

Η δραματουργία του ανθρώπινου προσώπου στη φιλοσοφία
των Emmanuel Lévinas και Baqlî Shîrâzî Rûzbehân

Μαριάννα Δώδου,
Μεταπτυχιακή φοιτήτρια Φιλοσοφίας Α.Π.Θ. -
Διδάκτωρ Πολιτικός Μηχανικός

«...είμαστε ικανοί να συλλαμβάνουμε την ομορφιά, ως
ταυτόχρονα γοητευτική και τρομακτική, αφυπνίζουσα
τον ενθουσιασμό και
την απελπισμένη νοσταλγία, μαρτυρώντας μία πα-
ρουσία που, παρόλα αυτά, δεν είναι εδώ, και μία απου-
σία που εδώ, παρόλα αυτά, σημαίνει»¹.

Το δράμα της ανθρώπινης ύπαρξης, κατά την αναμέτρησή
της με τη μεταφυσική της διάσταση, εκτυλίσσεται με επί-
κεντρο το ανθρώπινο πρόσωπο, ως άμεσο φορέα και εκφραστή μιας
σχέσης «πρόσωπο με πρόσωπο» με την απειρότητα. Η οριακή αυτή
σχέση καταλαμβάνει κεντρική θέση στα έργα δύο στοχαστών, ενός
εκπροσώπου της δυτικής σκέψης και ενός της ανατολικής, των Ε.
Lévinas και Rûzbehân Baqlî Shîrâzî. Ο πρώτος πραγματεύεται το ζή-
τημα του προσώπου με όρους ιχνηλάτησης μιας αινιγματικής
πραγματικότητας, η οποία έχει παρέλθει και αποσυρθεί οριστικά σε
ένα αλλού, ενώ ο δεύτερος με όρους μιας ειδικού τύπου θέασης, μέ-
σω ενός μεταμορφωτικού βλέμματος, το οποίο τρέπει το ανθρώπινο
πρόσωπο –ενώ τρέπεται και αυτό το ίδιο– σε καθρέφτη ενατένισης
και αντανάκλασης του θεϊκού. Και οι δύο περιπτώσεις αναδεικνύ-
ουν το ιδιαίτερο στοιχείο του πάθους που επιφυλάσσει κάθε «πρό-
σωπο με πρόσωπο» συνάντηση με την ανθρώπινη ομορφιά: πέρα
από το δέος που αισθάνεται κανείς μπροστά στο μυστικό του θεϊκού
μέσα στον άνθρωπο, αυτό που διακυβεύεται είναι η δοκιμασία «της

¹ Βλ. Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome III, *Les Fidèles d'amour. Shî'isme et soufisme*, Gallimard, 1972, σελ. 72.

απογοήτευσης του να βρίσκει κανείς την ίδια στιγμή που δε βρίσκει», δηλαδή ενός «συναισθήματος του ανέφικτου μέσα στην ίδια αυτή καθεαυτή την αναμονή»².

Το πρόσωπο ως ίχνος

Στο έργο του Ε. Λέβινας, το οποίο –σε μεγάλο βαθμό– εκτυλίσσεται ως μια κατεξοχήν δραματική «μεταφυσική του προσώπου», το θεμελιώδες αίτημα ανάδυσης και κορύφωσης της έκφρασης μέσα από μια έκρηξη και αναβάθμιση των μορφών τέμνεται εγκάρσια με τον τρόπο της παρουσίας να συμφύρεται με την απουσία μέσα στο πρόσωπο. Η ιδέα της αδιαχώριστης συνύπαρξης παρουσίας και απουσίας στο πρόσωπο, η οποία συγκροτεί τον πυρήνα της λεβινασιανής έννοιας του ίχνους, εμφανίζεται, σε σπερματική μορφή, τόσο στο *Ολότητα και Άπειρο* [*Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*], όσο και σε πρώιμα έργα του φιλοσόφου, όπως το *Ο Χρόνος και ο Άλλος* [*Le Temps et l'Autre*], συζητείται διεξοδικά στα δοκίμιά του πάνω στο ίχνος («Το Ίχνος του άλλου» [*«La Trace de l'autre»*], «Η σημασία και το νόημα» [*«La signification et le sense»*], «Αίνιγμα και φαινόμενο» [*«Énigme et phénomène»*]), και εξελίσσεται σταδιακά στις μελέτες που ακολουθούν, με αποκορύφωμα το ώριμο έργο του *Αλλιώς από είναι ή πέραν της ουσίας* [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*], όπου ο φιλόσοφος επεξεργάζεται πια την έννοια του ίχνους, μέσα από μια προοπτική καθαρής αντιπαράθεσής της στην έννοια της παρουσίας³.

