρωπο, έχουμε την άμεση εγγύτητα ενός πλουραλισμού. Στις σχέσεις μεταξύ Άλλου και Τρίτου δύναται να είναι ο ένας ένοχος ενώπιον του Άλλου. Στη σχέση αυτή, όπου το εγώ είναι υποχρεωμένο έναντι του Άλλου και υπεύθυνο για τον Άλλον, ο Λεβινάς αναρωτιέται ποιος είναι ο πρώτος. Ο στοχαστής θέτει το δίκαιο ερώτημα μέσα στον πλουραλισμό αυτό: ποιος είναι ο όντως Άλλος. Συνεχίζει μάλιστα, διατυπώνοντας και το ένα ακόμη ερώτημα: με ποιο τρόπο μπορούμε να συγκρίσουμε τους Άλλους, τους μοναδικούς, τους ασύγκριτους; Αυτός για τον οποίον ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος είναι

³⁷⁰ Levinas, GCM, σ. 91. Σε σχέση με την απαίτηση της δεύτερης μεγάλης εντολής, «αγαπήσεις τον πλησίον σου ως σεαυτόν» είναι πολύ ενδιαφέρουσα η ερμηνεία του Λεβινάς, η οποία στηρίζεται στην εκ μέρους του γνώση της εβραϊκής γλώσσας. Όπως σημειώνεται: «But if one first agrees to separate the last word of the Hebrew verse, kamokhah, for the beginning of the verse, one can read the whole thing still otherwise. «Love your neighbor; this work is like yourself»; «love your neighbor; he is yourself» it is this love of the neighbor which is yourself» ... «Love your neighbor; all that is yourself; this work is yourself, this love is yourself. Kamokhah does not refer to “your neighbor”, but to all the words that precede it».

μοναδικός και αυτός ο ίδιος που είναι υπεύθυνος δεν μπορεί να επιρρίπτει την δική του ευθύνη. Επομένως και αυτός είναι μοναδικός. Ο Λεβινάς θεωρεί ότι στο σημείο αυτό εισέρχεται η γνώση και η αντικειμενικότητα. Με άλλα λόγια, ο Λεβινάς μεταβαίνει από τη μη αμοιβαία σχέση προς μία σχέση στην οποία μεταξύ όλων των μέλων της κοινωνίας υπάρχει αμοιβαιότητα και ισότητα.

Η μελέτη και η αναζήτηση του Λεβινάς προϋποθέτει την καινούργια αυτή σχέση, στην οποία από την περίσσεια και την ευγένεια που θα έπρεπε να περιλαμβάνει το ηθικό υποκείμενο ανήκει το θέμα της δικαιοσύνης. Μέσα στη δικαιοσύνη λαμβάνει χώρα σύγκριση και ο Άλλος δεν διαθέτει προνόμια αναφορικά με το εγώ ή το υποκείμενο. Μεταξύ όλων των ανθρώπων στο πλαίσιο της κοινωνίας οφείλεται να εγκαθιδρυθεί μία σχέση, η οποία προϋποθέτει τη σύγκριση μεταξύ τους και συνεπώς τη δικαιοσύνη και τη πολιτογράφηση. Περιορίζοντας, ωστόσο την πρωταρχική ευθύνη σε σχέση με τον Άλλον, η δικαιοσύνη συνεπάγεται την υποταγή του δικού μου εγώ στον Άλλον. Βασιζόμενος στον τρίτο όρο ή στον Τρίτο άνθρωπο, ο Λεβινάς θέτει το ζήτημα της θεμελιώδους δικαιοσύνης, το ζήτημα του δικαίου, που αποτελεί εξαρχής ένα ζήτημα για τον Άλλον.

Η βασική ιδέα του Λεβινάς έγκειται στη μετάβαση από το πεδίο της υπευθυνότητας στη δικαιοσύνη της ευσπλαχνίας, που περιορίζει την πρωταρχική προτεραιότητα του Άλλου. Πρόκειται για μία άνευ όρων αναγκαστική γνώση σχετικά με το τι σημαίνει ο αριθμός 2 αναφορικά με τον αριθμό 3, και το αντίθετο, ο αριθμός 3 σε σχέση με τον αριθμό 2. Ο Λεβινάς επαναλαμβάνει στο σημείο αυτό τη σκέψη του Γιανκέλεβιτς σύμφωνα με την οποία «Εμείς ποτέ δεν έχουμε δίκαιο, πάντα ο Άλλος έχει»³⁷¹.

Σε τελική ανάλυση είναι ο τελικός σκοπός στον οποίο θα πρέπει να θεμελιωθεί η δικαιοσύνη, η οποία προσβάλλει το πρόσωπο. Αυτή ακριβώς είναι η ιδιαίτερη εξωτερικότητα του προσώπου. «Το πρόσωπο κατατράχει και δείχνει τον εαυτό του: ανάμεσα στην υπερβατικότητα και την ορατότητα/αορατότητα. Η σημασία σημαίνει μέσα στη δικαιοσύνη, αλλά επίσης - αρχαιότερη από τον εαυτό της

³⁷¹ Αυτ., σ. 102.

και από την ισότητα που η ίδια συνεπάγεται - η δικαιοσύνη εισάγει τη δικαιοσύνη μέσα στην ευθύνη μου για τον άλλο, στην ανισότητά μου σε σχέση με αυτόν του οποίου είμαι όμηρος. Ο άλλος άνθρωπος είναι παραχρήμα ο αδελφός όλων των άλλων ανθρώπων. Ο πλησίον που με κατατρύχει ήδη είναι πρόσωπο, συνάμα συγκρίσιμο και ασύγκριτο, πρόσωπο μοναδικό που έχει σχέση με πρόσωπα, πράγματι ορατό μέσα στη μέριμνα για δικαιοσύνη»³⁷². Η κοινωνικότητα είναι κατά τον φιλόσοφο αυτή η ετερότητα του προσώπου, είναι το σχήμα «για-τον-Άλλον», η φωνή που αναδύεται μέσα μας, μέσα στη δική μας θνητότητα, από τα βάθη της δικής μας αδυναμίας. Ο Λεβινάς πιστεύει ότι η φωνή αυτή αποτελεί την εντολή που μας διατάζει να είμαστε υπεύθυνοι για τη ζωή του Άλλου ανθρώπου. Δεν έχουμε το δικαίωμα να τον εγκαταλείψουμε μόνον του στη δική του θνητότητα.

Όπως παρατηρεί με διορατικότητα ο Derrida, ο νόμος, ο οποίος έτσι μας καλεί να αναχθούμε στην άλλη ατέλευτη πρωτοκαθεδρία του εντελώς Άλλου κατά τον Λεβινάς, είναι η σχέση προς τον Άλλον, δηλαδή η δικαιοσύνη: « [...] η αλήθεια αυτής της γνώσεως ανάγει στην σχέση με τον άλλον άνθρωπο - τουτέστιν στη δικαιοσύνη»³⁷³.

Στον Λεβινάς, από την ευθύνη προς τον Άλλον, ανάγεται η ίδια η αρχή της νοητότητας και το νόημα, γι' αυτό η οντολογία, η αντικειμενική γνώση και οι πολιτικές μορφές υπάγονται υπο την έννοια αυτή στη σήμανση του προσώπου. Αυτό συμβαίνει «[...] γιατί η δικαιοσύνη, η κατεξοχήν υπέρβαση και η προϋπόθεση της γνώσης δεν αποτελεί, όπως θα θέλαμε, μια νόηση σύστοιχη ενός νοήματος»³⁷⁴.

Από την αρχή το νόημα του προσώπου του Άλλου ανθρώπου φανερώνει τη δικαιοσύνη και τη γνώση λόγω της πολλαπλότητας της ανθρωπότητας. Η εξάσκηση της δικαιοσύνης προϋποθέτει τα δικαστήρια και τους πολιτικούς θεσμούς, ενώ παραδόξως, απαιτεί κατά κάποιο τρόπο και την άσκηση κάποιας βίας, την οποία κάθε δικαιοσύνη προϋποθέτει. Η ίδια αυτή βία θεωρείται καταρχήν

³⁷² Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 201. Η μετάφραση και το παράθεμα ακολουθεί τον J. Derrida, *Adieu, ένθ. ανωτ.*, σ. 34.

³⁷³ J. Derrida, *αυτ.*, σ. 34.

³⁷⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 105.

δικαιολογημένη, επειδή επιτελεί την προστασία του Άλλου και του πλησίον. Η κοινωνικότητα της δικαιοσύνης συνίσταται στην άπειρη απαίτηση της ηθικής συνείδησης απέναντι στον εαυτό της. Το εγώ βρίσκεται σε μία κατάσταση, όπου έχει κριθεί και αυτή η κρίση δεν προέρχεται από το καθολικό Ουδέτερο, αλλά μέσα από την άπειρη απαίτηση απέναντι στον εαυτό μας, όπου παράγεται η δυαδικότητα της πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέσης.

Η μεταφυσική σχέση στον Λεβινάς, ή η σχέση με τον Άλλον κυλάει μέσα στη μορφή του Εμείς στον βαθμό που το πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου μας φέρνει σε σχέση με τον τρίτο και επομένως λαχταρά ένα κράτος, θεσμούς και νόμους που αποτελούν ήδη την πηγή της καθολικότητας. «Το εσύ τίθεται μπροστά σε ένα εμείς. [...] Η παρουσία του προσώπου - το άπειρο του Άλλου - είναι γύμνια, παρουσία του τρίτου (δηλαδή όλης της ανθρωπότητας που μας κοιτάζει) και διαταγή που διατάζει να διατάξουμε»³⁷⁵. Η δική μας ευθύνη για τους άλλους θα πρέπει, κατά κάποιο τρόπο, να αυτοπεριορίζεται. Το γεγονός ότι ο δικός μας πλησίον, στην προοπτική της απεριόριστης αυτής ευθύνης, θεωρείται επίσης ως τρίτος άνθρωπος σε σχέση με κάποιον Άλλον, επίσης πλησίον, ο Λεβινάς θεωρεί ότι οδηγεί στη γέννηση της νόησης, της συνείδησης, της δικαιοσύνης και της ίδιας της φιλοσοφίας³⁷⁶.

Για να είναι εφικτή η πραγματοποίηση, η ανιδιοτελής (dis-interested) ευθύνη για τον Άλλον, θα πρέπει να αποκλείσουμε την αμοιβαιότητα. Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει ότι ο Άλλος οφείλει να μην είναι υπεύθυνος και αφοσιωμένος στον Άλλον. Το τρίτο μέρος βρίσκεται πάντοτε και αναγκαστικά μέσα στη σχέση μας με τον Άλλον. Ο Τρίτος άνθρωπος είναι πάντοτε μέσα στον Άλλον. Γι' αυτό κι ο Τρίτος δεν θα πρέπει να προσεγγίζεται μέσω των θεσμών, αλλά πάντοτε μέσω του Άλλου. Το γεγονός αυτό, στη φιλοσοφική και ηθική σκέψη του Λεβινάς, μετατρέπει τη σχέση μεταξύ δικαίου και υπευθυνότητας δια του Άλλου πολύ στενή. Μέσα στον Άλλον, όπου ήδη μάς παρουσιάζεται ο Τρίτος, μας βλέπει και ο Τρίτος.³⁷⁷ Στη σχέση προς τα τρία μέρη, δεν θα

³⁷⁵ Αυτ., σ. 274.

³⁷⁶ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 204.

³⁷⁷ Πρβλ. Levinas, GCM, σ. 82.

μπορούσε πότε να υπάρχει καθυπόταξη. Ο τρίτος και η κοινωνία, το δίκαιο και η κοινωνική σχέση δεν συγκρότεται μέσα από τους θεσμούς ή την κοινωνία, ως ανώνυμη αρχή αλλά μέσα από την εμφάνιση του Τρίτου εντός του Άλλου.

Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η δικαιοσύνη οφείλει να προέρχεται από την υπεροχή και την προτεραιότητα του Άλλου. Η πρωταρχική αυτή υποχρέωση ενώπιον της πολλαπλότητας της ανθρωπότητας οδηγεί σε αυτοαπονομή της δικαιοσύνης. Η προσπάθεια του Λεβινάς είναι να συνδέσει τη δικαιοσύνη με την ευσπλαχνία (έλεος), δηλαδή με την απεριόριστη υποχρέωση προς τον Άλλον. Υπό την έννοια αυτή η δικαιοσύνη φτάνει μέχρι τη δική του προσωπική μοναδικότητα, αποτελώντας έτσι ανιδιοτελής αγάπη χωρίς φιληδονία. Γι' αυτό πρέπει οι θεσμοί, τους οποίους η δικαιοσύνη απαιτεί να ελέγχονται από την ευσπλαχνία (έλεος) που παράγει τη δικαιοσύνη³⁷⁸.

«Η διάσταση του θείου διανοίγεται με αφετηρία το ανθρώπινο πρόσωπο. Μια σχέση με το Υπερβατικό - που εντούτοις δε δεσμεύεται σε τίποτα από το Υπερβατικό - είναι μια κοινωνική σχέση. Μέσα σε αυτή το Υπερβατικό απείρως Άλλο, μας παρακινεί και μας καλεί. ... Σε εξής η μεταφυσική διαδραματίζεται στο χώρο της κοινωνικής σχέσης - στις σχέσεις μας με τους ανθρώπους»³⁷⁹. Η μεταφυσική σχέση στον Λεβινάς έγκειται στην εγγύτητα του Άλλου ανθρώπου, στην εγγύτητα του πλησίον, είναι απόλυτη και εκφράζεται με το να μας παρακινεί με την αθλιότητα του προσώπου του Ξένου, της χήρας και του ορφανού. Η ευθύτητα της «πρόσωπο-προς-πρόσωπο» σχέσης, η αλλιώς η δικαιοσύνη μάς οδηγεί στον Θεό, επειδή ο Άλλος άνθρωπος είναι ο τόπος της μεταφυσικής αλήθειας και απαραίτητος για τη σχέση μας με τον Θεό. Η πίστη και η δικαιοσύνη αποτελεί την καθιέρωση του πρωτείου της ηθικής, δηλαδή της δι-ανθρώπινης σχέσης. Διαβάζουμε ως εξής: «Η κοινωνία δεν απορρέει από την ενατένιση του αληθούς, γιατί η σχέση με τον άλλον άνθρωπο, που είναι ο δάσκαλός μας, καθιστά δυνατή την αλήθεια. Έτσι, η αλήθεια συναρτάται με την

³⁷⁸ Βλ. Levinas, ΑΤ, σσ. 175 - 176.

³⁷⁹ Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 89 - 90.

κοινωνική σχέση που είναι η δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη συνίσταται στο να αναγνωρίζω στον άλλο άνθρωπο τον δάσκαλο μου»³⁸⁰.

Η μεταφυσική δεν εγκύπτει στο «δί' εαυτόν», προκειμένου να αναζητήσει την απόλυτη προσέγγιση του είναι. Η ύπαρξη του «δί' εαυτόν» δεν αποτελεί το τελευταίο νόημα της γνώσης, αλλά η επαναξέταση του εαυτού, η επιστροφή όπως ήδη σημειώθηκε, στο πριν από τον εαυτό, ενώπιον του Άλλου ανθρώπου. Ο Λεβινάς αντιτάσσεται ριζικά στην αντίληψη του Χάιντεγκερ, ο οποίος υποτάσσει τη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο στην οντολογία, επειδή θεωρεί ότι η δικαιοσύνη και η αδικία, ως μία πρωταρχική προσπέλαση του Άλλου ανθρώπου, κείται πέρα της οντολογίας. Η ύπαρξη του Άλλου ανθρώπου, καταφάσκει ο στοχαστής, μάς αφορά μέσα στη συλλογικότητα, όχι στη μετοχή του στο, ήδη οικείο σε όλους, είναι, αλλά όταν ο Άλλος μάς προκαλεί ως άλλος, δηλαδή ως ανεξάρτητος από εμάς, φανερούμενος πίσω από κάθε σχέση που μπορεί να συνάπτουμε μαζί του ως απόλυτο: «Αυτός ο τρόπος δεξίωσης ενός απολύτου όντος το οποίο ανακαλύπτουμε μέσα στη δικαιοσύνη και την αδικία επιτελεί την ομιλία, η οποία είναι ουσιωδώς διδακτική. Δεξίωση του άλλου ανθρώπου - ο όρος εκφράζει μια ταυτοχρονία ενεργητικότητας και παθητικότητας η οποία θέτει τη σχέση με τον άλλον έξω από διχοτομίες που προσιδιάζουν στα πράγματα: το a priori και το a posteriori, της ενεργητικότητας και της παθητικότητας»³⁸¹.

Ο Λεβινάς υπερασπίζεται το Εγώ, ως εκείνο που είναι αναγκαίο, προκειμένου να αποδοθεί δικαιοσύνη στον Άλλον. Κατά τον Λεβινάς, η έννοια της ομαλότητας και της ισορροπίας σε αντίθεση με την ορθολογική ιεραρχία ή με την ορθολογική τάξη ενός κράτους, έγκειται στην απεριόριστη ευθύνη όλων για όλους και απέναντι σε όλους³⁸². Στην περίπτωση αυτή, ο Λεβινάς θεωρεί την υποκειμενικότητα ως το γεγονός που μπορεί να διακρίνει, το εγώ ως πρωτοπρόσωπη ύπαρξη στο βαθμό που το εγώ σημαίνει άπειρη ευθύνη για τον Άλλον και

³⁸⁰ Αυτ., σ. 80.

³⁸¹ Αυτ., σ. 104.

³⁸² Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 78.

είναι απαραίτητο για τον ρόλο του ειρηνοποιού. «Η υπέρβαση ή η καλοσύνη παράγεται ως πολλότητα...Η ενότητα της πολλότητας είναι η ειρήνη και όχι η συνοχή στοιχείων που συνιστούν την πολλότητα»³⁸³. Η ειρήνη όμως οφείλει να είναι η ειρήνη μας και μέσα στη σχέση που ξεκινάει από ένα εγώ και πηγαίνει προς τον Άλλον μέσα στη επιθυμία και στην καλοσύνη, όπου το εγώ υπάρχει χωρίς εγωισμό, δηλαδή ως ηθικό υποκείμενο.

*

Όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο π. Tischner, το υποκείμενο στον Λεβινάς υπερβαίνεται στο φώς της γονιμότητας. Από την μία μεριά το φαινόμενο της πατρότητας συνιστά μία αναπόφευκτη αφετηρία για την κατανόηση της σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου³⁸⁴, ενώ από την άλλη αγγίζει την ίδια τη δομή του υποκειμένου σε σχέση με την ιστορική ύπαρξη, καθώς στη σκέψη του Λεβινάς, το ζην απείρως μπορεί να υποστασιοποιηθεί μέσω της γονιμότητας του όντος.

Εκείνο που ενδιαφέρει τον Λεβινάς είναι το πεδίο που προϋποθέτει και υπερβαίνει την επιφάνεια του Άλλου ανθρώπου, το πεδίο στο οποίο το εγώ φέρεται πέρα του θανάτου. Το πεδίο αυτό είναι το πεδίο του έρωτα και της γονιμότητας, όπου η υποκειμενικότητα τίθεται σε συνάρτηση με τις κινήσεις αυτές. Κατά τον Λεβινάς, το μεταφυσικό συμβάν της υπέρβασης, η δεξίωση του άλλου ανθρώπου (επιθυμία και γλώσσα), δεν επιτελείται ως έρωτας. Αντίθετα, όπως δείχνει το φιλοσοφικό του σύστημα η υπέρβαση της ομιλίας συνδέεται με τον έρωτα³⁸⁵, γεγονός που μας αναγκάζει να μελετήσουμε και αυτές τις όψεις.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η φιλοσοφία του Λεβινάς παρουσιάζει μία διαλεκτική του ενός και των πολλών, ή ακριβέστερα είναι μία καθάρηση του Ενός σε πολλαπλότητα και μερικότητα μέσα

³⁸³ Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 395 - 396.

³⁸⁴ Πρβλ. Ю. Тишнер, Мислене, ένθ. ανωτ, σ. 169.

³⁸⁵ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 329.

στην οποία οι σχέσεις του ξεχωριστού όντος με το Άπειρο αρθρώνονται. Σε συνέντευξή του στον H. J. Lenger ο Λεβινάς παρουσιάζει μία ενδιαφέρουσα άποψη, διακρίνοντας το είναι-μεταξύ-μας (entre-nous). Το είναι αυτό είναι κάτι περισσότερο από το ενωμένο-είναι. Σε αυτό ο Λεβινάς δεν διαβλέπει τις σχέσεις του Πλωτίνου, όπου η κοινωνία των ανθρώπων στη διαδικότητά της συνιστά την καθάρηση του Ενός. Στον αντίποδα, ο Λεβινάς βλέπει το είναι-σε-δύο ως τον ίδιο άνθρωπο, το ίδιο του πνεύμα³⁸⁶.

Ο Λεβινάς ονομάζει γονιμότητα το μέλλον. Αυτό δεν είναι το αριστοτελικό σπέρμα (δηλαδή κάτι λιγότερο από το ον, σαν ένα υπ-ον), ούτε η χαϊντεγκεριανή δυνατότητα που συνιστά το ίδιο το ον. Αντίθετα, ο Λεβινάς μετατρέπει τη σχέση με το μέλλον σε δύναμη του υποκειμένου. Το μέλλον μας δεν επιστρέφει στη λογική ουσία του δυνατού, επειδή, όντας δικό μας και συνάμα ξένο, αποτελεί δυνατότητά μας αλλά και δυνατότητα του Άλλου (δηλαδή της ερωμένης)³⁸⁷.

Το εγώ, ως υποκείμενο και υπόβαθρο δυνάμεων, δεν εξαντλεί την έννοια του εγώ, δεν περιλαμβάνει όλες τις κατηγορίες μέσα στις οποίες παράγεται η υποκειμενικότητα. Μέσα στην ερωτική σχέση λαμβάνει χώρα η μεταστροφή της υποκειμενικότητας, εκεί διακόπτεται η ανωνυμία του «απρόσωπου υπάρχουν». Από τη σχέση αυτή κατάγονται οι δυνατότητες του εγώ μέσα στο ον. Εκεί το ον παράγεται, ως μία ακατάπαυστη επανέναρξη και ως εκ τούτου ως άπειρο. Στην ερωτική σχέση είναι η σύμπτωση της ελευθερίας και της ευθύνης που συνιστά το εγώ, που διπλασιάζει τον εαυτό του, εμποδίζοντάς τον ταυτόχρονα. Περαιτέρω, το εγώ μέσα στη θηλότητα, δηλαδή στη σχέση με τον Άλλον, δύναται να παραχθεί ως καθ' αυτό άπειρο³⁸⁸.

³⁸⁶ Βλ. E. Levinas, «visage and violence première (phénoménologie de l'éthique): Une Interview par H. J. Lenger» στο *La différence comme non-indifférence: éthique et altérité chez Lévinas*, ed. A. Munster, (Kimé, Paris, 1995), σ. 140.

³⁸⁷ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 347.

³⁸⁸ Βλ. αυτ., σ. 351.

Οι προοπτικές που διανοίγει η γονιμότητα, κατά τον Λεβινάς, πιστοποιούν τον οντολογικό χαρακτήρα του χωρισμού και προϋποθέτει ένα χρόνο που είναι ταυτόχρονα άπειρος και ασυνεχής. Κατά τον Λεβινάς, ο χρόνος είναι αυτός που στηρίζει «την πατρική σχέση ανάμεσα σε μένα και σε έναν άλλο που, κατά μια έννοια, είναι και πάλι εγώ και παραταύτα απολύτως άλλος· είναι μια χρονικότητα που συμπλησιάζει το έμπρακτο και το λογικό παράδοξο της γονιμότητας. Είναι σχέσεις με την ετερότητα που ξεχωρίζουν από κείνες όπου το ίδιο δεσπόζει ή αναρροφά ή συσφαιρώνει το Άλλο με πρότυπο τη γνώση»³⁸⁹.

Το ζήτημα της γονιμότητας στον Λεβινάς διανοίγει με ένα ενδόμυχο και απόκρυφο τρόπο το ζήτημα της κοινωνίας. Όπως σημειώνει, «τον παράγεται πολλαχώς και ως σχισμένο σε Ίδιο και Άλλο. Αυτή η έσχατη υφή του είναι κοινωνία και ως εκ τούτου χρόνος»³⁹⁰. Έτσι εξερχόμαστε από τη φιλοσοφία του παρμενίδειου όντος. [...] Η υπέρβαση είναι χρόνος και βαίνει προς τον Άλλον άνθρωπο. Αλλά ο Άλλος άνθρωπος δεν είναι τέρμα: δεν σταματά την κίνηση της Επιθυμίας. Το άλλο που επιθυμεί η Επιθυμία, είναι ακόμα Επιθυμία, η υπέρβαση υπερβαίνει προς εκείνον που υπερβαίνει - ιδού η αληθινή περιπέτεια της πατρότητας της μετα-υποστασιοποίησης, που επιτρέπει να ξεπεράσουμε την απλή ανανέωση του δυνατού μέσα στα αναπόδραστα γεράμματα του υποκειμένου. Η υπέρβαση - το για τον άλλον άνθρωπο - η σύστοιχη με το πρόσωπο καλοσύνη, θεμελιώνει μια βαθύτερη σχέση: την καλωσύνη της καλωσύνης»³⁹¹.

Είναι προφανές, επίσης, ότι η επιθυμία, κατά του Λεβινάς, δεν είναι έλλειψη. Είναι μάλλον η ανεξαρτησία του χωρισμένου όντος και η υπέρβασή του. Η Επιθυμία δεν αποτελεί ανάγκη, αλλά υπερβαίνει τον εαυτό της, ενώ εκπληρώνεται με την γονιμότητα και ταυτίζεται, θα

³⁸⁹ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 38.

³⁹⁰ Η επέκταση του χρόνου εμφανίζεται ως η επέκταση της ίδιας της ύπαρξης, πρβλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ. 87 και ΟΑ σ. 368. Σε αντίθεση προς τον Χάιντεγκερ, ο Λεβινάς θεωρεί, ότι αυτό που συνιστά την ουσία του χρόνου δεν είναι η περατότητα του, αλλά ο άπειρος χαρακτήρας του. Η ανάνσταση του χρόνου συνιστά το κύριο συμβάν του χρόνου. Το σχήμα αυτό παρομοιάζεται με τη σχέση του Εγώ με τον Άλλον άνθρωπο και στη βάση τους, τη γονιμότητα μέσα από την ασυνέχεια που συνιστά το χρόνο.

³⁹¹ Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 349 - 350.

λέγαμε, με τη γονιμότητα. Αυτό συμβαίνει, επειδή η γονιμότητα που γεννάει τη γονιμότητα επιτελεί, κατά τον Λεβινάς, την καλοσύνη, δηλαδή, τη σύλληψη του παιδιού.

Όπως ήδη έγινε σαφές, η εξωτερικότητα του Άλλου και γενικώς η κοινωνική εξωτερικότητα στον Λεβινάς είναι πρωτότυπη και μας υποχρεώνει να εξέλθουμε από τις κατηγορίες της ενότητας και της πολλαπλότητας που ισχύουν για πράγματα, τα οποία βρίσκονται σε ένα απομονωμένο υποκείμενο. Η διυποκειμενικότητα μάς προσφέρεται από τον έρωτα ή μέσα στην εγγύτητα του Άλλου και συνάμα από τη δυαδικότητα των όντων. Η εγγύτητα δεν συνιστά υποβιβασμό ή σύμφυση. Πρέπει να διατηρηθεί η ασυμμετρία της δι-υποκειμενικής σχέσης, κάτι το οποίο λησμονιέται στην αμοιβαιότητα των σχέσεων, γεγονός που χαρακτηρίζει τον πολιτισμό μας. Η ιδέα της αδελφότητας, ωστόσο, είναι κατάληξη που παραπέμπει σε όλα τα στοιχεία εκείνα που μαρτυρούν τον έρωτα³⁹². Ο Λεβινάς υπογραμμίζει, ότι για να τεθεί κανείς μέσα στην αδελφότητα και να είναι ταυτόχρονα ο φτωχός και ο αδύναμος (δηλαδή να διατηρηθεί η ασυμμετρία), χρειάζεται το ενδιαμέσο του πατέρα. Ο πατέρας δεν είναι μονάχα αιτία ή γένος, αλλά η ετερογένεια του εγώ και του Άλλου. Η πατρότητα είναι αυτή η ετερογένεια, η σχέση μεταξύ των γενών, από τα οποία ξεκινούν η κοινωνία και ο χρόνος. «Η ασύμμετρη διυποκειμενικότητα είναι ο τόπος μιας υπέρβασης όπου το υποκείμενο, παρότι διατηρεί την υφή του υποκειμένου, έχει τη δυνατότητα να μην επιστρέψει μοιραία στον εαυτό του, να είναι γόνιμο και, ως πούμε τη λέξη προστρέχοντας - να έχει ένα παιδί»³⁹³.

Σύμφωνα με τον Λεβινάς η υπέρβαση της γονιμότητας δεν έχει τον χαρακτήρα της αναφορικότητας, επειδή η ερωτική υποκειμενικότητα συγκροτείται μέσα στην κοινή πράξη του αισθανόμενου και του αισθητού, όπως το εγώ ενός Άλλου και ως εκ τούτου μέσα στους κόλπους μίας σχέσης με το Άλλο, μέσα στη σχέση με το πρόσωπο. Η ερωτική αγάπη ή ερωτική υποκειμενικότητα, όπως ονομάζει ο Λεβινάς την κοινωνία αυτή, αποτελεί την καθ'αυτό μετουσίωση και την

³⁹² Βλ. Λεβινάς, ΥΥ, σ. 115.

³⁹³ Αυτ., σ. 116.

πρωτοφανή σχέση μεταξύ δύο υποστάσεων, όπου αναδεικνύεται ένα επέκεινα των υποστάσεων και διαλύεται μέσα στην πατρότητα. Η υποκειμενικότητα της γονιμότητας, η αλλοίωση και η ταυτοποίηση της γονιμότητας μέσω του υποκειμένου συνιστά την πατρότητα. Διαβάζουμε έτσι ότι «Μέσα στην πατρότητα η επιθυμία διατηρείται ως ακόρεστη επιθυμία - δηλαδή ως καλωσύνη - και εκπληρώνεται. Δεν μπορεί να εκπληρωθεί ικανοποιημένη. Για την Επιθυμία το να εκπληρωθεί, ισοδυναμεί με το να γεννήσει το καλό ον, να είναι καλωσύνη της καλωσύνης»³⁹⁴.

Η πατρότητα, ωστόσο, δεν συνιστά απλώς μία έξοδο από το είναι, η οποία οδηγεί στη διάσταση του είναι³⁹⁵. Η πατρότητα είναι μία σχέση με τον Άλλον που παραμένει ριζικά Άλλος και παρ' όλα αυτά είναι εγώ. Η ετερότητα αυτή του πατέρα τού ανήκει, χωρίς όμως να είναι κτήμα και ιδιοκτησία του. Η πατρότητα, κατά τον Λεβινάς, είναι «πέρα του εφικτού», ως εάν το είναι του πατέρα μέσα στη γονιμότητα να ξεπερνάει τις δυνατότητες που εγγράφονται στη φύση ενός όντος. Ο Λεβινάς υπογραμμίζει, από τη μία πλευρά την αναστάτωση που προκαλεί η πατρότητα στην οντολογική και λογική συνθήκη της υπόστασης και από την άλλη την υπερβατική υποκειμενικότητα. Η πατρότητα έγκειται στο γεγονός ότι μπορούμε να εξέλθουμε από τον κλοιό της ταυτότητάς μας και από το δεδομένο ότι κάτι δεν μας έχει δοθεί, αλλά παρ' όλα αυτά είμαστε εμείς. Η συστατική διάσταση του χρόνου, το μέλλον επέκεινα του είναι μας, προσλαμβάνει στην πατρότητα συγκεκριμένο περιεχόμενο. Το «πέρα του εφικτού» δεν ταυτίζεται μόνον με τη βιολογική πατρότητα, που, όπως νομίζει ο Λεβινάς, είναι η πρώτη μορφή πατρότητας. Το «πέρα του εφικτού» διαμορφώνει με τον Άλλον σχέσεις, μέσα στις οποίες εκλαμβάνουμε τον Άλλον ως δικό μας παιδί, δηλαδή λαμβάνουμε έναντι του Άλλου μία πατρική στάση. Ο Λεβινάς συλλαμβάνει την πατρότητα ως σχέση, ως σχέση ανάμεσα σε ανθρώπινα όντα που δεν τα συνδέει μόνο η βιολογική συγγένεια. Το επόμενο εκτενές παράθεμα περιγράφει με σαφήνεια τη στάση του φιλοσόφου: «Η πατρότητα είναι μια σχέση με

³⁹⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 352 - 353.

³⁹⁵ Βλ. Λεβινάς, ΗΑ, σ. 45 κεξ.

κάποιον ξένο ο οποίος, μολονότι είναι άλλος, είμαι εγώ. Είναι η σχέση του εγώ με έναν εαυτό του που παραταύτα παραμένει ξένος προς το εγώ. ... Τόσο η έννοια της αιτίας όσο και κείνη της ιδιοκτησίας δεν επιτρέπουν να συλλάβουμε το γεγονός της γονιμότητας. Δεν έχω το παιδί μου, αλλά είμαι - εν τινι τρόπω - αυτό το παιδί. Μόνο που εν προκειμένω η λέξη "είμαι" διαφέρει νοηματικά από τη ελεατική ή πλατωνική της σημασία. Στο ρήμα "υπάρχω" ενέχεται μια πολλότητα και μια υπέρβαση, μια υπέρβαση που απουσιάζει ακόμη και από τις πλέον παράτολμες υπαρξιστικές αναλύσεις. Από την άλλη το παιδί είναι ... ένα εγώ, είναι ένα πρόσωπο. Τέλος, η ετερότητα του παιδιού δεν είναι η ετερότητα του alter ego. Η πατρότητα δεν είναι συμπάθεια, δια της οποίας μπορώ να έλθω στη θέση του παιδιού· δια του είναι μου είμαι το παιδί μου και όχι δια της συμπαθείας. [...] Η πατρότητα δεν είναι απλώς μια ανανέωση του πατέρα μέσα στο παιδί και η σύμφυση μαζί του. Είναι επίσης η εξωτερικότητα του πατέρα έναντι του παιδιού. Είναι ένα πληθυντικό υπάρχειν...»³⁹⁶.

Όλες όμως, αυτές οι σκέψεις του Γάλλου φιλοσόφου συναντούν αντίλογο στο κείμενο του αρχ. Παντελεήμονα Μανουσάκη με τίτλο «Διαβάζοντας τον Λεβινάς ενάντια στον Λεβινάς: θάνατος, επιθυμία, γονιμότητα»³⁹⁷, όπου και εμπεριέχεται μία κριτική της μεταφυσικής της γονιμότητας, που συνίσταται στη σχέση μεταξύ θανάτου και έρωτα. Ο Μανουσάκης ασκεί κριτική στη «Σωκρατική λογική του έρωτα»³⁹⁸ του Λεβινάς, η οποία σε τελική ανάλυση, κατά τον Μανουσάκη, προδίδει μία προσπάθεια διάκρισης μεταξύ του υποστατικού όντος και του ανωνύμου υπάρχειν και εν τέλει κοστίζει στον ίδιο τον Άλλον.

Ο π. Μανουσάκης θεωρεί ότι στη διπλή λειτουργία του παιδιού βρίσκεται ακριβώς η ρίζα της ανοίκειας ομοιότητας ανάμεσα στο Συμπόσιο του Πλάτωνος και στο τελευταίο μέρος του Ολότητα και

³⁹⁶ Αυτ., σσ. 46 - 47.

³⁹⁷ Πρβλ. Σχετικώς αρχιμ. Π. Μανουσάκης, «Διαβάζοντας τον Λεβινάς Ενάντια στον Λεβινάς: Θάνατος, επιθυμία, γονιμότητα», μπφρ. Ν. Μανολόπουλου, Νέα Ευθύνη, τεύχος 10, (Μάρτιος - Απρίλιος 2012), σσ. 170 - 176.

³⁹⁸ Πρβλ. αυτ., σ. 171.

Άπειρο³⁹⁹ του Λεβινάς. Στην, κατά Λεβινάς, γονιμότητα του έρωτα, ο π. Παντελεήμων διακρίνει ότι η απρόσωπη ύπαρξη των γονιδίων μας ή της φύσης μας διαιώνίζεται. Επομένως, δεν είναι το προσωπικό και το υποστατικό εγώ, αλλά η συνέχιση του απρόσωπου είναι, δηλαδή η στοιχειώδης και απρόσωπη φύση, που θριαμβεύει, γεγονός που συνεπάγεται τη διαιώνιση της κακότητας του είναι⁴⁰⁰.

Ο π. Μανουσάκης διαφωνεί με τη γονιμότητα του Λεβινάς και στην πιθανότητα της αναπαραγωγής διαβλέπει μάλλον τον υποβιβασμό της προσωπικής σχέσης σε φυσική, δηλαδή τον θρίαμβο του μη-υποστατικού είναι⁴⁰¹. Σύμφωνα με τον Έλληνα στοχαστή, το φυσικό και η προαγωγή του φυσικού ως εργονομική και παραγωγική, υποτιμούν το προσωπικό και σε τελική ανάλυση κοστίζουν και στον ίδιο τον Άλλον.

Θα πρέπει να συμφωνήσουμε κατά κάποιο τρόπο με τον π. Παντελεήμονα και το θρίαμβο του είδους επί του προσώπου. Οφείλουμε, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι ο Λεβινάς υπό τον όρο «φύση» πιθανόν εννοούσε μόνον το χαϊτεγκεριανό «είναι-προς-θάνατο», ενώ διαβλέπει τη μοναδική λύση στη μεταφυσική της πατρότητας ή στη λεγόμενη έννοια της μετα-υποστασιοποίησης⁴⁰². Στη γονιμότητα όμως, ο Λεβινάς βλέπει την καλοσύνη, όπου εκπληρώνεται η Επιθυμία, δηλαδή τη μεταφυσική διαλεκτική της διάσταση, η οποία είναι ταυτόχρονα η ανεξαρτησία του χωρισμένου όντος και η υπέρβασή του, μία Επιθυμία που δεν θεωρείται ως αναγκαία.

Παρά τα προβλήματα της μεταφυσικής της πατρότητας που αναπτύσσει ο Λεβινάς⁴⁰³, η έννοια αυτή διαδραματίζει πολύ σημαντικό ρόλο και έχει περίπλοκο χαρακτήρα στο έργο, γεγονός που χρήζει περαιτέρω αποσαφήνισης. Εξάλλου, στον Λεβινάς, η πατρότητα ορίζει

³⁹⁹ Βλ. αυτ., σ. 175.

⁴⁰⁰ Βλ. αυτ., σ. 176.

⁴⁰¹ Βλ. αυτ., σ. 176.

⁴⁰² Πρβλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 350.

⁴⁰³ Τα προβλήματα αυτά στη σκέψη του Λεβινάς έχουν επισημανθεί από τον π. Μανουσάκη. Στον αντίποδα, ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης ασκεί κριτική στις απόψεις του Λεβινάς και του Λακάν για τον έρωτα, παρουσιάζοντας τη σχετική πατεριστική θεώρηση. Πρβλ. Zizioulas, CO, σ. 72 και σ.123.

τις συμπλεγματικές και περίπλοκες σχέσεις της υικότητας και της αδελφότητας. Όπως ήδη έχουμε σημειώσει, η πατρότητα αποτελεί την εγκαθίδρυση μίας μοναδικότητας με την οποία η μοναδικότητα του πατέρα άλλοτε συμπίπτει και άλλοτε όχι. Όπως γράφει ο φιλόσοφος, η υικότητα, το αντίστοιχο της πατρότητας, υποδεικνύει μία σχέση ρήξης και συνάμα καταφυγής. Κατά τον Λεβινάς, το Εγώ απηχεί την υπέρβαση του πατρικού Εγώ που είναι το παιδί του, υπάρχοντας ακόμη μέσα στον πατέρα. Με άλλα λόγια, το Εγώ σπάζει τα δέσμα του εαυτού του μέσα στην πατρότητα, χωρίς όμως να πάψει να είναι ένα Εγώ, επειδή το Εγώ είναι το παιδί του. Όπως σημειώνει ο Λεβινάς: «Είμαι το παιδί μου, σημαίνει είμαι εγώ μέσα στο παιδί μου, βρίσκομαι υποστασιακώς μέσα του, χωρίς ωστόσο να παραμένει εκεί αναλλοίωτος»⁴⁰⁴. Είναι λογικό, ότι το Εγώ αντλεί τη μοναδικότητά του από το Εγώ του πατρικού έρωτα. Ανακτώντας, ωστόσο, τη μοναδικότητα του πατέρα, το παιδί παραμένει παρ' όλα αυτά εξωτερικό προς τον πατέρα, δηλαδή το παιδί είναι μοναδικό, και επίσης κάθε άλλο παιδί είναι μοναδικό και μονάκριβο.

«Η αγάπη του πατέρα για το παιδί επιτελεί τη μόνη δυνατή σχέση με τη μοναδικότητα ενός άλλου, και υπ' αυτή την έννοια, κάθε αγάπη πρέπει να πλησιάζει την πατρική αγάπη»⁴⁰⁵. Ως υικό, το εγώ του παιδιού δεν αρχίζει με την απόλαυση, αλλά με την εκλογή. Είναι ο πατρικός έρωτας που επενδύει στη μοναδικότητα του παιδιού. Η πατρότητα, λοιπόν, παράγεται ως ακαταμέτρητο μέλλον, όπως το γεννημένο εγώ υπάρχει ως μοναδικό στον κόσμο, ως αδελφός ανάμεσα σε αδελφούς: «Είμαι εγώ και εκλεκτός, αλλά πού μπορώ να είμαι εκλεκτός αν όχι σε άλλους εκλεκτούς, ανάμεσα σε ίσους; Ως εγώ, το εγώ μένει σταμμένο ηθικά προς το πρόσωπο του άλλου - η αδελφότητα είναι η σχέση με το πρόσωπο όπου επιτελείται η εκλογή μου και συνάμα η ισότητα, δηλαδή η κυριαρχία που ασκεί πάνω μου ο Άλλος»⁴⁰⁶. Όπως γνωρίζουμε, στον Λεβινάς, το εγώ τελείται μέσα στην αδελφότητα (όχι στον βιολογικό της προορισμό). Το πρόσωπο

⁴⁰⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 361 - 362.

⁴⁰⁵ Αυτ., σ. 362.

⁴⁰⁶ Αυτ., σ. 362.

παρουσιάζεται σε εμάς ως πρόσωπο, και η σχέση με το πρόσωπο μέσα στην αδελφότητα, όπου ο Άλλος εμφανίζεται ως αλληλέγγυος με τους άλλους και συνεπώς συνιστά την κοινωνική τάξη, την αναφορά κάθε διαλόγου στον τρίτο δια του οποίου το Εμείς περιλαμβάνει την αντίθεση του σχήματος πρόσωπο-προς-πρόσωπο, κάνει το ερωτικό να εκβάλλει σε μία κοινωνική ζωή, που περιλαμβάνει την ίδια την υφή της οικογένειας. «Η κατάσταση όπου το εγώ τίθεται ενώπιον της αλήθειας τοποθετώντας την υποκειμενική του ηθικότητα μέσα στον άπειρο χρόνο της γονιμότητας της - κατάσταση όπου συνάπτονται η στιγμή του ερωτισμού και το άπειρο της πατρότητας - συγκεκριμενοποιείται μέσα στο θαύμα της οικογένειας»⁴⁰⁷.

Η πατρότητα στον Λεβινάς δεν αποτελεί αιτιότητα, αλλά εγκαθίδρυση μίας μοναδικότητας με την οποία η μοναδικότητα του άλλοτε συμπίπτει και άλλοτε όχι. Με άλλα λόγια, η πατρότητα στον Λεβινάς είναι ο τρόπος να είσαι άλλος παρότι παραμένεις ο ίδιος. Η πατρότητα είναι η εγκαθίδρυση της μοναδικότητας της υικότητας με την οποία συμπίπτει, ενώ το α-σύμπτωτο συνίσταται στη θέση του εγώ ως αδερφού, συνεπάγεται άλλες μοναδικότητες, είναι η θέση μας απέναντι στο άλλο πρόσωπο. Στη φιλοσοφία του Λεβινάς, όμως, οι απόψεις αυτές σχετίζονται με την καλοσύνη και βασίζονται στην αγαθολογία.

γ) Η σχέση ως επέκεινα της ουσίας

Κατά τον Λεβινάς το πρόσωπο-προς-πρόσωπο καθιστά δυνατό τον πλουραλισμό της κοινωνίας. Η υπέρβαση στον Λεβινάς είναι ηθική και η υποκειμενικότητα δεν είναι αυτή που συγκεντρώνεται στο «Εγώ νοώ», δεν είναι, δηλαδή, η ενότητα της υπερβατολογικής αντίληψης, αλλά αποτελεί υποταγή στον Άλλον άνθρωπο, με μία αίσθηση υπευθυνότητας για τον Άλλον.

Για να κατανοήσουμε την άποψη του Λεβινάς για την κοινωνία, οφείλουμε να έχουμε κατά νου την αρχική του αντίληψη για τη νόηση

⁴⁰⁷ Αυτ., σ. 396.

του Άλλου-μέσα-στο-Ίδιο (l'Autre-dans-le-Même), χωρίς βεβαίως, να κατανοήσουμε το Άλλο σαν έτερο Ίδιο (Même). Το «μέσα» εδώ δεν υποδηλώνει αφομοίωση. Το άλλο ενοχλεί και προβληματίζει το Ίδιο. Ο Λεβινάς διατείνεται για μία ταυτότητα του Ίδιου που δεν διαθέτει τις σημασίες στις οποίες αυτή μπορεί να αναχθεί. Η φύση της ταυτότητας εμπεριέχει κάτι το οποίο υπερβαίνει τη φύση της, και αυτό είναι η μεταφυσική Επιθυμία.

Ο όρος αυτότητα (illeity) που εισάγει ο Λεβινάς, μάς φανερώνει την εξαιρετική αναστροφή του υπέρτατου επιθυμητού, που στρέφεται προς το ήθος της επιθυμίας. Πρόκειται για αναστροφή μέσω της οποίας το επιθυμητό αποφεύγει την επιθυμία. Η καλοσύνη του Αγαθού κλίνει την κίνηση στην όποια επικεντρώνεται, προκειμένου να χωρισθεί από το Αγαθό ως επιθυμητό και να το απευθύνει προς τον Άλλον και μόνον με αυτόν τον τρόπο προς το Αγαθό. Έτσι η μη-ηθικότητα υπερβαίνει και το ίδιο ασαφές ήθος. Ο Λεβινάς επιλέγει τη λέξη μη-ηθικότητα (irrectitude), έτσι ώστε να δείξει ότι το επιθυμητό ξεχωρίζει τον εαυτό του από τη σχέση του να επιθυμείς άμεσα. Με άλλα λόγια μέσα από τον διαχωρισμό αυτόν ή την αγιότητα, το επιθυμητό παραμένει στο τρίτο πρόσωπο, είναι ένας «Αυτός» στη βάση του «Εσύ». Ο «Αυτός» μας υποχρεώνει, μας εξωθεί από καλοσύνη την οποία πρέπει να πράττουμε και όχι να λαμβάνουμε. Η αυτότητα αποτελεί μία διάκριση και ανύψωση επέκεινα της ουσίας, μάς αποκαλύπτει την ηθική σχέση, όχι απλώς σαν μία στιγμή από το είναι, αλλά, αντιθέτως, μας αποκαλύπτεται επέκεινα και καλύτερα από το είναι⁴⁰⁸.

Στην Επιθυμία, το είναι του εγώ θυσιάζει την ίδια την ευτυχία του και σε τελική ανάλυση, η οντότητα του είναι υπεράνω του είναι, αποβαίνοντας καλοσύνη. «Σε σχέση με την κλασική έννοια της υπόστασης - η επιθυμία λειτουργεί ως αντιστροφή. Σε αυτή το είναι αποβαίνει καλοσύνη: στο απόγειο του είναι της, ευφραϊνόμενη εν ευτυχία, στον εγωισμό της, ιστάμενη ως ego, νάτην που διαπρέπει ακαταγώνιστη, απασχολημένη με κάποιο άλλο ον. Αυτό εκπροσωπεί μια βαθιά μεταστροφή ... της οντικής της άσκησης, που αναστέλλει την αυθόρμητη κίνηση της ύπαρξής της και δίνει ένα άλλο νόημα στην

⁴⁰⁸ Βλ. Levinas, GDT, σ. 223.

αξεπέραστη απολογία της»⁴⁰⁹. Πρόκειται εδώ για τη μεταφυσική Επιθυμία, η οποία αντιστοιχεί με τη γνωσιολογική αναζήτηση στη φιλοσοφία του Λεβινάς.

Είναι ξεκάθαρο, ότι η σχέση, σύμφωνα τον Λεβινάς, δεν συνδέει απλά τους όρους που αλληλοσυμπληρώνονται και, κατά συνέπεια, πάσχουν από αμοιβαία έλλειψη, αλλά είναι όροι επαρκείς. Η σχέση είναι η Επιθυμία, η ζωή των όντων που έχουν φτάσει στην κτήση του εαυτού τους. Η Επιθυμία, με αφετηρία το χωρισμένο ον που στρέφεται προς αυτό το άπειρο υπερβαίνεται. Με άλλα λόγια, το άπειρο διανοίγεται στην τάξη του Αγαθού. Η μεταφυσική στον Λεβινάς πλησιάζει χωρίς να αγγίζει, και ο τρόπος της δεν είναι η πράξη (όπως στον Χάιντεγκερ είναι η μέριμνα και το πράττειν) αλλά η κοινωνική σχέση. Εξάλλου, η κοινωνική σχέση αποτελεί την κατεξοχήν εμπειρία. Κατά τον Λεβινάς, η νόηση επιθυμεί το είναι καθ'αυτό, δηλαδή τοποθετείται μπροστά στο ον που εκφράζεται, παραμένοντας μέσα στον εαυτό του.

Ο Λεβινάς ερμηνεύει την παραγωγή του είναι ως να είσαι για-τον-Άλλον άνθρωπο. Ο φιλόσοφος θέτει τη μεταφυσική ως Επιθυμία και στην ασυνέχεια των γενεών (θάνατος και γονιμότητα) η Επιθυμία εξέρχεται των ορίων της υποκειμενικότητας. Πρόκειται για επιθυμία που γεννάει την Επιθυμία ως καλοσύνη⁴¹⁰, ενώ το να είσαι-για-τον-Άλλον άνθρωπος παράγει το είναι.

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η θέση της πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέσης δεν αποτελεί απλά ένα πανόραμα του είναι, ένα πανόραμα συνύπαρξης ή τρόπο υπάρξεως. Η πρόσωπο προς πρόσωπο σχέση είναι η πρωταρχική παραγωγή του είναι προς την οποία ανατρέχουν όλες οι δυνατές κατατάξεις των όρων. Η ίδια η αποκάλυψη του τρίτου παράγεται μονάχα μέσω του προσώπου.

Στη φιλοσοφία του Λεβινάς, το είναι υπερβαίνεται μέσα στη σχέση με τον Άλλον άνθρωπο. Μέσα στην καλοσύνη του είμαι-για-τον-Άλλον άνθρωπο, μέσα στην πληθυντική σχέση και στη δικαιοσύνη, είναι που παράγεται η υπέρβαση του θανάτου, αντίθετα προς την παράδοση της

⁴⁰⁹ Λεβινάς, ΟΑ, σσ. 67 – 68.

⁴¹⁰ Βλ. αυτ., σ. 394 κεξ.

φιλοσοφίας του Σπινόζα, όπου αυτό συμβαίνει στην καθολικότητα της σκέψης. Η καλοσύνη συνίσταται στο να τίθεται το εγώ μέσα στο ον, με τέτοιο τρόπο, όπου ο Άλλος άνθρωπος αποκτά μεγαλύτερη σημασία από το εγώ. Με τον τρόπο αυτόν, η καλοσύνη περιλαμβάνει τη δυνατότητα, ώστε το εγώ που εκτίθεται στην αλλοτρίωση των δυνατοτήτων του από τον θάνατο, να μην είναι προς θάνατον, αλλά να κατευθύνεται προς τον άλλο άνθρωπο.

Η κοινωνία στον Λεβινάς, όταν ειπωθεί κατά γράμμα, σε αντιδιαστολή με την *Sinngebung*, δεν συγκροτείται ως το έργο ενός εγώ που προσδίδει ένα νόημα, έτσι ώστε το φαινόμενο του νοήματος, που είναι σύστοιχο με την αναφορά μίας σκέψης, να μπορεί να εμφανιστεί. Το είμαι για τον Άλλον άνθρωπο σημαίνει να είμαι καλός. Το γεγονός ότι υπάρχουμε για-τον-Άλλον άνθρωπο, όχι, ωστόσο, με τον τρόπο που υπάρχουμε για τον εαυτό μας, συνιστά την ίδια την ηθικότητα,⁴¹¹ την καλοσύνη μας.

Ανάμεσα στο εγώ και τον Άλλον διαμορφώνεται ένα χάσμα, το οποίο καμία ενότητα της υπερβατικής αντίληψης δεν μπορεί να καλύψει⁴¹². Η υπευθυνότητα για τον Άλλον αποτελεί για την ακρίβεια τη μη-αδιαφορία για τη διαφορά, είναι η εγγύτητα του Άλλου. Η αμεσότητα της σχέσης συγκροτείται στην εγγύτητα με τον πλησίον, που έτσι αποτελεί την ευθύνη μου δι'αυτόν. Το άνοιγμα του Εγώ που εκτίθεται στον Άλλον συνιστά διάρρηξη ή αναστροφή της εσωτερικότητας σε εξωτερικότητα. Το όνομα της εξωστρέφειας αυτής, κατά τον Λεβινάς, είναι η ειλικρίνεια και η ευθύτητα.

Με βάση τη διυποκειμενική πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέση, η φιλοσοφία του Λεβινάς επανασυνθέτει τα δικαιώματα του πλουραλισμού, ο οποίος δεν μπορεί να αναχθεί σε καμία ανώτερη ενότητα. Ο πλουραλισμός, ωστόσο, είναι αυτός που καθορίζει τη δομή της υποκειμενικότητας: μέσα στο δικό μας εγώ αποκαλύπτεται ο Άλλος καθ' εαυτός, τον οποίο εμείς ποτέ δεν θα μπορούσαμε να εσωτερικεύσουμε⁴¹³.

⁴¹¹ Βλ. αυτ., σ. 339.

⁴¹² Βλ. Levinas, GCM, σ. 71.

⁴¹³ Βλ. τον πρόλόγο του P. Hayat, στο Levinas, AT, σ. xiv.

Ο Λεβινάς διερωτάται πώς είναι δυνατό να κατανοήσουμε το άνοιγμα προς τον άλλο, έναντι του είναι, χωρίς όμως το άνοιγμα αυτό καθ' αυτό να σημαίνει μία άμεση και συγκυριακή ένωση στην ενότητα της ουσίας, όπου το υποκείμενο θα χαθεί αμέσως, ενώ η σχέση με την ουσία επεκτείνεται άμεσα στα βάθη της ουσίας. Ταυτόχρονα, πώς είναι δυνατό να κατανοήσουμε την υπέρβαση ως σχέση, εάν η ίδια θα πρέπει να αποκλείσει την έσχατη και θεμελιώδη συν-παρουσία (co-presence), την οποία υπέρβαση, η σχέση εγγυάται με τους δικούς της όρους⁴¹⁴.

Οφείλουμε στο σημείο αυτό να σημειώσουμε, ότι, κατά τον Λεβινάς, η σχέση ανάμεσα στο Εγώ και στο Άλλο αρχίζει μέσα στην ανισότητα των όρων, καθώς ο ένας είναι υπερβατικός σε σχέση με τον άλλον. Η ετερότητα του Άλλου δεν προκύπτει από την ταυτότητα του, αλλά την συγκροτεί. Το Άλλο είναι ο Άλλος άνθρωπος και ως Άλλος τοποθετείται σε μία διάσταση ύψους και ταπείνωσης. Στην περίπτωση αυτή ο Άλλος παίρνει τη μορφή του φτωχού, του ξένου, της χήρας και του ορφανού και συνάμα του δάσκαλου που καλείται να επενδύσει και να δικαιώσει την ελευθερία μας⁴¹⁵.

Επομένως, η ανισότητα, κατά τον Λεβινάς, έχει ως κύριο χαρακτήρα και σημαίνει την απουσία ενός τρίτου, ικανού να αγκαλιάσει το εγώ και το Άλλο, έτσι ώστε η πρωταρχική πολλαπλότητα να επισημαίνεται στην πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέση, που την συγκροτεί. Με άλλα λόγια, δεν είναι η ουσία ένα ιδεώδες ή κάτι άλλο που ενώνει τους όρους.

Ο Λεβινάς ισχυρίζεται ότι η ιδέα μίας εφικτής υπέρβασης στην ίδια κοινωνικότητα, για την ακρίβεια, στην άμεση εγγύτητα, παρά στην έκσταση, παραμένει κάτι το άγνωστο στην κλασική ελληνική διανόηση⁴¹⁶. Ο νεοπλατωνισμός, επί παραδείγματι, αποτελεί μία φιλοσοφία που επιδιώκει την ένωση και τη συγχώνευση με το Εν, παρουσιάζοντας μία εκστατική μεθόδευση, μία εκστατική οδό, όπου η ψυχή αυτοσυγκεντρώνεται. Πρόκειται για μία διαδικασία επαναφοράς

⁴¹⁴ Βλ. Levinas, GCM, 66.

⁴¹⁵ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 325.

⁴¹⁶ Βλ. Levinas, AT, σ. 8.

και σύγκλισης μέσα στον εαυτό της (*se convertir à soi*), μία γνώση που στη συνείδηση για τον εαυτό της αποτελεί ήδη την επιδίωξη προς το Ανώτερο, από τον νου προς την νοητότητα και από εκεί προς το Εν. Μέσω του Νεοπλατωνισμού, η επιρροή φιλοσοφικής αυτής παράδοσης περνάει στη δυτική φιλοσοφία, ενώ ακόμη και μέχρι την εποχή του Χέγκελ δεν θα επιτρέψει να ξεχαστεί η μη-ικανοποίηση της συνείδησης.

Η ουσία της επικοινωνίας δεν είναι ο τρόπος εκδηλώσεως της ουσίας⁴¹⁷. Η κοινωνικότητα του Λεβινάς δεν θα πρέπει να συγχέεται με κάποιο είδος εξαφάνισης ή αφαίρεσης του υποκειμένου μέσα στην ενότητα του Ενός. Με βάση τη φυσική εμμονή του όντος στο είναι, η υπευθυνότητα για τον Άλλον, το εγώ αφοσιωμένο στον Άλλον «πριν» από κάθε θέληση, πριν παραστεί ενώπιον του εαυτού του, πριν από κάθε επαναφορά στον εαυτό, ανασηκώνεται ενώπιον του προσώπου του Άλλου.

Η σχέση μεταξύ των ανθρώπων δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να ομογενοποιηθεί ή να αναχθεί σε σύνθεση: «Πράγματι, η μη αναγώγιμη και απώτατη εμπειρία της σχέσης νομίζω ότι έγκειται αλλού· όχι στη σύνθεση, αλλά στο πρόσωπον προς πρόσωπον μεταξύ ανθρώπων, μέσα στη κοινωνικότητα, στην ηθική της σημασία. Πρέπει όμως να καταλάβουμε ότι η ηθικότητα δεν έρχεται ως δευτερεύουσα βαθμίδα, πάνω από έναν αφηρημένο αναλογισμό της ολότητας και των κινδύνων της· η ηθικότητα έχει μίαν εμβέλεια ανεξάρτητη και προκαταρακτική. Η πρώτη φιλοσοφία συνιστά μίαν ηθική»⁴¹⁸. Ο Λεβινάς παρομοιάζει τη διαπροσωπική σχέση, δηλαδή την κοινωνική σχέση, με την ιδέα του Θεού, όπως την εκλαμβάνει ο Καρτέσιος, όπου το κυρίως ζητούμενο είναι, το εάν η ιδέα του Θεού θα μπορούσε να ενταχθεί σε μία ολότητα, ή εάν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως υπέρβαση του είναι. Στον όρο «υπέρβαση» ο Λεβινάς βλέπει ακριβώς το γεγονός ότι μπορούμε να σκεφτούμε τον Θεό και το είναι αδιαχώριστα. Μάλιστα, κατά τον Λεβινάς, το ίδιο ισχύει και στη διαπροσωπική σχέση, όπου το ζητούμενο δεν είναι να σκεφτούμε το εγώ και τον Άλλον, αλλά να είμαστε πρόσωπο προς πρόσωπο :«Η

⁴¹⁷ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 62 και GDT, σ. 151.

⁴¹⁸ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 50.

αληθινή ενότητα ή το αληθινό σύνολο δεν συνιστούν σύνθεση, αλλά ένα πρόσωπον προς πρόσωπον»⁴¹⁹.

Η σχέση με τον Άλλο στον Λεβινάς δεν διαθέτει τη δομή μίας αποβλεπτικής σχέσης. Η σχέση με τον Άλλο, που είναι απολύτως Άλλος, όπου το Άλλο παραμένει απόλυτο και απαλλαγμένο από τη σχέση στην οποία εισέρχεται, δεν είναι η σκέψη μας ή το συνειδησιακό περιεχόμενο⁴²⁰. Η αντίσταση του απόλυτου Άλλου στην αναφορικότητα συνίσταται στη ριζική ανατροπή του εγωισμού του ίδιου, μία ανατροπή στην οποία το αποβλεπόμενο (ή αναφερόμενο) αποδιαρθρώνει εν τη γενέσει της την αποβλεπτικότητα, που στοχεύει σε αυτό⁴²¹. Το Άλλο οδηγεί σε μία υπερπληρότητα ακατάλληλη για την αναφορικότητα (αποβλεπτικότητα). Ο Λεβινάς θεωρεί ότι, λόγω αυτής της υπερπληρότητας της συνείδησης, η οποία δεν αφομοιώνεται, η σχέση που συνδέει το Εγώ με τον Άλλον άνθρωπο μοιάζει και μπορεί να αποκληθεί ως η ιδέα του απείρου.

Στη θέση της ιδέας για την ολότητα της οντολογικής φιλοσοφίας που συνενώνει το πολλαπλό, ο Λεβινάς βάζει την ιδέα ενός χωρισμού που ανθίσταται στη σύνθεση. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, το είναι αποτελεί εξωτερικότητα. Αυτή η εξωτερικότητα ή ετερότητα είναι αληθινή σε ένα πρόσωπο-προς-πρόσωπο. Η εξωτερικότητα στον Λεβινάς, ως η ουσία του είναι, δηλώνει την αντίσταση της κοινωνικής πολλαπλότητας απέναντι στη λογική που την ολοποιεί. Στην ουσία, η εξωτερικότητα βασίζεται στον χωρισμό, ο οποίος στον Λεβινάς κατανοείται ως το θαύμα της δημιουργίας. Στην εκ του μηδενός δημιουργία τα όντα, τοποθετημένα μέσα στην υπέρβαση, δεν ξανακλείνονται στην ολότητα. «Μέσα στη συγκυρία της δημιουργίας το εγώ είναι δι' εαυτόν χωρίς να είναι *causa sui*»⁴²². Στο ηθικό σχήμα του Λεβινάς και στην πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέση, το εγώ δεν κατέχει την προνομιά του υποκειμένου, γι' αυτό και η ιδέα της εκ του

⁴¹⁹ Αυτ., σ. 51.

⁴²⁰ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 56.

⁴²¹ Βλ. αυτ., σ. 63.

⁴²² Λεβινάς, ΟΑ, σ. 378.

μηδενός δημιουργίας εισάγει μία αναρχία σε σχέση με το είναι, που είναι ουσιώδης στην πολλαπλότητα.

Το όν που σκέπτεται περισσότερα από όσα σκέπτεται και πράττει συνιστά στον Λεβινάς τη βάση της κοινωνικότητας. Η αν-ιδιοτελής (dis-inter-ested) θυμικότητα, στην οποία ο πλουραλισμός αποτελεί το πρόσχημα της εγγύτητας, δεν συγκεντρώνεται πια από την ενότητα του Ένος και δεν υποδηλώνει μία απλή συγκυριακή αποστέρηση, μία απλή ένδειξη ενότητας. Το ακριβώς αντίθετο. Πρόκειται για διάκριση αγάπης, μία κοινωνικότητα και ένας «φόβος για τους Άλλους», και όχι ανησυχία και αγωνία για τον θάνατό μου, όπως στην περίπτωση του Χάιντεγκερ⁴²³. Στην περίπτωση αυτή η υπερβατικότητα δεν είναι πια επιζήμια για την εμμέμεια. Κατά κάποιο τρόπο περιλαμβάνει μία διάκριση, η οποία είναι κατάλληλη για το Πνεύμα (Spirit), και συνεχίζει ο Λεβινάς, πρόκειται για την τελειότητα ή το Αγαθό.

Στη φιλοσοφία του Λεβινάς, το ίδιο το είναι περιγράφεται ως κοινωνική σχέση, ως ιδέα του απείρου, ως η παρουσία ενός περιεχομένου μέσα σε ένα περιέχον του οποίου ξεπερνά τη δυνατότητα. «Η κοινωνική σχέση γεννάει αυτή περίσσεια του Αγαθού απέναντι στο είναι, της πολλαπλότητας απέναντι στο Έν»⁴²⁴.

Το απόλυτο «αλλέως», το «επέκεινα της ουσίας», μία ιδέα που έχει ήδη εκφραστεί από τον Πλάτωνα και τον Πλώτινο, λαμβάνει, κατά τον Λεβινάς, μία θέση που βρίσκεται στον αντίποδα με τη μη-διαρρηγμένη ταυτότητα του Ίδιου⁴²⁵, του οποίου, γνωρίζουμε ότι η οντολογική εμμονή βρίσκεται στο Εγώ και όχι στην υποκατάσταση για τον Άλλον, μία πραγματικότητα που θα συμβάλλει στη διατύπωση περί κοινωνίας του Λεβινάς.

Ο Γάλλος φιλόσοφος θεωρεί, ότι η ιδέα-του-απείρου-σε-εμάς αλλιώς, η σχέση μας με τον Θεό προέρχεται από τη συγκεκριμένη σχέση μας με τον Άλλον, την οποία ο Λεβινάς αντιλαμβάνεται ως ευθύνη για τον πλησίον. Η σχέση αυτή βασίζεται στην ευθύνη, την οποία ο Λεβινάς συνάπτει όχι με την «εμπειρία», αλλά με το πρόσωπο

⁴²³ Βλ. Levinas, EN, σ. 221.

⁴²⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 376.

⁴²⁵ Βλ. Levinas, GCM, σ.12.

του Άλλου, που, μέσω της δικής του ετερότητας και παραδοξότητας, εγκαθιδρύει την εντολή, η οποία κατάγεται από το «Άπειρο», ως εάν να είναι το πρόσωπο του Άλλου, το οποίο εξ αρχής με ζητά και με διατάζει, και στη συνέχεια συνιστά τον τόπο της υπέρβασης μέσω του Θεού⁴²⁶. Όταν γίνεται λόγος για το πρόσωπο του Άλλου, για το ίχνος του Απείρου, είτε για τον θείο Λόγο (Parole, Word), η κύρια ιδέα του Λεβινάς είναι η σημασία του νοήματος που πρωταρχικά δεν αποτελεί αντικείμενο γνώσης. Την ίδια στιγμή όμως, ούτε το είναι του όντος αποτελεί και παράσταση. Ο Θεός που μας προσεγγίζει διαμέσου του Λόγου του, ως πρόσωπο του Άλλου ανθρώπου, αποτελεί μία υπέρβαση που ποτέ δεν μετατρέπεται σε εμμένεια. Το πρόσωπο του Άλλου είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Θεός εκφράζεται⁴²⁷. Η καινότητα στον τρόπο κατανόησης, για τον Λεβινάς, έγκειται στο γεγονός, ότι η λέξη «Θεός» αποκαλύπτει στο πρόσωπο του Ετέρου το μυστικό της δικής της σημαντικής.

Ο φιλόσοφος, τελικώς, ερμηνεύει τη σχέση με τους Άλλους, ως μη αναγώγιμη αναφορικότητα ή καλύτερα, ως ρήξη της αναφορικότητας αυτής. Η δομή της σχέσης, κατά τον Λεβινάς, δεν μοιάζει σε τίποτα με την αναφορική σχέση που μας συνδέει, μέσω της γνώσης, με το αντικείμενο, άσχετα εάν αυτό είναι ανθρώπινο ή θείο.

⁴²⁶ Πρβλ. Levinas, GCM, σ. Xiv.

⁴²⁷ Βλ. αυτ., σ. 169.

ΜΕΡΟΣ Β΄

Η θεολογική θεώρηση της οντολογίας στο έργο
του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα

1. Σύντομο βιογραφικό σημείωμα του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη

Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης (Ζηζιούλας) γεννήθηκε στις 4 Ιανουαρίου 1931 στο Καταφύγιο Κοζάνης. Σπούδασε Θεολογία στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, στο οποίο εν συνεχεία εκπόνησε διδακτορική διατριβή με θέμα «Η Ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία καί τω επισκόπω κατά τούς τρεις πρώτους αιώνας». Έχει διατελέσει καθηγητής Συστηματικής Θεολογίας στα Πανεπιστήμια Θεσσαλονίκης, Γλασκώβης και King's College του Λονδίνου, ενώ επίσης διατέλεσε επισκέπτης Καθηγητής των Πανεπιστημίων της Γενεύης και του Γρηγοριανού της Ρώμης. Έχει αναγορευθεί επίτιμος Διδάκτωρ του Καθολικού Ινστιτούτου των Παρισίων, της Ορθόδοξης Θεολογικής Σχολής του Βελιγραδίου, του Ινστιτούτου Ορθόδοξης Θεολογίας «Άγιος Σέργιος» των Παρισίων, του Πανεπιστημίου της Cluj-Napoca της Ρουμανίας, των Πανεπιστημίων του Münster και Μονάχου Γερμανίας. Διάκονος χειροτονήθηκε στις 14 Ιουνίου 1986 και πρεσβύτερος στις 15 Ιουνίου 1986. Στις 22 Ιουνίου 1986 εξελέγη από τη Αγία και Ιερά Σύνοδο του Οικουμενικού Πατριαρχείου «Μητροπολίτης Περγάμου, υπέρτιμος και έξαρχος κόλπου Αδραμυττηνού». Από το 2014 έχει αναχθεί σε Γέροντα Μητροπολίτη. Το 1993 εξελέγη μέλος της Ακαδημίας Αθηνών και το 2002 διετέλεσε Πρόεδρός της, ο πρώτος Πρόεδρος, κληρικός. Υπήρξε συμπρόεδρος της επιτροπής Διαλόγου μεταξύ των Ορθόδοξων Εκκλησιών και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, καθώς και Διευθυντής του Γραφείου Εκπροσωπήσεως του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην Αθήνα.

Πρόκειται για μία εξέχουσα σύγχρονη εκκλησιαστική και θεολογική προσωπικότητα με οικουμενική και πανορθόδοξη αναγνώριση και αποδοχή που τιμά την Ορθοδοξία στον ελληνικό και διεθνή χώρο. Για το έργο του Μητροπολίτη Ιωάννη Περγάμου έχουν συγγραφεί, κυρίως εκτός Ελλάδας, πολλές διδακτορικές και μεταπτυχιακές διατριβές, δεκάδες άρθρα σε πόλλες γλώσσες, πλήθος σχετικών και εγκυκλοπαιδικών λημμάτων και επιμέρους κεφάλαια σε φιλοσοφικές και θεολογικές μελέτες.

Από τα κυριότερα θέματα με τα οποία ασχολείται ο Μητροπολίτης Περγάμου είναι η οικολογία, η βιοηθική, τα δικαιώματα του ανθρώπου, το πρόσωπο και η υπαρξιακή ερμηνεία του τριαδικού δόγματος, η ευχαριστιακή εκκλησιολογία και η εσχατολογική οντολογία. Υπήρξε εκείνος ο οποίος καθιέρωσε στη σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία την υπαρξιακή οντολογική κατανόηση του προσώπου. Πρόκειται για μία θεολογική προσωποκρατεία (περσοναλισμό), η οποία με αφετερία τη σκέψη, κυρίως των Καππαδοκών Πατέρων και του αγ. Μαξίμου του Ομολογητή, κομίζει μία πρόταση για το πρόσωπο, ως τρόπο υπάρξεως του τριαδικού Θεού, το οποίο πραγματώνεται στο πρόσωπο του Χριστού μέσα στην Ιστορία και στο εκκλησιολογικό γεγονός, στη σύναξη ως μία ιδιότροπη πρόγευση των Εσχάτων.

Ο Βλαδίμηρος Λόσκυ και ο Μητροπολίτης Περγάμου είναι μάλλον οι πρώτοι που ανταποκρίνονται στην πρόκληση του π. Γεωργίου Φλωρώφσκυ για μία νεοπατερική σύνθεση. Η νεοπατερική μεθοδολογική πρόταση του Φλωρώφσκυ θεμελιώνεται κατ' εξοχήν στην εν Χριστώ αποκάλυψη, αποτελώντας μία επανερμηνεία της ιστορίας σωτηρίας και ταυτοχρόνως μία σύνθεση, που ανταποκρίνεται στη σύγχρονη πραγματικότητα. Εξάλλου, η ιστορία της σωτηρίας και η θεία Οικονομία ως κατ' εξοχήν χριστολογικό γεγονός, δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ως μία ιδεολογία, αλλά ως η ίδια η αυτοσυνειδησία της πατερικής ορθόδοξης παράδοσης. Η θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου βρίσκεται, κατά κάποιον τρόπο, σε έμμεσο ή άμεσο διαλόγο με τη θεολογική παρακαταθήκη των π. Γεωργίου Φλωρώφσκυ, Βλ. Λόσκυ, π. Νικόλαου Αφανάσσιεφ και π. Αλεξάντερ Σμέμαν στην Ορθόδοξη θεολογία. Πρόκειται για μία συμβολή με την οποία επιχειρεί να ανταποκριθεί στις προκλήσεις του καιρού του με αφετηρία την πατερική σκέψη. Πρόκειται εδώ για μία από τις βασικές προτάσεις η οποία θα καλλιεργηθεί και αναπτυχθεί από τη λεγόμενη, θεολογία του '60. Στη Θεολογική Σχολή του Harvard (ΗΠΑ), ο Μητροπολίτης Ιωάννης είχε την τύχη να μαθητεύσει στον Πάουλ Τίλλιχ, στον οποίο προφανώς οφείλεται και η πρόθεσή του να αποπειραθεί μία σύνθεση μεταξύ της Θεολογίας και της οντολογίας (η οποία θα μελετηθεί στη συνέχεια).

Η συμβολή, τέλος της θεολογίας του Μητροπολίτη Περγάμου, συνίσταται και στο γεγονός ότι η θεολογία θα πρέπει να λειτουργεί εν

διαλόγω, να απευθύνεται αλλά και να στέκεται με ευθύνη, θα λέγαμε, απέναντι στον σύγχρονο κόσμο και άνθρωπο. Βασικό μέλημα του Μητροπολίτη είναι η επιθυμία του να φέρει την παράδοση σε δημιουργικό διάλογο και σύνθεση με την τρέχουσα πραγματικότητα.

2. Η οντολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα

Ο πρωτοπρεσβύτερος Γεώργιος Φλωρόφσκυ, «διδάσκαλος» του Μητροπολίτη Περγάμου στο Harvard, είχε διατυπώσει την άποψη ότι η μεταφυσική του Χριστιανισμού δεν μπορεί να είναι άλλη από μία μεταφυσική του προσώπου⁴²⁸. Ο υπαρξιακός αυτός χαρακτήρας της ορθόδοξης θεολογίας τονίστηκε ιδιαίτερα στο έργο του Μητροπολίτη Ιωάννη. Όπως σημειώνει ο ίδιος «οριστικώς εμείς χρειαζόμαστε μία ερμηνεία των δικών μας δογμάτων σε υπαρξιακές έννοιες»⁴²⁹. Βεβαίως, πρόκειται εδώ για ένα προπαιδευτικό καθήκον, που με κανένα τρόπο δεν παραβιάζει τα ορθόδοξα δόγματα, αλλά προϋποθέτει μονάχα την προσέγγιση των δογμάτων υπό το φως των προβλημάτων του συγχρόνου ανθρώπου. Η «κηρυγματική» θεολογία αποκαλύπτει την εμπειρία της πίστεως που εμπρικλείεται στο δόγμα. Η ερμηνεία στη γλώσσα των φιλοσοφικών κατηγοριών της αρχαίας ελληνικής γλώσσας ή στη γλώσσα του υπαρξισμού δεν περιορίζει και δεν εγκλωβίζει την Αποκάλυψη και την ενσάρκωση του Θεανθρώπου σε κατηγορίες, αλλά το ακριβώς αντίθετο. Προσκαλεί τη νόηση σε μετάνοια⁴³⁰. Το βάπτισμα της νόησης καθίσταται προφανές στο έργο των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας όπως επίσης και στον αποφαιτικό χαρακτήρα της ορθόδοξης δογματικής.

Σύμφωνα με τους κριτικούς, το έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, όχι μόνο επικαλείται σταθερά την οντολογία του προσώπου

⁴²⁸ Βλ. Γ. Φλωρόφσκι, Библия, Църква, Предание. (Храм Света София, София, 2003), σ. 158.

⁴²⁹ Zizioulas, OM, σ. 399.

⁴³⁰ Γύρω από το θέμα της γλώσσας και τον ρόλο της σε σχέση με την Αποκάλυψη και το δόγμα προβλ. το έργο του Γ. Φλωρόφσκι, Творение и Изкупление, (Храм Света София, София, 2008), σσ. 30-33.

(προσωπότητας), αλλά, πολύ συχνά, ανάγεται επίσης και στο επίπεδο ενός «καθαρού» υπαρξισμού ή προσωποκρατίας. Η θεολογία του Μητροπολίτη Περγάμου, αν και πράγματι τρέφεται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τη σύγχρονη φιλοσοφία του 20ού αιώνα, ειδικά από τον υπαρξισμό και τον περσοναλισμό, εντούτοις δεν μπορούμε να αμφισβητήσουμε τον εγγενή υπαρξιακό χαρακτήρα του θεολογικού του έργου, το οποίο διατυπώνεται σε μία ξεκάθαρα οντολογική γλώσσα. Ο υπαρξιακός αυτός χαρακτήρας της θεολογίας οφείλεται στη χριστιανική έννοια του όρου, που αφορά τη ζωή του ανθρώπου και τη σχέση του με τον Θεό. Ο Μητροπολίτης επισημαίνει ότι η ορθόδοξη θεολογία οφείλει να αντλήσει από την πλούσια θεολογική της παράδοση, ιδιαίτερα από το Τριαδικό Δόγμα, την κατανόηση του ανθρωπίνου προσώπου, προκειμένου να συναντηθεί με τις υπαρξιακές αγωνίες του ανθρώπου της εποχής μας. Ο Μητροπολίτης Περγάμου επισημαίνει την ανάγκη αποκατάστασης της ζωντανής παράδοσης της ορθόδοξης σκέψης, η οποία ανάγει τις ρίζες στους Πατέρες της Εκκλησίας και η οποία παρουσιάζει ταυτοχρόνως μία καθοριστικής σημασίας υπαρξιακή ερμηνεία.

Κατά τη γνώμη μας, η δημιουργική σύνθεση του Μητροπολίτη Περγάμου έγκειται αλλού και ιδιαίτερα στην τριαδολογική θεμελίωση της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας. Από τη στιγμή που διατυπώθηκε από τον Henri de Lubac η άποψη ότι η Ευχαριστία συγκροτεί την Εκκλησία (*The Eucharist makes the church*)⁴³¹, θεωρήθηκε ως δεδομένη η άρρηκτη σύνδεση μεταξύ Ευχαριστίας και Εκκλησίας, η οποία, άλλωστε, αποτελεί και την αρχή μίας εκκλησιολογίας της κοινωνίας. Το έργο του Μητροπολίτη Περγάμου διαμορφώνει μία ορθόδοξη ευχαριστιακή εκκλησιολογία της κοινωνίας, βασισμένη στην πατερική παράδοση και στην απαίτηση για την αποδέσμευση της θεολογίας από τη βαβυλώνια αιχμαλωσία του σχολαστικισμού και μοραλιστικού ευσεβισμού. Ο Ζηζιούλας, ως θεολόγος παρουσιάζει μία εντυπωσιακή θεολογική σύνθεση στη βάση της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας, η οποία θα συμβάλλει και σε μία εσχατολογική κατανόηση της οντολογίας.

⁴³¹ Πρβλ. Paul McPartlan, *The Eucharist makes the church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue* (T & T Clark: Edinburgh, 1993).

Η πρόθεσή μας να ασχοληθούμε με την έννοια της «υποστάσεως» από μία οντολογική προοπτική δεν οδηγεί σε κάποιον μεταφυσικό αφαιρετικό στοχασμό. Έτσι, παρ' όλη τη βαριά σκιά των εποπτικών και μη-κριτικών αιτημάτων, δηλαδή, τις πρώτες αιτίες και αρχές του Αριστοτέλη, η αναλυτική εξέταση⁴³², με την ιδιότητα της εποικοδομητικής θεωρητικής πράξης, εξακολουθεί να διατηρεί τον ρόλο της. Εμείς απλά πρόκειται να υιοθετήσουμε το καντιανό-χάιντεγκεριανό μοντέλο της μεταφυσικοποίησης, η οποία προδήλως φανερώνει, ότι τα ζητήματα που υπερβαίνουν το «δεδομένο», διαθέτουν μία γνωσιολογική και υπαρξιακή βάση. Με την έννοια αυτήν, θα αποστασιοποιηθούμε από αυτό, που η μεταφυσική θεωρεί, ως το δικό της αντικείμενο, για την ακρίβεια, την ανεπηρέαστη από το τίποτε ύπαρξη – δηλαδή την «ουσία», και την ουσιολογία (die Ousiologie). Εμείς, ωστόσο, θα προκρίνουμε μία μεθοδολογική όψη του ζητήματος, η οποία είναι εμμενής κάθε οντολογικού ερωτήματος.

Για τον Μητροπολίτη Περγάμου είναι σαφές, ότι από τη στιγμή που θα μιλήσουμε για τον Θεό ως όντως Ον, εισάγουμε αυτομάτως την οντολογία στη θεολογική προσέγγιση, όπως συμβαίνει, άλλωστε, και στη βιβλική, Πατερική και Λειτουργική μας παράδοση. «Αν δηλαδή δεν έχουμε μία προσωπική - υποστατική οντολογία, δεν μπορούμε να κάμωμε λόγο περί Αγίας Τριάδος... Ο Θεός μάς αποκαλύπτεται ως πρόσωπα και «εν προσώπω». Αυτό κάνει δυνατή την θεολογία ως εμπειρία και προσευχή. Όυτε η ουσία, ούτε οι ενέργειες έχουν σχέση με την εμπειρία μας παρά μόνον «εν προσώπω». Το είναι του Θεού για μας είναι προσωπικό αλλά και η προσωπική Του ύπαρξη είναι αυτό τούτο το είναι Του, είναι δηλαδή θέμα οντολογίας»⁴³³. Ο υπερούσιος Θεός είναι Εκείνος στον Οποίον απευθυνόμαστε προσωπικά στην Θεία Λειτουργία και με τον Οποίο έχουμε μία εμπειρική-προσευχητική γνωσιολογία.

Από την πρώτη αυτή κατηγορηματική δήλωση του Μητροπολίτη Περγάμου κατανοούμε ότι μία αυθεντική οντολογία οφείλει οπωσδήποτε να είναι υποστατική (προσωποκρατική). Συνήθως, η

⁴³² Βλ. С. Марков, От Платон до Стросън, (Фабер, В. Търново, 1999), σ. 9.

⁴³³ Περγάμου Ιωάννου, ΕΘΕΑ, σσ. 24 - 25.

οντολογία συνδέεται με μία στατικότητα πλατωνικού τύπου, βραχυκυκλώνοντας τη σχέση μας με την ιστορία. Η οντολογία, όμως, μπορεί και να ερμηνευθεί καί υπό την οπτική της απορρόφησης και ολοποίησης του είναι, και συνεπώς του άλλου, της κοινωνίας, της ιστορίας, κ.ο.κ.

Το δεύτερο σοβαρό ζήτημα που αναδύεται μέσα από μία οντολογία, προσωπολογία ή κοινωνιολογία, είναι η ανάγκη να αποδοθεί και στην ετερότητα μία οντική, χωρίς ολοποίηση, σημασία. «Ο Υπαρξισμός περισσότερο ίσως από κάθε άλλη φιλοσοφική κίνηση αντιμετώπισε με ωμή ειλικρίνεια τη σχέση προσώπου και φύσεως ή ουσίας τονίζοντας έτσι την σημασία της ελευθερίας, αλλά παρέμεινε ανίκανος να συνθέσει μια οντολογία του προσώπου στην οποία ο «ένας» και «οι πολλοί» θα μπορούσαν να συστεγασθούν κάτω από την ίδια οντολογική στέγη χωρίς να εκτοπίσουν ο ένας τον άλλο κάτω από κάποια μορφή μονισμού»⁴³⁴. Διατυπώνοντας, προφανώς, μία προσωπολογική ή προσωποκρατική θεολογική οντολογία, ο Μητροπολίτης επιχειρεί να συμφιλιώσει την οντολογία του προσώπου με την ετερότητα.