Στο προγραμματικό κείμενο «Το Ίχνος του άλλου», ο Λέβινας ενεργοποιεί τους πολλαπλούς μετατονισμούς των συνδηλώσεων του ίχνους (από την έννοια της απ-ουσίας, ως απόσυρσης από την ύπαρξη και το παρόν, έως αυτή του περάσματος, ως οριστικού και

² Βλ. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn), μετάφραση του Henry Corbin, Verdier 1991, § 9, σελ. 46.

³ Βλ. Robert Bernasconi, «The Trace of Levinas in Derrida», στο *Derrida and Différance*, ed. by David Wood and Robert Bernasconi, Northwestern University Press, 1998, σελ. 20.

αμετάκλητου γεγονότος· και από την έννοια ενός οριστικού και αμετάκλητου παρ-ελθόντος, έως αυτή της άφεσης που συνοδεύει το πέραςμα ενός παρ-ελθόντος, το οποίο, περνώντας, αφήνει πίσω του κάτι, ως πράξη εγκατάλειψης ή απελευθέρωσης⁴), προκειμένου να αναδείξει μια κρίσιμη οντολογική ποιότητα του ανθρώπινου προσώπου: αυτή του αφηρημένου στοιχείου του. Το πρόσωπο εκλαμβάνεται ως αφ-ηρημένο⁵, στο βαθμό που αναγνωρίζεται ότι είναι στη φύση του να ελευθερώνεται από την ύπαρξη, να αφίσταται⁶ των όντων και να αφήνει τα όντα, αποσυρόμενο σε ένα αλλού· υπό αυτή την έννοια, το πρόσωπο βρίσκεται πάντα ήδη σε ένα αλλού. Το θαύμα του αφ-ηρημένου προσώπου έγκειται, για τον Lévinas, σε αυτό το αλλού, από το οποίο προέρχεται το πρόσωπο και στο οποίο το τελευταίο έχει πάντα ήδη αποσυρθεί. Εγκαθιδρύοντας την προέλευση του προσώπου σε έναν «τόπο» απόσυρσης από την ουσία, ένα πέραν (*au delà*) ιστάμενο πέραν οποιασδήποτε δυνατότητας «κόσμου», η λεβινασιανή σκέψη συνδέει άρρηκτα το πρόσωπο με μία απ-ουσία, η οποία, παρόλο που στερείται ριζικά οποιασδήποτε δυνατότητας εκκάλυψης ή απόκρυψης, είναι φορέας σημασίας μέσα στο πρόσωπο. Επισημαίνεται ωστόσο πως η σημασία αυτή δε συνιστά έναν τρόπο της απουσίας να δίνεται μέσα από την παρουσία του προσώπου, δεδομένου ότι το τελευταίο, στη γυμνότητά του, δεν υπακούει στη λογική παραπομπής ενός σημαίνοντος σε ένα σημαινόμενο -γεγονός που συνιστά και την ειδοποίησή του διαφορά από τη μάσκα: στο πρόσωπο ανατρέπεται η λογική μιας μορφής η οποία, «αποκρύπτοντας» ένα βάθος, ενεργοποιεί κάθε φορά στοιχεία της δυναμικής του τελευταίου· ή ενός φαινομένου, το οποίο κρύβει ένα πράγμα καθεαυ-

⁴ Βλ. υποσημείωση 6.

⁵ «*Ab-srait*» γράφει ο Lévinas, παραπέμποντας στην αρχική σημασία του αφ-ηρημένου, ως εκείνου που έχει αφ-αιρεθεί, δηλαδή αποσπαστεί από την κυριαρχία κάποιου (όπου αιρώ: κυριεύω, κατακτώ).