Όπως πολύ σωστά αναγνωρίζει ο Ζηζιούλας, ο Λεβινάς απελευθερώνει τη δυτική φιλοσοφία από την προτεραιότητα της συνείδησης, από την αναγωγή των επιμέρους όντων στο είναι εν γένει, από τη θεματοποίηση και τη κατοχή του υποκειμένου. Ο Μητροπολίτης Περγάμου διαπιστώνει ότι η φιλοσοφία του Λεβινάς μάς φέρνει πιο κόντα, από κάθε άλλη φιλοσοφία, στην πατερική κατανόηση της ετερότητας, ως μία μη αναγώγιμη πραγματικότητα στο γενικό και καθολικό, όπου η συνείδηση αποτελεί μία ιδιότητα που ανήκει στο γενικό, παρά στο ιδιαίτερο, ειδικά σε ό,τι αφορά στην ύπαρξη της αγίας Τριάδος⁴³⁵. Η έντονη κριτική που ασκεί ο Μητροπολίτης στην ουσιοκρατία, αποτελεί μία μεταφυσική διάνοιξη, όπου το πρωτείο μεταφέρεται από την ουσία, την ολότητα και τέλος από το εγώ στον Άλλον ή στο Άλλο, στην ετερότητα.

⁴³⁴ Αυτ., σ. 16.

⁴³⁵ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 49.

Μέσα από μία τέτοια κατανόηση για συμφιλίωση του προσώπου με την ετερότητα, η αντίληψη περί του προσώπου δεν αφορά ούτε στην αναγωγή του στη γενικότητα της φύσεως, ώστε η κοινωνία να θεωρηθεί μία διάσταση του προσώπου, αλλά ούτε στην υποκειμενικότητα καθ'εαυτήν. Ούτε όμως, πρόκειται και για την αναγωγή της κοινωνίας σε μία τρίτη έννοια μεταξύ φύσεως και προσώπου, γεγονός που θα προσέδιδε στην κοινωνία οντολογική προτεραιότητα έναντι του προσώπου. Στην περίπτωση αυτή το πρόσωπο θα κατανοούνταν ως αποτέλεσμα της κοινωνίας, μέσα στη γενικότητα της σχέσεως στην κοινωνία⁴³⁶. «Το μυστήριο στο να είσαι πρόσωπο, κείται στο γεγονός ότι κοινωνία και ετερότητα δεν είναι σε αντίθεση, αλλά συμπίπτουν. Η αλήθεια της κοινωνίας δεν μας οδηγεί στη διάλυση της ποικιλίας όντων σε απέραντο ωκεανό του είναι, αλλά στη κατάφαση της ετερότητας σε και δια της αγάπης»⁴³⁷. Στο πλαίσιο αναφοράς του προσώπου, η ετερότητα δεν μπορεί να συμπίπτει με τη διαίρεση. Στην οντολογική αντίληψη του Μητροπολίτη, το πρόσωπο δεν μπορεί να συλληφθεί εάν απομονωθεί, αλλά μόνο όταν βρίσκεται σε σχέση με τον άλλον. Η προσπάθεια να καλυφθεί το χάσμα μεταξύ οντολογίας (του προσώπου) και της ετερότητας, δίχως επιστροφή στην ουσιοκρατία και στις αρνητικές διατυπώσεις της οντολογίας, φαίνεται ότι διαθέτει έναν ευχαριστιακό και εσχατολογικό χαρακτήρα.

Το β' αυτό μέρος της εργασίας έχει στόχο να περιγράψει τον ρόλο των όρων «υπόστασις», «κοινωνία» και «ετερότητα» στο θεολογικό έργο του Μητροπολίτη, μέσα από μία γενική οντολογική ή μη-οντολογική ανάλυση, στην οποία έρχονται αντιμέτωπες δύο διαφορετικές παραδόσεις, ενώ δύο διαφορετικές προσεγγίσεις βρίσκουν μία κοινή γλώσσα στο πλαίσιο ενός αναγκαίου διαλόγου.

Ποιες άραγε είναι οι απαρχές της οντολογικής σκέψεως του Μητροπολίτη Ιωάννη; Αυτό θα είναι το αντικείμενο μελέτης του παρόντος κεφαλαίου.

⁴³⁶ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΘΕΑ, σ. 16.

⁴³⁷ Zizioulas, BC, σ. 106.

α) Ο Πάουλ Τίλλιχ

Στη διαμόρφωση της οντολογικής θεώρησης του Μητροπολίτη Περγάμου στο θεολογικό πεδίο κρίσιμο ρόλο έπαιξε όχι, τόσο ο Γεώργιος Φλωρόφσκυ, όσο ο καθηγητής του στο Harvard, Paul Tillich. Ο Τίλλιχ είναι γνωστός για την ενασχόλησή του με το θέμα της συσχέτισης της οντολογίας με τη θεολογική κατανόηση. Ο βιβλικός περσοναλισμός που οικοδομεί ο Τίλλιχ αποτελεί μάλλον την προϋπόθεση για την οντολογική θεολογία του προσώπου που θα αναπτύξει στη συνέχεια ο Μητροπολίτης Περγάμου, ανταποκρινόμενος στα υπαρξιακά προβλήματα του συγχρόνου ανθρώπου. Από τον Πάουλ Τίλλιχ, ο Ζηζιούλας φαίνεται ότι προσλαμβάνει διάφορες θεολογικές ιδέες, αλλά και τη μέθοδο της συσχέτισης μεταξύ οντολογίας και θρησκείας, αν και θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η μέθοδος αυτή δεν αποτελεί τον πλέον κατάλληλο τρόπο εκθέσεως των θεολογικών απόψεων του ορθοδόξου θεολόγου.

Ο Τίλλιχ είναι γνωστός κυρίως για τη μέθοδο της συσχέτισης. Η γενική θεολογική και μεθοδολογική προσέγγιση του Τίλλιχ συνίσταται στη συσχέτιση της φιλοσοφίας και θεολογίας, θεολογίας και οντολογίας, γνωσιολογίας και οντολογίας, αγάπης και νόμου, και εν μέρει Θεού και ανθρώπου, Χριστιανισμού και κοσμικού πολιτισμού κ.ο.κ. Στη συσχέτιση αυτή, η βιβλική θρησκεία και οντολογία διαθέτουν, επίσης, μία έσχατη ενότητα και βαθειά αλληλοεξάρτηση⁴³⁸. Ο Τίλλιχ παρουσιάζει τη θρησκεία ως την ουσία του πολιτισμού και την ανθρώπινη ύπαρξη ως θρησκευτική ύπαρξη, την οποία και θεωρεί ως τη βασική διάσταση της ζωής. Η θρησκεία καθ'εαυτή συνιστά την εμπειρία του Απολύτου. Ολόκληρη η ύπαρξη του ανθρώπου προσανατολίζεται προς αυτό το Απόλυτο. Η θρησκεία αποτελεί εμπειρία του Απολύτου και χαρακτηρίζεται ως συναρπαγή από το έσχατο. Η αξίωση του Απολύτου είναι, τόσο κοινή για τη βιβλική αντίληψη και τη θρησκεία του Τίλλιχ, όσο και για την οντολογία.

⁴³⁸ Πρβλ. Π. Τίλλιχ, «Βιβλική θρησκεία και η ζήτηση της έσχατης πραγματικότητας», του ίδιου, Το θάρρος της Υπάρξεως, μτφρ. Χ. Μαλεβίτση, (Δωδώνη, Αθήνα, 1976), σ. 195.

Ο Τίλλιχ παίρνει αφορμή για τη δική του θεολογική αντίληψη από τον Χάιντεγκερ, ο οποίος θεωρεί ότι είναι στη φύση του ανθρώπου να ρωτάει τι είναι το Είναι (ή το Ον)⁴³⁹. Ο άνθρωπος ρωτάει για το Είναι στον βαθμό που αυτό αποτελεί την έσχατη μέριμνά του. Στο σημείο αυτό, γίνεται ειδική μνεία του Παρμενίδη, ο οποίος πρώτος θα σημειώσει ότι ο έλλογος λόγος που συλλαμβάνει το Ον συνυπάρχουν, ότι δηλαδή το Είναι (Ον) είναι πάντοτε υποκειμενικό και αντικειμενικό ταυτόχρονα⁴⁴⁰. Με την έννοια αυτή η γνωσιολογία και η οντολογία αποτελούν δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος.

Η οντολογία και η θεολογία στον Τίλλιχ είναι επίσης άρρηκτες και σύστοιχες κατ' απόλυτη έννοια, ενώ η οντολογική του θεολογία επιδιώκει την ανάδειξη του εσχάτου νοήματος του είναι. Κατά τον Τίλλιχ, το ερώτημα περί του όντος είναι το πλησιέστερο σε εμάς. Κατ' αρχήν το Είναι αποτελεί τη βάση, που προβάλλει τη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Το έργο της θεολογίας είναι ένα έργο οντολογικό. Η θεολογία ταυτίζεται με την υπαρξιακή κατανόηση και κάθε ερώτημα για το Είναι αποτελεί στην ουσία, ερώτημα για τον Θεό.

Το ερώτημα αυτό αφορά στην αναζήτηση του ανθρώπου, ως της έσχατης πραγματικότητας, αποτελώντας τμήμα της έσχατης μέριμνας για την ύπαρξή μας, ως προσώπου, ως το ον που είναι ικανό να θέσει το ερώτημα για την ύπαρξη του και το καθολικό Ον. «Είναι ο άνθρωπος ως πεπερασμένο όν που θέτει το ερώτημα περί του Είναι του [Όντος]. Αυτός που είναι άπειρος δεν θέτει το ερώτημα του Όντος, επειδή ως άπειρος, έχει την πλήρη ισχύ του Όντος. Είναι ταυτόσημος με αυτό· είναι Θεός»⁴⁴¹. Η σχέση μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου βασίζεται λοιπόν, στο είναι καθ'αυτό. Η θεολογία αποτελεί την ενασχόληση με το βάθος της δομής του είναι. Η αυθυπέμβαση είναι ο Θεός ή το είναι καθ'αυτό, ενώ η φανέρωση του είναι, αποτελεί την αποκάλυψη από τον Θεό της έσχατης δικαίωσης και πληρότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.

⁴³⁹ Πρβλ. αυτ., σ. 266.

⁴⁴⁰ Βλ. αυτ., σ. 268.

⁴⁴¹ Αυτ., σ. 203.

Παρά τη δήλωση του φιλόσοφου και θεολόγου Τίλλιχ, ότι δεν υπάρχει οντολογία που σώζει, η συσχέτιση μεταξύ της οντολογίας και της βιβλικής θρησκείας προϋποθέτει ένα όντολογικό υπόβαθρο. Πρόκειται για τη δυνατότητα της ανθρώπινης ψυχής να θέτει το οντολογικό ερώτημα, στον βαθμό που το ερώτημα αυτό υπονοείται στο ερώτημα της ψυχής, το οποίο αποτελεί μια συνεχή άρνηση και κατάφαση της οντολογίας, και αντιστοίχως άρνηση και κατάφαση του προσώπου⁴⁴². Κατά τον φιλόσοφο, μέσα από τη σύνθεση του βιβλικού περσοναλισμού, το Ον περιλαμβάνει το προσωπικό Ον, αποτελεί το θεμέλιο του προσωπικού όντος, εφόσον ο Θεός ο Ίδιος υπόκειται στη δομή της πραγματικότητας. Ενδεικτική για κάθε είδους περσοναλισμό και στην περίπτωση του Τίλλιχ για ένα βιβλικό περσοναλισμό, είναι η ακόλουθη δήλωση ότι: «Ο Θεός που είναι ένα ον, υπερβαίνεται από το Θεό που είναι αυτό τούτο το Ον, το θεμέλιο και η άβυσσος κάθε όντος. Και ο Θεός που είναι ένα πρόσωπο, υπερβαίνεται από τον Θεό που είναι αυτό τούτο το Πρόσωπο, το θεμέλιο και η άβυσσος κάθε προσώπου. Σε τέτοιες διατυπώσεις, η θρησκεία και η οντολογία συναντώνται»⁴⁴³. Στο υπόβαθρο ενός τέτοιου περσοναλισμού, παρατηρούμε δύο τάσεις όσον αφορά στην ύπαρξη του Θεού. Από τη μία η τάση για μία απόλυτη υπέρβαση και οντολογική αρχή του Ίδιου του Θεού και από την άλλη ταυτόχρονα, η τάση να κατανοηθεί ο Θεός ως θεμέλιο, βάση και δομή κάθε άλλης ύπαρξης και πραγματικότητας.

Για τη συσχέτιση μεταξύ οντολογίας και βιβλικής θρησκείας ή μάλλον για τη δυνατότητα διαμόρφωσης ενός βιβλικού περσοναλισμού, ιδιαίτερα σημαντική είναι η σύνθεση των κυρίων συστατικών τους, δηλαδή η σύνθεση μεταξύ έρωτα και αγάπης (και τα δύο, θα πρέπει να ομολογήσουμε μάς θυμίζουν τα δύο συστατικά στοιχεία του προσώπου στο έργο του Μητροπολίτη Περγαμου, δηλαδή, η έκσταση και η υπόσταση). Ο Τίλλιχ σημειώνει, ότι ο έρωτας εκφράζει την αναζήτηση για μία έσχατη πραγματικότητα, χρησιμοποιώντας τον συγκεκριμένο όρο, ως σημείο εκκινήσεως. Ο έρωτας οδηγεί πέρα των ατομικών πραγμάτων και προσώπων λόγω της οντολογικής τάσης και

⁴⁴² Βλ. αυτ., σ. 260.

⁴⁴³ Αυτ., σ. 258.

του πάθους να γενικεύει και να υπερβαίνει. Μέσα από την υπέρβαση αυτή του Ενός, διαλύεται το συγκεκριμένο, δηλαδή το άλλο (το επιμέρους) εξαφανίζεται μέσα στο καθολικό. Αντίθετα, η αγάπη της βιβλικής θρησκείας προσφέρει τη δυνατότητα κατάφασης του άλλου μέσα στη συγκεκριμένη του κατάσταση και ιδιαιτερότητα. Η αγάπη δέχεται το συγκεκριμένο και αποζητά αυτό που είναι συγκεκριμένο, ατομικό και μοναδικό. Η αγάπη στην περίπτωση αυτή αποζητά το πρόσωπο, τον άλλον, που είναι μοναδικός και αναντικατάστατος⁴⁴⁴. Ο έρωτας λοιπόν, αποτελεί μία τάση που δείχνει την υπέρβαση και την έκσταση, ενώ η αγάπη δείχνει τη μοναδικότητα και την ετερότητα του κάθε συγκεκριμένου όντος. Ο έρωτας κινεί την ψυχή προς την έσχατη πραγματικότητα, που είναι το ίδιο το Αγαθό.

Το πρόσωπο ή persona στον Τίλλιχ (μία διαφορά στην οποία ο Τίλλιχ δεν προσδίδει μεγάλη σημασία) δείχνει προς τον ατομικό και ταυτοχρόνως τον καθολικό, χαρακτήρα του πλήρους νοήματος ενός ενεργούντος στη σκηνή, επειδή το πρόσωπο αποτελεί κάτι παραπάνω από την ατομικότητα. Το πρόσωπο, από το ένα μέρος, είναι μία ατομικότητα στο ανθρώπινο επίπεδο, που ανάγεται στον εαυτό του και στον κόσμο του, περιλαμβάνοντας όλες τις ουσίες, αρχές, κατηγορίες, αξίες και όλα τα πράγματα της φύσης και του πολιτισμού. Συνεπώς, είναι το ον, που κατέχει ορθολογικότητα, ελευθερία και ευθύνη. Από το άλλο μέρος το πρόσωπο συγκροτείται κατά τη συνάντηση ενός εγώ με ένα άλλο εγώ, που είναι η ίδια η σχέση καθ'εαυτήν και το πρόσωπο υπάρχει στη σχέση Εγώ - Εσύ, και μόνο στην κοινωνία με άλλα πρόσωπα. Μόνον το πρόσωπο μπορεί να ανάγεται στον εαυτό του και η αναφορά αυτή του πρόσωπου συγκροτεί τα στοιχεία μίας συνάντησης. Η συνάντηση αυτή είναι του ιερού, η παρουσία του οποίου μας αφορά στα έσχατα⁴⁴⁵. Η προσωπική συνάντηση στη θρησκευτική εμπειρία αποτελεί μία πραγματικότητα, που είναι η πραγματικότητα της θρησκευτικής συνάντησης ή του θρησκευτικού περσοναλισμού.

⁴⁴⁴ Βλ. αυτ., σ. 232.

⁴⁴⁵ Βλ. αυτ., σσ. 212 - 214.

Στην οντολογική αυτή αναζήτηση, το υποκείμενο και το αντικείμενο πορεύονται μαζί, η οντολογία διεισδύει στη δύναμη του Όντος που συναντάμε όταν βρίσκουμε τον εαυτό μας. Με άλλα λόγια, η οντολογική αυτή μετοχή παρέχει άμεση συνειδητοποίηση ενός υπάρχοντος, του οποίου εμείς αποτελούμε μέρος ή που εκείνο αποτελεί μέρος μας. «Το Όν καθεαυτό είναι παρόν σε κάθε τι που υπάρχει, και κάθε τι που υπάρχει μετέχει στο Όν [στο Είναι]»⁴⁴⁶. Βεβαίως, ο βιβλικός αυτός περσοναλισμός εκπληρώνεται με το άγγελμα, ότι ο θείος Λόγος ενσαρκώνεται σε μία προσωπική ζωή, στη ζωή του Ιησού, που είναι και ο Χριστός ο Ίδιος. Ο Χριστός αποτελεί ένα προσωπικό κέντρο, το οποίο καθορίζεται πλήρως από την παρουσία του θείου, και από το «πνεύμα χωρίς όρια». «Αυτό κάνει τον Ιησού να είναι ο Χριστός»⁴⁴⁷. Κατά τον Τίλλιχ, ο Λόγος είναι η αυτοφάνερωση του θείου, εμφανίζεται ως πρόσωπο και αποτελεί την πλήρωση του βιβλικού περσοναλισμού. Από τη φάνερωση του Θεού γίνεται σαφής η αλήθεια για το ανθρώπινο πρόσωπο, ενώ το πρόσωπο είναι το κέντρο που κυβερνά τον άνθρωπο στο σύνολο του, επειδή και το πρόσωπο του Χριστού είναι ενωμένο με τη θεία ζωή⁴⁴⁸.

«Το όνομα του 'Ιησούς Χριστός' συνεπάγεται μία οντολογία»⁴⁴⁹. Κατά τον Τίλλιχ, ο Λόγος πράγματι είναι ενεργά παρών σε καθετί που υπάρχει, διότι καθετί έγινε δι'αυτού. Ωστόσο, μόνον η εσχατολογία δείχνει την έσχατη αυτοφάνερωση της αιώνιας θειανθρωπινότητας. Ο Τίλλιχ γράφει, ότι «ο Λόγος ο καθολικός και ο Λόγος ως η δύναμη της προσωπικής ζωής, είναι ο ένας και ο αυτός Λόγος»⁴⁵⁰, γεγονός που μας θυμίζει πολύ τη διαλεκτική σχέση του Ενός και των πολλών του Μητροπολίτη Περγάμου, με τη διαφορά ότι ο τελευταίος προσδίδει σ' αυτή μία εκκλησιολογική σημασία. Εκείνο, που μας φανερώνεται εσωτερικά στην Εκκλησία, ως έσχατη υπαρξιακή μέριμνά του ανθρώπου είναι ο Λόγος του Είναι, δηλαδή ο Ιησούς ως Χριστός.

⁴⁴⁶ Αυτ., σ. 220.

⁴⁴⁷ Αυτ., σ. 223.

⁴⁴⁸ Βλ. αυτ., σ. 223.

⁴⁴⁹ Αυτ., σ. 253.

⁴⁵⁰ Αυτ., σ. 253.

Σύμφωνα με τον Τίλλιχ, η φανέρωση του Χριστού είναι το εσχατολογικό - στοιχείο της βιβλικής θρησκείας, η ιστορία που κατευθύνεται προς το τέλος και η σχέση με το έγχρονο με το αιώνιο. Η αιωνιότητα υπερβαίνει και εμπεριέχει τη χρονικότητα στην οποία ενώνονται το παρελθόν και το μέλλον, τα οποία δεν αποκλείονται από την αιώνια παρουσία. Το αιώνιο συμμετέχει στον χρόνο, κρίνοντας και ανυψώνοντας τις στιγμές του χρόνου στο αιώνιο⁴⁵¹. Ο Λόγος του Θεού, κοντολογίς, αποτελεί την οντολογική αρχή του θεολογικού και φιλοσοφικού έργου του Τίλλιχ, η οποία και πραγματώνει τη σύνθεση και καθιστά δυνατή την ένωση της οντολογίας με τη βιβλική θρησκεία. Το γεγονός αυτό είναι εφικτό, παρά το γεγονός ότι η οντολογία γενικεύει, ενώ η βιβλική θρησκεία εξατομικεύει, εφόσον ο Λόγος αποτελεί την έσχατη πραγματικότητα, η οποία γίνεται παρούσα μέσα από μία προσωπική ζωή. Η βιβλική θρησκεία συνιστά μία εσχατολογική θρησκεία και προέρχεται από την πεπληρωμένη πραγματικότητα.

Οφείλουμε να σημειώσουμε ακόμη ένα σημείο στη σκέψη του Τίλλιχ. Αυτό αφορά στη συσχέτιση μεταξύ αγάπης και νόμου, διότι η σχέση αυτή εμπεριέχει την ένταση ανάμεσα στη μετοχή και την υπακοή. Από τη μία μεριά ο νόμος απαιτεί τον χωρισμό και την απόσταση μεταξύ αυτού που εντέλλεται και εκείνου που υπακούει. Από την άλλη μεριά, η οντολογία προϋποθέτει τη μετοχή. Η λύση και η ορθή αντιμετώπιση του προβλήματος αυτού έγκειται στην πρόταση του «νόμου της αγάπης», επειδή η σύνθεση αυτή εμπεριέχει τη μετοχή και την απόσταση ταυτόχρονα. Η πρόσκληση της αγάπης προϋποθέτει την ανταπόκριση του ανθρώπου και αυτή είναι η βάση για τη μετοχή μέσω του Θεού Πνεύματος και της ένωσης με τη βούληση του Θεού. Η ένωση αυτή της μετοχής δεν ορίζεται από τη σχέση εντολής και υπακοής. Αντίθετα η έννοια της αγάπης υπερβαίνει και την ηθική πράξη και την οντολογική πλευρά της μετοχής. Γι' αυτό, δηλώνει ο Τίλλιχ, και δύο πλευρές είναι οντολογικές και ηθικές ταυτόχρονα και αμφότερες ενώνονται και υπερβαίνονται με τον ίδιο τρόπο από την

⁴⁵¹ Βλ. αυτ., σ. 255.

αγάπη⁴⁵². Ολά αυτά οδηγούν τον Τίλλιχ να δηλώσει μέσα από την ένωση αυτή, ότι χρειαζόμαστε όχι μόνο μία ηθική της αγάπης, αλλά και μία οντολογία της αγάπης.

Ο Τίλλιχ, επίσης, προσδίδει στην ηθική ύπαρξη και κατ'επέκταση στην κοινωνική, μία οντολογική σημασία. Η σχέση του ανθρώπου με τον Θεό πάνω από όλα αποτελεί μία ηθική ύπαρξη, ή μία ύπαρξη ηθικής σημασίας, η οποία αναμετράται με τις έσχατες αποφάσεις υπέρ και κατά του Θεού. Μάλιστα, «η βιβλική ηθική μας καθιστά πρόσωπα επειδή μας τοποθετεί μπροστά σε αυτή την απόφαση»⁴⁵³. Η βιβλική ηθική διαθέτει κοινωνικές διαστάσεις και επιβεβαιώνεται από την ύπαρξη του ανθρώπου, επειδή ο σκοπός του Θεού μέσα στην ιστορία δεν είναι να σώσει τα άτομα ως άτομα, άλλα ως μετόχους στην βασιλεία Του, ως μία ενότητα όλων των υπάρξεων υπό τον Θεό⁴⁵⁴.

Το σκέπτεσθαι κατά τρόπο υπαρξιακό συνιστά την όντως θεολογία στη θεολογική αντίληψη του Τίλλιχ. Πρόκειται για τη γνώση του νοήματος του Είναι, των δομών και των δυνάμεων που ελέγχουν τις διάφορες περιοχές της υπάρξεως. Ο τόπος, όπου το νόημα του είναι φανερώνεται ως η έσχατη μέριμνά μας, είναι η χριστιανική Εκκλησία. Η φιλοσοφική θεολογία επιδιώκει να απαντήσει σε όλα τα υπαρξιακά προβλήματα που το Είναι συνεπάγεται με την έννοια του Θεού. Αυτά αφορούν στην υπαρξιακή και γνωσιολογική δέσμευση σε σχέση με την έννοια του Είναι και όλες της κατηγορίες του. Στα υπαρξιακά προβλήματα που προέρχονται από την έννοια της ύπαρξης και όλες τις κατηγορίες της, η φιλοσοφική θεολογία απαντάει με την έννοια του Χριστού. Αντιστοίχως, όλα τα προβλήματα που προκαλεί η ζωή, η φιλοσοφική θεολογία τα απαντάει με το Πνεύμα, ενώ τα υπαρξιακά προβλήματα που προέρχονται από την έννοια της ιστορίας τα

⁴⁵² Βλ. αυτ., σσ. 247 - 248.

⁴⁵³ Αυτ., σ. 229.

⁴⁵⁴ Βλ. αυτ., σ. 230.

αντιμετωπίζει με τη διδασκαλία περί της βασιλείας του Θεού ή αλλιώς με την εσχατολογία⁴⁵⁵.

Συνοπτικά, θα πρέπει να σημειώσουμε, ότι δεν μπορούμε να παραβλέψουμε τα κοινά στοιχεία στη θεολογική σκέψη του Τίλλιχ με του Μητροπολίτη Περγάμου, τα οποία αφορούν στη βαθειά συσχέτιση της οντολογίας με την θεολογία· την ιδέα για την υπέρβαση του θείου προσώπου σε σχέση με το ίδιο θείο είναι· τη σχέση του Πνεύματος με τον Χριστό, που καθιστάται από τον Ιησού Χριστό (δηλαδή, στον Μητροπολίτη, η σχέση της Πνευματολογίας με τη Χριστολογία, δηλαδή η διαλεκτική σχέση του «Ενός» και των «πολλών»)· την ιδέα για τον Χριστό ως το υπόβαθρο και τη βάση κάθε ανθρωπίνου προσώπου· την ιδέα για τον έρωτα και την αγάπη, που στη προσωποκρατική αντίληψη του Μητροπολίτη θα αναπτυχθούν, ως υποστατική και εκστατική αρχή, που είναι και η βάση για τη συμφιλίωση της κοινωνίας με την ετερότητα· το ζήτημα της εσχατολογίας· την ιδέα για τη δέσμευση της θεολογίας να δώσει την απάντηση στην υπαρξιακή μέριμνα και τον σύγχρονο άνθρωπο· την οντολογία της αγάπης κ. ά.

Θα πρέπει, ωστόσο, να τονιστεί, αμέσως, ότι παρά το γεγονός ότι ο Μητροπολίτης Περγάμου έχει εμπνευστεί πολύ από αυτές τις ιδέες, διαφοροποιείται σημαντικά σε σχέση προς την οντολογική κατανόηση του Τίλλιχ. Η πρώτη και μεγαλύτερη διαφορά που παρατηρείται είναι, ότι το περιεχόμενο της οντολογίας που μας προσφέρει ο Μητροπολίτης Περγάμου είναι πατερικό και εκκλησιολογικό. Στο οντολογικό ερώτημα που τίθεται ο Ζηζιούλας ανταποκρίνεται με ένα «νεοπατερικό περσοναλισμό». Εξάλλου, η οντολογική μέθοδος που χρησιμοποιεί ο Μητροπολίτης Ιωάννης στην έκθεση των θεολογικών του εννοιών, κατηγοριών και ιδεών δεν είναι η συσχέτιση, αλλά διαλεκτική.

Τέλος, θα πρέπει να σημειώσουμε, ότι στην οντολογική προοπτική του Περγάμου, πρωτεύοντα ρόλο διαδραματίζει η εσχατολογία, ένα ζήτημα το οποίο δεν παρουσιάζεται ιδιαίτερα ανεπτυγμένο στον Τίλλιχ. Η επίδρασή του σε ό,τι αφορά στην εσχατολογία οφείλεται περισσότερο στον π. Φλωρόφσκυ και μάλιστα στον άγιο Μαξίμο, ενώ ο

⁴⁵⁵ Βλ. Π. Τίλλιχ, «Φιλοσοφία και Θεολογία», του ίδιου, Το θάρος της Υπάρξεως, ένθ. ανωτ., σσ. 276 – 277.

Τίλλιχ δεν διαφέρει πολύ από ένα θρησκευολόγο, για τον οποίο η οντολογική δομή συνιστά το Απόλυτο, ως το υπερούσιο και την πρώτη πραγματικότητα, η οποία στην ουσία πολύ εύκολα μπορεί να καταλήξει στον ταυτισμό μεταξύ είναι και νόησης, κάτι το οποίο ριζικά διαφέρει από την οντολογική θεώρηση του Μητροπολίτη Περγάμου.

β) Η αυθεντική κοινωνία και κοινότητα

Η Εκκλησία δεν αποτελεί απλά ένα θεσμό, αλλά ένα τρόπο ύπαρξης και ζωής με σκοπό την επίλυση των υπαρξιακών προβλημάτων του συγχρόνου ανθρώπου. Η ερμηνεία των δογμάτων, κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, συνίσταται κυρίως στον υπαρκτικό τους χαρακτήρα για τον άνθρωπο, τον συνάνθρωπο (ο άλλος), την κοινωνία και τον κόσμο. Η Εκκλησία δεν αποτελεί μία ιδεολογία ή δογματισμό, αλλά έχει ως σωτηριολογικό κριτήριο την απελευθέρωση του ανθρώπου.

Η Εκκλησία είναι ο χώρος των αναγεννημένων τέκνων του Θεού. Στο θεολογικό έργο του Μητροπολίτη Περγάμου η ζωή ταυτίζεται με την αλήθεια και την ελευθερία. Η Εκκλησία είναι κοινωνία των αγίων και κοινωνία του ενός με τους πολλούς, συνιστά σύναξη όλων εν Χριστώ. Η Εκκλησία αποτελεί τη θεανθρώπινη κοινωνία, η οποία πρέπει να εφαρμοστεί στη ζωή μας.

«Για την ορθόδοξη αντίληψη, λοιπόν, το ζήτημα δεν τίθεται απλώς μεταξύ ενός χριστομονισμού ή ενός πνευματομονισμού, αλλά μεταξύ μιας τριαδολογικής βάσεως, όπου τα πάντα ενεργούνται και ερμηνεύονται με την Ευδοκία του Πατρός, την αυτουργία του Υιού και τη συνεργία του Αγίου Πνεύματος, αφενός, και μεταξύ ενός χριστομονισμού ή πνευματομονισμού, αφετέρου»⁴⁵⁶. Με το τριαδολογικό υπόβαθρο της όρθοδοξης εκκλησιολογίας με το οποίο αποφεύγεται τόσο ο Πνευματομονισμός όσο και ο Χριστομονισμός, τονίζεται η

⁴⁵⁶ Σ. Γιαγκάζογλου, «Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία και μοναστική Πνευματικότητα, Το ζήτημα του Γεροντισμού», στο Αναταράξεις, ένθ. ανωτ., σ. 588.

Εκκλησία ως κοινότητα ή κοινωνία, η οποία εικονίζει την κοινωνία θείων προσώπων στην Αγία Τριάδα.

Για να υπάρχει κοινωνία, στη σχέση κτιστού - ακτίστου θα πρέπει να έχουμε την ιδιότητα του προσώπου. Στον χώρο της Εκκλησίας ο Χριστός μάς συναντά ως μοναδικά και αναντικατάστατα πρόσωπα και μάς συναρμόζει μαζί Του, καθιστώντας μας αληθινά πρόσωπα, δηλαδή όντα που θα επιβιώσουν στο αεί είναι.

«Η φύση του Θεού είναι η κοινωνία»⁴⁵⁷. Στον Μητροπολίτη Περγάμου η ουσία του Θεού, ο Θεός καθ'εαυτόν, δεν έχει άλλο είναι εκτός από την κοινωνία, η οποία διαθέτει οντολογικό περιεχόμενο. Χαρακτηριστικό στοιχείο της οντολογίας αυτής της κοινωνίας, την οποία αναπτύσσει ο Μητροπολίτης Ιωάννης, είναι η παραπεμπτικότητα. Η σημαντική αυτή μεταβολή της ελληνικής σκέψης από τους Καππαδόκες Πατέρες έγκειται στο γεγονός, ότι η κάθε ιδιαίτερη ταυτότητα δεν είναι το «τόδε τι» του Αριστοτέλη, αλλά πρόκειται για μία οντολογία της σχέσης. Με άλλα λόγια, τα όντα αντλούν την ταυτότητά τους από τη σχέση τους με εκείνο στο οποίο παραπέμπουν⁴⁵⁸. Και στο σημείο αυτό, ο Μητροπολίτης χρησιμοποιεί τη διαλεκτική σχέση μέσα στην Τριάδα, προκειμένου να εξηγήσει την οντολογία της κοινωνίας ή της σχέσης. Με άλλα λόγια, κάθε πρόσωπο της Τριάδας είναι μία ιδιαίτερη ταυτότητα και πρόσωπο μόνο σε σχέση με κάποιο άλλο πρόσωπο στο οποίο παραπέμπει. Η ταυτότητα της οντότητας δεν εξαντλεί το είναι της αφ' εαυτού, αλλά από την κοινωνία και την ενότητα με τα πρόσωπα στα οποία παραπέμπει. Έτσι ο Ενας Θεός είναι ταυτόχρονα Τριαδικός.

Η ίδια οντολογία της κοινωνίας μεταφέρεται σχεδόν αυτούσια και στην οντολογία της Εκκλησίας. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το είναι της Εκκλησίας προέρχεται από το είναι της Τριάδας. Την αντίληψη αυτή για την Εκκλησία, ο Μητροπολίτης την εκφράζει σαφέστατα, όταν αναφέρει ότι «έτσι και κάθε μέλος της Εκκλησίας ... αντλεί την υπόσταση και την ταυτότητα του από την σχέση και κοινωνία του με τα άλλα πρόσωπα, και δια μέσου εκείνων που

⁴⁵⁷ Zizioulas, BC, σ. 134.

⁴⁵⁸ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 202 κεξ.

εικονίζουν το Χριστό, με τον ίδιο το Χριστό και τελικά την Αγία Τριάδα»⁴⁵⁹. Ο υπαρκτικός αυτός χαρακτήρας δηλώνει το κοινωνικό μοντέλο της Εκκλησιολογίας, ως «αυθεντική και γνήσια ύπαρξη», αφού είναι ο μόνος «τρόπος υπάρξεως του Ίδιου του Θεού, δηλαδή η ενότητα που δεν καταργεί την πολλαπλότητα και την διαφορά αλλά και η ετερότητα που δεν είναι ατομικότητα, αλλά παραπέμπει σε κάποια σχέση, σε κάτι πέρα από τον εαυτό της»⁴⁶⁰. Την εγγενή κοινωνία του Υιού με τον Πατέρα, ο Υιός την μοιράζεται ως πολλαπλότητα με την Εκκλησία. Ο τρόπος ύπαρξης που προτείνει η Εκκλησία συνεπάγεται την ταυτότητα και την ετερότητα, ως κάτι το οποίο προέρχεται από την κοινωνία. Με άλλα λόγια η ταυτότητα και η ετερότητα δεν μπορούν να κατανοηθούν πριν ή έξω από την κοινωνία και τη σχέση. Η Εκκλησία, επίσης, ως Σώμα Χριστού συγκροτείται όχι μόνο με την ενότητα, αλλά και με την ετερότητα.

«Παρόλα αυτά το παράδοξο της ενσωμάτωσης των «πολλών» στον «έναν», στο οποίο όπως είδαμε, βασίζεται η ευχαριστιακή κοινωνία και μάλλον όλο το μυστήριο της Εκκλησίας, μπορεί να κατανοηθεί και εξηγηθεί με τις κατηγορίες της προσωπικής ύπαρξης»⁴⁶¹. Η ρήτη αυτή δήλωση του Μητροπολίτη Περγάμου ξεκάθαρα επισημαίνει την απόλυτη σχέση μεταξύ προσώπου και κοινωνίας, αφού η ίδια Εκκλησία ως κοινωνία, κατανοείται με τις οντολογικές κατηγορίες του προσώπου, του άλλου, της σχέσης, του χαρίσματος, του θεσμού, της τοπικότητας και καθολικότητας, της αγάπης και κοινωνικής ύπαρξης, οι οποίες γίνονται αντιληπτές μέσα από την προοπτική της προσωπικής ύπαρξης.

Το πρόσωπο στην Εκκλησία ποτέ δεν θεωρείται ως απομονωμένο από τα άλλα πρόσωπα μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα, ενώ το ίδιο το πρόσωπο συγκροτείται μέσα από τη σχέση με τα άλλα πρόσωπα, δηλαδή από το πλέγμα σχέσεων μέσα στην κοινότητα της Εκκλησίας, παραμένοντας ελεύθερο και μοναδικό σε σχέση προς τα άλλα πρόσωπα. Η αγάπη ταυτίζεται με την ελευθερία του είναι,

⁴⁵⁹ Αυτ., σ. 203.

⁴⁶⁰ Αυτ., σ. 203.

⁴⁶¹ Zizioulas, BC, σ. 164.

αποτελώντας οντολογική κατηγορία καθ'εαυτήν. Η εκκλησιολογική ύπαρξη προϋποθέτει τη σχέση μεταξύ προσώπων, ενώ το πρόσωπο οικοδομείται μέσα στην ελευθερία και αγάπη.

Κοινωνία σημαίνει ενότητα και ετερότητα κατά το τριαδικό πρότυπο. Με τον τρόπο αυτό, το ανθρώπινο πρόσωπο (προσωπότητα) βασίζεται στη προσωπική κοινωνία της Τριάδας. Σχετικά με το θέμα αυτό, ο Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο McGill, Douglas Farrow γράφει «το ελεύθερο ή αυθεντικό πρόσωπο είναι το καθολικό πρόσωπο: το πρόσωπο που ζει καθ-όλου, πράγμα που είναι εφικτό μόνον εντός και δια της Εκκλησίας. Ένα καθ-ολικό πρόσωπο είναι ελεύθερο επειδή δημιουργεί χώρο για τον άλλον - στην πραγματικότητα, για όλους του άλλους - μέσα του. Ο άλλος δεν αποτελεί πλέον αιτία σύγκρουσης ή καταπίεσης, αλλά μάλλον μια ευκαιρία για κοινωνία»⁴⁶². Με τον τρόπο αυτό ο Μητροπολίτης Περγάμου συνάγει τις εξής θεμελιώδεις θέσεις για την Εκκλησιολογία και για την οντολογία. Πρώτον, δεν υπάρχει αυθεντικό είναι χωρίς κοινωνία. Το ον δεν μπορεί να κατανοηθεί ως ατομικότητα και δεν μπορεί να συλληφθεί αφ'εαυτού. Αυτό σημαίνει ότι, η κοινωνία αποτελεί πλέον μία οντολογική κατηγορία. Και δεύτερον, μία κοινωνία που δεν προέρχεται από την Υπόσταση, δηλαδή από μία συγκεκριμένη και ελεύθερη προσωπικότητα, τότε η κοινωνία αυτή δεν αποτελεί εικόνα του είναι του Θεού. Το πρόσωπο, λοιπόν, δεν υφίσταται χωρίς κοινωνία, αλλά κάθε τρόπος κοινωνίας που καταπιέζει ή αρνείται το πρόσωπο είναι απαράδεκτος⁴⁶³. Η υπόσταση ως πρωταρχική και απόλυτη οντολογική κατηγορία προσδίδει στην οντολογική κατηγορία του προσώπου τη διάσταση της κοινωνίας και της σχέσης. Πρόκειται για ένα γεγονός που ριζώνει στο είναι της Αγίας Τριάδας, ενταγμένο σε ένα πλέγμα σχέσεων.

Οι άνθρωποι καλούνται μέσα από την κοινότητα της Εκκλησίας να συμμετέχουν στην ελευθερία του Θεού, στον βαθμό που η Εκκλησία είναι ο τόπος, όπου η ελευθερία είναι εφικτή με τη περιχώρηση του Θεού. Η ελευθερία και το πρόσωπο στην Εκκλησία πραγματώνονται

⁴⁶² D. Farrow, «Πρόσωπο και φύση: Η διαλεκτική αναγκαιότητας - ελευθερίας», Η Θεολογία, ένθ. ανωτ., σ. 176.

⁴⁶³ Βλ. Zizioulas, BC, σ. 18.

από τη σχέση της ελευθερίας και ετερότητας. Αυτό σημαίνει ότι ελευθερία και η κοινωνία, η ετερότητα και η κοινωνία δεν βρίσκονται σε αντίθεση, αλλά συγκροτούν την καινούργια ταυτότητα του προσώπου. Το είναι και το είναι-σε-σχέση χρειάζεται να αποτελούν μία ενότητα, έτσι ώστε να έχουμε μία αυθεντική έννοια περί προσώπου, δηλαδή, ως μία αιώνια ζωή κατ' εικόνα της τριαδικής ύπαρξης.

Ο Μητροπολίτης Ιωάννης υπογραμίζει συχνά ότι σύμφωνα με τον άγιο Νικόλαο Καβάσιλα, η Εκκλησία «σημαίνεται», ορίζεται εν τη Θ. Ευχαριστία⁴⁶⁴. Η Θεία Ευχαριστία είναι η Καθολική Εκκλησία. Είναι η κατ'εξοχήν σύναξη «επί το αυτό» όλης της Εκκλησίας του Θεού σε ορισμένο τόπο, σύναξη ως χρόνος και χώρος σωτηρίας. Η Ευχαριστία είναι κοινωνία, η σύναξη των ανθρώπων «επί το αυτό». «Όλα έξω από την Ευχαριστία είναι ατομικά. Όλα μέσα σ' αυτήν είναι Κοινωνία»⁴⁶⁵. Η ευχαριστιακή εκκλησιολογία είναι αντι-ατομική. Η Ευχαριστία είναι καθολική κατ' απόλυτη έννοια και αποκλείει ένα πράγμα μόνο, τον αποκλεισμό. Η Ευχαριστία συνιστά το βαθύτατο κοινωνικό ήθος και την απαλλαγή από τη φιλαυτία. Το ευχαριστιακό ήθος ανατρέπει τις αρετές και τις κοινωνικές αξίες. Γι' αυτό, γράφει ο Μητροπολίτης, η Ευχαριστία επιβεβαιώνει και καθαγιάζει την κοινωνία και την ετερότητα ταυτόχρονα. Η Ευχαριστία, λοιπόν, είναι ο χώρος, όπου η διαφορά δεν συνιστά πλέον διαίρεση, ενώ η κοινωνία μέσα από τη Θεία Ευχαριστία επιβεβαιώνει τη διαφορά (πολλαπλότητα) και την ετερότητα⁴⁶⁶. Η Θεία Εύχαριστία αποτελεί την κατ'εξοχήν εκκλησιολογία. Η Ευχαριστία δεν αποτελεί ένα αυτοτελές μυστήριο. Όταν η Εκκλησία τελεί τη Θεία Ευχαριστία, συγκροτεί το ίδιο το Σώμα του Χριστού και φανερώνει την τριαδική ύπαρξη μέσα στη Θεία Ευχαριστία, ως κοινωνία και ετερότητα ταυτόχρονα. Είναι ο κατ'εξοχήν τόπος, όπου όλες οι υπάρχουσες φυλετικές κοινωνικές, πολιτισμικές και εθνικές διακρίσεις μεταξύ των πιστών, υπερβαίνονται.

⁴⁶⁴ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 34.

⁴⁶⁵ Αυτ., σ. 45.

⁴⁶⁶ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 7.

Η ενοριακή Ευχαριστία, επίσης, δεν είναι αυτοτελής και αυτόνομη, αλλά συνιστά προέκταση της Ευχαριστίας του Επισκόπου⁴⁶⁷, επειδή η Θεία Ευχαριστία τελείται εν ονόματι ενός και μόνον Επίσκοπου σε κάθε Εκκλησία. Κάθε τοπική Εκκλησία είναι ενωμένη γύρω από τον Επίσκοπο

⁴⁶⁷ Η εικόνα του Χριστού, ως συλλογική προσωπικότητα, συνδέεται με τη βιβλική αντίληψη για τον Χριστό ως δούλος του Θεού και του Υιού του ανθρώπου. Η συλλογική αυτή αντίληψη για τον Χριστό αποτελεί και την αυθεντική εικόνα του επισκόπου μέσα στην κοινότητα του και στη σχέση με τους πρεσβύτερους. Ο επίσκοπος είναι απλώς ένα άτομο, το οποίο συνδέεται οργανικά με την κοινότητα και τους πρεσβύτερους. Ο επίσκοπος αποτελεί το κέντρο της ενότητας κάθε τοπικής Εκκλησίας, ο Ένας, ενώ τα άλλα λειτουργήματα αποτελούν τους πολλούς. Η χειροτονία του επισκόπου λαμβάνει χώρα κατά την τέλεση της Θείας Ευχαριστίας. Η κοινότητα με την οποία συνδέεται ο επίσκοπος με τη χειροτονία του, αναφέρεται στην ίδια την ευχή της χειροτονίας. Όπως, με την εκκλησιολογική σύνθεση μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας, ο Χριστός δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς τα μέλη του, έτσι και εδώ ο επίσκοπος, ως ένας δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τους πολλούς, ήτοι χωρίς την κοινότητα και vice versa. Ο επίσκοπος συνδέει την κοινότητα εσωτερικά και εξωτερικά, δηλαδή τη μητρόπολη με τις άλλες μητροπόλεις, την τοπική ευχαριστιακή κοινότητα με τις υπόλοιπες κοινότητες. Η τοπική εκκλησία αποτελεί σύνοδο τοπικών εκκλησιών που συγκροτούν την επισκοπή του. Όπως υφίσταται μία ιεραρχική δομή και τάξη στην Αγία Τριάδα με τον Θεό και Πατέρα ως αρχή ενότητας, μπορούμε να προεκτείνουμε την τάξη αυτή και στον τρόπο που συγκροτούνται μεταξύ τους οι τοπικές εκκλησίες. Μία τοπική εκκλησία της οποίας ο επίσκοπος είναι πρώτος και εκφραστής της ενότητας των άλλων τοπικών εκκλησιών βρίσκεται σε κοινωνία με έναν άλλο πρώτο και εκφραστή άλλων τοπικών εκκλησιών, διαμορφώνοντας έτσι το πλαίσιο λειτουργίας του συνοδικού θεσμού. Στον συνοδικό θεσμό πάλι, το λειτουργήμα του πρώτου αφορά στην εξασφάλιση της ενότητας σε ένα καθολικό και παγκόσμιο επίπεδο, χάρη στο μοντέλο της διαλεκτικής σχέσης Ένος-πολλών. Ενώ από τη μία μεριά, η τοπική ευχαριστιακή σύναξη κατανοείται ως αποκάλυψη της εσχατολογικής ενότητας των πάντων εν Χριστώ, από την άλλη η θέση αυτή υπερβαίνεται μέσω της καθολικότητας. Η διαλεκτική μεταξύ τοπικού και καθολικού υπερβαίνεται από την καθολικότητα του προσώπου του Χριστού, από την περιληπτική Εσχατολογία, από την ενότητα της ταυτότητας, η οποία προέρχεται από τη χριστολογική πραγματικότητα που καθολικοποιεί και συνάζει όλες τις κοινότητες και όλη την κτίση μέσα Του. Ταυτόχρονα, το Άγιο Πνεύμα, υπερβαίνοντας όλες τις διαιρέσεις, καθιστά τον κόσμο μία κοινωνία και τον κομίζει στον Θεό Πατέρα. Η συνοδικότητα αποτελεί προϋπόθεση του πρωτείου, όπως και το πρωτείο είναι προϋπόθεση για τη συνοδικότητα στη θεολογική σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου. Η παρουσία του πρώτου αποτελεί προϋπόθεση για τη σωστή κανονική λειτουργία του συνοδικού θεσμού. Ο συνοδικός και ευχαριστιακός χαρακτήρας ταυτίζονται, αφού ο «ένας» και οι «πολλοί» συνυπάρχουν ως δύο πλευρές και διαστάσεις του ενός και ιδίου είναι. Η ανάγκη της ενότητας των τοπικών εκκλησιών μεταξύ τους, προϋποθέτει το πρωτείο που προκύπτει, τόσο από τη Θεία Ευχαριστία, επειδή δεν υπάρχει Θ. Ευχαριστία χωρίς πρώτον, όσο και από το συνοδικό θεσμό. Υπάρχει έτσι μία διαλεκτική σχέση μεταξύ πρώτου και συνόδου, ο πρώτος είναι μέλος της Συνόδου, αλλά την ίδια στιγμή διαδραματίζει διαφορετικό ρόλο.

της⁴⁶⁸. Από την άλλη πλευρά, ο λαός (οι πολλοί) είναι αυτοί που συνιστούν το είναι του επισκόπου (του ενός) - «Ο ένας και οι πολλοί είναι δύο πλευρές του ίδιου όντος - Του Χριστού»⁴⁶⁹. Η καθολικότητα με την έννοια αυτή σημαίνεται με την ακεραιότητα και την πληρότητα, όπως εικονίζεται στην ευχαριστιακή κοινότητα.

Παρά το γεγονός ότι η ιδέα για την ενσωμάτωση των «πολλών» στον «ένα» ή για τον «ένα» ως εκπρόσωπο των «πολλών» προέρχεται από την παράδοση της Παλαιάς Διαθήκης, με τις μορφές του «Δούλου του Θεού» και του «Υιού του ανθρώπου», στη χριστιανική αντίληψη αυτή η ιδέα δεν μπορεί να κατανοηθεί εκτός πλαισίου της Ευχαριστίας, ως κοινωνίας, ως κοινωνία με το Σώμα του Χριστού⁴⁷⁰, που συγκροτεί την πραγματικότητα του συλλογικού προσώπου (corporate personality). Ο Χριστός ως «Ένας» αποτελεί μία ετερότητα, που συσχετίζεται με τους πολλούς και ο Χριστός, ως πολλοί αποτελεί την ενότητα της Εκκλησίας, τη συλλογική προσωπικότητα (corporate personality). Είναι η Θεία Ευχαριστία που πραγματώνει και εκφράζει την ενότητα της Εκκλησίας.

Η Εκκλησία «είναι ο χώρος και της υπερβάσεως του ατομισμού, ο χώρος της ενώσεως μας με τον άλλο, ο χώρος της των πάντων ενώσεως. Αυτό ακριβώς είναι και η Βασιλεία του Θεού, αλλά και η Θ. Ευχαριστία»⁴⁷¹. Η διαλεκτική σχέση του Ενός και των πολλών, επιτυγχάνεται στην αμοιβαία σχέση στο πλαίσιο της κοινωνίας και της Σύναξης, όπου η προσευχή μας ενώνεται με εκείνη των αδελφών μας, αλλά και Μεγάλου Αρχιερέως. «Αυτός είναι που προσεύχεται μαζί μας και για μας, προσφέροντας τον Εαυτό Του στη Θ. Ευχαριστία»⁴⁷².

Αφού η σύναξη της Εκκλησίας είναι η Θεία Ευχαριστία και από αυτή πηγάζει το είναι της, δηλαδή από την Εσχατολογία, αυτό σημαίνει ότι η Εκκλησία μέσω της Ευχαριστίας αποτελεί μία κατ'εξοχήν εσχατολογική κοινωνία ή κοινότητα. Ποιά είναι, ωστόσο, η δομή αυτής

⁴⁶⁸ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σσ. 42 - 44.

⁴⁶⁹ D. Knight, «Εισαγωγή», Η Θεολογία, ένθ. ανωτ., σ. 29.

⁴⁷⁰ Πρβλ. Ιωαν. 6:56.

⁴⁷¹ Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 45.

⁴⁷² Αυτ., σ. 45.

της κοινότητας, εφόσον η κοινωνία της Εκκλησίας είναι ταυτόχρονα και μία ιστορική πραγματικότητα; Η απάντηση του Μητροπολίτη Περγάμου πάλι είναι «προσωποκρατική» και αφορά στη σύμπτωση της κοινωνίας με την ετερότητα. Θεωρείται δεδομένο ότι όλα τα λειτουργήματα πηγάζουν από την Ευχαριστία. Τη δομή της Εκκλησίας, ως κοινότητα πρέπει να την ερμηνεύσουμε με βάση την ετερότητα των προσωπικών σχέσεων. Η εσχατολογική αυτή κοινότητα ή Βασιλεία του Θεού είναι η ενότητα των πάντων στο πρόσωπο του Χριστού. Για να κατανοηθεί, ωστόσο, σωστά, ως Σώμα Χριστού με την έννοια της δομής, η οποία διαθέτει υπαρκτικό χαρακτήρα και ετερότητα σχέσεων, θα πρέπει να διατηρηθούν τρία σημαντικά στοιχεία. Το πρώτο είναι ότι η Εκκλησία αποτελεί τη σύναξη του διασκορπισμένου λαού του Θεού, η οποία υπερβαίνει τη φθορά και τον θάνατο «επί το αυτό». Δεύτερον, είναι η διαλεκτική σχέση Ενός – πολλών, που λαμβάνει χώρα στο πρόσωπο του Χριστού, καθώς από τη μία ο Χριστός φανερώνει και εικονίζει τον Θεό στον κόσμο και από την άλλη ενσωματώνει και ενώνει στο Πρόσωπο Του τους πολλούς ή τα πολλά μέλη της Εκκλησίας, ως Υιός του ανθρώπου κατά τη βιβλική παράδοση. Το τρίτο, κατά κάποιο τρόπο, σχετίζεται με την εξασφάλιση της σωστής παράδοσης του Χριστού, ως πραγματικού Υιού του Θεού, δηλαδή με όλα τα στοιχεία της εκκλησιαστικής δομής, όπως είναι οι Επίσκοποι, η Συνοδικότητα, οι θεσμοί, η παράδοση κ.λπ. Οι απόστολοι λοιπόν είναι αυτοί που εξασφαλίζουν τη σωστή σχέση με τον Χριστό και το γεγονός, ότι μέσα στους «πολλούς» υπάρχει ποικιλία χαρισμάτων και πολυμορφία που συγκροτεί την ενότητα του Σώματος⁴⁷³. Μόνο με τον τρόπο αυτό, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, μπορούμε να κατανοήσουμε την Εκκλησία, ως εσχατολογική κοινότητα, όπου θα υπάρχει ετερότητα σχέσεων η οποία καθορίζεται από τα τρία αυτά στοιχεία: από τον Χριστό (ο Ένας), τον Λαό (οι πολλοί) και τους Αποστόλους.

Μέσα από αυτή την εσχατολογική προοπτική της οντολογίας ή της εικονικής οντολογίας, η Θεία Ευχαριστία κατανοείται ως εικόνα της Βασιλείας, δηλαδή ως εικόνα των Εσχάτων. Η αληθινή πατρίδα της

⁴⁷³ Βλ. αυτ., σσ. 152 – 153.

Εκκλησίας είναι η Βασιλεία του Θεού και στην Θεία Ευχαριστία η Εκκλησία εξέρχεται από το παρόν και την ιστορία, βιώνεται και πορεύεται προς τα Έσχατα⁴⁷⁴. Η ανάσταση του Χριστού, η νίκη κατά του θανάτου και η είσοδος του μέλλοντος αιώνος στον χρόνο της Ιστορίας, είναι γεγονότα κοινωνικά. Η δόξα της κοινότητας που προέρχεται από τα Έσχατα είναι η δόξα της Ανάστασης όλου το Σώματος, του Ενός με τους πολλούς, του Χριστού με την Εκκλησία Του.

γ) Η ευχαριστιακή ετερότητα

Το ζήτημα της ετερότητας αφορά σε πολλές πλευρές της σύγχρονης σκέψης, η οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως υπαρξιακή, στον βαθμό που συνδέεται με την πραγματικότητα της ερριμμενότητας (Geworfenheit). Εμείς, ως υποκείμενα ερριμμένα, συνδέουμε πάντοτε την ύπαρξή μας με κάποιο είδος τραγικότητας. Υπό την προοπτική αυτή, η ετερότητα εκφράζει κυρίως αρνητικά φαινόμενα, όπως είναι ο φόβος για τον Άλλον ως δεύτερη φύση, η απόρριψη του κατ'εξοχήν Άλλου (του δημιουργού), το διεισδυτικό πνεύμα του υποκειμένου, που μετατρέπει τον άλλον σε ένα αντικείμενο. Η ετερότητα σχετίζεται με το θέμα της επιβεβαίωσης του εαυτού μας μέσα από την απόρριψη του Άλλου, από τη μεταβολή του Άλλου ως εχθρού και ξένου και από τον σχεσιακό τρόπο υπάρξης και μία ταυτότητα ελεύθερη από την υπαγόρευση της φύσης. Αφορά επίσης και στο θέμα της σωτηρίας του εγώ, όπως λ.χ. και στην περίπτωση του alter ego, αλλά των διαδόχων του και πολλά άλλα.

Από μία θεολογική άποψη, η σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου, μεταξύ ανθρώπου και του Άλλου χαρακτηρίζεται από μία ασυμμετρία. Στη σχέση υπάρχει πάντοτε η πρωτοβουλία του Άλλου, η οποία στη γλώσσα της θεολογίας, επισημαίνεται με τη χάρη του Θεού, με τη θέληση Του, ή με το δώρο της ύπαρξης που μας προσφέρεται. Πρόκειται, δηλαδή για τον ασύμμετρο χαρακτήρα της σχεσιακότητας.

⁴⁷⁴ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 36.

Η φύση του κόσμου και η φύση του Θεού είναι ριζικά διάφοροι. Είναι η αγάπη του Θεού, η θέληση Του, που καθιστά εφικτή την ύπαρξη της ουσιαστικής ετερότητας, του ανθρώπου και του κόσμου. Με τον τρόπο αυτό διατηρείται και η ελευθερία του Θεού και καταφάσκεται ο κόσμος ως μία ουσιώδης ετερότητα.

Όσον αφορά στην ετερότητα, ο Μητροπολίτης Περγάμου φαίνεται ότι καταπιάνεται με την αντίληψη του προσώπου στο πλαίσιο της πολιτιστικής δυτικής παράδοσης. Όπως κι ο Λεβινάς, ο Ζηζιούλας θεωρεί ότι η έννοια του προσώπου στη Δύση βασίζεται στην κλειστή πνευματικότητα του υποκειμένου, στην προοπτική μάλιστα του ιερού Αυγουστίνου, ο οποίος προσδίδει στο πρόσωπο στοιχεία συνείδησης και ατομικότητας. Η συνείδηση του υποκειμένου είναι η συνείδηση του εαυτού. Η εσωστρέφεια αυτή θα γεννήσει το υποκείμενο του Καρτεσιού, ως ένα εγώ που σκέπτεται και αισθάνεται, που βρίσκεται σε αντιπαράθεση προς τον άλλον και τους άλλους⁴⁷⁵. Το λογικό αυτό υποκείμενο, το οποίο δύναται να σκέπτεται, βρίσκεται, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, σε αντιπαράθεση με την έννοια του προσώπου που αναπτύσσεται στην Ανατολή. Η ταυτότητα του προσώπου πηγάζει από τη σχέση με κάποιον άλλον και δεν ορίζεται απλά, ως αυτοκαθοριζόμενο και σκεπτόμενο υποκείμενο. Μία τέτοια κατανόηση του προσώπου προϋποθέτει μία διαφορετική αντίληψη για την ετερότητα. Το πρότυπο του προσώπου είναι ο Θεός, ενώ χαρακτηριστικό του Θεού, κατά τον άγιο Διονύσιο Αρεοπαγίτη, είναι η εκστατικότητα Του, ο έρωσ, η αγάπη· ο Θεός εξέρχεται και εξίσταται του Εαυτού του και με μία κίνηση αγάπης πραγματοποιεί μία σχέση που επιτρέπει στον άλλον ή στο άλλο να υπάρχει εν ελευθερία ως ετερότητα⁴⁷⁶.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου θεωρεί τον Θεό, ως το «αντικείμενο» της Επιθυμίας, τον κατ'εξοχήν Άλλο, που είναι ταυτόχρονα η κίνηση και η στάση της επιθυμίας, ο όρος της επιθυμίας και η αιτία της επιθυμίας. Ο Θεός κινείται προς εμάς και ταυτόχρονα κινεί την Επιθυμία μας, την οποία ο Ίδιος εγκαθιστά μέσα μας, προς Αυτόν.

⁴⁷⁵ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΟΣΚ, σ. 88.

⁴⁷⁶ Βλ. αυτ., σ. 89.

Εδώ πάλι διαφαίνεται η διαλεκτική σχέση που, κατά τον Σεβασμιώτατο είναι η επιθυμία, ένα γεγονός κοινωνίας, που βρίσκεται μέσα στην καρδιά της ίδιας της ετερότητας⁴⁷⁷. Η σχεσιακή ετερότητα παράγεται από τον Άλλον, αποσκοπεί και αναπαύεται στον Άλλον. Η ύπαρξη του Άλλου θεωρείται ως κοινωνία και ετερότητα.

Η οντολογία, που αναπτύσσει ο Μητροπολίτης Περγάμου εκλαμβάνει την ετερότητα ως την έσχατη έννοια της οντολογίας. Ο Ζηζιούλας αντιταπαραθέτει την προσωποκρατική οντολογία στην ουσιοκρατική, υπό την έννοια, ότι πάντοτε στην οντολογική προσωποκρατική αιτιότητα, η ετερότητα αποτελεί ένα οντολογικό συστατικό του είναι. Στην ουσία, για τη χριστιανική θεώρηση, η ετερότητα είναι συστατική του είναι, επειδή η ίδια η ύπαρξη γίνεται αντιληπτή ως δώρο, η οποία βέβαια προϋποθέτει και τον Άλλον⁴⁷⁸. Τα πρόσωπα στην Τριάδα προέρχονται όχι από τη σχέση καθ'εαυτήν, αλλά από το πρόσωπο του Θεού και Πατρός. Έτσι, ο Μητροπολίτης Περγάμου τονίζει τον ασύμμετρο χαρακτήρα της αγάπης πέρα της αμοιβαιότητας και της ανταπόκρισης. Η Αγάπη προέρχεται από τον Άλλον και κατευθύνεται στον άλλον.

Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου η ζωή, σύμφωνα με τη βιβλική και την πατερική παράδοση, δεν είναι μία δύναμη και ενέργεια που ενυπάρχει σε κάποιο ον καθ' αυτό, αλλά κατανοείται πάντοτε ως σχέση και κοινωνία. Αυτό βρίσκει εφαρμογή και στην ίδια την ύπαρξη του Θεού, ως κοινωνία προσώπων της Αγίας Τριάδας. Ακόμη περισσότερο ισχύει στην περίπτωση του κτιστού, όπου η ύπαρξη είναι δοσμένη από κάποιον Άλλον⁴⁷⁹. Το αυθεντικό πρόσωπο διαθέτει το είναι σε κοινωνία και έχει ως αιτία την ευδοκία του Πατρός.

Η ανάλυση του Ζηζιούλα στο θέμα της ιδιαιτερότητας εκκινεί από την παρατήρηση, ότι αιτία των ανθρώπινων όντων δεν μπορεί να είναι ούτε η υπερκειμένη ουσία του Πλάτωνα, ούτε η υποκειμένη ουσία του Αριστοτέλη. Αυτό που συνιστά την ιδιαιτερότητα και τη σταθερότητα των ανθρωπίνων όντων είναι ένα συγκεκριμένο και

⁴⁷⁷ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 51.

⁴⁷⁸ Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 88 – 89.

⁴⁷⁹ Βλ. Ζηζιούλα, XY, σ. 8ο.

ιδιαίτερο ον, δηλαδή ο Αδάμ⁴⁸⁰. Αυτό βεβαίως, συνδυάζεται άμεσα με την ιδέα του συλλογικού προσώπου (corporate personality), της διαλεκτικής του «ενός» και των «πολλών», που περιλαμβάνει σε ένα συγκεκριμένο και ιδιαίτερο ον την ενότητα των πολλών και αναφέρεται σε μία ομάδα όντων, ως ένα ιδιαίτερο ον. Η αιτία της πολλαπλότητας και ετερότητας είναι ένα συγκεκριμένο πρόσωπο και όχι μία γενική ιδέα ή μία φύση. Με αφορμή την αλληλογραφία μεταξύ Απολλινάριου και Μ. Βασιλείου, ο Ζηζιούλας διαβλέπει την αρχή της ανθρωπίνης ιδιαιτερότητας στο πρόσωπο του Αδάμ, ως «αρχή» και «υπόθεση», όπως και ο Θεός ο Πατήρ είναι «αρχή» και «υπόθεση» του θείου είναι. Επομένως και στις δύο περιπτώσεις η αρχή δεν είναι η κοινή ύλη ή η κοινή ουσία⁴⁸¹.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου θεωρεί, ότι η ετερότητα, δηλαδή ο άλλος της μετανεωτερικότητας και η ετερότητα των Πατέρων της Εκκλησίας δεν συμπίπτουν. Ο Ζηζιούλας ισχυρίζεται ότι η πατερική κατανόηση της ετερότητας επιδιώκει την αιώνια επιβεβαίωση και επιβίωση της ιδιαιτερότητας, προσθέτοντας ότι στην πατερική σκέψη ο Άλλος είναι, τόσο το αίτιο της ιδιαιτερότητας, όσο και ο έσχατος προορισμός. Με άλλα λόγια, η διαλεκτική σχέση προέρχεται από την αεικίνητη στάση, πρόκειται για μία κίνηση που επιβεβαιώνεται από τη σχέση και την κοινωνία, επειδή ο Άλλος είναι ένα Πρόσωπο που επιβεβαιώνει κάθε επιμέρους ον.

Μέσα από μία τέτοια μοναδική σχέση τα κτιστά και επιμέρους όντα αποκτούν την αυθεντική τους ταυτότητα. Η σχέση μεταξύ του Πατέρα και του Υιού συνιστά μία σχέση μοναδικότητας, όπου ο Υιός είναι μονογενής και αγαπητός. Η μοναδική αυτή, αγαπητική σχέση, κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, δεν αποκλείει, αλλά είναι συμπεριληπτική⁴⁸², γι' αυτό και μέσω της υπόστασης του Υιού υποστασιάζονται τα επιμέρους όντα. Η μοναδικότητα λοιπόν, αποτελεί την αιτία των συμπεριλαμβανομένων όντων, την αιτία της inclusiveness. Με τον τρόπο αυτό, η Χριστολογία είναι αυτή, που μέσω του Άλλου,

⁴⁸⁰ Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 104 - 105.

⁴⁸¹ Βλ. αυτ., σ. 106.

⁴⁸² Βλ. αυτ., σ. 74.

καταφάσκει όλους τους άλλους, τους δίδει την υπόσταση των μοναδικων όντων, επειδή είναι ενσωματωμένα στη μοναδική υπόσταση του Υιου. Με άλλα λόγια, τα επιμέρους αποκτούν την ετερότητά τους από τη μοναδικά αγαπημένη υπόσταση.⁴⁸³ Κατ' αυτό τον τρόπο, φρονεί ο Μητροπολίτης, η ετερότητα εγκραθιδρύεται σε και μέσω της κοινωνίας.

Πράγματι, η συζήτηση για το ζήτημα της ετερότητας εκκινεί από την ανακάλυψη της οντολογικής προτεραιότητας του Εαυτού έναντι του Άλλου, όταν ο άλλος πλέον δεν έχει συστατικό στοιχείο για την ύπαρξη και το είναι μας, όταν η κοινωνία και ετερότητα δεν μπορούν απόλυτα να συμπίπτουν. Για να δώσει μία θεολογική κατανόηση της ετερότητας, ο Μητροπολίτης Περγάμου εκκινεί σχέδον από τα ίδια γενικά ερωτήματα. Ο συστατικός χαρακτήρας του άλλου μέσα στην οντολογία, η ασυμμετρία της οντολογικής σχέσης, η δευτερεύουσα σημασία της συνείδησης έναντι της σχεσιακής θεώρησης, ο ρόλος της αντίληψης είναι μερικά μόνον από τα ερωτήματα⁴⁸⁴. Το κυρίως πρόβλημα, ωστόσο, που απασχολεί τον Μητροπολίτη είναι ο τρόπος με τον οποίο θα συμβιβάζει την κοινωνία με την ετερότητα.

Η διακρίση, που εισάγει ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής μεταξύ διαφοράς και διαίρεσης⁴⁸⁵ και στην οποία ο Ζηζιούλας αναφέρεται πολύ συχνά, είναι, κατά κάποιον τρόπο, καθοριστική για την κατανόηση της ετερότητας. Η κατανόηση αυτή δηλώνει περισσότερο τον διαφορετικό χαρακτήρα της υπόστασης. Η σχέση είναι αυτή που οδηγεί στην ανάδυση της διαφορετικότητας ή αλλιώς της υποστατικής ετερότητας. Σε αντίθεση και πάλι με την αυτοβεβαίωση του δυτικού υποκειμένου ή ατόμου, το πρόσωπο ορίζεται και βεβαιώνει την υπαρξή και την ετερότητά του δια μέσου ενός άλλου. Το πρόσωπο υπερβαίνει τα όρια του, σε κοινωνία με τον άλλον. Με άλλα λόγια, τα άλλα πρόσωπα καταφάσκουν την υπόσταση του ως άλλου. Η κατανόηση αυτή του Μητροπολίτη Ιωάννη για την ετερότητα, αφορά περισσότερο στην υποστατική ετερότητα, που αναδύεται μέσα από τη

⁴⁸³ Βλ. αυτ., σ. 74.

⁴⁸⁴ Πρβλ. Zizioulas, CO, σ. 48.

⁴⁸⁵ Πρβλ. Μάξιμου Ομολογητή, PG 91, 561 AC.

σχέση. Το να είσαι, δηλαδή απόλυτα άλλος έχει να κάνει περισσότερο με την έννοια της προσωπικής ελευθερίας, το να είσαι δηλαδή, άλλος ως βεβαίωση όχι έναντι του εαυτού σου, αλλά άλλος μέσα από τη σχέση με το άλλον που αναδουκνύει και καταφάσκει την ετερότητα. Προς επίρρωση των λεγομένων του, στο σημείο αυτό, ο Μητροπολίτης αναφέρεται στον Μεγάλο Αθανάσιο, όπου στο πλαίσιο των ενδοτριαδικών σχέσεων μεταξύ Θεού και Πατρός και Υιού, η οντολογική, μεταξύ τους, σχέση καθορίζει την ετερότητα εκάστου, την οντολογική του ελευθερία, επειδή ο Υιός χαρακτηρίζεται ως «αλήθεια» του Πατρός, ενώ Πατήρ είναι η «εικών», αφού ο Πατήρ ποτέ δεν υπήρξε χωρίς τον Υιό⁴⁸⁶.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου αναπτύσσει μία οντολογία σχέσεων μέσα στην οποία υπάρχει διαλεκτική σχέση μεταξύ κοινότητας και ετερότητας. Μέσα λοιπόν από την κοινότητα, από το πλέγμα σχέσεων, όλοι ετεροκαθορίζονται από τη μεταξύ τους σχέση. Η σχέση και ο ετεροκαθορισμός καταφάσκουν και αναδεικνύουν την ετερότητα. Μέσα στην κοινωνία το όλον ή η ολότητα δεν προηγείται του προσώπου ως δεδομένη ενότητα· ούτε το επιμέρους μπορεί να υπάρχει χωρίς το όλον, αλλά ούτε το επιμέρους υπάρχει για χάρη του όλου. Στην περίπτωση αυτή το όλον και το επιμέρους αποτελούν μία ενότητα, που αναδύεται μέσα από την ελεύθερη σχέση των προσώπων και η κοινωνία αναδεικνύει την απόλυτη μοναδικότητα κάθε προσώπου, δηλαδή την ετερότητα⁴⁸⁷. Δεν υπάρχει εγώ χωρίς την κοινωνία με τον άλλον, η υπόσταση του εγώ προηγείται του Άλλου και είναι ο Άλλος που προσδίδει νόημα στο εγώ μου, υπερβαίνοντας την εγώτητα μου μέσα από την κοινωνία στη μοναδικότητα της ίδιας σχέσης. «Ένα πρόσωπο ίσον κανένα πρόσωπο. Το πρόσωπο δεν αυτοκαθορίζεται· μάλλον ετεροκαθορίζεται. Όσο περισσότερο αποκόπτεται και απομονώνεται τόσο λιγότερο είναι πρόσωπο· γίνεται άτομο»⁴⁸⁸. Η προσωπότητα προέρχεται όχι από τη σχέση αλλά μέσα από τη σχέση,

⁴⁸⁶ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΟΣΚ, σ. 91, πρβλ. Μεγάλου Αθανασίου, Κατά Αρειανών, I, PG 26, 53A - 57A.

⁴⁸⁷ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΟΣΚ, 92.

⁴⁸⁸ Αυτ., σ. 90.

δια και μέσω της σχέσης - «Η πηγή της ετερότητας δεν είναι η σχέσις καθ'εαυτήν αλλά είναι ο άλλος».

«Η προσωποκρατική οντολογία είναι ένας ισχυρισμός της μεταφυσικής της ιδιαιτερότητας, ... το να συνάπτουμε σταθερότητα στο «πολλοί» εάν θα ήταν το «ένας», δηλαδή ως απόλυτο, μοναδικό και αναντικατάστατο»⁴⁸⁹. Προφανώς, μονάχα το πρόσωπο ως υπόσταση μπορεί να εγγυηθεί την ετερότητα, δηλαδή την ιδιαιτερότητα των όντων σε ένα οντολογικό επίπεδο. Αυτό ισχύει με τον ίδιο τρόπο στην Τριαδολογία, όπως ακριβώς και στη Χριστολογία. Η υπό-σταση και η έκ-σταση συμπίπτουν, διότι σε αυτή τη θεολογική προσέγγιση η σχέση διαθέτει συστατικό ρόλο στο είναι και για το είναι. Η σχέση μέσα στην τριαδική ύπαρξη είναι μόνιμη και αδιάσπαστη, και τα θεία Πρόσωπα της Τριάδας είναι απόλυτοι φορείς της ουσίας, ενώ η σχέση μεταξύ Τους επιτρέπει στην ιδιαιτερότητα να έχει μία έσχατη και οντολογική δικαίωση, επειδή η σχέση είναι αυτή που δίνει ταυτότητα ή καλύτερα το είναι καθ'εαυτό είναι σχεσιακό. Την οντολογία αυτή της υπόστασης (ή του προσώπου) ο Μητροπολίτης Περγάμου θεωρεί ως μία οντολογία της αγάπης έναντι της οντολογίας της ουσίας⁴⁹⁰. Η σχέση είναι πολύ σημαντική επειδή είναι αυτή που συγκροτεί και καθιστά τη μοναδικότητα της ετερότητας (των ιδιαίτερων όντων). Είναι η κοινωνία, λοιπόν, που καθιστά τη μοναδικότητα των άλλων.

«Στον Θεό η ετερότητα (particular) είναι δυνατόν να είναι οντολογικώς απόλυτη επειδή η σχέση είναι μόνιμη και αδιάσπαστη. Επειδή ο Πατέρας, ο Υιός και το Πνεύμα είναι πάντοτε μαζί, οι ξεχωριστές υπάρξεις είναι φορείς του όλου της φύσεως και γι' αυτό δεν μπορεί να προκύψει καμία αντίφαση μεταξύ του 'ενός' και των 'πολλών'»⁴⁹¹. Το θείο είναι καταφάσκεται σε σχέση με τα δεδομένα ως μία ετερότητα που δεν μπορεί να ατομικοποιηθεί. Η ετερότητα του Υιού βασίζεται πάνω στην ίδια ουσία ή φύση, ενώ όλα τα πρόσωπα της Τριάδας έχουν το ίδιο είναι.

⁴⁸⁹ Zizioulas, CO, σ. 101.

⁴⁹⁰ Πρβλ. Zizioulas, CO, σ. 108.

⁴⁹¹ Αυτ., σ. 107, μτφρ. κατά C. Gunton, «Πρόσωπα και ετερότητα», στο Η Θεολογία, ένθ. ανωτ., σσ. 160 - 161.

Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, η ετερότητα των προσώπων αναδείχθηκε σε μείζον θέμα στους Καππαδόκες Πατέρες. Τα ίδια τα πρόσωπα της Τριάδας αποτελούν τους εγγυητές της ετερότητας. Η θεολογία των Πατέρων «φανερώνει την αληθινή οντολογία της υποστάσεως: ότι κάποιος απλά είναι και ότι είναι ο ίδιος και όχι κάποιος άλλος, και αυτό είναι ικανό για να τον προσδιορίσει ως ύπαρξη με την αληθινή έννοια»⁴⁹². Ο αποφατισμός δεν θα πρέπει να αποκλειστεί, εντελώς από τη θεολογία και την οντολογική προσέγγιση, όσον αφορά στην τριαδική ύπαρξη του Θεού. Ο αποφατισμός του προσώπου θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένα γεγονός μοναδικό, ενώ δεν θα πρέπει να συνδέεται μόνο με την ουσία. Εξάλλου, ο αποφατισμός δεν αναιρεί οπωσδήποτε την οντολογία του προσώπου.

Ο Πατήρ ως ιδιαίτερο ον είναι αίτιος του είναι Του ως Τριάδα. Αυτό σημαίνει ότι στη σχέση και μέσω της σχέσης αναδύεται η μοναδικότητα, ενώ διατηρείται η απόλυτη μοναδικότητα του προσώπου. Με άλλα λόγια, στη σχέση καταφάσκεται κάθε πρόσωπο, διαμέσου του αποφατισμού, αναδεικνύοντας και την απόλυτη βάση κάθε προσώπου. Ότι δηλαδή, ο Πατήρ δεν είναι ο Υιός, Ο Πατήρ είναι Αυτός που είναι και δεν είναι κανένας Άλλος, γι' αυτό και είναι μοναδικός και αναντικατάστατος και δεν περιορίζεται από κανένα θετικό ποιοτικό περιεχόμενο. Αυτό συνεπάγεται ότι η ποιοτική κατάφαση δεν υπερβαίνεται, ούτε από μία αντικειμενική οντολογία, όπου κάθε ταυτότητα ορίζεται απομονωμένη καθ'εαυτήν⁴⁹³. Η αιτιότητα συνιστά βασικό στοιχείο της ετερότητας. Στη θεολογική σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου, η ετερότητα δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ανάγκη, ούτε με τη σχέση, αλλά με την πηγή της αιτιότητας. Η ετερότητα δεν αναδύεται αυτομάτως από τη φύση, αλλά από ένα πρόσωπο που την προκαλεί.

Η ετερότητα, όταν κατανοηθεί ως μοναδικότητα, μπορεί να θεωρηθεί ως μία μεταφυσική εξωτερικότητα, μέσα από την οποία η σχέση μεταξύ των προσώπων είναι ασύμμετρη. Η μοναδικότητα αυτή

⁴⁹² Αυτ., σ. 111.

⁴⁹³ Βλ. αυτ., σ. 112.

αναδεικνύεται από την προσωπική ετερότητα μέσα στην Τριάδα, μέσα από τις μοναδικές σχέσεις μεταξύ των προσώπων⁴⁹⁴. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, κατά τον Μητροπολίτη Ιωάννη, η κοινωνία θεμελιώνεται στην ετερότητα, στο διακριτό, στο συγκεκριμένο και το μοναδικό. Θα μπορούσε να ειπωθεί, επίσης, ότι, όπως η κοινωνία είναι συστατική και παράγει την ετερότητα έτσι και η ίδια η ετερότητα είναι συστατική της ενότητας, διότι σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, η ενότητα θεμελιώνεται στη μοναρχία του Πατρός, στον Ένα από την Τριάδα. Βασίζεται, δηλαδή, σε ένα διακριτό πρόσωπο που βρίσκεται σε σχέση, γι' αυτό και η ετερότητα διαθέτει μία απόλυτη οντολογική σημασία.

Το εσχατολογικό στοιχείο και η διάκριση μεταξύ του λόγου της φύσεως και του τρόπου υπάρξεως θα αποτελέσει τη βάση επί της οποίας ο Μητροπολίτης Περγάμου, θα αναπτύξει μία σχεσιακή ετερότητα. Το να είσαι άλλος και ταυτόχρονα να είσαι σχεσιακός, σημαίνει ότι ένα πρόσωπο διαφοροποιείται μέσα από τη βεβαίωση του άλλου και όχι από την απόρριψή του. Αυτό μάλιστα, αποτελεί και μία προϋπόθεση της οντολογίας της αγάπης, όπου ετερότητα και κοινωνία συμπίπτουν⁴⁹⁵. Η αγάπη είναι αυτή που προέρχεται από τον άλλον, είναι ένα δώρο από τον άλλον ως επιβεβαίωση της μοναδικότητας και της απαραίτητης σχέσης μέσα από την οποία η ιδιαιτερότητα και ετερότητα εξασφαλίζεται οντολογικά. Η αγάπη, λοιπόν, παράγει την ετερότητα ως μία πρόσωπο προς πρόσωπο σχέση.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε και τη διάσταση της ετερότητας στη Θεία Ευχαριστία, καθώς, όπως σημειώνει, ο Μητροπολίτης Περγάμου «η βιβλική αλήθεια, ότι η οδός προς τον Θεόν διέρχεται απαραίτητως δια της οδού προς τον πλησίον, ζη κατ' εξοχήν εις την θεώριση του ανθρώπου υπό της Ευχαριστίας»⁴⁹⁶. Η Ευχαριστία δεν αποτελεί απλά κοινωνία του καθενός με τον Χριστό, αλλά είναι και κοινωνία με τους άλλους (μεταξύ όλων των πιστών). Η

⁴⁹⁴ Πρβλ. αυτ., σ. 70.

⁴⁹⁵ Πρβλ. αυτ., σσ. 53 - 55.

⁴⁹⁶ Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σ. 102.

βιβλική αυτή αντίληψη βρίσκεται, κατά κάποιο τρόπο, κοντά στη φιλοσοφική σύλληψη του Λεβινάς, αν και εκεί απουσιάζει η ευχαριστιακή διάσταση. Η Ευχαριστία εισάγει στις κοινωνικές σχέσεις την προτεραιότητα του άλλου.

Στην περίπτωση αυτή η ετερότητα επιβεβαιώνεται κυρίως στη Θεία Ευχαριστία. Η ετερότητα, κατά τον Μητροπολίτη Ιωάννη, η οποία διαθέτει κυρίως έναν συμ-περιληπτικό (inclusive) χαρακτήρα, είναι μία ετερότητα, που ορίζεται όχι σε σύγκριση με, αλλά σε σχέση με, μία ετερότητα που δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά σχεσιακή. Η Θεία Ευχαριστία από τη φύση της είναι κοινωνία. Μέσα από τη Θεία Κοινωνία, η ετερότητα ή ο άλλος υποδέχεται και επιβεβαιώνεται, καθώς η Θεία Ευχαριστία αποκλείει κάθε αποκλειστικότητα, ενώ συμπεριλαμβάνει κάθε άλλον, καθιστώντας τον, όντως άλλον, προσδίδοντάς του δηλαδή, μία οντολογική ταυτότητα⁴⁹⁷. Με τον τρόπο αυτό η ετερότητα αναδύεται μέσα από την ίδια την κοινωνία.

Η Ευχαριστία με τον εσχατολογικό και θυσιαστικό χαρακτήρα της δείχνει, κατά κάποιο τρόπο, δύο (οντολογικές) πραγματικότητες. Η πρώτη είναι ότι η Ευχαριστία δείχνει την απόλυτη λύτρωση, μεταμόρφωση και υπέρβαση της φθοράς και του θανάτου⁴⁹⁸, δηλαδή την υπέρβαση του πεπερασμένου είναι μας. Και δεύτερον, ότι η Ευχαριστία με τον θυσιαστικό της χαρακτήρα, δείχνει την απόλυτη αποδοχή του άλλου και μέσα από την κοινωνική μας εκκλησιαστική ζωή, η ίδια κοινωνία-κοινότητα υπερβαίνει και μεταμορφώνει το είναι σε αεί είναι.

⁴⁹⁷ Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 91 - 92.

⁴⁹⁸ Πρβλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 134. Πρέπει να σημειώσουμε στο σημείο αυτό, ότι επειδή η Θεία Ευχαριστία προσφέρεται υπέρ ζώντων και κεκοιμημένων, η υπέρβαση του θανάτου δεν αφορά μόνον στο συγκεκριμένο πρόσωπο που προσεύχεται, αλλά αφορά, κατά κάποιο τρόπο, στην υπέρβαση του θανάτου και του άλλου. Κάθε άνθρωπος που λαμβάνει μέρος στο γεγονός της Ευχαριστίας, μεταμορφώνεται σε ελπίδα για τον άλλον, διότι το υποκείμενο της αναφοράς δεν είναι ο άνθρωπος αφ'εαυτού, αλλά ο Ίδιος ο Χριστός. Πρβλ. και ΕΕΞ, σ. 149.

3. Το πρόσωπο στην Τριαδολογία και την Ανθρωπολογία

Η κτίση αποτελεί αφορμή για τον Θεό, ως Πρόσωπο, να εκδηλώσει την ελευθερία Του. Από την άποψη αυτή, η ελευθερία του δεν είναι ντετερμινιστική, εξαιτίας ακριβώς της δημιουργικής ενέργειάς του. Έτσι τίθεται το ακόλουθο ερώτημα: ο Θεός υφίσταται ως απόλυτα ελεύθερος έναντι της κτίσεως ή έναντι του ίδιου του Εαυτού Του; Μία τέτοιου είδους ελευθερία δεν μετατρέπει τον Θεό σε ένα αναγκαστικά ελεύθερο όν, κάτι που θα ήταν καθ'εαυτό παράδοξο; Ποιο είναι το έσχατο θεμέλιο της οντολογικής ελευθερίας του Θεού;

Προκειμένου να παρουσιάσει την περί προσώπου οντολογία του, μία οντολογία η οποία κατέχει εκείνο, που, και τα πιο αισιόδοξα ρεύματα του υπαρξισμού, δεν διαθέτουν, ο Μητροπολίτης Περγάμου θα εισάγει την έννοια της ελευθερίας δια της αγάπης, μία ελευθερία μέσω του είναι ως ενέργημα της κοινωνίας, όπου κάθε αναγκαιότητα υπερβαίνεται.

Ο Ζηζιούλας εντοπίζει τα θεμέλια της οντολογίας αυτής, η οποία επικεντρώνεται γύρω από το πρόσωπο, κυρίως στο θεολογικό έργο των Καππαδοκών Πατέρων (Δ΄ αιώνας) και του Μαξίμου του Ομολογητή (Ζ΄ αιώνας). Η θεολογία περί του προσώπου στά έργα του Μητροπολίτη Περγάμου εκκινεί με τη ρητή δήλωση, ότι η θεολογία των Πατέρων είναι εκείνη που έδωσε για πρώτη φορά στον όρο «πρόσωπο» απόλυτη οντολογική σημασία, προχωρώντας στη διάκριση μεταξύ των όρων «υπόστασις» και «ουσία». Μία διάκριση η οποία θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε με σαφήνεια τις οντολογικές κατηγορίες, που, κατά την άποψη του Μητροπολίτη Περγάμου, έχουν επαναστατική σημασία, η οποία διαφεύγει της ιστορίας της φιλοσοφίας.

α) Η έννοια της «υποστάσεως», ως πρόσωπο στο πλαίσιο της Τριαδικής Θεολογίας

Η θεώρηση του μυστηρίου της αγίας Τριάδας δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί με αφετηρία την ανθρώπινη ύπαρξη. Τη διάκριση αυτή οι Πατέρες χαρακτηρίζουν ως «θεολογία», με σκοπό να περιγράψουν τις ενδοτριαδικές σχέσεις και την διαφοροποιούν από την «οικονομία», μία κατάσταση η οποία αναφέρεται στη δημιουργία, στην πρόνοια και στην αποστολή του Υιού και του Πνεύματος μέσα στην ιστορία. Η αγία Τριάδα, όμως μπορεί να προσεγγιστεί μέσα από τη διάκριση κτιστού και ακτίστου, μεταξύ των θείων ενεργειών και των ενεργημάτων.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου ξεκινάει την ανάλυσή του με βάση την ορολογία του Μεγάλου Αθανασίου, από την προσπάθεια του τελευταίου να αντιμετωπίσει την αίρεση του Αρείου. Περιορίζεται μόνον στη διάκριση της κτίσης από τον Δημιουργό, τονίζοντας την οντολογική τους ετερότητα και διαφορά, μέσω της εννοιολογικής διάκρισης των ρημάτων - «είναι» «θέλω» ή «ενεργώ»⁴⁹⁹. Η διάκριση αυτή, βεβαίως, έχει μεγάλη σημασία για τη διευκρίνιση του γεγονότος ότι α) ο Λόγος (ο Υιός) δεν είναι κτιστός και β) ότι η κοινωνία του Υιού με τον Πατέρα ανήκει όχι στο επίπεδο της θέλησης και ενέργειας, αλλά στο επίπεδο της ουσίας⁵⁰⁰.

Ο Ζηζιούλας θα προχωρήσει σε μία αναθεώρηση της ελληνικής οντολογίας του τριαδολογικού προβλήματος, η οποία κατάγεται από τους πατέρες της Καππαδοκίας. Οι Καππαδόκες, για πρώτη φορά, ταυτίζουν το πρόσωπο με την υπόσταση, ένας όρος που μέχρι το 362 μ.Χ., προσδιόριζε και την ουσία (substance). Ο όρος πρόσωπο αποκτά ύψιστη οντολογική σημασία, προσδιορίζοντας το είναι και το ον κατ' απόλυτη έννοια.

⁴⁹⁹ Πρβλ. G. Florovsky, «The concept of Creation in St. Atanasius», *Studia Patristica* IV, F. L. Cross, (1962), σσ. 36 - 57. Επίσης G. Prestige, *God in Patristic Thought*, (SPCK, 1936), σ. 245.

⁵⁰⁰ Βλ. Zizioulas, BC, σσ. 84 - 87.

Σύμφωνα με τους Έλληνες Πατέρες, η ενότητα του Θεού, ο Ένας Θεός και η οντολογική «αρχή» και «αιτία» του είναι και της ύπαρξης του Θεού, δεν συνίσταται στη μία φύση του Θεού, αλλά στην υπόσταση, δηλαδή στο πρόσωπο του Πατρός. Ο ένας Θεός δεν είναι η μοναδική ουσία-φύση, αλλά ο Πατήρ είναι Αυτός που αποτελεί την αιτία της γέννησης του Υιού και της εκπόρευσης του αγίου Πνεύματος. Στη συνέχεια η οντολογική «αρχή» του Θεού συνδέεται με το πρόσωπο. Όταν λέμε ότι ο Θεός «είναι», δεν περιορίζουμε την προσωπική ελευθερία του Θεού, γιατί το είναι του Θεού δεν είναι ένα οντολογικό δεδομένο, ή αναγκαιότητα, ή απλή πραγματικότητα του Θεού, αλλά συνδέουμε το είναι του Θεού με τη δική Του προσωπική ελευθερία. Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός ως Πατήρ, και όχι ως «ουσία» επιβεβαιώνει διαρκώς δια του είναι τη δική Του ελεύθερη θέληση να υπάρχει. Η τριαδική ύπαρξη του Πατρός επιβεβαιώνει ότι ο Πατήρ από αγάπη ελεύθερα γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα. Ο Θεός υπάρχει επειδή υπάρχει ο Πατήρ, Εκείνος που από αγάπη και ελεύθερα γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Πνεύμα. Έτσι, ο Θεός ως υπόσταση ή ως πρόσωπο συνιστά τη μία θεία φύση ή ουσία στο γεγονός του Ενός Θεού⁵⁰¹. Η προσωπική ύπαρξη του Θεού Πατρός συνιστά τη δική Του φύση, η οποία υπάρχει και στις θείες υποστάσεις. Με άλλα λόγια, το είναι του Θεού είναι ταυτόσημο με την υπόσταση ή το πρόσωπο. Η εμμονή του Μητροπολίτη Περγάμου συνίσταται στο γεγονός ότι το πρόσωπο είναι η αιτιώδης αρχή του θείου είναι, η αιτιότητα του θείου είναι, και το «πώς είναι» αναφέρεται στο συγκεκριμένο πρόσωπο του Πατρός. Κάθε σχέση και προσωπική κοινωνία στην Τριάδα πηγάζει από το πρόσωπο του Πατρός, ως αρχή και αιτία της προσωπικής ύπαρξης.

Γίνεται λοιπόν, φανερό από τα παραπάνω, ότι ο Θεός υφίσταται εξαιτίας του προσώπου και όχι της ουσίας, γεγονός που κομίζει έναν υπαρξιακό χαρακτήρα, επειδή η απόλυτη πρόκληση για την ελευθερία του προσώπου αποτελεί το δεδομένο της ύπαρξης, δηλαδή η αναγκαιότητα της ύπαρξης. Ο Πατέρας ανακεφαλαιώνει στο Πρόσωπό του την Αγία Τριάδα. Ο όρος υπόσταση στη ζωή της Αγίας Τριάδας

⁵⁰¹ Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 299.

διαθέτει μία σχεσιακή σημασία, διότι κανένα από τα πρόσωπα της Τριάδας δεν μπορεί να κατανοηθεί αποκομμένο από τα Άλλα δύο.

Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, οι οντολογικές κατηγορίες που αποδίδονται στην τριαδική προσωπική ύπαρξη, επιτρέπουν να γίνεται λόγος στην προσωπική ύπαρξη του Θεού και αυτό «φαίνεται από το γεγονός ότι οι υποστατικές ιδιότητες, αυτά δηλαδή που καθορίζουν την ιδιότητα ή ετερότητα κάθε προσώπου στο Θεό, δηλαδή τα μόνα που μπορούμε να πούμε ότι συνιστούν το είναι του Προσώπου στο Θεό, έχουν αποκλειστικά και μόνο σχέση με το είναι το Θεού και όχι με κάτι άλλο: το αγέννητο του Πατρός, το γεννητό του Υιού και το εκπορευτό του Αγίου Πνεύματος, όλα δηλώνουν αποκλειστικά τρόπους, με τους οποίους βρίσκονται στην ύπαρξη, έχουν το είναι τα πρόσωπα αυτά»⁵⁰². Η απόφαση των Καππαδοκών Πατέρων να εκφράσουν την πίστη τους στον Τριαδικό Θεό μέσω οντολογικών κατηγοριών, θεμελιώνεται στην ταύτιση των όρων υπόσταση και πρόσωπο. Ο όρος «υπόστασις» αποσυνδέεται από την ουσία και ταυτίζεται με το πρόσωπο⁵⁰³. Επειδή ο όρος αυτός είναι σχεσιακός, σημαίνει ότι η σχέση εισάγεται πλέον στην οντολογία. Με άλλα λόγια, η οντολογική κατηγορία της υπόστασης εισάγει τη σχεσιακή κατηγορία δια της υπάρξεως. Το «να είναι» και «το να είναι σε σχέση» γίνονται ταυτόσημα⁵⁰⁴. Το *ον* με την ουσία που έχει δεν προηγείται της σχέσης, αλλά η σχέση και το είναι υπάρχουν συγχρόνως. Αυτό σημαίνει ότι το *ον* εισέρχεται στη σχέση ως είναι.

⁵⁰² Περγάμου Ιωάννου, ΕΘΕΑ, σ. 23.

⁵⁰³ Πρβλ. σχετικά Ζηζιούλα, ΠΠ, σσ. 296 - 297, υποσ. 21. Ο όρος υπόστασις «κατά τους μετά τον Αριστοτέλη χρόνους ... εκποτίζει τον όρο υποκείμενον λόγω της υλιστικής σημασίας του τελευταίου και προσλαμβάνει αυτός την έννοια του συγκεκριμένου και ανεξαρτήτου όντος. Έτσι εις τους πρώτους μ.Χ. αιώνας ο όρος υπόστασις χάνει βαθμηδόν την σημασία του πραγματικού και συγκεκριμένου όντος, εν αντιθέσει προς το φαινόμενο και «αερώδες». Η εξέλιξις αυτή φαίνεται να οφείλεται κυρίως εις τους Στωϊκούς ... Δεδομένου ότι η επιδράσεις του Στωϊκισμού εις την φιλοσοφία των χρόνων των Πατέρων είναι ισχυρή, είναι πιθανόν η χρήσις του όρου υπόστασις δια την έκφραση του συγκεκριμένου όντος (εν αντιθέσει προς το γενικόν) να είχε προπαρασκευασθή κατ'αυτόν τον τρόπον. Γεγονός όμως παραμένει ότι η θεολογική σκέψις των Καππαδοκών επέφερε μιαν ριζικήν αλλαγὴν εις την φιλοσοφικήν χρήσιν αυτών των όρων». Επίσης για τὴν ετυμολογία του προσώπου πρβλ. Χ. Γιανναρά, Η ελευθερία του ήθους, (Γρηγόρη, Αθήνα, 1979), σσ. 30-31.

⁵⁰⁴ Βλ. Zizioulas, BC, σ. 88.

Προκειμένου να επιβεβαιώσει αυτόν τον σχεσιακό ή θα λέγαμε και «κοινωνικό» χαρακτήρα του όρου υπόσταση, ο Μητροπολίτης Περγάμου σημειώνει ότι, ο τρόπος με τον οποίον ο Θεός ασκεί την οντολογική Του ελευθερία, είναι υπερβαίνοντας και καταργώντας την οντολογική αναγκαιότητα της ουσίας, όντας Θεός ως Πατήρ, δηλαδή, ως Εκείνος που γεννά και εκπορεύει τις άλλες δυο υποστάσεις του Υιού και του Πνεύματος. Το είναι του Θεού ταυτίζεται με ένα γεγονός κοινωνίας, που υπερβαίνει την οντολογική αναγκαιότητα που θα συνεπάγεται η ουσία Του, αντικαθιστώντας την αναγκαιότητα αυτή με την ελεύθερη αυτοβεβαίωση της θείας υπάρξεως. Η κοινωνία αυτή αποτελεί προϊόν ελευθερίας, ως αποτέλεσμα ενός Προσώπου, το οποίο είναι Τριάδα επειδή ο Πατήρ ως Πρόσωπο θέλει ελεύθερα αυτή την κοινωνία⁵⁰⁵. Το είναι του Θεού υπάρχει εξαιτίας του Προσώπου του Θεού και η ελευθερία και αγάπη είναι τα δύο συστατικά που απαρτίζουν το είναι. Μία καίρια συνέπεια της λογικής αυτής είναι ότι η υπόσταση του Πατρός ελεύθερα μέσω της αγάπης Του συγκροτεί το είναι του Θεού ως κοινωνία. Το πρόσωπο και η κοινωνία αυτοσυγκροτούνται μέσα στην ελευθερία. Συνέπεια μίας τέτοιας οντολογικής κατανόησης είναι ότι η έσχατη οντολογική κατηγορία, αυτή που καθιστά το ον όντως να είναι (να υφίσταται) δεν είναι η απρόσωπη και ακοινωνήτη ουσία (φύση, substance), αλλά το Πρόσωπο. Το γεγονός ότι ο Θεός οφείλει τη δική του ύπαρξη στον Πατέρα, δηλαδή σε ένα πρόσωπο, σημαίνει ότι η δική Του ουσία ή το δικό Του είναι δεν Τον αναγκάζουν να υπάρχει. Ο Θεός δηλαδή, υπάρχει, ενώ θα μπορούσε να μην υπάρχει. Επίσης, η κοινωνία δεν αποτελεί μία καταναγκαστική δομή για την ύπαρξη Του, γιατί ο Θεός βρίσκεται σε κοινωνία, επειδή αγάπα, ενώ ευρισκόμενος σε κοινωνία δεν θα μπορούσε να μην αγαπά. Με άλλα λόγια, το γεγονός της θείας ύπαρξης οφείλεται στον Πατέρα. Εξαιτίας του Θεού και Πατρός ο οποίος μας δείχνει ότι η ύπαρξη του Θεού ή το είναι Του αποτελεί συνέπεια ενός ελεύθερου προσώπου, κάτι το οποίο σε τελική ανάλυση, σημαίνει ότι δεν είναι μονάχα η κοινωνία αλλά και η ελευθερία που μπορούν να συγκροτήσουν ένα αυθεντικό είναι. Το αυθεντικό είναι

⁵⁰⁵ Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σσ. 302 – 303.

μπορεί να προέλθει από ένα ελεύθερο Πρόσωπο, που αγάπα ελεύθερα, συγκροτώντας και βεβαιώνοντας το είναι και την ταυτότητα Του, μέσω της κοινωνίας με τα άλλα Πρόσωπα⁵⁰⁶. Η λέξη «Πατήρ» είναι ένας σχεσιακός όρος, ένα συγκεκριμένο και μοναδικό ον, που δηλώνει την ίδια στιγμή μία σχέση, αφού είναι και Πατήρ του Υιού. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Πατήρ αναδύεται από τη σχέση. Δεν είναι, δηλαδή, η σχέση που δίνει την οντολογική ταυτότητα των προσώπων. Αντίθετα σημαίνει ότι η έννοια Πατήρ δηλώνει, ταυτόχρονα, τη σχέση και την κοινωνία, ως αρχετυπική. Κανένα από τα τρία Πρόσωπα δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς αναφορά στα Άλλα.

Γίνεται φανερό, επίσης, ότι η οντολογική άσκηση της ελευθερίας είναι η αγάπη - «Η φράση «ο Θεός αγάπη εστί» σημαίνει ότι ο Θεός «υφίσταται» ως Τριάς και όχι ως ουσίας»⁵⁰⁷. Η αγάπη αυτή ταυτίζεται με τον Πατέρα και η αγάπη αυτή είναι συστατική της δικής Του ουσίας, δηλαδή είναι αυτό που κάνει τον Θεό να είναι ένας Θεός και το Πρόσωπο είναι αυτό που υποστασιάζει τον Θεό. Με άλλα λόγια, είναι ο Πατήρ που κάνει τον Θεό να είναι τρία πρόσωπα. Γι' αυτό, η διαλεκτική αυτή της αγάπης δεν συνιστά απλά μία δευτερεύουσα ιδιότητα, αλλά πρόκειται για μία κατ'εξοχήν οντολογική κατηγορία. Όπως σημειώνει ο Μητροπολίτης Περγάμου, «η αγάπη ως τρόπος υπάρξεως του Θεού υποστασιάζει τον Θεό, συνιστά το είναι Του»⁵⁰⁸.

Προσλαμβάνοντας τον οντολογικό χαρακτήρα του όρου ουσία, η έννοια υπόστασις/πρόσωπο καθίσταται ικανή να εκφράσει το θείο είναι σε μία ύστατη δικαίωση γενεσιουργού αιτίου. Η οντολογική διασύνδεση της θείας μοναρχίας με το πρόσωπο του Πατρός, όπως επίσης η αναφορά της οντολογικής αιτιότητας στο θείο πρόσωπο και η απόρριψή της από το επίπεδο της ουσίας, διαμορφώνει μία σχεσιακή οντολογία, η οποία οδηγεί σε διαφορετικές συνέπειες από αυτές που αναπτύσσονται εκείνο τον καιρό στην Δύση, κάτω από την επίδραση του Αυγουστίνου. Η ιδέα της ιεραρχίας είναι εγγενής στην

⁵⁰⁶ Βλ. Zizioulas, BC, σσ. 17 - 18.

⁵⁰⁷ Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 304.

⁵⁰⁸ Αυτ., σ. 304.

ιδέα του προσώπου. Η ιεραρχία, στην Αγία Τριάδα, απορρέει από την ενότητα της ύπαρξης και ταυτόχρονα από την ιδιαιτερότητα του κάθε Προσώπου στη σχέση Του με τα Άλλα Πρόσωπα. Ο Πατήρ, ως ένα ιδιαίτερο Πρόσωπο μέσα από τη σχέση του με τα άλλα δύο Πρόσωπα, καθιστά την Τριάδα ταυτόχρονα ένωση και διαφορετικότητα⁵⁰⁹. Η τριαδική ιεραρχία, δηλαδή, η αιτιότητα εκκινεί από τον Πατέρα. Το να είσαι πρόσωπο σε σχέση σημαίνει και να είσαι διάκριτος, τόσο στην ετερότητα, όσο και στην ενότητα.

Από όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, γίνεται αντιληπτό, ότι η έννοια υπόσταση/πρόσωπο αποτελεί μία σχεσιακή έννοια. Αυτό σημαίνει, ότι με τη χρήση της έννοιας «Πατήρ», επισημαίνεται αυτομάτως μία σχέση, μία ιδιαίτερη ταυτότητα, η οποία φανερώνεται μέσα από μία σχέση ή ενσωματώνεται σε μία σχέση. Ο Μητροπολίτης Περγάμου παραθέτει το εξής παράθεμα από τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό, προκειμένου να επιχειρηματολογήσει υπέρ της σχέσης μεταξύ προσώπου και κοινωνίας: «ότι η ονομασία Πατήρ δεν είναι χαρακτηρισμός ούτε της ουσίας, ω σοφώτατοι, ούτε της ενέργειας, σημαίνει την σχέση του Πατρός, προς τον Υιόν ή του Υιού προς τον Πατέρα»⁵¹⁰. Ο Μητροπολίτης Ιωάννης φρονεί, ότι είναι αδύνατο να καταστήσουμε τον Θεό και Πατέρα οντολογικά ύστατο, χωρίς την ίδια στιγμή να αποδεχθούμε και τον πρωταρχικό χαρακτήρα της κοινωνίας. Όταν χρησιμοποιούμε τη λέξη «Πατήρ», προϋποθέτουμε αυτομάτως την κοινωνία Του με τα άλλα δύο Πρόσωπα. Στο σημείο αυτό, ο Μητροπολίτης Περγάμου δεν διαβλέπει κάποια ασυνέπεια, διακηρύσσοντας τον πρωταρχικό χαρακτήρα της κοινωνίας, ενώ την ίδια στιγμή αναδεικνύει τον Πατέρα ως οντολογική αρχή⁵¹¹. Οι Καππαδόκες Πατέρες θέλησαν να αποδώσουν στην Αγία Τριάδα, δηλαδή την οντολογική ετερότητα στον Θεό, σε ένα πρόσωπο και όχι

⁵⁰⁹ Βλ. Zizioulas, OM, σ. 84.

⁵¹⁰ Γρηγορίου του Θεολόγου, Λόγος Θεολογικός Γ' (Περί Υιού), ΕΠΕ, τ. 25, σ. 137.

⁵¹¹ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 126.

στην ουσία ή κατά κάποιο τρόπο, στην τριαδικότητα καθ'εαυτήν⁵¹², διατυπώνοντας τη διαδασκαλία, ότι ο Πατήρ είναι η «Αιτία» των Άλλων δύο προσώπων. Οι Πατέρες, με τον τρόπο αυτό καθιστούν τον Πατέρα την έσχατη πραγματικότητα της θείας προσωπικής ύπαρξης, με άλλα λόγια κάνουν το πρόσωπο το ύστατο οντολογικό σημείο⁵¹³. Τα πρόσωπα της Τριάδας δεν συγκροτούνται δια της σχέσεως και δεν είναι οι σχέσεις οι ίδιες, αλλά τα πρόσωπα που διαθέτουν τη δική τους οντότητα και ταυτότητα. Δεν είναι λοιπόν, η σχέση που καθορίζει το είναι. Το πρόσωπο πηγάζει από τη σχέση, την ίδια στιγμή, ωστόσο, δεν μπορεί να ταυτιστεί μόνο με τη σχέση. Στον Ζηζιούλα, η αρχή της αιτιότητας του προσώπου επισημαίνει το γεγονός ότι η ιδιαιτερότητα οφείλει να κατανοηθεί ως αιτιολογική και όχι ως παράγωγη σε σχέση με την οντολογία.

Εάν αναγνωρίζουμε μία οντολογική αρχή μέσα στην Τριάδα, στο Πρόσωπο του Πατρός, θα πρέπει να ομολογήσουμε, όχι απλώς ότι ο Πατήρ είναι η αιτία του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, έτσι ώστε να υπάρχουν ως επιμέρους όντα και να είναι αυτό που Είναι, δηλαδή μοναδικές ταυτότητες, αλλά συγχρόνως να επισημάνουμε, ότι με τον τρόπο αυτό ο Πατήρ ως ο θέλων είναι και ο αίτιος της θείας ελευθερίας. Η ελευθερία υπο την έννοια αυτή είναι οντολογική, όχι ηθική, δηλαδή η ελευθερία σημαίνει τον τρόπο με τον οποίο οι υποστάσεις συγκροτούνται λόγω της πρωτοβουλίας του Πατρός. Ο Θεός και Πατήρ γίνεται ταυτοχρόνως ο αίτιος της προσωπικής

⁵¹² Στο σημείο αυτό, ο Μητροπολίτης Περγάμου υποβάλλεται σε κριτική από τον A. Torrance στο *Persons in Communion*, (T&T Clark, Edinburg, 1996), πρβλ. ιδιαιτ. σσ. 283 - 306. Ο Torrance προσεγγίζει διαφορετικά τον ρόλο του Θεού και Πατρός, σημειώνοντας ότι η «ενδοθεϊκή κοινωνία» αποτελεί την αυθεντική βάση του θείου είναι, και όχι η υπόσταση του Πατρός. Ο Μητροπολίτης Περγάμου απαντάει με ιδιαίτερη προσοχή στην κριτική αυτή στο CO, και ειδικά στο κεφάλαιο «The father as a cause», πρβλ. ιδιαιτ. σσ. 126 - 134. Κατά τον Ζηζιούλα, το να καταστήσουμε την ενδοθεϊκή κοινωνία τη βάση της Τριάδας, θα οδηγούμασταν στην αναγνώριση οντολογικής προτεραιότητας στην ουσία σχετικά με τη βεβαίωση του Θεού ως Τριάδα. Ο Torrance συνδέει την ιδέα για τη Μοναρχία με την ιδέα της περιχώρησης και με τον τρόπο αυτό απορρίπτει την αντίληψη για αιτιότητα μέσα στην Τριάδα. Η έννοια της περιχώρησης, ωστόσο, ποτέ δεν έχει χρησιμοποιηθεί από τους Πατέρες, ως εναλλακτική πρόταση έναντι της αιτιότητας. Η έννοια της περιχώρησης χρησιμοποιείται προκειμένου να δείξει ότι τα Τρία Πρόσωπα αναφέρονται το ένα προς το άλλο, και όχι με ποιο τρόπο αυτά υπάρχουν.

⁵¹³ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 134.

ύπαρξης και ελευθερίας των υποστάσεων, γεγονός που φανερώνει την οντολογική ετερότητα μέσα στη Τριάδα. Η ελευθερία κατανοείται οντολογικά, ως προς την ύπαρξη, όταν είσαι μοναδικός και διαφορετικός και όχι, ως αποτέλεσμα μίας δυνάμει επιλογής, ή μίας αναγκαιότητας (ουσία) ή δεδομένου. Ο Πατήρ βεβαιώνει την ύπαρξη Του μέσω του συμβάντος της κοινωνίας⁵¹⁴. Στο σημείο αυτό, ο Μητροπολίτης Περγάμου για πρώτη φορά αποκαλύπτει με σαφήνεια και ευκρίνεια τη διαλεκτική σχέση μεταξύ Ενός και πολλών, δηλώνοντας ότι ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ και μία αρχή ενότητας απέναντι στην απόλυτα συμμετρική σχέση (απόλυτα συμμετρική αμοιβαιότητα) μεταξύ των προσώπων. Με άλλα λόγια, η μοναρχία του Πατρός προσφέρεται σε αυτόν και από τα άλλα δύο πρόσωπα και δεν τη διαθέτει απλά από μόνος Του. Η ιεραρχική (μη-αμοιβαία) δομή δεν σημαίνει οπωσδήποτε μείωση ή ανισότητα στην Τριαδική ύπαρξη, αλλά ότι ο Πατήρ είναι ο αίτιος άλλων προσώπων ίσων ως προς Αυτόν.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου αναφέρεται σε μία κοινωνία του Θεού στην οποία ο Πατήρ είναι Πατήρ, διότι πάντοτε διαθέτει έναν Υιό μέσω του Οποίου βεβαιώνεται ως Πατήρ κ.ο.κ. και με τον τρόπο αυτό το είναι του Θεού εμφανίζεται ως όντως ελεύθερο όσον αφορά στα δεδομένα, μέσω μίας ετερότητας που δεν κατανοείται ως εξατομίκευση (ατομικοποίηση). Κάθε πρόσωπο στην Αγία Τριάδα είναι διαφορετικό όχι με την έννοια της διαφοράς των ιδιοτήτων, αλλά από την άποψη της απλής και ελεύθερης διαβεβαίωσης, ότι το Πρόσωπο είναι ακριβώς αυτό το Πρόσωπο που είναι, δηλαδή μία ετερότητα που είναι συστατική για την ενότητα. «Ο Θεός δεν είναι πρώτα Ένας, και έπειτα Τρία, αλλά ταυτόχρονα Ένας και Τρία»⁵¹⁵. Μέσα από τη διαλεκτική αυτή, ο Μητροπολίτης Περγάμου δηλώνει ότι δεν υπάρχει καταλληλότερο μοντέλο για τη σωστή θεώρηση της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και ετερότητας, έξω από τις ενδοτριαδικές σχέσεις στο είναι του Θεού. Η μοναδικότητα και η ενότητα του Θεού δεν στηρίζεται στην ενότητα της ουσίας, κάτι το οποίο κυριαρχεί κυρίως στη Δύση, αλλά

⁵¹⁴ Πρβλ. Zizioulas, BC, σ. 121.

⁵¹⁵ Zizioulas, CO, σ. 5, μτφρ. δική μου.

στηρίζεται στη μοναρχία του Πατρός. Επίσης, κατά τον Μητροπολίτη, η ενότητα αυτή εκδηλώνεται και μέσω της άρρηκτης κοινωνίας, που υφίσταται μεταξύ των τριών προσώπων, γεγονός που δείχνει, ότι η ετερότητα δεν αποτελεί πρόκληση για την ενότητα, αλλά, αντιθέτως, αποτελεί έναν εκ των ων ουκ άνευ όρο, μία θεμελιώδη προϋπόθεση. Ο Ζηζιούλας φρονεί, ότι η Αγία Τριάδα αποκαλύπτει, ότι η ετερότητα είναι απόλυτη. Και ο Πατήρ και ο Υιός και το Πνεύμα είναι απολύτως διαφορετικοί, ενώ η ετερότητα δεν μπορεί να γίνει κατανοητή έξω από τη διαφορά και της σχέσης. Και τα τρία ονόματα αποτελούν ένδειξη αναφοράς και σχέσεων. Ούτε ένα πρόσωπο δεν μπορεί να είναι διαφορετικό ή να διαφέρει χωρίς να αναφέρεται σε κάποιον Άλλο. Γι' αυτό, καταλήγει ο θεολόγος, η κοινωνία δεν συνιστά πρόκληση για την ετερότητα, αντίθετα μάλιστα την παράγει⁵¹⁶. Αυτό συνεπάγεται, ότι η ετερότητα εισάγεται στο οντολογικό επίπεδο.

Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα, οι Καππαδόκες Πατέρες είναι αυτοί που μας δείχνουν ότι η ετερότητα και η κοινωνία αποτελεί ένα θεμελιώδες στοιχείο της διδασκαλίας για την Αγία Τριάδα. Λογικά ή οντο-λογικά ο Θεός δεν είναι πρώτα ένας και έπειτα πολλοί· ο Θεός είναι Ένας, όντας Πολλοί. Η ετερότητα ή η Αγία Τριάδα, θεωρεί ο Μητροπολίτης, βασίζεται στην ενότητα του θείου είναι. Ακόμη και όταν αναζητήσουμε την αιτία του θείου είναι, βρισκόμαστε ενώπιον μίας συγκεκριμένης ετερότητας, ενός συγκεκριμένου προσώπου του Πατρός. Η οντολογική αιτιότητα συνδέεται με την προσωπική ελευθερία, η οποία σημαίνει στην ουσία, την ελευθερία να είσαι άλλος⁵¹⁷. Στην οντολογική αυτή θεώρηση, ο ένας δεν υποτάσσεται στους πολλούς, ούτε οι πολλοί στον έναν, ο ένας δεν προηγείται των πολλών, ούτε η πολλοί είναι πιο ουσιώδεις από τον έναν, το συλλογικό δεν τίθεται σε βάρος της ετερότητας και της ιδιαιτερότητας.

Για τον Μητροπολίτη Ζηζιούλα είναι ιδιαίτερα σημαντικό να διατηρηθεί το μοντέλο αυτό κατανόησης. Και τούτο, διότι η έννοια υπόσταση, στο πλαίσιο της θεολογίας των Καππαδοκών Πατέρων, μάς δίνει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε τον Θεό, ως Τριάδα. Τονίζοντας,

⁵¹⁶ Βλ. αυτ., σ. 5.

⁵¹⁷ Βλ. αυτ., σ. 11.

αναλυτικότερα την κατηγορία-υπόσταση, και συγκεκριμένα την υπόσταση του Πατρός, ως οντολογικά πρωταρχική, ο Μητροπολίτης Περγάμου ανάγει σε ένα πρωταρχικό πεδίο τις κατηγορίες κοινωνία και ετερότητα, γι' αυτό και ο Πατήρ μέσα στην ελευθερία Του υπάρχει ως Τριάδα. Προς επίρρωση των όσων έχουν ειπωθεί, ο Μητροπολίτης Περγάμου προσκομίζει τη διάκριση που εισάγει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, μεταξύ των όρων «θέλησις» και «θέλων»⁵¹⁸. Η διάκριση αυτή κομίζει δύο σημαντικές συνέπειες: αφενός προϋποθέτει το ζήτημα της ελευθερίας του προσώπου, ότι δηλαδή και το θείο είναι εξαρτάται απόλυτα από ένα πρόσωπο - του Πατρός που θέλει. Αφετέρου η διάκριση αυτή δείχνει, όπως σαφώς ισχυρίζεται ο άγιος Γρηγόριος, ότι και το ίδιο το είναι του Πατρός είναι αποτέλεσμα ενός Θέλontos, του ίδιου Πατρός. Με τον τρόπο αυτό, κάνοντας το πρόσωπο ή τον Πατέρα το έσχατο σημείο μιας οντολογικής αναφοράς, δηλαδή το αίτιον του είναι, οι Καππαδόκες Πατέρες, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, εισάγουν την ελευθερία μέσα στην αντίληψη του είναι⁵¹⁹. Η υπόσταση σημαίνει ότι η ελευθερία δεν είναι η ελευθερία από τους άλλους αλλά διά τους άλλους.

Η υποστατική πραγματικότητα, όπως αναπτύσσεται από τους Καππαδόκες Πατέρες στο πλαίσιο της ερμηνείας του Μητροπολίτη Περγάμου, φανερώνει την προτεραιότητα της υπόστασης έναντι της ουσίας σε ένα απολύτως οντολογικό επίπεδο και αυτή η υποστατική πραγματικότητα εμπεριέχει πάντοτε μέσα της την αποκάλυψη για κοινωνία και ετερότητα (ήτοι Τριάδα), μέσα στο ίδιο αυτό επίπεδο. Κάθε διαφορετική κατανόηση σχετικά με την οντολογική προτεραιότητα θα ήταν επίζημια για την ίδια την Αγία Τριάδα. Μία κατανόηση της σχέσης (ως περιχώρηση) ή της κοινωνίας ως αρχετυπική κατηγορία, παρουσιάζει τις ίδιες οντολογικές δυσκολίες σαν να θέσουμε την ουσία ως αρχετυπική αρχή.

Το πρόσωπο και η φύση, κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, αποτελούν δύο όψεις της ύπαρξης που σχετίζονται με τις δύο βασικές οντολογικές αρχές, την ιδιαιτερότητα και την ολότητα. Η ουσία,

⁵¹⁸ Πρβλ. Γρηγορίου του Θεολόγου, Θεολογικός, ένθ. ανωτ., σσ. ΙΙΙ - ΙΙ7.

⁵¹⁹ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 108 υποσ. 18, επίσης σ. 121.

επίσης, όσον αφορά στο θείο είναι δεν αντιτίθεται στο πρόσωπο. «Το πρόσωπο που είναι «σχέσεως δηλωτικόν» (Μάξιμος) εκφράζει την ελεύθερη ιδιαιτερότητα και ταυτότητά του όχι με το να αντιτίθεται προς την κοινή ουσία, αλλά με το να την έχει κοινή με τα άλλα πρόσωπα»⁵²⁰. Το πρόσωπο δεν κατανοείται χωρίς την ουσία, όπως και η ουσία του Θεού δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς το πρόσωπο.

Στη θεία ύπαρξη το πρόσωπο προηγείται της ουσίας, αλλά «δεν τίθεται θέμα αντιπαραθέσεως της ουσίας προς το πρόσωπο»⁵²¹. Επομένως, ετερότητα και κοινωνία βρίσκονται σε μία σχέση αμοιβαίας αλληλεξάρτησης. Για την ουσία μπορεί να γίνει λόγος μονάχα ως μία ενυπόστατη πραγματικότητα, αλλά σε καμία περίπτωση με όρους προτεραιότητας, διότι κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι ο Θεός βρίσκεται αντιμέτωπος με την αιτιοκρατία (κάτι το οποίο παρατηρείται στον Αυγουστίνο και στην επιρροή του τελευταίου στη Δύση). Από την άλλη, κάθε προσπάθεια να τεθεί το ζήτημα της προτεραιότητας σε σχέση με τη διάκριση υπόστασης-ουσίας σε ένα λογικό επίπεδο, θα οδηγούσε τη σκέψη μας σε αδιέξοδο. Κι αν ακόμη οι ενδοτριαδικές σχέσεις αποκτούσαν οντολογική προτεραιότητα μέσα στην Τριάδα, η συνέπεια θα ήταν μία ανελεύθερη και μη-αυθεντική ετερότητα.

Είναι απαραίτητο, λοιπόν, να αναγνωρίσουμε στο πρόσωπο έναν πρωτεύοντα ρόλο και ιδιαίτερα στο πρόσωπο του Θεού και Πατρός, στο οποίο επιτυγχάνεται η διαλεκτική σχέση μεταξύ της κοινωνίας και της ετερότητας.

β) Η έννοια της «υποστάσεως», ως πρόσωπο στο πλαίσιο της Ανθρωπολογίας

Η θεολογική κατανόηση είναι ανθρωποκεντρική, χωρίς να είναι ανθρωπομονιστική. Ο άνθρωπος στην παράδοση των αγίων Πατέρων δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τη δική του χριστοποίηση και κατά

⁵²⁰ Περγάμου Ιωάννου, ΕΘΕΑ, σ. 17.

⁵²¹ Αυτ., σ. 17 - 18.

συνέπεια τη δική του εκκλησιαστική «επέκταση». Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, στη γλώσσα των Πατέρων, θέωση σημαίνει μετοχή όχι στη φύση ή στην ουσία του Θεού, αλλά στην προσωπική ύπαρξή του. Ο Ζηζιούλας θεωρεί ότι σκοπός της σωτηρίας είναι η πραγμάτωση της προσωπικής ζωής της Αγίας Τριάδας στην ανθρώπινη ύπαρξη⁵²². Αυτό συνεπάγεται ότι η σωτηρία ταυτίζεται με την προσωποποίηση του ανθρώπου, δηλαδή με το να γίνει μία μοναδική, αϊδια και ελεύθερη υπόσταση.

Η θεώρηση του ανθρώπου από τον Μητροπολίτη Περγάμου, ως κατ'είκόνα και καθ'ομοίωση του Θεού, αποκαλύπτει τους δύο τρόπους υπάρξεως του ανθρώπου. Οι δύο αυτοί τρόποι περιγράφονται από τον Ζηζιούλα με τις κατηγορίες της βιολογικής και εκκλησιολογικής υπόστασης.

Στη συνέχεια θα μελετήσουμε, με συντομία, τις δύο αυτές διαστάσεις, οι οποίες μάλιστα εκφράζουν μία «υπαρξιακή» κατανόηση της ανθρωπολογίας στο θεολογικό έργο του Μητροπολίτη Περγάμου.

Η ύπαρξη της βιολογικής υπόστασης δημιουργείται με τη σύλληψη και τη γέννηση του ανθρώπου. Η βιολογική αυτή σύσταση της ανθρώπινης υπόστασης πάσχει από δύο πάθη, που αναιρούν αυτό στο οποίο κατατείνει η ανθρώπινη ύπαρξη, δηλαδή το πρόσωπο. Το πρώτο πάθος είναι η οντική αναγκαιότητα. Η υπόσταση του ανθρώπου είναι εκ φύσεως αναπόφευκτα συνδεδεμένη με το φυσικό ένστικτο, που είναι το δεδομένο της αναγκαιότητας και υποτάσσεται στην εξουσία της ανάγκης, με συνέπεια να μην είναι οντολογικά ελεύθερη. Γι' αυτό το πρόσωπο ως ον υφίσταται όχι ως ελευθερο, αλλά ως αντιμέτωπο με το δεδομένο της αναγκαιότητας, άρα ως μη-ελεύθερο⁵²³. Το πάθος αυτό της οντολογικής αναγκαιότητας συνδέεται με το γεγονός ότι η οντολογική φύση προηγείται του ανθρώπου και υπαγορεύει τους φυσικούς νόμους, αναιρώντας έτσι την οντολογική ελευθερία μέσα στη δική της βάση. Το πάθος αυτό, επίσης, φανερώνει τόσο την κτιστότητα του ανθρώπου όσο και το γεγονός ότι ο

⁵²² Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 308.

⁵²³ Βλ. αυτ., σ. 308.

άνθρωπος ως πρόσωπο αντιμετωπίζει την αναγκαιότητα της ύπαρξης ή καλύτερα την ύπαρξη ως αναγκαιότητα.

Το δεύτερο πάθος αποτελεί μία συνέπεια του πρώτου. Ο Μητροπολίτης Περγάμου το ονομάζει πάθος του ατομισμού, της διάστασης και διάσπασης της υπόστασης. Η βιολογική σύσταση και δημιουργία της ανθρώπινης ύπαρξης δεσμεύεται καταρχήν με την αναγκαιότητα της φύσης, καταλήγοντας στη διαίωσιση της φύσης, μέσω της δημιουργίας σωμάτων. Ο Μητροπολίτης Περγάμου ερμηνεύει ως υποστατικές ενότητες, αυτές τις υπάρξεις, οι οποίες βεβαιώνουν την υπαρξιακή τους ταυτότητα, ως διάσταση από τις άλλες υποστάσεις⁵²⁴. Η φυσική εξέλιξη οδηγεί στη διάλυση της υπόστασης, δηλαδή στον θάνατο, παραχωρώντας χρόνο και χώρο στις επόμενες ατομικές υποστάσεις ή ατομικότητες.

Η βεβαίωση όμως της υπόστασης, ως μία απόλυτη ατομικότητα συνιστά την ίδια στιγμή και την αυτοαναίρεσή της, επειδή η επιβίωση από μόνη της περιορίζεται από τον θάνατο. Ο Μητροπολίτης Περγάμου το ονομάζει αυτό αστοχία της φύσεως, που φανερώνει τα ακόλουθα δύο «υπαρξιακά» συμπεράσματα: το πρώτο είναι ότι για να επιβιώσει η υπόσταση πρέπει να εκφραστεί ταυτοχρόνως ως ον και πρόσωπο, δηλαδή ως «έκσταση», ενώ το δεύτερον είναι ότι η αστοχία της επιβίωσης συνίσταται στον οντικό τρόπο συστάσεως της υπόστασης, ως πράξη διαίωσισεως σε μία απλά βιολογική βάση⁵²⁵. Η ερωτική πράξη ως μία εκστατική πράξη συνδέεται με τη φυσική αναγκαιότητα, ενώ από την ίδια τη φύση απουσιάζει η οντολογική ελευθερία. Μόνο μέσα από την ίδια την ερωτική πράξη, με την οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να εκστασιάζεται, καταλήγει με ένα φυσικό τρόπο στον ατομισμό. Ο ίδιος αυτός καθ'αυτός, ωστόσο, ο άνθρωπος κρύβει μέσα του τη διάλυση της υπόστασης. Η τραγικότητα λοιπόν της βιολογικής συστάσεως δεν έγκειται στο γεγονός ότι αυτή καθ' αυτή δεν αποτελεί μοναδικό πρόσωπο, αλλά στην προσπάθεια ότι με αυτήν ο άνθρωπος τείνει να γίνει μοναδικό και αυθεντικό πρόσωπο. Και μέσα από αυτή την προσπάθεια εκδηλώνεται η αστοχία ή η αμαρτία, όπως

⁵²⁴ Βλ. αυτ., σ. 309.

⁵²⁵ Βλ. αυτ., σ. 310.

αλλιώς λέγεται στη θεολογική γλώσσα, η τάση αυτή. Η αμαρτία υποκαθιστά όλους τους υπαρξιακούς προσανατολισμούς και τα όρια, όλες τις φυσικές λειτουργίες και κατευθύνσεις. Ο πόθος για ύπαρξη και η δυνατότητα για αγάπη της αμαρτίας μετατρέπεται σε ένα είδος παράσιτου για την εξατομικευμένη και διαιρετή φύση, η οποία και αποτελεί το μοναδικό, αν και φθαρτό, υπαρξιακό όριο της ανθρώπινης ύπαρξης μετά την πτώση.

Μετά την πτώση το πρόσωπο και η φύση κατά κάποιο τρόπο διαφοροποιούνται ενώ οι φυσικές θελήσεις μετατρέπονται σε απρόσωπες και τυφλές εκφράσεις της φύσης, που εξατομικεύουν και διαφοροποιούν την ανθρώπινη φύση από τον υποστατικό τρόπο ύπαρξης, μέσα από τη διάλυση και τον θάνατο. Ο άνθρωπος, μετά την πτώση, παραβαίνει την οντολογική δυάδα είναι-θεία χάρη, υπάρχοντας ως μία έκφραση της αντιθετικής κατάστασης της συνέργειας, μέσα από την οποία όμως πραγματοποιείται ο φυσικός του νόμος (ο λόγος της φύσεως), προσπαθώντας να πραγματοποιήσει την ελευθερία στα όρια της αυτονομίας, γεγονός που τονώνει τη διάλυση του είναι και επιτείνει την εξατομικεύση της φύσης. Ο τρόπος υπάρξεως μετατρέπεται σε έναν παρά φύση, εμπαθή και παθολογικό πόθο.

Γι' αυτό και ο Μητροπολίτης Περγάμου δηλώνει κατηγορηματικά, ότι προκειμένου η υπόσταση που έχει αστοχήσει να σωθεί, χρειάζεται το σώμα και ο έρωας, ως εκδηλώσεις της υπόστασης, να μην αποτελούν πλέον φορείς θανάτου, αλλά ταυτόχρονα να μην καταστραφούν, στον βαθμό που και τα δύο θεωρούνται βασικά συστατικά της βιολογικής ύπαρξης. Η καταστροφή ή η απόρριψη των δύο αυτών διαστάσεων της ανθρώπινης ύπαρξης θα σήμαινε την αποστέρηση από τον άνθρωπο της δυνατότητας να εκδηλωθεί ως έκσταση. Στον αντίποδα, η σωτηρία της υπόστασης θα σήμαινε την αλλαγή του τρόπου συστάσεως της υπόστασης⁵²⁶, από έναν ηθικό, σε ένα νέο τρόπο ύπαρξης, σε μία νέα γέννηση, η οποία παρουσιάζεται από τον Μητροπολίτη Περγάμου ως οντολογία της ύπαρξης της εκκλησιολογικής υπόστασης.

⁵²⁶ Βλ. αυτ., 311.

Σύμφωνα με τη νέα αυτή οντολογία, το πρόσωπο, ως μία απόλυτη οντολογική ελευθερία έχει ανάγκη από μία υποστατική σύσταση χωρίς οντολογική αναγκαιότητα, πραγματώνοντας έτσι μία οντολογική πραγματικότητα που θα είναι απολύτως ελεύθερη, καθώς δεν θα πάσχει από την κτιστότητα και την αναγκαιότητα. Με τον τρόπο αυτό ερμηνεύεται από τον Μητροπολίτη Περγάμου και η «άνωθεν» γέννηση του ανθρώπου (Ιωαν. 3:37). Ο Χριστός είναι Αυτός που πραγματοποιεί την ίδια πραγματικότητα του προσώπου, καθιστώντας την βάση και υπόσταση του προσώπου του κάθε ανθρώπου. Μονάχα, ο ίδιος ο Χριστός αποτελεί τη βάση της οντολογίας του ανθρώπου. Όπως σημειώνει ο Ζηζιούλας: «όπως ο Θεός μόνον ως πρόσωπον 'είναι' αυτό που είναι εις την φύση του, 'τέλειος Θεός', έτσι και ο άνθρωπος εν τω Χριστώ μόνον ως υπόστασις, ως πρόσωπο, δηλαδή ως ελευθερία και αγάπη, είναι 'τέλειος άνθρωπος'»⁵²⁷. Ολή η κτίση υπάρχει αναγεννημένη στο πρόσωπο του ένσαρκου Υιού και Λόγου του Θεού και ο μόνος τρόπος για να υπερβεί κάποιος τον θάνατο είναι να ενταχθεί στη σχέση με το πρόσωπο του Χριστού, εφόσον ο θάνατος οδηγεί στη διακοπή της σχέσης αυτής. Μόνο το πρόσωπο μπορεί να υπερβεί τον θάνατο, καθώς μόνο το πρόσωπο μπορεί πηγάζει από τη σχέση.

Κατά ένα παρόμοιο τρόπο ερμηνεύει την οντολογική ελευθερία κι ο Χρήστος Γιανναράς στο έργο του Η Ελευθερία του ήθους. Σύμφωνα με τον Έλληνα στοχαστή, ο άνθρωπος ποτέ δεν μπορεί να πάψει να είναι κτιστό ον, ενώ επίσης η φύση του ανθρώπου είναι κτιστή, φθαρτή και θνητή. Η υπαρξιακή υπόσταση του ανθρώπου δεν αποτελεί προϊόν της φύσης του, ενώ από μόνη της η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να οδηγήσει στην υποστασιοποίηση της ζωής. Ο φιλόσοφος, ωστόσο, θεωρεί ότι η υπαρξιακή υπόσταση του ανθρώπου έχει σφραγιστεί από την εικόνα του Θεού ο οποίος «ενεφύσεν εις το πρόσωπον αυτού πνοήν ζωής» (Γεν. 2:7), δίνοντας τη δυνατότητα για μία αυθεντική και αληθινή ζωή, πέρα από τη φυσική αναγκαιότητα⁵²⁸. Γι' αυτό και η υπαρξιακή υπόσταση είναι κάτι περρισσότερο από τη βιολογική

⁵²⁷ Αυτ., σ. 313.

⁵²⁸ Βλ. Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, (St. Vladimirs's Seminary Press, NY, 1996), σσ. 19 - 20 κεξ.

ατομικότητα, ενώ μέσα από το είναι του ανθρώπου, ως υπόσταση της αιώνιας ζωής συνίσταται η δική του προσωπική ετερότητα, η οποία πραγματοποιείται και αποκαλύπτεται στο υπαρξιακό γεγονός της μετοχής και κοινωνίας με τον Θεό και τους άλλους εν ελευθερία της αγάπης. Η θεώρηση αυτή του φιλοσόφου βρίσκεται κοντά στις απόψεις του Μητροπολίτη, ότι η οντολογική υπόσταση του ανθρώπου δεν οφείλεται μόνο στη βούληση ή στις ενέργειες του ανθρώπου, αλλά στον τρόπο με τον οποίον ο Θεός προσδίδει ύπαρξη στο είναι. Ο τρόπος αυτός είναι η προσωπική ύπαρξη, δηλαδή η υπαρξιακή δυνατότητα για μία αγαπητική μετοχή και κοινωνία. Επιπλέον, ο άνθρωπος δεν είναι απλώς μία εκδήλωση του θείου λόγου ή μία εμμενής αρχή, αλλά αποτελεί την υπόσταση της αρχής της προσωπικής ετερότητας και αγάπης, που είναι ελεύθερη από κάθε προορισμό⁵²⁹.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε την πολύ σημαντική κατανόηση του Μητροπολίτη Περγάμου για την ελευθερία στην «οντολογική» της διάσταση. Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, η αντίληψη και η κατανόηση των Πατέρων για την ελευθερία βρίσκεται στον αντίποδα της λεγόμενης «ηθικής ελευθερίας». Η δυνατότητα της επιλογής λοιπόν, που καθορίζει την ηθική ελευθερία, προέρχεται από την εξατομίκευση του είναι, η οποία χαρακτηρίζει την πτώση, όντας ουσιαστικά το όριο της ελευθερίας, διότι βασίζεται στο δεδομένο και συνεπώς περιορίζει την ίδια ελευθερία καθ'εατήν. Ο Ζηζιούλας θεωρεί, ότι όταν οι Πατέρες τοποθετούν το θείο είναι επέκεινα του επιπέδου της θέλησης (όπως στην περίπτωση του αγίου Αθανασίου) και επέκεινα της κατάφασης και της άρνησης (όπως λ.χ. στον άγιο Μάξιμο)⁵³⁰, τοποθετούν την ελευθερία πέρα και επέκεινα των ορίων που προσιδιάζουν στην επιλογή και στο δεδομένο. Ο Θεός είναι όντως και πραγματικά ελεύθερος, επειδή δεν αντιμετωπίζει κανένα δεδομένο, γι' αυτό και ο Θεός υπάρχει επέκεινα από κάθε κατάφαση και άρνηση. Ο Θεός είναι ελεύθερος με μία θετική έννοια, επειδή δεν αντιμετωπίζει κανένα δεδομένο, όπως συμβαίνει στα όντα που έχουν αρχή. Ο Θεός ο

⁵²⁹ Βλ. αυτ., σ. 20.

⁵³⁰ Πρβλ. Zizioulas, BC, 83 – 92.

ίδιος επιβεβαιώνει την ύπαρξή του μέσω της κοινωνίας. Ο Θεός λοιπόν, είναι ο Πατήρ που αιωνίως έχει τον Υιό μέσω του Οποίου επιβεβαιώνεται ως Πατήρ και κατά τον τρόπο αυτόν το είναι του Θεού εκδηλώνεται, ως αυθεντική ελευθερία από το δεδομένο μέσω μίας ετερότητας που δεν κατανοείται ως εξατομίκευση⁵³¹.

Είναι προφανές, ότι ο Μητροπολίτης Περγάμου δίνει έμφαση σε μία οντολογία της αγάπης ως ελευθερία έναντι της οντολογίας της φύσεως ή της αναγκαιότητας. Η αντιδιαστολή αυτή γίνεται ακόμη πιο φανερή, όταν ο Μητροπολίτης υπογραμίζει την προσωπική διάσταση της προσωποκρατικής οντολογίας ως προς την ανθρώπινη ύπαρξη. Στο σημείο αυτό και κατ' αντιδιαστολή προς τη φύση καθαυτήν, ο θεολόγος τονίζει, ότι είναι η σχέση αυτή που δίνει την υπόσταση, είναι η σχέση-πρόσωπο ως το υποστατικό στοιχείο, η προσωπική σχέση ή αγάπη η οποία δίνει την οντότητα της ύπαρξης στη φύση. Ο άνθρωπος αποκτά την ταυτότητα αυτή στην Εκκλησία, ως ο κατ' εξοχήν τόπος ελευθερίας και αγάπης, με την άσκηση της ελευθερίας ως αγάπη και αντιστρόφως, μέσα στο πλαίσιο μίας σχέσεως. Τα δυο συστατικά της σχέσης, δηλαδή η ελευθερία και η αγάπη, δημιουργούν τα όντα μόνο ως σχέση-πρόσωπο, επειδή μόνο το πρόσωπο μπορεί να υποστασιασθεί στη σχέση Πατρός και Υιού εν Αγίω Πνεύματι⁵³². Η αλήθεια του προσώπου αποκαλύπτεται από την τριαδική οντολογία, αλλά την ίδια στιγμή συνδέεται με την εκκλησιολογική σύνθεση μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας.

Κατά παρόμοιο τρόπο, ο Μητροπολίτης Περγάμου ερμηνεύει και την περικοπή από το Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο 14, 26: «εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναταί μου μαθητὴς εἶναι», δηλαδή ολόκληρο το πλέγμα σχέσεων που συνιστά τη βιολογική υπόσταση⁵³³, την απόρριψη δηλαδή, μίας κατανόησης της βιολογικής υπόστασης, η οποία υποτάσσεται στη φυσική αναγκαιότητα και έτσι υφίσταται ως μη-

⁵³¹ Βλ. αυτ., σ. 121, υποσ. 126.

⁵³² Βλ. Ζηζιούλα, ΧΥ, σσ. 83 - 84.

⁵³³ Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 315.

ελευθερία. Η θεολογία συνδέει την έννοια του προσώπου ακριβώς με την ελευθερία, και υπο την έννοια αυτή ελεύθερο πρόσωπο μπορεί να θεωρείται μονάχα ο εκκλησιαστικός άνθρωπος.

Οι θεολογικές και φιλοσοφικές αυτές τάσεις τείνουν να προβάλλουν τον άνθρωπο ως εκκλησιολογική υπόσταση, γεγονός που αποδεικνύει ότι αυτό που ισχύει για τον Θεό, θα μπορούσε να είναι εφικτό και δυνατό και για τον άνθρωπο. Δεν είναι η φύση πλέον που καθορίζει το πρόσωπο, αλλά το πρόσωπο καθιστά εφικτή την ύπαρξη της φύσης-ουσίας. Έτσι η οντολογική ελευθερία ταυτίζεται με το είναι-ύπαρξη του ανθρώπου.

Κάθε πρόσωπο, επομένως, κάθε άνθρωπος, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, έχει μία εκστατική και υποστατική διάσταση. Η πρώτη ορίζεται από την ταύτιση του προσώπου μέσα από τις σχέσεις του, ενώ στη δεύτερη το πρόσωπο αναδύεται ως απόλυτη ετερότητα, ως κάτι μοναδικό, ανεπανάληπτο και αναντικατάστατο⁵³⁴. Η έκσταση αποτελεί την ελευθερία για τον άλλον, η ανακάλυψη του εαυτού του στον άλλον, ενώ η υπόσταση είναι η ελευθερία για τον όλον, η ελευθερία για τον εαυτό μας στην ετερότητα ως φορέας του όλου, δηλαδή το πρόσωπο ως ελευθερία για και από τον εαυτό. Ο Μητροπολίτης Περγάμου κατανοεί το πρόσωπο ως ένα σχεσιακό, επομένως υποστατικό και εκστατικό γεγονός. Το πρόσωπο ταυτίζεται με την υπέρβαση πέρα της αναγκαιότητας που περιβάλλει την ανθρώπινη ύπαρξη, λόγω της κτιστότητάς του και της αναγκαιότητας της φύσης του.

Στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου η υπέρβαση της οντολογικής αναγκαιότητας και αποκλειστικότητας που συνδέονται με τη βιολογική υπόσταση αποτελεί μία εμπειρία που βιώνεται στη θεία Ευχαριστία. Μέσα από τον ευχαριστιακό χαρακτήρα της εκκλησιολογικής υπόστασης πραγματοποιούνται δύο σημαντικοί παράγοντες. Ο πρώτος αφορά στην κατανόηση του προσώπου, ότι δηλαδή, το πρόσωπο εκφράζει όλη τη φύση και όχι απλώς ένα μέρος. Με αφετηρία το ευχαριστιακό επιχείρημα, ότι ο Χριστός είναι ταυτόχρονα «μελιζόμενος και μη διαιρούμενος» και ότι ο κάθε πιστός κοινωνεί όλου του

⁵³⁴ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΟΣΚ, σ. 101.

Χριστού, επιβεβαιώνεται ότι η εκκλησιολογική ταυτότητα είναι ευχαριστιακή στην ιστορικότητά της⁵³⁵. Ο δεύτερος αφορά στην έννοια της εκκλησιολογικής υπόστασης. Η εκκλησιολογική υπόσταση, που στην ευχαριστιακή της έκφραση, ανήκει στην εσχατολογική υπέρβαση της Ιστορίας, μάς αποκαλύπτει τον άνθρωπο ως πρόσωπο, «το οποίο έχει την ρίζα του εις το μέλλον, διαρκώς εμπνέεται ή μάλλον συντηρείται και τρέφεται από το μέλλον. Η αλήθεια και η οντολογία του προσώπου ανήκουν εις το μέλλον, είναι εικόνες του μέλλοντος»⁵³⁶. Υπό την έννοια αυτή το πρόσωπο συνιστά τον εσχατολογικό τρόπο ύπαρξης.

Αυτό που οριοθετεί τον εσχατολογικό χαρακτήρα της Ευχαριστίας, είναι το ίδιο με εκείνο που δίδει στον χαρακτήρα της εκκλησιολογικής υπόστασης, η διαλεκτική του «ήδη και όχι ακόμα». Ο Μητροπολίτης Περγάμου φέρνει στην επιφάνεια μία ακόμη διάσταση της εκκλησιολογικής υπόστασης, η οποία υπερβαίνει τη βιολογική και αποκτά το είναι της από το είναι του Θεού και από την ταυτότητά της στην εσχατολογική τελείωση. Πρόκειται για την ασκητική διάσταση της εκκλησιολογικής υπόστασης που δεν συνιστά απλά άρνηση της βιολογικής φύσης της ύπαρξης, αλλά άρνησή της ίδιας βιολογικής υπόστασης⁵³⁷. Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, ο ασκητικός χαρακτήρας δεν αρνείται, ούτε τον έρωτα, ούτε το σώμα αλλά τα υποστασιάζει εκκλησιολογικά μέσω της Ευχαριστίας, δηλαδή τους χαρίζει μία αληθινή οντολογία από το μέλλον, τα ελευθερώνει από την οντολογική τους αναγκαιότητα και αποκλειστικότητα, η οποία υπαγορεύεται από τη φύση⁵³⁸. Ο έρωτας δίνει τη δυνατότητα στην κτίση να υποστασιοποιηθεί και ο άνθρωπος να κατανοηθεί καθολικά, αποτελώντας έτσι τόπο φιλοξενίας για όλον τον κόσμο και όλους τους ανθρώπους. Το σώμα αποτελεί για το πρόσωπο το μέσο με το οποίο ο άνθρωπος κοινωνεί με τους άλλους, ενώ την ίδια στιγμή

⁵³⁵ Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σσ. 318 - 319.

⁵³⁶ Αυτ., σ. 320.

⁵³⁷ Βλ. αυτ., 320 - 321.

⁵³⁸ Βλ. αυτ., σ. 321.

γίνεται το Σώμα του Χριστού, δηλαδή μία εκδήλωση κοινωνίας και αγάπης, κατ' αντιδιαστολή προς τον εγωκεντρισμό και τον ατομισμό.

Η οντολογία αυτή του προσώπου στο πεδίο της ανθρωπολογίας μπορεί να κατανοηθεί σε μία εσχατολογική προοπτική. Μόνο μέσα στη Θεία Ευχαριστία ο άνθρωπος παύει να κατανοείται ως άτομο, αλλά ως πρόσωπο, ως εικόνα και ομοίωση του Θεού, η οποία μόνο μέσα στην κοινωνία με τον Θεό και με τους άλλους μπορεί να βρεί την ύστατη δικαίωσή του⁵³⁹. Η εκκλησιολογική υπόσταση αγαπά χωρίς αποκλειστικότητα και είναι ενταγμένη στη διαλεκτική σχέση ιστορίας και εσχατολογίας και τρέφεται από την Ευχαριστία.

Η νέα αυτή ταυτότητα, την οποία αποκτά το πρόσωπο μέσα στην Εκκλησία με το Βάπτισμα και την Ευχαριστία, πηγάζει από ένα πλέγμα σχέσεων και ελευθερίας αλλά όχι ανάγκης. Γι' αυτό και κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου το «αδιαιρέτως» και το «ασυγχύτως» της Χριστολογίας, δηλαδή η αγάπη και ελευθερία πρέπει να ταυτιστούν προκειμένου κάθε άνθρωπος (ή το υποκείμενο) να ζήσει, ως μοναδικό και ανεπανάληπτο πρόσωπο. Το υποκείμενο λοιπόν χρειάζεται να ενσωματωθεί στο Σώμα της Ευχαριστίας «όπου η αγάπη πηγάζει από την ελευθερία και η ελευθερία εκφράζεται από την αγάπη»⁵⁴⁰ και αυτή η ενσωμάτωση αποτελεί τη μοναδική ελπίδα που διαθέτει η κτιστή φύση του ανθρώπου, προκειμένου να λυθρωθεί από τη μοίρα του θανάτου. Το ανθρώπινο πρόσωπο είναι θεμελιωδώς εσχατολογικό και μπορεί να πραγματοποιηθεί πλήρως μόνο στα Έσχατα, αν και ο πιστός αποκτά μία πρόγευσή του στη ζωή της Εκκλησίας.

Υποστασιοποιημένο με ένα θείο τρόπο, με έναν ελεύθερο τρόπο, το σώμα και ο έρωτας διαθέτουν τη δυνατότητα της υπέρβασης ακόμη και της δικής τους καταστροφής και όντας ελεύθερα απέναντι στους νόμους της βιολογικής φύσης, η οποία κυριαρχείται από τον ατομισμό και την αποκλειστικότητα, μπορούν να απελευθερωθούν και από τους ίδιους τους νόμους του θανάτου που συνεπάγονται⁵⁴¹. Η εκκλησιολογική ύπαρξη του ανθρώπου, η ευχαριστιακή του

⁵³⁹ Πρβλ. Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σ. 120.

⁵⁴⁰ Ζηζιούλα, ΧΥ, σ. 20.

⁵⁴¹ Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 322.

υποστασιοποίηση αποτελεί εγγύηση για την προσωπική νίκη επί του θανάτου. Με άλλα λόγια ο Μητροπολίτης Περγάμου παρουσιάζει μία αυθεντική οντολογία του προσώπου. Η ανάσταση του Χριστού ενώνει (κοινωνεί) υποστατικά τον άνθρωπο.

Το μυστήριο της μεσιτείας έγκειται στο γεγονός της ανακεφαλαίωσης και συγκατάθεσης, στην ένωση του ανθρώπου μέσα στον Χριστό και κατά συνέπεια στην υπέρβαση κάθε διαίρεσης μέσα στο Σώμα του Χριστού, πάντοτε, ωστόσο, μέσω του προσώπου του Θεανθρώπου. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η κοινωνία ως οντολογικό γεγονός συνίσταται και πάλι στη διάσταση του ανθρωπίνου προσώπου. Το ανθρώπινο πρόσωπο ενώνει και κοινωνεί όλη την κτίση και φύση. Η ένωση δεν καταργεί την ετερότητα και τη διαφορά, αλλά αποτελεί υπέρβαση της διαίρεσης. Πρόκειται για μία οντολογία ενώσεως, η οποία υπερβαίνει της μη-οντικές προϋποθέσεις του κτιστού κόσμου και του θανάτου, εισάγοντας την κτίση στο γεγονός της κοινωνίας με τον άλλον άνθρωπο και τον κατ'έξοχόν Άλλον. Η σχεσιακή θεώρηση του ανθρώπου με τους όρους της ελευθερίας και της μοναδικότητας κατανοεί κάθε άνθρωπο, ως μοναδικό και αναντικατάστατο, ως μία ταυτότητα σχέσεως.

Η οντολογία του προσώπου σε σχέση με το ανθρώπινο πρόσωπο θα μπορούσε να ειπωθεί ότι αποτελεί μία μεταφυσική ως προς την αθανασία, μία μεταφυσική που απευθύνεται στην αιώνια επιβεβαίωση του ανθρωπίνου προσώπου. Η μεταφυσική αυτή λοιπόν είναι η επιθυμία για το αεί είναι.

4. Η τριαδική και οικονομική κατανόηση. Οι οντολογικές κατηγορίες

Η κτίση στην οποία ζούμε αποτελεί προϊόν ελευθερίας. Σε αντιδιαστολή προς την αρχαία κλασική φιλοσοφική παράδοση, ο κόσμος δεν είναι οντολογικά αναγκαίος, αλλά αποτελεί μία άσκηση της δημιουργικής ενέργειας του Θεού, ο οποίος έχει ελεύθερα επιθυμήσει την εισαγωγή από το μη-ον στο είναι. Επειδή, μάλιστα, ο κόσμος έχει

δημιουργηθεί εξ ουκ όντων, συνεπάγεται ότι η αρχή του κόσμου τοποθετείται στη σφαίρα της ελευθερίας.

Το δημιούργημα είναι ενέργημα της δημιουργικής ενέργειας του Θεού η οποία μπορεί να λάβει χώρα μονάχα από ένα ελεύθερο Πρόσωπο που επιθυμεί. Παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον τα λόγια του Μητροπολίτου Ιωάννη, ο οποίος θεωρεί ότι, προκειμένου να διατηρηθεί, τόσο η ετερότητα, όσο και η κοινωνία μεταξύ Θεού και κτίσης από οντολογική προοπτική, χρειάζεται μία οντολογία της αγάπης, η οποία να θεωρείται και να εκδηλώνεται με ένα προσωπικό τρόπο⁵⁴².

Μία παρόμοια δημιουργική αυθυπέμβαση δεν είναι γνωστή στην αρχαία φιλοσοφική θέωρηση, δεδομένου ότι η ελευθερία αποτελεί εκδήλωση μίας ελεύθερης προσωπικότητας. Όπως, όμως, υποστηρίζει ο Ζηζιούλας, η οντολογική κατανόηση της ελευθερίας θα γίνει πραγματικότητα, μονάχα με την εμφάνιση του Χριστιανισμού.

α) Οι τριαδολογικές προϋποθέσεις για την οικονομική κατανόηση της οντολογίας

Η διάκριση μεταξύ «λόγου της ουσίας» και «τρόπου της υπάρξεως» φαίνεται ότι διαδραματίζει στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου σημαντικότερο ρόλο για την οικονομική σύνθεση, από τη διάκριση ουσίας-ενεργειών. Αυτό θα δώσει μία αφορμή στον Μητροπολίτη, προκειμένου να ασκήσει κριτική στη θεώρηση του Λόσκου για τις θείες ενέργειες, αλλά και αφορμή σε μας, ώστε να εξετάσουμε τις θείες ενέργειες σε σχέση προς την υπόσταση.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου εντοπίζει στους Καππαδόκες Πατέρες και αργότερα πιο αναπτυγμένη στον αγ. Μάξιμο τον Ομολογητή, τη διάκριση μεταξύ λόγου της ουσίας και τρόπου της υπάρξεως. Με τη διάκριση αυτή δηλώνεται, ότι η ουσία δεν υπάρχει ποτέ σε «γυμνή»

⁵⁴² Βλ. Zizioulas, CO, σ. 29.

κατάσταση, αλλά πάντοτε ως τρόπος υπάρξεως⁵⁴³. Αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος με τον οποίον ο Θεός ασκεί την ελευθερία Του ως Τριάδα (ήτοι ως προς το πώς είναι) είναι πάντοτε υποστατικός.

Στην ορθόδοξη παράδοση η ενότητα του Θεού βασίζεται στη μοναρχία του Πατρός, η οποία υπερβαίνει την οντολογική του αναγκαιότητα αγαπητικώς σε σχέση με τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα. Ο Πατήρ υποστατικώς θέλει ελεύθερα τη γέννηση του Υιού και την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος στο πλαίσιο της κοινωνίας με τις άλλες δύο Υποστάσεις. Η κοινωνία, ως προνόμιο και πρωτείο του υπάρχειν καθορίζει τα οντολογικά όρια του καθένος αυθεντικώς υπάρχειν. Η Αγία Αδιαίρετη και Ομοούσια Τριάδα υποστασιάζει την ίδια ύπαρξη καθ'εαυτήν.

Επειδή η μεν ουσία κατ'ανάγκην είναι ον, το δε ον δεν είναι κατ'ανάγκην ουσία «η μεν εξ ανάγκης ον, το δε ον ουσία εξ ανάγκης»⁵⁴⁴, η θέση αυτή συνεπάγεται ότι η ουσία του Θεού δεν εξαντλεί το θείο υπάρχειν. Ο Θεός, ο Ίδιος έχει πει «ουκ είπεν “εγώ ειμι η ουσία”» αλλά «“εγώ ειμι ο ων”· ου γαρ εκ της ουσίας ο ων, αλλ' εκ του όντος η ουσία·αυτός γαρ ο ων όλον εν εαυτω συνήλειφε το είναι»⁵⁴⁵. Το πρόσωπο, λοιπόν, συγκροτεί τον τρόπο ύπαρξης της φύσης, δηλαδή η φύση υπάρχει μόνο ως το περιεχόμενο του προσώπου. Είναι αδύνατο να υπάρχει ανυπόστατη ουσία ούτε ανούσιος υπόστασις. Κατ' ανάλογο τρόπο δεν υπάρχει ούτε ανενέργητος φύσις ή ανενέργητος υπόστασις. Η θεία χάρη ως ενέργεια της Αγίας Τριάδος είναι πάντοτε προσωπική. Η θεία χάρη, όπως και η φύση είναι δυνατή μόνο όταν είναι υποστασιοποιημένη, όταν δηλαδή φανερώνεται με προσωπικό τρόπο⁵⁴⁶.

Η τριάδα των κατηγοριών Πρόσωπο (υπόστασις) - Ουσία (φύση) - Ενέργεια δύναται να κατανοηθεί μόνο υπό την οντολογική δυάδα «λόγος της ουσίας» και «τρόπος της υπάρξεως». Ο λόγος της ουσίας

⁵⁴³ Πρβλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 299 υποσ. 27.

⁵⁴⁴ Γρηγορίου του Παλαμά, «Προς Ακινδύνον, Λόγοι Αντιρρητικοί», ΕΠΕ τ. 87, Γ, 10, σ. 418.

⁵⁴⁵ Γρηγορίου του Παλαμά, «Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων», επιμ. Π. Χρήστου, τόμος Α', (Ι. Μ. Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 1986), σ. 666.

⁵⁴⁶ Βλ. Μ. Стоядинов, Божията Благодат, (Праксис, В. Търново), σ. 114.

είναι συστατικός ορισμός της ουσίας και αντιστοιχεί με τον νόμο της φύσης. Ο τρόπος της ύπαρξης είναι η τάξη της φυσικής πράξης (ενέργειας). Ο τρόπος αυτός αποτελεί μορφή των διαφορετικών εκδηλώσεων της φύσης, είναι ο τρόπος με τον οποίον η ουσία υπάρχει και ενεργεί⁵⁴⁷. Οι φυσικές ιδιότητες της υπόστασης εξαρτώνται και ενυποστασιάζονται στο πρόσωπο ή στην υπόσταση.

Ο τρόπος της ύπαρξης δεν ταυτίζεται άμεσα με την υπόσταση ή με τον τρόπο της υποστατικής ύπαρξης. Η έννοια της ύπαρξης δεν αναφέρεται μόνο στην υπόσταση· η δυάδα ουσία - υπόσταση στον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή δεν αντιστοιχεί με την μεταγενέστερη θωμιστική διάκριση μεταξύ ουσίας - ύπαρξης. Ο υποστατικός τρόπος δεν είναι ισοδύναμος με αυτόν της ύπαρξης ή του υπάρχειν, που ο άγιος Μάξιμος υποτάσσει άμεσα στην τάξη της ουσίας⁵⁴⁸. Με άλλα λόγια, ο τρόπος της ύπαρξης είναι ο τρόπος με τον οποίον υπάρχει ουσιαστικά η φύση. Ο τρόπος αυτός δηλώνει την ίδια τη φύση της συγκεκριμένης πραγματικότητας, ενώ η υπόσταση αποτελεί τον τρόπο πραγματοποίησής της, στον βαθμό που ανυπόστατη ουσία δεν υπάρχει.

Η υπόσταση είναι ενούσια, αλλά σε καμία περίπτωση δεν συνάγεται ως μία απλή ιδιότητα της φύσης. Η ίδια η φύση αποτελεί «οικείωση» της υπόστασης, επειδή η φύση έχει την ύπαρξη μονάχα ως ενυπόστατη. Μέσα στο πλαίσιο της αμοιβαίας εμμένειας, το ενυπόστατο ριζώνεται στο υπάρχειν, εκδηλώνοντας τη συν-ύπαρξη, ενώ η υπόσταση αποκτά τη δυνατότητα να πραγματοποιεί την φυσική ενέργεια⁵⁴⁹. Η υπόσταση, λοιπόν, αποτελεί πάντοτε έργο υποκείμενο.

Τα ονόματα Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα αποτελούν ονόματα σχέσεων - αναφέρονται στο γεγονός, πώς οι τρεις υποστάσεις υπάρχουν. Οι σχέσεις για τις οποίες γίνεται λόγος είναι πέρα από την ενεργεία της μίας ουσίας. Ο Υιός είναι έργο υποκείμενο στη σχέση Του, ως προς τον Πατέρα και υφίσταται αυτοτελώς μέσα στην αναφορά αυτή. Ο Υιός δεν είναι ο Πατήρ, ενώ ο Πατήρ δεν έχει υποστατικά

⁵⁴⁷ Βλ. Γ. Каприев, Византийската философия, (Изток - Запад, София, 2001), σ. 58.

⁵⁴⁸ Βλ. αυτ., σ. 58.

⁵⁴⁹ Βλ. αυτ., σ. 59.

ιδιώματα του Υιού. Ο Υιός, ωστόσο, είναι ο Πατήρ, καθόσον έχει την ίδια φύση, δύναμη, ενέργεια και βούληση. Ο Υιός είναι ταυτοχρόνως με τον Πατέρα και μέσα στον Πατέρα.

Ακολουθώντας τον άγιο Σωφρόνιο Ιεροσολύμων, ο άγιος Μάξιμος ισχυρίζεται ότι η ενότητα της Τριάδας κατά την ουσία (φύση), βούληση και ενέργεια δεν αποκλείει τη μη-αναγώγιμη ετερότητα των υποστάσεων, χάρη στην οποία, η κάθε υπόσταση εκδηλώνει το γενικό κατά τη χαρακτηριστική της ιδιότητα, δηλαδή κατά τρόπο μοναδικό για κάθε υπόσταση⁵⁵⁰. Σύμφωνα με τους Πατέρες και οι τρεις Υποστάσεις διαθέτουν μία ταυτόσημη ενέργεια, όχι την ίδια, κι αυτό γιατί είναι ταυτόσιμες κατά την ουσία. Όντας μία κατά την ύπαρξή της, η ενέργεια είναι ετεροϋπόστατη, δηλαδή υπάρχει με συγκεκριμένο τρόπο σε μία υπόσταση. Ο τρόπος ύπαρξης αντανακλάται όχι στο είναι της ενέργειας, αλλά στην ιδιαιτερότητα της έκφρασης-έκφανσης της ενέργειας. Με άλλα λόγια, η ικανότητα του ομιλείν είναι φυσική, ενώ ο τρόπος του ομιλείν είναι υποστατικός.

Η σχέση μεταξύ υπόστασης και ουσίας είναι προφανής, γεγονός που επισημαίνεται και από άλλους Πατέρες της Εκκλησίας. Επί παραδείγματι, ο Ιωσήφ ο Βρυέννιος στον ΙΔ΄ Λόγο του περί της Αγίας Τριάδας, δηλώνει ότι δεν υπάρχει ουσία καθ'εαυτήν, ούτε υπάρχει ανενέργητος υπόσταση, ούτε ενέργεια χωρίς ουσία⁵⁵¹. Σε άλλο σημείο σημειώνει ότι είναι αδύνατο να υπάρχει ουσία ανυπόστατος ή υπόσταση ανούσιος ή φύση ανενέργητος⁵⁵². Μέσα από τις διαλεκτικές αυτές σχέσεις καθίσταται προφανές ότι σε ένα οντολογικό πεδίο δεν μπορούμε να χωρίσουμε την ουσία από την υπόσταση, ούτε την ενέργεια από την υπόσταση, ούτε την ενέργεια από την ουσία. Με τον τρόπο αυτό φανερώνεται και η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο πρόσωπο και την ενέργεια. Στην ίδια γραμμή και ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός στο Περί των ενεργειών των εν Κυρίω ημών Ιησού Χριστού, σημειώνει ότι «Ενέργεια βέβαια είναι η δραστική και πραγματική κίνηση της φύσεως· ενεργητικόν δε είναι η φύσις από την

⁵⁵⁰ Βλ. αυτ., σσ. 61 – 62.

⁵⁵¹ Πρβλ. Ιωσήφ Μοναχού του Βρυέννιου, Τα Ευρεθέντα, τ. Α΄, (Θεσσαλονίκη, 1991), σ. 228.

⁵⁵² Πρβλ. Του ίδιου, Τα Ευρεθέντα, τ. Β΄, (Θεσσαλονίκη, 1990), σ. 104.

οποίαν προέρχεται η ενέργεια· ενέργημα πάλιν είναι το αποτέλεσμα της ενέργειας· ενεργών δε είναι αυτός που χρησιμοποιεί την ενέργειαν, δηλαδή η προσωπική υπόσταση»⁵⁵³.

Ακόμη και ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς⁵⁵⁴ εμφανίζεται συνεπής και ακριβής ακόλουθος της θεολογικής αντίληψης του Λεοντίου και του Μάξιμου του Ομολογητή σε σχέση με τη διαλεκτική σχέση προσώπου και ενέργειας. Ο Θεός και Πατήρ είναι η Πηγή και η Αρχή κάθε γνωστής σε εμάς ενέργειας. Ο Θεός και Πατήρ είναι επίσης, η Πηγή και η Αρχή κάθε υπόστασης, ενώ ο Ίδιος είναι χωρίς Αρχή, άναρχος, τόσο στο επίπεδο της Οικονομίας, όσο και στη Θεολογία. Από την άλλη πλευρά, όμως, η ενέργεια είναι κοινή και στις τρεις υποστάσεις, καθόσον μία είναι και η φύση. Η λύση μίας τέτοιας αντινομικής διαλεκτικής έγκειται στους όρους «ενυπόστατος» και «ετεροϋπόστατος». Από τη μία μεριά, η ορολογία αυτή αναδεικνύει αναμφισβήτητα τη Μοναρχία του Πατρός, δηλαδή τη διαλεκτική σχέση μεταξύ προσώπου και ενέργειας, η οποία υπάρχει, τόσο στο επίπεδο της Τριαδολογίας, όσο και στο επίπεδο της Οικονομίας, ενώ από την άλλη θα μάς επιτρέψει να μιλήσουμε με την έννοια αυτή για την κοινωνία της θείας χάριτος. Η θεία θέληση, βούληση και πράξη είναι πάντοτε κοινές⁵⁵⁵. Οι υποστατικοί τρόποι της θείας φύσεως είναι πάντοτε ενεργούντα υποκείμενα, τα οποία βρίσκονται ταυτόχρονα πάντοτε σε κοινωνία. Την ίδια στιγμή μάλιστα ο τρόπος της ύπαρξης κάθε υπόστασης είναι και φυσικός (ενούσιος). Το «ενυπόστατο» στην ουσία δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο «τρόπος ύπαρξης», που θα παίξει και τον κρίσιμο ρόλο στη Χριστολογία κατά την περίοδο των αγίων Μαξίμου και Λεοντίου, όπως άλλωστε και για την κατανόηση της έννοιας της Οικονομίας στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου.

Ο «ταυτισμός» της ενέργειας της Τριάδας είναι παράγωγος της ομοουσιότητας των Προσώπων και αποκαλύπτει μικρό μόνο μέρος της

⁵⁵³ Ιωάννου Δαμασκηνού, «Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως», ΕΠΕ τ. 19, σ. 357.

⁵⁵⁴ Πρβλ. Св. Григорий Палама, Срещу Акиндин, Слова, (София), σσ. 156 - 157, πρβλ. Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα, τ. Α', (Θεσσαλονίκη, 1988 - 1992) σσ. 543, 620, 623, 641. Πρβλ. Ιωσήφ Μοναχού του Βρυέννιου, Τα Ευρεθέντα, τ. Α', ένθ. ανωτ., σ. 238. Επίσης Μ. Φαράντου, Χριστολογία - το ενυπόστατον, (Αθήναι, 1972), σ. 9.

⁵⁵⁵ Πρβλ. М. Стоядинов, Божията, ένθ. ανωτ., σσ. 120 - 123.

ενδοτριαδικής ύπαρξης. Μία είναι η βούληση, μία είναι η ενέργεια, μία είναι και η αγαπητική θέληση. Το να υποστασιάζεις τη θεότητα σημαίνει να κατέχεις πλήρως τη φύση χωρίς να τη διαρρηγνύεις ή να τη διχάζεις. Αντιθέτως, κάθε ατομικοποίηση των υποστάσεων είναι αφύσικη και παράτυπη για την Τριάδα. Το να υποστασιάζεις σημαίνει να είσαι σε ενότητα και περιχώρηση με τον Άλλον. Με άλλα λόγια ο φυσικός τρόπος υπάρξεως της υπόστασης προ-υπό-θέτει την υπόσταση του Άλλου μέσα της.

β) Η οικονομική κατανόηση της οντολογίας

Όπως ήδη είπαμε, η Οικονομία είναι η σχέση του Θεού, της Αγίας Τριάδας, προς τον κόσμο, αφορά, δηλαδή στην εκ μέρους του Θεού πρόνοια, δημιουργία, εξιλέωση, σωτηρία και θέωση του κόσμου. Στη διδασκαλία περί της δημιουργίας του κόσμου εξ ουκ όντων, ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας επανέρχεται στο ζήτημα για την ετερότητα και την ελευθερία. Σε σχέση με την ελευθερία και σε αντίθεση με τις αρχαίες ελληνικές αντιλήψεις αναφορικά με την αναγκαία ύπαρξη του κόσμου, ο Ζηζιούλας παρουσιάζει μία οντολογία που προέρχεται έξωθεν του κόσμου. Σε σχέση με την ετερότητα μάς την παρουσιάζει ως αποτέλεσμα της δημιουργίας από τον Θεό. Αυτή δημιουργεί μία απολύτως άλλη σε σχέση με Αυτόν ύπαρξη. Στην περίπτωση αυτή, ωστόσο, η ετερότητα δεν αφορά στο ενδοτριαδικό είναι, δηλαδή στο επίπεδο του προσώπου, αλλά αφορά στο επίπεδο της ουσίας (φύσης). Το καίριο πρόβλημα που προκύπτει στο σημείο αυτό της Οικονομίας είναι ότι, στον βαθμό που έχουμε δύο απόλυτα διαφορετικές ουσίες, τον Θεό και την κτίση, οι οποίες, σύμφωνα με τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, διακρίνονται από ένα, απόλυτο μεταξύ τους, χάσμα, με ποιόν τρόπο ο Θεός ξεπερνά και υπερβαίνει το χάσμα αυτό.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου εντοπίζει στην πατερική παράδοση τρεις δυνατές λύσεις του προβλήματος αυτού⁵⁵⁶. Μία από αυτές είναι η λύση μέσω της έννοιας του Νου και του Λόγου, ως μία διανοητική

⁵⁵⁶ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 20 κεξ.