⁶ «*S'ab-soudre*» (ο λεβινασιανός όρος), αφήμι τινά: συγχωρώ κάποιον, αλλά και τον αφήνω, τον παρατώ, καθότι αρχική σημασία της άφεσης είναι η απαλλαγή, η απελευθέρωση, και μεταγενέστερα η συγχώρεση.

τό, προ-δίδοντάς το κατ' ουσίαν. Η σχέση που βαίνει από το πρόσωπο στην απουσία, όντας πέραν κάθε δυνατότητας αποκάλυψης και απόκρυψης, προϋποθέτει μία τρίτη οδό: αίρει ένα αίτημα υπαγωγής του προσώπου σε μία τάξη, όπου η σημασία παραμένει «αμετάκλητη, ανέκκλητη διαταραχή⁷». Ο Lévinas ανταποκρίνεται στην παραπάνω πρόκληση, προτείνοντας την εισαγωγή της τάξης του ίχνους, το οποίο διεκδικεί το πλεονέκτημα τού να σημαίνει αλλιώς -πέραν του Είναι, της φαινομενολογίας και του status του «εμφανίζεσθαι» ή του «κρύπτεσθαι»: ως ένα απο-λύτως⁸ παρ-ωχημένο παρ-ελθόν⁹. Η αυθεντική σημασία του ίχνους δια-γράφεται -γράφεται και ταυτόχρονα σβήνεται- μέσα στο αποτύπωμα που αφήνει «αυτός που θέλησε να σβήσει τα ίχνη του, προκειμένου να ολοκληρώσει το τέλει έγκλημα [...] αυτός που άφησε ίχνη εξαλείφοντας τα ίχνη του», δηλαδή αυτός που «δεν ήθελε τίποτε να πει ή να κάνει μέσω των ιχνών που άφησε», καθότι «το να είναι κανείς, στο βαθμό που αφήνει ίχνη, σημαίνει: περνά, απέρχεται, αφίεται»¹⁰.

Μαρτυρώντας πλωτινικές καταβολές¹¹, η λεβινασιανή σκιαγράφηση της εξ-αιρετικής σημασίας του ίχνους μέσα στον κόσμο φωτίζει με έναν ιδιαίτερο τρόπο το πέραν, το οποίο συνιστά προέλευση του προσώπου, «τόπο» απόσυρσής του και ενδόμυχο δεσμό του με μια ριζική απ-ουσία: αν το πέραν αυτής της απ-ουσίας ση-

⁷ «*Dérangement irrémédiable*», κατά λέξη: διαταραχή ασυγχώρητη, που δεν της αξίζει άφεση.

⁸ «*Un passé ab-solu*», γράφει ο Lévinas, παραπέμποντας πάλι στην ετυμολογία της λέξης: από + λύω, υποδηλώνοντας ένα ελεύθερο παρελθόν.

⁹ «*Un passé révolu*» ο όρος που υιοθετείται, ένα παρελθόν «παρωχημένο», η ετυμολογία του οποίου (παρ + οίχομαι = απομακρύνομαι, προσπερνώ, φεύγω) ενδεχομένως είναι κοινή με αυτή του «ίχνους». Επίσης, ενδιαφέρον παρουσιάζει η πληροφορία ότι το πρόθεμα οιχ- συνδέεται με το αρμενικό *ijavor* = φιλοξενούμενος, αν σκεφτούμε τη σημασία της φιλοξενίας του προσώπου στο έργο του Lévinas.

¹⁰ Βλ. E. Lévinas, «*La Trace de l'autre*», στο *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1967, σελ. 200. Στο εξής: TA.

¹¹ Ο Lévinas αντλεί την έννοια του ίχνους από το έργο του Πλωτίνου *Εννεάδες*, όπου αναφέρεται ότι το ίχνος της πρωταρχικής αρχής των όντων, του Ενός, γεννά την ουσία, καθώς επίσης ότι το ον δεν είναι παρά το ίχνος του Ενός.