και νοησιαρχική αρχή. Εκπρόσωποι της λύσης αυτής είναι ο Ευάγγριος Ποντικός και ο Ωριγένης. Στην προοπτική αυτή η κοινωνία μεταξύ Θεού και κτίσης κατορθώνεται από την κατανόηση δια της ενατένισης, φωταγωγήσεως και γνώσεως. Στο σημείο αυτό, ο Ζηζιούλας θα αναφερθεί στον ισχυρισμό του Λεβινάς, σύμφωνα με τον οποίο κάθε γνωσιολογική οντολογία είναι αναπόφευκτα ολοποιητική, γεγονός που οδηγεί τον Περγάμου να συμπεράνει ότι ο Λεβινάς αποβάλλει κάθε οντολογία, εξαιτίας της λανθασμένης προϋπόθεσης της γνωσιολογικής βάσης της οντολογίας⁵⁵⁷. Η περίπτωση του Ευάγγριου και του Ωριγένη αποδεικνύουν, ότι σε μία τέτοια διανοητική κοινωνία η αυθεντική ετερότητα χάνεται, ότι ο κόσμος διαφέρει από τον Θεό μονάχα λόγω της υλικής του κατάστασης, γεγονός που τον καταδικάζει σε τελική εξαφάνιση, οδηγώντας έτσι σε μία περαιτέρω δυσκολία, αναφορικά με το οντολογικό περιεχόμενο της ύλης και την αναίρεσή της.

Μία άλλη σημαντική λύση αναπτύσσεται με επίκεντρο την έννοια του Λόγου ως μία προσωπική αρχή. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου στο σημείο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντική η συμβολή του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, ο οποίος αναπτύσσει την ιδέα για τον Λόγο, με έναν τρόπο που χρησιμεύει ως βάση μίας οντολογίας της κοινωνίας και της ετερότητας. Η οντολογία αναφέρεται στην τριαδική οντολογία που αναπτύχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο και, όπως θα δούμε, αναφέρεται και στη Χριστολογία. Ξεπερνώντας το χάσμα της φυσικής ετερότητας μεταξύ Θεού και κτίσης με τη βοήθεια της «υποστατικής ένωσης», δηλαδή δια του προσώπου (του Υιού από την Τριάδα), και όχι δια της ουσίας (φύσης), αυτό που απαιτείται δεν είναι μία οντολογία η οποία βασίζεται στο γεγονός «τι», τα πράγματα «είναι» (τι ην είναι, quiddite), δηλαδή στον λόγο της ουσίας, αλλά μία οντολογία η οποία θεμελιώνεται στο γεγονός «πώς είναι» τα πράγματα (στο δικό τους «πώς είναι», με άλλα λόγια στην υπόσταση). Για τον σκοπό αυτό, σημειώνει ο Μητροπολίτης Περγάμου, ο άγιος Μάξιμος χρησιμοποιεί τη διάκριση μεταξύ λόγου και τρόπου⁵⁵⁸: σε κάθε ον υπάρχει μία μόνιμη και αμετάβλητη όψη, αλλά επίσης και μία

⁵⁵⁷ Βλ. αυτ., σ. 22 επίσης πρβλ. υποσ. 86, σ. 44.

⁵⁵⁸ Βλ. αυτ., σ. 23.

όψη που προσαρμόζεται και ρυθμίζεται. Κατά την Ενσάρκωση, ο λόγος της φύσεως παραμένει αμετάβλητος, ενώ ο τρόπος προσαρμόζει τον, επιδιώκοντας την κοινωνία. Ο Θεός ξεπερνά το χάσμα σε σχέση με την κτίση, προσαρμόζοντας τον δικό Του τρόπο, με άλλα λόγια το δικό Του πώς είναι, ενώ η κτιστή ύπαρξη επιχειρεί την προσαρμογή της, όχι μέσω του δικού της λόγου της φύσεως, αλλά μέσω του τρόπου. Ο Ζηζιούλας εννοεί μία οντολογία «τροπικού ταυτισμού», στον οποίο ο Θεός, όντας υπερβατικός, είναι οντολογικά ελεύθερος και Άλλος του κόσμου, χωρίς αυτή η ελευθερία και ετερότητα να αποτελούν εμπόδιο στην κοινωνία του με την κτίση. Αντίθετα, η οντολογία αυτή παρουσιάζει μία ελευθερία όχι από τον άλλον αλλά για τον άλλον⁵⁵⁹, χωρίς έτσι η οντολογία να γίνεται απειλή για την ετερότητα.

Την τρίτη πρόταση για τη λύση του προβλήματος τη βρίσκουμε ανεπτυγμένη στο έργο του αγίου Γρηγορίου Παλαμά, ο οποίος στον αγώνα του εναντίον του Βαρλαάμ στηρίζεται στην εμπειρία του Ησυχασμού. Ο Θεός γίνεται γνωστός μέσα στις δικές Του ενέργειες, ενώ η ουσία Του είναι απολύτως άγνωστη και ακοινωνήτη. Με τον τρόπο αυτό εξασφαλίζεται, αφενός η ετερότητα σε φυσικό επίπεδο και αφετέρου η σχέση Του Θεού, ως πραγματική και οντολογική.

Αξίζει να σημειωθεί ότι κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου στους δύο τελευταίους αυτούς τύπους θεολογίας, το χάσμα μεταξύ Θεού και κτίσης ξεπερνιέται όχι με ένα ηθικό, ψυχολογικό (ή θρησκευτικό θα λέγαμε) τρόπο, αλλά με ένα οντολογικό, ενώ την ίδια στιγμή η ετερότητα διατηρείται.

Όπως είπαμε ήδη, η οντολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή βασίζεται στην οντολογική διάκριση μεταξύ λόγου και τρόπου, ενώ στη θεολογία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά βλέπουμε μία προσπάθεια να διατηρηθεί η ετερότητα μεταξύ Θεού και κτίσης, χρησιμοποιώντας τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενέργειας. Ο Ζηζιούλας επισημαίνει ότι η οντολογία της κοινωνίας και της ετερότητας θεμελιώνεται περισσότερο άμεσα στην προσωποκρατία της τριαδικής θεολογίας και στο γεγονός της Ενσάρκωσης του προσώπου

⁵⁵⁹ Βλ. αυτ., σ. 26.

του Λόγου (υποστατικώς). Το χάσμα ανάμεσα στην ανθρώπινη και στη θεϊκή φύση ξεπερνιέται, δεδομένου ότι η θεϊκή φύση είναι υποστατική ή προσωπική, κατέχοντας έναν τρόπο ύπαρξης που επιτρέπει στη φύση να αναφερθεί οντολογικά στην άλλη φύση, χωρίς να χάνει τη δική της ετερότητα. Αυτό σημαίνει λογικά ότι η σχέση με την Τριάδα είναι αδύνατη έξω από την Ενσάρκωση. Με άλλα λόγια, χωρίς την Ενσάρκωση η οντολογική απόσταση δεν μπορεί να ξεπεραστεί, επειδή μόνο με την εισαγωγή του θεϊκού τρόπου της ύπαρξης, τουτέστιν με το Πρόσωπο, η κοινωνία και η ετερότητα μπορούν να συμπίπτουν⁵⁶⁰. Από την άλλη, η υπέρβαση του χάσματος μεταξύ κτιστού και ακτίστου μέσω των θείων ενεργειών δεν προϋποθέτει κατ'ανάγκην την Ενσάρκωση, επειδή οι ενέργειες από μόνες τους φέρνουν σε σχέση τον Θεό και την κτίση - οι ενέργειες είναι κοινές και για τα τρία πρόσωπα, αποτελώντας εκδήλωση της δικής τους θεϊκής φύσης, δηλαδή του τι είναι του Θεού. Η έννοια της ενέργειας, γραφεί ο Ζηζιούλας, δεν είναι καθ'εαυτήν οντολογικά προσωπική έννοια, καθόσον διαφέρει από την υπόσταση και είναι κοινή για Όλη την Τριάδα, ενώ μας δίνει τη δυνατότητα για την υπέρβαση του χάσματος μεταξύ κτιστού-άκτιστου κυρίως μέσω μίας κοινωνίας που βασιζεται στις φυσικές ιδιότητες που είναι όμως και αυτές έμμεσα υποστατικές και κατανοούνται ως ενυπόστατες. Γι' αυτό, θεωρεί ο Μητροπολίτης, ότι η γνωσιοθεωρία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά βρίσκεται ουσιαστικά στην ίδια γραμμή με εκείνη του αγίου Μαξίμου ως προς τη σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου⁵⁶¹. Οι θείες άκτιστες ενέργειες δίνονται μέσω των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Οι ενέργειες μάς προσφέρονται εν προσώπω και μέσω αυτών, η Αγία Τριάδα έρχεται σε προσωπική σχέση με εμάς ή με τα δικά μας πρόσωπα. Στο πλαίσιο της εκδήλωσης της κοινής ενέργειας εκφαινεται η ιδιαιτερότητα των υποστάσεων από την ιδιαιτερότητα του έργου που επιτελούν μέσα στην θεία Οικονομία.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου θεωρεί ότι η θεολογία του αγίου Μάξιμου του Ομολογητή μπορεί να διαφυλάξει ταυτόχρονα την

⁵⁶⁰ Βλ. αυτ., σσ. 27 - 28.

⁵⁶¹ Βλ. αυτ., σ. 28.

ετερότητα και την κοινωνία μεταξύ Θεού και κτίσης στο οντολογικό επίπεδο, δηλαδή μέσω μίας οντολογίας της αγάπης η οποία κατανοείται με έναν προσωπικό τρόπο. Θεωρεί ότι μόνο κατανοώντας την προσωποκρατία, ως τρόπο του είναι (όντος), μπορούμε να εκφράζουμε μία ενότητα που δεν καταλήγει στην ολοποίηση, αλλά επιτρέπει στην ετερότητα να έχει οντολογική προτεραιότητα⁵⁶². Αυτό καθίσταται δυνατό μονάχα στο πρόσωπο του Λόγου, στον Χριστό τον Ίδιο. Αυτό είναι εφικτό μόνο στο πρόσωπο, επειδή μόνο αυτό μπορεί να εκδηλώσει και να εκφράσει την ετερότητα και την κοινωνία ταυτοχρόνως χάρη στο είναι του, ως τρόπο του είναι, δηλαδή ως μία ταυτότητα στον αντίποδα της ουσίας και της ενέργειας, καθώς το πρόσωπο έχει τη δυνατότητα να τροποποιεί το είναι του χωρίς να χάνει την ιδιότητα της μοναδικότητας ή της ετερότητας. Στις άλλες δύο περιπτώσεις, είτε θα εφαρμόσουμε μία μη-προσωπική σχέση με τον Θεό, τηρώντας την ετερότητα, που παρεμβάλλουν οι σχέσεις ηθικού, ψυχολογικού ή θρησκευτικού τύπου, είτε θα πρέπει να υποτιμήσουμε τον ρόλο της Ενσαρκώσεως, δηλαδή την υποστατική ένωση μεταξύ κτιστού και άκτιστου. Ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας απορρίπτει κατηγορηματικά τις προσπάθειες μεγιστοποίησης του ρόλου των ενεργειών, μία αντίληψη η οποία είναι αποτέλεσμα της σκέψης του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά, αλλά κάποιων σύγχρονων θεολόγων⁵⁶³.

Ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας επιμένει στην ένωση μεταξύ κτιστού και άκτιστου μέσω του προσώπου, επειδή ερμηνεύει το πρόσωπο, ως κατηγορία που ανήκει στον χώρο της ελευθερίας και δεν είναι κατηγορία της φύσεως ή μέρος της φύσεως. Χριστολογικά δια του προσώπου – υποστατικώς – το κτιστό αναλαμβάνει ιδιότητες του ακτίστου όχι ως μέρος της φύσεως, αλλά ως μέρος μίας σχέσεως που δημιουργεί το πρόσωπο. Κατά τον θεολόγο μας, ενώ η φύση χαρακτηρίζεται εξ ορισμού από την αναγκαιότητα και επομένως δεν είναι ελεύθερη, όπως είναι η αγάπη, ενώ κάθε έκφραση και ιδιότητά

⁵⁶² Βλ. αυτ., σ. 29.

⁵⁶³ Γύρω από το θέμα αυτό βλ. το άρθρο της Ν. V. Harisson, «Zizioulas on Communion and Otherness», St. Vladimir's Theological Quarterly 42, (1998) σσ. 273-300, όπως επίσης και τη θέση του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα στο αυτ., σσ. 29 – 31.

της είναι δεμένη με την αναγκαιότητα. Η μοναδική λύση και ο μοναδικός τρόπος να γίνει ιδιότητα η άκτιστη ελεύθερη αγάπη του ανθρώπου είναι να έρθει σε σχέση με τον Θεό, να ενυποστατικοποιηθεί στη σχέση του Πατρός και του Υιού, επειδή μόνο στη σχέση αυτή, ο άνθρωπος τοποθετείται στην ελευθερία. Η αγάπη, λοιπόν αποτελεί ζήτημα σχέσεως και όχι φύσεως, όπως άλλωστε συμβαίνει και στην Τριαδική προσωπική σχέση. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, το ίδιο ισχύει και για το πεδίο της Οικονομίας, όπου ο Θεός μας αγαπάει μέσω ενός προσώπου και όχι μέσω της φύσεώς μας. Επίσης, μόνο μέσω του προσώπου οι ιδιότητες παράμενουν φυσικώς ασύγχυτες, με αποτέλεσμα να είναι ενωμένες υποστατικώς προκειμένου να διατηρηθεί η κοινωνία και η ετερότητα ⁵⁶⁴.

Είναι προφανές, ότι αυτή η κατά χάριν υϊκή σχέση του ανθρώπου με τον Θεό και Πατέρα, η οποία προέρχεται από την προσφορά του Υιού του Θεού, αποτελεί το κίνητρο για τον Μητροπολίτη Ιωάννη, προκειμένου να τονίσει την προσωπική-οντολογική διάσταση της σωτηρίας και της αποκαλύψεως του Υιού του Θεού απέναντι στην ουσιοκρατία. Η αποκάλυψη αυτή εν τω προσώπω του Χριστού διατηρεί, τόσο την υπερβατικότητα του Υιού του Θεού, όσο και αποτελεί τον δρόμο προς την υπέρβαση των οντολογικών προβλημάτων του κτιστού. Πρόκειται για μία προσωπική κοινωνία με τον Θεό δια της υιοθεσίας. Με άλλα λόγια η σχέση του Πατρός και του Υιού μάς προσφέρεται εν Αγίω Πνεύματι, ως προσωπική ύπαρξη του Θεού, μάς προσφέρεται ως χάριτι υιοί ενσωματωμένοι στον φύσει Υιό. «Η αποκάλυψη αυτή αφορά στο «πώς εστιν» ο Θεός «οψόμεθα Αυτόν (τον Θεόν) καθώς εστι (Α΄ Ιω. 3:2). Πρόκειται δηλαδή για αποκάλυψη οντολογικού περιεχομένου και ιδιαίτερα αποκάλυψη της προσωπικής ζωής του Θεού «πώς εστι» των Καππαδοκών...Ακριβώς γιατί αυτή η δια της υιοθεσίας αποκάλυψη έχει οντολογικό χαρακτήρα συνδέεται με αυτό που ο Μάξιμος ονομάζει «είναι» ως «ευ είναι» και «αεί είναι». Αν αρνηθούμε την οντολογική διάσταση της σωτηρίας, αλλά και της αποκαλύψεως, παρασυρόμενη από μια εσφαλμένη ταύτιση της οντολογίας αποκλειστικά με την ουσιολογία και

⁵⁶⁴ Βλ. Ζηζιούλα, ΧΥ, σσ. 80 – 81.

παραβλέποντας ότι και το «πώς εστι», δηλαδή το πρόσωπο, έχει να κάμη με το είναι του Θεού, τότε χάνουμε και την οντολογική διάσταση της σωτηρίας ...»⁵⁶⁵. Το πρόσωπο λοιπόν, συνδέεται με την υιοθεσία, το πρόσωπο επιτρέπει, ώστε η προσωπική μας υπόσταση να ταυτισθεί με την υϊκή σχέση του μονογενή Υιού ως προς τον Θεό Πατέρα. Και μάλιστα η σχέση αυτή αποκαλύπτει τη διάσταση μίας αυθεντικής οντολογίας του αεί είναι. Η θεία αποκάλυψη και η σωτηρία πραγματοποιούνται εν προσώπω του Ιησού Χριστού.

Η θεολογική έννοια του προσώπου, ή καλύτερα, η οντολογική θεολογική έννοια του προσώπου στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου αντλεί το θεολογικό της περιεχόμενο από την εν τω προσώπω του Χριστού αποκάλυψη, η οποία μάς φανερώνει το «πώς εστι», δηλαδή την προσωπική ύπαρξη του Θεού, την ταύτιση του Θεού με τον Πατέρα ως αίτιο της προσωπικής θείας ύπαρξης: «Ο Πατήρ, ο οποίος μάς αποκαλύπτεται ως «ο Θεός και Πατήρ του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού», Αυτός είναι που καθορίζει το «πώς εστιν» ο Θεός, διότι Αυτός ως αίτιος της Τριάδος είναι ο αίτιος της προσωπικής θείας υπάρξεως»⁵⁶⁶. Και μάλιστα η αποκάλυψη αυτή του «πώς είναι» του Θεού γίνεται το μέτρο για κάθε άλλη έννοια του προσώπου.

⁵⁶⁵ Περγάμου Ιωάννου, ΕΘΕΑ, σσ. 29 - 30.

⁵⁶⁶ Αυτ., σ. 32.

γ) Η οικονομική κατανόηση υπό «νέο» πρίσμα

Το ζήτημα της προτεραιότητας των ενεργειών ή της υπόστασης στο σωτηριολογικό πεδίο έρχεται στο φως και στη σχετική συζήτηση μεταξύ Βλ. Λόσκυ και Μητροπολίτη Περγάμου. Στη συνέχεια θα παρουσιάσουμε τις βασικές θέσεις των δύο θεολόγων⁵⁶⁷.

Για τον Ζηζιούλα η έννοια πρόσωπο/υπόσταση διαδραματίζει κι εδώ κεντρικό ρόλο. Ο Μητροπολίτης ερμηνεύει το δόγμα της Χαλκηδόνας υπό το πρίσμα της τριαδικής κατανόησης του προσώπου, ως υποστατικό (μοναδικό) και εκστατικό (ελεύθερο). Κατά τον Σεβασμιώτατο στη Χριστολογία σημαντικό ρόλο παίζει όχι το *communicatio idiomatum*, αλλά η υποστατική ένωση των δύο φύσεων. Η Ενσάρκωση δεν αποτελεί ένα γεγονός μέσα στο οποίο οι θείες ενέργειες κοινωνούνται πλήρως στην ανθρώπινη φύση. Αντιθέτως, είναι ένα γεγονός μέσα στο οποίο η ανθρώπινη φύση καθ'εαυτήν υπάρχει μέσα στο πρόσωπο του Χριστού. Μιλώντας οντολογικά, αυτό που επιτρέπει στον άνθρωπο μέσα στον Χριστό να επιτύχει την προσωπική ταυτότητα, είναι το γεγονός ότι μέσα στον Χριστό οι φύσεις είναι διαφοροποιημένες μέσα σε ένα Πρόσωπο. Αυτό που προτείνει ο Χριστός στην ανθρώπινη ύπαρξη, δεν είναι τόσο οι θείες ενέργειες, όσο η δική Του Υπόσταση⁵⁶⁸. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου η υπόσταση είναι η πιο κατάλληλη κατηγορία για να εκφράσει τις θεανθρώπινες σχέσεις, μέσω του Προσώπου του Υιού. Ο

⁵⁶⁷ Εκτενέστερα για το θέμα των δύο οικονομιών, για τις θείες ενεργείες Πρβλ. τη διατριβή του Σ. Γιαγκάζογλου, Κοινωνία Θεώσεως. Χριστολογία και Πνευματολογία στη διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Παλαμά, (Θεσσαλονίκη, 1995). Πρβλ. Του ίδιου, «Η διαλεκτική του ενός και των πολλών. Σχόλια στη διαμάχη Φλωρόφσκυ και Λόσκυ για το πρόβλημα των δύο οικονομιών», Σύναξη, 76, (2000), σσ. 54-65, του ίδιου, «Φλωρόφσκυ και Λόσκυ. Σχόλια σε μια θεολογική διαμάχη», Θεολογία, 81:4, (2010), σσ. 187-204. Επίσης πρβλ. τη διατριβή του Α. Βλέτση, Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού, (Θεσσαλονίκη, 1994), σσ. 32 - 40 και σσ. 95 - 159. Η σύντομη ανασκόπηση γύρω από τη «διαμάχη» μεταξύ Λόσκυ-Ζηζιούλα βασίζεται κυρίως στο άρθρο του Α. Papanikolaou, «Divine energies or divine personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God», *Modern Theology* 19:3 (2003), σσ. 357 - 385. Πρβλ. Του ίδιου, *Being with God. Trinity, Apophatism, and Divine-Human Communion*, (University of Notre Dame press, Notre Dame, IN, 2006)

⁵⁶⁸ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 109.

Ζηζιούλας δεν δέχεται η ενέργεια να μετασχηματιστεί σε βασική σωτηριολογική κατηγορία.

Ο αποφασισμός για τον Λόσκυ αποτελεί τη βασική μέθοδο προσέγγισης των θεολογικών ζητήματων σε αντίθεση προς τον ορθολογισμό. Η αντινομία, επίσης, συνιστά μία βασική μεθοδολογική προσέγγιση, τόσο για την ενδοτριαδική και προσωπική ύπαρξη, όσο και για την ανθρώπινη ύπαρξη μέσα στην Εκκλησία. Σύμφωνα με τον Λόσκυ, η σωτηρία του ανθρωπίνου προσώπου περιλαμβάνει την προσωπική αποδοχή των θείων ενεργειών. Ο άνθρωπος αποκτά τη θεωμένη φύση του, μέσω του εν Χριστώ Βαπτίσματος. Μέσα στην Εκκλησία, ο άνθρωπος μετέχει στο έργο του Χριστού, με σκοπό την απόκτηση της θεωμένης ανθρώπινης φύσης. Αυτό όμως, αποτελεί μόνο τη μία πλευρά της διαδικασίας της σωτηρίας, καθώς οφείλει να περιλάβει ταυτόχρονα το πρόσωπο και τη φύση. Ο άνθρωπος στην ενότητα με το Σώμα του Χριστού έχει τη δυνατότητα να πορευτεί προς την τελειότητα. Η τελειότητα αυτή αποτελεί μία εξελικτική διαδικασία ως προς το πρόσωπο μέσα στις ενέργειες του Θεού. Το πρόσωπο είναι ο στόχος και τα μέσα μέσω των οποίων είναι εφικτός, είναι οι θείες ενέργειες του Θεού που κοινωνούνται δια του προσώπου του Αγίου Πνεύματος. Μέσω της Οικονομίας, οι θείες ενέργειες αφομοιώνονται σε μεγαλύτερο βαθμό από την προσωπική ύπαρξη, οι οποίες όμως, έτσι κι αλλιώς είναι παρούσες μέσα στην κτίση. Η προσωπική ύπαρξη, κατά τον Λόσκυ, βρίσκεται στο τέλος, όπου ο άνθρωπος αντανακλά την προσωπική ύπαρξη του Χριστού και επειδή ο Χριστός είναι ένα Πρόσωπο που κατέχει τη θεία και την ανθρώπινη φύση, είναι το θεωμένο πρόσωπο αυτό που κατέχει τη θεωμένη ανθρώπινη φύση και τις θείες ενέργειες⁵⁶⁹. Αυτή είναι η αντίληψη του Λόσκυ για τη χαλκηδόνια Χριστολογία: η ανθρώπινη φύση είναι ενωμένη με τη θεία σε μία τάξη, έτσι ώστε να είναι θεωμένη. Η ανθρώπινη αυτή φύση προσφέρεται στον άνθρωπο μέσα στη ζωή της Εκκλησίας.

Το κύριο θέμα το οποίο απασχολεί και τους δύο θεολόγους αφορά στον τρόπο με τον οποίο θα διατυπώσουν τη θεανθρωπίνη σχέση. Ένα

⁵⁶⁹ Βλ. Α. Papanikolaou, «Divine energies», ένθ. ανωτ., σσ. 359 – 360.

είναι σίγουρο, ότι και οι δύο δεν θα επιτρέψουν στη θεία ουσία να παίξει κεντρικό ρόλο σε αυτή την κατανόηση. Ποιες είναι λοιπόν, οι προϋποθέσεις και των δύο;

Κατ' αρχήν, είναι απαραίτητο να επισημάνουμε, σύμφωνα με τη διορατική μελέτη του Αριστοτέλη Παπανικολάου αναφορικά με τα θεολογικά συστήματα και των δύο θεολόγων, ότι η κριτική του Μητροπολίτου Πεγάμου δεν είναι πάντοτε σωστή και ακριβής, καθώς βασίζεται πρωτίστως στα πρώιμα έργα του Λόσκυ, μη λαμβάνοντας υπόψη του τα πιο όψιμα έργα του Λόσκυ σχετικά με την οντολογία του προσώπου, όπως επίσης και κάποιες μελέτες και διαλέξεις του που έχουν μετά θάνατον.

Σε γενικές γραμμές, το ζήτημα θα μπορούσε να εστιαστεί πάνω στο γνωστό αξίωμα του K. Rahner, σύμφωνα με το οποίο, η «οικονομική Τριάδα είναι η εμμενής Τριάδα, και vice versa» «the 'economic' Trinity is the 'immanent' Trinity and vice versa»⁵⁷⁰, αξίωμα που κατά τον Παπανικολάου, ο Λόσκυ θα απέρριπτε εξαιτίας της εκ μέρους του υιοθέτησης μίας αυστηρής διάκρισης μεταξύ Θεολογίας και Οικονομίας. Η αυστηρή αποφατική απομάκρυνση της Θεολογίας από την Οικονομία οφείλεται στη προσπάθεια του Λόσκυ να προφυλάξει την προσωπική κοινωνία με τον Θεό διαμέσου της διάκρισης ουσίας και ενεργείας, σε αντίθεση με μία μονιστική σχέση με τον Θεό που βρισκόταν στο επίκεντρο της διδασκαλίας της Σοφιολογίας (Ο Λόσκυ είναι ο θεολόγος που θα ασκήσει αυστηρή κριτική στον Ιδεαλισμό και τη Σοφιολογία, ιδιαίτερα του Σ. Μπουλγκάκοφ), όπως επίσης και εναντίον του νεοπλατωνισμού και της σχολαστικής θεολογίας του Θωμά Ακινάτη. Οι θεογνωσίες αυτές τοποθετούν τη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου στο πεδίο της αναγκαιότητας. Μία νοησιαρχική προσέγγιση προς τον Θεό, μετατρέπει τον Θεό σε μία εννοιολογική γνώση, δηλαδή το θεϊκό είναι αναγνωρίζεται, ως μία απρόσωπη ουσία. Η μοναδική εναλλακτική λύση που διαβλέπει ο Λόσκυ απέναντι στη Σοφιολογία και στον Θωμισμό, (που κατά την γνώμη του ανάγουν το μη-αναγωγίμο, δηλαδή τις υποστάσεις), είναι να προσδέσει τη θεολογία στον αποφατισμό. Απέναντι στη δύναμη της αναγωγικής νοησιαρχίας, ο

⁵⁷⁰ Αυτ., σ. 369.

Λόσκυ επιλέγει να αντιτάξει τον αντινομικό χαρακτήρα του δόγματος και της μυστικής Αποκάλυψης. Με αφετηρία τη διαλεκτική σχέση ουσίας - ενεργείας, ο Λόσκυ κατασκευάζει μία άλλη διαλεκτική μεταξύ νοησιαρχίας και αποφατισμού. Γι' αυτό, σύμφωνα με τον Παπανικόλαου, στη θεολογία του Λόσκυ, η οντολογία αντιπαρατίθεται με τον αποφατισμό⁵⁷¹.

Στη ουσία, εκείνο που μάλλον ενοχλεί τον Μητροπολίτη Ιωάννη είναι η προτεραιότητα που δίνεται στον αποφατισμό, η οποία εμποδίζει, τόσο μία οντολογία για την αγία Τριάδα, όσο και για το πρόσωπο. Ο Μητροπολίτης περιορίζει τον ρόλο του αποφατισμού, επισημαίνοντας τη διαλεκτική σχέση μεταξύ αποφατισμού και νοησιαρχίας με βάση τη λειτουργική εμπειρίας του Θεού. Η θέση-κλειδί έναντι του αποφατισμού είναι ο ισχυρισμός του Μητροπολίτη Περγάμου για την κοινωνία κτιστού-άκτιστου στο πρόσωπο του Χριστού και την παρουσία της ζωής της αγίας Τριάδας στο παρόν μέσα στη θεία Ευχαριστία. Προκειμένου να διατυπώσει τη θέση αυτή, ο Περγάμου δεν αποδίδει κρίσιμο ρόλο στη διάκριση μεταξύ θείας ουσίας και θείας ενεργείας, αλλά στην προσωπική ύπαρξη του Θεού, δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο υπάρχει ο Θεός⁵⁷². Ο Ζιζιούλας εισάγει εκ νέου στο σημείο αυτό τη γνωστή διάκριση μεταξύ του τρόπου υπάρξεως και του λόγου της φύσεως, μία διάκριση η οποία ανάγεται στους Καππαδόκες Πατέρες και τον Μάξιμο τον Ομολογητή. Ο Μητροπολίτης Ιωάννης τεκμηριώνει τις θέσεις του με βάση τους Καππαδόκες Πατέρες σύμφωνα με τους οποίους το τι ην είναι (η ουσία) είναι απολύτως άγνωστη και υπερβατική. Στο σημείο αυτό μπορεί να βρει εφαρμογή ο αποφατισμός. Αλλά σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να επεκταθεί, επηρεάζοντας τη θεία και τριαδική ύπαρξη. Αν και η θεολογία δεν μπορεί να πει τίποτα για το τι είναι του Θεού, μπορεί, ωστόσο, να μιλήσει για το πώς ο Θεός υπάρχει, για την προσωπική ύπαρξη του Θεού, καθότι η προσωπική αυτή ύπαρξη αποκαλύπτεται και γνωρίζεται μέσα στην εμπειρία. Στο πλαίσιο της θείας Λειτουργίας, δεν προσευχόμαστε, ούτε στην ουσία, ούτε στις

⁵⁷¹ Βλ. αυτ., σ. 369.

⁵⁷² Βλ. αυτ., σ. 373.

ενέργειες του Θεού, αλλά στα Ίδια τα πρόσωπα. Ο τρόπος ύπαρξης του Θεού γνωρίζεται, επειδή βιώνεται. Ο Μητροπολίτης Περγάμου υπαινίσσεται εδώ, ότι η γνώση του Θεού καθιστά εφικτή μία θεολογική οντολογία, μέσα στην οποία η προσωπικές διακρίσεις στον Θεό αποκτούν έναν απόλυτο χαρακτήρα. Οι τριαδολογικές κατηγορίες όχι μόνο δείχνουν, ότι ο Θεός είναι Τριάδα, αλλά, επίσης, εκδηλώνουν μία οντολογία, η οποία έχει τις ρίζες της μέσα στο ίδιο είναι του Θεού, όπου η ετερότητα και η ιδιαιτερότητα διαθέτουν οντολογική προτεραιότητα⁵⁷³. Η τριαδική αυτή οντολογία αναπτύσσεται στη Χριστολογία και την Εκκλησιολογία.

Η βασική διαφορά μεταξύ της θεολογίας του Μητροπολίτη Περγάμου και εκείνης του Λόσκυ έγκειται στο γεγονός, ότι ο Μητροπολίτης διασυνδέει τη θεογνωσία με τη Θεολογία. Πρόκειται για μία γνώση όχι πλήρη, αλλά ικανή, προκειμένου να εκφραστεί μία θεολογική τριαδική οντολογία του προσώπου. Η γνωσιολογική διαφορά των δύο θεολόγων γίνεται ακόμη πιο φανερή σε σχέση με τον αποφασισμό και τη διάκριση ουσίας-ενέργειας. Ο αποφασισμός δεν αποτελεί τη βάση της θεολογίας, επειδή το πρόσωπο δεν επιτρέπει στις ενέργειες να αποκτήσουν κυρίαρχη σωτηριολογική σημασία. Ο Ζηζιούλας διατυπώνει δύο επιφυλάξεις⁵⁷⁴ σχετικά με τον τρόπο που ο Λόσκυ προσεγγίζει και ερμηνεύει την πατερική παράδοση. Πρώτον, ο Μητροπολίτης τονίζει το γεγονός ότι οι ενέργειες ποτέ δεν θεωρούνται ανυπόστατες. Οι ενέργειες του Θεού κοινωνούνται πάντοτε μέσω των προσώπων του Θεού. Και δεύτερον, περιγράφει τη σωτηρία του ανθρώπου όχι ως αποτέλεσμα της μετοχής στις θείες ενέργειες, αλλά ως μία μεταμόρφωση του όντος σε αυθεντικό πρόσωπο εν Χριστώ. Στο σημείο αυτό, η οντολογία του προσώπου, η κοινωνία και η ετερότητα, που γεννιούνται από τη θεώρηση της Ευχαριστίας ως γεγονότος κοινωνίας μέσα στο Σώμα του Χριστού, διαμορφώνει και

⁵⁷³ Βλ. αυτ., σ. 372.

⁵⁷⁴ Για τις επιφυλάξεις του Μητροπολίτη Περγάμου απέναντι στη θεολογία του Λόσκυ για τις άκτιστες ενέργειες πρβλ. ΕΘΕΑ, σ. 26. Πρβλ. επίσης γύρω από το θέμα της διακρίσεως ουσίας - ενεργειών Γ. Μαρτζέλου, «Η γέννηση του Υιού και η ελευθερία του πάτερα κατά την πατερική παράδοση του Δ' αιώνα», του ίδιου, Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α', (Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη, 1993), σ. 25.

την αντίληψη σχετικά με τη σχέση του Θεού με τον κόσμο και τον ρόλο των ενεργειών γενικώς στην ανατολική πατερική παράδοση⁵⁷⁵.

Η ορθόδοξη Χριστολογία, στο σύνολό της, δεν βρίσκεται μόνο σε μία αδιαίρετη σχέση με την τρισυπόστατη αλήθεια. Η Χριστολογία ενσωματώνεται στην κτισιολογία και την ανθρωπολογία και με τον τρόπο αυτόν προσδίδει στην Ενσάρκωση του Λόγου και σε όλα τα γεγονότα του πασχάλιου μυστηρίου, μία καθολική έννοια. Ο Ιησούς Χριστός - ο Ένσαρκος Λόγος, μέσω του Οποίου όλα γίνεται εξ ουκ όντων, φέρει όχι μόνο σύνολη τη θεϊκή, αλλά επίσης και την ανθρώπινη φύση.

Αυτό που θα μας βοηθούσε να κατανοήσουμε τις ενέργειες σε ένα χριστολογικό πλαίσιο αναφοράς, είναι το έργο του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή, καθώς το έργο αυτό εμφανίζεται στο ιστορικό πλαίσιο αναφοράς του προβλήματος, δηλαδή με αφορμή τον Μονοθελητισμό, καθώς και το γεγονός ότι ο Μητροπολίτης Περγάμου χρησιμοποιεί κατά κύριο λόγο τη χριστολογική σύνθεση του αγίου Μαξίμου για την τεκμηρίωση του δικού του οικονομικού οντολογικού σχεδίου.

Η τριάδα πρόσωπο (υπόστασις) - ουσία (φύση) - ενέργεια μπορεί να κατανοηθεί με τη βοήθεια της οντολογικής δυάδα, την οποία ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής χρησιμοποιεί ως άξονα του έργου του, δηλαδή, τη διάκριση μεταξύ λόγου της φύσεως και τρόπου υπάρξεως. Προκειμένου να κατανοηθεί η χριστολογική προοπτική των ενεργειών και με ποιο τρόπο το δόγμα της Χαλκηδόνας και οι αποφάσεις της ΣΤ΄ Οικουμενικής Συνόδου του 680/681⁵⁷⁶ θα γίνουν πιο προσιτές, είναι απαραίτητο να χρησιμοποιήσουμε την ίδια οντολογική διάκριση μεταξύ λόγου της φύσεως και τρόπου υπάρξεως.

Ο λόγος συνδέεται με τον τρόπο υπάρξεως της ανθρώπινης φύσης που είναι η τάξη της φυσικής ενεργητικότητας. Ο τρόπος ύπαρξης της ανθρώπινης φύσης ήδη από τη δημιουργία του ανθρώπου έχει υποκατασταθεί με έναν άλλο τρόπο που λειτουργεί «παρά φύσιν», στον οποίο και οφείλονται η αμαρτία και ο θάνατος. Το έργο του

⁵⁷⁵ Βλ. Α. Ραπανικολαου, «Divine energies», ένθ. ανωτ., σσ. 372 - 373.

⁵⁷⁶ Γύρω από το θέμα της Συνόδου πρβλ. Ι. Καλογήρου, «Η ΣΤ΄ Οικουμενική Σύνοδος (7 Νοεμβρίου 680 - 16 Σεπτεμβρίου 681). Η τελική δογματική διατύπωση της χριστολογικής αληθείας κατά του μονοθελητισμού και του μονοενεργητισμού», ΕΕΘΣΠΘ 26, (Θεσσαλονίκη, 1981), σσ. 203 - 254.

Σωτήρα ανοίγει τον δρόμο ενός καινούργιου και θεϊκού τρόπου της φύσης⁵⁷⁷. Ο Χριστός δέχεται την ανθρώπινη φύση καθολικά εκτός από την αμαρτία και τον θάνατο, που μεταδίδεται μέσω του ανθρωπίνου σπέρματος. Ο Χριστός εισάγει έναν καινούργιο τρόπο ύπαρξης της ανθρώπινης φύσης, φανερώνοντας ένα θείο «πώς» στο ανθρώπινο «τι». Ο θεαρχικός Λόγος, κατά τον άγιο Μάξιμο, δεν συνάντησε τη σάρκα μας μέσω του λόγου της φύσεως, αλλά ανανεώνοντας τη δική μας φύση, κατά την υπόσταση, κατά τον τρόπο ύπαρξης, κατά την Οικονομία την ίδια. Η ανθρωπότητα του Χριστού είναι φυσικό-ανθρώπινη κατά τον λόγο της και υπερφυσική-θεία κατά τον τρόπο της.

Ο άγιος Μάξιμος προχωρεί ένα ακόμη βήμα παραπέρα στη Χριστολογία, σε σύγκριση με τον Λεόντιο Βυζάντιο⁵⁷⁸, χρησιμοποιώντας τον όρο «ενυπόστατον» και για τις δύο φύσεις του Χριστού⁵⁷⁹. Σε σύγκριση με την ανθρωπολογία, όπου η ένωση λαμβάνει χώρα κατ' αρχήν στο είδος του «ανθρώπου», στα όρια μίας σύνθετης φύσης, στον άγιο Μάξιμο η ένωση πραγματοποιείται εξ ολοκλήρου στο επίπεδο της υποστάσεως. Ο θεαρχικός Λόγος, κατά τον άγιο Μάξιμο, δεν προσέλαβε τη σάρκα μας κατά τον λόγο (νόμο) της φύσης, αλλά ανακαίνισε τη φύση μας κατά την υπόσταση, κατά τον τρόπο της οικονομίας. Ο άγιος Μάξιμος συνδέει τη διάκριση των Καππαδοκών Πατέρων με την έννοια της «σύνθετης υπόστασης» του Λεόντιου του Βιζαντίου⁵⁸⁰.

Ο τρόπος με τον οποίον υπάρχει ο ίδιος ο Χριστός αποβαίνει για την ενυπόστατη ανθρώπινη φύση, η αρχή της ανακαίνισης, η οποία κατανοείται σωτηριολογικά. Διατηρείται, λοιπόν, ο λόγος της φύσης (γι' αυτό κι ο άγιος Μάξιμος επιμένει στον όρο ανακαίνιση και όχι

⁵⁷⁷ Βλ. СТ. Иродоту, Православие и Постмодерност, (Лик, София, 2004), σ. 73.

⁵⁷⁸ Πρβλ. Μαξίμου του Ομολογητή, «Επιστολή 12», PG 90, και σχετικώς με τον Λεόντιο τον Βυζάντιο πρβλ. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, (Lund, 1965), σ. 104. Πρβλ. Επίσης Β. Λόσκυ, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, μτφρ. Σ. Πλευράκη, (Θεσσαλονίκη, 1973), σ. 141.

⁵⁷⁹ Βλ. Иродоту, *ένθ. ανωτ.*, σ. 53.

⁵⁸⁰ Βλ. Г. Каприев, *Византийската философия, Изток - Запад*, (София, 2001), σσ. 77 - 78.

αποκατάσταση), αλλάζει, ωστόσο, ο τρόπος της δικής της ενεργητικότητας, ο τρόπος της ενέργειας⁵⁸¹. Ο νέος τρόπος που εισάγει ο Χριστός καινοποιεί - τροποποιεί τη φύση.

Κατά τον Μητροπολίτη Ζηζιούλα η Χριστολογία οδηγεί στην καταξίωση, ότι δηλαδή η φύση του ανθρώπου μπορεί να προσληφθεί και να είναι υποστατικοποιηθεί με έναν τρόπο ελεύθερο από την οντολογική αναγκαιότητα της δικής της βιολογικής υπόστασης, η οποία σε τελική ανάλυση οδηγεί την ανθρώπινη ύπαρξη στον ατομικισμό και τον θάνατο. Χάρη στον Χριστό, ο άνθρωπος στο εξής υφίσταται, δηλαδή βεβαιώνει τη δική του ύπαρξη ως προσωπική, όχι με βάση τους αμετάβλητους νόμους της δικής του φύσης, αλλά με βάση τη σχέση του με τον Θεό, την ίδια σχέση, που ο Χριστός έχει εν ελευθερία και αγάπη ως Υιός του Θεού με τον Πατέρα⁵⁸². Η υιοθεσία αυτή του ανθρώπου από τον Θεό, ο ταυτισμός της υπόστασης του ανθρώπου με την υπόσταση του Υιού του Θεού βιώνεται μέσα στην Εκκλησία μέσω της εκκλησιολογικής υπόστασης.

Όμως, ας επιστρέψουμε στον Λόσκυ. Ο Παπανικολάου ισχυρίζεται ότι η θεολογική σκέψη των δύο θεολόγων μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο σύγκρισης στον βαθμό που αφορά στη θεανθρώπινη κοινωνία. Ο υπερτονισμός της αποφαστικής μεθόδου από τον Λοσκυ ενέχει τον κίνδυνο να τον οδηγήσει σε ό,τι φοβάται περισσότερο, δηλαδή σε μία ουσιολογική οντολογία (οντολογία της ουσίας, substance). Όπως έχει σημειωθεί, στον Λόσκυ παρατηρείται μία τάση για οντολογία του προσώπου, στην οποία αναφέρει τις κατηγορίες του προσώπου και φύσης, προκειμένου να εκφράσει την ενότητα και την πολλαπλότητα μέσα στον Θεό, αλλά και για να εκφράσει το πρόσωπο ως έκσταση, ελευθερία και αγάπη. Στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του όμως, όπου κυριαρχεί ο αποφαστισμός, οι κατηγορίες αυτές χρησιμοποιούνται προκειμένου να σημειώσουν, ότι ο Θεός είναι Τριάδα, να δηλώσουν τα πρόσωπα ως προσωπικές διακρίσεις και όχι

⁵⁸¹ Βλ. αυτ., σ. 80.

⁵⁸² Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σσ. 313 - 314.

για να δείξουν πώς ο Θεός υφίσταται ως Τριάδα⁵⁸³. Αυτό βεβαίως προβληματίζει τον Μητροπολίτη Περγάμου, καθώς η θεολογία του είναι ριζωμένη στην οντολογία του πώς είναι του Θεού, ως Τριάδα. Το πρόβλημα του Λόσκυ έγκειται μάλλον στην επιστημολογική του βάση, στην προτεραιότητα του αποφασισμού που στερεί από τον θεολόγο, τη δυνατότητα να επισημάνει τη θεολογική σημασία του προσώπου. Ο Θεός γνωρίζεται στην Οικονομία, κοινωνεί και είναι κοινωνικός μέσα από τις ενέργειες, και όχι μέσω της τριαδικότητας, παρόλο που τα πρόσωπα είναι τα μέσα για την κοινωνία με τις ενέργειες. Επιπλέον, οι ενέργειες αποτελούν την κοινωνία με τα αναγκαία κατηγορήματα του Θεού, ανήκοντας έτσι στην υπέρ-ουσία του Θεού.

Η θεία ύπαρξη ως ελευθερία και αγάπη επισκιάζεται μέσα στην ίδια τη θεότητα από την κυριαρχία του αποφασισμού και της υπερουσιότητας. Το θεολογικό πρόβλημα του Λόσκυ έγκειται στην προσπάθειά του να καταξιώσει ταυτόχρονα τον υπερβατικό και εμμενή χαρακτήρα του Θεού, βασισμένος στη διάκριση ουσίας-ενέργειας στον Τριαδικό Θεό. Το να ισχυρίζεσαι, ότι η πραγματικότητα του Θεού στο πεδίο της Θεολογίας επισκιάζεται από τον αποφασισμό, ισοδυναμεί με την άποψη ότι η ουσία είναι πρωταρχική κατηγορία της θεολογικής γλώσσας. Σύμφωνα με τον Παπανικολάου, ο Λόσκυ, αν και επικρίνει τη μεταφυσική της ουσίας (όπως αυτή κατανοείται ειδικά στη Δύση), συνεχίζει ωστόσο, να κάνει την ουσία, (παρόλο που εκείνος εννοεί την υπερούσια ουσία), πρωταρχική στη θεολογία. Αυτό συνεπάγεται ότι για τον Θεό ως Τριάδα μπορούμε να μιλήσουμε μόνον όταν τον αποδεχτούμε ως ένα αρχέγονο γεγονός (δεδομένο)⁵⁸⁴.

Η αποφαστική αυτή στάση του Λόσκυ είναι προφανής και στην κατανόησή του για τη Χριστολογία και τις θείες ενέργειες. Η προσπάθεια του Λόσκυ να παρουσιάσει αναλογικά την προσωπική πνευματική εξέλιξη μέσα από τις ενέργειες και τη Χριστολογία, έχει επίσης να κάνει με την προτεραιότητα της ουσίας. Όπως και οι δύο φύσεις είναι ενωμένες στο πρόσωπο του Χριστού έτσι και το

⁵⁸³ Βλ. Α. Papanikolaou, «Divine energies», ένθ. ανωτ., σ. 372. Πρβλ. V. Lossky, «The theological notion of the Human Person», του ίδιου, *In the Image and Likeness of God*, (St. Vladimir's Seminary Press, NY, 1974), σσ. 111 - 124.

⁵⁸⁴ Βλ. Α. Papanikolaou, «Divine energies», ένθ. ανωτ., σ. 374.

ανθρώπινο πρόσωπο πορεύεται προς την θέωση, δεδομένου ότι η ανθρώπινη φύση και οι θείες ενέργειες είναι κι αυτές ενωμένες. Η αναλογία αυτή βεβαίως δεν ευσταθεί γιατί αυτό που είναι θείο μέσα στον Χριστό, δηλαδή η φύση Του, διαφέρει από αυτό που σημαίνει η θέωση για την ανθρώπινη φύση. Σε αντίθεση με την κατανόηση του Λόσκυ, ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας, δεν θέτει το ζήτημα της προσωπικής πνευματικής εξέλιξης μέσα στον Χριστό, ενώ επιπλέον παρουσιάζει τη δυνατότητα της ύπαρξης ενός θεωμένου προσώπου, καθώς, ακόμη και το Θείο πρόσωπο κατανοείται, ως ελεύθερο από τη δική Του φύση. Ο Λόσκυ αντιλαμβάνεται τη σωτηρία του ανθρώπου ως μετοχή στο είναι του Θεού. Αν και οι τριαδικές υποστάσεις μοιράζονται τις θείες ενέργειες, το ζήτημα αφορά κατεξοχήν στο εάν η μετοχή στις θείες ενέργειες συνιστά κάτι περισσότερο σε σχέση προς την τριαδική υποστατική ύπαρξη, στον βαθμό που τα τριαδικά πρόσωπα καθ'εαυτά δεν περιορίζονται μονάχα στη μετοχή τους στις θείες ενέργειες⁵⁸⁵. Η θεώρηση του Λόσκυ διαφοροποιείται ως προς τον τρόπο κατανόησης της θέωσης ως τριαδικής, μέσω της ενότητας στην υπόσταση του Χριστού, όπως αναπτύσσεται από τον Μητροπολίτη Περγάμου.

Ο Ζηζιούλας καταφέρνει να αναπτύξει μία περισσότερο ικανοποιητική σχέση μεταξύ Οικονομίας και σωτηριολογίας, επειδή η θεανθρώπινη σχέση δεν θα πρέπει να βασίζεται στη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενέργειας, αλλά στην αναθεωρημένη κατηγορία της υπόστασης, μέσα στο τριαδολογικό πλαίσιο αναφοράς των Καππαδοκών Πατέρων και στη χριστολογική σύνθεση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή. Η υπόσταση δεν ταυτίζεται απλά με τη μη-αναγώγιμη διαφορά μέσα στον Θεό ή δεν αποτελεί έκφραση της ένωσης της ανθρώπινης και της θείας φύσης. Η υπόσταση είναι στην οποία και δια της οποίας η θεανθρώπινη σχέση και κοινωνία καθίσταται εφικτή καταρχήν σ' Αυτόν, ο Οποίος είναι πλήρης Θεός και πλήρης Άνθρωπος. Ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας περιγράφει μία Χριστολογία, στην οποία ο Χριστός φανερώνει μέσα στην ιστορία την ίδια την πραγματικότητα του προσώπου, καθιστώντας την βάση και

⁵⁸⁵ Βλ. αυτ., σ. 374.

«υπόσταση» για το πρόσωπο κάθε ανθρώπου. Μόνο στον Χριστό η βάση της οντολογίας βρίσκεται στο πρόσωπο. Όπως, δηλαδή, ο Θεός μόνον ως Πρόσωπο είναι αυτό που είναι στη φύση Του, δηλαδή τέλειος Θεός, έτσι και ο άνθρωπος εν Χριστώ καθίσταται τέλειος άνθρωπος, μονάχα ως υπόσταση ή πρόσωπο, δηλαδή ως ελευθερία και αγάπη. Γι' αυτό «τέλειος άνθρωπος» είναι αυτός ο άνθρωπος που αποτελεί αυθεντικό πρόσωπο, που υφίσταται, δηλαδή με τον ίδιο τρόπο ύπαρξης, που συγκροτείται, με τον ίδιο τρόπο που ο Θεός υφίσταται ως είναι (ον)⁵⁸⁶. Γι' αυτό μπορούμε να μιλήσουμε για μία ασύμμετρη Χριστολογία, όπως σωστά παρατηρεί ο Κώστας Αγόρας, σύμφωνα με τον οποίο ο Μητροπολίτης προσεγγίζει κριτικά την ανθρωπολογία «συγκρίνοντας κριτικά την «συμμετρική Χριστολογία των φύσεων» και την «ασύμμετρη Χριστολογία του ενυποστάτου», οι οποίες υποδηλώνουν δύο διαφορετικά είδη προσωπολογίας στην θεολογία»⁵⁸⁷.

Η υπόσταση βιώνει μέσα στη σχέση της περιχώρησης την ίδια τη φύση της και την υπερβαίνει στην κοινωνία. Για την ακρίβεια, στην Εκκλησία ως ο «πολυϋποστατικός» Χριστός, ο άνθρωπος μπορεί να υπάρχει κατά έναν υπερφυσικό τρόπο, συνεργώντας με τον Θεό κατά χάρη με έναν υποστατικό (προσωπικό) τρόπο.

Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, η Οικονομία ενσωματώνεται στη θεολογική έννοια του προσώπου. Προς την κατεύθυνση αυτή, ο Ζηζιούλας θα προτείνει μία δική του κατανόηση της ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας .

⁵⁸⁶ Βλ. Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 313.

⁵⁸⁷ Κ. Αγόρας, «Φύση και πρόσωπο», Αναταράξεις, ένθ. ανωτ., σ. 179.

5. Η Εκκλησία ως κοινωνία

Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης αποκαλεί την Έκκλησία όχι απλώς θεσμό, αλλά τρόπο ύπαρξης, τρόπο του είναι⁵⁸⁸. Το μυστήριο της Εκκλησίας, πέρα από τη θεσμική του διάσταση, συνδέεται βαθιά με το είναι του ανθρώπου, το είναι του κόσμου και το είναι του ίδιου του Θεού. Για την ακρίβεια, μέσα στην Εκκλησία η κοινωνία με τον άλλον αντανακλά απολύτως τις σχέσεις μεταξύ κοινωνίας και ετερότητας στην Αγία Τριάδα. Στην Εκκλησία, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να υπάρχει κατά τον τρόπο του Θεού. Με άλλα λόγια το μοναδικό συστατικό της ύπαρξής του είναι η σχέση. Πρόκειται για μία ύπαρξη μέσα στο γεγονός της κοινωνίας, το οποίο είναι ένα εκκλησιαστικό γεγονός.

Όντας το Σώμα του Χριστού, η Εκκλησία υποστατικοποιεί τα επιμέρους όντα στη μοναδική υπόσταση του Υιού και Λόγου του Πατρός, γεγονός που κατά τον Μητροπολίτη, εγγυάται την οντολογική τους αλήθεια, δηλαδή το δικό τους αεί είναι, την αιώνια θεραπεία και επιβίωση χάρη στην Ανάσταση του Χριστού. Η υποστατικοποίηση επιτελείται δια του Αγίου Πνεύματος, δηλαδή σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, επιτελείται εν ελευθερία (2 Κορ. 3:17) και εν κοινωνία (2 Κορ. 3:13), ως αρραβώνας της εσχατολογικής κατάστασης της ύπαρξης. Ο Ζηζιούλας επισημαίνει ότι το Άγιο Πνεύμα είναι αυτό που προσφέρει τη διαφοροποιητική δύναμη και εγγυάται ότι η υποστατικοποίηση στο Σώμα του Χριστού δεν οδηγεί στην απορρόφηση των πολλών μέσα στον Ένα, δηλαδή στην απώλεια της ετερότητας⁵⁸⁹. Η Εκκλησία, λοιπόν, είναι η κοινωνία μέσα στην οποία η ετερότητα βιώνεται μέσα και διαμέσου της μοναδικότητας. Αυτό βεβαίως ισχυεί για κάθε μέλος, όπως και για κάθε κοινότητα και για την ίδια τη δομή της Εκκλησίας. Ο Μητροπολίτης θεωρεί πως η Εκκλησία καθ'εαυτήν είναι κοινωνία στην ετερότητα και ετερότητα στην κοινωνία.

⁵⁸⁸ Πρβλ. Zizioulas, BC, σ. 15.

⁵⁸⁹ Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 75 - 76.

α) Η Εκκλησία ως τόπος ασκήσεως

Η Εκκλησία, ως πραγματικότητα που έχει ιδρυθεί από τον Θεό, αποκαλύπτει ενώπιον του ανθρώπου την ετερότητά της, όχι μόνο σε ένα μεταφυσικό επίπεδο αλλά και στην ιστορία, διαθέτοντας ιδιαίτερη σημασία για τον άνθρωπο. Το μυστήριο της Εκκλησίας, ενυποστασιάζοντας το ανθρώπινο είναι, καθιστά τον άνθρωπο κοινωνό μέσα από τα βάθη της ύπαρξής του στον ευχαριστιακό (εσχατολογικό) Χριστό, φανερώνοντας έτσι στο ανθρώπινο είναι την ιδιαίτερη «γεύση» και το βίωμα (εμπειρία) της θείας ζωής.

Η Ιστορία είναι ο χώρος της ασκήσεως της ελευθερίας του ανθρώπου. Τον κόπο, ή καλύτερα, την έντασή της ευχαριστιακής αυτής βιώσεως της διδασκαλίας της Εκκλησίας, την αισθανόμαστε στην ασκητική θεολογία, ως ιδιότροπη θεολογία της εμπειρίας.

Η ένταση του βιώματος του θεανθρωπίνου από τον άνθρωπο αναφέρεται στον θείο τρόπο ύπαρξης, που εισήχθη από τον Χριστό στην ανθρώπινη πεπερασμένη και κτιστή φύση. Η έννοια της «άσκησης» δεν αφορά απλώς σε μία μεθοδική επανάληψη κάποιου πράγματος, αλλά ταυτόχρονα αναφέρεται και στην καλλιέργεια του πνεύματος και της θέλησης. Γι' αυτό και ο κάθε άνθρωπος καθ'εαυτόν, που πορεύεται συνειδητά προς την κατεύθυνση της προσωποποίησής του, θεωρείται φυσικώς ασκητής⁵⁹⁰. Όπως σημειώνει σχετικά κι ο άγιος Μάξιμος «ότι ο Θεός επιτελεί μέσα μας, αφού είμαστε όργανα του, κάθε πράξη και θεωρία, αρετή και γνώση, νίκη και σοφία και αγαθότητα κι αλήθεια, χωρίς εμείς να συνεισφέρουμε απολύτως τίποτε, παρά μόνο την διάθεση που επιθυμεί τα καλά»⁵⁹¹.

Για την ακρίβεια η ασκητική όψη στο θεολογικό σύστημα του Μητροπολίτη Περγάμου ταυτίζεται κατά κάποιο τρόπο με την υποδοχή του Άλλου, περνώντας από έναν κενωτικό τρόπο ύπαρξης και το μυστήριο του Σταυρού. Η θυσία της θέλησής μας, ως υποταγή στον Άλλο αποτελεί μία πράξη η οποία πραγματοποιήθηκε από τον Ιησού Χριστό στη Γεσθημανή, ως αποδοχή της θέλησης του Πατρός και ως

⁵⁹⁰ Πρβλ. Β. Йеротич, Учението на свети Йоан Лествичник и нашето време, (Ομοфор, София, 2007), σ. 77.

⁵⁹¹ Μάξιμου του Ομολογητή, «Προς Θαλασσίον, Περί Απορίων, Ερωτήσεις ΝΔ'», ΕΠΕ τ. 14 Γ, σ. 17.

μία αυθεντική και αληθινή αντανάκλαση της διαλεκτικής της κοινωνίας και της ετερότητας της ίδιας της τριαδικής ύπαρξης, την οποία προσφέρουμε μέσα στην Ιστορία, ως εικόνα του Θεού. Στο θεολογικό έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, ο Θεός είναι αυτός που αναλαμβάνει την πρωτοβουλία για να συναντήσει τον άλλο (δηλαδή, το κτίσμα), ως μία κένωση του Εαυτού Του, ως κένωση του Υιού Του μέσω της Ενσαρκώσεως. Γι' αυτό και ο κενωτικός τρόπος είναι εκείνος που προσιδιάζει στη ζωή του ανθρώπου (χριστιανού) προκειμένου να πραγματοποιήσει την κοινωνία με τον άλλον⁵⁹² (δεν έχει σημασία εδώ, εάν ο άλλος είναι ο πλησίον ή ο Άλλος είναι ο Θεός ο Ίδιος). Ο ασκητισμός συνιστά μία υπέρβαση με σκοπό την απόκτηση μοναδικών και αγαπητικών σχέσεων με τον άλλον ή Άλλους, πέρα από την κοινωνική, εθνική, φυλετική και ψυχολογική κατάστασή τους, αλλά και τη σχέση που ο ίδιος ο Θεός συστήνει μαζί μας.

Ο Μητροπολίτης Ιωάννης μάς υπενθυμίζει τις ασκητικές πρακτικές των ερημιτών Πατέρων σε ένα αντι-ηθικιστικό πεδίο, τονίζοντας την προτεραιότητα και το πρωτείο του Άλλου έναντι του εγώ. Το αξίωμα του αγίου Νείλου Αγκύρας, ότι η «Ἄρχὴ σωτηρίας ἢ ἑαυτοῦ κατάγνωσις»⁵⁹³ διαθέτει, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, δύο όψεις. Η σωτηρία δεν πραγματοποιείται μόνο με τη θανάτωση του Εγώ, αλλά χρειάζεται επίσης κι ο άλλος να μην ταυτίζεται μόνο με τις δικές του αμαρτίες, αλλά να αναλαμβάνει την προσωπική ευθύνη ως πρωταίτιος σε σχέση με τα αμαρτήματα του άλλου⁵⁹⁴. Μία τέτοια θυσιαστική και οντολογική ταύτιση (empathy) μάς υπενθυμίζει την κένωση του Χριστού, αλλά και το γεγονός ότι ο άλλος πρέπει να απελευθερωθεί και να γίνει δεκτός ως αγαπημένος, δηλαδή ως μία μοναδική προσωπικότητα, να κριθεί και αξιολογηθεί μέσα από την εσχατολογική του πληρότητα. Ο άλλος, επίσης, μάς προσφέρει τη δυνατότητα μετάνοιας, μέσα από την αμαρτωλή του πράξη να αυτοκατακριθούμε, γεγονός που σύμφωνα με τους ασκητές πατέρες προσφέρει μία ακόμη ευκαιρία για τη δική μας σωτηρία.

⁵⁹² Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 5 – 6.

⁵⁹³ Νείλου επισκόπου και μάρτυρος, «Κεφάλαια, Η παραίνεσις», PG 79, σ. 1249.

⁵⁹⁴ Πρβλ. Zizioulas, CO, σσ. 82 – 83.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου αναφέρεται σε αυτή την κενωτική προσέγγιση ως προς την κοινωνία με τον άλλον, η οποία δεν καθορίζεται με κανένα τρόπο από τις ιδιότητες και τα προσόντα που έχει ο άλλος, αλλά μόνο από το απλό οντολογικό γεγονός, ότι ο άλλος είναι. Ως πρωτότυπο διαθέτουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Χριστός καθιστά την κοινωνία εφικτή μέσω του Σταυρού. Εφαρμόζοντας το οντολογικό τριαδολογικό μοντέλο, ο Χριστός εισάγει τον αμαρτωλό στην κοινωνία δια του Σταυρού⁵⁹⁵. Το χριστολογικό μοντέλο της κοινωνίας με τους άλλους δεν διακρίνει μεταξύ αξίων και μη αξίων, αλλά τους αγκαλιάζει όλους σε μία εσχολογική πληρότητα. Ο άλλος δεν επιτρέπεται να κατηγοροποιείται με βάση ηθικά κριτήρια. Η αντίληψη του Μητροπολίτη για την ετερότητα δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς τη φαινομενολογία του Σταυρού και τη Χριστολογία της κένωσης. Η υπέρβαση του Σταυρού εισάγει τον ηθικό αποφασισμό, έναν αποφασισμό που προέρχεται από τη σχέση, ο οποίος μπορεί να υποδεχτεί τον αμαρτωλό στη σχέση της αγάπης και να τον αναγνωρίσει ως μοναδικό πρόσωπο.

Ο άνθρωπος μπορεί να δικαιωθεί μόνο και κατ'έξοχήν από τον Χριστό που αναδέχεται τις αμαρτίες των ανθρώπων πάνω στον Σταυρό. Το ήθος της αναδοχής και της κένωσης έχει χριστολογικές προϋποθέσεις. Η κένωση, όταν εκδηλώνεται, ως αυτοκατάκριση, διαθέτει μία θετική σημασία στη διαμόρφωση του προσώπου. Αναπτύσσοντας την ασκητική θεολογία του, ο Μητροπολίτης, βασιζόμενος στον γέροντα Σωφρόνιο, αναφέρεται σε ένα υποστατικό *modus agens*, δηλαδή σε μία ολοκληρωτική και απόλυτη αφοσίωση του εγώ στον άλλον και τελικά σε ένα υποστατικό *modus patiendi*, δηλαδή στην υποδοχή του άλλου με όλη την δική του πληρότητα. Γι' αυτό λοιπόν, η αυτοκατάκριση δεν μπορεί να νοηθεί εκτός της κατανόησης για τον άλλον, ως εκείνο που έχει την προτεραιότητα ως προς την εγωκεντρικότητα. Μέσα από τη λογική αυτή, η ασκητική πράξη σκοπεύει όχι στην προσωπική πνευματική ανάπτυξη του υποκειμένου, αλλά στην αφοσίωση του εγώ στον άλλον, στο πλαίσιο μίας ερωτικής

⁵⁹⁵ Βλ. αυτ., σ. 6.

και αγαπητικής έκστασης⁵⁹⁶. Η απελευθέρωση από τον εαυτό μας αποτελεί την ύψιστη ελευθερία και ο άνθρωπος την επιδιώκει μέσα από την άρνησή της ατομικής θέλησης και εγωκεντρικότητας. Εξάλλου, η απελευθέρωση του εαυτού μας είναι εφικτή διαμέσου του άλλου.

Η Εκκλησία, λοιπόν, είναι ο τόπος της κάθαρσης από τα πάθη, αλλά και ο τόπος, όπου σώζεται όλος ο κόσμος με την αναγωγή του μέσω του Χριστού στην κοινωνία με τον Θεό. Η σύνδεση της άσκησης με την Ευχαριστία στον Μάξιμο, σημαίνει ότι η κοινωνία και η εμπειρία σχετίζονται με την Ευχαριστία. Ο Μητροπολίτης Περγάμου επικαλείται και πάλι τον άγιο Μάξιμο, φανερώνοντας την Ενσάρκωση ως το μυστήριο της αγάπης⁵⁹⁷. Η ασκητική ζωή έχει δύο όψεις, μία από τις οποίες είναι το ξερίζωμα της φυλαυτίας (πού είναι η ρίζα κάθε κακού κατά την ορθόδοξη παράδοση – η φιλαυτία ως αυτοαναφορά, το αυτεξούσιο που παρουσιάζει τη διαφορά και την ετερότητα ως διαίρεση και αντιπαλότητα) και η δεύτερη συνίσταται στην απόκτηση των αρετών και στη θέωση που εισάγει την προτεραιότητα του άλλου έναντι της εγωκεντρικότητας. Ακόμη και οι αρετές που αποκτούνται μέσα από την άσκηση ανήκουν στον Χριστό και όχι σε μας, επειδή η θέωση είναι ένα γεγονός που είναι διδόμενο, προσφερομένο («Τα σα εκ των σων σοι προσφέρομεν», μέρος από την ευχή της ανάμνησης στην Αναφορά), και ποτέ δεν επιτυγχάνεται χάρη στις δικές μας ατομικές προσπάθειες. Ακριβώς γι' αυτό, διατείνεται ο Μητροπολίτης Περγάμου, η ασκητική ζωή συνδέεται ουσιαστικά με το ευχαριστιακό ήθος, επειδή εμείς προσφέρουμε στον Θεό αυτό που ήδη έχουμε λάβη από Αυτόν, δηλαδή όλα αυτά που έχουμε και είμαστε: το έχουν και το είναι μας οφείλονται, κατά χάρη, στον Άλλον. Η ασκητική, ηθική κατά κάποιο τρόπο, κορυφώνεται στη Θεία Ευχαριστία, επειδή δεν υπάρχει θέωση έκτος της Ευχαριστίας, όπου εκπληρώνεται η διαλεκτική σχέση μεταξύ κοινωνίας και ετερότητας⁵⁹⁸, και όπου, όπως ήδη έχουμε πει, συμπύπτουν και οι δύο. Η άσκηση, λοιπόν, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία άσκηση αγάπης. Πρόκειται, δηλαδή,

⁵⁹⁶ Βλ. αυτ., σ. 84.

⁵⁹⁷ Βλ. αυτ., σσ. 84 - 85 και εξ., πρβλ. Μαξίμου του Ομολογητή, «Επιστολή Β'» PG τ. 91, 393C.

⁵⁹⁸ Βλ. αυτ., σ. 85.

μέσω της σχέσης με τον άλλον για μία απόλυτη αγαπητική αφοσίωση στον άλλον και δια του άλλου. Η άσκηση έχει μία ευχαριστιακή διάσταση, όπου η κοινωνία και η ετερότητα συμπίπτουν στη φαινομενολογία και την υπέρβαση του Σταυρού.

Η άσκηση δεν αποτελεί ατομική αλλά εκκλησιαστική αρετή, η οποία αποκαλύπτει τον τρόπο κοινωνίας και τη συμμετοχή μέσα στη ζωή της Εκκλησίας. Χωρίς την ασκητική διάσταση το πρόσωπο είναι αδιανόητο, ενώ ο τόπος φανερώσεως του προσώπου μέσα στην Εκκλησία είναι η Ευχαριστία. Ο Μητροπολίτης Ιωάννης αναφέρεται με παρόμοιο τρόπο και στην ασκητική ζωή του μοναχού. Ο άνθρωπος ή ο μοναχός, απαλλαγμένος από την φιλαυτία, ως τη ρίζα όλων των παθών, επιτυγχάνει να γίνει αληθινό πρόσωπο, κατά το πρότυπο της Αγίας Τριάδας, στην Οποία κάθε Πρόσωπο νοείται μέσω της σχέσης του προς τα άλλα Πρόσωπα. Η θέωση του ανθρώπου προέρχεται από την εν Χριστώ κοινωνία με τους άλλους, γι' αυτό και ο τελικός σκοπός του μοναχού δεν μπορεί να είναι άλλος από τη συμμετοχή του στη θεία Ευχαριστία⁵⁹⁹. Η διευκρίνιση αυτή είναι πολύ σημαντική, επειδή δείχνει για ακόμη μια φορά την αλληλοεξάρτηση, και κατά κάποιο τρόπο, την ταύτιση του ασκητικού βιώματος με την ευχαριστιακή εκπλήρωση. Στο κέντρο του ασκητισμού βρίσκεται η σχέση και η κοινωνία. Η άσκηση, λοιπόν, συνιστά μία εφαρμογή του κοινωνικού μοντέλου της Χριστολογίας στην χαρισματική ζωή της Εκκλησίας, η οποία πραγματώνεται στη σχέση με τους άλλους και όχι στην απομόνωση και την ατομικότητα.

Με τον τρόπο αυτό, ο Μητροπολίτης Ιωάννης Περγάμου θεμελιώνει το οντολογικό υπόβαθρο της ασκητικής ζωής κατ'αντιδιαστολή προς την ατομική ψυχολογική εμπειρία. Ο άνθρωπος είναι αυθεντικά προσωπικός, εξαιτίας της δικής του αυτοκένωσης, η οποία του δίνει τη δυνατότητα να ενυποστασιάζεται από τον Άλλον και ο Άλλος να είναι πλέον η δική του αληθινή Υπόσταση. Η υποστασιοποίηση αυτή συνιστά την ουσία της κοινωνίας⁶⁰⁰, όπως λέγει και απόστολος «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός» (Γαλ. 2.20). Η Εκκλησία βιώνει τη

⁵⁹⁹ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΒΘΕ, σ. 31.

⁶⁰⁰ Πρβλ. αυτ., σ. 85.

δική της υποστατική θυσιαστική πραγματικότητα του Υιού του Θεού μέσα στην Ευχαριστία. Η Ευχαριστία, εξαιτίας του οντολογικού της χαρακτήρα, καθιστά την κοινωνία αυτό που είναι, δηλαδή το Σώμα Του, και με την έννοια αυτή τον πολύ-υποστασιακό Χριστό. Η θυσία αυτή μέσα στην Ιστορία εκδηλώνεται με τη σταυρική κενωτική διάσταση. Μέσα στον άνθρωπο πλέον, έχουμε το προζύμι της αγίας, αϊδίας και άκτιστης Τριάδας.

β) Χριστολογική διάσταση

Ο Μητροπολίτης Περγάμου μάς παρουσιάζει μία σχεσιακή θεώρηση για τον άνθρωπο, η οποία μόνο μέσα στον Χριστό αποκτά τη δική του ετερότητα - υπόσταση και καθίσταται τελικά πρόσωπο, επειδή συγκροτείται ως ον μέσα και διαμέσου της ίδιας σχέσης που συγκροτεί το είναι του ίδιου του Χριστού. Ο άνθρωπος αποτελεί μοναδικό και ανεπανάληπτο ον, άξιο της αιώνιας επιβίωσης εν Χριστώ, επειδή μέσω του είναι του Χριστού, ο άνθρωπος υιοθετείται στην υϊκή σχέση με τον Πατέρα Του, ο οποίος καθιστά τον άνθρωπο μοναδικό και αιωνίως αγαπημένο και ένα αεί είναι. Στην υποστατική ένωση του Χριστού, ο άνθρωπος όχι μόνο διατηρεί τη δική του προσωπικότητα, αλλά, επίσης, την πραγματώνει οντολογικά ως συστατικό στοιχείο μέσα στην ύπαρξη του Θεού. Η δυνατότητα αυτή εμπεριέχεται στο Βάπτισμα, που ιδρύει τη «καινούργια γέννηση», την καινούργια ύπαρξη, η οποία δεν υπόκειται στον θάνατο, αποτελώντας μία καινούργια οντολογική αρχή, επειδή το Βάπτισμα καθ' εαυτό δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από ένα συστατικό που εισέρχεται στην ίδια τη σχέση που υπάρχει μεταξύ του Πατρός και Υιού. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, η οντολογική σημασία του προσώπου δεν προέρχεται και δεν γεννιέται από την ουσία (φύση), καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε την αδυναμία του προσώπου να συγκροτηθεί εν ελευθερία και κοινωνία. Η μοναδικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης δεν βασίζεται στις δύο φύσεις του Χριστού, επειδή οι δύο φύσεις καθ'εαυτές δεν συνιστούν το έσχατο και το αυτάρκες θεμέλιο του ανθρώπινου

προσώπου. Στην αντίθετη περίπτωση θα δινόταν αφορμή για μία θεώρηση η οποία αντιλαμβάνεται τις «δύο φύσεις» υπο την έννοια των «δύο προσώπων» ή θα βρισκόμασταν ενώπιον του διλήμματος που θα υπονοούσε την ύπαρξη ενός θείου ή ανθρώπινου προσώπου. Με άλλα λόγια δεν μπορούμε να μιλήσουμε για το πρόσωπο ως αντικείμενο, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των φύσεων. Αντίθετα μπορούμε να κατανοήσουμε το πρόσωπο μόνο ως σχέση, ως μία σχέση που είναι συστατική κάθε επιμέρους όντος, χάρη στην οποία οι φύσεις συγκροτούν ένα τέτοιο ον ή τις υπάρξεις⁶⁰¹. Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη ο άνθρωπος εν Χριστώ γίνεται ένα αυθεντικό πρόσωπο μόνο και μόνο χάρη στη σχέση, που είναι μία σχέση, η οποία θεμελιώνεται στην ίδια υική σχέση, η οποία συγκροτεί το ίδιο το είναι του Χριστού. Στο πεδίο της Χριστολογίας, όλα αυτά σημαίνουν ότι μέσω της υπόστασης του Υιού του Θεού, το γενικό υπάρχει διαμέσου του ιδιαίτερου, η αιτία του είναι το ιδιαίτερο και όχι το γενικό και το καθολικό. Το ξεχωριστό πρόσωπο του Χριστού αποκτά οντολογική προτεραιότητα έναντι των δύο φύσεων, στο βαθμό που και οι δύο φύσεις συγκεκριμενοποιούνται δια του προσώπου. Το πρόσωπο του Χριστού κάνει την ανθρώπινη φύση στην ολότητα της να υπάρχει κατά ένα αυθεντικό τρόπο.

Στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, επίσης, το κτιστό και το άκτιστο, η θεία και η ανθρώπινη φύση ενώνονται ασυγχύτως και αδιαιρέτως. Η ίδια η Χριστολογία ταυτίζεται, κατά κάποιο τρόπο, με τη διαλεκτική του ακτίστου και του κτιστού, στον βαθμό που γίνεται λόγος για την ύπαρξη ως δώρο ελευθερίας. Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου και τα δύο αυτά επιρρήματα είναι ιδιαίτερα σημαντικά. Από τη μία το «ασυγχύτως» εξασφαλίζει τη διαλεκτική κτιστού και άκτιστου, ενώ από την άλλη το «αδιαιρέτως» εξασφαλίζει την αγάπη. Με άλλα λόγια και τα δύο αυτά επιρρήματα εξασφαλίζουν τα συστατικά της αγάπης και της ελευθερίας. Σε μία διαλεκτική σχέση και τα δύο είναι σημαντικά επειδή και τα δύο είναι συστατικά μίας οντικής σχέσης - η αγάπη δείχνει την έκσταση προς την κατεύθυνση της ένωσης με το

⁶⁰¹ Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 239 - 241.

άλλον, ενώ η ελευθερία δείχνει τη διατήρηση της ετερότητας⁶⁰². Με τον τρόπο αυτό και το χριστολογικό σωτηριολογικό γεγονός υπερβαίνει τον θάνατο (η Ανάσταση), χάρη στην ενώση αδιαιρέτως και ασυγχύτως - λόγω της αγάπης το κτιστό και το άκτιστο υπερβαίνουν τα όρια τους, ενώ λόγω της ελευθερίας δεν χάνουν την ετερότητα τους, καθώς αυτή εξασφαλίζεται από τη διαλεκτική σχέση⁶⁰³. Ο Ζηζιούλας τονίζει το εκκλησιολογικό γεγονός, ως τρόπο υπάρξεως, όπου το κτιστό και το άκτιστο ενώνονται τέλεια, χωρίς να καταργείται η ετερότητα. Αντίθετα, από το εκκλησιολογικό γεγονός πηγάζει η αυθεντική ετερότητα κάθε προσώπου μέσα από την ενιαία εμπειρία της ελευθερίας και της αγάπης μέσα στην κοινωνία.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου αναφέρεται στη χριστολογική σύνθεση του αγίου Μαξίμου, στην οποία το χάσμα μεταξύ κτιστού και άκτιστου υπερβαίνεται στο επίπεδο του τρόπου της ύπαρξης, όπου και λαμβάνει χώρα η θέωση. Η θέωση πραγματοποιείται μέσω της διαδικασίας αλληλοπεριχώρησης, όπου από τη μία μεριά διατηρείται το χάσμα και η ακεραιότητα καθεμίας από τις δύο φύσεις, ενώ από την άλλη πραγματοποιείται η κοινωνία μέσω του τρόπου της ύπαρξης⁶⁰⁴. Η ένωση μεταξύ Θεού και ανθρώπου, η οποία στην ορθόδοξη παράδοση κατανοείται με τον όρο θέωση, πραγματοποιείται στο επίπεδο της υπόστασης. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, ο ισχυρισμός ότι η ένωση αυτή συμβαίνει μόνο στο επίπεδο των θείων ενεργειών θέτει εν αμφιβόλω την ταύτιση μεταξύ των όρων «θέωση» και «υιοθεσία» στην ορθόδοξη παράδοση⁶⁰⁵. Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα, η θέωση δεν κατανοείται ως μετοχή στην θεία δόξα και στις άλλες φυσικές ιδιότητες που ανήκουν γενικώς στα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδας. Ο Πατήρ μάς αποδέχεται ως υιούς κατά χάρη μέσα στην και διαμέσου της ενσωμάτωσής μας στο Σώμα του Μονογενή Του Υιού κατά φύση. Στο επίπεδο της υπόστασης του Υιού, σημειώνει ο

⁶⁰² Βλ. Ζηζιούλα, ΧΥ, σ. 18.

⁶⁰³ Βλ. αυτ., σ. 18.

⁶⁰⁴ Βλ. L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, ένθ. ανωτ., σ. 431.

⁶⁰⁵ Γύρω από την ταύτιση αυτή ο Μητροπολίτης προσφεύγει σε πολλές αναφορές από τη Βίβλο και τους Πατέρες - πρβλ. CO, σσ. 30 - 31, υποσ. 51.

Ζηζιούλας, η θέωση πραγματοποιείται μέσω της υιοθεσίας κατά χάρη (δηλαδή από το Άγιο Πνεύμα), ως υιοί εν τω Υιώ. Αυτό βεβαίως δεν οδηγεί σε απορρόφηση των προσωπικών ιδιοτήτων του κάθε υιοθετημένου από την υπόσταση του Υιού, αλλά αντιθέτως, όπως είδαμε και στο πρώτο κεφάλαιο, το πρόσωπο κατανοείται, ως κοινωνία μέσα στην ετερότητα. Με άλλα λόγια, η προσωπική ενότητα δεν αποκλείει την ετερότητα και την μερικότητα, αλλά αντίθετα τη γεννά. Αυτό μας επιτρέπει να μιλήσουμε για τον Χριστό ως Ένας και πολλοί ταυτόχρονα (The One and the many), ή χρησιμοποιώντας την πατερική ορολογία για τον Χριστό ως «πολυϋποστατικό». Έτσι μας επιτρέπεται να κατανοήσουμε τον Χριστό όχι ως άτομο, αλλά ως Σώμα (Εκκλησία), όπου μόνον εκεί η θέωση μπορεί να πραγματοποιηθεί, ιδιαιτέρως μάλιστα στην θεία Ευχαριστία, όπου η υιοθεσία είναι ενυπόστατος⁶⁰⁶.

Με τον τρόπο αυτό ο Μητροπολίτης Ιωάννης μάς αποκαλύπτει ένα ουσίωδες χαρακτηριστικό της Χριστολογίας. Ο Χριστός, ως καθολικός Θεάνθρωπος, όντας Ένας είναι ταυτόχρονα και πολλοί (πλήθος). Ο Χριστός, όντας Ένας ως Πρόσωπο στη δική του Υπόσταση, μέσα από τη δική του αιώνια σχέση προς τον Πατέρα είναι ταυτόχρονα και πολλοί, μέσα στην ίδια σχέση, η οποία σε τελική ανάλυση αποβαίνει συστατική και για τις υπόλοιπες υποστάσεις, οι οποίες πραγματοποιούνται, ως μοναδικές και επιμέρους οντολογικές, χάρη στην ίδια υϊκή σχέση που συγκροτεί την ύπαρξη του Χριστού⁶⁰⁷. Ο οντολογικός χαρακτήρας του όρου «υπόσταση», που χρησιμοποιείται για το ανθρώπινο πρόσωπο, δείχνει τη μη-αναγώγιμη και αιώνια διάσταση, επισημαίνοντας τη μοναδική σχέση του Θεού με κάθε άνθρωπο.

Στο σημείο αυτό θα σημειώσουμε ακόμη μία διαφορά, η οποία εμφανίζεται στο θεολογικό έργο του Λόσκυ και του Μητροπολίτη Περγάμου. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, ο Λόσκυ περιγράφει την ενότητα της Εκκλησίας μέσα από το σχήμα «πρόσωπο vs. φύση», συνδέοντας τον Χριστό με την ενότητα της ανθρώπινης φύσης και το

⁶⁰⁶ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 31.

⁶⁰⁷ Βλ. αυτ., σ. 241.

Άγιο Πνεύμα με την πολλαπλότητα των προσώπων. Με τον τρόπο αυτό ο Λόσκυ απορρίπτει τη δυνατότητα, η υπόσταση να προσλαμβάνει μέσα της άλλες υποστάσεις. Ο Λόσκυ, προκειμένου να υπερασπιστεί την άποψή του, επικαλείται συγκεκριμένα χωρία της Καινής Διαθήκης, όπου φαίνεται η ενότητα στον Χριστό να σημαίνει την ενότητα της φύσης⁶⁰⁸. Το ίδιο κάνει κι ο Μητροπολίτης Περγάμου οδηγούμενος, ωστόσο, σε διαφορετικό αποτέλεσμα. Ερμηνεύοντας το δίπολο «πρόσωπο vs. φύση» στον Λόσκυ, ο Ζηζιούλας διαβλέπει μία αναλογία με το δίπολο «Χριστός vs. Άγιο Πνεύμα», η οποία δημιουργεί σοβαρά προβλήματα στην Εκκλησιολογία⁶⁰⁹. Ο Μητροπολίτης διατείνεται ότι οι πολλοί δεν ενώνονται στη φύση του Ενός, αλλά στο Πρόσωπο. Όπως στη Χριστολογία, έτσι και στην Εκκλησιολογία η ένωση είναι υποστατική. Η πολυ-υποστατικότητα της Εκκλησίας αντιστοιχεί με την πολυ-υποστασιοποίηση στο Χριστό. Για τον Λόσκυ αυτό εισάγει αντίφαση. Σύμφωνα με τον Λόσκυ η ενότητα της Εκκλησίας οφείλεται στη φύση και όχι στα πρόσωπα. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, ο Λόσκυ έχει κατά νου τα σχήματα : «Χριστός = φύση = ένωση» ενώ το «Άγιο Πνεύμα = πρόσωπο = ποικιλότητα μέσα στην Εκκλησία». Τα σχήματα αυτά όμως, όπως πιστεύει ο Ζηζιούλας, αποτελούν εμπόδια, γιατί το Άγιο Πνεύμα δεν δρά μόνο σε σχέση με την ποικιλότητα, αλλά επίσης ενώνει (πρβλ. Α΄ Κορ. 12:13· Εφ. 4:4). Ο Μητροπολίτης επικαλείται ξανά τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, ισχυριζόμενος ότι ο Χριστός ενώνει όχι μέσω της φύσης, αλλά μέσω της υπόστασης, δηλαδή προσωπικά. Για την ακρίβεια, μέσω της υπόστασης και όχι της φύσης δύο και περισσότεροι άλλοι μπορούν να ενωθούν. Ο ισχυρισμός του αγίου Μαξίμου, ότι οι φύσεις μπορούν να ενωθούν μονόν επειδή διακατέχονται από την υπόσταση, αποτελεί την οντολογική αρχή της ένωσης μέσω του προσώπου και όχι της φύσης. Αυτό επιτρέπει, θεωρεί ο Μητροπολίτης, στην κοινωνία να είναι ένωση, χωρίς να παύει να είναι διαφορετικότητα (ποικιλότητα), και vice versa. Με άλλα λόγια, η κοινωνία και η ετερότητα συμπίπτουν. Έχοντας, ως βάση τη διαλεκτική αυτή, αυτό θα

⁶⁰⁸ Πρβλ. V. Lossky, *In the Image*, ένθ. ανωτ., σσ. 188 - 189.

⁶⁰⁹ Πρβλ. Zizioulas, BC, σσ. 124 - 125.

επιτρέψει στον Μητροπολίτη Περγάμου να δηλώσει ότι τα πρόσωπα πλέον δεν συμπεριλαμβάνονται ως «μέρη από το όλο», (κάτι το οποίο θα αποτελούσε αντίφαση σε σχέση με την ελευθερία και την οντολογία του προσώπου), αλλά έχουν υποστασιαστεί σε άλλη υπόσταση, ως ενότητες σε κοινωνία⁶¹⁰. Αυτό βεβαιώς παίζει έναν κρίσιμο ρόλο στην οντολογία, καθώς σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, εάν η ενότητα ανήκει στη φύση, και όχι στην υπόσταση, παρουσιάζεται ο κίνδυνος μίας ολιστικής οντολογίας.

Με άλλα λόγια στους δύο θεολόγους εμφανίζεται διαφορετικός ο τρόπος με τον οποίο συνδυάζονται η ενότητα και η πολλαπλότητα, ή αλλιώς η ετερότητα με την κοινωνία. Στον Λόσκυ η σχέση μεταξύ Ένος και πολλών αντιμετωπίζεται ως μία αντινομική σχέση και διάκριση ταυτότητας μεταξύ της μίας ανθρώπινης φύσης που θεώνεται στο πρόσωπο του Χριστού και της πολλαπλότητας των προσώπων. Ο Υιός αποκαθιστά την ανθρώπινη φύση, ενώ το Άγιο Πνεύμα αποκαθιστά τα ανθρώπινα πρόσωπα, ως απόρροια της κατά Χριστόν διαμόρφωσής τους. Κατά κάποιον τρόπο, η Εκκλησία είναι μία μέσω του Χριστού και πολλαπλή μέσω του Αγίου Πνεύματος. Στον Μητροπολίτη Περγάμου, αντίθετα, η σχέση «Ένας-πολλοί» θεμελιώνεται στη βιβλική έννοια της συλλογικής προσωπικότητας. Ο ένας αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, στο πρόσωπο του Χριστού, που δίνει τη ζωή στα άλλα όντα, δια της χάριτος του Αγίου Πνεύματος.

Στην Αγιά Τριάδα, ο Ένας είναι ο Πατέρας και όχι η θεία φύση. Το ίδιο ισχύει και για το πρόσωπο του Χριστού, ο οποίος είναι ο Ένας στην Εκκλησία, ενώ δεν διαχωρίζεται από την Εκκλησία Του, δηλαδή από το Σώμά Του, ή αλλιώς, από την πολλαπλότητα, που είναι η εσχατολογική σύναξη των αγίων στη Βασιλεία. Στην ευχαριστιακή σύναξη αποκαλύπτεται το μυστήριο του Όλου Χριστού. Πρόκειται για μία ολότητα που δεν ολοποιεί, αλλά αποτελεί την προϋπόθεση για τη σύμπτωση της ετερότητας και της κοινωνίας, καθώς η οντολογική της ταυτότητα διαθέτει έναν εσχατολογικό θετικό χαρακτήρα. Η υπέρβαση αυτή οφείλεται στο Άγιο Πνεύμα, που ελευθερώνει το ανθρώπινο

⁶¹⁰ Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 74 - 75, υποσ. 168.

πρόσωπο από την αιτιοκρατία και όλες τις αναγκαιότητες, επειδή ο άνθρωπος είναι πλέον κατά χάρη υιός του Θεού.

Η έννοια του προσώπου στον Μητροπολίτη Περγάμου ανάπτυσσεται από την Τριαδολογία και την Χριστολογία προς την ανθρωπολογία. Ο Ζηζιούλας μάς παρουσιάζει μία Χριστολογία που μεταφράζεται υπαρξιακά σε Εκκλησιολογία. Σύμφωνα με τον Σεβασμιώτατο υπάρχει μία συνεχτική σχέση μεταξύ Χριστολογίας, Εκκλησιολογίας και Πνευματολογίας. Η θεώρηση του Περγάμου ως προς τη Χριστολογία είναι διαφορετική από την αντίληψη του Λόσκυ, στον βαθμό που και η σχέση του ως προς την Πνευματολογία είναι διαφορετική.

γ) Πνευματολογική διάσταση

Λαμβάνοντας ενδεχομένως αφορμή, από τον υπερτονισμό της Πνευματολογίας στους Σλάβους στοχαστές, όπως είναι ο Α. Σ. Khomiakov, ο L. P. Karsavin και εν μέρει ο Ν. Ν. Afanasiev, οι οποίοι εκλαμβάνουν την Εκκλησία κυρίως ως μία χαρισματική κοινωνία του Αγίου Πνεύματος και από τον Χριστομονισμό της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, ο Μητροπολίτης Περγάμου θα αναπτύξει μία πνευματολογικά εξαρτημένη Χριστολογία ή με άλλα λόγια, μία εσχατολογική Πνευματολογία, η οποία βιώνεται στη Θεία Ευχαριστία. Οι συνέπειες ενός τέτοιου τύπου Πνευματολογίας για το πρόσωπο, την κοινωνία και την ετερότητα είναι ιδιαίτερα σημαντικές, γεγονός που θα εξεταστεί στη συνέχεια.

Το μυστήριο της Εκκλησίας έχει τη γέννησή του στην Οικονομία όλης της Τριάδας, σε μία πνευματολογικά συγκροτημένη Χριστολογία. Ο Ζηζιούλας δεν δέχεται την αντίληψη του Λόσκυ σχετικά με τις «δύο Οικονομίες»⁶¹¹, του Χριστού και του Αγίου Πνεύματος. Το Άγιο Πνεύμα, ως Ζωοποιόν διανοίγει και καθιστά την ανθρώπινη ύπαρξη σχεσιακή, ενώ την ίδια στιγμή είναι κοινωνία (Β΄ Κορ. 13:13). Η Εκκλησία στην ουσία της ως μυστήριο, δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από τον

⁶¹¹ Για το θέμα των δύο Οικονομιών πρβλ. πιο πάνω υποσ. 10.

Ένα, που είναι ταυτόχρονα πολλοί και όχι ο Ένας που υπάρχει κατά προτεραιότητα, ως ο μοναδικός Ένας, τον οποίο ακολουθούν οι πολλοί. Αντίθετα είναι Ένας και πολλοί την ίδια στιγμή.

Η σχεσιακή ύπαρξη του Χριστού, ως Σώμα Χριστού μάς αποκαλύπτεται πνευματολογικά. Ο Χριστός υφίσταται μόνο πνευματολογικά, τόσο ως ιδιαίτερο πρόσωπο, όσο και ως Σώμα της Εκκλησίας και ανακεφαλαίωση των πάντων. Το συμβάν-Χριστός⁶¹² δεν αποτελεί ένα συμβεβηκός καθορισμένο αφ' εαυτού, ούτε μπορεί να θεωρηθεί ως ένα αυτοτελές γεγονός ή μία στιγμή της Ιστορίας, αλλά μονάχα ως μία καθολική έκφραση της Οικονομίας όλης της Αγίας Τριάδας.

Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα δύο είναι τα συστατικά στοιχεία της Πνευματολογίας που συγκροτούν τη Χριστολογία και την Εκκλησιολογία: η εσχατολογία και η κοινωνία. Χάρη σε αυτά τα δύο στοιχεία κάθε είδους διχοτόμηση υπερβαίνεται, επειδή ο Ένας και οι πολλοί συνυπάρχουν ως δύο όψεις της ίδιας πράγματικότητας και στο ίδιο επίπεδο (αυτό βεβαίως έχει να κάνει και με τα κανονικά και τα πρακτικά ζητήματα της Εκκλησίας, κάτι με το οποίο όμως δεν πρόκειται να ασχοληθούμε εδώ). Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου η Πνευματολογία διαθέτει οντολογική σημασία για την Εκκλησιολογία. Το Πνεύμα καθιστά το είναι της Εκκλησίας, δηλαδή αφορά στο αεί είναι και όχι το ευ είναι της. «Η Εκκλησία συγκροτείται μέσα σε και δια της εσχατολογίας και κοινωνίας»⁶¹³. Εσχατολογία και κοινωνία συνιστούν δύο συστατικούς παράγοντες για το είναι της Εκκλησίας.

Στον Ζηζιούλα, η Εκκλησία αποτελεί το Σώμα του Χριστού υπό μία οντολογική έννοια. Πρόκειται για το αληθινό εσχατολογικό σώμα του αναστάντος Χριστού. Η σχέση αυτή μεταξύ του αναστημένου Σώματος του Χριστού και του εκκλησιαστικού συμβάντος (της Ευχαριστίας) καθίσταται δυνατή μόνο μέσω του Αγίου Πνεύματος. Ο Μητροπολίτης αποκαλεί τη θέοθεν «εμπειρία» που έχει τις ρίζες της στη Θεία Ευχαριστία ως μία πνευματολογικά εξαρτημένη Χριστολογία.

⁶¹² Πρβλ. Zizioulas, BC, σ. III.

⁶¹³ Αυτ., σ. 132.

Ο Χριστός είναι ο ιδρυτής της Εκκλησίας, ενώ το Άγιο Πνευμα διαδραματίζει συστατικό ρόλο στην Εκκλησιολογία, χωρίς να εξαρτάται από τη Χριστολογία. Αυτό σημαίνει για τον Μητροπολίτη να καταστήσουμε την οντολογία της κοινωνίας προϋπόθεση του ίδιου του είναι της Εκκλησίας⁶¹⁴. Η ίδια η φύση της Εκκλησίας έχει σχεσιακό χαρακτήρα. Χάρη στο Άγιο Πνεύμα η φύση της Εκκλησίας είναι και εκστατική. Το Άγιο Πνεύμα επεμβαίνει και επιδρά στο έργο του Χριστού ταυτοχρόνως με τον ίδιο τον Χριστό. Με άλλα λόγια, το Πνεύμα συμπράττει με τον Χριστό. Το Άγιο Πνεύμα είναι αυτό που οδηγεί στην Ανάσταση του Χριστού. Ο Ζιζιούλας κάνει λόγο για μία Πνευματολογία που αποτελεί πηγή της Χριστολογίας και επομένως για μία Χριστολογία εξαρτημένη από την Πνευματολογία. Κατ' αυτόν η Χριστολογία και η Πνευματολογία θα πρέπει να υπάρχουν ταυτόχρονα και όχι ως ξεχωριστά και διαδοχικά στάδια στη σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου.

Μία τέτοια κατανόηση της σχέσης μεταξύ Πνευματολογίας και Χριστολογίας μάς βοηθάει να αντιληφθούμε τον Χριστό ως μία αποκλειστικά σχεσιακή ύπαρξη, μάλιστα κατ' απόλυτη έννοια. Την ίδια στιγμή μας αποτρέπει να κατανοήσουμε τον Χριστό ως άτομο, παρά μόνο ως Πρόσωπο, με μία κοινωνιακή και σχεσιακή έννοια. Η ύπαρξη του Χριστού στην Οικονομία απαιτεί, κατά τον Μητροπολίτη, το Σώμα, όπως ερμηνεύεται στη βιβλική παράδοση, (ως ο Υιός του Ανθρώπου, ο Δούλος του Θεού) επομένως, ως μία corporate personality, ως μία ανακεφαλαίωση σύνολης της ανθρωπότητας⁶¹⁵. Ο σκοπός της Οικονομίας και του όλου του έργου της σωτηρίας δεν είναι μόνο η σωτηρία του Ισραήλ, αλλά όλων των διασκορπισμένων λαών υπο την κεφαλή του Χριστού, στην ενώση της Θεανθρωπότητας⁶¹⁶. Μία τέτοια κατανόηση του Χριστού δεν είναι εφικτή, χωρίς τον ρόλο αυτό της Πνευματολογίας. Η Εκκλησία, ως πραγματικότητα και μυστήριο είναι γεγονός της χριστολογικής - πνευματολογικής σύνθεσης, η οποία μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την ενότητα της Εκκλησίας, μέσω της

⁶¹⁴ Βλ. αυτ., σ. 141.

⁶¹⁵ Βλ. Zizioulas, OM, σ. 78.

⁶¹⁶ Πρβλ. Ιωαν., ΙΙ, 52.

διαλεκτικής του Ενός - πολλών, δηλαδή από την συνύπαρξη του Ενός και των πολλών ταυτόχρονα.

Εξάλλου, η πνευματολογικά εξαρτημένη Χριστολογία προσδίδει στους «πολλούς» ένα συστατικό ρόλο για το εκκλησιολογικό είναι. Ο «ένας» δεν προηγείται των «πολλών», γι'αυτό και η ενότητα δεν προηγείται της ετερότητας, αλλά αποτελεί μία προϋπόθεση της σύμπτωσης του «ενός» και των «πολλών», της κοινωνίας και της ετερότητας, της τοπικότητας και της καθολικότητας. «Το Πνεύμα του Χριστού με τρόπο αυτενεργό συνδέεται με το Άγιο Πνεύμα, που σημαίνει ότι συνδέεται με μια κοινότητα. Η κοινότητα αυτή είναι η εσχατολογική χορεία των Αγίων που περιβάλλουν τον Χριστό στη βασιλεία του. Αυτή η Εκκλησία είναι μέρος του ορισμού του Χριστού. Το σώμα του Χριστού δεν είναι καταρχήν το σώμα του ατομικού Χριστού και εν συνέχεια μια κοινότητα «πολλών», αλλά ταυτοχρόνως είναι και τα δύο μαζί. Συνεπώς, δεν μπορεί να έχει κανείς το σώμα του ατομικού (του Ενός) χωρίς να έχει ταυτόχρονα την κοινότητα της Εκκλησίας (των Πολλών)»⁶¹⁷. Η ενσωμάτωση των πολλών στον ένα Χριστό δείχνει βεβαίως μία εξαρτημένη από την Πνευματολογία Χριστολογία. Ο Χριστός συγκροτείται από το Άγιο Πνεύμα. Η Εκκλησία είναι χριστοκεντρική, επειδή ο Χριστός είναι Αυτός που ανακεφαλαιώνει τους πάντες. Ο Χριστός αποτελεί μία συλλογική προσωπικότητα δια του Αγίου Πνεύματος. Στον Χριστό υπερβαίνεται η διαλεκτική ένωση του ενός και των πολλών δια του Αγίου Πνεύματος και γίνεται μία αληθινή πραγματικότητα.

Το πρώτο γνώρισμα του Αγίου Πνεύματος είναι ότι συνδέεται με την κοινωνία (Β΄ Κορ.13:13), αποτελεί ένα γεγονός κοινωνίας, που μεταμορφώνει όλα όσα αγγίζονται από το Πνεύμα σε ένα πλέγμα σχέσεων. Στην περίπτωση αυτή ο Άλλος μετατρέπεται σε οντολογικό μέρος της δικής μας ταυτότητας. Το Άγιο Πνεύμα απο-ατομικοποιεί τα όντα, όπου πνέει. Όπου λοιπόν το Άγιο Πνεύμα πνέει, εκεί δημιουργείται κοινωνία⁶¹⁸. Ο Χριστός ανακεφαλαιώνει όλη την κτίση

⁶¹⁷ Zizioulas, «The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist» ECW, σ. 105, μτφρ. κατά D. Knight, Η Θεολογία, ένθ. ανωτ., σ. 28.

⁶¹⁸ Βλ. Zizioulas, BC, σ. 130, επίσης, CO, σ. 6.

και την ανθρωπότητα, ενώ το Άγιο Πνεύμα τους ενώνει, συγκροτώντας ένα γεγονός κοινωνίας υπό τον Χριστό. Το γεγονός της Οικονομίας συνίσταται και στα δύο. Το Άγιο Πνεύμα είναι κοινωνία, οικοδομώντας την ενότητα της Εκκλησίας μέσω της αγάπης. Το Άγιο Πνεύμα είναι Αυτό που κάνει την κοινωνία άγια, συμπληρώνοντας το Σώμα του Χριστού σε μία ενότητα.

Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, η Πνευματολογία αυτή βιώθηκε στην αρχέγονη Εκκλησία γύρω από την Ευχαριστία. Περαιτέρω συνέπειες αυτής της Πνευματολογίας είναι, ότι η κοινότητα που εκφράζει την κοινωνία του Πνεύματος αποτελεί μέρος της παρουσίας του Χριστού και επομένως το Σώμα ή η κοινότητα περιβάλλει τον Χριστό. Μάλιστα, η Πνευματολογία αυτή, που έχει τις ρίζες της στα Έσχατα (σύμφωνα με το εσχατολογικό όραμα της εμφάνισης του Χριστού με την κοινότητα των αγίων) αποτελεί τη βάση για μία Χριστολογία εξαρτημένη από την Εκκλησιολογία⁶¹⁹. Μία πρώτη σημαντική επίπτωση είναι, ότι η Εκκλησία ως κοινωνία και λαός δεν νοείται ως διασκορπισμένη αλλά συναγμένη. Η σύναξη της κοινότητας είναι απόρροια του εσχατολογικού χαρακτήρα της Πνευματολογίας⁶²⁰ και επομένως το Άγιο Πνεύμα θεωρείται ως μία κοινωνία που συγκροτεί την κοινότητα. Η σημασία για το πρόσωπο είναι ότι μόνο «μέσα στην κοινότητα και δια της κοινότητας αναδύεται η αληθινή ταυτότητα και η προσωπική ετερότητα»⁶²¹. Το Άγιο Πνεύμα δημιουργεί κοινωνία και πρόσωπα. Για τον Μητροπολίτη Περγάμου, ο συνεκτικός αυτός ρόλος του Αγίου Πνεύματος είναι πολύ σημαντικός, γι' αυτό και ο θεολόγος επιμένει σε μία πνευματολογικά συγκροτημένη οντολογία στο πλαίσιο της οποίας τίποτα δεν υπάρχει αφ'εαυτού και μόνο καθ'εαυτό, αλλά μόνο ως αποτέλεσμα μίας ελεύθερης κοινωνίας, η οποία, σύμφωνα με τον Ζηζιούλα, συνιστά την ουσία του τριαδικού δόγματος, όσον αφορά στο είναι του Θεού⁶²².

⁶¹⁹ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σ. 113.

⁶²⁰ Βλ. αυτ., σ. 112 κεξ.

⁶²¹ Αυτ., σ. 113.

⁶²² Πρβλ. Zizioulas, ΟΜ, σ. 16.

Το Άγιο Πνεύμα καθιστά τον Χριστό ως συλλογική προσωπικότητα. Ο συλλογικός ή κοινωνιακός αυτός χαρακτήρας της Πνευματολογίας έγκειται στην εσχατολογική ένωση των πάντων εν Χριστώ. Η κοινωνιακή αυτή προσωπικότητα του Χριστού (πολυ-υποστατικότητα) δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς την Πνευματολογία. Με άλλα λόγια, η Πνευματολογία συμβάλλει στην κοινωνιακή αυτή διάσταση της Χριστολογίας⁶²³. Χάρη σε αυτή τη λειτουργία της Πνευματολογίας είναι δυνατό να μιλήσουμε για τον Χριστό ως Αυτόν που έχει Σώμα και για την Εκκλησία ως Σώμα Χριστού. Αξίζει να σημειωθεί, ότι ο κοινωνιακός και εσχατολογικός χαρακτήρας της Πνευματολογίας δεν αποτελούν ξεχωριστές στιγμές ή όψεις, αλλά ταυτόχρονες εκδηλώσεις, όπως η Χριστολογία και η Πνευματολογία. Στην Πνευματολογία η εσχατολογική όψη είναι κοινωνιακή, ενώ η κοινωνιακή (υπο την έννοια του Ενός και πολλών) είναι εσχατολογική⁶²⁴.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης μάς αποκαλύπτει την οικονομική σύνθεση μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας με το γεγονός της Ενσάρκωσης του Υιού του Θεού. Παρά το γεγονός, ότι τόσο ο Πατήρ, όσο και το Πνεύμα δεν είναι αδιάφοροι και άσχετοι ως προς την Ιστορία, μόνον ο Υιός γίνεται Ιστορία. Η Οικονομία λοιπόν, καθόσον προϋποθέτει την Ιστορία και έχει την Ιστορία είναι μόνο μία και αυτή είναι το γεγονός του Χριστού. Το να γίνει ο Χριστός Ιστορία, ως φανέρωση του ιδιαίτερου ρόλου Του μέσα στην Οικονομία, διαφέρει από τη ιδιαίτερη συμβολή του Αγίου Πνεύματος μέσα σε αυτήν, σημειώνει ο Ζηζιούλας. Η συνεισφορά αυτή συνίσταται στην απελευθέρωση του Υιού και της Οικονομίας από την σκλαβιά της Ιστορίας. Εάν ο Υιός πεθαίνει πάνω στον Σταυρό, υποχωρώντας ενώπιον της υποδήλωσης της ανθρώπινης ύπαρξης, το Άγιο Πνεύμα είναι το Πρόσωπο που ανασταίνει τον Υιό από τους νεκρούς⁶²⁵. Το Άγιο Πνεύμα, λοιπόν βρίσκεται πέρα από την Ιστορία και κάθε φορά που δρά στην Ιστορία, εισάγει τα Έσχατα. Γι' αυτό και το πρώτο ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της Πνευματολογίας, κατά τον Μητροπολίτη

⁶²³ Βλ. Zizioulas, BC, σ. 131.

⁶²⁴ Βλ. Α. Papanikolaou, «Divine energies», ένθ. ανωτ., σ. 374.

⁶²⁵ Βλ. αυτ., σ. 130.

Ζηζιούλα, είναι ο εσχατολογικός χαρακτήρας της. Ο Χριστός καθιστάται από το Άγιο Πνεύμα μία εσχατολογική ύπαρξη, είναι ο έσχατος Αδάμ. Το Άγιο Πνευμα πραγματοποιεί στην Ιστορία την κοινότητα των εσχάτων ημερών.

Ο εσχατολογικός - ευχαριστιακός αυτός χαρακτήρας της Πνευματολογίας αποσαφηνίζει εντελώς τον προσωπικό χαρακτήρα της Εκκλησίας. Η εσχατολογική ταυτότητα δίνει στην Εκκλησία και την αγιότητά της, λόγω του εμφανούς διαλεκτικού χαρακτήρα της Εκκλησίας έναντι του Χριστού, μία ταυτότητα που βιώνεται μέσα από και δια της σχέσεως της Εκκλησίας με τον Χριστό, ως κεφαλή. Η ευχαριστιακή αντίληψη της αρχαίας Εκκλησίας «ενισχύει την άποψη ότι το υποκείμενο που προσεύχεται δεν είναι μια κοινότητα ξέχωρη από τον Χριστό - εκείνη που προσεύχεται δεν είναι η κοινότητα σε κατάσταση αμαρτίας -, αλλά μια κοινότητα της οποίας το «εγώ», η «προσωπική» ταυτότητα είναι ο Χριστός. Επειδή ακριβώς ο Θεός βλέπει στην ευχαριστιακή κοινότητα τον Υιό του «έν ᾧ ευδόκησεν», Γι' αυτό εμείς οι αμαρτολοί έχουμε την βεβαιότητα ότι θα εισακουσθούμε»⁶²⁶. Η Ευχαριστία, λοιπόν, προσδίδει από τη μία μεριά την αγιότητα στην κοινότητα, η οποία αποτελεί φανέρωση του εσχατολογικού χαρακτήρα της υπόστασης, ως κοινότητα αγίων γύρω από τον Κύριο, ενώ από την άλλη χαρίζει και την αληθινή και αυθεντική προσωπική ταυτότητα της κοινότητας, όπου λαμβάνει χώρα η συνταύτισή μας με την κεφαλή, η οποία είναι ο Ίδιος ο Χριστός. Με άλλα λόγια το υποκείμενο, το «εγώ» της Εκκλησίας είναι το πρόσωπο του Χριστού.

Βεβαίως, μία σύνθεση μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας δεν μπορεί να νοηθεί μόνο στο επίπεδο της Εκκλησιολογίας, αλλά και στα υπόλοιπα, όπως είναι η Ανθρωπολογία, Κοσμολογία και Εσχατολογία κ.λπ. Στη θεολογική αντίληψη του Μητροπολίτη Περγάμου, η Χριστολογία και η Πνευματολογία αποτελούν επιμέρους πραγματικότητες της Εκκλησιολογίας. Η Ευχαριστία είναι ο τόπος, όπου ασκείται η θεολογία και πραγματώνεται ο προσωπικός τρόπος υπάρξεως του ανθρώπου. Εκεί, ο Χριστός και το Άγιο Πνεύμα δρουν

⁶²⁶ Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σ. 114, υποσ. 15.

από κοινού. Ο Ζηζιούλας δηλώνει κατηγορηματικά, ότι τα μυστήρια της Εκκλησίας είναι αυτά που καθιστούν κάθε μέλος ή πρόσωπο έναν ολόκληρο Χριστό, ενώ μέσω της Ευχαριστίας, ο πιστός μεταμορφώνεται στο όλο Σώμα του Χριστού και μέσα στο Πνεύμα. Η δομή της Εκκλησίας μεταφέρεται στη υπαρξιακή δομή του κάθε προσώπου⁶²⁷. Το Πνεύμα εκπληρώνει την εσχατολογική τελείωση του ξεχωριστού και μοναδικού.

Συνοψίζοντας, ο Μητροπολίτης Περγάμου σημειώνει, ότι εάν δεν δεχτούμε την Πνευματολογία ως συστατικό στοιχείο της Εκκλησιολογίας, η κατανόηση της Εκκλησίας ως θεσμός τίθεται σε κίνδυνο. Μέσα από τη χριστολογική προοπτική, μπορούμε να μιλήσουμε για την Εκκλησία ως εγ-καθιδρυμένη (εγ-κατεστημένη, in-stituted) από τον Χριστό, ενώ από μία πνευματολογική προοπτική ως συγ-κροτημένη (con-stituted) από το Άγιο Πνεύμα. Ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας χρησιμοποιεί αυτές τις δύο διατυπώσεις, προκειμένου να εκφράσει τη μεγάλη σημασία της Πνευματολογίας για την Εκκλησιολογία. Ο Χριστός λοιπόν εγ-καθιδρύει, έγ-καθιστά, ενώ το Άγιο Πνεύμα συγ-κροτεί, συν-ιστά, συν-θέτει και συν-τελεί στο γεγονός της Εκκλησίας⁶²⁸. Η εγκαθίδρυση, ο θεσμός μάς παρουσιάζεται ως κάτι που έχει ήδη συντελεστεί, ως ένα γεγονός τετελεσμένο, το οποίο προκαλεί την ελευθερία μας, ενώ η συγκρότηση είναι κάτι που προϋποθέτει τη δική μας συνεισφορά και μετοχή στο ίδιο το είναι.

«Η ευχαριστιακή κοινότητα είναι ο κατεξοχήν χώρος στον οποίο ενεργεί το Πνεύμα»⁶²⁹. Λόγω της παρουσίας του Αγίου Πνεύματος, η Εκκλησία αποτελεί εν Αγίω Πνεύματι εικόνα της τριαδικής ύπαρξης, αλλά και τη βάση για τη σύμπτωση ουσίας και ύπαρξης, φύσης και προσώπου. Με άλλα λόγια, οι πραγματικότητες αυτές δεν είναι ξεχωριστές και αυθύπαρκτες, καθώς το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος είναι εκείνο που σφραγίζει την οντολογία της Εκκλησίας. Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα μέσα από την κατανόηση αυτή είναι αδύνατο να χωρίσουμε στην Εκκλησιολογία το «γεγονός» (το συμβάν) από την

⁶²⁷ Βλ. Zizioulas, OM, σ. 85.

⁶²⁸ Βλ. Zizioulas, BC, σ. 140.

⁶²⁹ Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σ. 121.

«ουσία». Αυτό οφείλεται στο γεγονός, ότι το Άγιο Πνεύμα δημιουργεί κοινωνία και εισάγει τα Έσχατα μέσα στην Ιστορία. Αυτό έχει ως συνέπεια το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον να συμπίπτουν σε ένα γεγονός, στο γεγονός Ευχαριστίας μέσα στην Εκκλησία⁶³⁰.

Θα μπορούσαμε να πούμε, στο σημείο αυτό, ότι ο Μητροπολίτης Περγάμου παίρνει αφορμή από τις δύο μονιστικές τάσεις που εμφανίζονται στο πεδίο της Εκκλησιολογίας του 20ού αιώνα, για να αναπτύξει αυτή την πνευματολογικά εξαρτημένη Χριστολογία ή με άλλα λόγια την εσχατολογική Πνευματολογία. Το ίδιο επισημαίνει και ο Γιαγκάζογλου, σύμφωνα με τον οποίο «όταν η Χριστολογία προτάσσεται και εξερτά την Πνευματολογία δηλώνεται έντονα το ιστορικό πλαίσιο της θείας Οικονομίας... και αντιστοίχως όταν η Πνευματολογία προηγείται και εξερτά την Χριστολογία τονίζεται εμφανώς ο εσχατολογικός προσανατολισμός της Θείας Οικονομίας, καθορίζοντας ανάλογα και την Εκκλησιολογία»⁶³¹. Ο εσχατολογικός αυτός τύπος της Πνευματολογίας εξασφαλίζει την οντολογία της σχέσεως μέσα στην Εκκλησία. Όλα τα όντα βρίσκονται σε σχέση μόνο, όταν η Εκκλησιολογία εμπνεέται από την Πνευματολογία, δηλαδή μονάχα μέσω μιας Χριστολογίας πνευματολογικά εξαρτημένης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Χριστολογία συνεπάγει μία σχεσιακή οντολογία, στην οποία η κοινωνία προηγείται της ατομικότητας, διότι η σχέση δίνει την ταυτότητα της Εκκλησίας ως Σώμα Χριστού. Ο Μητροπολίτης δεν διστάζει να συνδυάσει το άλλο «είδος» Πνευματολογίας (ιστορική ή ιεραποστολική), που αναπτύχθηκε στη Δύση με την κλασική ελληνική οντολογία της ουσίας, η οποία οδηγεί σε μία Εκκλησιολογία, ως μία οντότητα αυθύπαρκτης φύσεως, που ακολουθεί τον Χριστό και συνεπάγεται μία ατομοκρατική πολιτισμική εξέλιξη⁶³².

Η χριστοκεντρική δομή της Εκκλησίας αποτελεί την τομή των ριζικά ξεχωριστών όψεων Πνευματολογίας ή Χριστολογίας. Η σύνθεση μεταξύ

⁶³⁰ Βλ. Zizioulas, OM, σσ. 79 – 80.

⁶³¹ Σ. Γιαγκάζογλου, «Η πνευματολογική Χριστολογία του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα», στο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας. Πρόσωπο, Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού σε Ορθόδοξη και Οικουμενική Προοπτική, εποπτεία-συντονισμός ύλης, Π. Καλαϊτζίδης-Ν. Ασπρούλης, (Ινδικτος, Βόλος, 2016).

⁶³² Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σσ. 123 – 124.

Πνευματολογίας και Χριστολογίας, αποτελεί μία σύνθεση ασύγχυτης αμοιβαιότητας και αδιάρρηκτης συνοχής, η οποία φανερώνει την κοινή Οικονομία και ενέργεια όλης της Τριάδας. Ο Πατήρ ευδοκεί, ενώ ο Υιός αὐτουργεί με τη συνέργεια του Αγίου Πνεύματος. Την αλήθεια αυτή βεβαιώνει και ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής «Ὁ μὲν εὐδοκῶν· ὁ δέ, αὐτουργῶν καὶ τοῦ αγ. Πνεύματος οὐσιωδῶς τὴν τε τοῦ Πατρὸς ἐπὶ πᾶσιν εὐδοκίαν καὶ τὴν αὐτουργία του Υἱοῦ συμπληροῦντος, ἵνα γένηται διὰ πάντων καὶ πᾶσι εἷς ὁ ἐν Τριάδι θεός»⁶³³. Η σωστή αντίληψη περί Πνευματολογίας συνέχει ἀρρηκτα τους πολλούς μέσα στο Σώμα του Χριστού, μέσα από την κοινωνία και το πλέγμα σχέσεων που συγκροτούνται από την εσχατολογική οντολογία.

Η Πνευματολογία του Μητροπολίτη Ιωάννη αποτελεί μία οντολογική κατηγορία για την Εκκλησιολογία. Ο Χριστός ως καθολικός δεν μπορεί να νοηθεί, χωρίς κάποιο από τα μέλη Του. Το Σώμα του Χριστού, δηλαδή η Εκκλησία, αποτελεί μία εσχατολογική πραγματικότητα, ενώ η διαλεκτική βίωση (εμπειρία) της πραγματικότητας αυτής λαμβάνει χώρα στην εκκλησιαστική κοινωνία (κοινότητα), ως Ευχαριστία.

⁶³³ Μαξίμου Ομολογητή, «Προς Θαλάσιον Β΄», PG 90, 272 B.

ΜΕΡΟΣ Γ΄

Η διυποκειμενική απο-οντολογικοποίηση και η ορθόδοξη οντολογικοποιητική ανταπάντηση

Όπως διαπιστώσαμε στα δύο πρώτα μέρη της παρούσας διατριβής, η κατανόηση της έννοιας του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας παρουσιάζεται και στους δύο συγγραφείς με έναν τελείως διαφορετικό τρόπο, καθόσον και οι δύο προέρχονται από ένα διαφορετικό πολιτισμικό και πνευματικό περιβάλλον. Το γεγονός αυτό καθιστά κάθε απόπειρα συγκριτικής θεώρησης ιδιαίτερα δυσχερή. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι η περαιτέρω εμβάθυνση στην έρευνά του «μεταφυσικού» υπόβαθρου των δύο στοχαστών. Στον Λεβινάς ο δρόμος αυτός περνάει αναπόφευκτα μέσα από το οντολογικό επιχείρημα και την ιδέα του Απείρου. Την ίδια στιγμή στον Μητροπολίτη Περγάμου, ο δρόμος της οντολογίας πορεύεται μέσα από την αγάπη, την Ευχαριστία και την εσχατολογία. Άραγε οι δύο αυτοί δρόμοι μπορούν να συναντηθούν;

Ένα από τα ζητήματα που εκκρεμούν είναι να μελετήσουμε την οριστική και μεταφυσική δομή των προτεινόμενων εννοιών περί προσώπου, ετερότητας και κοινωνίας στη γλώσσα του Ε. Λεβινάς. Μπορεί άραγε να δικαιολογηθεί η εκ μέρους του καθολική απόρριψη της οντολογίας;

1. Το οντολογικό επιχείρημα - εξεμπλάριον οντολογικής κατανόησης - και η προοπτική του στον Εμμανουήλ Λεβινάς

Οφείλουμε εξ αρχής να διευκρινίσουμε δύο ακόμη σημεία, τα οποία διαθέτουν σημαίνοντα ρόλο στη φιλοσοφία του Λεβινάς. Και τα δύο αφορούν στο πεδίο της οντοθεολογίας και την αφετηρία της νεότερης φιλοσοφίας και ειδικά την προσωπικότητα του Καρτέσιου. Ο Καρτέσιος θεωρείται ομόφωνα, ως ο θεμελιωτής της νεότερης σκέψης και εκείνος ο οποίος ανοίγει νέους δρόμους στη γνωσιολογία⁶³⁴ στο πλαίσιο του δυτικο-ευρωπαϊκού πνεύματος. Στην παρούσα συνάφεια

⁶³⁴ Σε σχέση με την πολύ γνωστή και κοινότυπη ήδη φράση «σκέφτομαι άρα υπάρχω» Πρβλ. Ρενέ Ντεκάρετ, Λόγος περί μεθόδου, μτφρ. J. Skokko, (Αναγνωστίδης, β' έκδοση, Αθήνα, 1976) σσ. 38-39.

δεν θα μας απασχολήσει η κατάφαση και η αποθέωση του νοούντος υποκειμένου, η απόλυτη κατάφαση του νοείν, αλλά η σχέση με το άπειρο, η σχέση με την ιδέα του Απείρου. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η ιδέα του Απείρου στον Καρτέσιο υπερβαίνει τη σκέψη προς μία τελείως διαφορετική κατεύθυνση.

Διαπιστώσαμε ήδη, ότι ο Λεβινάς είναι, κατά κάποιον τρόπο, καρτεσιανός, γεγονός που μας αναγκάζει να αποδώσουμε ιδιαίτερη σημασία στο οντολογικό επιχείρημα της υπάρξεως του Θεού. Από τους μελετητές της θρησκευολογίας και της φιλοσοφίας της θρησκείας είναι γνωστό, ότι το επιχείρημα αυτό δεν διατυπώνεται μόνο στη σχολαστική θεολογία και ιδιαιτέρως στη θεολογία του Ανσέλμου και την πραγματοκρατία, αλλά διαπερνάει σχεδόν όλη τη δυτική φιλοσοφική και θεολογική παράδοση.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης, όπως και πολλοί άλλοι σύγχρονοι ορθόδοξοι θεολόγοι (λ.χ. ο Χρήστος Γιανναράς και ο Βλ. Λόσκυ), παρουσιάζουν συχνά τη δυτική χριστιανική παράδοση ως ουσιοκρατική, ότι δίνει δηλαδή, προτεραιότητα στην ουσία (*essentia*) έναντι της ύπαρξης και του προσώπου, σε σύγκριση με την ανατολική, η οποία δίνει οντολογική προτεραιότητα στην υπόσταση και στο τρόπο ύπαρξης έναντι της ουσίας. Στο σημείο αυτό κρίνεται αναγκαίο να στραφούμε με συντομία στους οντολογικούς-εννοιολογικούς σταθμούς της χριστιανικής Δύσης και ιδιαιτέρως στον μεγάλο Πατέρα της Δύσης, τον ιερό Αυγουστίνο. Ο όρος πρόσωπο (με την έννοια του *persona*) εισάγεται στη δυτική χριστιανική παράδοση από τον Αυγουστίνο. Αξίζει να σημειωθεί, ότι ένας από τους πλέον έγκριτους ιστορικούς της φιλοσοφίας, ο Αλ. Λόσεβ, παρατηρεί στη φιλοσοφία του Αυγουστίνου κάτι πολύ σημαντικό. Σύμφωνα με τον Λόσεβ «από αυτή την οπτική γωνία το θείο στο Αυγουστίνο στο έσχατο θεμέλιό του είναι καν πέραν των τριών υποστάσεων και δεν είναι υπόσταση... . Η έκδήλωση της άγνωστης ουσίας του Αυγουστίνου, ο ίδιος χειρίζεται όχι ως προσωπική εκδήλωση, αλλά ως ανθρώπινο-προσωπική εκδήλωση. Εκείνος χαρακτηρίζει τις τρεις υποστάσεις ως *memoria*, *intellectus*, και *voluntas*»⁶³⁵. Αναμφίβολα στον Αυγουστίνο

⁶³⁵ Α. Лосев, История на античната философия, (Лик, София) σ. 97.

διακρίνουμε κάποια μορφή προσωποκρατίας, αν και σε ένα προχωρημένο στάδιο βουλησιαρχίας⁶³⁶, γεγονός, ωστόσο το οποίο δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα συνάφεια. Αντίθετα αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η δική του γνωσιολογική εικόνα, η οποία φανερώνει, κατά κάποιο τρόπο και την οντολογική αντίληψη του, που, όπως θα δούμε, ταυτίζεται με την παρμενίδια-πλατωνική οντολογία. Στη συνέχεια η ίδια αυτή οντολογία θα αποτελέσει την προϋπόθεση για το οντολογικό επιχείρημα, όπως θα διαπιστώσουμε και μόνοι μας.

Η αντίληψη αυτή επικυρώνεται με το «επιχείρημά» του, το οποίο στη γλώσσα της φιλοσοφίας είναι η οντολογία, ως «το υπάρχειν του υπάρχοντος», που ισοδυναμεί με το ίδιο το είναι καθ'εαυτό, στο πλαίσιο αναφοράς του οντολογικού επιχειρήματος για την ύπαρξη του Θεού στον Αυγουστίνο.

Είναι πολύ ενδιαφέρον το γεγονός, ότι το θέμα περί του οντολογικού επιχειρήματος απαντά κυρίως στη δυτική πνευματική παράδοση. Το γεγονός, ότι ο Λεβινάς αναφέρεται άπειρες φορές στο οντολογικό επιχείρημα, μάς υποχρεώνει να εγκύψουμε στη μεταφυσική αυτή προβληματική. Ο Αυγουστίνος, όπως και οι Παρμενίδης και Πλάτωνας έχουν ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη μας, καθόσον η γνωσιολογία του ιερού Αυγουστίνου συνδέεται άμεσα με τη γνωσιολογία του Καρτεσίου. Την ίδια στιγμή, ο Καρτέσιος ασκεί άμεση επίδραση στη φιλοσοφία του Λεβινάς, στον βαθμό που το οντολογικό επιχείρημά του θα δώσει τη βασική αφορμή στον Λεβινάς να αναπτύξει την ιδέα του Απείρου, η οποία πιστεύουμε, αποτελεί τη δομή της έννοιας της εξωτερικότητας, από την οποία αναδύονται τα θέματα περί του προσώπου, της κοινωνίας και της ετερότητας. Μπορούμε άραγε, να συμπεριλάβουμε τον Λεβινάς στη χορεία των στοχαστών, οι οποίοι ταυτίζουν το είναι με το νοείν στο πλαίσιο του οντολογικού επιχειρήματος; Το ερώτημα αυτό θα μας απασχολήσει στο παρόν κεφάλαιο.

*

⁶³⁶ Γύρω από το θέμα αυτό πρβλ. το άρθρο του π. Ν. Λουδοβίκου, «The Trinitarian foundations and Anthropological consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism"» ΕΕΑΕΣΘ, (Θεσσαλονίκη, 2002), σσ. 105-118.

Το ζήτημα του οντολογικού επιχειρήματος της ύπαρξης του Θεού⁶³⁷ μάς αποκαλύπτει μία περίπλοκη μεταφυσική προβληματική, η οποία ριζώνει βαθιά στη πνευματική παράδοση και συναντάται σε διαφορετικές εποχές και διάφορους συγγραφείς. Κάθε προσπάθεια μελέτης των προϋποθέσεων μίας τέτοιας προβληματικής μάς αναγκάζει να στραφούμε στην παράδοση, που τη φιλοξενεί, ακολουθώντας την κατάλληλη ερμηνευτική διαδικασία.

Το οντολογικό επιχείρημα στην ουσία του θέτει το εξής ερώτημα: είναι δυνατό το κατηγορούμενο του είναι; Στον Άνσελμο ο Θεός είναι το αντικείμενο της κατανόησης εκείνο που υπερβαίνει καθετί δυνατό, πέρα από το οποίο δεν μπορεί να νοηθεί κάτι μεγαλύτερο. Ο νούς νοεί το γενικό, επομένως το γενικό υπάρχει στο επιμέρους. Το σχήμα αυτό μάλιστα, δείχνει μία απόλυτη ολοποίηση του λογικού νου.

Κατά τη φύση του, το «οντολογικό επιχείρημα» είναι πιθανόν περισσότερο «γνωσιολογικό». Η λογική ουσία του «επιχειρήματος» στη δική του γενική μορφή συνίσταται στο γεγονός, ότι επικυρώνει την παρουσία και την ύπαρξη ενός τέτοιου περιεχομένου της γνώσης σε σχέση με το οποίο, το είναι και το νοείν, ή «η ύπαρξη» και «η ουσία» συνδέονται στενά μεταξύ τους, έτσι ώστε να είναι αδύνατο να αναγνωρίσουμε τη δεύτερη προϋπόθεση, χωρίς να έχει προηγουμένως αναγνωριστεί η πρώτη. Από τον ορισμό αυτό της λογικής ουσίας του επιχειρήματος συνεπάγεται ότι η σκέψη (ή νόηση) που βεβαιώνεται, εάν είναι καθόλου δυνατή, έχει τον χαρακτήρα μίας άμεσης αλήθειας

⁶³⁷ Εκτενέστερα για το θέμα του οντολογικού επιχειρήματος Πρβλ. C. Taliaferro, *Evidence and Faith*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), B. Leftow, «The Ontological Argument», *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, (Oxford University Press, NY, 2005), σσ. 80 - 116. A. Plantinga and M. Tooley, *Knowledge of God*, (Blackwell Publishing, Malden, 2008). D. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion*, (State University of New York Press, Albany NY, 2005). M. Murray and M. Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008). T. Mawson, *Belief in God*, (Clarendon Press, Oxford, 2005). M. Peterson and J. Raymond, Van Arragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, (Blackwell Publishing, Malden, 2005). W. Paley, *Natural Theology*, (Oxford University Press, Oxford, 2006). G. Matthews, «The Ontological Argument», *The Blackwell guide to the philosophy of religion*, (Blackwell Publishing, Malden, 2005) σσ. 81 - 102. K. Yandell, *Philosophy of Religion*, (Routledge, London, 1999). Ανεξάρτητα από τις μελέτες σχετικά με το οντολογικό επιχείρημα, η κλασική θέση του S. Frank μάς φαίνεται η πιο τεκμηριωμένη και ισχυρή, πάνω στην οποία και στηριζόμαστε στη σχετική ανάλυση.

που κατανοείται εύκολα. Το οντολογικό επιχείρημα δεν μπορεί να είναι ένα επιχείρημα με την έννοια της αναγωγής της επικύρωσης της ίδιας θέσης του επιχειρήματος που προέρχεται από από κάποιες άλλες αλήθειες, που προτάσσουν το επιχείρημα λογικώς. Το οντολογικό επιχείρημα βεβαιώνει μέσα του την παρουσία του αιτιατού, πρωταρχικού και αναγκαίου είναι και δεν μπορεί να αναγνωρίσει το είναι ως παράγωγο. Γι' αυτό και λόγω της ιδιότητάς του ως επιχειρήματος, δηλαδή ως μίας έμμεσης γνώσης, το οντολογικό επιχείρημα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως επαγωγή από τις συνέπειες προς το αίτιον, ή όπως γράφει ο Φράνκ από το «πρότερον πρὸς ἡμᾶς» προς το «πρότερον τῆ φύσει»⁶³⁸. Θα πρέπει μάλλον να το αναγνωρίσουμε ως ένα συλλογισμό δια της εις άτοπον απαγωγής, δηλαδή ως ένα συλλογισμό, που αποδεικνύει τον αδιανόητο χαρακτήρα της αντίθετης υπόθεσης, στρέφοντας τη νόηση προς τη βέβαιη και πρόδηλη αλήθεια.

Επισημαίνοντας την ταύτιση αυτή του λογικού χαρακτήρα με τον οντολογικό, η θρησκευολόγος Έλη Σιάροβα, σημειώνει ότι «το οντολογικό επιχείρημα είναι πάντοτε παρόν, όταν αποδεικνύεται κάτι, είτε εντελώς νοησιαρχικά, δηλαδή μόνο επί τη βάσει των εννοιών, είτε σε σχέση με το νοησιαρχικό επιχείρημα, οπότε και γίνεται χρήση κάποιου άλλου (ανοιχτής υπόθεσης) οντολογικού επιχειρήματος. Για την ακρίβεια, στη λογική του μορφή, το επιχείρημα αποκαλύπτει την αδυναμία διαφοροποίησης της λογικής ουσίας από την ύπαρξη, του ιδεώδους από το πραγματικό. Αυτό, λοιπόν, είναι το θεμέλιο κάθε μορφής του επιχειρήματος για το είναι ως μία αιώνια πραγματικότητα - το ενιαίο και μοναδικό είναι, που δεν έχει θεμέλιο, επειδή φανερώνει το ίδιο το πεδίο της τέλειας δυάδας αίτιου και αιτιατού»⁶³⁹. Συμφωνώντας απόλυτα με τις διαπιστώσεις αυτές, οφείλουμε να

⁶³⁸ Вл. С. Франк, «К истории онтологического доказательства. Приложение к кн. Предмет знания», С.Л. Франк, Предмет знания. Душа человека, Наука, (Санкт-Петербург, 1995), σσ. 365 - 416. Στην παρούσα εργασία χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Е. Сярова: С. Франк, Към историята на онтологичното доказателство, στη διαδικτυακή τοποθεσία www.religiology.org, (τελευταία ημέρα προσπέλασης, 01.01 2015)

⁶³⁹ Е. Сярова, «Онтологичния лик на философията на религията», С. Франк, Разкриващи се Дълбини, (Парадигма, София, 2002), σ. 57.

ομολογήσουμε, ότι εάν ένα τέτοιο νοησιαρχικό επιχείρημα οδηγεί στη βεβαίωση κάποιας ύπαρξης, είναι πολύ σημαντικό ότι είναι παρούσα και η μετάβαση από τη νόηση προς την πραγματικότητα, από την ύπαρξη προς την ουσία, μέσα στην οποία, πιστεύουμε, ότι βρίσκεται και το οντολογικό επιχείρημα.

Αλλά που ακριβώς βρίσκουμε στην ιστορία της φιλοσοφίας και της θεολογίας μία τέτοια σύμπτωση μεταξύ νοείν και είναι; Με τον κίνδυνο να στραφούμε σε μία περισσότερο ιστορική-φιλοσοφική εξέταση, θα πρέπει να σημειώσουμε, ότι κάθε σωστή προβληματικότητά βρίσκεται αναγκαστικά αντιμέτωπη με την πραγματικότητα των συμφραζομένων.

Στον Παρμενίδα, το είναι (το υπάρχουν) δεν αναφύεται ούτε χάνεται, διότι είναι αδύνατο, είτε να εμφανίζεται, είτε να περάσει στο μή-ον. Το είναι, ούτε υπήρξε ούτε θα υπάρξει, ενώ δεν υπόκειται σε διαίρεση, καθώς συμπίπτει με τον εαυτό του. Ταυτίζεται με τον εαυτόν του και δεν υπάρχει τίποτα που θα μπορούσε να το διασπάσει. Το είναι υπάρχει ακίνητο, αυτούσιο, πάντοτε και παντού ταυτόσημο με τον εαυτό του. Μοιάζει με μία απόλυτα στρογγυλή σφαίρα, από το κέντρο της οποίας απλώνεται ισομερώς προς όλες τις διευθύνσεις. Και η νόηση δύσκολα διακρίνεται από το είναι, επειδή είναι νόηση μονάχα δια το υπάρχουν⁶⁴⁰. Συνεπώς, το αληθές είναι εκείνη η γνώση, η οποία μάς αποκαλύπτει μόνο με τον νου, ολό το ενιαίο Εν, το αυτούσιο είναι, στον βαθμό που οι αισθήσεις μάς παραπλανούν.

Το είναι με την ιδιότητα της προϋποθετικής διανόησης συνιστά κάτι το απόλυτο - και είναι απρόσιτο σε κάθε είδους άρνηση. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται η βασική ιδέα του οντολογικού επιχειρήματος, η οποία συνάπτεται προς την έννοια του είναι, ως ενότητα και ολότητα του υπάρχουν. Η έννοια αυτή, αποτελώντας την προϋποθεση για την νόηση γενικώς, είναι μία αναγκαία έννοια, η οποία δεν επιτρέπει καθόλου την άρνηση. Μόνον το αληθινό-υπάρχουν, για την ακρίβεια, το είναι καθ'εαυτό είναι ταυτόχρονα περιεχόμενο, σε σχέση με το οποίο

⁶⁴⁰ Βλ. E. Zeller, «Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie», *Философията като метафизика*, επιμ. С. Марков, Слово, В. Търново, σσ. 29 - 30, πρβλ. Parmenides, Fr. 33 ff. 43f. M.

χάνει κάθε νόημα η διάκριση μεταξύ νόησης και πραγματικότητας ή λογικής ουσίας και ύπαρξης⁶⁴¹.

Η οντολογία του Πλάτωνα αναπτύσσει περαιτέρω και τροποποιεί τον παρμενίδιο αυτό μονισμό. Σε συμφωνία με τον Παρμενίδα ισχυρίζεται, ότι μπορούμε να γνωρίσουμε και να μελετήσουμε μόνο τον καθ'αυτό. Με άλλα λόγια, η αλήθεια των δικών μας εντυπώσεων καθόριζεται από την πραγματικότητα του αντικειμένου τους και από τον συγχρονισμό μεταξύ των διατυπώσεων και του αντικειμένου. Στην περίπτωση αυτή το νοούμενο διαφέρει ριζικά από αυτό που μάς παρουσιάζεται στην παράσταση (Vorstellung). Τα επιμέρους (οι ιδέες) αποκτούν την ταυτότητά τους μονάχα από την εφικτή ουσία που τα ενώνει εννοιολογικώς. Η νόηση γνωρίζει, κατά κάποιο τρόπο, τα αμετάβλητα είδη (ιδέες) των πραγμάτων, την ενσαρκωμένη έννοια. Το καθολικό (γενικό) δεν συμπίπτει, ούτε μόνο με τη δική μας νόηση, ούτε με τη θεϊκή νόηση. Υπό μία απόλυτη έννοια, η πραγματικότητα αυτή του Γενικού (ή του Ενός, Eine) υπάρχει πάντοτε σε μία αμετάβλητη μορφή, που είναι ανεξάρτητη από την αλλοίωση και την αλλαγή. Με άλλα λόγια, το Εν είναι αιώνιο και διακεκριμένο, στο οποίο όμως μπορεί να μετέχει μόνο ο νους⁶⁴². Αφήνοντας, όμως, τις ιδέες στην άκρη, πρέπει να δηλώσουμε, ότι «η οντολογία του Πλάτωνα δεν είναι απλώς διδασκαλία για το είναι, αλλά για την υπερούσια βάση του»⁶⁴³.

Το υπερούσιο αγαθό δεν ανάγεται σε τίποτα άλλο, κάτι το οποίο βεβαίως σημαίνει έναν απόλυτο, φανερό, και μεταφυσικό μονισμό, ο οποίος, όπως θα δούμε στη συνέχεια, μάς φανερώνει ένα διΐσμο. Όπως πολύ σωστά υποστηρίζει και ο Φρανκ, στη φιλοσοφία του Πλάτωνα, η διαφορά μεταξύ έννοιας και πραγματικού αντικειμένου, μεταξύ ουσίας και συγκεκριμένου είναι, χάνει το νόημά της μονάχα σε σχέση με την έννοια της ζωής καθ'εαυτήν ή για τη ζωή γενικώς. Η «Απόλυτη ζωή» είναι υψηλότερη, πέρα από την αντίθεση μεταξύ ιδανικού και πραγματικού, σταθερού και κινητού, επειδή τα περιλαμβάνει μέσα της, όπως αποδεικνύεται στον πλατωνικό

⁶⁴¹ Βλ. С. Франк, К истории, ένθ. ανωτ., σ. 3.

⁶⁴² Βλ. E. Zeller, «Grundriss», ένθ. ανωτ., σσ. 31 – 32.

⁶⁴³ Ц. Бояджиев, 'Неписаното учение' на Платон, (Лик, София, 1984), σ. 155.

«Σοφιστή»⁶⁴⁴, αναφορικά με την αθανασία της ψυχής. Η ενταξιακή ουσία της ψυχής αποτελεί τη μοναδική δυνατότητα, η οποία μπορεί να διασπάσει την ουσία του μονισμού.

Αν και στους όψιμους διαλόγους του Πλάτωνα θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι οι ιδανικές ουσίες ενώνονται στο είναι ως ενότητα, προς τις οποίες αντιστοιχούν η ζωή, η ψυχή, και ο νους, το πρόβλημα αυτό δεν αναπτύσσεται φανερώς και ακριβώς. Τις συνέπειες της λογικής αυτής θα ακολουθήσει ο Πλωτίνος, στον οποίο οι ιδανικές ουσίες ενώνονται στον νου, ο οποίος ταυτίζεται με το απόλυτο είναι, καθώς συνιστά ένωση του νοούντος και του νοητού, αποτελώντας έτσι την ενότητα όλων των νοητών.

Το αληθινό Ον είναι το απόλυτο είναι, που δεν έχει έλλειψη του είναι. Εκείνο το ον στο οποίο το είναι ταυτίζεται με τον νου, μέσα στο οποίο, ούτε το είναι, ούτε ο νους, κατανοούνται εκτός της πραγματικότητας αυτής, αυτό λοιπόν είναι το απόλυτο που αυτοβεβαιώνεται μέσα του, είναι το Αληθές και Πρώτο Ον, που ο νους επιθυμεί. Σε τελική ανάλυση και ο ίδιος ο νους είναι⁶⁴⁵, δηλαδή ταυτίζεται απολύτως με το αρχικό Πρώτο Ον.

Ο νους αποτελεί το πρώτο γέννημα του Πρώτου και το ανώτερο παράγωγο του είναι. Ο όρος «νους» περιέχει τη δυάδα του νοούντος και του νοητού. Μέσα από τη διαδικασία της νοήσεως, ο νους αντανακλάται στον εαυτό του. Ο Πλωτίνος προσδίδει ιδιαίτερη έμφαση σε αυτή την αυτοαναφορά· όταν ο νους αναρωτιέται για τον εαυτό του, ρωτά για τη δική του αρχή. Μέσω του στοχασμού, ο νους συνειδητοποιεί τη δική του «πολλαπλότητα» και αναρωτιέται για την ενότητα στην οποία βασίζεται· κατ' αυτόν τον τρόπο, ο νους συνειδητοποιεί ότι δεν είναι η Πρώτη πραγματικότητα ή το Πρώτο. Γι' αυτό και ο νους μπορεί να βρίσκεται στον εαυτό του μόνον όταν είναι ταυτόσημος και ταυτοχρόνως με τη δική του Αρχή, δηλαδή με το Ένα. Νοώντας το Ένα, ο νους νοεί τον εαυτό του και νοώντας τον εαυτό του ο νους νοεί το όλον, δηλαδή το σύνολο της πραγματικότητας⁶⁴⁶. Ο

⁶⁴⁴ Βλ. С. Франк, К истории, ένθ. ανωτ., σ. 9.

⁶⁴⁵ Βλ. αυτ., σ. 10.

⁶⁴⁶ Βλ. Ф. Рикен, Философия на Античността, (Лик, София, 2001), σσ. 231 – 232.

νους είναι το ον κατ'απόλυτη έννοια. Αυτός είναι η ολότητα του είναι. Στη φιλοσοφία του Πλωτίνου το είναι νοείται βάσει της ιδιότητας του κατηγορουμένου.

Ο νους, όμως, την ίδια στιγμή προϋποθέτει και τη δημιουργία κάτι διαφορετικού από τον εαυτό του, δηλαδή της ψυχής. Αυτή βρίσκεται στη σφαίρα του θείου υπεραισθητού κόσμου, εμπεριέχει τις ιδέες και είναι καθ' αυτή αριθμός και ιδέα. Εξάλλου, ως εκδήλωση του νου αποτελεί ζωή και ενεργητικότητα, υπάρχει όπως και οι ιδέες, αιώνια και εκτός χρόνου. Η ψυχή βρίσκεται άμεσα στα σύνορα του υπεραισθητού κόσμου, είναι αδιαίρετη και ασώματα, ενώ τείνει καθ'εαυτή προς τα διαιρετά και σωματικά με τα οποία συνδέεται κατά φύση και στα οποία μεταδίδει τις επιδράσεις που εκπηγάζουν από τον νου. Η πρωταρχική αυτή ψυχή ακτινοβολεί και μία δεύτερη ψυχή, η οποία αποκαλείται από τον Πλωτίνο φύση και η οποία είναι καταρχάς συνδεδεμένη με το κοσμικό σώμα, όπως συμβαίνει με τη δική μας ψυχή. Από τις δύο αυτές ψυχές κατάγεται και η πολλαπλότητα των ξεχωριστών ψυχών, που αποτελεί και το τελευταίο όριο του υπεραισθητού κόσμου⁶⁴⁷. Με ποιο τρόπο, ωστόσο, οι πολλές ψυχές αποκτούν πρόσβαση στο Έν; Κατά τον Πλωτίνο, το Αγαθό βρίσκεται κοντά μας από την αρχή, ως αντικείμενο της δικής μας έμφυτης κλήσης, υπάρχει μέσα μας ακόμη και όταν κοιμόμαστε. Άλλωστε δεν μας εκπλήσσει καθόλου, όταν το βλέπουμε ή το διακρίνουμε, επειδή συνυπάρχει πάντοτε μαζί μας και δεν χρειάζεται να προσπαθήσουμε να το θυμηθούμε⁶⁴⁸.

Για την ασυνείδητη αυτή παρουσία του Ενός ή το Αγαθού, ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί την εικόνα του κύκλου. Το Έν είναι το κέντρο της ψυχής, η οποία ακολουθεί μία περιστροφική κίνηση γύρω από το κέντρο αυτό. Το Έν δεν αποτελεί το κέντρο και το σημείο συνάθροισης μόνο της ψυχής, αλλά και κάθε όντος. Η ψυχή διαθέτει τη δυνατότητα να προσεγγίζει το απόλυτο αυτό κέντρο δια του δικού της κέντρου. Το Έν βρίσκεται πάντοτε μέσα μας, αλλά εμείς δεν είμαστε πάντοτε σε Αυτό. Το βιώνουμε αληθινά, όταν το πραγματοποιούμε στο δικό μας

⁶⁴⁷ Βλ. E. Zeller, «Grundriss», ένθ. ανωτ., σ. 48.

⁶⁴⁸ Βλ. Πλωτίνου, *Εννεάδες*, βιβλ. V, επιμ. R. Volkman (Παπαδήμας Δημ. Ν., Αθήνα), 5.76.

αυθεντικό κέντρο. Όντας το απόλυτο κέντρο, αυτό είναι η αρχή του όντος, η πηγή του νου, η αιτία του Αγαθού και η ρίζα της ψυχής⁶⁴⁹.

Το αληθινό ον, αποτελώντας την προϋπόθεση κάθε παράγωγου όντος, είναι υπό την έννοια αυτή, η οριακή αρχή, αλλά μόνο στο πεδίο του νου. Όλα αυτά που «είναι», έχουν ως αρχή τη λογική ή την ιδανική αναγκαιότητα που ταυτίζεται με το είναι του νου. Ο νους, ωστόσο, προϋποθέτει ακόμη τη δυαδικότητα του νοούντος και του νοητού, ή με άλλα λόγια, του είναι ως νους και του είναι ως αντικείμενο του νοούντος. Γι' αυτό και ο νους προϋποθέτει, με την ιδιότητά του ως η οριακή ανώτατη αρχή και η απόλυτη ενότητα, που είναι ανώτερη από το αντικειμενικό είναι και από τον νου, την πραγματικότητα της ενωμένης ζωής⁶⁵⁰, όχι του νοούντος και του νοητού, αλλά της ίδιας της νόησης⁶⁵¹. Η πραγματικότητα δεν ανήκει στο όν, αλλά στο είναι, ως αυτό-οικοδόμηση του είναι, ως δημιουργία του ίδιου του είναι.

Ως συνέπεια αυτής της νεοπλατωνικής λογικής θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην ιδέα για το Έν, ως Πρώτο, το οντολογικό επιχείρημα δεν εμφανίζεται ως επιχείρημα και τεκμηρίωση, ούτε ως κάποια άμεση γνώση, αλλά υπό τη μορφή της ζωής που δεν βιώνεται από την αντικειμενική γνώση και που μπορούμε να αποκτήσουμε, καθόσον το Πρώτο είναι παρόν μέσα στην ψυχή του ανθρώπου⁶⁵². Προφανώς, η ενταξιακή ουσία της ψυχής είναι ενσωματωμένη στην ουσία του Ενός.

Ο Αυγουστίνος είναι ο πρώτος χριστιανικός συγγραφέας, ο οποίος επί τη βάση της πλατωνικής και νεοπλατωνικής αντίληψης⁶⁵³ για την αυτοφανέρωση του ιδεώδους είναι αναπτύσσει την εγγύτητα και τη συγγένεια της ανθρώπινης ψυχής ως προς το είναι.

⁶⁴⁹ Πρβλ. αυτ., βιβλ. VI, 99. 6ο, βλ. Φ. Рикен, Философия, ένθ. ανωτ., σ. 232.

⁶⁵⁰ Πρβλ. Πλωτίνου, Εννεάδες, ένθ. ανωτ., βιβλ. VI, 5, κεξ.

⁶⁵¹ Πρβλ. αυτ., βιβλ. VI, 9.6.

⁶⁵² Πρβλ. αυτ., βιβλ. IX, 9.4. 9 – 10.

⁶⁵³ Για την αφομοίωση της νεοπλατωνικής ανθρωπολογίας από τον ιερό Αυγουστίνο πρβλ. την πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη του π. Ν. Λουδοβίκου, Η Κλειστή Πνευματικότητα και το Νόημα του Εαυτού, (Ελληνικά Γράμματα, γ' έκδοση, Αθήνα, 2008) και κυρίως Α' κεφ. του πρώτου μέρους.

Η αυτοφανέρωση του ιδεώδους είναι, όπως και η κατανόηση για την εξαιρετική φύση του αξιώματος της εσωτερικής προσωπικής ζωής μεταφέρει, κατά κάποιο τρόπο, στον Χριστιανισμό την ιδέα για την αυτοφανέρωση, που ο πλατωνισμός διαβλέπει πρώτα στην ενότητα του ιδεώδους είναι ή της απόλυτης ζωής. Μέσα στην αυτοφανέρωση της προσωπικής εσωτερικής ζωής μάς δίδεται εκείνο που αποτελεί πρωταρχική ενότητα της συνείδησης και του είναι. Κατά τον Gilson, το «επιχείρημα» του Αυγουστίνου αναζητά το θεμέλιό του στη πιο καταφανή αλήθεια από όλες τις αλήθειες, η οποία βασίζεται στο υπάρχουν της γνωσιολογικής συνείδησης⁶⁵⁴. Με άλλα λόγια, δηλαδή ο Αυγουστίνος τοποθετεί την κατάφαση της αλήθειας αυτής στο υπάρχουν του ίδιου του υποκειμένου που αμφιβάλλει. Η εγκυρότητα του δικού μας είναι προέρχεται από το ίδιο το γεγονός ότι αμφιβάλλουμε. Ο άνθρωπος, λοιπόν, συλλαμβάνει τη δική του νόηση και επειδή ο άνθρωπος γνωρίζει, ζει και υπάρχει πλέον χάρη σε αυτό. Η νόηση στη σειρά αυτή των σκέψεων αποτελεί το ύψιστο και το τέλειο. Από τη φιλοσοφία του Αυγουστίνου εμφανίζεται η ιεραρχία του σχήματος είναι-ζωή-γνώση (νόηση).

Ο νους, ως το ύψιστο μέσα στον άνθρωπο, αναζητά μία γενική διαφάνεια για κάθε συλλογισμό. Σύμφωνα με τον ιερό Αυγουστίνο, μία τέτοια πραγματικότητα αποτελεί το αντικείμενο της μαθηματικής τέχνης, όπως άλλωστε και η ιδέα της ένωσης. Η σοφία του ανθρώπου αναζητά, όπως και τα μαθηματικά την ενότητα, δηλαδή αναζητά κάτι που δεν μπορεί να αποκαλύψει στην εμπειρία, είναι όμως ήδη παρόν στο υποκείμενο, ως ιδέα. Σύμφωνα με τον Αυγουστίνο, εμείς διαθέτουμε κάποια έννοια για τη σοφία πριν να αποκτήσουμε τη σοφία και κάποια έννοια ευτυχίας, πριν ακόμη γίνουμε μέτοχοι της ευτυχίας. Έχουμε μέσα μας μία ιδέα για τη σοφία, η οποία είναι κοινή και γενική για όλες τις ιδέες. Η ιδέα αυτή, λοιπόν, μόλις που διακρίνεται ενώπιόν μας, ως κάποιο είδος γνώσης μέσα στην οποία παραμένουν κλεισμένες οι αυτούσιες, διηνεκείς, αιώνιες και δέουσες αλήθειες, όπως συμβαίνει λ.χ. και με τους αριθμούς.

⁶⁵⁴ Βλ. Ε. Жилсон и Ф. Бьонер, Християнската Философия, УИ Св. (Климент Охридски, София, 1994), σ. 149.

Είναι, όμως, ο νους που κρίνει για αυτές τις αλήθειες; Σε καμία περίπτωση. Αντίθετα, είναι πιο πιθανό το υποκείμενο να κρίνει μέσω των αληθειών και σε συμφωνία μαζί τους, διότι μέσα σε αυτές τις αλήθειες υπάρχει κάτι αναγκαίο που επιβάλλεται στη νόησή μας. Οι αλήθειες αυτές δεν ισοδυναμούν με τον νου, διότι αν μετείχαν στον νου, θα ήταν ευμετάβλητες, ασταθείς και διαφορετικές, όπως άλλωστε, είναι διαφορετικός και ο κάθε νους. Ως συνέπεια, στον νου υπάρχει κάτι υπερβατικό, ενώ ο νους συγκρατεί κάτι που είναι περρισσότερο από τον ίδιο. Η αλήθεια είναι πέρα από τον νου, επομένως ο νους αποκαλύπτει στη συνείδησή του κάτι που τον υπερβαίνει⁶⁵⁵. Και αυτό που τον υπερβαίνει δεν είναι κάτι σχετικό, άλλα κάτι απόλυτο.

Ο ιερός Αυγουστίνος, λοιπόν, ανάγεται προς τον Θεό από την ίδια τη νόηση. Όπως σημειώνει, χαρακτηριστικά, «αυτό το φως, μέσα από το οποίο φανερώνονται τα πράγματα, εν πάση περιπτώσει είναι στην ψυχή»⁶⁵⁶. Στη νόηση υπάρχει κάτι που σε κάθε περίπτωση υπερβαίνει την ίδια τη νόηση. Αυτή είναι η και η απόδειξη για την παρουσία ενός ανωτάτου όντος, δηλαδή του Θεού.

Η αλήθεια μπορεί να οριστεί μόνον, ως κάποια αυτούσια, διηλεκτή, αναγκαία και αιώνια γνώση στη θεωρία περί φωτισμού του Αυγουστίνου (δηλαδή, στην ενατένιση των αιωνίων αληθειών). Και αυτό που είναι αληθές υποτάσσεται στο Απόλυτο. Ένα μέρος από αυτό το Απόλυτο είναι και η αλήθεια που παρευρίσκεται στον άνθρωπο και με τον τρόπο αυτό προϋποθέτει τη σχέση του ανθρώπου με την αλήθεια. Ό,τι βλέπει και προσεγγίζει ο άνθρωπος νοώντας, συνδέονται με τη νόηση. Γνώση της αλήθειας σημαίνει να είμαστε σε επαφή με την αλήθεια. Το Απόλυτο αυτό, που εμείς γνωρίζουμε υπο τη μορφή της αλήθειας, είναι ο Θεός⁶⁵⁷. Στην αυγουστίνηα θεωρία του φωτισμού, η θέα της αλήθειας δεν σημαίνει και άμεση όραση του Θεού. Αντίθετα, δείχνει ότι ο Θεός αποτελεί την πρώτη προϋπόθεση, που καθιστά εφικτή τη γνώση της αλήθειας μέσα στην ψυχή. Κατ'

⁶⁵⁵ Βλ. αυτ., σσ. 149 – 152.

⁶⁵⁶ Augustine, De Gen. Ad litt. Imperf., 1.5, το παράθεμα είναι κατά το E. Жилсон и Ф. Бьонер, Христианската, ένθ. ανωτ., επίσης πρβλ. αυτ., σ. 157.

⁶⁵⁷ Βλ. Αυτ., σ. 159.

αυτόν τον τρόπο, το Αληθές Ον, όντας όχι μόνο το υπάρχον αλλά και η ίδια η αλήθεια, αποτελεί την προϋπόθεση κάθε όντος, αλλά και κάθε γνώσης. Στέκει ψηλότερα και πέρα από κάθε αμφιβολία και με την ιδιότητα του «εσωτερικού φωτός» κομίζει μέσα του το θεμέλιο του κάθε όντος.

*

Στο σημείο αυτό θα παρουσιάσουμε το οντολογικό επιχείρημα του Καρτέσιου υπό το πρίσμα του Λεβινάς, επειδή η σχέση του με τον Καρτέσιο, ως προς το οντολογικό επιχείρημα, έχει αποφασιστική σημασία για τις μη οντολογικές απόψεις του Γάλλου φιλοσόφου. Ο Λεβινάς προσπαθεί να παρουσιάσει το οντολογικό επιχείρημα του Καρτέσιου μέσα από μία νέα προοπτική, καθώς το επιχείρημα αποτελεί τη βάση για τη δομή της υπέρβασης και της εξωτερικότητας στο έργο του Λεβινάς, από τις οποίες αναδύονται τα θέματα περί του προσώπου, της κοινωνίας και της ετερότητας.

Ο φιλόσοφος βεβαιώνει, ότι η ιδέα του Απείρου συνεπάγεται τη σκέψη του Άνισου. Η μεταφυσική αναζήτηση του στοχαστή ξεκινά «από την καρτεσιανή ιδέα του απείρου, όπου το ideatum αυτής της ιδέας, δηλαδή το σκοπούμενο αυτής της ιδέας, είναι απείρως μεγαλύτερο από το ενέργημα δια του οποίου σκεπτόμαστε. Έχουμε μια δυσαναλογία ανάμεσα στο ενέργημα και σε κείνο που μας επιτρέπει να προσεγγίσουμε. Για τον Καρτέσιο, αυτή είναι μια από τις αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού· η σκέψη δεν κατάφερε να παραγάγει κάτι που να την υπερβαίνει· αυτό το πράγμα έπρεπε να τεθεί μέσα μας. Άρα πρέπει να δεχθούμε έναν άπειρο Θεό που έθεσε μέσα μας την ιδέα του Απείρου»⁶⁵⁸. Αυτό ουσιαστικά σημαίνει ότι η απειρότητα δεν μπορεί να γίνει το νοητό περιεχόμενο της ιδέας, επειδή το ενέργημα της νόησης είναι περατό, ενώ το περιεχόμενό της είναι άπειρο. Από εδώ, κατά τον Καρτέσιο, εξάγεται το συμπέρασμα, ότι η ιδέα της απειρότητας δεν προέρχεται από το ενέργημα του cogito, αλλά είναι μία ιδέα έμφυτη, η οποία οφείλεται στον Θεό. Η

⁶⁵⁸ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 60.

καρτεσιανή έννοια της ιδέας του Απείρου υποδηλώνει μία σχέση με ένα ον, που διατηρεί την ολική εξωτερικότητά του απέναντι σε κείνον που το σκέπτεται.

Εκείνο που ενδιαφέρει τον Λεβινάς στην περίπτωση αυτή δεν είναι το οντολογικό επιχείρημα καθαυτό, αλλά η ιδέα του Απείρου, η οποία, κατά κάποιο τρόπο, γεννιέται από τη τεκμηρίωση του επιχειρήματος. Η ιδέα του Απείρου διακρίνεται από το εξής χαρακτηριστικό: το *ideatum* της ξεπερνά την ιδέα του, δεν αποτελεί μία πλήρη σύμπτωση μεταξύ της αντικειμενικής και της τυπικής πραγματικότητας, ενώ για τα πράγματα δεν αποκλείεται η πλήρης σύμπτωση. Στη νόηση αυτή δεν υπάρχει ισότητα και λογική επάρκεια και αναφορικότητα, γιατί ποτέ δεν ικανοποιείται, εφόσον δεν συναντά το «αντικείμενό» της. Η παρουσία της ιδέας του Απείρου (ή ο Άλλος) αποτελεί μία μη-αφομοιώσιμη υπερπλήρωση που είναι ακατάλληλη για την αναφορικότητα.

«Το οντολογικό επιχείρημα έγκειται στην μετατροπή αυτού του «αντικείμενου» σε ον, ανεξάρτητο από εμένα. Ο Θεός είναι το Άλλο. Αν σκέφτομαι σημαίνει αναφέρομαι σε ένα αντικείμενο, τότε πρέπει να πιστέψουμε ότι η σκέψη του απείρου δεν είναι σκέψη. Αλλά θετικά μιλώντας τι είναι;»⁶⁵⁹. Η ιδέα του Απείρου, κατα τον Λεβινάς, έχει ανατεθεί όχι, τόσο στη νόηση, όσο στην Επιθυμία. Για τον φιλόσοφο, η ιδέα του Απείρου σημαίνει ακριβώς την αδυναμία ολοποίησης. Έτσι, το Άπειρο που δεν ολοποιεί, κατά κάποιο τρόπο, ταυτίζεται με το άπειρο Αγαθό⁶⁶⁰.

Η υπερβατικότητα της καρτεσιανής ιδέας του Απείρου από μία νόηση που είναι σε θέση να νοεί από όσα δεν νοείται, από όσα θα μπορούσε να περιέχει, ξεφεύγει του είναι και της ολοποίησης. Η ιδέα του Απείρου στον Λεβινάς, αν και θεμελιώνεται στο οντολογικό επιχείρημα, δεν υιοθετεί ωστόσο και τη δομή του, καθόσον στο οντολογικό επιχείρημα και «... στον Καρτέσιο η ιδέα του Απείρου παραμένει μια ιδέα θεωρητική, μια ενατένιση, μια γνώση. Όσο για μένα, φρονώ ότι η σχέση με το Άπειρο δεν είναι γνώση, αλλά

⁶⁵⁹ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 269.

⁶⁶⁰ Πρβλ. Ю. Тишнер, *Философия*, ένθ. ανωτ., σσ. 46 – 49.

επιθυμία. Επιχείρησα να περιγράψω τη διαφορά ανάμεσα στην Ανάγκη βάσει του γεγονότος ότι η Επιθυμία δεν μπορεί να ικανοποιηθεί· ότι η Επιθυμία, κατά κάποιο τρόπο, τρέφεται από την πείνα της και θεριεύει καθόσον ικανοποιείται· ότι η Επιθυμία είναι σαν σκέψη που σκέπτεται περισσότερα από όσα δεν σκέπτεται, η κάτι παραπάνω από αυτό που σκέπτεται. Παράδοξη λειτουργία ασφαλώς, αλλά όχι πιο παράδοξη από την παρουσία του Απείρου μέσα σε μια περατή πράξη»⁶⁶¹. Η κατ' εξοχήν αναντιστοιχία της ιδέας του Απείρου σημαδεύεται από την κατασκευή της επιθυμίας.

Ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη μας έχει και το γεγονός, ότι στην καρτεσιανή ιδέα του υποκειμένου, ο Λεβινάς διαβλέπει κάτι πολύ σημαντικό που θα διαμορφώσει κατά κάποιο τρόπο και τον δικό του υποκειμενισμό. Ενώ στον Δεύτερο Στοχασμό του Καρτέσιου, υποστηρίζεται, ότι η πρώτη αλήθεια είναι εκείνη της ύπαρξης του σκεπτόμενου εγώ, στον Τρίτο Στοχασμό προβάλλεται ήδη η προτεραιότητα της ιδέας του Θεού. Η φαινομενική αυτή αντίφαση εξηγείται όχι μόνον από το γεγονός ότι πρόκειται για δύο διαφορετικά επίπεδα εξέτασης, όπου το σκεπτόμενο εγώ προηγείται κατά την τάξη του λόγου, ενώ η ιδέα του Θεού προηγείται κατά την τάξη της πραγματικότητας⁶⁶². «Αντιθέτως, κατανοώ προδήλως ότι υπάρχει περισσότερη πραγματικότητα στην άπειρη υπόσταση παρά στην πεπερασμένη, και επομένως ότι η αντίληψη της άπειρης υπόστασης είναι μέσα μου, τρόπον τινά, πρότερη της πεπερασμένης, τουτέστιν η αντίληψη του Θεού είναι πρότερη της αντίληψης του εαυτού μου»⁶⁶³. Κατά τον Καρτέσιο, η ιδέα του Θεού είναι έμφυτη στην ψυχή μας, ενώ εγώ είμαι πιο βέβαιος για την ύπαρξη του Θεού παρά για τη δική μου. Το πεπερασμένο γνωρίζεται μέσω του απείρου. Το διανοητικό πρωτείο του υποκειμένου προστίθεται από εδώ και πέρα στο οντολογικό πρωτείο.

Σύμφωνα με τον Λεβινάς, καθόσον ο Καρτέσιος αντιλαμβάνεται τον Θεό ως είναι, θεωρεί και τον Θεό ως εμμενές είναι ή είναι που

⁶⁶¹ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 61.

⁶⁶² Βλ. Λεβινάς, GDT, σσ. 216 – 217.

⁶⁶³ Ρενέ Ντεζάρτ, Στοχασμοί, ένθ. ανωτ., σ. 114.

υφίσταται και εμμενώς. Στον Καρτέσιο η ιδέα του Απείρου ή η ιδέα του Θεού προηγείται του cogito, ενώ το ίδιο το cogito θεμελιώνεται στην ιδέα του Θεού. Η ιδέα του Απείρου, κατά τον Καρτέσιο βρίσκεται μέσα στο υποκείμενο, αποτελώντας μία εσώτερη ιδέα για το υποκείμενο, ένα υποκειμενικό γεγονός.

Η σχέση με την ιδέα του Απείρου στον Καρτέσιο είναι η προσκόμιση στη συνείδηση της μεγαλειότητας του προσώπου. Ο Λεβινάς φαίνεται να διαβλέπει ότι με τη μετατροπή της ιδέας του Απείρου αποκαλύπτεται το πρόσωπο, ή ο Άλλος. Αυτό, προφανώς ισχύει στο φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς για τον κατ'εξοχήν Άλλον, όπως και για τον Άλλο, στη διανθρώπινη διάσταση. Θεωρούμε σημαντικές τους ακόλουθους ισχυρισμούς, στους οποίους ο Λεβινάς διαβλέπει ότι «ο Καρτέσιος εκδηλώνει το θαυμασμό του απέναντι στο μεγαλείο του Θεού, σαν να διαβλέπει ξαφνικά ένα πρόσωπο πίσω από τα επιχειρήματα. ... ο στοχασμός του πάνω στην ιδέα του Απείρου οδηγεί τον Καρτέσιο ενώπιον ενός μεγαλείου που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πρόσωπο»⁶⁶⁴. Πίσω, λοιπόν, από τα επιχειρήματα και την ιδέα του Απείρου, κρύβεται το πρόσωπο του Λεβινάς.

Το εγώ που σκέπτεται στον Καρτέσιο, διατηρεί μία σχέση με το Άπειρο, μία σχέση που κατανοείται αρνητικά. Η γέννηση της άρνησης οφείλεται όχι στην υποκειμενικότητα την οποία αρνείται ή ακυρώνει, αλλά στην ίδια την ιδέα του Απείρου, ή μέσα στην υποκειμενικότητα ως ιδέα του Απείρου. Υπό την έννοια αυτή, η ιδέα του Απείρου είναι πραγματική ιδέα και όχι μόνο αυτό που εμείς συλλαμβάνουμε μέσω της άρνησης του πεπερασμένου. Στο οντολογικό επιχείρημα, η υποκειμενικότητα αποτελεί μία αποφαστική και παθητική πραγματικότητα. Είναι προφανές ότι αυτό είναι πολύ σημαντικό για τον Λεβινάς. Ο μονισμός του επιχείρηματος επιβάλλει στην τεκμηρίωσή του την κυριαρχία της αρχής της άρνησης και της παθητικότητας της νόησης.

Κατά τον τρόπο αυτό, το οντολογικό επιχείρημα υποδεικνύει τις σημαντικότερες έννοιες στη νόηση του Λεβινάς: «Η ιδέα του απείρου, το απείρως μεγαλύτερο που περιέχεται στο μικρότερο, επιτελείται

⁶⁶⁴ Λεβινάς, ΕΕ, σ. 84.

συγκεκριμένα ως μια σχέση με το πρόσωπο. Και μόνο η ιδέα του απείρου - διατηρεί την εξωτερικότητα του Άλλου σε σχέση με το Ίδιο, παρά τον συσχετισμό. Έτσι, εδώ έχουμε μια άρθρωση που είναι ανάλογη με του οντολογικού επιχειρήματος: στο είδος, η εξωτερικότητα ενός όντος εγγράφεται στην ουσία του. Μόνο που έτσι δεν αρθρώνεται ένας συλλογισμός, αλλά η επιφάνεια του προσώπου»⁶⁶⁵. Το οντολογικό επιχείρημα διαφωτίζει τρία σημαντικά, κατά τη γνώμη μας, πράγματα στο φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς. Πρώτον, επισημαίνει τον απαραίτητο άπειρο χαρακτήρα της νόησης, που θα αποτελέσει τη βάση της εξωτερικότητας και της πραγματικής ετερότητας στον Λεβινάς. Δεύτερον, τονίζει τη σχέση της ιδέα του Απείρου με το υποκείμενο, επομένως και το πρόσωπο. Και τρίτον, επισημαίνει το κυριώτερο μεταφυσικό κατασκεύασμα στην υπερβατική αναζήτηση της φιλοσοφίας του, δηλαδή την επιθυμία.

Το επιχείρημα όμως υποδεικνύει και ένα παράδοξο. Πράγματι, δεν ξέρουμε εάν ο Λεβινάς υποψιάζεται τον μονιστικό χαρακτήρα του οντολογικού επιχειρήματος, κάτι που έδειξε η προηγούμενη ανάλυσή μας. Κατά την ταπεινή μας γνώμη, το οντολογικό επιχείρημα παραμένει μία διανοητική και νοησιαρχική διαδικασία που πραγματεύεται την ολότητα και αποτελεί μία σύνθεση ενότητας. Το παράδοξο είναι, ότι ακριβώς στη σύνθεση αυτή ενότητας, είναι που αντιστέκεται ο Λεβινάς, προτείνοντας την ιδέα του χωρισμού, η οποία και θα διασφάλιζε την πολλαπλότητα. Γι' αυτό ενδεχομένως, ο Λεβινάς συνδέει την υποκειμενικότητα, την ετερότητα και την κοινωνία με την ήδη ανεπτυγμένη ιδέα του Απείρου και την κατασκευή του «επέκεινα της ουσίας».

*

Η παρμενίδια-πλατωνική οντολογία είναι εκείνη που θέτει τα θεμέλια του «οντολογικού επιχειρήματος» για τον χριστιανικό πολιτισμό, κάνοντας χρήση οντολογικών ορισμών στην ανάλυση του «εντός του εαυτού» (εμμένεια) και του «εκτός του

⁶⁶⁵ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 247.

εαυτού» (υπερβατικότητα). Όταν η θέση αυτή θα αναπτυχθεί στον νεοπλατωνισμό, θα οδηγήσει στη χριστιανική αντίληψη, ότι στο κέντρο του οντολογικού επιχειρήματος βρίσκεται η έννοια για το Υπερέιναι, ως η «πρωταρχική βάση και ο φορέας του είναι και του νου»⁶⁶⁶ και ότι η παρουσία και το Απόλυτο παρόν είναι η απόλυτη πρωταρχική και καταγωγική βάση για κάθε συνείδηση και γνώση, σύμφωνα με τη θέση του Φρανκ.

Με βάση τα παραπάνω, μπορούμε στη συνέχεια να σκιαγραφήσουμε τρεις από τις προϋποθέσεις της εμφάνισης του

⁶⁶⁶ С. Франк, К истории, ένθ. ανωτ., σ. 50 υποσ. 2.

οντολογικού τύπου συλλογισμού, με τη μορφή του οντολογικού επιχειρήματος⁶⁶⁷.

Η πρώτη είναι η ταύτιση και ο ταυτισμός του είναι με το Έν, με το Ενιαίο με την ιδιότητα της οντολογικής-αριθμητικής αρχής (δηλαδή οντολογικός μονισμός), καθώς η παρμενίδια-πλατωνική οντολογία προϋποθέτει την απλή μεταφυσική διχοτομία των δυάδων «ουσία-ύπαρξη», «ιδανικό-πραγματικό» και τέλος «νόηση-είναι».

⁶⁶⁷ Σε ένα υποδειγματικό σχέδιο θα επιχειρήσουμε να δούμε γιατί στη χριστιανική Ανατολή γενικώς δεν εμφανίζεται το φαινόμενο του οντολογικού επιχειρήματος. Η πρώτη αιτία αφορά στην έλλειψη κάποιας συμβολής από την πλευρά των Καππαδοκών Πατέρων, η οποία να συνίσταται στη μετατροπή της οντολογικής κατανόησης της αρχαίας φιλοσοφίας, καθώς στο πλαίσιο αυτό δίνεται προτεραιότητα και άλλη προοπτική στον όρο της υπόστασης σε σχέση με την πλήρη και αναγκαία άνευ όρων ουσία. Ο Θεός δεν υπάρχει κατά αναγκαιότητα, αλλά ως Ελεύθερο Πρόσωπο. Η Υπόσταση του Πατρός υπερβαίνει τα δικά Της ουσιαστικά όρια εν-κοινωνία με τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα. Η Υπόσταση, λοιπόν, προβάλλει τον οντικό ορίζοντα, ενώ η διαλεκτική και αμφιταλάντευση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης στη λατινική Δύση, όπου συνήθως ταυτίζεται η ύπαρξη στην οντική τάξη της ουσίας, δεν αποτελεί ζήτημα. Μήπως άραγε, η ουσιοκρατία σχετίζεται κατά κάποιο τρόπο με τον ολοποιητικό μονισμό; Στην Ανατολή, η Υπόσταση του Πατρός πραγματοποιεί το είναι-εν-κοινωνία, ενώ το είναι φέρει όχι, τόσο ουσιαστικές (essential) ιδιότητες, όσο προσωπικές-περιχωρητικές ιδιότητες. Με άλλα λόγια η Υπόσταση καθορίζει το είναι ως μία αντινομική και διαλεκτική έννοια, μη-αναγώγιμη στη φύση (ουσία), η οποία φέρει την ουσία στην πληρότητά της. Η δεύτερη αιτία έγκειται, πιστεύουμε, στη ξεκάθαρη ανάπτυξη της διδασκαλίας περί της Οικονομίας και των ενεργειών που καθορίζουν τα θεμέλια για τη γνώση του Θεού όχι ως μία μεταφυσική (διχοτομική) μεθόδευση, αλλά ως μία πρόδηλη και ζωντανή κοινωνία. Αυτός είναι και ο χωρισμός για τον οποίο επιχειρηματολογεί πολύ έντονα ο Λεβινάς, συλαμβάνοντας πολύ σωστά τις συνέπειες της παρμενίδιας οντολογίας. Οι Πατέρες αποδέχονται τη θεώρηση του Αριστοτέλη για την ενεργητική ουσία και δίδουν το θεμέλιο για την υπέρβαση του οντολογικού δυαδικού μοντέλου, υπερβατικό-εμμενές με άξονα τη χριστοκεντρική σύνθεση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού. Οι ενέργειες και η φύση ως εν-υπόστατες πραγματικότητες επιτρέπουν την κατά χάρη κοινωνία του Θεού μαζί μας. Κατά τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, ο Θεός είπε «εγώ ειμί ο ων»· ου γαρ εκ της ουσίας ο ων, αλλ' εκ του όντος η ουσία· αυτός γαρ ο ων όλον εν εαυτώ συνήλειφε το είναι». Αυτό σημαίνει, ότι η Αγία Τριάδα εξαπλώνει τη δική της ύπαρξη προς εμάς και ακόμα περισσότερο, υποστασιάζει στο πρόσωπο του Χριστού την ανθρώπινη ύπαρξη δια των ενεργειών του Χριστού που πλέον έχουν έναν θεανθρώπινο τρόπο, δηλαδή τρόπο ενεργείας, πράξεως και λειτουργίας. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, η Οικονομία αποτελεί μία οντολογία αγάπης, η οποία αναπτύσσεται σύμφωνα με έναν υποστασιακό (προσωπικό) τρόπο. Στη διδασκαλία περί των θείων ενεργειών (Παλαμισμός), ως ένα ζήτημα ξεκάθαρα πνευματολογικό, το οποίο έχει τα θεμέλιά του στη χριστολογική σύνθεση του αγ. Μαξίμου, η θεία ύπαρξη δεν έχει ανάγκη από μία οντολογική μεσιτεία και διαμεσολάβηση, επειδή η ίδια η ύπαρξή μας μεταδίδεται ως χάρη (δωλο-дат), ζωή που μοιράζεται, ένα συνεργειακό υπάρχειν, επειδή ο Χριστός ο ίδιος υποστασιάζει την ανθρώπινη ύπαρξη.

Η δεύτερη συνίσταται στην προσπάθεια να υπερβαθεί και ξεπεραστεί αυτή η μεθοδολογική διχοτομία πίσω από την οποία κρύβεται ο ολοποιητικός μονισμός, μέσω της ενσωμάτωσης της ψυχής ως μία υπεραισθητή ιδανική ουσία στην πρωταρχική βάση του Υπερείναι (ή όπως θα έλεγε ο Λεβινάς, η ενσωμάτωση του Άλλου στο Ίδιο). Η ψυχή ανακαλύπτει, μεσιτεύει και διαμεσολαβεί το είναι ως παρον μέσα της με την ιδιότητα της διανοητικής επίτευξης (νόησης). Σε αυτό έγκειται και η γνωσιολογική συμβολή της (νεοπλατωνικής) εκπόρευσης (απορροής) ή του δυναμικού πανθεισμού, όπως ονομάζεται αλλιώς από τον φιλόσοφο Zeller.

Η τρίτη προϋπόθεση αποκαλύπτεται, όταν αυτή η οντολογικό-γνωσιολογική εικόνα μεταφερθεί από τον ιερό Αυγουστίνο σε χριστιανικό έδαφος με την ιδιότητα του «οντολογικού επιχειρήματος δια της ύπαρξης του Θεού». Ο «νηφάλιος» και «γνωσιολογικός» λογισμός στον οποίο επιχειρηματολογεί η αυτοφανέρωση της αλήθειας αποκαλύπτει ενώπιόν μας την τρίτη προϋπόθεση για την εμφάνιση του οντολογικού επιχειρήματος σχετικά με την ύπαρξη του Θεού, ως απόλυτο και προφανές γεγονός, που θα πρέπει, κατά κάποιο τρόπο, να ομολογήσουμε, ως μορφή της αλήθειας.

Ο Θεός του οντολογικού επιχειρήματος υποστηρίζεται και δικαιώνεται μόνος Του. Το οντολογικό επιχείρημα αποτελεί μία απόπειρα να χειριστεί το όλον ως αντικείμενο. Τεκμήριο της παρουσίας αυτής στη σκέψη μίας ιδέας είναι το ideatum της, το οποίο υπερχειλίζει την ικανότητα της σκέψης.

Το οντολογικό επιχείρημα αφορά στην αντίληψη της ύπαρξης ως ένα υποκειμενικό είδος διαμεσολάβησης. Η υποκειμενικότητα είναι το πραγματικό αντικείμενο του οντολογικού επιχειρήματος. Η ύπαρξη δεν αποτελεί λογικό κατηγορούμενο, αλλά πραγματικότητα που θέτει τη δική της έκταση και θέτοντας την συμπίπτει μαζί της.

Θεωρούμε, ότι η «γνωσιολογία» αυτή αποκαλύπτει ενώπιόν μας τη διαδικασία της γνώσης, η οποία εξαντλείται στις δυνατότητες του νου, όπου η αλήθεια ορίζεται με βάση την περίφημη και κοινότοπη λογική σύμπτωση μεταξύ της έννοιας και του δικού της «αντικειμένου». Παρά την πρωταρχική και καταγωγική σύνθεση μεταξύ υποκειμένου και κατηγορήματος, αυτό δεν αναιρεί και δεν στερεί το είναι του Θεού από

τη λειτουργία του ως αφηρημένο και εννοιακό πεδίο του «αντικείμενου» μέσα στο επιχείρημα, ακόμη και αν είναι το πρωτοκατηγορούμενο, που δεν μπορούμε να το υπολογίσουμε στη σειρά των κατηγορουμένων. Το Απόλυτο μετατρέπεται σε ένα τέτοιο «αντικείμενο» του οντολογικού επιχειρήματος, του οποίου η οντολογική του φύση δεν μπορεί να αφαιρεθεί. Παρόλο, που το οντολογικό επιχείρημα με την ιδιότητα της οντολογικής ανάλυσης, ως «μη-ερωτηματική σαφήνεια ταυτολογικού-γενικού»⁶⁶⁸ τύπου προϋποτίθεται από τον παρμενίδιο μονισμό, μία τέτοια αναφορά συνιστά, για τη χριστιανική αντίληψη, κίνδυνο αποπροσωποποίησης κατά την προσέγγιση του Προσωπικού Θεού της χριστιανικής πίστης.

Σε χριστιανική προοπτική, το οντολογικό επιχείρημα εμφανίζεται έτσι ως οντολογικά αναγκαίο για τη γνώση του Θεού, όπου προϋποτίθεται η διχοτόμηση μεταξύ υπερβατικού-εμμενούς. Η γνώση του Θεού ανάγεται σε διανοητικό και νοησιαρχικό επίτευγμα της σκέψης, ως απόλυτης αρχής, με τον κίνδυνο, ωστόσο, να αποπροσωποποιηθεί ο προσωπικός χαρακτήρας του Θεού. Το οντολογικό επιχείρημα αποτελεί μία ιδιαίτερα λεπτή σύνθεση, η οποία αποσκοπεί στο ξεπέρασμα και την υπέρβαση των υπερβατικών και εμμενών κατηγοριών της αρχαίας φιλοσοφίας.

⁶⁶⁸ С. Марков, От Платон до Стросън, (Фабер, В. Търново, 1999), σ. 76.

2. Η ιδέα του Απείρου, ως βάση της μεταφυσικής του Εμμανουήλ Λεβινάς

Η μεταφυσική σκέψη είναι ίσως το πιο δύσκολο, σύνθετο και περιπλεγμένο μέρος του φιλοσοφικού έργου του Λεβινάς. Από τη μία μεριά η μεταφυσική συνιστά την ηθικότητα· εάν η μεταφυσική συνίσταται στην υπέρβαση, η ηθική συνείδηση εκπληρώνει τη μεταφυσική. Η υπέρβαση ως τέτοια αποτελεί την ηθική συνείδηση⁶⁶⁹. Στην ηθική, ο Λεβινάς εντοπίζει την απόλυτη προϋπόθεση της αυθεντικής μεταφυσικής σχέσης, του ανοίγματος στην εξωτερικότητα του επέκεινα⁶⁷⁰. Και μόνο το πρόσωπο είναι εξωτερικό μέσα στην ηθικότητά του.

Από την άλλη μεριά, η μεταφυσική πραγματοποιεί κατά τον Λεβινάς το κοινωνείν. Η μεταφυσική ως σχέση επιτελείται πρωταρχικά από την επιφάνεια του Άλλου ανθρώπου στο πρόσωπο. Η μεταφυσική σχέση πραγματώνει ένα πολλαπλό υπάρχειν⁶⁷¹, την πολλαπλότητα στον Λεβινάς.

Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να πούμε, ότι, τόσο η σχέση μεταξύ μεταφυσικής και ηθικής, όσο και η σχέση μεταξύ μεταφυσικής και κοινωνικότητας αποτελούν σταθερούς εννοιολογικούς συσχετισμούς στο φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς. Οι θεμελιώδεις δομές του μεταφυσικού αυτού συστήματος είναι ο χωρισμός και η υπέρβαση (Επιθυμία). Πρόκειται μάλλον για ένα τρωτό σημείο της σκέψης του Γάλλου φιλοσόφου, εάν λάβει κανείς υπ' όψη του τις κριτικές που διατυπώνονται στο σημείο αυτό ακόμη και από ορθόδοξους θεολόγους, όπως ο Μητροπολίτης Περγάμου, ο π. Π. Μανουσάκης και ο π. Ν. Λουδοβίκος.

Θα επιστρέψουμε και πάλι στην καρτεσιανή ιδέα του Απείρου, επειδή θεωρούμε ότι η ιδέα αυτή αποτελεί τη βάση της μεταφυσικής του Λεβινάς. Θα αναλύσουμε την ιδέα του Τέλειου, όπου ο Λεβινάς διαβλέπει ένα μέσο, για να γνωρίσουμε την ατέλειά μας. Ταυτόχρονα

⁶⁶⁹ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 339.

⁶⁷⁰ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 30.

⁶⁷¹ Βλ. αυτ., ΟΑ, σ. 281.

θα πρέπει να σημειωθεί, ότι η ιδέα αυτή, κατά τον φιλόσοφο, δεν αποτελεί μία ιδέα, αλλά την Επιθυμία. Στην ανθρώπινη προοπτική, η Επιθυμία αυτή θέτει υπό συζήτηση την ελευθερία μας, συνιστώντας τη δεξίωση του Άλλου ανθρώπου. Πρόκειται, επομένως, για την απαρχή της ηθικής συνείδησης στο σύστημα του Εβραίου φιλόσοφου.

α) Η μεταφυσική υπερβατική επιθυμία

Η μεταφυσική στο σύστημα του Λεβινάς διαθέτει ένα τελείως διαφορετικό νόημα. Η υπέρβαση δεν σημαίνει για αυτόν την ιδιοποίηση εκείνου που είναι, αλλά τον σεβασμό και τη δικαιοσύνη του. Στην αλήθεια, ως σεβασμό του είναι, ο φιλόσοφος βλέπει το νόημα της μεταφυσικής αλήθειας.

Στη φιλοσοφική σκέψη του Λεβινάς συναντιέται, αφενός μία καθαρή και καθολική νόηση, αφετέρου μία νόηση που είναι ανοιχτή στην υπέρβαση πέρα από την ολότητα. Η ηθική υπέρβαση, που αναδύεται στη διαπροσωπική σχέση, μάς δείχνει ότι η οριζόντια και η αμοιβαία σχέση δεν αποτελούν την τελική δομή του ανθρώπου.

Η έννοια της υπέρβασης βρίσκεται, για τον Λεβινάς, στο επίκεντρο σύνολης της φιλοσοφικής του προβληματικής. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η υπέρβαση είναι δυνατή μονάχα εάν ο Άλλος δεν είναι καταρχήν ο όμοιος ή ο πλησίον, αλλά ο απολύτως μακράν, το Άλλο, αυτός που καταρχήν δεν διαθέτει τίποτε το κοινό με εμάς, αποτελώντας καθαρή αφαίρεση⁶⁷². Η υπέρβαση δεν είναι δυνατή, φρονεί ο Λεβινάς, παρά μόνο με τον Άλλον άνθρωπο, ως απολύτως διαφορετικό από εμάς, με μία διαφορά που υπερβαίνει όλες τις διαφορές ποιοτήτων. Για τον Λεβινάς, η υπέρβαση συνιστά την αφετηρία όλων των σχέσεων με τον Άλλον άνθρωπο. Όλες οι άλλες σχέσεις μας στηρίζονται σε αυτή.

Η δήλωση για το Άλλο του είναι, είτε υπεράνω και αλλέως του είναι, απαιτεί να δηλώσει τη διαφορά υπεράνω και επέκεινα του

⁶⁷² Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 89.

αυτού, που διαχωρίζει το είναι από το μηδέν. Για την ακρίβεια, η διαφορά αυτή του επέκεινα, είναι η διαφορά της υπέρβασης⁶⁷³. «Η μεταφυσική, η υπέρβαση, η φιλοξενία του Άλλου από το Ίδιο, του Άλλου ανθρώπου από Εμένα, παράγεται συγκεκριμένα ως η αμφισβήτηση του Ίδιου από το Άλλο, δηλαδή ως η ηθική που πραγματώνει την κριτική ουσία της γνώσης»⁶⁷⁴. Τη μεταφυσική σκέψη, όπου ένα πεπερασμένο φέρει την ιδέα του Απείρου, όπου παράγεται η ριζική διάκριση και ταυτόχρονα η σχέση με τον Άλλον, ο Λεβινάς την ονομάζει αναφορικότητα της συνείδησής του. Η μεταφυσική αυτή ενδιαφέρεται για τον λόγο του Άλλου ή δεξιώνεται το πρόσωπο. Πρόκειται, όπως λέει ο Λεβινάς, για φιλοξενία αλλά όχι για θεματοποίηση⁶⁷⁵.

Στη δυτική φιλοσοφική παράδοση, υπενθυμίζει ο Λεβινάς, το είναι ως είναι αποτελεί πάντοτε μία μονάδα. Στην παράδοση αυτή, μόνον η ενότητα συντηρεί το οντολογικό προνόμιο. Σε αυτό, ο Λεβινάς διακρίνει τον απόλυτο δεσμό του Ενός με το είναι. Πρόκειται για ένα δεσμό, που επιβάλλεται στον στοχασμό, επειδή αντιμετωπίζουμε το υπάρχειν πάντοτε σε μία ύπαρξη. Στη δυτική φιλοσοφία, εξάλλου, η πολλαπλότητα εκδηλώνεται πάντοτε ως πολλαπλότητα υποκειμένων. «Έξω από την ύπαρξη των όντων, ο πληθυντικός δίνεται σε ένα υποκείμενο που αριθμεί, ως αριθμός, ήδη υποταγμένος στη σύνθεση του «εγώ νοώ»⁶⁷⁶. Με τον τρόπο αυτό, η υπέρβαση δεν είναι, φρονεί ο Λεβινάς, ποτέ επαρκώς βαθιά. Ως απλή σχέση, η υπέρβαση τοποθετείται μέσα στο οντολογικό συμβάν. Με τον τρόπο αυτό στη βάση του οντολογικού υποβάθρου, η γνωσιολογία προσλαμβάνει έναν ολοποιητικό χαρακτήρα, όπου η ίδια η υπέρβαση ως μία απλή σχέση είναι κατώτερη από το είναι. Ο Λεβινάς κρίνει ότι η γνώση καταλήγει σε μία σπινοζική ενότητα, έναντι της οποίας, το εγώ δεν αποτελεί παρά μία σκέψη, ενώ το αντικείμενο μεταστρέφεται σε συμβάν του υποκειμένου.

⁶⁷³ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 14.

⁶⁷⁴ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 39.

⁶⁷⁵ Βλ. αυτ., σ. 386.

⁶⁷⁶ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 356.

Στην επίσημη συνεδρία στη Σορβόνη υπό την προεδρία του Ζαν Βαλ, ο Λεβινάς διευκρινίζει ότι στην απόλυτη αντιστοιχία μεταξύ συνείδησης και είναι, η φανέρωση του είναι μπορεί να ταυτιστεί με τα φαινόμενα. Με τον τρόπο αυτό, το είναι αποτελεί ένα συνειδησιακό παιχνίδι, όπου εύκολα μπορεί να καταλήξει σε αντικατοπτρισμό. Στην πράξη το είναι, που προσδιορίζεται από το ρήμα είναι, περιγράφηκε τελικά από τον Χάιντεγκερ, ως η ίδια η φωτεινότητα, η στίλβη, η αντινοβολία, η φανέρωση και η αλήθεια. Στο σχήμα αυτό του Χάιντεγκερ, θεωρεί ο Λεβινάς, είναι αδύνατον να βγούμε από την εμμένεια του Ίδιου⁶⁷⁷ έχοντας ακόμη την ιδέα του είναι. Η υποκειμενικότητα θεωρεί εξάλλου το Άλλο ως ον, καθιστώντας το εξάρχης μετρήσιμο στην κλίμακα του Ίδιου, επειδή η ιδέα του είναι συνιστά κατ' εξοχήν μία ιδέα αντιστοιχίας⁶⁷⁸.

Η διάκριση όμως μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μέσα από την οποία προσεγγίζουμε ό,τι υπάρχει, δεν αποτελεί για τον Λεβινάς, το αφετηριακό σημείο ενός διαλογισμού που προσεγγίζει το είναι εν γένει. Αυτό που κάνει γενικώς ο Λεβινάς είναι να τοποθετήσει την αλήθεια για το είναι στον διϋποκειμενικό χώρο. Ο Λεβινάς πιστεύει ότι η αλήθεια του είναι δεν είναι η εικόνα και η ιδέα της φύσης του, αλλά τοποθετείται σε ένα υποκειμενικό πεδίο, που επιτρέπει στην εξωτερικότητα να διατυπωθεί ως εντολή και αυθεντία, ως ολόκληρη ανωτερότητα. Η καμπύλη αυτή του διϋποκειμενικού χώρου καθιστά δυνατή την αλήθεια του είναι. Στη διακρίση αυτή της «καμπής» του διϋποκειμενικού χώρου, όπου επιτελείται η εξωτερικότητα ως ανωτερότητα, η μεταφυσική αναζητεί τον τρόπο με τον οποίο επιτελείται η εξωτερικότητα του είναι μέσα στη αλήθεια του⁶⁷⁹. Ο φιλόσοφος μας εξηγεί, ότι το να θεωρήσουμε το είναι, ως εξωτερικότητα, σημαίνει να αντιληφθούμε το Άπειρο, ως Επιθυμία του απείρου, και έτσι να κατανοήσουμε, ότι η παραγωγή του απείρου

⁶⁷⁷ Ο όρος Ίδιο (le Même) στην ορολογία του Λεβινάς αποβαίνει τελικά το Εγώ, το γνωρίζον Εγώ, είναι το κατ'εξοχήν Ίδιο.

⁶⁷⁸ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 52.

⁶⁷⁹ Πρβλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 374.

επικαλείται τον χωρισμό, την παραγωγή της απόλυτης αυθαιρεσίας του εγώ⁶⁸⁰.

Σε αντίθεση με τη φιλοσοφική οντολογία του Χάιντεγκερ, ο Λεβινάς θα προτείνει μία μεταφυσική στραμμένη προς το «αλλού» και το «αλλιώς» και το «άλλο». Η μεταφυσική επιθυμία τείνει προς κάτι τελείως Άλλο, προς το απολύτως Άλλο. Ο Λεβινάς θεωρεί, ότι η δυτική φιλοσοφία ήταν, κατά κανόνα, μία οντολογία, μία αναγωγή του Άλλου στο Ίδιο, με τη μεσολάβηση ενός ουδέτερου όρου, που εξασφαλίζει την κατανόηση του είναι. Ο Λεβινάς διαβλέπει σε αυτό μία οντολογία που επαναφέρει το Άλλο στο Ίδιο, προάγει την ελευθερία, η οποία είναι η ταυτοποίηση του Ίδιου, που δεν αφήνεται να αλλοτριωθεί από το Άλλο⁶⁸¹. Βεβαίως, ο Λεβινάς έχει διαφορετική άποψη, θεωρώντας, ότι η αληθινή εξωτερικότητα είναι μεταφυσική, η οποία δεν βαρύνει πάνω στο χωρισμένο ον, διατάσσοντάς το, σαν να είναι ελεύθερο⁶⁸².

Οι φαινομενολογικές αναλύσεις του Λεβινάς ξεκινούν από μία τυπική δομή, για την ακρίβεια, από την ιδέα του Απείρου μέσα μας. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί, ότι προκειμένου να έχει κανείς την ιδέα του Απείρου, πρέπει να υπάρχει χωρισμένος⁶⁸³. Ο Λεβινάς θεωρεί, ότι το ουσιώδες της κτιστής ύπαρξης συνίσταται στον αποχωρισμό της από το Άπειρο. Ο χωρισμός αυτός διανοίγεται στην ιδέα του Απείρου. Ο συγγραφέας επιθυμεί να εμβαθύνει στο σημείο αυτό: η σκέψη και η ελευθερία μας προέρχονται από τον χωρισμό και από την ηθική θεώρηση του Άλλου ανθρώπου⁶⁸⁴. Ο Λεβινάς, στη θέση της ιδέας της ολότητας, με την οποία η οντολογική φιλοσοφία συλλαμβάνει την πολλαπλότητα, θέλει να τοποθετήσουμε την ιδέα ενός χωρισμού που ανθίσταται στη σύνθεση της ενότητας.

Ο Λεβινάς, λοιπόν, επιμένει για ένα Εγώ, ικανό για τη συνύπαρξη, το οποίο αναδύεται ως κάτι χωριστό. Αυτός ο χωρισμός είναι αναγκαίος, ώστε το Άπειρο να μπορέσει να υπάρξει. Κάτι τέτοιο σημαίνει μία

⁶⁸⁰ Βλ. αυτ., σ. 376.

⁶⁸¹ Βλ. αυτ., σ. 39.

⁶⁸² Βλ. αυτ., σ. 391.

⁶⁸³ Βλ. αυτ., σ. 91.

⁶⁸⁴ Βλ. αυτ., σ. 126.

εσωτερική ζωή, ως συμβάν του είναι, ως διάνοιξη μίας διάστασης, μέσα στην οικονομία του είναι, απαραίτητης για την παραγωγή του απείρου⁶⁸⁵. Η ιδέα του Απείρου απαιτεί τον χωρισμό του Ίδιου από το Άλλο, τα δύο και παραμένουν απολύτως χωρισμένα. Η ιδέα του Απείρου προβάλλεται ως η έσχατη υφή του είναι, ως η παραγωγή της ίδιας του της απειρότητας. Η θέση αυτή, η οποία συνοψίζεται από τον φιλόσοφο, αντιβαίνει στο αρχαίο προνόμιο της ενότητας, που υποστηρίζεται από τον Παρμενίδα μέχρι τον Σπινόζα και τον Χέγκελ⁶⁸⁶. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, στον έμπρακτο αυτό χωρισμό, απόπου ξεκινάει η μεταφυσική, ο χωρισμός και η εξωτερικότητα θα πρέπει να παραμείνουν χώριστα, έτσι ώστε να διατηρηθεί η μεταφυσική αναζήτηση, ως υπέρβαση προς το Απόλυτο και το Τέλειο.

Η ιδέα του Απείρου δεν ξεκινάει από το εγώ. Η μεταστροφή της εσωτερικότητας προς την εξωτερικότητα, προς το απολύτως Άλλο ή προς το Άπειρο στον Λεβινάς δεν εξάγεται από την ταυτότητα της εσωτερικότητας και δεν είναι στα μέτρα της ψυχής. Ο χωρισμός του όντος παράγεται, ως ψυχισμός, η σχέση με το Άλλο συνίσταται στην πορεία προς αυτό μέσω της επιθυμίας. Η ιδέα του Απείρου ξεκινάει από το αντικείμενο του στοχασμού και όχι από τον στοχαστή και αποκαλύπτεται με την καθαυτό έννοια του όρου. Το επιθυμητό γεννά την Επιθυμία, η οποία, όπως ήδη αναφέρθηκε, στον Λεβινάς είναι η σκέψη που σκέπτεται περισσότερο από ό,τι μπορεί να σκέπτεται. Η Επιθυμία, επιμένει ο φιλόσοφος, καταμετρά την απειρότητα του Απείρου, γιατί είναι μέτρο δια της αδυναμίας του μέτρου, ενώ το άμετρο το οποίο καταμετράται από την Επιθυμία είναι το πρόσωπο⁶⁸⁷. Η φαινομενολογία στη φιλοσοφική αντίληψη του Λεβινάς είναι απαραίτητη για την αποκατάσταση της πρωταρχικής εμπειρίας. Η φαινομενολογία είναι απαραίτητη για την αναγνώριση του Λόγου (Word) του Θεού. Για την ακρίβεια στο πρόσωπο του Άλλου συναντάμε

⁶⁸⁵ Βλ. αυτ., σ. 311.

⁶⁸⁶ Πρβλ. αυτ., σ. 122.

⁶⁸⁷ Βλ. αυτ., σσ. 65 – 66.

τον Θεό για πρώτη φορά, στη συνάντηση με τον Άλλον, ο Θεός έρχεται στον νου μου νοερώς, φανερώνεται και γίνεται αισθητός⁶⁸⁸.

Το «Α» στο «Ά-πειρο» προσδιορίζει το βάθος της συγ-κίνησης από την οποία συγ-κινείται η υποκειμενικότητα μέσω της τοποθέτησης της ιδέας, που είναι μία τοποθέτηση χωρίς κατάληψη. Στην κατάσταση της παθητικότητας, αναγνωρίζουμε την Επιθυμία, η οποία αφυπνίζει με την πιο εκτυφλωτική αρχαία φλόγα, την οποία ο Λεβινάς παρομοιάζει με τη σκέψη που σκέπτεται περισσότερο από όσα μπορεί, ή κάτι παραπάνω από αυτό που σκέπτεται⁶⁸⁹. Το Επιθυμητό ή ο Θεός θα πρέπει να παραμείνει διακεκριμένος από την Επιθυμία, ενώ με τη σειρά της η ανιδιοτέλεια (disinterestedness) είναι δυνατή στην Επιθυμία για το Άπειρο. Η Επιθυμία επέκεινα του είναι ή η υπέρβαση δεν απορροφάται στην εμμένεια⁶⁹⁰.

Το Άπειρο διανοίγει την τάξη του Αγαθού. Η τάξη της Επιθυμίας επικυρώνεται μέσα από την ιδέα της ex nihilo δημιουργίας. «Αλλά η ιδέα της ex nihilo δημιουργίας εκφράζει μια πολότητα μη συνενωμένη σε ολότητα»⁶⁹¹. Ο Λεβινάς εντοπίζει στη δυτική φιλοσοφική παράδοση ήδη από τον Παρμενίδα και μέσω του Πλωτίνου, ότι η πολλαπλότητα φαινόταν ενωμένη μέσα σε μιαν ολότητα της οποίας, η πολλαπλότητα δεν μπορούσε να είναι παρά μία φαινομενικότητα, η οποία, άλλωστε, παραμένει ανεξήγητη, στον βαθμό που, κάθε περιστολή της ελευθερίας συνιστά περιστολή του είναι. «Από τον Παρμενίδα και μέσω του Πλωτίνου δεν καταφέρνουμε να σκεφτούμε διαφορετικά. Γιατί η πολλαπλότητα μας φαινόταν συνενωμένη μέσα σε μια ολότητα της οποίας η πολλαπλότητα δεν μπορούσε να είναι παρά μια φαινομενικότητα, άλλωστε ανεξήγητη»⁶⁹². Η πολλαπλότητα και η ετερότητα στην περίπτωση του οντολογικού μονισμού θεωρούνται μία έκπτωση του Ενός, ενώ με την ιδέα της δημιουργίας εκ του μη όντος

⁶⁸⁸ Βλ. Levinas, AT, σ. 175.

⁶⁸⁹ Βλ. Levinas, GDT, σσ. 220 – 221.

⁶⁹⁰ Βλ. Levinas, GCM, σ. 68.

⁶⁹¹ Αυτ., σ. 125.

⁶⁹² Αυτ., σ. 125.

εκφράζεται πλέον μία πολλαπλότητα, η οποία δεν μεταβάλλεται σε ολότητα.

Στην περίπτωση αυτή, η νόηση για τον Άλλον-στο-Ίδιο (l'Autre-dans-le-Même), η νόηση αυτή για τον Άλλον (l'Autre) δεν αντιστοιχεί σε ένα άλλο Ίδιο (Même). Το «σε» στην περίπτωση αυτή δεν σημαίνει αφομοίωση. Το Άλλο ενοχλεί, ξυπνά, είτε προβληματίζει το Ίδιο. Είτε το Ίδιο μπορεί να εμπνέει, ή να επιθυμεί το Άλλο. Ο Λεβινάς επιλέγει σκόπιμα τις διατυπώσεις αυτές. Θέλει να δείξει τη μεταβολή στη σημασία των ρημάτων αυτών. Ο σκοπός είναι να καταλάβουμε, ότι η ταυτότητα του Ίδιου δεν μπορεί να αναχθεί στη σημασία των ρημάτων αυτών. Άρα, το Ίδιο περιλαμβάνει κάτι παραπάνω από αυτό που θα μπορούσε να περιλάβει⁶⁹³. Αυτή είναι η Επιθυμία.

Ο Λεβινάς κατανοεί την Επιθυμία, ως μία λαχτάρα που εμπυχώνεται από το επιθυμητό, γεννιέται από το «αντικείμενο» της, γι'αυτό είναι αποκάλυψη. Η Επιθυμία αποκαλύπτει το Άπειρο, επειδή καταμετρά την απειρότητα του απείρου, καθότι, είναι μέτρο δια της αδυναμίας του μέτρου. Όπως ήδη έχουμε σημειώσει, το χωρίς μέτρο νοούμενο με βάση την Επιθυμία είναι το πρόσωπο⁶⁹⁴.

Ο Λεβινάς αντιλαμβάνεται την Επιθυμία σε συνάρτηση με την κλασική έννοια της υπόστασης (substance). Έτσι θεωρεί, ότι η Επιθυμία λειτουργεί αντίστροφα, επειδή σε αυτήν το είναι αποβαίνει καλοσύνη⁶⁹⁵. Η κατηγορηματική πίστη του Λεβινάς για την μεταφυσική,

⁶⁹³ Βλ. Levinas, GCM, σ. 80.

⁶⁹⁴ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 66.

⁶⁹⁵ Βλ. αυτ., σ. 67.

ως σχέση με το ον που ολοκληρώνεται στην ηθική, προηγείται της κατανόησης του είναι και επιβιώνει της οντολογίας⁶⁹⁶.

Η Επιθυμία στον Λεβινάς ανήκει σε διαφορετική τάξη. Μοιάζει με τη σκέψη που έχουμε δεδομένη στη νόηση, η οποία όμως διαθέτει περισσότερο περιεχόμενο από αυτό που μπορεί να κατανοηθεί από τη νόηση. Η Επιθυμία στον Λεβινάς είναι διαφορετική από τη θυμικότητα της ηδονιστικής ενεργητικότητας, όπου το επιθυμητό είναι ζητούμενο, το έχουμε πετύχει, ή είναι ταυτόσημο με το αντικείμενο της ανάγκης, όπου η εμμένεια της αναπαράστασης (representation) και η εμμένεια του κόσμου ξαναβρίσκει η μία την άλλη. Πρόκειται για μία επιθυμία, η οποία δεν ταυτίζεται με την ανάγκη. Επιθυμία, χωρίς πείνα και επίσης χωρίς τέλος. Είναι μία επιθυμία για το άπειρο qua επιθυμία γι'αυτό που είναι επέκεινα του είναι, η οποία είναι καθορισμένη στον κόσμο des-inter-estedness⁶⁹⁷. Είναι μία υπέρβαση και επιθυμία για το Αγαθό.

Ανάγκη και Επιθυμία στο φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς αποτελούν αντίθετες καταστάσεις. «Μια σκέψη που σκέφτεται

⁶⁹⁶ Για τον π. Ν. Λουδοβίκο, οι προσπάθειες του Λεβινάς προς την κατεύθυνση της αποδέσμευσης από την οντολογία, δεν είναι πολύ επιτυχείς. Ο π. Λουδοβίκος ανάγει τη φιλοσοφία, την οποία ο Λεβινάς μεταμορφώνει σε μία μεταφυσική της Επιθυμίας, πάλι στον «εγωισμό της οντολογίας», θεωρώντας την ως μία παραδοσιακού τύπου υποκειμενική νοησιαρχία, η οποία κινείται στο πλαίσιο της κτιστοκεντρικότητας. Σύμφωνα με τον π. Νικόλαο Λουδοβίκο, η προσπάθεια του Λεβινάς να υπερβεί την οντολογία μέσω μίας μεταφυσικής, θεμελιωμένης στην ηθική ως πρώτη φιλοσοφία, καταλήγει ατυχώς στο να παραμένει η ηθική αυτή στα όρια της φαινομενολογικής δι-υποκειμενικότητας, δηλαδή στα όρια του εγωιστικού «υπερβατικού Εγώ» της, με αποτέλεσμα ο φιλόσοφος να επαναφέρει ανεπίγνωστα την κύρια ασθένεια της οντολογίας, δηλαδή τον «εγωισμό της οντολογίας». Με άλλα λόγια, κατά τον θεολόγο, ο Λεβινάς επαναφέρει την κτιστοκεντρικότητα, μεταμορφωμένη σε μία μεταφυσική της Επιθυμίας, η οποία παρουσιάζεται ως ηθική υπέρβαση από ένα εγώ που τελικά παραμένει το συμπαγές κέντρο του κόσμου. Βλ. π. Ν. Λουδοβίκου, Η Ευχαριστιακή οντολογία. (Δόμος, Αθήνα, 1992), σσ. 21-23. Το μεγαλύτερο όμως πρόβλημα, κατά την γνώμη μας, δεν είναι, ότι η επιθυμητική υπέρβαση «κλείνεται» στο υποκειμενικό Εγώ και στη δική του κτιστότητα, αλλά το αντίθετο, ότι «ανοίγεται» στο άπειρο. Γι'αυτό η κριτική του π. Παντελεήμονα Μανουσάκη στην Επιθυμία, όπως την κατανοεί ο Λεβινάς, μάς φαίνεται περισσότερο ακριβής. Για τον Μανουσάκη, η εσχατολογική Επιθυμία του Λεβινάς βαίνει πέρα από τον Άλλον, επειδή δεν γνωρίζει τέλος, δηλαδή η Επιθυμία για τον Άλλον υπερβαίνει και τον ίδιο τον Άλλον, επειδή είναι μία υπέρβαση προς τα έσχατα, η οποία δεν γνωρίζει πέρας, γι'αυτό είναι και ά-πειρον. Βλ. J. Manoussakis, «Spelling desire with two Ls: Levinas and Lacan», Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society 7 (2002), σ. 20. Εδώ έγκειται επίσης και το θέμα περί εσχατολογίας της Επιθυμίας και της ετερότητας. Πρβλ. επίσης Zizioulas, CO, σσ. 48-49.

⁶⁹⁷ Βλ. Levinas, GDT, σ. 221.

περισσότερο από όσο σκέφτεται είναι επιθυμία. Η επιθυμία «μετρά» την απειρότητα του απείρου»⁶⁹⁸. Όπως ήδη έχουμε σημειώσει στον Λεβινάς, η Επιθυμία είναι ακόρεστη και δεν ικανοποιείται, αλλά ούτε και ανάγεται στην ανάγκη, κατά την οποία το ποθούμενο ποτέ δεν πληροί, γιατί είναι περίσσεια της υπέρβασης, είναι η ίδια η καλοσύνη.

«Αν οι ηθικές σχέσεις οφείλουν να οδηγήσουν - όπως θα δείξουμε εδώ - την υπέρβαση στο τέρμα της, η αιτία έγκειται στο γεγονός ότι το ουσιώδες της ηθικής βρίσκεται στην υπερβατική αναφορά της και ότι κάθε υπερβατική πρόθεση δεν έχει τη δομή νόηση-νόημα. Ήδη αφ'εαυτής, η ηθική είναι μία 'οπτική'».⁶⁹⁹ Η οπτική αυτή του Λεβινάς μάς παρουσιάζει την υπέρβαση ως νόημα, ενώ το νόημα, ως εντολή είναι εντεταλμένη στο υποκείμενο πριν από κάθε δήλωση. Είναι μία απλή δήλωση του ενός-για-τον-άλλο. Στην ηθική αυτή υποκειμενικότητα, η υπέρβαση διαρρηγνύει την ενότητα της υπερβατικής διαίσθησης, όπου η εμμένεια θριαμβεύει πάντοτε επί της υπερβάσεως⁷⁰⁰.

Στην εποικοδομητική κριτική του καθηγητή Theodore de Boer στο βιβλίο *Otherwise than Being or Beyond Essence*, όπου η φιλοσοφία του Λεβινάς χαρακτηρίζεται ως «ηθικός υπερβατολογισμός», ο Λεβινάς απαντάει θετικά. Ο Λεβινάς θεωρεί, ότι ο χαρακτηρισμός αυτός εκφράζει το πνεύμα της σκέψης του, υπό την έννοια ότι το στοιχείο του «υπερβατολογικού» προϋποθέτει πάντοτε ένα ορισμένο πρωτείο. Στην περίπτωση του Λεβινάς, η ηθική προηγείται της οντολογίας. Η ηθική είναι πιο οντολογική από την ίδια οντολογία, πιο ανυπέρβλητη από την οντολογία. Στο σημείο αυτό αναδύεται μία αμφισημία. Με ποιόν τρόπο, η ηθική φαίνεται να είναι τοποθετημένη στη κορυφή της οντολογίας, ενώ προηγείται της οντολογίας⁷⁰¹; Πρόκειται συνεπώς, για έναν υπερβατολογισμό, ο οποίος ξεκινάει από την ηθική. Θεωρούμε, ότι με την οριοθέτηση αυτή αναδύεται η ρητή ηθική από-οντολογικοποίηση

⁶⁹⁸ Ε. Λεβινάς, «Η Φιλοσοφία και η ιδέα του απείρου», μτφρ. Χ. Μαροσέλλου, Νέα Εστία, τχ. 1814 (Σεπτέμβριος 2008), σ. 251.

⁶⁹⁹ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 20.

⁷⁰⁰ Πρβλ. Levinas, GCM, σ. 78.

⁷⁰¹ Βλ. Levinas, GCM, σ. 90.

στη φιλοσοφία του στοχαστή. Το «υπερβατολογικό», η υπερβατολογική ηθική συνιστά το πρωτείο της ηθικής έναντι της οντολογίας.

Όλα αυτά, ο Λεβινάς τα αποδεικνύει με την παρουσίαση του προσώπου του Άλλου ανθρώπου, που το συσχετίζει με το είναι. Το υπάρχουν αυτού του είναι, μη αναγώγιμο στη φαινομενικότητα, επιτελείται μέσα στην αμετάθετη επιτακτικότητα με την οποία απαιτεί μια ηθική απάντηση. Γενικά, ο Λεβινάς αλλάζει τις θέσεις και τις προϋποθέσεις του αντικειμένου και του υποκειμένου, προκειμένου να ελευθερώσει το υποκείμενο από την οντολογική ολοποιητική του αναγκαιότητα.

Για τον λόγο αυτό, το υποκείμενο μπαίνει στην αιτιατική πτώση, χωρίς να διαφεύγει στο είναι, καθώς είναι εξόριστο από το είναι, εκτός του είναι και ομοίως με το Εν στην πρώτη υπόθεση του Παρμενίδη, χωρίς θεμέλιο. Για την ακρίβεια, το υποκείμενο βρίσκεται «αναγωγημένο στον εαυτό του»⁷⁰² και με τον τρόπο αυτό χωρίς όρους, καθώς οι όροι του υπερβαίνονται από την ηθική καλοσύνη και θα πάψουν να υφίστανται στον ηθικό ορίζοντα του Άλλου.

Εν κατακλείδι, θα πρέπει να σημειώσουμε, ότι σύμφωνα με τον Λεβινάς, η ετερότητα ή η εξωτερικότητα δεν ανάγονται στην εμμένεια. Η ιδέα του Απείρου είναι αυτή που εγκαθιδρύει την ηθική του Λεβινάς. Η ηθική στον φιλόσοφο δεν είναι απλώς μία στιγμή από το είναι, αλλά μάλλον αλλέως και καλύτερα του είναι. Το να είσαι καλός σημαίνει υπεροχή και ανύψωση επέκεινα του είναι. Αυτό που δείχνει ο Λεβινάς είναι, ότι η ηθική δεν αποτελεί απλά μία πτυχή και στιγμή του είναι, αλλά ότι είναι υπεράνω(αλλέως), «καλύτερα» του είναι.

Η υπερβατικότητα στον Λεβινάς συνεπάγεται την υπεράσπιση της απόλυτης διάνοιξης του υπερβατικού στο πρόσωπο του Άλλου, ενώ ο θάνατος του Άλλου αποτελεί την ουσιαστική αφύπνιση της ανθρωπιάς. Η καλωσύνη λειτουργεί με διαφορετικό τρόπο, ως προς το είναι και αυτή η ίδια είναι η επικύρωση της απο-οντολογικοποιητικής τάσης της φιλοσοφίας του Λεβινάς. Παρόλο που η ηθική φιλοσοφία του Λεβινάς βασίζεται στον Καρτεσιανισμό, ο φιλόσοφος προσφέρει μία ορθή προοπτική της μεταφυσικοποίησης - προς τον Άλλον και το

⁷⁰² Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 175.

Άλλο. Η μεταφυσική της Επιθυμίας απευθύνεται προς το πρόσωπο του Άλλου που τελικά αποκαλύπτεται στη αναδόμηση της ιδέας του Απείρου.

Η Επιθυμία στον Λεβινάς αποτελεί ίσως την αίσθηση ελευθερίας από τον μονισμό και την αναγκαιότητα της παρμενίδειας οντολογίας. Οι επιπτώσεις αυτής της Επιθυμίας είναι ο χωρισμός και η εξωτερικότητα. «Το άπειρο διανοίγει την τάξη του Αγαθού»⁷⁰³. Το Άπειρο αποτελεί την υπέρβαση της παρμενίδειας οντολογίας και της τυπικής αναγκαιότητας που απορρέει από αυτήν.

Στο τέλος θα δούμε, ότι ο χωρισμός στον Λεβινάς αποτελεί μία ηθική εμπειρία που μάς δείχνει τη μεταφυσική ασυμμετρία, δηλαδή τη ριζική αδυναμία να δω τον εαυτό μου εξωτερικά. Ο χωρισμός του Λεβινάς δείχνει την αδυναμία για ολοποίηση⁷⁰⁴, ενώ αποτελεί τη συγκρότηση της σκέψης και της εσωτερικότητας, τη συγκρότηση μίας σχέσης μέσα στην ανεξαρτησία. Στην ουσία, ο χωρισμός αποτελεί, κατά τον Λεβινάς, την εγγύηση της κοινωνικότητας.

Επίσης, στο μεταφυσικό του σύστημα, ο Λεβινάς καταπιάνεται με την αποκατάσταση μίας αυθεντικής υπέρβασης, επομένως μίας αυθεντικής μεταφυσικής και σχέσης. Για τον φιλόσοφο, η αληθινή υπέρβαση δεν συνιστά απλά μία πραγματική σχέση μεταξύ συνείδησης και είναι. Αντίθετα, αποτελεί υπέρβαση της αδυναμίας να ξεφύγουμε από την εμμένεια του ίδιου. Θεωρούμε, ότι στη μεταφυσική σκέψη του στοχαστή, μπορεί να γίνει λόγος για δύο ιδιότυπες μεταβολές. Η πρώτη έγκειται στη μετατροπή της οντολογίας σε μεταφυσική(ηθική) και η δεύτερη στη μετατροπή της αναφορικότητας σε Επιθυμία. Μάλιστα, η υπέρβαση που ταυτίζεται με την οντολογική ρήξη σύνδέεται άμεσα με την ιδέα του Απείρου.

⁷⁰³ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 125.

⁷⁰⁴ Πρβλ. Ю. Тишнер, Мисленето, ένθ. ανωτ., σ. 165.

β) Η θεογνωσία και η κοινωνικότητα

Η μεγάλη προσπάθεια του Λεβινάς έγκειται στη χειραφέτηση από την ενδοκοσμική οντολογία της Δύσης και από την ανάδυση της στασιμότητας και της εμμενοκρατίας. Ο Λεβινάς επιλέγει τη βιβλική θεμελίωση της ηθικής έναντι της οντολογίας, καθώς, σύμφωνα με τον στοχαστή, στη Βίβλο ο οντολογικός λόγος απαξιώνεται ρητά. Η εμμενοκρατία αντανακλάται στην αποθεολογικοποιημένη, καθαρά ενδοκοσμική, αντίληψη περί ηθικής και στο ολοποιητικό υποκείμενο το οποίο ο Λεβινάς επιχειρεί να υπονομεύσει.

Η δυτική φιλοσοφία, ουσιαστικά η φιλοσοφία του είναι, δηλαδή της κατανόησης του είναι, έχει κατά κάποιο τρόπο και την τελευταία λέξη για την ίδια τη δομή του ανθρώπου. Αυτό συνεπάγεται, κατά τον Λεβινάς, η φιλοσοφία αυτή να μεταβάλλεται σε μία φιλοσοφία της εμμένειας, της αυτονομίας και του αθεϊσμού. Ο Θεός των φιλοσόφων, από τον Αριστοτέλη μέχρι και τον Leibniz, μέσω Σχολαστικισμού, είναι ένας θεός που ισοδυναμεί με την αιτία (reason).⁷⁰⁵ Η ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας, αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, την ολική κατάργηση της υπέρβασης, μία αντίληψη η οποία ταυτίζεται ουσιαστικά με τη θεματοποίηση και την εννοιοποίηση, μία αντίληψη η οποία καταργεί την ετερότητα και τη διαφορά και ταυτίζεται κυρίως με το νόημα (το νοούμενο, το αντικείμενο της νόησης). Κατά τον Λεβινάς «Ο καρτενιασμός θα μπορούσε να εκληφθεί ως μια απόπειρα εξόδου από την εμμένεια. ... Χάρης την ιδέα του απείρου, ο Καρτέσιος διαρρηγνύει την εμμένεια. Η ιδέα του απείρου αποτελεί την κατεξοχήν αναντιστοιχία, πέρα από κάθε απόβλεψη στο είναι, διότι ιδιάζει στη σκέψη που έχει την ικανότητα να αυθυπερβαίνεται διαρκώς. Μήπως, λοιπόν, έχουμε την υποχρέωση να μην αναγνωρεύσουμε την κατανόηση του είναι στο ουσιαστικότερο έργο της σκέψης και να αμφισβητήσουμε την ιδέα ότι η κατανόηση αυτή θα μάς έκανε να εντρυφήσουμε στα άδυτα των αδύτων της υποκειμενικότητας; Μήπως εμπνεόμενοι από το θάρρος ενός Πλάτωνα και ενός Πλωτίνου να πάμε πέρα από τον κοινό

⁷⁰⁵ Βλ. E. Levinas, «The Trace of the Other», στο *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, ed. M. C. Taylor, (University of Chicago Press, Chicago, 1986), σ. 346.

νου διαλογιζόμενοι επέκεινα του είναι, θα έπρεπε με την σειρά μας να θεωρήσουμε την ιδέα του απείρου ως αρχαιότερη από την ιδέα του είναι; Μήπως, επιπλέον, θα έπρεπε να αμφισβητήσουμε το κυρίαρχο σήμερα ρεύμα που εγκλωβίζει τη φιλοσοφία στο πρωτείο της οντολογίας, ... ; Μήπως, επίσης, θα έπρεπε επιτέλους να αμφισβητήσουμε την ιδέα ότι η αποβλεπτικότητα είναι η έσχατη πνευματική σχέση;»⁷⁰⁶.

Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το ζήτημα γύρω από την υπερβατικότητα και τον Θεό, όπως επίσης και εκείνο για τη μη-αναγώγιμη υποκειμενικότητα στην ουσία, μη-αναγώγιμη στην ουσιώδη εμμένεια, πάνε πάντοτε μαζί⁷⁰⁷. Η κατανοησιμότητα (intelligibility) της υπέρβασης και η υπερβατικότητα του Θεού δεν είναι οντολογική. Την υπέρβαση του Θεού δεν μπορούμε να την εκφράσουμε ή να τη συλλάβουμε με τους όρους του είναι, πέρα από τους οποίους η φιλοσοφία βρίσκεται στο σκοτάδι⁷⁰⁸. «Η φιλοσοφία δεν είναι μόνο η γνώση για την εμμένεια, αλλά είναι η εμμένεια καθ'αυτήν»⁷⁰⁹.

Ο Λεβινάς αποπειράται να μιλήσει για τον Θεό, χωρίς τη βοήθεια της οντολογίας. Ο Θεός δεν θα πρέπει να κατανοηθεί, ως είναι κατ'εξοχήν, ως είναι στην ύψιστη σημασία, την οποία μας παρουσιάζει η δυτική σκέψη. Η ιδέα περί του Θεού δεν μπορεί να ενταχθεί στη θεματοποίηση. «Το είναι θρονιάζεται μέσα στο θέμα. Το είναι είναι το κατεξοχήν «θεματοποιήσιμο», το προτεινόμενο, το θετικό. Η αποβλεπτικότητα όμως δεν μπορεί να βγει εκτός θέματος, είναι εξ ορισμού διάνοιξη της σκέψης στο θέμα. Η αποβλεπτική συνείδηση δεν μπορεί να σκεφτεί πέρα από τα προτεινόμενα θέματα. Το αποβλεπτικό νόημα διαγράφεται εξολοκλήρου μέσα στην νόηση»⁷¹⁰. Σύμφωνα με τον Λεβινάς, η αναφορικότητα είναι μία φαινομενολογική μεθόδευση του

⁷⁰⁶ Λεβινάς, ΕΕ, σσ. 70 – 71.

⁷⁰⁷ Βλ. Levinas, ΑΕΑΕ, σ. 33, στο πρωτότυπο διαβάζουμε «Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence irréductible à l'immanence essentielle vont ensemble».

⁷⁰⁸ Πρβλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ.70, σ. 94.

⁷⁰⁹ Levinas, GCM, σ. 61.

⁷¹⁰ Λεβινάς, ΕΕ, σ. 64.

νου, που κινείται μονάχα στα μέτρα του είναι και δεν θα μπορούσε να κινηθεί διαφορετικά παρά μόνον προς ένα θέμα.

Στον αντίποδα, ο Λεβινάς είναι πεπεισμένος ότι ο Θεός, μέσα στη σκέψη μας, δεν συνιστά, ούτε αναφορικότητα ούτε θεματοποίηση και αυτή είναι η φαινομενολογική, μεθοδολογική και οντολογική ρήξη.«Κατά ένα φαινομενικά παράδοξο τρόπο η ιδέα του απείρου ορίζεται ακριβώς ως η δυνατότητα μιας νόησης που στην πορεία της προς το νοητό μπορεί να αυθυπερβαίνεται διαρκώς, διαφυλάσσοντας όμως το υπέρμετρο του απείρου που την αναμοχλεύει. Η ιδέα του απείρου συλλαμβάνει το ασύλληπτο διασφαλίζοντας όμως τον ασύλληπτο χαρακτήρα του»⁷¹¹.

Η ιδέα του Απείρου δεν είναι απλά η αρνητική και τυπική λογική του Υπερβατικού, αλλά έχει περισσότερο, θα λέγαμε, αποφαστικό χαρακτήρα. Με άλλα λόγια, το Άπειρο επισημαίνει ταυτόχρονα στο υποκείμενο, το *non* και το *within*. Η ιδέα του Απείρου στον Λεβινάς διαρρηγνύει τη σύμπτωση μεταξύ του είναι και της παράστασης (*appearing*) στη νοησιοκρατία της δυτικής σκέψης, ιδέα που σπάει την *synopsis*. Ο Θεός (ή η ιδέα του Απείρου) είναι υπερβατικός μέχρι του σημείου της απουσίας, πέρα από κάθε σύνθεση.

Στο ερώτημα, πώς πρέπει να κατανοηθεί ορθά η έννοια του «Απείρου»: να αποδοθεί ως ουσιαστικό ή ως επίρρημα, να κατανοηθεί, ως «ουσία (τι ην είναι) - *quiddite*», ή «πώς είναι», ανάλογα προς τον τρόπο ύπαρξης της ετερότητας, δηλαδή ως ένα «απείρως άλλο», ο Λεβινάς αποφαινεται, ότι στη σφαίρα του Απείρου οι διακρίσεις αυτές εξαφανίζονται. Στο ά-πειρο (*in - finité*), εξηγεί ο φιλόσοφος, δεν μπορούμε να βλέπουμε ουσία (τι ην είναι), δηλαδή κάτι ουσιαστικό εν γένει (επειδή δεν θα μπορούσαμε να δείξουμε τη σχέση με το απόλυτο άλλο, και αυτό θα αποτελούσε μία ψευδαίσθηση για ετερότητα). Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η άρνηση επηρεάζεται από το Περατό, το πεπερασμένο (δηλαδή από το α-πέραντο), ενώ το *in* δείχνει την παρουσία του Απείρου μέσα σε μία πεπερασμένη πράξη, η οποία έχει

⁷¹¹ Αυτ., σ. 64.

να κάνει με την αναζήτηση του Θεού στη ανθρώπινη σκέψη, με την έμφυτη ιδέα του Απείρου στη φιλοσοφία του Καρτεσίου⁷¹².

Το Άπειρο, σύμφωνα με τον Λεβινάς, κατέρχεται όχι σε μία νόηση (cogitation) που δεν κατανοεί το νοούμενο (cogitatum, νόημα), αλλά κατεβαίνει σε μία νόηση που απλώς συγ-κινεί (επηρεάζει). Το Άπειρο συγ-κινεί τη σκέψη και ταυτόχρονα την εξολοθρεύει. Τη συγ-κινεί, εξολοθρεύοντάς την. Με τον τρόπο αυτό την προκαλεί⁷¹³. Επίσης, το Άπειρο τοποθετεί τη σκέψη πίσω στη θέση της. Με άλλα λόγια την αφυπνίζει.

Ο Λεβινάς θέλει να μάς δείξει ένα Άπειρο που υπερβαίνει τον εαυτό του και εισέρχεται στο πεπερασμένο, ως μία εντολή από τον Άλλον προς εμένα⁷¹⁴. Αποτελεί μία αναπαράσταση, όχι της συνειδήσεως της οντολογικής υποκειμενικότητας, αλλά μίας σχέσης στην οποία αποκαλύπτεται το Άπειρο.

Η υπερβατικότητα της καρτεσιανής ιδέας για το Άπειρο σε μία νόηση, για την οποία αποβαίνει, ότι σκέφτεται περισσότερο από όσα δύναται να σκεφτεί, αποτελεί μία γνώση που μετατρέπεται σε θέωση, στην οποία αναφέρεται ο Καρτέσιος στο τέλος του τρίτου στοχασμού⁷¹⁵. Επέκεινα του αντικειμενικού, το οποίο είναι πάντοτε εκ των προτέρων δεμένο με ένα σκοπό και μία αναφορά, μας αποκαλύπτεται «κάτι άλλο», πέρα από τις αναφορές της υποκειμενικής νόησης και την υπερβατολογική σύνθεση. Κατά τον Λεβινάς, η εξαιρετική ιδέα του Απείρου είναι που διαρρηγνύει το είναι και την παρουσία και είναι δυνατότερη από την ολότητα⁷¹⁶.

Στην οντολογική διαφυγή της «υποκειμενικής αλήθειας» μέσω της ηθικής, ο Λεβινάς διαβλέπει (διακρίνει) την έκθεση της ηθικής σημασίας της υπέρβασης και το Απείρο επέκεινα του είναι, την οποία μπορούμε να παραγάγουμε από την εγγύτητα του πλησίον και από

⁷¹² Βλ. Levinas, GCM, σσ. 94 - 95.

⁷¹³ Βλ. Levinas, GDT, σ. 220.

⁷¹⁴ Βλ. Levinas, GCM, σ. 75.

⁷¹⁵ Βλ. Ρενέ Ντεκάρετ, Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας, μτφρ. Ε. Βανταράκης, (Εκκρεμές, Αθήνα, 2003), σ. 127.

⁷¹⁶ Βλ. Levinas, AT, σσ. 3 - 4.

την ευθύνη για τον Άλλον⁷¹⁷. Το τραύμα στη παρουσία του ολοποιητικού Ίδιου προκαλείται από το Άπειρο. Στην προσποίηση αυτή της παρουσίας από το Άπειρο, στη φιλοσοφία του Λεβινάς, διαμορφώνεται μία υποταγή στον Άλλον. Κατά τον στοχαστή, είναι η νόηση, που σκέφτεται περισσότερα από αυτό που μπορεί να σκεφτεί, είναι η Επιθυμία, η αναφορά προς τον Άλλον, η ίδια η ευθύνη για τον Άλλον.

Η ιδέα του Απείρου για τον Λεβινάς συνιστά την αδυναμία να ξεφύγουμε από την ευθύνη, τη μη δυνατότητα οποιασδήποτε εσωτερικότητας, στην οποία το Εγώ αναπαύεται μέσα στην αδιαφορία του. Μέσω αυτής της δυνατότητας, το υποκείμενο, σύμφωνα με τον Λεβινάς, αποδεσμεύεται από το σχετικό και ανταποκρίνεται στο απόλυτο. Ο Λεβινάς δεν βλέπει την αποδέσμευση αυτήν, ως ένα απλό έργο του ατομικού αναστοχασμού. Σε αυτή, η άπειρη ευθύνη γεννιέται ως απόκριση στην εντολή που λαμβάνουμε από μία ανώτερη αυθεντία. Για τον λόγο αυτό, για τον Λεβινάς, κάθε αυτοκριτική που παράγεται από έναν ατομικό αναστοχασμό ή αποβλεπτικότητα (αναφορικότητα), σε σχέση με την κριτική αυτογνωσία, τίθεται αμέσως μετά από την ευθύνη. Η σχέση μας με το Άπειρο γίνεται ο όρος του αναστοχασμού, ενώ ο καθαρός αναστοχασμός έχει ανάγκη και της ετερονομίας. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η δύναμη της υποκειμενικότητας χρειάζεται να τεθεί εν αμφιβόλω έξωθεν⁷¹⁸.

Το πρωταρχικό μέρος της ιδέας του Απείρου και της υπερβατικότητας στη φιλοσοφία του Λεβινάς είναι το πρόσωπο του Άλλου, είναι η διάσταση της ετερότητας και της υπερβατικότητας που μας ξυπνά, αφυπνίζει το cogito και το οδηγεί στην εγρήγορση και την ανιδιοτέλεια ενώπιον του Άλλου. Η συνάντηση με τον Άλλον, εγκαθιδρύει έτσι και την ηθική διάσταση που, ενώ εσωτερικεύεται χωρίς βία, διατηρεί την εξωτερικότητα - «ο τρόπος με τον οποίο το Άλλο ή το Άπειρο εκδηλώνεται μέσα στην υποκειμενικότητα είναι αυτό τούτο το φαινόμενο της «έμπνευσης», και κατά συνέπεια ορίζει το

⁷¹⁷ Βλ. Levinas, GCM, σ. 70.

⁷¹⁸ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 68

ψυχικό στοιχείο, το πνευματικό μέσα στον ψυχισμό»⁷¹⁹. Κατά κάποιον τρόπο, ο Λεβινάς εκφράζει αυτή τη δυσαναλογία του Απείρου μέσα στο πεπερασμένο ή στο παρόν, με μία εξωτερικότητα, η οποία, σε ορισμένο βαθμό, μετασχηματίζεται σε εσωτερικότητα. Το εξόχως εξωτερικό γίνεται εσωτερική φωνή, που επιτάσσει και επιμαρτυρά τη ρήξη του εσωτερικού μυστικισμού, επειδή κάνει νεύμα στον Άλλον. Η μαρτυρία προέρχεται από τον Άλλον με την προσταγή του «Ιδού εγώ» (Να με).

*

Για τον Λεβινάς, η προοπτική του υψηλού που διανοίγεται μέσω του ανθρώπου, είναι ο τρόπος με τον οποίον συναντάμε τον Θεό. Στη σκέψη του, ο Θεός ποτέ δεν θα μπορούσε να συναντηθεί πέρα και έξω από τους ανθρώπους⁷²⁰. Η δήλωση αυτή του φιλοσόφου επιδιώκει να τονίσει, ότι η προοπτική του υψηλού διανοίγεται μέσω του ανθρωπίνου προσώπου. Ο Θεός στη φιλοσοφική σκέψη του Λεβινάς δεν μπορεί να συναντηθεί έξω από τους ανθρώπους.

«Η κατανόηση του Θεού ως μέθεξη στην ιερή ζωή του, κατανόηση προσχηματικώς άμεση, είναι αδύνατη, γιατί η μέθεξη είναι μια διάψευση σε βάρος του θείου και γιατί τίποτα δεν είναι πιο άμεσο από το πρόσωπο-προς-πρόσωπο, που είναι η ίδια ευθύτητα»⁷²¹. Από δω προέρχονται και οι αντιλήψεις του Λεβινάς, σύμφωνα με τις οποίες η σχέση με το Υπερβατικό διανοίγεται στην κοινωνική σχέση, διανοίγεται με αφετηρία το ανθρωπινό πρόσωπο. Η μεταφυσική λαμβάνει χώρα στην κοινωνική σχέση, στις σχέσεις μας με τους ανθρώπους και ξέχωρα από τις σχέσεις αυτές δεν μπορεί να υπάρξει καμία γνώση του Θεού.

Η κοινωνικότητα και η υπέρβαση συνδέονται άμεσα με την ιδέα του Απείρου στον Λεβινάς. Όπως σημειώνει, χαρακτηριστικά: «... η σχέση που συνδέει το Εγώ με τον Άλλον άνθρωπο μπορεί να αποκληθεί και

⁷¹⁹ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 72.

⁷²⁰ Βλ. Λεβινάς, ΕΕ, σ. 84.

⁷²¹ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 89.

ιδέα του απείρου»⁷²². Η ιδέα του Απείρου, ως αρχαιότερη από την ιδέα του είναι στη φιλοσοφική αντίληψη του Λεβινάς, εδράζεται στο πρόσωπο του Άλλου. Ο Άλλος παραμένει άπειρα υπερβατικός, άπειρα ξένος. Η ιδέα του Απείρου παράγεται συγκεκριμένα στη σχέση με το πρόσωπο⁷²³. Είναι προφανές επομένως, ότι η ηθική προηγείται της οντολογίας. Από το πρόσωπο του Άλλου διανοίγεται το Υπερβατικό που μάς διατάζει.

«Νομίζουμε πως η ιδέα-του-Απείρου-σε-εμας - ή η σχέση μου με το Θεό - έρχεται σε εμένα στη συγκεκριμένη περίπτωση της σχέσής μου με τον Άλλον άνθρωπο, στη κοινωνικότητα η οποία είναι η δική μου υπευθυνότητα δια τον πλησίον»⁷²⁴. Κατά τον Λεβινάς, η πρόσβαση του προσώπου του Άλλου ανθρώπου, οδηγεί στην πρόσβαση στην ιδέα του Θεού. Το ξεπέρασμα της ενέργειας της νόησης υπερβαίνεται στη δυσαναλογία του Απείρου, ή αλλιώς στην ευθύνη για τον Άλλον.

«Η εμπειρία - η ιδέα - του απείρου θεμελιώνεται στη σχέση με τον Άλλο. Η ιδέα του απείρου είναι η κοινωνική σχέση. Η σχέση αυτή συνίσταται στην προσέγγιση ενός απολύτως εξωτερικού όντος»⁷²⁵. Η ιδέα του Απείρου παράγεται μέσα στη κοινωνικότητα, υπερχειλίζει τη σκέψη, εκπληρώνοντας τη σχέση της σκέψης με τη δεξίωση του προσώπου του Άλλου. Αποτελεί, επίσης, εξασφάλιση της εξωτερικότητας της ιδέας της ίδιας και της ετερότητας του πεπερασμένου.

Στον Λεβινάς, η γνώση και η κοινωνικότητα βρίσκονται σε αντίθεση. Η κοινωνικότητα συνιστά έναν τρόπο εξόδου από το είναι, διαφέροντας από τον τρόπο της γνώσης. Η γνώση δεν μας επιτρέπει να κοινωνούμε με το αληθώς έτερο, δεν αντικαθιστά την κοινωνικότητα, ενώ αποτελεί πάντα εξομοίωση εκείνου, το οποίο διακόπτει την ετερότητα, αποβαίνοντας εμμενές. Το cogito δεν μπορεί να προσφέρει στον εαυτό του την ιδέα του Απείρου, καθώς αποτελεί

⁷²² Λεβινάς, ΕΕ, σ. 63.

⁷²³ Πρβλ. ΤΙ, σ. 189, 194.

⁷²⁴ Levinas, GCM, σ. Xiv.

⁷²⁵ Ε. Λεβινάς, Η Φιλοσοφία και η ιδέα, ένθ. ανωτ., σ. 249.

πάντοτε μία αδυναμία εξόδου από τον εαυτό του, ενώ δεν διαθέτει την ίδια υφή με την κοινωνικότητα⁷²⁶.

Στον Λεβινάς, η σχέση με τον Άλλον άνθρωπο δεν κατευθύνεται, όπως η γνώση, προς την κτίση και την ελευθερία. Η ύπαρξη του δι' εαυτόν δεν είναι το τελευταίο νόημα της γνώσης. Η ηθική αδυναμία, που μου επιβάλλει ο Άλλος, κυριαρχεί πάνω από κάθε ελευθερία και γνώση γι' αυτόν, ξεπερνά και κάθε ιδέα που θα μπορούσα να έχω γι' αυτόν. Στον Λεβινάς, η στροφή προς τον Άλλον εκφράζει μία κοινωνικότητα που είναι αντίθετη προς τη γνώση. «Πράγματι, το εγώ της γνώσεως αποτελεί, συγχρόνως, το κατεξοχήν Ίδιο, το ίδιο το γεγονός της ταύτισης και το καμίνι όπου μετασχηματίζεται το Άλλο σε Ίδιο»⁷²⁷. Η αλήθεια στην περίπτωση αυτή ταυτίζεται με την πρωταρχική αντιστοιχία, αποτελώντας το θεμέλιο κάθε αντιστοιχίας.

Ωστόσο, η ιδέα του Απείρου, διαδραματίζει τον ακριβώς αντίθετο ρόλο στον Λεβινάς, στον βαθμό που οδηγεί στη δυνατότητα μίας αυθεντικής σχέσης. «Η ιδέα του απείρου συνιστά, τουναντίον, την αδυνατότητα να ξεφύγεις από την ευθύνη, της παραίτησης και της ματαιότητας οποιασδήποτε κρυψώνας, οποιασδήποτε εσωτερικότητας στην οποία το Εγώ επαναπαύεται μέσα στην αδιαφορία του»⁷²⁸. Η άπειρη ευθύνη του υποκειμένου είναι η ανταπόκριση στην εντολή που λαμβάνει από μία ανώτερη αυθεντία. «Το Άπειρο μου έρχεται στο νου μέσα στη σήμανση του προσώπου. Το πρόσωπο σημαίνει το Άπειρο το οποίο, σημειωτέον, δεν εμφανίζεται ποτέ ως θέμα, αλλά μέσα στη αυτούσια ηθική σήμανση: δηλαδή στο γεγονός ότι όσο πιο δίκαιος είμαι τόσο μεγαλύτερη είναι η ευθύνη μου· ουδέποτε αποσειούμε τα χρέη μας έναντι του άλλου»⁷²⁹. Η ηθική θεωρείται ότι αποτελεί αντίσταση στη κατάκτηση, δηλαδή η ηθική αντίσταση, ως παρουσία του Απείρου. Μέσα από την ηθική αυτή αντίσταση, η θέση του Άλλου προέρχεται από τη διάστασή του ιδεώδους, προέρχεται από το επέκεινα και η θέση του Άλλου βρίσκεται πιο κοντά στον Θεό από τη

⁷²⁶ Πρβλ. Λεβινάς, ΗΑ, σ. 37.

⁷²⁷ Λεβινάς, ΕΕ, σ. 47.

⁷²⁸ Λεβινάς, ΕΕ, σ. 68.

⁷²⁹ Λεβινάς, ΗΑ, σ. 69.

θέση του εγώ, κάτι το οποίο βεβαίως έχει και μία κοινωνική εφαρμογή. Στην ηθική αντίσταση είναι ο Άλλος που μας μετρά και με τον τρόπο αυτό, το υποκείμενο μετριέται από το Άπειρο, δηλαδή με την τελειότητα του Απείρου, διαθέτοντας έτσι την ικανότητα να αισθανθεί το άδικο.

Η ιδέα του Απείρου στον Λεβινάς είναι η ανάδυση του cogito από το Jemeinigkeit (mineness, εγώτητα), όπως επίσης και από τη δική του εμμένεια, η οποία συνίσταται, ως αυθεντικότητα προς μία σκέψη που σκέπτεται περισσότερο από όσα δύναται να σκέπτεται και πράττει καλύτερα από όσα σκέπτεται. Η ανιδιοτελής θυμικότητα (des-inter-ested affectivity) στην οποία η πολλαπλότητα, με το πρόσχημα της εγγύτητας, δεν είναι πλέον συγκεντρωμένη στην ενότητα του ενός, δεν σημαίνει πλέον αποστέρηση συγκυρίας, στέρξη ενότητας. Αντίθετα σημαίνει διάκριση αγάπης, κοινωνικότητας και φόβου για τον Άλλον. Στην ηθική αντίληψη του Λεβινάς, αυτό σημαίνει μία αληθινή και αυθεντική υπερβατικότητα και όχι πια μία αποτυχημένη εμμένεια⁷³⁰. Η νόηση με τον τρόπο αυτό, χάρη στην ιδέα του Απείρου, αποκτά την ιδιότητα (το προσόν, το κατηγορημα) του καλού ή του Αγαθού.

Με άλλα λόγια, η ηθική συνείδηση στον Λεβινάς αποτελεί την εγγύηση της υπέρβασης και της εξωτερικότητας, είναι η συγκεκριμένη μορφή μίας κίνησης, η οποία είναι πρωταρχικότερη από την οντολογία και την ατομική ελευθερία, που βρίσκονται μέσα στο Ίδιο ενώπιον του Άλλου. «Πάνω από την ολότητα εγκαινιάζει μια κοινωνία»⁷³¹. Το Άπειρο, σύμφωνα με τον στοχαστή, παράγεται αρνούμενο την εισβολή μίας ολότητας. Η εγγύτητα της απειρότητας στη ιδέα του Απείρου και η κοινωνικότητα την οποία εγκαινιάζει, διατάζει το καλύτερα του είναι του δια της πολλαπλότητας (πλουραλισμού), πέρα από το ολοποιητικό Ίδιο (ή Εν).

Η επιμονή και η πίστη του στοχαστή στην ιδέα του Απείρου φανερώνει ξεκάθαρα τη βάση του συστήματος του φιλοσόφου. Αυτό ισχύει εξίσου και για τα θέματα του προσώπου, της ετερότητας και της κοινωνίας. Ασκώντας κριτική στην οντολογία, γράφει ότι: «Οι ιδέες

⁷³⁰ Βλ. Λεβινάς, ΕΝ, σ. 221.

⁷³¹ Λεβινάς, ΟΑ, σ. 124.

του Απειρού και του Είναι όχι μόνο μπορούν αλλά, προπαντός, οφείλουν να διακριθούν. Η μεγάλη φιλοσοφική παράδοση δεν ορρωδούσε πρό του να θέτει το Αγαθό ή το Ένα επέκεινα του είναι, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο Πλάτων η ο Πλωτίνος τοποθετούσαν το Αγαθό ή το Ένα στο μη-είναι. Από την άλλη, η καρτεσιανή ιδέα του Απειρού ή του τελείου όντος εμπεριέχει, βεβαίως, την ιδέα του Είναι, αλλά συγχρόνως, την υπερβαίνει. Πιστεύω, λοιπόν, ότι η ιδέα του Είναι δεν είναι αρχαιότερη ιδέα της φιλοσοφίας και ότι η πρωταρχή της σκέψης, της ιστορίας και της ανθρωπότητας δεν συνυφίνεται με την κατανόησή της»⁷³². Η ιδέα του Απειρού, στον φιλόσοφο, αποκλείει, κατά κάποιο τρόπο, την ιδέα του είναι, δηλαδή την οντολογία. Η σκέψη του Λεβινάς απορρίπτει κατηγορηματικά κάθε δεσμό μεταξύ οντολογίας και ηθικής.

Η ιδέα του Απειρού είναι το Άπειρο μέσα μου. Επομένως, κατά τον Λεβινάς, αποτελεί μία παθητικότητα της συνείδησης, είναι μία παθητικότητα πιο παθητική από κάθε παθητικότητα. Όπως καταλαβαίνουμε, πρόκειται για ανατροπή και μετατροπή της ίδιας της συνείδησης του ολοποιητικού νου και υποκειμένου. Η ιδέα του Απειρού ξεπερνά κάθε ικανότητα. Η ιδέα του Απειρού ως *cogitatum*, δηλαδή ως «αντικειμενική πραγματικότητα», γίνεται το αίτιο, η «τυπική πραγματικότητα» του *cogitatio* να διασπάται. Η δυσαναλογία αυτή αποτελεί και το αίτιο για την ανατροπή του χαρακτήρα της ίδιας της αναφορικότητας. Στην προοπτική αυτή, η ιδέα του Απειρού, αποτελεί, για τον Λεβινάς, τη διάλυση της νόησης.

Η σχέση μας με το Άπειρο, δηλαδή η υπέρβατικότητα της ιδέας του Απειρού, συνίσταται στη νόηση που νοεί πάντοτε περισσότερα απ' ό,τι είναι η νόηση και παραμένει έξω από την νόηση, γεγονός που οδηγεί στην απειροποίηση της νόησης⁷³³. Έτσι, η νόηση αντιστέκεται στη γνώση και στη γνώμη.

*

⁷³² Λεβινάς, ΕΕ, σ. 99.

⁷³³ Βλ. Λεβινάς, ΟΑ, σ. 15.

Είναι προφανές, ότι η ιδέα του Απείρου, για τον Λεβινάς, είναι σημαντική για την ακρίβειά της, διότι αναδεικνύει επακριβώς την αδυναμία της νόησης να ολοποιεί. Αν και κάποιος θα μπορούσε να υποθέσει ότι η ιδέα αυτή βρίσκεται στη νόηση, αυτή δεν μπορεί να εμπεριέχει και να ολοποιήσει το οντολογικό περιεχόμενο. Πρόκειται για μία ιδέα που είναι ταυτόχρονα μέσα στο υποκείμενο και το υπερβαίνει και δεν είναι· είναι μία διαλεκτική νόηση και με τον τρόπο αυτό διατηρείται μία αληθινή εξωτερικότητα και μία αυθεντική μεταφυσική.

Κατά τον Λεβινάς, το μοναδικό θετικό κατηγορούμενο του Θεού είναι η απειρότητά Του. Η ανάλυση της ιδέας του Απείρου στην οποία ο Λεβινάς θα φτάσει, ξεκινώντας από ένα Εγώ, ολοκληρώνεται με την υπέρβαση του υποκειμένου. Το Άπειρο που αποκαλύπτεται στην ιδέα του Απείρου είναι το ριζικά και το απολύτως Άλλο. Η εξωτερικότητα δεν ενσωματώνεται στο Ίδιο. Η ιδέα του Απείρου, κατά τον Λεβινάς, τίθεται ως έσχατη υφή του είναι, ως παραγωγή της ίδιας της απειρότητας του είναι.

Η ιδέα του Απείρου και του Αγαθού, στον φιλόσοφο, αναπτύσσεται πάντοτε στον αντίποδα της ελληνικής ιδέας του είναι και ειδικά της ιδέας του χαϊντεγκεριανού είναι. Μέσα από την ιδέα του Απείρου, ο Λεβινάς μάς παρουσιάζει μία έξοδο από τον απόλυτο ταυτισμό του είναι και της νόησης. Θα λέγαμε, ότι στον Λεβινάς, η ιδέα του Απείρου αποτελεί μία καλύτερη και ανεπτυγμένη εκδοχή του οντολογικού επιχειρήματος. Σε κάθε άλλη περίπτωση ο στοχαστής θα έπεφτε στην ίδια παγίδα του μονισμού που στήνει το επιχείρημα.

Η φιλοσοφία του Λεβινάς, η οποία βασίζεται στην ιδέα του Απείρου, αποτελεί στην ουσία την απελευθέρωση της μεταφυσικής ιδιαιτερότητας. Η διαδικασία της απο-οντολογικοποίησης έχει πράγματι σκοπό στον Λεβινάς να εξασφαλίσει την ετερότητα. Ο Λεβινάς καταβάλλει μεγάλες προσπάθειες, προκειμένου να προστατέψει το πρόσωπο από την αντικειμενοποίηση, αντιτασσόμενος στην εξατομίκευση. Πράγματι, ο κύριος σκοπός του Λεβινάς είναι να μην χαθεί η αυθεντική ετερότητα, η οποία, ταυτόχρονα, αντιτίθεται στην οντολογία. Ο φιλόσοφος ανέπτυξε μία αντίληψη της ετερότητας, ως λύτρωση από την οντολογία.

Όπως γίνεται κατανοητό, η ιδέα του Απείρου είναι κρίσιμη, όχι μόνο για την εξωτερικότητα και την ετερότητα, για την ηθική και το πρόσωπο, αλλά επίσης και για την κοινωνικότητα. Η ιδέα του Απείρου συγκροτεί, στον Λεβινάς, τη δυνατότητα μίας κοινωνικής σχέσης. Μπορεί, ωστόσο, η ηθική, η θρησκεία, η ομιλία, η έκφραση, η δικαιοσύνη, η γονιμότητα, η ευθύνη να συγκροτήσουν μία αυθεντική και πραγματική κοινωνία;

3. Η απάντηση του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα - I am loved, therefore He is και το ευχαριστιακό ήθος

Με την ανάδειξη και περιγραφή του ηθικού (μη-οντολογικού, ή απο-οντολογικοποιημένου) χαρακτήρα της σκέψης του Λεβινάς, θεωρούμε, ότι διευκρινίστηκαν τα πραγματικά και συγκεκριμένα κίνητρα του φιλοσόφου, στον αγώνα του για την απο-οντολογικοποίηση του υποκειμένου.

Θα ήταν σφάλμα να μην κατανοήσουμε και να αποδεχθούμε, ως θεμελιώδες τις πολιτισμικές, θρησκευτικές και άλλες διαφοροποιήσεις των δύο στοχαστών, παρουσιάζοντας απλά τον αγώνα εναντίον του οντολογικού μονισμού στον Λεβινάς σε αντιπαράθεση με την οντολογία της κοινωνίας του Μητροπολίτη Ιωάννη. Η διαφορά αυτή είναι σημαντική και δεν αποτελεί μία απλή αντίθεση.

Από τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω σχετικά με τη σκέψη του Λεβινάς, φρονούμε, ότι οι κυριότεροι προβληματισμοί που αναδείχθηκαν είναι η σύνδεση μεταξύ οντολογίας και γνωσιολογίας, γνώσης και κοινωνικότητας, η ασαφής έννοια της κοινωνίας σε σχέση προς την έννοια της ετερότητας και του υποκειμένου (προσώπου) και τέλος, η αρνητική και αλεργική στάση του Λεβινάς απέναντι στην οντολογία. Για τον Λεβινάς, λοιπόν, το πεδίο του προβληματισμού υπήρξε η γνωσιολογία, η οντολογία και η κοινωνία.

Αφορμή για τη συγκριτική θεώρηση των δύο στοχαστών αποτέλεσαν οι απόψεις του Μητροπολίτη Ιωάννη σύμφωνα με τις οποίες: α) η διαφορά μεταξύ νεωτερικότητας και πατερικής σκέψης έγκειται στον τρόπο, με τον οποίο αναπληρώνεται το κενό μεταξύ των επιμέρους όντων (particulars), αν και δεσμεύονται σε μία διαρκή κίνηση μεταξύ τους· και β) η αντίληψη του Λεβινάς περί οντολογίας είναι λανθασμένη, καθώς σύμφωνα με τον φιλόσοφο, δεν μπορεί παρά να είναι γνωσιολογική.

Κύριος στόχος της παρούσας διατριβής είναι να παρουσιαστεί η διαλεκτική προβληματική μεταξύ της φιλοσοφικής απο-οντολογικοποίησης στη σκέψη του Λεβινάς και της θεολογικής οντολογικοποίησης στη σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου. Μία διαλεκτική, η οποία διέρχεται αναπόφευκτα από την απάντηση που έδωσε ο Μητροπολίτης στις προτάσεις του Λεβινάς στα υπό εξέταση θέματα.

Ποια είναι, λοιπόν, η απάντηση της ανατολικής Ορθοδοξίας, στη θεολογική σκέψη του Μητροπολίτη Ιωάννη, για μία πατερική αντίληψη της γνωσιολογίας, οντολογίας και κοινωνίας;

α) Η Ευχαριστιακή γνωσιολογία

Είναι αναμφισβήτητο, ότι στη δυτική αντίληψη περί γνωσιολογίας και ανθρωπολογίας, κεντρικό ρόλο διαδραματίζει η συνείδηση, ακόμα και η αυτοσυνειδησία. Η εμφάνιση της υποκειμενικότητας και της αυτοσυνειδησίας στη Δύση, ως θεμελιώδεις ανθρωπολογικές κατηγορίες, αποτελούν, κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, την αιτία για τη σύγχυση της οντολογίας με την ψυχολογία⁷³⁴, επομένως και με τη γνωσιολογία. Προφανώς, στην Ανατολή, η συνείδηση και η νόηση θεωρούνται, ως ψυχολογικές και όχι ως οντολογικές κατηγορίες, οι οποίες συνδέονται με την κοινή ουσία, της οποίας και αποτελούν κατηγορήματα. Η συνείδηση, όπως και η θέληση και το είναι, θεωρούνται ιδιότητες που αναφέρονται στο κοινόν ή στην ουσία.

⁷³⁴ Πρβλ. Zizioulas, CO, σ. 46.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου κατανοεί το «δυτικό» πρόσωπο από τον Αυγουστίνο και μετά, ως το σκεπτόμενο υποκείμενο, το οποίο είναι προικισμένο με τις ικανότητες του λογικού, της γνώσης και κυρίως της αυτογνωσίας. Με άλλα λόγια, το πρόσωπο διαθέτει, ως γενικά χαρακτηριστικά τη συνείδηση για τους άλλους και τον εαυτό του, την αυτογνωσία⁷³⁵. Ο Μητροπολίτης Ιωάννης φρονεί, ότι η δυτική περσοναλιστική σκέψη από τον Καρτέσιο, τον Διαφωτισμό μέχρι και σήμερα, πορεύεται με άξονα την αντίληψη περί προσώπου, όπως αυτή διατυπώθηκε από τους Αυγουστίνο και Βοήθιο: «*persona est naturae rationabilis individua substantia*». Με τον τρόπο αυτό, η συνειδησιακή ενότητα, η νόηση και το υποκείμενο, αποτελούν το αίτιο για τον ταυτισμό μεταξύ είναι και γνώσης, την εξάρτηση της οντολογίας από τη γνωσιολογία και το αντίθετο, μία θεωρία της γνώσης που εξαρτάται από το είναι. Οι καταστάσεις αυτές κυριαρχούν πραγματικά από τον Παρμενίδα και μετά στην οντολογική φιλοσοφική σκέψη.

Όπως ήδη είδαμε στην ανάλυσή μας, ο Λεβινάς επιλέγει μία βιβλική θεμελίωση της ηθικής έναντι της οντολογίας, όπου ο οντολογικός λόγος απαξιώνεται. Σε σύγκριση προς τη βιβλική αυτή αντίληψη του φιλοσόφου, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η βιβλική αντίληψη του Μητροπολίτη σε σχέση με την οντολογία. Σύμφωνα με τον θεολόγο, η βιβλική προϋπόθεση για τον Θεό και την ελευθερία Του, ως αρχή και προϋπόθεση κάθε οντολογίας απελευθερώνει την οντολογία από τη γνωσιολογία. Σύμφωνα με τον Περγάμου στη νέα αυτή υπερβατική οντολογία, η ελευθερία διαδραματίζει πρωταρχικό ρόλο. Με άλλα λόγια, το είναι είναι ελεύθερο και υπεράνω των εννοιών, η γνώση και το ον καθαυτό διαφέρουν, δηλαδή η γνωσιολογία δεν συμπίπτει με την οντολογία⁷³⁶.

Ο Μητροπολίτης θεωρεί, ότι ο Λεβινάς απορρίπτει την οντολογία μαζί με τη γνωσιολογία, επειδή στην ιδέα του Ίδιου παρατηρείται μία ταύτιση του είναι με τη γνώση, από τον Παρμενίδα και εντεύθεν. Ακριβώς σ' αυτό βασίζεται και η ολοποιητική οντολογία, στην

⁷³⁵ Πρβλ. Ζηζιούλας, ΧΔ, επίσης πρβλ. Σ. Γουνελά, «Περί προσώπου», *Πρόσωπο προς πρόσωπον, πρόταση εξόδου από την κρίση της Νεωτερικότητας, εποπτεία-συντονισμός ύλης Δ. Γερουνάλη*, (Αρμός, Αθήνα, 2013), σσ. 234 - 235.

⁷³⁶ Βλ. Ζηζιούλας, ΧΥ, σ. 79.

κυριαρχία δηλαδή, του εαυτού έναντι του Άλλου. Ο Μητροπολίτης θεωρεί, ότι αυτός είναι ο λόγος που ο Λεβινάς αναζητά τη βάση της μεταφυσικής αλλού. Ο θεολόγος κατανοεί, ότι ο Λεβινάς προσπαθεί να απελευθερώσει τη φιλοσοφία από την κυριαρχία του Ίδιου (ή του Ενός)⁷³⁷, γι' αυτό και δεν συμφωνεί με τη θεωρία του Λεβινάς, σύμφωνα με την οποία, κάθε γνωσιολογική οντολογία είναι αναπόφευκτα ολοποιητική ή μονιστική, καθώς θεωρεί, ότι ο φιλόσοφος βασίζεται στη λανθασμένη υπόθεση, ότι η οντολογία δεν μπορεί να είναι παρά μόνο γνωσιολογική⁷³⁸. Ο σκοπός του Μητροπολίτη είναι ακριβώς να ελέγξει μία τέτοια κατανόηση της οντολογίας.

Θέλοντας ο Λεβινάς να απελευθερώσει την ετερότητα και την ηθική συνείδηση από την οντολογία, την απορρίπτει ολοκληρωτικά μαζί και με τη γνωσιολογία, επειδή για τον φιλόσοφο η γνώση δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά από εμμένεια. Την ίδια στιγμή, ο πραγματικός σκοπός του ορθόδοξου θεολόγου δεν είναι απλώς να ανεξαρτητοποιήσει τη γνωσιολογία από την οντολογία, αλλά να απελευθερώσει την οντολογία από την έννοια της συνειδήσεως και του υποκειμένου, δηλαδή από μία λανθασμένη γνωσιολογία.

Δίπλα στο κοινωνείν του Λεβινάς που θεμελιώνει την κοινωνικότητα στην ιδέα του Απείρου, χαρίζοντας απειρότητα στη νόηση (από την οποία μάλιστα γεννιέται και η ηθική συνείδηση), υπάρχει απάντηση, η οποία δίνεται από τον Μητροπολίτη Περγάμου και εντοπίζεται στην έννοια της ευχαριστιακής γνωσιολογίας.

*

Ο Μητροπολίτης Ιωάννης εντόπισε στη Θεία Ευχαριστία το ερμηνευτικό κλειδί για την κατανόηση όλων των θεολογικών ζητημάτων που αφορούν στην Εκκλησιολογία, την Ανθρωπολογία και

⁷³⁷ Πρβλ. Zizioulas, CO, σσ. 42 - 44.

⁷³⁸ Πρβλ. Zizioulas, CO, σ. 22.

την Τριαδολογία, όπως και ο ίδιος δηλώνει⁷³⁹. Εξάλλου, η ευχαριστιακή προσέγγιση αποτελεί κλειδί, ώστε τα παραπάνω πεδία να αναλυθούν στα βασικά σημεία, που είναι το πρόσωπο ως κοινωνία και ετερότητα, η ουσία και το πρόσωπο. Κατά τον τρόπο αυτό, η ευχαριστιακή θεώρηση προηγείται, ως προϋπόθεση όλων των άλλων.

Μία τέτοια προσέγγιση ή γνωσιολογία είναι βέβαιο, ότι μας απαλλάσσει από τη διχοτόμηση μεταξύ φυσικού και υπερφυσικού, «επέκεινα» και «εντεύθεν». Μεσώ της προσέγγισης αυτής, ο Ζηζιούλας υποστηρίζει τον ταυτισμό του ουρανού με την επίγεια πραγματικότητα, καθώς ο Θεός δεν είναι απλώς το υπερβατικό Υπερούσιο που είναι «επέκεινα», αλλά νοείται και συναντιέται εν τω προσώπω του Υιού Του, ως μία πραγματικότητα, η οποία προέρχεται εκ Θεού και αναφέρεται στον Θεό⁷⁴⁰. Η Ευχαριστία είναι αυτή που λυτρώνει τον άνθρωπο από όλες τις διχοτομίες, ακόμη και από τις γνωσιολογικές. Το ίδιο μας βεβαιώνει και ο Αγόρας, ότι δηλαδή, η αλήθεια μας παρουσιάζεται μέσα από το ευχαριστιακό γεγονός, μέσα από μία γνώση της ασύμμετρης ενυποστασίας «μέσα από το επ' εσχάτοις μυστηριολογικό πλαίσιο της ασύμμετρα ενυπόστατης σχέσης και ελεύθερης κοινωνίας κτιστού και ακτίστου στο πρόσωπο του Χριστού (όχι μέσα από ένα φυσιοκεντρικό οντο-θεο-λογικό πλαίσιο υπερβατικότητας/εμμένειας του Θεού στον κόσμο)»⁷⁴¹.

Μία τέτοια γνωσιολογία δεν μπορεί να θεμελιωθεί πουθενά αλλού έκτος από το πεδίο της Θείας Ευχαριστίας. Όπως σημειώνει και ο ίδιος Μητροπολίτης Ιωάννης στη σκέψη των Πατέρων της Εκκλησίας διαπιστώνεται μία οργανική συνέχεια, συνοχή και συνάφεια όσον αφορά στην Θεία Ευχαριστία. Οι Πατέρες, από όλες τις εποχές της εκκλησιαστικής Ιστορίας, παρά το γεγονός ότι ασχολούνται με διαφορετικά θέματα, όπως η εκκλησιολογία, η κοσμολογία, η ανθρωπολογία κ.λπ., διαθέτουν, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, μία θεώρηση που ξεκινά από το λειτουργικό βίωμα της Εκκλησίας, από τη

⁷³⁹ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σ. 243.

⁷⁴⁰ Βλ. αυτ., σσ. 100 – 101.

⁷⁴¹ Κ. Αγόρας, «Φύση και πρόσωπο», Αναταράξεις, ένθ. ανωτ., σ. 180.

Θεία Ευχαριστία⁷⁴². «Η ευχαριστιακή προσέγγιση δεν είναι μονομερής. Τίποτε δεν είναι πιο ‘καθολικό’ από τη Θ. Ευχαριστία. Εκεί καταλήγουν και καταξιώνονται τα πάντα: Βάπτισμα, Μετανοία (= άσκηση), τέχνη, και ό,τι άλλο περιλαμβάνει η ύπαρξη και η ζωή του ανθρώπου, άλλα και όλης της κτίσεως»⁷⁴³.

Η γνωσιολογική θεώρηση του Μητροπολίτη Περγάμου είναι επίσης πολύ σημαντική για την κατανόηση του θεολογικού συστήματος του θεολόγου. Ο Μητροπολίτης μάς παρουσιάζει μία γνωσιολογία που έχει ως υπόβαθρο την Ευχαριστία, ως τρόπο και τόπο της αλήθειας. Σημειωτέον, ότι στον Μητροπολίτη η γνωσιολογία προηγείται της οντολογίας, και αυτό οφείλεται ακριβώς στην ευχαριστιακή θεώρηση που μάς αποκαλύπτει την αλήθεια του Χριστού, ή τον Χριστό, ως αλήθεια, ως «σκηνή» ανάμεσά μας (Ιωάν. Α΄:14), μέσα στην ιστορία, έτσι ώστε να είμαστε κοινωνοί της δικής Του αλήθειας και ζωής. Η Ευχαριστία είναι η τέλεια πραγματικότητα ή εμπειρία της αλήθειας, ως κοινωνία που προσεγγίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και εμπειρία, ως «σάρκα». Ο Μητροπολίτης θεωρεί, ότι στην εμπειρία αυτή ο Υιός του Θεού δεν διαμένει, ως μία διανοητική γνώση ή μυστική εσωτερική πείρα, αλλά ως κοινωνία μέσα στην κοινότητα. Επίσης τονίζει περαιτέρω, ότι θα πρέπει ο Χριστός να κατανοηθεί, ως αλήθεια που αποκαλύπτεται όχι στην κοινότητα αλλά, ως κοινότητα.«Ο ίδιος ο Χριστός αποκαλύπτεται ως αλήθεια όχι μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα, αλλά ως εκκλησιαστική κοινότητα»⁷⁴⁴. Στην προοπτική αυτή δεν μπορούμε να μιλήσουμε για την αλήθεια, ως λογική αλήθεια ή συλλογισμό, αλλά ως αυτό που είναι ως κοινωνία, ως μία οντολογική αλήθεια, μέσα στην οποία η ίδια η κοινότητα γίνεται η αλήθεια⁷⁴⁵.

Στη γνωσιολογική σύνθεση που επιχειρείται από τον απόστολο Παύλο μεταξύ της ελληνικής ηθικής «συνείδησης» του σκεπτομένου ανθρώπου και της εβραϊκής αντίληψης της γνώσεως που προέρχεται από την εντολή του Θεού και «συνειδητοποιείται» στην καρδιά, ο

⁷⁴² Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΚΛ, σσ. 307 – 308.

⁷⁴³ Αυτ., σ. 249.

⁷⁴⁴ Zizioulas, BC, σ. 115.

⁷⁴⁵ Βλ. αυτ., σ. 115.

Μητροπολίτης Ιωάννης εντοπίζει μία καινούργια γνωσιολογία και αυτογνωσία, η οποία πηγάζει από τον Χριστό. Στην περίπτωση αυτή η συνείδηση δεν πραγματώνεται απλά από το άτομο, ή από τον Θεό, αλλά και από τους άλλους μέσα στην κοινότητα της Εκκλησίας. Όπως σημειώνει: «Έτσι η όλη γνωσιολογία μεταφέρεται στον χώρο της αγάπης (Α΄ Κορ. 8: 2-3) και η αγάπη από «πρακτική» και «συναισθηματική» κατηγορία γίνεται γνωσιολογική έννοια»⁷⁴⁶. Αυτό συνεπάγεται μία μετατόπιση της αλήθειας από τον χώρο της σκέψης στον χώρο της κοινής ζωής και της αγάπης.

Η γνωσιολογική αντίληψη του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη ουσιαστικά μας μεταφέρει στην εμπειρία της αρχέγονης Εκκλησίας. Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα, ο ταυτισμός της αλήθειας με τη ζωή πρόκειται να διαδραματίσει έναν ουσιαστικό ρόλο για την ιδέα της αλήθειας. Ο θεολόγος θεωρεί, ότι οι πρώτοι χριστιανικοί συγγραφείς, όπως ο άγιος Ιγνάτιος Αντιοχείας μέσα από την εμπειρία τους, ως προέδρων των τοπικών ευχαριστιακών κοινοτήτων, αλλά και τους αγώνες τους για τη διασφάλιση της χριστιανικής πίστης κατά την ίδια περίοδο, προτιμούν να μιλήσουν για την αλήθεια σε σχέση με τη ζωή. Για τον Ζηζιούλα, ο συνδυασμός αυτός της γνώσης με την αλήθεια, δείχνει μία σαφή οντολογική προσέγγιση της αλήθειας. Ο Μητροπολίτης σημειώνει, ότι στον Ιγνάτιο, η αλήθεια ταυτίζεται με την αφθαρσία. Για τον Ιγνάτιο, δηλαδή, ζωή σημαίνει αυτό που δεν πεθαίνει, ταυτίζεται με το αεί είναι, δηλώνοντας την πρώτη βαθιά ταύτιση του είναι με τη ζωή⁷⁴⁷. Το ζήτημα αυτό, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, συνεχίζεται και από τον άγιο Ειρηναίο Λυώνος, όπου η αλήθεια πάλι ταυτίζεται με την αφθαρσία του είναι. Ο Χριστός είναι η αλήθεια, διότι ο Αυτός είναι η ζωή και ο κόσμος και όλα τα κτιστά όντα μπορούν να βρουν το νόημα της δικής τους αφθαρτης ύπαρξης σ' Αυτόν, καθώς ο Χριστός ανακεφαλαιώνει όλη την κτίση και την Ιστορία⁷⁴⁸. Όπως λοιπόν αποδεικνύεται η γνωσιολογική αντίληψη και των δύο συγγραφέων προέρχεται από την ευχαριστιακή τους

⁷⁴⁶ Περγάμου Ιωάννου, ΕΧ, σ. 94.

⁷⁴⁷ Βλ. John D. Zizioulas, ΒC, σ. 79.

⁷⁴⁸ Βλ. αυτ., σ. 80.

κοινότητα, αφού η ιδέα της αφθαρσίας και αθανασίας συνδέεται άμεσα με την Ευχαριστία. Η ταύτιση του είναι με τη ζωή, μέσω της ιδέας της αφθαρσίας και της αθανασίας, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ευχαριστιακή αλήθεια, ότι στην Ευχαριστία είναι όντως και αληθινά ο Χριστός, ως η ζωή και ως Αυτός που δίδει τη ζωή μέσα στην Ιστορία. Η ταύτιση της Ευχαριστίας με τον Χριστό, συνεπάγεται συγχρόνως και την ταύτιση του Χριστού με την κοινότητα και το γεγονός της κοινωνίας. Η πραγματοποίηση της θείας ζωής μέσα στην Ιστορία γίνεται μέσω της ευχαριστικής κοινωνίας, από τη Θεία Ευχαριστία. Επομένως, όπως η ύπαρξη έτσι και η αλήθεια βασίζονται στο γεγονός της κοινωνίας, ενώ η ίδια η γνώση ταυτίζεται με την κοινωνία.

Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Ιωάννη, η ευχαριστιακή αυτή γνωσιολογία του 2^{ου} αιώνα, που προέχεται από την ευχαριστιακή κοινότητα θα είναι η προϋπόθεση για μία σχεσιακή οντολογία, η οποία θα αναπτυχθεί τον 4^ο αιώνα σε σχέση με την τριαδική οντολογία. Η διαλεκτική μεταξύ Ιστορίας και Εσχάτων στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, την οποία επεξεργάζεται ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, ξεκινά ήδη από τον άγιο Ειρηναίο. Οι άγιοι Ιγνάτιος και Ειρηναίος, με βάση την ευχαριστιακή εμπειρία στην κοινότητα, εισήγαγαν εσχατολογικές και υπαρξιακές αντιλήψεις περί της κοινωνίας και της ζωής, οι οποίες και θα οδηγήσουν σε μία άλλη γνωσιολογία.

Στη γνωσιολογική αντίληψη του αγίου Ιγνατίου Αντιοχείας, ο Μητροπολίτης Περγάμου διαβλέπει τα ίχνη ενός εκχριστιανισμένου Ελληνισμού, την ταύτιση της ζωής με την ύπαρξη. Για τον Ζηζιούλα, η ζωή στη ελληνική σκέψη είναι απλά μία ποιότητα των όντων και δεν αποτελεί απόλυτη οντολογική κατηγορία. Το είναι και το αληθεύειν συνιστούν δύο ξεχωριστές πραγματικότητες. Η ζωή στον Ιγνάτιο, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, είναι κάτι πολύ πιο πραγματικό και σωματικό, επειδή προέρχεται από το «φάρμακον αθανασίας». Προέρχεται, με άλλα λόγια, από την οντολογική σταθερότητα της Ευχαριστίας με συνέπειες για το είναι του ανθρώπου και για την αλήθεια του. Η ζωή είναι πλέον μία αιτία της ύπαρξης που στο βάθος της διαθέτει ένα σχεσιακό χαρακτήρα και προϋποθέτει το

γεγονός της κοινωνίας ή διαφορετικά τη σύναξη «επί το αυτό» μέ την παρουσία όλων των απαραίτητων μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας (όπως είναι ο επίσκοπος, ο λαός κ.λπ.), δηλαδή η κοινότητα καθ'εαυτήν, η οποία εξασφαλίζει την κοινωνία. Ο Μητροπολίτης επισημαίνει, ότι με τον τρόπο αυτό στον άγιο Ιγνάτιο, η ζωή και η αλήθεια ταυτίζονται με την προσωπική κοινωνία. Από την μία η αλήθεια ταυτίζεται με το σταθερό «αεί και όντως είναι», ενώ από την άλλη η ζωή συνιστά πλέον το έσχατο κριτήριο, είναι η αιτία των όντων, μην αποτελώντας κάποια ποιότητα ως κατηγορημα των όντων⁷⁴⁹. Η εμβάθυνση αυτή δείχνει, κατά κάποιο τρόπο, και την υπαγωγή της ετερότητας στην οντολογία της ζωής, γιατί το γεγονός της κοινωνίας (η Ευχαριστία) ή η κοινωνία ως γεγονός προϋποτίθεται στην προσωπική κοινωνία που μας αποκαλύπτει τελικά την τριαδολογική σημασία της σχεσιακής ύπαρξης.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου θεωρεί, ότι ο άγιος Ειρηναίος συνεχίζει την ίδια γνωσιολογική αντίληψη, ως προς την ταύτιση μεταξύ γνώσεως και ζωής. Η αντίληψη αυτή είναι «αντι-νοητική» και «υπαρξιακή», δηλαδή η γνώση είναι ζωή στον ένσαρκο Λόγο, καθόσον χάρη στον ένσαρκο Λόγο συναντάμε τον Θεό προσωπικά, δηλαδή πραγματώνουμε μία προσωπική σχέση. Στην προσωπική αυτή σχέση, όμως, η γνώση και η αλήθεια πραγματοποιούνται ως ένα γεγονός κοινωνίας, καθόσον η προσωπική σχέση με τον Θεό συνεχίζεται από την Εκκλησία στην κοινότητα της Ευχαριστίας, η οποία είναι η αληθινή γνώση του Θεού και χαρίζει την αληθινή οντολογία, ως αφθαρσία του κόσμου⁷⁵⁰.

Εξάλλου, η έμφαση στην τυπολογία και η ιδέα της ανακεφαλαιώσεως στον άγιο Ειρηναίο, υπονοούν την απαρχή της εσχατολογίας. Ο Χριστός, ως Αδάμ οδηγεί τον άνθρωπο προς το τέλος, ανακεφαλαιώνοντας τα πάντα και φέρνοντας τον άνθρωπο ενώπιον της τελειότητας, ως «αρχή» του ανθρώπου. Η αρχή, λοιπόν, επαναπροσδιορίζεται από το τέλος. Η αλήθεια της Ιστορίας κείται στο μέλλον, γεγονός που θα πρέπει να κατανοηθεί οντολογικά. Η αλήθεια

⁷⁴⁹ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΧ, σ. 185.

⁷⁵⁰ Βλ. αυτ., σ. 190.

προέρχεται από το τέλος και νοηματοδοτείται από το τέλος. Η αλήθεια των όντων είναι ο Χριστός και όλα τα όντα αποκαλύπτουν την αληθινή τους ταυτότητα στη σχέση με τη μυσταγωγία του Χριστού στην εσχατολογική τους εκπλήρωση.

Στη γνωσιολογική θεώρηση του Μητροπολίτη, για να υπάρχει κάτι αληθινά θα πρέπει να συνδεθεί άμεσα με την οντολογική του σταθερότητα, δηλαδή με τη ζωή χωρίς θάνατο ή αλλιώς με το αεί είναι. Για να πραγματοποιηθεί αυτό, όμως, χρειάζεται η αυθυπαρξία της φύσης να μεταμορφωθεί σε κοινωνία, σε ύπαρξη εν κοινωνία, όπου η αλήθεια ταυτίζεται με την κοινωνία, συνεπώς και με τη ζωή. Επομένως, χρειάζεται να υπερβαθεί η ρήξη της κοινωνίας και του είναι, η οποία προήλθε από την πτώση του ανθρώπου, οδηγώντας στην προτεραιότητα της γνώσης έναντι της αγάπης και της αλήθειας έναντι της κοινωνίας.

Η Χριστολογία δείχνει και επισημαίνει την αλήθεια, διότι μόνο εν Χριστώ η αλήθεια και το είναι ταυτίζονται υπαρξιακά στην Ανάσταση του Χριστού. Στο πρόσωπο του Χριστού, η αλήθεια ανάγεται από το πεδίο του ατομικού και της φύσεως στο επίπεδο του προσώπου (δηλ. στο κοινωνιακό). Τούτο συμβαίνει, γιατί ο Χριστός είναι η αλήθεια, καθώς δείχνει προς τη σταθερότητα και την επιβίωση του είναι της κτίσης, υπερβαίνοντας κάθε απειλή από την πλευρά της ανθρώπινης ελευθερίας, αφού μετατρέπει τη διαίρεση των φύσεων σε ετερότητα δια της κοινωνίας⁷⁵¹. Ο Χριστός, ως κοινωνιακό γεγονός της αλήθειας δεν μπορεί να κατανοηθεί εκτός της Εκκλησίας, γεγονός που διασυνδέει άμεσα τη Χριστολογία με την Πνευματολογία.

Η Εκκλησία η ίδια είναι η Αλήθεια μέσα στο δικό της είναι, ως κοινωνία και ζωή της κοινότητας, ως η κοινότητα του Θεού. Το Άγιο Πνεύμα μάς καθοδηγεί προς την Αλήθεια. Μέσα στην κοινότητα, ως κοινότητα της αγάπης και κοινωνίας, το Άγιο Πνεύμα μάς φανερώνει την αλήθεια, ως χαρισματικό γεγονός κοινωνίας, επειδή μας φέρνει τα Έσχατα, εγκαινιάζοντας την ύπαρξη της Ιστορίας. Σύμφωνα με τη θεολογική αυτή αντίληψη, η αλήθεια αποτελεί ένα πνευματολογικό γεγονός.

⁷⁵¹ Βλ. Zizioulas, BC, σσ. 108 – 109.

Η Ανάσταση του Χριστού φέρνει την αλήθεια της κοινωνίας από τα Έσχατα, είναι η πραγματοποίηση της κοινωνίας και της κοινότητας, ως ύπαρξη του Ίδιου του Χριστού, διότι η εσχατολογική και πνευματολογική προσέγγιση του Χριστού, προϋποθέτει και τη δική του Κοινότητα. Ο Αναστάς Χριστός δεν είναι άτομο, αλλά ένα γεγονός-κοινωνίας, με το οποίο ταυτίζεται κάθε πρόσωπο μέσα στην Εκκλησία.

*

Από τα παραπάνω έγινε φανερό, ότι, στο θεολογικό σύστημα του Μητροπολίτη Περγάμου, η γνωσιολογία συνιστά ένα κοινωνιακό γεγονός, ενώ η αλήθεια πραγματώνεται στο κοινωνείν και στην κοινότητα. Όπως καταλαβαίνουμε, αυτό είναι απαράδεκτο και αδιανόητο στη φιλοσοφία του Λεβινάς. Η απελευθέρωση της ετερότητας από την οντολογία, στη σκέψη του Λεβινάς, κατέστησε αδύνατη και τη σχέση της κοινωνίας με τη γνώση.

Δεν είναι μόνο η σύνδεση της οντολογίας με τη γνωσιολογία, η οποία ενοχλεί τον Λεβινάς. Την ίδια στιγμή η αδυναμία διασύνδεσης της γνωσιολογίας με την κοινωνικότητα στη φιλοσοφία του, τον ανάγκασε να συγκροτήσει μία κοινωνικότητα του υποκειμένου με τον Άλλον, στην οποία και οι δύο είναι απόλυτα χωρισμένοι, ενώ ταυτόχρονα, οι σχέσεις μεταξύ τους δεν μπορούν να είναι παρά ασύμμετρες. Η «γνώση» και το κοινωνείν με τον Άλλον διέρχεται από την ασύμμετρη σχέση, ενώ πάντοτε υπάρχει ο κίνδυνος να μην φθάσουμε ποτέ στο τέλος.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου επισημαίνει, ότι ο Λεβινάς απορρίπτει λογικά την ιδέα περί κοινωνίας, επειδή ο φιλόσοφος θεμελιώνει την ηθική φιλοσοφία του στον χρόνο, στον θάνατο και στη γνωσιολογική οντολογία⁷⁵². Πράγματι ο φιλόσοφος καταπιάνεται πρωτίστως με την οντολογία και τη γνωσιολογία, ενώ το κεντρικό θέμα για τη σύνδεση της κοινωνίας με την ετερότητα παραμένει άλυτο. Η οντολογία, ιδωμένη υπό το πρίσμα μίας κοινωνικής ευχαριστιακής γνωσιολογίας,

⁷⁵² Πρβλ. Zizioulas, CO, σσ. 48 - 49.

έδωσε τη δυνατότητα στον θεολόγο να επιχειρήσει τον συνδυασμό της κοινωνίας με την ετερότητα.

Ο Ζηζιούλας ισχυρίζεται, ότι η ευχαριστιακή συνείδηση των πρώτων χριστιανών, δηλαδή η Ευχαριστία ως γεγονός κοινωνίας στο Σώμα του Χριστού δια του Αγίου Πνεύματος, θέτει τα θεμέλια για τη μεταγενέστερη «οντολογική επανάσταση», η οποία θα φέρει την ανάπτυξη της οντολογίας της αγάπης. Αυτό, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, εντοπίζεται στα έργα των αγίου Ιγνατίου Αντιοχείας και του αγίου Ειρηναίου Λυώνος, όπου η αλήθεια ταυτίζεται με τη ζωή, όχι απλά, ως ένα διανοητικό επίτευγμα, αλλά ως ζωή που μοιράζεται σε όλους μέσα στην ευχαριστιακή κοινότητα. Ο άγιος Αθανάσιος πραγματεύεται το θέμα αυτό και μέσω της σχέσης Θεού-κόσμου, αναπτύσσει μία σχεσιακή οντολογία, ενώ οι Καππαδόκες Πατέρες ανάγουν τη σχέση στο επίπεδο της ελευθερίας μέσα στην ενδοτριαδική ζωή, όπου η υπόσταση του Πατρός παράγει κοινωνία και ετερότητα εν αγάπη.

Με τον τρόπο αυτό, λοιπόν, έχουμε μία γνώση περί του είναι, μέσω της ευχαριστιακής προσέγγισης. Χωρίς καμία αμφιβολία στην περίπτωση αυτή μπορούμε να μιλήσουμε για μία ευχαριστιακή γνωσιολογία.

β) Η εσχατολογική οντολογία

Η αιτία της κατηγορηματικής απόρριψης της οντολογίας στο φιλοσοφικό σύστημα του Λεβινάς, βρίσκεται στο γεγονός, ότι δεν κατάφερε να αναπτύξει μια επιτυχή εσχατολογία⁷⁵³. Μία τέτοια εσχατολογία θα τον βοηθούσε να υποστηρίξει μία οντολογία, η οποία δεν οδηγεί αναγκαία στην ολοποίηση. Ο υπερβατικός και ασύμμετρος χαρακτήρας της ηθικής φιλοσοφίας του δεν κατάφερε ποτέ να συμφιλιώσει την ηθική με την οντολογία. Ο π. Λουδοβικός θεωρεί, ότι η υπέρβαση της ολοποιητικής οντολογίας και της κτιστοκεντρικής μεταφυσικής μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο στη θεολογία με τη διδασκαλία περί των ακτίστων λόγων των όντων, όταν η θεωρία αυτή συσχετιστεί με επιτυχία με την ευχαριστιολογία και την εσχατολογία. «Μόνο δια της θείας Ευχαριστίας άλλωστε η εσχατολογία μπορεί να

⁷⁵³ Δεν υποστηρίζουμε, ότι η εσχατολογία απουσιάζει εντελώς από τα έργα του φιλοσόφου. Αυτό που τονίζεται εδώ είναι, ότι στην ουσία αυτή δεν μπορεί να ξεπεράσει έναν τυπικό μεσσιανισμό ιουδαϊκού τύπου. Για τις εσχατολογικές απόψεις στην ηθική φιλοσοφία του Λεβινάς, δηλαδή για τη σχέση της μεσσιανικής συνείδησης με τον θάνατο του Άλλου και την ευθύνη και γενικά για τις διαστάσεις του μεσσιανικού χρόνου ως σχέση του ανθρώπου με τον χρόνο πρβλ. την μελέτη του Στ. Ροζάνη, *Ο Μεσσιανισμός και η ηθική φιλοσοφία του Emmanuel Levinas*, (Πόλις, Αθήνα, 1997). Ο Ροζάνης περιγράφει με εύληπτο τρόπο μία σημαντική καταγωγική περιοχή της ηθικής του Λεβινάς, αγγίζοντας το θέμα του απείρου χρόνου, ως ρήξη του ιστορικού και του χρονικού συνεχούς. Η μελέτη επιγεντρώνεται στην ουτοπία του μεσσιανικού χρόνου που είναι μία ευτυχισμένη αιωνιότητα. Ο μεσσιανικός χρόνος παρουσιάζεται, ως θρίαμβος του απείρου χρόνου (σ.8). Αυτός ο μεσσιανικός θρίαμβος, κατά συνέπεια, είναι ο ίδιος ο θρίαμβος του απείρου όντος. Επομένως, η απειρότητα είναι συστατική και εδραιώνει την ηθική φιλοσοφία του Λεβινάς. «Η αλήθεια, η υφή δηλαδή του απείρου χρόνου, είναι όρος συστατικός του προσώπου ως δεξίωσης, ως φιλοξενία της ετερότητας» (σ.10). Ο Ροζάνης υπογραμμίζει την επαγρύπνηση της μεσσιανικής συνείδησης που είναι μία διηνεκής αναγέννηση της ύπαρξης, η οποία δημιουργεί από το υποκείμενο, απειρότητα (δηλαδή αναμονή της ευτυχισμένης αιωνιότητας). Δυστυχώς όμως και στην περίπτωση αυτή στο σύστημα του Λεβινάς, το άπειρο ον που παράγεται ως χρόνος (σ.8), δηλαδή η ιδέα του απείρου χρόνου, που μας δίδεται με τη δεξίωση του Άλλου, συνδέει άμεσα το γόνιμο ον με τη μεσσιανική αναμονή και υπόσχεση και συνεπώς, θέτει εκ νέου την αλήθεια για το υποκείμενο και το συγκεκριμένο και ιδιαίτερο ον στο πλαίσιο της ασύμμετρης σχέσης, όπου μάλιστα η οντολογία και η κοινωνία αποκλείονται. Όπως έχει ήδη σημειωθεί, στον Λεβινάς, η γονιμότητα και η αδελφσύνη έχουν υπερβατικό χαρακτήρα, αν και πραγματοποιούνται μόνο με την επαγρύπνηση της μεσσιανικής συνείδησης (ηθικής του χρόνου) ή αλλιώς με τη μονόπλευρη αντίληψη της ασυμμετρίας στη σχέση μεταξύ ανθρώπου-ανθρώπου και ανθρώπου-Θεού.

είναι πραγματικά οντολογία, υπερβαίνοντας συνάμα τον μεταφυσικό χαρακτήρα των φιλοσοφικών οντολογιών. ... Η οντολογία δεν είναι πλέον η αναζήτηση των «αρχών» των όντων στα όρια της «φύσεως», του κτιστού κοσμικού είναι, αλλά η ανάδυση της εσχατολογικής υφής των λόγων τους εν Χριστώ»⁷⁵⁴.

Αν η αληθινή και αυθεντική ταυτότητα της Εκκλησίας είναι τα Έσχατα, στην περίπτωση αυτή και η μελλούσα Βασιλεία δίνει την αφορμή και το περιθώριο για μία εσχατολογική διάσταση της ανθρωπολογίας και της κοινωνίας. Η ανθρωπολογία έχει εσχατολογικό χαρακτήρα και αυτό σημαίνει, ότι ο κάθε άνθρωπος δεν είναι αυτό που είναι, αλλά αυτό που θα είναι. Αυτό μάλιστα, αλλάζει και την ηθική αντίληψη και κατανόηση για τον άνθρωπο. Όλοι οι άνθρωποι είναι δυνάμει άγιοι. Η αντίληψη αυτή της εσχατολογικής οντολογίας επιτρέπει στον άνθρωπο να απελευθερωθεί από το παρελθόν του, επειδή τα Έσχατα είναι αυτά που απελευθερώνουν τον άνθρωπο από το ίδιο το γεγονός της αμαρτίας⁷⁵⁵.

Η θεολογία και η οντολογία του Μητροπολίτη Ιωάννη είναι λειτουργικό-ευχαριστιακή και την ίδια στιγμή έσχατο-εικονιστική. Στην προαιώνια βουλή για το μυστήριο της Οικονομίας, για τη σωτηρία της κτίσεως και της θεώσεως του ανθρώπου στη θεολογική θεώρηση του αγίου Μάξιμου, μπορούμε να μιλήσουμε για μία προκαταρκτική αιτία, πρώτον για μία δημιουργική αιτία των όντων, δεύτερον για μία τελειωτική αιτία των όντων και τρίτον για μία αιτία που δείχνει το πέρασμα - από το είναι στο ευ είναι και τέλος στο αεί είναι. Δεν υπάρχει δημιουργία χωρίς τελείωση και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, η τελείωση αυτή παίζει τον σημαντικότερο ρόλο στη βουλή της Οικονομίας.

Η πρόσληψη των Εσχάτων, η μεταμόρφωση του κόσμου, η Ενσάρκωση, η Ανάσταση του Χριστού μάς δίνουν την ελπίδα, ότι ο χρόνος θα θεραπευθεί από τη φθορά. Με τη νίκη του θανάτου, ο χρόνος παύει πλέον να είναι φθοροποιός. Τα Έσχατα είναι αυτά που θα θεραπεύσουν την Ιστορία και θα εξαγνίσουν την Ιστορία από τη

⁷⁵⁴ π. Ν. Λουδοβίκου, Η Ευχαριστιακή, ένθ. ανωτ., σ. 23.

⁷⁵⁵ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 104.

φθορά και τον θάνατο. Η ανάσταση του Χριστού είναι το γεγονός που σημαίνει ότι «η πραγματική υπόσταση του Χριστού απεδείχθει ότι δεν ήτο η βιολογική, αλλ' η εσχατολογική η Τριαδική»⁷⁵⁶. Εξάλλου και το ευχαριστιακό Σώμα του Χριστού είναι το Σώμα του Αναστάντος Χριστού, που νίκησε τον θάνατο. Η Εκκλησία, ως κοινωνία των Εσχάτων, ως συνάρτηση της κοινωνίας με την Ανάσταση, είναι μία κίνηση από την πασχάλια έξοδο προς το ανακαινισμένη ύπαρξη, από το μετα-ιστορικό έσχατο προς το ιστορικό παρόν της ανθρώπινης Ιστορίας.

Η ύπαρξη για τον Μητροπολίτη Περγάμου συνιστά προϊόν ελευθερίας, όπου δημιουργία και χάρη, κατά κάποιο τρόπο, ταυτίζονται. Η ύπαρξη και η οντολογία με τον τρόπο αυτό αποτελούν την αφορμή για να μιλήσουμε για την οντολογία ως ευχαριστιακή οντολογία, η οποία εδράζεται στη διαλεκτική σχέση μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Η ευχαριστιακή αναφορά συνεπάγεται ένα ευχαριστιακό ήθος για τον άνθρωπο, που δεν κλίνεται στην αυτάρκεια του και τίποτε από αυτά που έχει δεν τα θεωρεί δικά του, αλλά τα αναγάγει, τα αναφέρει στον Άλλον. Μέσα από το ήθος αυτό, το υποκείμενο βιώνει μία ζωή χάριτος και υπερβάσης του ατομισμού και του εγώ, αποτελεί μία στάση έναντι του άλλου, που δεν ταυτίζεται με την υπεροχή, κυριαρχικότητα και την κατοχή, αλλά με την προθυμία να χαρίσει και να δώσει την ύπαρξή του ολόκληρη. Πρόκειται για μία αναμέτρηση ακόμη και με τον θάνατο, μία θυσιαστική ύπαρξη και ήθος, που προσφέρει τον εαυτό της εν ελευθερία, ανάλογη, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, με την άκτιστη πράξη-εκδήλωση και έκφανση της δημιουργίας από τον Θεό⁷⁵⁷.

Ο Ζηζιούλας περιγράφει μία άλλη προοπτική σχετικά με την Ιστορία, στηριζόμενος στο ευχαριστιακό αυτό θεμέλιο. Η Ιστορία κατανοείται υπό το πρίσμα της ευχαριστιακής εμπειρίας, διαφέροντας, κατ' αρχήν, από την ιστορική ροή. Η ευχαριστιακή προοπτική της Ιστορίας καθορίζεται από τον αναμνηστικό και επικλητικό χαρακτήρα της Ευχαριστίας, ενώ μεταμορφώνει τον χρόνο από απόσταση και

⁷⁵⁶ Ζηζιούλα, ΠΠ, σ. 313.

⁷⁵⁷ Βλ. Ζηζιούλα, ΧΥ, σ. 15.

διάλυση σε κοινωνία και ζωή. Η Ιστορία δεν θεωρείται πλέον, ως μία σειρά γεγονότων που κινούνται από το παρελθόν προς το παρόν. Η Ιστορία αποκτά τη διάσταση του μέλλοντος, η οποία είναι μία διάσταση της κατακόρυφης γραμμής, μεταμορφώνοντας την Ιστορία σε χαρισματικά γεγονότα της Πεντηκοστής⁷⁵⁸. «Η ύπαρξη εξαρτάται από το ευχαριστιακό γεγονός και η μυστική εμπειρία δεν είναι απλώς συμμετοχή σε μια δεδομένη αντικειμενική πραγματικότητα αλλά ένταξη σε ένα πλέγμα νέων γεγονότων. ... Το Πνεύμα φέρει τα χαρίσματα από το μέλλον, από τα έσχατα ως νέα γεγονότα»⁷⁵⁹. Η Θεία Ευχαριστία προσφέρει την πρόγευση της εσχατολογικής πραγματικότητας, της μελλούσας Βασιλείας και με τον τρόπο αυτό μία γεύση του τριαδικού τρόπου ύπαρξης.

Μέσα από την προοπτική αυτή, το μέλλον δεν καθορίζεται από το παρελθόν, ενώ τα έσχατα είναι αυτά που προσδίδουν οντότητα στα πρώτα. Ο Ζηζιούλας αναπτύσσει τη δική του εσχατολογική οντολογία, σε αντιδιαστολή προς μία πρωτολογική θεώρησή της, με αφετηρία και πάλι τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή⁷⁶⁰, ο οποίος ισχυρίζεται, ότι το μέλλον είναι το αίτιον και όχι το αιτιατό του παρελθόντος, επειδή «ο λόγος για τον οποίο έγινε ο κόσμος είναι ο Εσχατολογικός Χριστός, ως ένωση κτιστού και ακτίστου στα Έσχατα»⁷⁶¹. Για τον άγιο Μάξιμο, όπως τον ερμηνεύει ο Μητροπολίτης Περγάμου, μέσα από τη Θεία Ευχαριστία, η Εκκλησία βιώνει αυτό, το οποίο θα γίνει στα Έσχατα, ως παρούσα πραγματικότητα χάρη στη διαλεκτική σχέση της Ευχαριστίας, όπου το μέλλον γίνεται το αίτιο του παρόντος. Γι' αυτό στη Θεία Ευχαριστία, το ταξίδι είναι παράδοξο και αντίστροφο - από το μέλλον προς το παρόν. Το παρελθόν, «έτσι [και] η Εκκλησία είναι, όχι αυτό που είναι ή που ήταν, αλλά αυτό που θα είναι»⁷⁶². Σε αντιδιαστολή με την πρωτολογική ερμηνεία, η εσχατολογία είναι αυτή που δίνει οντότητα στην πρωτολογία.

⁷⁵⁸ Βλ. Zizioulas, BC, σσ. 115 - 116.

⁷⁵⁹ Στ. Γιαργιάζογλου, «Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία», Αναταράξεις, ένθ. ανωτ., σ. 595.

⁷⁶⁰ Πρβλ. Μάξιμου του Ομολογητού, PG 90, στ. 520, 617, 640, 768, 876, 1108.

⁷⁶¹ Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 113.

⁷⁶² Αυτ., σ. 113.

Η κατανόηση της Θείας Ευχαριστίας, ως μια πραγματικότητα του μέλλοντος, συνεπάγεται την απόρριψη της πλατωνικής και ιουδαϊκής νοοτροπίας και την υιοθέτηση μίας βιβλικής εσχατολογίας. Πρόκειται για τη μετάβαση από την εικόνα στο αρχέτυπο, αλλά μέσω του χρόνου και της ιστορίας. Όλα τα ιστορικά γεγονότα, όπως και ο Χριστιανισμός, ως ιστορία διαθέτουν μία διαφορετική σημασία. Όλα τα ιστορικά γεγονότα, όπως η ανάμνηση του Μυστικού Δείπνου, οι εμφανίσεις του Χριστού κατά την τεσσαρακονθήμερη περίοδο μετά την Ανάσταση κ.λπ., άλλα και όλες οι πραγματικές-ιστορικές καταστάσεις, όπως ο Άρτος της Ευχαριστίας, ως επιούσιος και όλα τα σύμβαντα που έχουν σαρκική, χρονική και πραγματική διάσταση, έχουν να κάνουν με τη διαλεκτική αυτή μεταξύ Ιστορίας και Εσχατολογίας. Όλα τα παραπάνω, λοιπόν, δείχνουν την έντονη προσδοκία των Εσχάτων, εικονίζουν τη μέλλουσα Βασιλεία και τον Ερχόμενο και τέλος, την αποκατάσταση της κοινωνίας μεταξύ Θεού και ανθρώπου, η οποία είχε διακοπεί. Η διαλεκτική Ιστορίας και Εσχάτων στο έργο του Μητροπολίτη Ιωάννη είναι αντίθετη όχι μόνο προς την πλατωνική οντολογία, αλλά και την αριστοτελική. Ο Μητροπολίτης, με βάση τον άγιο Μάξιμο, αντιπαρατίθεται και στην αντίληψη του Αριστοτέλη για την αιτιότητα και την εντελεχεία. Επειδή η θεία Ευχαριστία αντλεί το είναι και την αλήθειά της από τη μέλλουσα Βασιλεία, το αίτιο και το αρχέτυπο της είναι στο μέλλον. Πρόκειται για την αντιστροφή της σχέσης μεταξύ αιτίου και αιτιατού, έτσι ώστε η Βασιλεία θεωρείται πλέον το αίτιο της Ευχαριστίας, ενώ η Ευχαριστία είναι το αιτιατό της Βασιλείας από την οποία αντλεί το είναι και την αλήθεια της⁷⁶³. Η λειτουργία λοιπόν, είναι το αιτιατό της Βασιλείας. Το αιτιατό, ωστόσο, προηγείται του αιτίου, ενώ η αιτία έπεται του αιτιατού. Ο τελικός σκοπός της υπάρξεως του κόσμου και του ανθρώπου είναι η αιτία της ίδιας ύπαρξης. Η διαφορά μεταξύ Ευχαριστίας και Βασιλείας του Θεού είναι χρονική και ιστορική και όχι τοπική, φυσική ή οντολογική.

Η ταύτιση της Ευχαριστίας με τα Έσχατα, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, διαμορφώνει την ευχαριστιακή συνείδηση της αρχαίας Εκκλησίας. Αν και η Ευχαριστία δεν είναι τα ίδια τα Έσχατα,

⁷⁶³ Βλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 124.

είναι στην ευχαριστιακή σύναξη, όπου η παρουσία των Εσχάτων φανερώνεται και δοξολογείται μέσα στην Ιστορία. Μέσα στην Ευχαριστία γνωρίζουμε τον Θεό ως κοινωνιακή αλήθεια, αποκτάμε δηλαδή, τον θείο τρόπο ύπαρξης. Από τη μία μεριά, η θεία Ευχαριστία είναι το κέντρο της ενώσεως όλης της κτίσης και της ανθρωπότητας, ενώ από την άλλη στην Ευχαριστία, είναι που «συντελείται μία κίνηση «προς το Πέρας»⁷⁶⁴. Πρόκειται δηλαδή, για τον Μητροπολίτη Περγάμου, για έναν τρόπο υπέρβασης, μία υπέρβαση που έχει διαλεκτικό χαρακτήρα, καθώς είναι μία πορεία του κόσμου προς την Βασιλεία, αλλά και μία έλευση της Βασιλείας προς τον κόσμο. Η Ευχαριστία είναι ταυτόχρονα ένα εσχατολογικό και ένα ιστορικό γεγονός. Πρόκειται για μία διαλεκτική σχέση μεταξύ Ιστορίας και Εσχάτων στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας.

Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα, η διασύνδεση αυτή της Εκκλησίας με την Ευχαριστία είναι πολύ σημαντική, επειδή μας αποκαλύπτει τον άρρηκτο δεσμό της Εκκλησίας με τη Βασιλεία του Θεού. Για να το καταλάβουμε αυτό, επισημαίνει ο Μητροπολίτης, θα πρέπει να ξαναβρούμε τη χαμένη αντίληψη για την Ευχαριστία, ως κοινωνία των Εσχάτων. Επομένως, η θεώρηση της Ευχαριστίας ως μίας απλής επανάληψης της θυσίας του Γολγοθά φαίνεται λανθασμένη, καθώς, μελετώντας προσεκτικά τη Λειτουργία, παρατηρούμε, ότι αρχίζει και τελειώνει με την επίκληση της Βασιλείας του Θεού, ενώ ο απώτερος σκοπός της Ευχαριστίας είναι η μετοχή μας στην αιώνια ζωή της Αγίας Τριάδας. Η διάσταση αυτή είναι χαρακτηριστική στη θεία Λειτουργία της Κυριακής και των ημερών που είναι συνδεδεμένες με την Ανάσταση του Χριστού και τη μέλλουσα Βασιλεία. Σε σχέση με το γεγονός αυτό, ο Μητροπολίτης Περγάμου θέλει να υπογραμίσει, ότι η Εκκλησία βιώνει την εσχατολογική της υπόσταση. Με άλλα λόγια η Εκκλησία παύει να είναι αυτό που είναι και γίνεται αυτό που θα είναι. Μέσα από την Ευχαριστία, η Εκκλησία υπερβαίνει τις αντινομίες της Ιστορίας, προσφέροντας πρόγευση και εμπειρία ενός κόσμου που θα είναι, όταν εγκατασταθεί πλήρως η Βασιλεία του Θεού⁷⁶⁵. Σύμφωνα με

⁷⁶⁴ Αυτ., σ. 127.

⁷⁶⁵ Βλ. αυτ., σ. 107.

την εσχατολογική αυτή περιγραφή της Εκκλησίας, ο Μητροπολίτης Ιωάννης δηλώνει κατηγορηματικά, ότι «Η θ. Ευχαριστία είναι το μόνον εκκλησιαστικό γεγονός που θα επιβιώσει· όλα τα άλλα θα καταργηθούν»⁷⁶⁶. Λόγω του ευχαριστιακού χαρακτήρα η Εκκλησία θα μετατραπεί σε Βασιλεία του Θεού, επειδή η αυθεντική της πατρίδα είναι τα Έσχατα και όχι απλώς η Ιστορία.

Ο Μητροπολίτης Ιωάννης στον παύλειο ορισμό της πίστης «ώς ελπιζομένων υπόστασις» (Εβρ. 11: 1), διαβλέπει τα έσχατα ως πραγματικότητα, ενώ επισημαίνει την εσχατολογική διάσταση της οντολογίας. Η πίστη, η ταυτότητα, η υπόσταση και η οντολογία της Εκκλησίας είναι εσχατολογική. Καθόσον η Εκκλησία και η Ευχαριστία συνιστούν εικόνα των Εσχάτων, το είναι της βρίσκεται στη Βασιλεία του Θεού. Μέσα στην Εκκλησία, όλες οι πράξεις, όλα τα γεγονότα, όλα τα μέλη (δηλαδή τα πρόσωπα) και η ίδια η κοινωνία (η κοινότητα) εσχατολογικοποιούνται.

Στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, η ορθή υπαρξιακή τοποθέτηση του ανθρώπου (του υποκειμένου), του άλλου, η κοινωνία και η οντολογία γενικότερα νοούνται αναμφισβήτητα με βάση τον εσχατολογικό χαρακτήρα της Εκκλησίας, με επίκεντρο μάλιστα τη Θεία Ευχαριστία. Όπως σημειώνει, «η πραγμάτωση της οντολογίας του προσώπου αποτελεί εσχατολογική πραγματικότητα... αυτό είναι η φύση και το περιεχόμενο της Εκκλησίας: να προσφέρει στους ανθρώπους τη μαρτυρία και τη γεύση της εσχατολογικής κοινότητας και συνεπώς και της εμπειρίας του προσώπου»⁷⁶⁷. Να αντλούμε, δηλαδή, από το μέλλον την αυθεντική ταυτότητα του προσώπου. Η εικονική οντολογία είναι λοιπόν, μία ανθρωπολογία του μέλλοντος. Η κοινωνία είναι η Εκκλησία, γι' αυτό και η κοινότητα είναι μία εσχατολογική πραγματικότητα, η οποία πορεύεται μέσα στην Ιστορία, χωρίς όμως να ταυτίζεται εντελώς με το ιστορικό είναι, ενώ την ίδια στιγμή η κοινότητα αυτή ασκεί κατά διαλεκτικό τρόπο τη μελλοντική σχέση με την Εσχατολογία. Η πραγματικότητα αυτή έρχεται από το μέλλον.

⁷⁶⁶ Αυτ., σ. 107.

⁷⁶⁷ Περγάμου Ιωάννου, ΕΘΕΑ, σσ. 30 - 31.

Όπως ορθά παρατηρεί και ο π. Ν. Λουδοβίκος «το ευχαριστιακό γίνεσθαι είναι λοιπόν η αναπόφευκτη οντολογική προϋπόθεση του κάθε επί μέρους προσωπικού γίνεσθαι, προκειμένου αυτό το τελευταίο να οδηγήσει σε κοινωνία με τον Θεό»⁷⁶⁸.

Ονομάζοντας την οντολογία αυτή εσχατολογική ή εικονολογική εννοούμε, όπως και ο ίδιος Μητροπολίτης, ότι η εικόνα ως σύμβολο δηλώνει το οντολογικό περιεχόμενο, την μετοχή στο πρωτότυπο⁷⁶⁹. Η εσχατολογική οντολογία είναι αυτή που θεμελιώνει τη μυστηριακή υπόσταση της Ευχαριστίας και νοηματοδοτεί όλες τις διαστάσεις της Εκκλησιολογίας, συνεπώς της κοινωνίας και της ανθρωπολογίας. «Το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας προλαμβάνει και μετέχει στην αλήθεια των εσχάτων μέσα στην ιστορία και δια της Ευχαριστίας η Εκκλησία γίνεται η μυσταγωγική εικόνα της Βασιλείας»⁷⁷⁰. Στην καρδιά λοιπόν της ορθόδοξης πίστης, δηλαδή στην Ευχαριστία, εικόνα και είναι ταυτίζονται, η εικονολογική και εσχατολογική διάσταση είναι ταυτόσημες και αποκαλύπτουν το αυθεντικό είναι, την αυθεντική και γνήσια οντολογία.

Στο πρόσωπο του Χριστού, τα έσχατα υπερβαίνουν όλες τις αντινομίες και τις διχοτομίες, ενώ «γίνεται πληρέστερα αντιληπτό, πως και για ποιον εσώτερο λόγο, οι πραγματικότητες στις οποίες αναφέρονται οι όροι της προβληματικής (φύση, πρόσωπο, ιστορία, έσχατα) δεν συνιστούν μεταξύ τους απερίσταλτες αντινομίες (και απλές ιστορικές ενστάσεις), αλλά ενυπόστατες διαλεκτικές σχέσεις και μάλιστα άκτιστα και εσχατολογικά ασύμμετρες (μη αντιστρέψιμες): είναι δηλαδή τα «έσχατα» που υποστασιάζουν τελικά την 'ιστορία' (εν Χριστώ τω Πνεύματι) ... και σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο είναι τα «πρόσωπα» που υποστασιάζουν τελικά τη «φύση» (δηλαδή, που δίνουν υπόσταση στην οποία πραγματικότητα, που την κάνουν πράγματι και εν τέλει να υπάρχει ως τέτοια μέσα από ένα προσωπικό γεγονός ελεύθερης κοινωνίας και ζωής)»⁷⁷¹. Θα μπορούσε να ειπωθεί,

⁷⁶⁸ π. Ν. Λουδοβίκου, Η Ευχαριστιακή, ένθ. ανωτ., σ. 247.

⁷⁶⁹ Πρβλ. Περγάμου Ιωάννου, ΕΕΞ, σ. 129.

⁷⁷⁰ Στ. Γιαγκάζογλου, «Ευχαριστιακή Εκκλησιολογία...», Αναταράξεις, ένθ. ανωτ. σ. 581.

⁷⁷¹ Κ. Αγόρα, «Φύση και πρόσωπο...», Αναταράξεις, ένθ. ανωτ., σ. 231.

κατά κάποιο τρόπον, ότι η διαλεκτική αυτή σχέση περνάει από το κέντρο της Θείας Ευχαριστίας, σηματοδοτείται και συνειδητοποιείται από την Ευχαριστία. Αυτό σημαίνει, λοιπόν, ότι η διαλεκτική σχέση Ιστορίας και Εσχάτων, κτιστού και ακτίστου, του Ενός και των πολλών, κοινωνίας και ετερότητας, του εαυτού και του άλλου, ενότητας και πολλαπλότητας, υπόστασης και ουσίας, εικόνας και είναι, όλες αυτές δηλαδή, οι πραγματικότητες συνιστούν κατά κάποιο τρόπο μία οντολογία της σχέσης, όπου η «αναφορικότητα» και η παραπεμπτικότητά τους καταξιώνονται μέσα στη Θεία Ευχαριστία.

Ο Μητροπολίτης Ιωάννης τελικά, σε σύγκριση με τον Λεβινάς, προσπαθεί να συνηγορήσει υπέρ της οντολογίας, όταν της προσδίδει ευχαριστιακό και εσχατολογικό χαρακτήρα, γι' αυτό μάλλον και καταφέρνει να κρατήσει μία κοινωνική και προσωπολογική οντολογία. Αντίθετα, στον Λεβινάς, η οντολογία, όπως εκείνος την κατανοεί, δεν μπορεί να έχει κοινωνιακό χαρακτήρα. Η πρόσληψη της οντολογίας, ως εσχατολογικής, σημαίνει, ότι αυτή μπορεί να είναι ενιαία και ολιστική και ταυτόχρονα να σέβεται τα επιμέρους όντα, χωρίς να τα ολοποιεί. Ακόμη περισσότερο, η εσχατολογική οντολογία αποκαθιστά και θεραπεύει την κατάσταση και την προοπτική των επιμέρους όντων.

γ) Η κοινωνία, ως οντολογία αγάπης και το ευχαριστιακό ήθος

Η αχίλλειος πτέρνα της φιλοσοφίας του Λεβινάς είναι το κοινωνείν. Η υπερβολική έμφαση του φιλοσόφου στην απελευθέρωση της ετερότητας από την πανοραμική οντολογία, δεν επέτρεψε στον στοχαστή να αναπτύξει μια περισσότερο ολοκληρωμένη θεωρία περί κοινωνικότητας με αποτέλεσμα να εγκλωβιστεί στον δι-υποκειμενικό χώρο.

Κατά τον Λεβινάς, η συλλογικότητα του Εγώ-Εσύ είναι προτερόχρονη και αντιτάσσεται στη συλλογικότητα των αδελφών. Δεν συνιστά μετοχή σε έναν τρίτο ενδιάμεσο όρο, δεν είναι κοινωνία, αλλά πρόκειται για το «πρόσωπο-με-πρόσωπο» του, δηλαδή μία σχέση

χωρίς ενδιάμεσο και μεσιτεία. Η διαπροσωπική σχέση δεν είναι αμοιβαία και αδιάφορη, δεν είναι σχέση καθ' εαυτήν αλλά «ο διυποκειμενικός χώρος είναι εξ υπαρχής ασύμμετρος»⁷⁷². Η σχέση μας με τον Άλλον είναι ασύμμετρη και ο Άλλος μας υπερβαίνει απείρως, γι' αυτό και η ιδέα του είναι αποτελεί μία ιδέα αναντιστοιχίας· η ιδέα του Απείρου όμως είναι η κατεξοχήν αναντιστοιχία και μάλιστα η πιο κατάλληλη για τη διυποκειμενική σχέση. Η ιδέα του Απείρου είναι πρωταρχικότερη, ως προς την ιδέα του είναι, επομένως και ως προς την οντολογία. Η απειρότητα και η ασυμμετρία είναι στην ουσία οι θεμελιώδεις έννοιες που καθιστούν τη σχέση και την κοινωνικότητα, όπως την κατανοεί ο Λεβινάς, αδύνατη για μία ουσιώδη και πλήρη κοινωνία.

Η συνολική κριτική στη φιλοσοφία του Λεβινάς από τους ορθοδόξους θεολόγους (ειδικά από τον Μητροπολίτη Περγάμου και τον π. Νικόλαο Λουδοβίκο) έγκειται στη διαπίστωση, ότι το υπερβατικό εγώ, η υπερβατική συνείδηση, η υπερβατική υποκειμενικότητα δεν μπορεί να μεταβληθεί και να μεταμορφωθεί στους οντολογικούς όρους μίας πραγματικής κοινωνίας. Με άλλα λόγια, η κοινωνία δεν μπορεί να αναδυθεί σε ένα οντολογικό γεγονός, με συνέπεια η κοινωνία να μην εισέρχεται στην πρώτη και τη θεμελιώδη οντολογία της Δύσεως⁷⁷³. Ο πατήρ Νικόλαος θεωρεί, ότι η δυτική διυποκειμενική φιλοσοφία των Γάλλων ηθικολόγων αδυνατεί στην πραγματικότητα να κατανοήσει οντολογικά την κοινωνία των όντων⁷⁷⁴. Σύμφωνα με τη θεολογική του θεώρηση, ο εγωισμός είναι το σημαντικότερο κοινωνικό φαινόμενο στην φιλοσοφία του Διαφωτισμού και της γαλλικής ηθικολογίας, ενώ «η κοινωνία των όντων παραμένει συνεχώς οντολογικά εκκρεμής στο βαθμό που μια εκτός της οντολογίας της ισχύος και της συναφούς

⁷⁷² Λεβινάς, ΥΥ, σ. 115.

⁷⁷³ Για μία εκτενέστερη ανάλυση της κοινωνίας στον δυτικό κόσμο πρβλ. το βιβλίο του π. Ν. Λουδοβίκου, Η αποφατική Εκκλησιολογία του ομοουσίου, (Αρμός, Αθήνα, 2002), κεφ. Β.

⁷⁷⁴ Πρβλ. Του ίδιου, «Συμβολική ή ιστορική υπερβατικότητα. Προθεωρία στην κατανόηση της έννοιας της κοινωνίας στην ρωμαιοκαθολική εκκλησιολογία», Γρηγόριος ο Παλαμάς, τόμος 77, (1994), σσ. 305 - 346.

υποκειμενικής «ανθρωποποιήσεως του Είναι» η θεμελίωσή της παραμένει ανέφικτη»⁷⁷⁵.

Τα χαρακτηριστικά της αδυναμίας αυτής παραπέμπουν στον διανοητικό μυστικισμό, που αποτελεί το ανεξίτηλο αυγουστίνειο ίχνος στη ευρωπαϊκή φιλοσοφία η οποία τελικά, βασίζεται στον πλωτίνειο νεοπλατωνισμό. Σύμφωνα με τον π. Νικόλαο, είναι στον Πλώτινο, όπου παρατηρούμε για πρώτη φορά τη διάκριση μεταξύ της ψυχής ως σύνολης προσωπικότητας και της συνειδήσεως του Εγώ⁷⁷⁶. Στον Πλώτινο, το εγώ καθίσταται φιλοσοφικός όρος και το θέμα της ατομικής συνειδήσεως τίθεται για πρώτη φορά. Η επίδραση της τελευταίας γίνεται έτσι φανερή σε όλη τη δυτική παράδοση. Προς επίρρωση των ανωτέρω, μπορούμε να αναφερθούμε και στο οντολογικό επιχείρημα, όπου καθίσταται φανερό, ότι η έμφυτη αλήθεια περί του υπερβατικού στην ψυχή από την μια πλευρά και η πραγματικότητα της ψυχής επίσης ως έμφυτη στο είναι από την άλλη, αναδεικνύει τη δύναμη της παρμενίδειας φιλοσοφίας, η οποία μπορεί να συλλάβει τη σχέση μόνον, ως διανοητικό γεγονός. Το γεγονός αυτό μάλιστα, συνδέει έμμεσα και τον Λεβινάς με τον ιερό Αυγουστίνο, στον βαθμό που κι ο ίδιος ο Λεβινάς είναι καρτεσιανός. Για τον λόγο αυτό, ίσως ο γαλλόφωνος φιλόσοφος δεν διέθετε καμία άλλη επιλογή, παρά να εισαγάγει τον χωρισμό της αποδόμησης και τη ρήξη στη μεταφυσική σχέση, εφόσον δεν κατάφερε να συμφιλιώσει τελικά, την ετερότητα και την κοινωνία σε μία πλήρη σχέση.

Η αγωνία στον Λεβινάς αντιστέκεται στην απατηλή έλξη του Ενός για χάρη του αυθαίρετου απολύτου του ανθρωπίνου εγώ και της κοινωνικής του σχέσεως που διασώζει την ετερότητα από την απορρόφηση στο Εν, και για χάρη της κοινωνικής πολλαπλότητας των όντων, παρόλο που, ο π. Νικόλαος θεωρεί, ότι ο πόθος του απείρου, ως θεωρία του Αγαθού αντιστρέφει απλώς τους πόλους της νεοπλατωνικής υπερβατικότητας⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ Του ίδιου, *Η κλειστή, ένθ. ανωτ.*, σ. 169.

⁷⁷⁶ Βλ. *αυτ.*, σ. 170.

⁷⁷⁷ Βλ. *αυτ.*, σ. 220.

Κατά τον π. Νικόλαο στην προσπάθεια του να βρει διέξοδο στο Άπειρο και στην εξωτερικότητα της σχέσεως με τον Άλλον, δηλαδή στην προσπάθεια του υποκειμένου να συνδεθεί δια της ηθικής με το απόλυτο που είναι η ίδια η σχέση με τον Άλλον, ο Λεβινάς δεν έχει την πρόθεση να υπονομεύσει το εγώ, το οποίο παραμένει το κέντρο του κόσμου και είναι ο τόπος, όπου μπορεί να παραχθεί ο Άλλος. Ο Λεβινάς, σύμφωνα με τον θεολόγο, θέλει απλώς να απαλλάξει το εγώ από τον εγωισμό του, με συνέπεια η εσωτερίκευση του Άλλου να τον εγκλωβίζει στο εγωτικό πεδίο, καθιστώντας την ηθική του Λεβινάς υπόλογη στον ναρκισσισμό, γεγονός που κάνει την κοινωνία στον Λεβινάς επιρρεπή στην αθροιστική εκδοχή της⁷⁷⁸. Ο Λουδοβίκος είναι πεπεισμένος, ότι η νατουραλιστική και αθροιστική αυτή εκδοχή της κοινωνίας οφείλεται στην αρνητική κατανόηση της εσχατολογίας από τον Λεβινάς. Η θεώρηση αυτή του φιλοσόφου δεν διαθέτει μία θετική και εποικοδομητική αντίληψη του όντος και της ιστορίας, καθώς ο ίδιος ο κοινωνικός νατουραλισμός σημαίνει την απουσία κάθε οντολογικής αντίληψης για την εσχατολογία⁷⁷⁹.

Στον ισχυρισμό του Λεβινάς για την προτεραιότητα του Άλλου και την ύπαρξη που πηγάζει από Αυτόν, ο Μητροπολίτης Περγάμου εντοπίζει τις βασικές πτυχές της θεολογικής διάστασης της κοινωνίας και της ετερότητας. Ωστόσο, ο φόβος του Λεβινάς, ότι η κοινωνία μπορεί να αναγάγει ή να ολοποιήσει την ετερότητα, τον αναγκάζει να απορρίψει μία σχεσιακή ετερότητα. Στον αντίποδα, ο Μητροπολίτης θεωρεί, ότι η πατερική σκέψη αποφεύγει έναν τέτοιο κίνδυνο ολοποιητικής οντολογίας, όταν προτείνει μία σχεσιακή ετερότητα, η οποία παράγεται και προξενείται από τον Άλλον και επίσης, στοχεύει

⁷⁷⁸ Βλ. αυτ., σσ. 211-212.

⁷⁷⁹ Πρβλ. αυτ., σ. 205. Στη θεολογική αξιολόγηση του π. Νικολάου Λουδοβίκου, ο μόνος τρόπος να αποφύγουμε την αθροιστική πρόσληψη της κοινωνικότητας είναι το ομοούσιο. Μόνο η μεταφορά της «εν τη Τριάδι νοουμένης ενότητας» συνιστά την οντολογία ως εσχατολογική οντολογία, δια των Μυστηρίων στην κτίση και τη δική της ασκητική αποδοχή. Η οντολογία αυτή είναι η εσχατολογία του ομοουσίου και υπονοείται, όταν η μετάνοια αφορά στην αίσθηση, ότι η οντολογία εδράζεται έξω από το ψυχολογικό-ατομικό, δηλαδή τη θέληση για δύναμη και τον εσωτερισμό του. Κατά τον θεολόγο, το ομοούσιο αποτελεί ελεύθερο κατόρθωμα κοινωνίας, ενώ το υποκείμενο οδηγείται στην ανακάλυψη του εσχατολογικού του εγώ δια της μετανοίας (βλ. αυτ., σσ. 136 - 139).

και αναπαύεται στον Άλλον. Σύμφωνα με τον Ζηζιούλα, η ταλάντευση αυτή μεταξύ ολοποιητικής ουσιοκρατίας και απελευθερωτικού θρυμματισμού της ύπαρξης οφείλεται στο γεγονός ότι η σχέση (ή κοινωνία) δεν κατανοείται στην έννοια της σχεσιακής προσωπικότητας, δηλαδή ως τρόπος ύπαρξης. Επίσης, συνεχίζει ο θεολόγος, εάν ο Λεβινάς αντιλαμβάνεται την ετερότητα με βάση τους ορισμούς μίας τέτοιας προσωπολογίας, αυτό δεν θα οδηγούσε στην απόσταση, τη ρήξη, την απόσχιση και την αποδόμηση⁷⁸⁰.

Ο Μητροπολίτης υποστηρίζει, ότι ο άγιος Μάξιμος αποφεύγει μία ολοποιητική ή μονιστική οντολογία, χάρη στη διδασκαλία περί των λόγων των όντων, λαμβάνοντας υπόψη τη διαφορά ως ένα βασικό οντολογικό χαρακτηριστικό. Αυτό ισχύει, τόσο για την Τριαδολογία, όσο και για τη Χριστολογία και την Κοσμολογία⁷⁸¹. Αυτό μάλιστα, έχει σημασία και για την ανθρωπολογία από μία εκκλησιολογική προοπτική. Ο άνθρωπος αποκτά την ταυτότητα, στην οποία η κοινωνία και η ετερότητα συμπύκνωση και συμφιλώνονται, στην Εκκλησία, η οποία είναι χώρος ελευθερίας και αγάπης, με άσκηση της ελευθερίας ως αγάπης και αντιστρόφως, μέσα στο πλαίσιο μίας ευχαριστιακής σχέσης.

Η ιδέα για την ενότητα μεταξύ του Ενός και των πολλών συνδέεται άμεσα με την ευχαριστιακή εμπειρία της Εκκλησίας. Για την ακρίβεια στη Λειτουργία, η ενότητα του Ενός και των πολλών δεν θα μπορούσε να κατανοηθεί και να γίνει αποδεκτή, χωρίς τα συστατικά λόγια του μυστηρίου: «Λάβετε φάγετε, τούτο μου εστί το Σώμα, το υπέρ υμών κλώμενον εις άφεςιν αμαρτιών». Ο Μητροπολίτης Ιωάννης επισημαίνει, ότι η Εκκλησία δεν έχει αποδώσει τυχαία στην Ευχαριστία τον όρο «κοινωνία», καθώς μέσα στην κοινωνία, είναι που ανακαλύπτουμε όλες τις διαστάσεις της μετοχής και της κοινωνίας. Ο Θεός μεταδίδει τον Εαυτό Του σε εμάς και εμείς μετέχουμε στη ζωή Του. Δια του μυστήριου αυτού, οι κοινωνοί σχετίζονται ο ένας με τον άλλον και η κτίση δια του ανθρώπου έρχεται σε σχέση με τον Δημιουργό του. Και όλα αυτά συμβαίνουν εν Χριστώ και εν Αγίω

⁷⁸⁰ Βλ. Zizioulas, CO, σσ. 48 - 55.

⁷⁸¹ Πρβλ. αυτ., σ. 23.

Πνεύματι, που εισάγει τα έσχατα μέσα στην ιστορία, προσφέροντας στον κόσμο τον αρραβώνα της αιώνιας ζωής⁷⁸². Η Ευχαριστία συνιστά το είναι της Εκκλησίας. Η Ευχαριστία είναι ανάμνηση του μέλλοντος, εικόνα της Βασιλείας, η Ευχαριστία αντλεί το είναι της και την ταυτότητά της από το μέλλον.

Το Άγιο Πνεύμα πραγματώνει μέσα στην Ιστορία εκείνη τη σχεσιακή μονάδα, εκείνη την απόλυτη σχεσιακή πραγματικότητα, η οποία υπάρχει «δίημάς», «δί'εμέ»⁷⁸³ ή με άλλα λόγια «για τον άλλον». Ο Μητροπολίτης, τονίζοντας το πνευματολογικό υπόβαθρο της σχέσης της Κεφαλής με το Σώμα, αναδεικνύει μία ακόμη διάσταση της ετερότητας. Το γεγονός του Χριστού, ως κοινωνία (ή Εκκλησία) υπάρχει μόνον πνευματολογικά. Κατά τον Μητροπολίτη Περγάμου, η Πνευματολογία διανοίγει το είναι μας, έτσι ώστε αυτό να γίνει σχεσιακό είναι. Στην ουσία η κατανόηση αυτή δείχνει τον διαλεκτικό χαρακτήρα του μυστηρίου της Εκκλησίας, ότι δηλαδή, ο «Ένας» δεν προηγείται των «πολλών» και το αντίθετο, αλλά υπάρχει ταυτόχρονα ως «Ένας και πολλοί». Επομένως, χάρη στο Πνεύμα κάθε διαίρεση εξαφανίζεται. Η ατομικοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης μετατρέπεται σε μία ύπαρξη εν κοινωνία, όπου κάθε ετερότητα του προσώπου ταυτίζεται με την κοινωνία μέσα στο Σώμα της Εκκλησίας.

Η θεία Ευχαριστία, επίσης, στην ουσία της δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα μυστήριο της αγάπης. Για τον Μητροπολίτη, η αγάπη έχει ένα οντολογικό περιεχόμενο και όχι απλώς ηθικό. Ο αγαπητικός αυτός χαρακτήρας της Ευχαριστίας συνδέεται με τον εσχατολογικό χαρακτήρα της Ευχαριστίας. Από το ένα μέρος η αγάπη, λοιπόν, είναι αυτή που θα επιζήσει στην αιώνια ζωή, ενώ από το άλλο, η αγάπη έχει συμφιλιωτικό χαρακτήρα, συνιστώντας προϋπόθεση για τη συμμετοχή στην Ευχαριστία⁷⁸⁴. Το ευχαριστιακό αυτό ήθος, το ήθος της θυσίας, της συγχώρησης, της αφέσεως, της συνύπαρξης που βιώνεται μέσα από την Σύναξη (που μας επιτρέπει να βρισκόμαστε σε κοινωνία ακόμη και με τους εχθρούς μας). Το ήθος αυτό είναι ταυτόχρονα και

⁷⁸² Βλ. αυτ., σ. 7.

⁷⁸³ Πρβλ. αυτ., σ. 110.

⁷⁸⁴ Βλ. αυτ., σσ. 159 – 162.

προϋπόθεση, προκειμένου να αναπτυχθεί μία οντολογία της αγάπης. Το ευχαριστιακό ήθος προσφέρει μία κατανόηση και αντιμετώπιση του άλλου σε μία εσχατολογική προοπτική ή όπως σημειώνει ο Μητροπολίτης «ως μέλος και πλησίον μας στη Βασιλεία. Γιατί το μέλλον δίνει την αληθινή υπόσταση σε όλα τα όντα: η θέση τους στη Βασιλεία»⁷⁸⁵. Το «αγαπήσωμεν αλλήλους» αποτελεί το υπόβαθρο της οντολογίας της αγάπης.

«Η Ευχαριστία με την Εσχατολογική προοπτική της μας θεραπεύει από την φιλαυτία, την πηγή όλων των παθών, συντρίβει την ίδια τη ραχοκοκκαλιά της ατομοκρατίας, και μάς μαθαίνει να υπάρχουμε σε σύναξη με τους άλλους και με όλα τα όντα της δημιουργίας του Θεού»⁷⁸⁶. Τα λόγια αυτά δεν μας θυμίζουν μόνον το σωτηριολογικό νόημα της Ευχαριστίας, αλλά προχωρούν και ένα βήμα παραπέρα με την ιδιότροπη επιμονή του Ζηζιούλα στον εσχατολογικό χαρακτήρα της Ευχαριστίας, ως τρόπου ζωής και ως τρόπου συνείδησης. Η Ευχαριστία δίνει όντως την αφορμή, προκειμένου η Εκκλησία να αντλήσει, τόσο ήθος, όσο και την αλήθεια της, από όπου αντλεί και το είναι της. Με τον τρόπο αυτό, στην Ευχαριστία και δια της Ευχαριστίας, το πρόσωπο και η κοινωνία μετατρέπονται σε ελπίδα όλου του κόσμου, επειδή η οντολογία και η ηθική συμπίπτουν απόλυτα μέσω της εσχατολογικής προοπτικής. Αυτό συνεπάγεται και τη συμφιλίωση της οντολογίας με την ηθική και τη γνωσιολογία ταυτόχρονα.

Το είναι εξαρτάται από την αγάπη. Σύμφωνα με τον Μητροπολίτη Περγάμου, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αναπτύσσει μία οντολογία της αγάπης με βάση την ιδέα της έκστασης. Ο Ενσαρκωμένος Χριστός συνιστά την έσχατη αλήθεια, γιατί ο Χριστός παρουσιάζει την έσχατη και αδιάκοπη θέληση της εκστατικής αγάπης του Θεού, που θέλει να καθοδηγήσει το κτιστό είναι προς την κοινωνία με την δική Του ύπαρξη, έτσι ώστε το κτιστό να γνωρίσει το εαυτό του και τον Θεό στο γεγονός της κοινωνίας⁷⁸⁷. Στη θεολογία του Μητροπολίτη

⁷⁸⁵ Αυτ., σ. 162.

⁷⁸⁶ Αυτ., σ. 167.

⁷⁸⁷ Βλ. Zizioulas, BC, σ. 98.

Περγάμου, γίνεται, χωρίς αμφιβολία, λόγος για οντολογία, αλλά για μία οντολογία της κοινωνίας, και πιο συγκεκριμένα, στην περίπτωση του, για μία οντολογία της αγάπης.

«Αγάπη και Εκκλησία ταυτίζονται. ... Μόνον η αγάπη, δηλαδή η Εκκλησία τελικά επιβιώνει εσχατολογικά»⁷⁸⁸. Ακόμη περισσότερο ο Ζηζιούλας τονίζει τον χαρακτήρα αυτό της Έκκλησίας. Η Εκκλησία κατ'απόλυτη έννοια είναι πρωτίστως ο τόπος του ερωτικού τρόπου ύπαρξης. Είναι ο τόπος, λοιπόν, όπου η θεία αγάπη, ως αγάπη προς το μοναδικό και επιμέρους ον (μερικό ή ιδιαίτερο, όπως είναι η αγάπη του Πατρός προς τον Μονογενή του Υιό), προσφέρεται στην κτίση δια του Προσώπου του Χριστού, έτσι ώστε κάθε επιμέρους ανθρώπινη ύπαρξη να μπορέσει να αποκτήσει την οντολογική της ετερότητα (υπό την οποία, ο Μητροπολίτης εννοεί την αυθεντική μοναδικότητα που δεν είναι πλέον υποκείμενη στη μηδENOποίηση λόγω του θανάτου). Η ουσία της Εκκλησίας κρύβεται σε αυτόν ακριβώς τον ευχαριστιακό τρόπο ύπαρξης⁷⁸⁹, επειδή στην Ευχαριστία η αγάπη αυτή του Πατρός προσφέρεται στην ανθρωπότητα, ως μοναδική υπόσταση μέσω της οποίας κάθε ανθρώπινη ύπαρξη μπορεί ελεύθερα να αποκτήσει τη μοναδική ετερότητα. Γι' αυτό, σύμφωνα με τον Μητροπολίτη, στην Ευχαριστία η ετερότητα δεν είναι απλώς μία ψυχολογική εμπειρία ενός ατόμου, αλλά μία οντολογική επικύρωση της ετερότητας και μερικότητας μέσω της εγγύησης και της πρόγευσης της αθανασίας.

Με αφετηρία τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, ο Μητροπολίτης Περγάμου επιμένει, ότι η ύπαρξη κατά φύση σημαίνει την ίδια την ύπαρξη κατά τον λόγο της φύσεως, δηλαδή το να υπάρχεις κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο η φύση περιορίζεται και ενσωματώνεται στην υπόσταση του Λόγου. Με την κατά την φύση ύπαρξη, ο Μητροπολίτης θέλει να εξηγήσει τον αυθεντικό και αληθινό τρόπο ύπαρξης με την εσχατολογική υποστασιοποίηση της ανθρώπινης φύσης, πέρα από τον θάνατο, όπου η κοινωνία και η ετερότητα συμπίπτουν. Αυτό μάλιστα, για την οντολογία σημαίνει, ότι το αυθεντικό είναι υπάρχει μονάχα ως «κάποιος» ή ως «άλλος» αιώνια, δηλαδή ως ιδιαίτερο και προσωπικό

⁷⁸⁸ Περγάμου Ιωάννου, ΒΘΕ, σ. 27.

⁷⁸⁹ Βλ. Zizioulas, CO, σ. 79.

είναι. Μέσω αυτής της εσχατολογικής ύπαρξης το γενικό ή το καθολικό είναι μπορεί να επιβιώσει μόνον, ως ιδιαίτερο (επιμέρους), που σύμφωνα με τον θεολόγο, σημαίνει ότι η φύση επιζεί μέσω του προσώπου⁷⁹⁰. Με τον τρόπο αυτό βεβαιώνεται η ανάσταση της φύσεως ως προς τα πρόσωπα και η υπέρβαση του θανάτου, όπως και η αιώνια ύπαρξη του προσώπου ως μοναδικού όντος.

Το ανθρώπινο πρόσωπο είναι σύμμορφο προς την υπόσταση του Λόγου του Θεού και μέσω αυτού όλα τα κτιστά όντα θα σώσουν τη δική τους υπόσταση. Η εσχατολογική οντολογία θα προσδώσει στα απρόσωπα όντα μία αληθινή οντολογία χάρη στην ενσωμάτωσή τους στον άνθρωπο, επειδή ο άνθρωπος στην ενσωμάτωσή του στον Χριστό θα αποκτήσει το αεί είναι για όλο τον κόσμο. Με τον τρόπο αυτό, η υποστασιοποίηση θα μεταδοθεί σε όλο τον κόσμο και η εσχατολογία θα χαρίσει στον κόσμο μία αυθεντική οντολογία, ως κοινωνία και ετερότητα ταυτόχρονα.

Μέσα από την ανθρώπινη υπόσταση, η υπόσταση κάθε άλλου όντος έχει την ελπίδα να επιβιώσει αιώνια, έχει την ελπίδα να επιζήσει ως επιμέρους ον πέρα από τον θάνατο, χωρίς να αναχθεί στο γενικό είναι. Η υπόσταση του ανθρώπου καθ' εαυτήν είναι η οντολογική κατηγορία, η οποία μπορεί να φέρει κάθε άλλη επιμέρους υπόσταση σε κοινωνία με τον Θεό. Η Αναφορά αυτή μάλιστα αποτελεί και την ελπίδα για την επιβίωση κάθε συγκεκριμένου όντος.

Η οντολογία ή η οντολογική γλώσσα διαθέτει, στα έργα του Μητροπολίτη Περγάμου, μία κυρίαρχη θέση. Είναι, επίσης, φανερό ότι η οντολογία αυτή έχει μία προσωποκεντρική κατεύθυνση. «Μόνο η οντολογία του προσώπου, με βάση τη Τριαδική θεολογία, μπορεί να εξασφαλίσει πλήρως, και όχι απλώς σε ηθικές, αλλά σε οντολογικές βάσεις, τον κοινωνικό χαρακτήρα της υπάρξεως, ο οποίος άλλωστε προσιδιάζει και στην εσχατολογία»⁷⁹¹.

Είναι προφανές, ότι η οντολογία του Μητροπολίτη Περγάμου διαθέτει μία εσχατολογική βάση, η οποία αναφέρεται περισσότερο στο αεί είναι, με προσωπολογικές και κοινωνικές διαστάσεις. Η οντολογική

⁷⁹⁰ Βλ. αυτ., σσ. 65 – 66.

⁷⁹¹ Περγάμου Ιωάννου, ΕΘΕΑ, σ. 32.

γλώσσα της εικονολογίας εμφανίζεται, όταν η αλήθεια αρχίζει να ταυτίζεται με την κοινωνία, είναι η εσχατολογική πραγματικότητα μέσα στην Ιστορία που κατευθύνει την Ιστορία προς ένα συμβάν κοινωνίας⁷⁹². Το είναι συγκροτείται, ως κοινωνία και μόνο με τον τρόπο αυτό η αλήθεια και η κοινωνία μπορούν να ταυτιστούν.

*

Οφείλουμε να σημειώσουμε επίσης, ότι η Ευχαριστία είναι αυτή που κατευθύνει την ηθική και δίνει νόημα στον ηθικό βίο. Στην περίπτωση αυτή η ηθική μπορεί να κατανοηθεί μόνον, ως προέκταση της λειτουργικής μεταμορφώσεως. Πρόκειται για μία μυστηριακή θεώρηση της ηθικής που απορρέει από το πρόσωπο του Χριστού στην Ευχαριστιακή σύναξη. Η διάσταση αυτή της ηθικής μπορεί να προσφέρει μία αγιασμένη κοινωνία και τη μεταμόρφωση της κτίσης σε καινή εν τω προσώπου του Χριστού⁷⁹³. Η θεολογική ηθική οφείλει να περιέχει ένα καθαρό οντολογικό περιεχόμενο, ενώ συνδέεται άμεσα με την Ευχαριστία και την οντολογική εμπειρία της Εκκλησίας.

Η ηθική αυτή διαθέτει προφανώς δύο συστατικά στοιχεία. Από τη μία πλευρά είναι η ασκητική, σταυρική και κενωτική διάσταση, η εμπειρία και το βίωμα του Σταυρού μέσα από το οποίο μπορούμε να συναντήσουμε τον άλλον ως πλησίον, στην απόλυτη θυσιαστική αποδοχή του και στην πορεία προς τη νίκη της Αναστάσεως. Από την άλλη πλευρά είναι η εσχατολογική διάσταση, η οποία μας φέρει το Άγιο Πνεύμα και μάς αγιάζει, ως κοινωνία. Ως αποτέλεσμα, η κοινωνία αυτή, ως ζύμη και ανακαίνιση του κόσμου προσδοκά την έσχατη θέωση.

Το εκκλησιολογικό και ευχαριστιακό ήθος δεν μπορεί να χωρίσει την Ευχαριστία από την άσκηση, ούτε την άσκηση από την

⁷⁹² Πρβλ. Zizioulas, BC, σ. 101.

⁷⁹³ Πρβλ. Περγάμου Ιωάννου, ΚΑ, σσ. 103 – 106.

Ευχαριστία⁷⁹⁴. Οι δύο αυτές πραγματικότητες βιώνονται πάντοτε, ως μια ενιαία εμπειρία. Το ευχαριστιακό ήθος ή ο ευχαριστικός τρόπος ύπαρξης είναι η άσκηση του προσώπου στο οποίο οι αρετές δημιουργούν σχέσεις, ενώ οι αντίθετες πράξεις τις καταστρέφουν. Ο ευχαριστιακός τρόπος ύπαρξης μέσα στον κόσμο εκφράζεται με την ιεραποστολή, όταν το πρόσωπο κομίζει και προσφέρει στον άλλον το πρόσωπο του Χριστού. Η Εκκλησία, λοιπόν, είναι αυτή που οφείλει να προσδώσει νόημα και μία εσχατολογική διάσταση στην ηθική, διαμορφώνοντας έτσι μία καινούργια αντίληψη της ηθικής, η οποία απεικονίζει τα Έσχατα, δηλαδή την αγαπητική πληρότητα, τις εσχατολογικές σχέσεις, όπου ο Θεός θα υπάρχει στα πάντα και σε όλους.

Κατά τον Μητροπολίτη, η οντολογία δεσμεύεται να υπερνικήσει τον θάνατο, ενώ η ηθική να υπερνικήσει το κακό. Η ύπαρξη του όντος ως αεί είναι προσδίδει στην οντολογία και στην ηθική την έσχατη και αρχική δικαίωσή τους. Η σύνδεση της οντολογίας με την εσχατολογία έχει ως μία λογική συνέπεια τη σύνδεση της ηθικής με την «καινή κτίση», με τον άνθρωπο και την κοινωνία της καινής κτίσης. Η ηθική συνιστά τη μεταμόρφωση της κοινωνίας.

Με την ευχαριστιακή κατανόηση συνδέεται άμεσα η δημιουργία ενός νέου ήθους και μίας νέας ηθικής. Η Ευχαριστία αποτελεί στην ουσία της μία κοινωνική εκδήλωση και φανέρωση με την έννοια, ότι δεν αποτελεί απλώς ένα κοινωνικό γεγονός, αλλά δημιουργεί κοινωνία προσώπων. Γι' αυτό όταν μιλάμε για αυτή τη νέα ηθική, θα πρέπει να κατανοήσουμε και τον ευχαριστιακό και τον εσχατολογικό χαρακτήρα της. Η κοινωνία είναι αγιασμένη από τη διαλεκτική μεταξύ των εσχάτων και του παρόντος, επειδή η θεία Ευχαριστία εσωτερικεύει τη θέωση μέσα στην ιστορία.

Η ευχαριστιακή αντίληψη του είναι, ως δώρου, που προέρχεται από τον Άλλον και το είναι καθ'αυτό μέσω της επίκλησης, αποτελούν την προϋπόθεση ώστε κάθε πρόσωπο να είναι «άλλο», δηλαδή

⁷⁹⁴ Κάποιος θα μπορούσε να συναντήσει ορισμένες κοινές θέσεις στον Λεβινάς και τον Χριστιανισμό, οι οποίες αφορούν όχι τόσο στην οντολογία ή την από-οντολογικοποίηση, όσο στην ηθική (ασκητική), στην οποία ο φιλόσοφος εντάσσει το υποκείμενο. Η ηθική του Λεβινάς όμως, ποτέ δεν μπορεί να αποκτήσει μία ευχαριστιακή διάσταση, καθώς ο ίδιος δεν γνωρίζει την Ενσάρκωση.

συγκεκριμένο και ιδιαίτερο ον κατ' απόλυτη έννοια. Το είναι ως δώρο συνιστά τη μοναδική ταυτότητα, επειδή το είναι ως δώρο από τον Άλλον προέρχεται από το ίδιο οντολογικό μοντέλο της Αγίας Τριάδας. Με άλλα λόγια είναι αγαπημένο και μοναδικό, επειδή εγκαθιδρύεται πάνω στη σχέση του Μονογενή και Αγαπητού Υιού.

Η περίπτωση του να είσαι Άλλος σημαίνει, ότι είσαι ταυτόχρονα και σχεσιακός. Το πρόσωπο διαφοροποιείται, όταν επιβεβαιώνει παρά όταν απορρίπτει τον Άλλον. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο Μητροπολίτης προτείνει μία οντολογία της αγάπης στην οποία η αγάπη προέρχεται από τον Άλλον, ως δώρο. Στην αγάπη αυτή, η σχέση προϋποθέτει την ετερότητα και δεν την απειλεί, ενώ αποτελεί την επιβεβαίωση της μοναδικότητας της σχέσης που εξασφαλίζει την οντολογική της ιδιαιτερότητα.

Η οντολογική αυτή αντίληψη προχωρεί πολύ πιο πέρα, τόσο από την καρτεσιανή θέση του «σκέφτομαι, άρα υπάρχω», όσο και από την αντίληψη περί του «αγαπώ, άρα υπάρχω», υπό την απόλυτη έννοια της αφαιρέσεως του υποκειμένου με όλες τις πιθανές πράξεις της φιλαυτίας, γιατί μόνο η αγάπη που συγκροτεί και χαρίζει μοναδική ταυτότητα, μπορεί να έχει οντολογικό χαρακτήρα. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο Μητροπολίτης επιχειρηματολογεί για το είναι, ως δώρο από τον Άλλον μέσω του Οποίου η αγάπη μπορεί να είναι μέρος της

οντολογίας μονάχα με το σχήμα I am loved, therefore He is⁷⁹⁵. Η αγάπη, όπως και το είναι, αναφέρεται στον Άλλον (loved και όχι love, δηλαδή αγαπιέμαι και όχι αγαπώ), ως αιτία. Δεν υπάρχει τίποτε αυθύπαρκτο, για αυτό και είναι αναγκαία η αιτιότητα. Όλοι προερχόμαστε από κάποιον Άλλον και δεν είμαστε αυθύπαρκτοι. Το ευχαριστιακό ήθος συνιστά μία επιβεβαίωση του Άλλου, ως δώρο προς εμάς, προ(σ)καλώντας μας να αισθανθούμε ευγνωμοσύνη. Εμείς ευχαριστούμε για την ύπαρξη του άλλου και για τον Άλλον. Με άλλα λόγια, το ευχαριστιακό ήθος καθιερώνει την ετερότητα.

Αναμφίβολα, το ευχαριστιακό ήθος, όπως περιγράφεται στο έργο του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα, συνδέεται με τη νόηση μέσω της προσωπικής αιτιότητας, όπως συμβαίνει και στη χριστιανική συνείδηση. Το είναι που προέρχεται από το Πρόσωπο, ως δώρο οφείλεται στην προσωπική αιτιότητα ή αλλιώς στον Άλλον. Το ευχαριστιακό ήθος, το οποίο, άλλωστε, βιώνεται κατ' εξοχήν στη Θεία Ευχαριστία, προϋποθέτει καθ' εαυτό τον Άλλον, ως δωροδότη per se κάθε ετερότητας. Το ίδιο το ευχαριστιακό ήθος είναι που γεννάει την οντολογία της αγάπης, η οποία αποτελεί την αναγνώριση του Άλλου,

⁷⁹⁵ Πρβλ. Zizioulas, CO, σσ. 89-98 «The Eucharist involves and reveals above all the grateful acknowledgment of the Other's existence and of our own existence as a gift of the Other. The essence of the eucharistic ethos, therefore, is the affirmation of the Other and of every Other as a gift to be appreciated and evoke gratitude... The only thing that ultimately matters in our ethos is the existence of the Other... All that matters in such an ethos is that the Other exists... In the eucharistic ethos faith is closely linked with the idea of personal causality. Whatever exists or happens is given to us by a person... In the eucharistic ethos you presuppose the Other as prior to the Self and to anything that exists or happens. This makes you a thankful being by ethos or attitude. Faith is thus an attitude of gratitude to every Other and of doxology to the Other par excellence. This kind of faith offers no security of rational conviction. The only certainty it offers lies in the love of the Other. The only proof of God's existence is His love - demonstrated by our very being, in otherness and communion. We are loved, therefore He exists.» Κατά τον Μητροπολίτη Ιωάννη το ευχαριστιακό ήθος παράγει μια οντολογία της αγάπης στην οποία η αγάπη και το είναι προέρχεται από τον Άλλον ως δώρο. Το ευχαριστιακό ήθος καθιερώνει την ετερότητα και αναγνωρίζει τον Άλλον ως αιτία κάθε ύπαρξης. Το «είναι» αναφέρεται στον Άλλον και αυτή η οντολογία της αγάπης είναι το κίνητρο που μας επιτρέπει να εκφράσουμε τη διατύπωση του I'm loved, therefore He is. Η διατύπωση αυτή αποτελεί ένα είδος «ευχαριστιακού και αγαπητικού επιχειρήματος» που επιβεβαιώνει την ύπαρξη του Άλλου και δια τον Άλλον. Η δήλωση αυτή απο την μία καθιερώνει την αυθεντική προσωπικότητα ως στοιχείο της αγάπης και από την άλλη παρουσιάζει μια οντολογία (είναι) που προέρχεται από τον Άλλον ως κίνητρο αγάπης, δηλαδή η αυθεντική ύπαρξη και ετερότητα βασίζεται στην θεϊκή αγάπη. Το ευχαριστιακό επιχείρημα μπορεί να αντιτεθεί σε κάθε νοησιαρχική, γνωσιολογική και όντο-λογική αντίληψη δια της ύπαρξης του Θεού.

ως αιτία κάθε ύπαρξης. Γι' αυτό, το επιχείρημα που διατυπώνεται απέναντι στο οντολογικό επιχείρημα για την ύπαρξη του Θεού, είναι το ευχαριστιακό επιχείρημα που αποδεικνύει αποκλειστικά - μοναδικά το «αγαπιόμαστε, άρα Υπάρχει»⁷⁹⁶.

Η νέα αυτή κοινωνική ηθική είναι κατ' εξοχήν η ευχαριστιακή ηθική της θυσίας. Το πρόσωπο συγκροτείται και πραγματώνεται από ένα ευχαριστιακό γεγονός και μάλιστα, ως τέτοιο η «οντολογική φύση» του προσώπου είναι η ίδια θυσιαστήριο. Πρόκειται με άλλα λόγια για την απόλυτη θυσία ενώπιον του Άλλου, η οποία εντέλλεται τη θεία εντολή της αγάπης και την απόλυτη αφοσίωση στον άλλο, ως εκχώρηση και περιχώρηση του εαυτού. Το θυσιαστήριο της θείας Ευχαριστίας συνιστά επίσης ένα διαλεκτικό γεγονός, καθώς η ευχαριστιακή διαλεκτική συμφιλιώνει πρώτα τη γνωσιολογία με την οντολογία, την κοινωνία με τη γνωσιολογία, την οντολογία με την ηθική, και την ασυμμετρία με την αμοιβαιότητα.

Αυτό ακριβώς είναι και το γεγονός της διαλεκτικής του Ενός και των πολλών, το γεγονός της ενότητας και της διαφοράς, το γεγονός της συγκυρίας και της σύμπτωσης της κοινωνίας και της ετερότητας. Αυτό επίσης σημαίνει, ότι η διαλεκτική σχέση της Ιστορίας και των Εσχάτων, του Ενός και των πολλών, της κοινωνίας και της ετερότητας, του εαυτού και του άλλου, της ενότητας και της πολλαπλότητας, της υπόστασης και της ουσίας, της εικόνας και του είναι, όλες αυτές οι πραγματικότητες συνιστούν τρόπον τινά μία οντολογία της αγάπης, μέσω του θυσιαστηρίου της θείας Ευχαριστίας.

Με άλλα λόγια, ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας κατάφερε να συμφιλιώσει την οντολογία με την ηθική σε μία ευχαριστιακή προοπτική, που οφείλεται στην εκκλησιολογική αλήθεια της Χριστολογίας, της Πνευματολογίας και της Εσχατολογίας, κάτι, που απουσιάζει από την υπερβατική μεταφυσική και την επιθυμητική ασύμμετρη συνάντηση με τον Άλλον, που συναντάμε στον Λεβινάς. Η οντολογία της αγάπης υποδεικνύει το μυστήριο της κοινωνίας με τον Άλλον στην θεανθρώπινη εκκλησιαστική πραγματικότητα της αγάπης,

⁷⁹⁶ Αυτ., σ. 98.

αποκαλύπτοντας έτσι τους νέους ορίζοντες της οντολογίας, που υποδεικνύονται από την μυσταγωγία της αγάπης.

Συμπεράσματα

Ο Εμμανουήλ Λεβινάς αποτελεί τρανή απόδειξη, ότι η σύγχρονη δυτική σκέψη κυριαρχείται ακόμη από έναν πρωτολογικό πλατωνισμό. Αυτό όμως, καθόλου δεν μειώνει τη σημασία της σοβαρής και μεγαλοφυούς προσπάθειας από την πλευρά του φιλοσόφου να προσδώσει μία θετική σημασία στον Άλλο, όχι μόνο στο πεδίο της μετανεωτερικής σκέψης, αλλά επίσης και στο πεδίο της πολιτείας και της κοινωνίας.

Ο Λεβινάς δεν αμφιβάλλει για την πιθανότητα, ο ναζισμός, ως «στοιχειώδες κακό» να ήταν εγγεγραμμένος στην ίδια τη δυτική φιλοσοφία και πιο συγκεκριμένα στη χαϊντεγκεριανή οντολογία, «στην ίδια την οντολογία του είναι που ασχολείται με το είναι». Ο Λεβινάς θεωρεί, ότι το πρωταρχικό ερώτημα για το νόημα του είναι δεν πρέπει να εκφέρεται με τη μορφή του ερωτήματος Leibniz, «γιατί να υπάρχει το κάτι και όχι το τίποτε», το οποίο σχολιάστηκε εκτενώς από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ, αλλά με το ερώτημα, μήπως «με το να υπάρχω, σκοτώνω;».

Ο απόλυτος ταυτισμός, ο οποίος ορίζεται ως το Έν, το Ένα, το Όλον, και το Παν, είναι παρακινδυνευμένος, όταν ταυτίζεται με το Ίδιο (σύμφωνα με την ορολογία του Λεβινάς ή με το γνωρίζων Εγώ). Η απόλυτη ταύτιση τείνει προς μία τέλεια εναρμόνιση, η οποία συμπίπτει με την ενότητα και στην οποία η πολλαπλότητα αποκτά μία αρνητική σημασία προς την κατεύθυνση της ολοποίησης. Κάθε πολλαπλότητα και ετερότητα αποκλείονται.

Από την εξέταση των ζητημάτων, τα οποία διαπραγματεύτηκε η παρούσα διατριβή σε σχέση με τη φιλοσοφία του Λεβινάς, προκύπτουν τα ακόλουθα συμπεράσματα:

1. Ο Λεβινάς είναι πεπεισμένος, ότι η δυτική φιλοσοφία συνιστά την καταστροφή της υπερβατικότητας, και όχι η «λήθη του είναι». Η προσπάθειά του έγκειται στο να διατηρηθεί η εξωτερικότητα και η υπερβατική επιθυμία, οικοδομώντας μία αυθεντική μεταφυσική. Η

αυθεντική αυτή μεταφυσική, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, πραγματοποιείται στην κοινωνική σχέση, στην πρόσωπο-προς-πρόσωπο σχέση, στη σχέση μου με το Άλλο, με το πρόσωπό του.

Η ετερότητα ή η εξωτερικότητα της νόησης αυτής δεν ανάγεται στην εσωτερικότητα. Η υπέρβαση στην περίπτωση αυτή αντιστέκεται στην εμμενοκρατία, όντας πράγματι μία κίνηση του Ιδίου προς το Άλλο, το οποίο ουδέποτε επιστρέφει στο Ίδιο. Η προσπάθεια αποκατάστασης της υπέρβασης και της υπερβατικότητας είναι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Λεβινάς τη «φαινομενολογία».

Με πολύ κόπο και συστηματικότητα, ο Λεβινάς θέλει να μας βεβαιώσει, ότι δεν μπορούμε να βρούμε το Άλλο ή τον Άλλο, που δεν επιβεβαιώνεται και δεν διατηρείται, ούτε στον Ιδεαλισμό, ούτε στο Ρεαλισμό. Στην ουσία αυτό που κάνει ο στοχαστής είναι μία αναστροφή στη διχοτομία του Χούσερλ «νόηση-νόημα», όπου στη θέση του «νοήματος» τοποθετεί το «Άπειρο». Δεν σταματάει όμως, μόνον εδώ. Θα προχωρήσει παραπέρα, τοποθετώντας στη θέση του «Απείρου» τον «Έτερο» (Άλλον). Εξάλλου, το «νόημα», που, σύμφωνα με τον Λεβινάς, είναι ήδη ο Άλλος αναφέρεται, εκτιμάται στην Ηθική. Με τον τρόπο αυτό, γεννιέται και ο ισχυρισμός για την ηθική ως Πρώτη φιλοσοφία, για την αλληλοσυσχέτιση με τον Άλλο, που έχει πάντοτε προτεραιότητα. Η βάση και το θεμέλιο της φιλοσοφίας εδράζεται στη σχέση με τον Άλλο άνθρωπο, σχέση στην οποία ο Άλλος εκ των προτέρων έχει προτεραιότητα. Εδώ για πρώτη φορά, από τον Αριστοτέλη και μετά στη φιλοσοφική παράδοση της Δύσης, η θέση του υποκειμένου αναστρέφεται και υπονομεύεται. Η ιδέα για την υποκατάσταση δείχνει, ότι το εγώ υποκαθιστά τον εαυτό του για τον Άλλον, ενώ κανένας Άλλος δεν μπορεί να υποκαταστήσει τον εαυτό του για εμένα σαν εμένα. Κανείς δεν μπορεί να υποκαταστήσει το δικό μας εγώ που υποκαθιστά όλους.

Οι συνέπειες της φιλοσοφίας του Λεβινάς για το πρόσωπο είναι οι εξής:

- Για τον Λεβινάς, η προσωπική ύπαρξη παραμένει μία συνέπεια της προσπάθειας να διασπάσει την εγωκεντρική κλειστή ολότητα του είναι μέσω της απειρότητας της ηθικής σχέσης και ευθύνης προς τον Άλλον.

- Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, το υποκείμενο είναι όμηρος και η υποκειμενικότητα στην περίπτωση αυτή είναι η υποκατάσταση που διαρρηγνύει τη σχέση με την ουσία του είναι. Η υποκειμενοποίηση του Λεβινάς συνδέεται άμεσα με την ιδέα του Απείρου.

2. Η υπέρβαση ή η καλοσύνη παράγεται ως πολλαπλότητα, η οποία ως κοινωνείν στον Λεβινάς έγκειται στην ηθική του. Η ηθική σκέψη του γαλλόφωνου φιλοσόφου θεμελιώνεται στην αποδόμηση (deconstruction) του είναι και στην απο-οντολογικοποίηση της σχέσης και του υποκειμένου. Η ηθική δεν είναι απλώς μία στιγμή από το είναι, αλλά μάλλον αλλέως και καλύτερα του είναι. Το πρωτείο της ηθικής, δηλαδή της δι-ανθρώπινης σχέσης και η σημασία της ευθύνης, της διδασκαλίας και της δικαιοσύνης, διαθέτουν μία κοινωνική προβολή.

Η προοπτική της προβολής του γεγονότος Εγώ-Εσύ στον Λεβινάς είναι διαφορετική από εκείνη στον Μπούμπερ, στον βαθμό που εκκινεί επίσης από την ιδέα του Απείρου. Η ανταπόκριση του εγώ (εμένα) είναι το υπεύθυνο «ιδού εγώ» (να με) για τον Άλλον (τους Άλλους) ενώπιον του προσώπου του Υπερβατικού, που εισέρχεται για την ακρίβεια στην κοινωνική σχέση και η ιδέα του Απείρου είναι αυτή που εδραιώνει την ηθική στον Λεβινάς.

3. Κατά τον Λεβινάς, η ελληνική μεταφυσική εκλαμβάνει το Αγαθό, ως χωρισμένο από την ολότητα της ουσίας και, ως εκ τούτου, διαβλέπει μία υφή τέτοια, ώστε η ολότητα να μπορεί να δεχθεί ένα επέκεινα. Για την ακρίβεια, το Αγαθό βρίσκεται επέκεινα της ουσίας και της ανάγκης. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ο Πλάτωνας δεν επάγει με κανένα τρόπο το είναι από το Αγαθό και κατά συνέπεια θέτει την υπέρβαση, ως υπερβαίνουσα την ολότητα. Επομένως, η Επιθυμία προχωρεί πέρα από την πληρότητα του είναι και έχει την ιδέα του Απείρου. Κατά τον Λεβινάς, η θέση του Αγαθού υπεράνω πάσης ουσίας, είναι η βαθύτερη διδαχή της φιλοσοφίας. Αυτό είναι το πρώτο στοιχείο της φιλοσοφίας του Λεβινάς.

Ο αναπροσανατολισμός στην καρτεσιανή σκέψη και η νέα προοπτική του οντολογικού επιχειρήματος αποτελούν θεμελιώδεις έννοιες στον Λεβινάς. Η ιδέα του Απείρου παρουσιάζεται ως

προσπάθεια απειροποίησης της νόησης. Η ιδέα του Απείρου, περιλαμβάνοντας την καλοσύνη και το Αγαθό, παράγει το οντολογικό επιχείρημα, που με τη σειρά του οδηγεί στο πρόσωπο, την ετερότητα και την κοινωνία.

Στο γεγονός, ότι ο Λεβινάς τείνει προς έναν αναπροσανατολισμό της καρτεσιανής σκέψης, υποδεικνύει ίσως μία απόπειρα σύνθεσης υπό μία καινούργια προοπτική, μία σύνθεση του προσώπου ή της υποκειμενικότητας με την ιδέα του Απείρου και μία στερη συνύπαρξη τους. Αυτό μάλιστα προσδίδει ένα άλλο οντολογικό περιεχόμενο στο πρόσωπο, το οποίο διαφοροποιείται από το απλώς διανοούμενο υποκείμενο. Πρόκειται για μία σύνθεση, η οποία περιέχει την κλασική ορολογία του ορθολογισμού και την κλασική οντολογία (του Πλάτωνα και του Πλωτίνου). Η προσπάθεια του Λεβινάς έγκειται στο να συνθέσει το μη-αναγώγιμο Αγαθό (ή το επέκεινα της ουσίας του Πλάτωνα) με την υποκειμενικότητα του Ντεκάρτ. Το «οντολογικό» πεδίο στο οποίο γεννιέται, ή πρέπει να γεννηθεί, αυτή η σύνθεση είναι το ηθικό πεδίο της πρόσωπο-με-πρόσωπο σχέσης. Το πρωτείο του ηθικού αποτελεί τη νέα προοπτική, η οποία σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μία καρτεσιανή ιδέα καθεαυτή. Επίσης, για να ζήσει ο κόσμος, λέει ο Λεβινάς, πρέπει να αφήσουμε την ουσία στη δεύτερη θέση: «Pour le peu d'humanité qui orne la terre, il faut un relâchement de l'essence au deuxième degré».

Η τάση αυτή της σύνθεσης της υποκειμενικότητας με το επέκεινα της ουσίας, αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, ένα αναμφίβολο γεγονός. Σε τελική ανάλυση, ο σκοπός του Λεβινάς είναι να φανερώσουμε («εκκαλύψουμε», στην ορολογία του φιλοσόφου) τον εαυτό μας επέκεινα της ουσίας (είναι). Η ελευθερία είναι αυτό που είναι επέκεινα της ουσίας.

*

Σε συνάρτηση με τα παραπάνω, η σύνδεση με τη θεολογική αντίληψη του Μητροπολίτη Περγάμου, θα μπορούσε να γίνει με την ανάδειξη μιας μικρής ατέλειας. Η αδυναμία του Λεβινάς έγκειται στο ότι δεν κατάφερε να συγκροτήσει ένα ορθό εννοιακό σύστημα για την

κοινωνία, επειδή απορρίπτει και τη γνωσιολογία. Το κοινωνείν δεν έχει να κάνει μόνο με την απο-ιδιοποίηση και την υποκατάσταση του υποκειμένου του Λεβινάς, αλλά αποτελεί και μία πλήρωση. Με άλλα λόγια, πρέπει να δώσουμε στο υποκείμενο και ένα θετικό περιεχόμενο, κάτι το οποίο προκύπτει μάλλον από τη θεολογική σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου.

Στον αντίποδα, στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου, είναι πολύ δύσκολο να διαχωρίσουμε το πρόσωπο από την κοινωνία, καθόσον η έννοια της υπόστασης αποτελεί ένα κοινωνιακό, ευχαριστιακό, γνωσιολογικό και εσχατολογικό γεγονός.

Η «υπαρξιακή» πρόταση του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα διαθέτει στέρεες ρίζες στη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας και στη θεολογία των Ελλήνων Πατέρων. Η προσπάθεια να διατυπωθεί θεολογικά μία οντολογία του προσώπου έγκειται σε μία νέα κατανόηση του όρου «υπόστασις», ένας όρος του οποίου η σημασία ως συστατικό της ύπαρξης είχε παραθεωρηθεί. Η «υπόστασις» δεν είναι απλώς μία ατομικότητα, αλλά κατανοείται ως συγκεκριμένη προσωπική ύπαρξη και ιδιαιτερότητα, ως Πατήρ δηλαδή, ο Οποίος ελεύθερα δημιουργεί («γεννά») κοινωνία και ετερότητα. Η Τριαδολογία φανερώνει την αληθινή οντολογία, το πρόσωπο δεν είναι δυνατό να κατανοηθεί ως εξάρτημα ενός τέλει «κυκλικού» Όλου. Μόνον η Τριαδολογία, κάνοντας λόγο για ελευθερία και σχέση προσώπων, αποκαλύπτει και καθιστά δυνατή και αληθινή την ύπαρξη του συνόλου, του Όλου.

Η υπόσταση του Πατρός, διά της αγάπης Του, ελεύθερα καθιερώνει τη ζωή του Θεού ως «κοινωνία». Το πρόσωπο και η κοινωνία αυτοπραγματώνονται «έν ελευθερία». Αυτό σημαίνει, ότι η τελική οντολογική κατηγορία, χάρη στην οποία κάποιος ή κάτι υπάρχει πραγματικά, δεν είναι η απρόσωπη και ακοινωνήτη «ουσία» («φύσις», «substantia»), αλλά το πρόσωπο.

Ο όρος «υπόστασις», όπως χρησιμοποιείται και κατανοείται στη θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων της Εκκλησίας, προσφέρει πλήρως τη δυνατότητα της κατανόησης του Θεού ως Τριάδας. Αναλυτικότερα, η κατηγορία «υπόστασις», και ακριβέστερα η υπόσταση του Θεού, ως οντολογική αρχή, αναδεικνύει σε πρωταρχικό

επίπεδο τις κατηγορίες του «κοινωνού» του «άλλου»· το τελευταίο θα μπορούσε να διατυπωθεί και με άλλον τρόπο, ότι δηλαδή ο Θεός, στην απόλυτη ελευθερία Του, υπάρχει, ως Τριάδα.

Ο Πατήρ μάς δέχεται, ως υιούς «κατά χάριν», διά της ένωσής μας με τον «φύσει» Μονογενή Υιό Του. Στο επίπεδο της υπόστασης του Υιού, η θέωση κατανοείται διά της «κατά χάριν» υιοθεσίας μας («εν αγίω Πνεύματι») ως υιών «εν Υιώ». Το πρόσωπο κατανοείται ως κοινωνία της ετερότητας, η προσωπική ενότητα δεν αποκλείει, αλλά, αντιθέτως, παράγει («γεννά») ετερότητα και διάκριση. Το γεγονός αυτό μας επιτρέπει να μιλάμε για τον Χριστό, ως μονάδα και πλήθος την ίδια στιγμή («πολύ-υποστατικός»). Ο Χριστός κατανοείται όχι, ως άτομο, αλλά ως Σώμα, Εκκλησία, μοναδικότητα στην οποία η υιοθεσία μπορεί να γίνει κατανοητή από τότε που υπάρχει, ειδικά στην Ευχαριστία, στην οποία η υιοθεσία είναι «ανυπόστατος».

Από την εξέταση των ζητημάτων, τα οποία αναπτύχθηκαν την παρούσα διδακτορική διατριβή σε σχέση με το θεολογικό έργο του Μητροπολίτη Περγάμου προκύπτουν τα ακόλουθα συμπεράσματα:

1. Οι συνέπειες για το πρόσωπο από τη θεολογική θεώρηση του Μητροπολίτη Περγάμου είναι οι εξής: Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη παράδοση δεν συνιστά το διανοητικό (συνειδησιακό) υποκείμενο του ιερού Αυγουστίνου και του Βοηθίου. Τουναντίον, αυτό αποτελεί ένα υποστατικό γεγονός και μία σχεσιακή κατηγορία. Πρέπει να δεχθούμε την κατηγορία του προσώπου ως ετερότητα και ως μία περιληπτική κατηγορία. Η διάσταση του προσώπου καθ'εαυτή εμπερικλείει την υπόσταση και την καθολικότητα την ίδια στιγμή. Η προσωπικότητα, ως «καθολική» αποτελεί μία πραγματικότητα περιχώρησης του προσωπικού και του κοινωνικού ταυτόχρονα. Το πρόσωπο υποστασιάζει την καθολικότητα της ύπαρξης και τη φύση εν συνόλω, κατά ένα υποστατικό και εκστατικό τρόπο και γεγονός. Με άλλα λόγια ανοίγεται και διανοίγεται στον άλλον κατά έναν απόλυτο τρόπο.

Ο όρος «υπόστασις» χρησιμεύει ως βάση μίας οντολογίας, όπου η κοινωνία και η ετερότητα συμφιλιώνονται χάρη στην «υποστατική ένωση» δια του προσώπου. Ο μοναδικός τρόπος για να υπάρχει ένα

πρόσωπο αληθινά είναι να συμπίπτουν από τη μία μεριά μέσα του το είναι με την κοινωνία και από την άλλη η κοινωνία με την ετερότητα.

Το πρόσωπο λοιπόν, αποτελεί ένα γεγονός διαλεκτικής μεταξύ κοινωνίας και ετερότητας. Το πρόσωπο ταυτίζεται κατά κάποιον τρόπο με τη χάρη, όσον αφορά στην ανθρώπινη ύπαρξη. Η εκκλησιολογική ύπαρξη του ανθρώπου, η ευχαριστιακή του υπόσταση αποτελούν εγγύηση για την προσωπική νίκη κατά του θανάτου, αποτελεί δηλαδή, απαρχή μίας αυθεντικής οντολογίας του προσώπου.

2. Ο όρος «υπόστασις», ως τέτοια σύνθεση, είναι ο πιο κατάλληλος, προκειμένου να εκφράσει όχι μόνο τη γνώση για τον Θεό, αλλά και την κοινωνία με τον Θεό, όχι απλώς ως μία διανοητική μεταφυσική διαδικασία, αλλά σε επίπεδο διαπροσωπικής (αγαπητικής) σχέσης. Με την έννοια αυτή, στην παρούσα εργασία αντιπαρατίθεται η Ευχαριστία στη μεταφυσική, καθώς ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας, με βάση τον άγιο Ιγνάτιο Αντιοχείας, τον άγιο Ειρηναίο Λουγδούνου και άλλους, ταυτίζει, όπως και εκείνοι, την αλήθεια με τη ζωή, η οποία φανερώνεται στον Χριστό, στο γεγονός της ευχαριστιακής Σύναξης ως ζωντανή έκφραση του Σώματός Του, με Εκείνον κεφαλή και εμάς μέλη Του. Με τη μετα-ιστορική αυτή έννοια, όχι της μεταφυσικής (ως της πρώτης λογικής), αλλά της εσχατολογικής τέλειας σχέσης αίματος, καθιερώνεται η κοινωνία με τη χάρη του Αγίου Πνεύματος, το οποίο απελευθερώνει το Σώμα, την Οικονομία από την Ιστορία. Η Πνευματολογία εγκεντρώνει στη Χριστολογία τη διάσταση της κοινωνίας ή τη διαλεκτική «διάσταση του Ενός και των πολλών». Το Πνεύμα συνιστά επίσης, υπέρβαση της Ιστορίας λόγω του εσχατολογικού χαρακτήρα Του. Το Πνεύμα είναι που καθιστά τον Χριστό ως τον Έσχατο Αδάμ ή ως μία εσχατολογική ύπαρξη.

Η οντολογία του Μητροπολίτη Περγάμου είναι μη-ουσιοκρατική, βασίζεται στην Τριαδολογία και παράγει την ετερότητα και την ελευθερία. Στην περίπτωση αυτή, η κοινωνία και η σχέση συνιστούν θεμελιώδεις και βασικές κατηγορίες του είναι. Η γενναία προσέγγιση του Μητροπολίτη Ιωάννη στη διάνοιξη ενός νέου ορίζοντα στην οντολογία έγκειται και στη διασύνδεσή της με την εσχατολογία. Η εσχατολογία είναι η πρώτη και η τελευταία λέξη για μία αυθεντική

οντολογία (του αεί είναι). Αυτή συνιστά και παράγει την ετερότητα, ενώ ταυτόχρονα ανοίγει μία περιληπτική διάσταση της οντολογίας. Στην θεολογική αντίληψη του Μητροπολίτη Ιωάννη, η Ευχαριστία συνιστά την ταυτότητα της Εκκλησίας και την εικόνα των Εσχάτων. Το πρόσωπο ως σχέση, η κοινωνία ως αλήθεια και η προϋπόθεση της αυθεντικής ανθρώπινης ύπαρξης δεν μπορούν να βρεθούν στην ιστορική τους μορφή αλλά στην εσχατολογική τους κατάσταση, την οποία προσδοκούμε με την θεία Ευχαριστία. Ο τοπικός και καθολικός χαρακτήρας της Εκκλησίας υπερβαίνεται από την Ευχαριστία και τα Έσχατα, προσδίδοντας έτσι έναν κοινωνιακό χαρακτήρα όχι μόνο σε μία συγκεκριμένη κοινότητα, αλλά σε όλη την οικουμένη.

Η ευχαριστιακή θεολογία, επίσης, όταν κατανοηθεί ορθά, συνιστά μία συνέχεια του Ιουδαϊσμού, συνδέοντας άμεσα το πρόσωπο με την εσχατολογία. Η ετερότητα είναι ευχαριστιακή, δηλαδή προϋποθέτει τον Άλλον μέσα μου, ως ευχαριστιακή και ασκητική υπόσταση. Η ετερότητα είναι συστατική αυτής της οντολογίας και της εσχατολογίας.

Σε σχέση με το Υπερβατικό, η διατύπωση του Ζηζιούλα, *I am loved, therefore He is*, επιτρέπει στην υπερβατική ετερότητα να εισέλθει σε μία επιτυχή σχέση ως προς το ανθρώπινο είναι, διατηρώντας ταυτόχρονα τη δική του ασυμμετρία. Το «*I am loved, therefore He is*» και η ευχαριστιακή προτεραιότητα της ετερότητας, όπως επίσης και η διαλεκτική μεταξύ υπόστασης και κοινωνίας - δύο θεμελιώδη στοιχεία της θεολογικής σκέψης του Μητροπολίτη Περγάμου - συνιστούν εγγύηση της ενότητας, αλλά και μίας οντολογίας που δεν ολοποιεί.

3. Η «υπαρξιακή» πρόταση του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα έχει τις ρίζες της στη δογματική παράδοση των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας. Η απόπειρα και το θεολογικό πρόγραμμα να εκφραστεί μία «θεολογική οντολογία» του προσώπου έγκειται σε μία νέα κατανόηση της υπόστασης, η οποία πηγαίνει επέκεινα της ουσίας. Η υπόσταση δεν είναι απλώς μη-αναγώγιμη (*not reducible*) στην ουσία, αλλά ενυπόστατη σε μία συγκεκριμένη προσωπική ύπαρξη, του Πατρός που ελεύθερα παράγει (γεννά) την κοινωνία και την ετερότητα. Η Τριαδολογία μάς αποκαλύπτει την αληθινή οντολογία, όπου το πρόσωπο δεν αποτελεί πλέον κάποιο εξάρτημα του ιδεώδους

στρογγυλού Όλου, αλλά τον τρόπο ύπαρξης, που καθιστά εφικτή καθέ ολότητα, χωρίς ωστόσο, να ολοποιεί.

Ο Χριστός κομίζει αυτό το χαρακτηριστικό στον άνθρωπο δια του τρόπου ύπαρξής Του. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος θεωρείται πλέον υποστατικό και εκστατικό είναι κατά θεία τάξη. Αυτό σημαίνει, ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος από κάθε αναγκαιότητα και ελεύθερος για κάθε ετερότητα. Ο καθολικός αυτός χαρακτήρας έχει υπερβατικά στοιχεία χάρη στο εσχατολογικό Σώμα του Χριστού, του οποίου είμαστε κοινωνοί και σύσσωμοι, μέτοχοι του απολύτου πληρώματος, μόνον ως μέλη του Χριστού, δια του μυστηρίου του Βαπτίσματος και του Χρίσματος και με τη συνεχή κοινωνία στη θ. Ευχαριστία. Και βεβαίως, όλα αυτά αποτελούν μία εμπειρία. Η Ευχαριστία μάς καθιστά κληρονόμους «από τη» και «της» Βασιλείας.

«Λάβετε φάγετε, τούτο μου εστί το Σώμα»

*

Θα ήταν λάθος να μην αναγνωρίσουμε τις θέσεις και τα σημεία με τα οποία ο Λεβινάς πλησιάζει, κατά κάποιο τρόπο, την Ορθοδοξία και τη θεολογική σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Περγάμου. Από τη στιγμή που μιλάμε για αναλυτική προσέγγιση στη εργασία αυτή, θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στα εξής γενικά συμπεράσματα αναφορικά με τους δύο συγγραφείς:

1. Και οι δύο ορίζουν την υποκειμενικότητα ως κοινωνείν και ως μία πρωταρχική αρχή. Στον Λεβινάς το πρόσωπο αποτελεί επίσης και τη βάση της κοινωνικότητας. Το πρόσωπο είναι το κέντρο της σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου, όπως για παράδειγμα συμβαίνει με την Ευχαριστία στη χριστιανική συνείδηση. Και για τους δύο στοχαστές, το πρόσωπο και ο άνθρωπος δεν αποτελούν απλώς «επίθεμα» του είναι. Και οι δύο υποστηρίζουν την ετερότητα του προσώπου: ο φιλόσοφος, στηρίζοντας την ετερότητα του προσώπου, ως χωρισμένο ον που δεν καταγράφεται στην ολοποίηση του ίδιου (του ενός ή του μονισμού) και

ο θεολόγος, εντάσσοντας το πρόσωπο στη σχεσιακή ύπαρξη του τριαδικού Θεού.

Ο Λεβινάς τείνει επίσης, προς μία σύνθεση μεταξύ του αγαθού, το οποίο βρίσκεται επέκεινα της ουσίας και του υποκειμένου. Με άλλα λόγια, ο στοχαστής προσπαθεί να δώσει μία νέα ταυτότητα, ενώ πολλές φορές δηλώνει ότι το πρόσωπο είναι πλασμένο για την αγιότητα.

2. Πρόσωπο, ετερότητα και κοινωνία αποτελούν τις βασικές έννοιες και δομές στην οντολογική θεολογία του Μητροπολίτη Ζηζιούλα, ενώ η φιλοσοφία του Λεβινάς αντιτίθεται προς την οντολογία του Χάιντεγκερ και τις απόψεις του. Η σκέψη του φιλόσοφου βασίζεται κυρίως στην ετερότητα, καθώς προσπαθεί να εισάγει σε όλες τις πτυχές της σκέψης του την ασυμμετρία και την απειρότητα. Δεν μπορούμε να δηλώσουμε με την απόλυτη έννοια της λέξης, ότι η κοινωνικότητα απουσιάζει εντελώς από το έργο του, αλλά το γεγονός, ότι η ετερότητα είναι το απόλυτο θεμέλιο της σκέψης και της αναζήτησης, αναγκάζει τον Λεβινάς να αγωνίζεται για μία αυθεντική σχέση που εκφράζεται μέσω της μεταφυσικής και της ηθικής. Οι θεμελιώδεις κατασκευές της αυθεντικής αυτής σχέσης είναι ο χωρισμός και η υπέρβαση (επιθυμία).

3. Η πορεία του Λεβινάς από το γενικό είναι προς το συγκεκριμένο υπάρχουν και την υπόσταση μας μοιάζει με τη σύνθεση των Καππαδοκών Πατέρων. Ο Λεβινάς αναζητεί τους σωστούς ορίζοντες της γνώσης, της ηθικής και της μεταφυσικής, προκειμένου να διατηρήσει την ετερότητα. Και στις δύο περιπτώσεις η νόηση κατευθύνεται προς τη μεταφυσική ιδιαιτερότητα. Στον Λεβινάς, η ετερότητα αναδύεται έναντι του οντολογικού μονισμού, ενώ στον Μητροπολίτη Ιωάννη, η οντολογία βασίζεται στη θεία οντολογική ετερότητα. Η απο-οντολογικοποίηση στον Λεβινάς απλώς διασφαλίζει την ετερότητα. Ο φιλόσοφος μάλλον χρησιμοποιεί το πρόσωπο του Άλλου για να εισαγάγει την ετερότητα στο πεδίο της διανθρώπινης σχέσης. Το ζήτημα του προσώπου δεν έχει ωστόσο, διευκρινιστεί πλήρως. Τέλος, έχουμε από την μία πλευρά τον αγώνα απέναντι στον

οντολογικό μονισμό και από την άλλη μία χριστιανική οντολογία, η οποία βασίζεται στη θεία ενδοτριαδική οντολογική ετερότητα.

4. Ο Λεβινάς μάς δίνει μία ξεκάθαρη εικόνα σε σχέση με την οντολογία και την απο-οντολογικοποίηση, αλλά όχι τόσο σαφή θεώρηση για τη σχέση μας με τους Άλλους και με τον Θεό, και μάλιστα για την οντολογική προοπτική της σχέσης αυτής. Ο προβληματισμός και ο ισχυρισμός του Λεβινάς περί της οντολογίας και της γνωσιολογίας σκοπεύουν στην απελευθέρωση της ετερότητας από την οντολογία. Η στροφή, ωστόσο, προς τον Άλλον θέτει μία κοινωνικότητα αντίθετη στην γνώση και *vice versa*. Έτσι και η κοινωνική σχέση και η θεογνωσία στον Λεβινάς συγκροτούνται από την ιδέα του Απείρου και τον αντίκτυπο της στο πρόσωπο του Άλλου, στην πρόσωπο-με-πρόσωπο σχέση. Η αρνητική αυτή θεογνωσία, που προέρχεται από την ιδέα του Απείρου, κάτι το οποίο ξεκάθαρα δείχνει έναν αποφατισμό, πράγματι απαιτεί και ένα θετικό περιεχόμενο.

Στον Μητροπολίτη Ιωάννη, ως έναν τυπικό χριστιανό στοχαστή, η θεογνωσία επιτελείται στον Λόγο, ο οποίος συνάγει όλους τους λόγους. Ό,τι σημαίνει η ιδέα του Απείρου στον Λεβινάς, είναι η Χριστολογία και η Ευχαριστία στον Μητροπολίτη Ζηζιούλα, δηλαδή αυτό που διατηρεί την ετερότητα και την εξωτερικότητα χωρίς να εξαναγκάζει ή να καταστρατηγεί την ίδια την ύπαρξη.

Ο Λεβινάς όντως θέλει να απελευθερώσει την ετερότητα από την οντολογία, ενώ ο Μητροπολίτης Ιωάννης δηλώνει, ότι η οντολογία δεν είναι οπωσδήποτε εξαρτημένη από τη γνωσιολογία. Ο Μητροπολίτης Περγάμου συνεχίζει, δίδοντας μία υπαρξιακή ευχαριστιακή βάση, η οποία συνιστά και μία πιο κατάλληλη γνωσιολογία. Η υπαρξιακή βάση της γνωσιολογίας, η οποία προηγείται της οντολογίας στον Μητροπολίτη, πραγματώνει την αλήθεια ως κοινωνιακό γεγονός. Η αλήθεια στο γεγονός του Χριστού, προηγείται και αποτελεί προϋπόθεση μίας μη-ολοποιητικής και αυθεντικής κοινωνικής οντολογίας. Μόνο μέσω της ταυτοποίησης με την κοινωνία, η αλήθεια μπορεί να συμβιβαστεί εκ νέου με την οντολογία.

5. Δεν μπορεί να μη ληφθεί υπόψη η ισχυρή αντίθεση του Λεβινάς προς μία οντολογία ολοποίησης, όπως επίσης και προς κάθε οντολογία που καταπιέζει το πρόσωπο. Μία τέτοια οντολογικοποίηση απορρίπτεται ρητά και στις δύο περιπτώσεις. Και οι δύο στοχαστές αποφεύγουν την ολοποίηση της νόησης και του είναι - ο ένας με το να απο-οντολογικοποιεί (ηθικοποιεί) την σχέση, και ο άλλος με το να οντολογικοποιεί το πρόσωπο, ως υποστατικό γεγονός. Ο ένας, ο φιλόσοφος, επιστρέφοντας την ύπαρξη στο υπάρχον, και ο άλλος, ο θεολόγος, αποφεύγοντας την ουσιοκρατία.

Όσον αφορά στον Λεβινάς, είναι σημαντική, όχι τόσο η σχέση του με τον Χάιντεγκερ, που σκιαγραφεί την αντιθετική θέση ως προς το είναι, όσο η σχέση του με τον Καρτέσιο, τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο, που διαγράφει τους θετικούς ισχυρισμούς σε σχέση με την απειρότητα και την ιδέα του Αγαθού επέκεινα της ουσίας (καλοσύνη). Κατά τη γνώμη μας, ο Λεβινάς βρίσκεται πιο κοντά και εντάσσεται καλύτερα στην κλασική δυτική φιλοσοφία παρά στην ταλμουδική παράδοση. Η ιδέα του Απείρου και το οντολογικό επιχείρημα βρίσκονται στη βάση του ηθικού συστήματος του Λεβινάς. Στην ουσία, ο φιλόσοφος επαναφέρει και εκφράζει την κλασική δυτική φιλοσοφία με έναν ορθότερο τρόπο.

Δύο είναι τα θεμελιώδη στοιχεία της ηθικής φιλοσοφίας του Λεβινάς. Το πρώτο προέρχεται από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και γεννιέται από τον χώρο μεταξύ είναι και μη είναι. Ο Λεβινάς θεμελιώνει τον αγαθολογικό χαρακτήρα του συστήματός του στην οντολογία του Πλάτωνα. Πρόκειται για την ιδέα του Αγαθού, η οποία συγκροτεί την ταυτότητα του προσώπου, στο οποίο ο Λεβινάς αναφέρεται πολλές φορές, ως πλασμένο για την αγιότητα. Το δεύτερο στοιχείο, που στην ουσία διανοίγει και την τάξη του Αγαθού, είναι η καρτεσιανή ιδέα του Απείρου.

Στον Λεβινάς, η ιδέα του Απείρου είναι αρχαιότερη από την ιδέα του είναι και την υπερβαίνει, όντας έτσι πιο σημαντική για τον ίδιο, ενώ από την πλευρά του ο Μητροπολίτης Ζηζιούλας, ακολουθώντας την Ορθόδοξη παράδοση, θεωρεί το είναι ως ενσωματωμένο στην ίδια τη δομή και συγκρότηση του προσώπου που βρίσκεται σε αδιάσπαστη σχέση με τον Άλλον. Ενδεχομένως, αν το είναι αποτελούσε κοινωνία και

ετερότητα και δεν συνιστούσε απλά την αντίθεση του είναι, η οντολογία θα ήταν μία υπόθεση που ο Λεβινάς θα μπορούσε να δεχθεί. Ενώ η γονιμότητα αποτελεί στον Λεβινάς ένα είδος υπέρβασης και απειροποίησης του προσώπου, ο Μητροπολίτης Περγάμου φαίνεται, ότι αναπτύσσει μία ουσιαστικότερη θεώρηση για την υπέρβαση και την οντολογία, στον βαθμό που τα συνδέει με το αεί είναι.

Στον Μητροπολίτη Περγάμου, η εσχατολογία εντοπίζεται στη βάση της οντολογίας προσδίδοντάς της μία διαφορετική οπτική, γεγονός που μάς δίνει τη δυνατότητα να σκεφτούμε, ότι η οντολογία δεν θα πρέπει ίσως να απορρίπτεται εξ ολοκλήρου. Εμείς δεν είμαστε ούτε υποστηρικτές, ούτε αντίπαλοι της οντολογίας, καθώς ο σκοπός μας ήταν να κατανοήσουμε τα έσχατα κίνητρα των δύο στοχαστών.

Θα ήταν λάθος να συγκρίνουμε απλά και να αντιπαραθέτουμε τη σύνθεση που επιχειρεί ο Λεβινάς μεταξύ της ιδέας του Απείρου και της υπερβατικής μεταφυσικής Επιθυμίας με τη σύνθεση μεταξύ της οντολογίας της κοινωνίας (αγάπης) και του ευχαριστιακού ήθους (ή ηθικής της νέας κτίσεως) στο έργο του Μητροπολίτη. Η σύνδεση μίας τέτοιας οντολογίας (αγάπης) με την κοινωνία και την εσχατολογία επιτρέπει στην οντολογία να διατηρήσει τον ασύμμετρο και υπερβατικό χαρακτήρα, βρίσκοντας την ισορροπία στη διαλεκτική σχέση μεταξύ ετερότητας και κοινωνίας. Τα τρία απαραίτητα δομικά στοιχεία μίας οντολογίας είναι η αγάπη, η εσχατολογία και η Ευχαριστία.

Η διαλεκτική «ένανς-πολλοί» είναι θεμελιώδης στη θεολογική σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου. Η διαλεκτική αυτή επιτρέπει, κατά συνέπεια, να κατανοήσουμε την υπόσταση ως ένα κοινωνιακό, ευχαριστιακό, γνωσιολογικό και εσχατολογικό γεγονός. Προφανώς, αυτό οφείλεται στη διαλεκτική σκέψη του Μητροπολίτη, η οποία θεμελιώνεται στη διαλεκτική σχέση κτιστού-ακτίστου, ιστορίας-Εσχάτων, στη διαλεκτική του Σταυρού, του προσώπου, και τέλος στη διαλεκτική της Ευχαριστίας. Πιθανόν, για τους θεολόγους, η πιο σωστή μεθοδολογία είναι ακριβώς αυτή η ευχαριστιακή διαλεκτική.

Κατά κάποιο τρόπο η μελέτη αυτή καταλήγει με ένα είδος διαλεκτικής· αυτή είναι η διαλεκτική πορεία από την ηθική της Εντολής στην οντολογία του Προσώπου, από τη φαινομενολογία της

συνάντησης στην οντολογία της σχέσης, από την Ιστορία στα Έσχατα. Η ηθική φιλοσοφία του Λεβινάς φαίνεται ότι βρίσκει τη λογική της συνέχεια στη χριστιανική εκπλήρωση όλου του είναι.

*

Ο Λεβινάς, από την πλευρά του, τείνει προς μία σύνθεση, σύνθεση μεταξύ της ιδέας του Απείρου (του Καρτεσίου) και της ιδέας του Αγαθού (του Πλάτωνα). Οι δύο αυτές ιδέες παρουσιάζουν τις σημαντικότερες κατηγορίες στη φιλοσοφία του, αποτελώντας στη σκέψη του μία σύνθεση μεταξύ «οντολογίας» και ηθικής, μεταξύ «είναι» και καλοσύνης, μεταξύ Άλλου και Ίδιου. Τολμάμε να το πούμε έτσι, διότι θεωρούμε, ότι πίσω από την πλατωνική ιδέα του Αγαθού στον Λεβινάς αποκαλύπτεται το υποκείμενο, δηλαδή ένα καλό και αγαθό υποκείμενο ή αλλιώς το ηθικό υποκείμενο. Από την άλλη πλευρά, πίσω από την καρτεσιανή ιδέα του Απείρου αποκαλύπτεται το Άλλο, ή αλλιώς το οντοθεολογικό υπόβαθρο στον Λεβινάς. Η σύνθεση αυτή αποτελεί μία πολύ ενδιαφέρουσα προσπάθεια, η οποία δυστυχώς μπορεί να πραγματοποιηθεί από τον Λεβινάς μόνο με τα μέσα που ο φιλόσοφος βρήκε στη Δυτική σκέψη, δηλαδή μόνο σε αυτές τις δύο ιδέες.

Η επιμονή του Λεβινάς στον χωρισμό οφείλεται στο γεγονός, ότι εκείνος προσπαθεί να εξέλθει από τα όρια της θεμελιώδους οντολογίας, ώστε να συγκροτήσει το πραγματικό πεδίο του Άλλου και της μίας αυθεντικής σχέσης. Με άλλα λόγια, το πρόβλημα του φιλοσόφου δεν είναι, ότι δεν υπάρχει συμφιλίωση μεταξύ κοινωνίας και ετερότητας, αλλά μεταξύ κοινωνίας και οντολογίας, καθώς στην οντολογία βλέπει μόνον τη θεμελιώδη οντολογία, δηλαδή εκείνη της μεταφυσικής βίας. Ο φιλόσοφος εικάζει, ότι μία αυθεντική μεταφυσική θα έπρεπε να είναι ανοιχτή, δηλαδή να είναι μία μεταφυσική σχέσεως. Ακόμη και να αναπτυχθεί μία οντολογία από τον Λεβινάς, αυτή θα παραμείνει στα όρια της αρχαίας οντολογίας, ως μία οντολογία η οποία δεν έχει μεταμορφωθεί από τον Λόγο. Η διέξοδος που μας προσφέρει με την ηθική δεν πρέπει να απορριφθεί εξ ολοκλήρου.

Αντίθετα, οφείλει να συνεχίσει να ερευνάται, ενώ ο δεσμός της με την οντολογία, κάτι που διαφαίνεται από το έργο του φιλοσόφου, μπορεί να αποτελέσει ένα απαραίτητο στοιχείο για πολλές μελλοντικές μελέτες.

Οι νέοι ορίζοντες της οντολογίας, τους οποίους μάς παρουσίασε η θεολογία του '60, και ιδιαίτερα ο Μητροπολίτης Ιωάννης, θα συνεχίσουν να αναπτύσσονται και μάλιστα προς την κατεύθυνση της εσχατολογίας και της κοινωνίας.

Όλα τα νέα στοιχεία, τα οποία η οντολογία αυτή επιχειρεί να συμπεριλάβει - όπως ο περσοναλισμός, ο υπαρξισμός, η ετερότητα που προέρχεται από το φαινομενολογικό πεδίο της διυποκειμενικότητας, η ουσιοκρατία, η ψυχανάλυση, η μετανεωτερικότητα κ.ά., όλα αυτά τα στοιχεία λοιπόν, θα πρέπει να ενταχθούν και να εφαρμοστούν πολύ προσεκτικά σε σχέση προς την πατερική και δογματική πίστη της Εκκλησίας. Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας είναι ένας από τους πρωτεργάτες που χάραξαν την αρχή, την προοπτική και τον ορίζοντα μίας τέτοιας σύνθεσης. Υπάρχει, ωστόσο, ένα ακόμη πρόβλημα το οποίο καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε.

Ο μεγαλύτερος εχθρός του ανθρώπου δεν είναι άλλος από τον μονισμό, γεγονός το οποίο έχουν συνειδητοποιήσει και οι δύο στοχαστές. Προς υποστήριξη του συμπεράσματος αυτού κάποιος θα μπορούσε να φέρει παραδείγματα από την ίδια την Ιστορία, τόσο από τον χώρο της φιλοσοφίας, όσο και από τον χώρο της θεολογίας, ειδικά μάλιστα σε σχέση με τον Πνευματομονισμό, τον Χριστομονισμό, τον Ευτυχιανισμό, τον Μονοθελητισμό, τον Ωριγενισμό, κ.ά.

Τολμάμε να πούμε, ότι και στους δύο στοχαστές ο άνθρωπος έρχεται από αλλού. Στον Λεβινάς προέρχεται από το επέκεινα της ουσίας, ενώ στον Μητροπολίτη Ιωάννη από τα Έσχατα.

Ο Λεβινάς αποκαλύπτει τον μονισμό και την ολοποίηση στην Ιστορία και στον χώρο της ιδέας και της φιλοσοφίας. Στον Λεβινάς, η πρόταση εξόδου έγκειται στην ασύμμετρη σχέση του υποκειμένου με το Άπειρο (ή το Άλλο). Η καμπύλη αυτή του χώρου στην οποία τοποθετείται το πρόσωπο του Άλλου, είναι το πρόσωπο που προέρχεται έξωθεν, ως χωρισμένο ον και άγιο· άγιο πρόσωπο από το

οποίο εντέλλομαι ανιδιοτελώς. «Ξέρετε, μιλούν πολύ συχνά για ηθική προκειμένου να περιγράψουν αυτό που κάνω· ωστόσο, αυτό που με ενδιαφέρει σε τελική ανάλυση δεν είναι η ηθική, δεν είναι μόνον η ηθική, αλλά το άγιο, η αγιότητα του αγίου» (από μία προσωπική συζήτηση του Λεβινάς με τον Derrida). Το άγιο είναι η αγιότητα του προσώπου, που κατά τον Λεβινάς είναι αγιότερη και από την Αγία Γη. Δίπλα σε ένα πρόσωπο που δέχτηκε μία προσβολή, η Αγία Γη δεν είναι τίποτα άλλο παρά γυμνότητα και ερημιά, ένας σωρός από ξύλα και πέτρες.

Στην προφητεία περί του τέλους της μεταφυσικής, ο Λεβινάς αντιτάσσει μία άλλη· την προφητεία της καλοσύνης και της αγιότητας. Η τρελή μικρή καλοσύνη είναι το πιο ανθρώπινο στοιχείο στον άνθρωπο, το οποίο αντιστέκεται στο οργανωμένο κακό που κυριαρχεί μέσα στον κόσμο. Ο Άλλος, ως πρόσωπο μαρτυρεί για τη δική μου ελευθερία, διατάζοντας την ετερότητα μέσα στην απειρία. Ο Άλλος, ως πρόσωπο με επιλέγει για να τον υπηρετήσω, αποτελώντας την ηθική ανησυχία που οδηγεί το υποκείμενο (ή εμένα) στην ηθική ανιδιοτέλεια.

Η δίψα του Λεβινάς για την αγιότητα του ανθρώπου δεν περιγράφεται και δεν υποτάσσεται σε καμία κατηγορία. Ο Λεβινάς πιστεύει, ότι βρισκόμαστε στα πρόθυρα μίας εποχής στην Ιστορία, όπου η καλοσύνη θα αγαπιέται χωρίς καμία υπόσχεση, δηλαδή ανιδιοτελώς, σε μία καινούργια μορφή πίστεως χωρίς θρίαμβο, όπου η μοναδική και αναμφισβήτητη αξία θα είναι η αγιότητα, μία αγιότητα, η οποία δεν περιμένει ανταμοιβή, είναι δηλαδή, απολύτως ανιδιοτελής και θυσιαστική. Η πρώτη και τελευταία φανέρωση και απόδειξη του Θεού θα ήταν να υπάρχει χωρίς να περιμένουμε υπόσχεση από Αυτόν.

Ριζικός, όπως πάντα, (φαίνεται είναι δύσκολο να συγχωρήσει κανείς τον Χάιντεγκερ – σύμφωνα με τον Λεβινάς), ίσως η δίψα του Λεβινάς για την αγιότητα να είναι δίψα για την κοινότητα των αγίων στην ευχαριστιακή Σύναξη. Είναι άραγε, η πρόταση για την κοινότητα των αγίων, παρόμοια με εκείνη που προτάσσει σήμερα η Ορθοδοξία; Δυστυχώς, όχι ακόμα, επειδή το ευχαριστιακό ήθος για το οποίο μιλάμε βρίσκεται ακόμη στο υπερβατολογικό πεδίο των κειμένων, στον βαθμό που και η ορθόδοξη κοινότητα κυριαρχείται ακόμη από

μονιστικές τάσεις και σχέσεις, κάτι το οποίο παρατηρείται ακόμη περισσότερο σήμερα και στις «καλύτερες» ενορίες.

Παρόμοιοι μονισμοί είναι σήμερα ο κληρικαλισμός, ο εθνοφυλετισμός και ο ζηλωτισμός· αυτοί είναι μονισμοί καθ'εαυτοί. Ένας άλλος σύγχρονος μονισμός είναι ο μονισμός της κοινωνίας, ως κοινωνία ατόμων, της οποίας το κάθε μέλος της απομονωμένης κοινωνίας διατηρεί μία ατομική, ιδιωτική σχέση με το άγιο Ποτήριον. Η κοινωνία, αντί να προωθεί τη θεραπεία μέσα στο κόσμο, προβάλλει τα κοινωνικά και κοσμικά προβλήματα στην Εκκλησία. Παρατηρείται, εξάλλου και η έλλειψη της κοινότητας που να εσάγει στην κοινωνία τη θεραπεία αυτή του κόσμου, την Αγιότητα μέσα στον κόσμο. Αυτό μάλιστα δείχνει την απλή ανάγκη - η ίδια η κοινότητα να αλλάξει το ήθος της - δηλαδή να γίνει ένα κοινωνιακό και ευχαριστικό ήθος. Έχουμε μάλλον λησμονήσει, ότι η σωτηρία και η ευτυχία μας περνάνε μέσα από το πρόσωπο του Άλλου. Στο σημείο αυτό, η συμβολή του θεολογικού έργου του Μητροπολίτη Ιωάννη έχει σκοπό να καταπολεμήσει τις τάσεις αυτές.

Είναι αδιαμφισβήτητο, ότι ο Λεβινάς τείνει προς μία μεταφυσική σύνθεση του προσώπου με το επέκεινα της ουσίας. Πρόκειται άραγε, για μία σύνθεση της υπόστασης με το πρόσωπο; Είναι ο Άλλος, ο Χριστός; Δεν υπάρχει εύκολη απάντηση στα ερωτήματα αυτά. Το μόνο σίγουρο είναι ότι και οι δύο συγγραφείς μάς προσφέρουν ένα έργο αφιερωμένο στον Άλλον.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α΄. ΠΗΓΕΣ

1. ΕΡΓΑ ΤΟΥ EMMANUEL LEVINAS

I. Ελληνόγλωσσα

- Ολότητα και Άπειρο, (Αθήνα, 1989)
- Ελευθερία και εντολή, (Αθήνα, 2007)
- Ηθική και Άπειρο. Διάλογοι με τον ΦΙΛΙΠ ΝΕΜΟ, (Αθήνα, 2007)
- Από την ύπαρξη στο υπάρχον, (Αθήνα, 1996)
- Μερικές σκεψείς για την φιλοσοφία του χιτλερισμού, (Αθήνα, 2013)
- Τέσσερεις ταλμουδικές μελέτες, (Αθήνα, 1995)

II. Ξενόγλωσσα

- Existence and existents, (Pittsburgh, 2001)
- Ethics and Infinity. Conversation with Philippe Nemo, Pittsburgh, 1985
- Entre Nous: On Thinking-of-the-Other, (New York, 1998)
- Of God who comes to mind, (Stanford Calif., 1998)
- Otherwise than Being or Beyond Essence, (Dordrecht, 1991)
- Totality and Infinity. An essay on Exteriority, (Pittsburgh, 1969)
- Alterity and Transcendence, (London, 1999)
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, (Paris, 1990)
- Totalité et infini Essai sur l' extériorité, (Paris, 1994)
- Basic philosophical writings, edited by Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley and Robert Bernasconi, (Bloomington, Indiana, 1996)
- Collected philosophical papers, (Dordrecht, 1987)
- Humanism of the other, introduction by Richard A. Cohen, (Illinois University Press, 2003)
- La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, (Paris, 1970)
- The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology, (Evanston, Illinois, 1973)

- De l'existence à l'existant, Second edition, (Paris, 1986)
- Le temps et l'autre, (Montpellier, 1979)
- Time and the Other, (Pittsburgh, 1987)
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (Paris, 1982)
- Discovering Existence with Husserl, (Evanston, Illinois, 1998).
- Sur Maurice Blanchot, (Fata Morgana, Montpellier, 1976)
- Transcendance et intelligibilité, Geneva, 1984.
- Basic Philosophical Writings, (Bloomington, Indiana, 1996).
- De Dieu qui vient à l'idée (Second edition corrected and enlarged, Paris, 1986).
- Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, (Paris, 1997)
- Humanisme de l'autre homme, (Montpellier, 1972).
- Jean Wahl et Gabriel Marcel, co-authors Xavier Tilliette and Paul Ricœur, (Paris, 1976).
- Proper Names, (Stanford, CA, 1997)
- Outside the Subject, (Stanford, CA, 1993)
- De l'oblitération: Entretien avec Françoise Armengaud, (Paris, 1990)
- La mort et le temps, (Paris, 1991)
- Dieu, la mort et le temps, (Paris, 1993)
- Unforeseen History, (Illinois University Press, 2003)
- Liberté et commandement, (Montpellier, 1994)
- Éthique comme philosophie première, (Paris, 1998)
- Entretiens avec Emmanuel Levinas, 1992-1994; suivis de Levinas entre philosophie et pensée juive, (Paris, 2006)
- Difficult Freedom: Essays on Judaism, (Athlone, London, 1991)
- Quatre lectures talmudiques, (Paris, 1968)
- Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques, (Paris, 1977)
- Nine Talmudic Readings, (Indiana University Press, Bloomington, 1990)
- Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures, (Indiana University Press, Bloomington, 1994)

- In the Time of the Nations, (Indiana University Press, Bloomington, 1994)
- New Talmudic Readings, (Duquesne University Press, Pittsburgh, 1999)
- The Levinas Reader: Emmanuel Levinas, (Oxford, 1989)

2. ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΖΗΖΙΟΥΛΑ (ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗ ΠΕΡΓΑΜΟΥ)

I. Ελληνόγλωσσα

- Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων, β΄ έκδοση, (Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 2008)
- «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Χαλκηδόνος Μελίτωνος, (Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη, 1977), σελ. 287-323.
- Η ενότης της Εκκλησίας εν τη ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας, β΄ έκδοση, (Γρηγόρης, Αθήνα, 1990)
- Ορθοδοξία και σύγχρονος κόσμος, (Ι.Μ. Κύκκου, Λευκωσία, 2006).
- Η Κτίση ως Ευχαριστία, (Ακρίτας, Αθήνα, 1992)
- «Χριστιανική Δογματική», στη διαδικτυακή τοποθεσία www.oodegr.com/oode/dogmat1 (τελευταία ημέρα προσπέλασης, Ιανουάριος 2017)
- Κόσμου Λύτρον - Τα Αγαθόνικεια - ήτοι κείμενα θεολογικά περί της εν Χριστώ σωτηρίας και της Εκκλησίας, (Μέγαρα, 2014)
- «Η θέωση των Αγίων ως εικονισμός της Βασιλείας», Αγιότητα, ένα λησμονημένο όραμα, (Ακρίτας, Αθήνα, 2001), σελ. 23-41.
- «Μαρτυρία και Διακονία της Ορθόδοξης Γυναίκας μέσα στην Ενωμένη Ευρώπη. Προϋποθέσεις και Δυνατότητες» Η Ορθόδοξη Γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη. Πρακτικά Διορθόδοξου Ευρωπαϊκού Συνεδρίου, (Κατερίνη, 2001), σελ. 85-108.
- «Το Πρόσωπο και οι Γενετικές Παρεμβάσεις», Ίνδικτος 14, (2001), σελ. 63-72.

- «Συμβολισμός και ρεαλισμός στην Ορθόδοξη λατρεία» Σύναξη 71, (1999), σελ. 6-21.
- «Νόσος και Θεραπεία στην Ορθόδοξη Θεολογία», Θεολογία και Ψυχιατρική σε Διάλογο, Πρακτικά Ημερίδας, (Αθήνα, 1999), σελ. 133-156.
- «Εξ ουκ ὄντων», Διάβαση 10, (1997), σελ. 9-23.
- «Τι ελπίζει η Εκκλησία από τη Θεολογία», Εκκλησιαστικός Κήρυκας 7, (1995), σελ. 171-184.
- «Το Εμπερίστατο της Ορθοδοξίας Σήμερα: Τα Αίτια και οι Μορφές του», Το Εμπερίστατο της Ορθοδοξίας και η Αποστολή της στο Άμεσο Μέλλον, Παγκρήτιο Θεολογικό Συνέδριο υπό την Αιγίδα της Ιεράς Μητρόπολης Λάμπης και Σφακίων 21-23 Οκτωβρίου 1993, (Σπήλι Ρεθύμνου, 1993), σελ. 218-232
- Θέματα Εκκλησιολογίας, πανεπιστημιακές παραδόσεις, (Υπηρεσία Δημοσιευμάτων ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη, 1991).
- «Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου», Σύναξη 37, (1991), σελ. 11-31.
- «Η Βίωση του Μυστηρίου της Εκκλησίας», Τόμος Αφιερωμένος στον Μητροπολίτη Αττικής Δωρόθεο Γιανναρόπουλο, (Αθήνα, 1991), σελ. 31-40.
- «Χριστολογία και ύπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού-ακτίστου και το δόγμα της Χαλκηδόνας», Σύναξη 2, (1982), σελ.9-20, Σύναξη 3, (1982), σελ. 75 - 82, Συναξη 6, (1983), σελ. 77 - 85.

II. Ξενόγλωσσα (σε Λατινογενείς γλώσσες)

- Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, (Crestwood, New York, 1985).
- Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church, (T&T Clark, London, 2006).

- *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, (St. Sebastian Press, Alhambra CA, 2010).
- *The Eucharistic Communion and the World*, (T&T Clark, New York, 2011).
- «The Orthodox Church and the Third Millennium», *Sourozh* 81, (August 2000), σελ. 20-31.
- «Symbolism and Realism in Orthodox Worship», *Sourozh* 79, (February 2000), σελ. 2-17.
- «Eschatologie et Société», *Irénikon* 73, no. 3-4, (2000), σελ. 278-97.
- «The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study», *The Forgotten Trinity: A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, (London: British Council of Churches, 1991), σελ. 19-32.
- «The Response of the Orthodox Observer», *One in Christ* 24, no. 4, (1988), σελ. 342-48.
- «The Mystery of the Church in Orthodox Tradition», *One in Christ* 25, no. 4, (1988), σελ. 294-303.
- «Eschatology and History», *Cultures in Dialogue: Documents from a Symposium in Honor of Philip A. Potter*, (Geneva, 1985), σελ. 30-39.
- «Eschatology and History», *In Whither Ecumenism?*, (Geneva: World Council of Churches, 1986), σελ. 62-73.
- «The Early Christian Community» *Christian Spirituality*, (New York: Crossroad, 1985), σελ. 23-43.
- «Déplacement de la perspective eschatologique», *Chrétienté en débat*, (Paris, 1984), σελ. 89-100.
- «The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist», *Nicolaus*, 10 (1982), σελ. 333-49.
- «Ecclesiological Issues Inherent in the Relations Between Eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches», *Does Chalcedon Divide or Unite*, (Geneva: World Council of Churches, 1981), σελ. 138-56.
- *L'Être Ecclésial*, (Geneva, 1981).

- «The Eucharistic Prayer and Life», Emmanuel 85, (1979), σελ. 191-96, 201-03.
- «The Pneumatological Dimension of the Church», Communio 1, no. 2, (1974), σελ. 142-58.
- «L' eucharistie : quelques aspects bibliques», J. Zizioulas, J. M. R. Tillard, J. J. Von Allmen, L' eucharistie , (Paris, 1970), σελ. 11-74.

Β΄ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

I. Ελληνόγλωσσα

- Βαλ, Ζ., Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού, (Αθήνα, 1988).
- Βλέτση, Α., Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού, Διδακτ. Διατρ., (Θεσσαλονίκη, 1994).
- Γιαγκάζογλου, Σ., Κοινωνία θεώσεως, Διδακτ. Διατρ., (Θεσσαλονίκη, 1995).
- «Το ήθος της Ευχαριστίας», στη διαδικτυακή τοποθεσία users.sch.gr/polstrantz/eycharistia.doc, (τελευταία ημέρα προσπέλασης Ιανουάριος, 2015).
- «Το ήθος του προσώπου, Εκκλησιολογική θεώρηση της ύπαρξης», στη διαδικτυακή τοποθεσία users.sch.gr/polstrantz/ithos.doc, α.τ., α.χ. (τελευταία ημέρα προσπέλασης, Ιανουάριος, 2017).
- Γιανναρά, Χ., Οντολογία της σχέσης, (Ίκαρος, Αθήνα, 2004).
- Προτάσεις κριτικής οντολογίας, γ΄ έκδοση, (Ίκαρος, Αθήνα, 1995).
- Το πρόσωπο και ο έρωσ, στ΄ έκδοση, (Δόμος, Αθήνα, 2001).
- Η ελευθερία του ήθους, δ΄ έκδοση, (Δόμος, Αθήνα, 2002).
- Δεληκωσταντή, Κ., Το ήθος της ελευθερίας, (Αθήνα, 1997).
- Λουδοβίκου, π. Ν., Ο μόχθος της μετοχής, Είναι και Μέθεξη στον Γρηγόριο Παλαμά και τον Θωμά Ακινάτη (Αρμός, Αθήνα, 2010).

- Οι τρόμοι του Προσώπου και τα βάσανα του έρωτα, (Αρμός, Αθήνα, 2009).
- Η αποφαιτική Εκκλησιολογία του ομοουσίου, (Αρμός, Αθήνα, 2002).
- Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού, (Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1999).
- Η ευχαριστιακή οντολογία, (Δόμος, Αθήνα, 1992).
- Ψυχανάλυση και Ορθόδοξη θεολογία, περι επιθυμίας, καθολικότητας και εσχατολογίας, β' έκδοση, (Αρμός, Αθήνα, 2003).
- Θεοποιΐα, Η μετανεωτερική θεολογική απορία, (Αρμός, Αθήνα, 2007).
- Μανουσάκη, αρχιμ. Π., «Διαβάζοντας τον Λεβινάς ενάντια στον Λεβινάς: Θάνατος, Επιθυμία, Γονιμότητα», Νέα Ευθύνη, τεύχος 10, (Μάρτιος - Απρίλιος 2012), σσ. 170-176.
- Μπάουμαν, Ζ., Παράπλευρες απώλειες: Κοινωνικές ανισότητες στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, (Αθήνα, 2012).
- Μπέγζου, Μ., Διόνυσος και Διονύσιος, ε' έκδοση, (Αθήνα, 2009).
- Διαλεκτική φυσική και εσχατολογική θεολογία, Διδακτορική Διατριβή, (Αθήνα, 1985).
- Ντεριντά, Ζ., Adieu, Επικήδειος για τον Emmanuel Lévinas, (Αθήνα, 1996).
- Ξιώνη, Ν., «Ο ιστορικός χαρακτήρας του δόγματος. Ο λόγος της Αληθείας στην ιστορία της θείας αποκαλύψεως», Θεολογία, Τόμος ΠΕ', τεύχος 1, (2014).
- Ορφανίδη, Ν., Δοκιμή για μια φιλοσοφική στοιχείωση, (Αθήνα, 1987).
- Ρεντέση, Χ., Το Είναι, Η ειδο-λογική και νομο-τελειακή διαλεκτική ενότης του, (Αθήνα, 1991).
- Ρικέρ, Π., Ο ίδιος ο εαυτός ως άλλος, (Αθήνα, 2008).
- Τατάκη, Β., Χριστιανική και Βυζαντινή φιλοσοφία, (Αθήνα, 2007).
- Τίλλιχ, Π., Το θάρρος της υπάρξεως, (Αθήνα, 1976).
- Φλωρόφσκυ, π. Γ., Θέματα ορθόδοξου Θεολογίας, (Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1973).

- Χάιντεγκερ, Μ., Εισαγωγή στη μεταφυσική, (Νεφέλη, Αθήνα, 1973).

Συλλογικά έργα

- Αμπατζίδα Θ., Καλαϊτζίδα Π. και Παπαθανασίου Π. (εποπτεία και συντονισμός ύλης), Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία, Η Θεολογία του '60, Θεολογικό συνέδριο Βόλος Μαΐου 2005, (Αθήνα, 2009).
- Ασπρούλης Ν. και Καλαϊτζίδα Π. (εποπτεία και συντονισμός ύλης), Πρόσωπο, Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού σε ορθόδοξη και οικουμενική προοπτική. Σύναξις Ευχαριστίας προς τιμήν του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα (Εκδοτική Δημητριάδος, Βόλος, 2016).
- Βέλτσου, Γ. (εποπτεία και συντονισμός ύλης), Η διαμάχη, κείμενα για την Νεωτερικότητα, (Αθήνα, 2004).
- Γερουκαλή, Δ. (εποπτεία και συντονισμός ύλης), Πρόσωπο προς πρόσωπο, πρόταση εξόδου από την κρίση της Νεωτερικότητας, (Αθήνα, 2013).
- Knight, D., (επιμ), Η Θεολογία του Ιωάννη Ζηζιούλα, Πρόσωπο και Εκκλησία, (DeGiorgio, Τρίκαλα, 2008).

II. Ξενόγλωσσα

α) Σε Λατινογενείς γλώσσες

- Ables, T., «On the very idea of an ontology of communion – being, relation and freedom in Zizioulas and Levinas», Heythrop Journal, LII, (2011), σελ. 672–683.
- Awad, N., «Personhood as Particularity: John Zizioulas, Colin Gunton, and the Trinitarian Theology of Personhood», Journal of Reformed Theology 4, (2010), σελ. 1–22.

- Bauman, Z., *Postmodern Ethics*, (Oxford, 1993).
- Benso, S., *The Face of Things: A Different Side of Ethics*, (Albany, NY, 2000).
- Bloechl, J., *Liturgy of the Neighbor: Emmanuel Levinas and the Religion of Responsibility*, (Pittsburgh, PA, 2000).
- Burggraeve, R., *The wisdom of Love in the service of Love*, (Milwaukee, WI, 2002).
- Crithley, S. and Bernasconi, R. ed., *The Cambridge Companion to Levinas*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2004).
- Ciocan, Ch. and Hansel, G., *Levinas Concordance*, (Dordrecht, 2005).
- Dastur, F., «The question of the other in French phenomenology», *Continental Philosophy Review*, (2011), σελ. 44:165–178.
- Harrison, V., «Zizioulas on Communion and Otherness», *St. Vladimir's Theological Quarterly* Vol. 42 no. 3–4, (1998).
– «Yannaras on person and nature», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 33 no. 2 (1984), σελ. 287–96.
- Lacoste, J. Yves ed., *Encyclopedia of Christian Theology* vol. 2, (New York, 2005).
- Larche, J.-Cl., *Personne et nature*, (Paris, 2011).
- Manoussakis, J., «The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church», *The Harvard Theological Review* vol. 100 no. 1 (2001), σελ. 29–46.
– «Spelling desire with two Ls: Levinas and Lacan», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 7, (2002).
- Narbonne, J-Mark, «Levinas and the greek heritage», *Levinas and the Greek Heritage. By Jean-Marc Narbonne. One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History. By Wayne J. Hankey, Leuven-Paris-Dudley, Ma, 2006.*
- Νικολαΐδη, Ν., *Ανάλεκτα (Περί του όντως Όντος και των όντων)*, τόμος α΄, (Θεσσαλονίκη, 2002).

- Papanikolaou, A., *Being with God*, (Notre Dame University Press, Indiana, 2008).
- «Divine energies or divine personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God», *Modern Theology* 19, (2003), σελ. 357–385.
- Plant, B., *Wittgenstein and Levinas*, (NY, 2005).
- Reid, D., «Patristics and the Postmodern in the Theology of John Zizioulas», *Pacifica* 22, (Oct. 2009).
- Saracino, M., *On being human*, (Milwaukee, WI, 2003).
- Schrijvers, J., «Marion, Levinas, and Heidegger on the question concerning ontotheology», *Continental Philosophical Review*, 43 (2010), σελ. 207–239.
- Spencer, M., «Ethical subjectivity in Levinas and Thomas Aquinas Common ground?» *Heythrop Journal* LIII, (2012), σελ. 137–147.
- Stealer, T., *Plato and Levinas*, (London, 2010).
- Torrance, A., *Persons in communion*, (Edinburgh, 1996).
- Wistful, M., *Levinas and Kirkegaard in dialogue*, (Bloomington, IN, 2008).
- Ward, G., *The Blackwell companion to postmodern theology*, (Malden, MA, 2005).
- Yannaras, Ch., *The freedom of morality*, (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY, 1996)

β) Σλαβόγλωσσα

- Аристотел, *Μεταφυσικα*, (София, 2000).
- Афанасиев, Н., *Трапеза Господня*, (В. Търново, 1999).
- Бауман, З., *Постмодерната Етика*, (София, 2001).
- Бояджиев Ц., *Две университетски лекции*, (В.Търново, 1997).
- Димитрова, М., *Μοралната гаранция, метафизическа, а не онтологическа // Постмодерната Етика*, (София, 2001), σελ. 344–354.

- «Делото посветено на Другия», Емануил Левинас, Тоталност и Безкрайност, (София 2000), σελ. VI–XIII.
- Евдокимов, П., Православието, (София, 2006).
- Жилсон, Е. и Бьонер, Ф., Християнската философия, (София, 1994).
- Зенковски, В., «Основи на Християнската философия», στη διαδικτυακή тоποθεσία www.religiology.org, (τελευταία ημέρα προσπέλασης Ιανουάριος, 2015)
- Зизиулас. Й., «Евхаристията като място на истината» Мирна бр.17, (2002).
- Иродоту, Ст., Православие и постмодерност, (София, 2004).
- Изтокът и Западът за личността и обществото, богословски перспективи, (В. Търново, 2001).
- Йеротич, Вл., Учението на свети Йоан Лествичник и нашето време, (София, 2007).
- Каприев, Г., Византийската философия, (София, 2001).
- Максим Изповедник, Въведение в мисловната му система, (София, 2010).
- Лосев, Ал., «Анализ на религиозното съзнание», στη διαδικτυακή тоποθεσία www.religiology.org, (τελευταία ημέρα προσπέλασης Ιανουάριος, 2015)
- История на античната философия, (София, 1997).
- Лоски, В., Боговидение, (София, 2010).
- Мистическото богословие на Източната Църква. Догматическо богословие, (В.Търново, 1993).
- Майндорф, Й., Византийското богословие, (София, 1995).
- Марков, С., От Платон до Стросън, (В. Търново, 1999).
- Увод в онтологията, (В. Търново, 2003).
- Въведение в Философията, (В. Търново, 1996).
- Философията като метафизика, сборник рецептивни текстове, (В. Търново, 1996).

- Философски лексикон, (В. Търново, 2003).
- Перовић, Д., Одговорност за Другог, сул. Тόμος, (Никшић 2003).
- Левинас versus Хајдегер (онтолошка и етичка диференција и питање људске заједнице) (Београд, 2006).
- Сигов, К., «Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке», Альфа и Омега № 32, (Москва, 2002), σελ. 340–355.
- Стоядинов, М., Божията благодат, (В. Търново, 2007).
- Символите на Църквата, (В. Търново, 2006).
- Тишнер, Ю., Философия на драмата, (София, 2008).
- Мислене според ценностите, (София, 2004).
- Тутеков, Св., «Търсенето на “Другия”»: Богословският отговор на едно постмодерно предизвикателство» Личност, общност, другост, (В. Търново, 2009), σελ. 275–302.
- «От отговорността за другия до любовта към ближния: една реплика на св. Йоан Златоуст към етиката на Емануел Левинас», Личност, общност, другост, (В. Търново, 2009), σελ. 303–325.
- «Подвигът като екзистенциален път на общение», Црквене студије, (Ниш, 2006).
- «За състоянието на човешката природа според аскетическото богословие на св. Йоан Лествичник», Црквене студије, (Ниш, 2005).
- Франк, С., «Към историята на онтологичното доказателство», στη διαδικτυακή τοποθεσία www.religiology.org, (τελευταία ημέρα προσπέλασης Ιανουάριος, 2015)
- Разкриващите се дълбини, (София, 2002).
- Реалност и човек. Метафизика на човешкото битие, (София, 1992).
- Флоровски, прот. Г., Източните отци V–VIII век, (София, 1992).
- Библия, Църква, Предание, (София, 2003).
- Шерард, Ф., Църквата, Папството и Схизмата, (В.Търново, 2002).

- Шијаковић, Б., «Напомене о Левинасу и онтологији», Саборност 1–4, (Пожаревац, 2003), σελ. 79–91.