μαίνει ως ίχνος, τότε το πρόσωπο καθίσταται, μέσα στο ίχνος της απουσίας, απολύτως παρωχημένο, απόλυτα παρ-ελθόν, έχοντας πάντα ήδη αποσυρθεί μέσα σε αυτό που ο Paul Valéry αποκαλεί «βαθύ άλλοτε, άλλοτε ποτέ αρκετό»¹². Η τολμηρή αυτή προσέγγιση, υποβάλλοντας το πρόσωπο σε μία τάξη προσωπική, πέραν του Είναι, προβαίνει ριζοσπαστικά στην αναγωγή της προέλευσης του προσώπου στο τρίτο πρόσωπο· η μη αναστρεψιμότητα, το ανεπίστροπτο, το αμετάκλητο του τρίτου προσώπου, όπως αυτά συνοψίζονται στην αντ-ωνυμία «Αυτός», συνιστούν για τον Lévinas την κατεξοχήν έκφραση της υπέρβασης σε ένα από-λυτο παρελθόν, της διείσδυσης στην επικράτεια του ίχνους: «Το προφίλ που προσλαμβάνει, μέσω του ίχνους, το παρωχημένο παρελθόν, είναι το προφίλ του "Αυτός"»¹³. Ως εκ τούτου, εκείνο το οποίο, μέσα στο πρόσωπο, έχει πάντα ήδη αποσυρθεί από κάθε εκκάλυψη και έχει παρ-έλθει, είναι το τρίτο πρόσωπο, *Αυτός*, μία *αυτότητα (illéité)*· η τελευταία εγκαθιστά την απειρότητα μέσα στο πρόσωπο, ενόσω η ίδια «δραπετεύει» από το πεδίο της οντολογίας. Το *υψηλό*, ως *αυτότητα* ή *τρίτο πρόσωπο*, δε συνιστά, στο πλαίσιο της λεβινασιανής προσέγγισης, μία τροπή του είναι του όντος, καθότι τίθεται, κατά κάποιον τρόπο, πέραν της διάκρισης ανάμεσα στο είναι και το ον, δηλαδή πέραν της οντολογικής διαφοράς. Το μεγαλείο του υπερθετικού στο πρόσωπο, η υψηλότητα της παρουσίας του, η οντολογική του ανοδικότητα δεν εξαντλούνται στο είναι του όντος και την αποκάλυψή του, αλλά αντλούν το νόημά τους από ένα παρ-ελθόν, το οποίο, μέσα στο ίχνος, δε δεικνύεται, δε σηματοδοτείται, διαταράσσει ωστόσο την τάξη¹⁴. Με άλλα λόγια, αυτό που παρουσιάζεται, ως έκλαμψη, στο πρόσωπο, κατά την έκρηξη της επιφάνειάς του, στην εξαιρετική ευθύτητα της επίκλησής του ως «Εσύ», είναι αυτό που, έχοντας ήδη αποσυρθεί

¹² Ο.π., σελ. 198.

¹³ Ο.π., σελ. 199.

¹⁴ Ο.π., σελ. 199: «Η υπέρτατη παρουσία του προσώπου είναι αδιαχώριστη από αυτή την υπέρτατη και μη αναστρέψιμη απουσία, η οποία θεμελιώνει το μεγαλείο της ίδιας της επίσκεψης».

από τη ζωή του, έρχεται να την επισκεφθεί, ως ήδη από-λυτο. Στον τρόπο του προσώπου να διάγει, στην πλήρη του ανοιχτότητα, μέσα στο ίχνος της αυτότητας, έγκειται το από-λυτο της παρουσίας του και η εγκαθίδρυσή του ως απολύτως Άλλου· από την άποψη αυτή, η αυτότητα είναι η ίδια η προέλευση της ετερότητας.

Η κίνηση της απόσυρσης του Άλλου στο ίχνος (του) διανοίγει τη δυνατότητα ενόρασης «ενός χρόνου, του οποίου οι στιγμές δε συγγενεύουν πια με το παρόν, ως προϋπόθεση ή προέλευσή τους»¹⁵. σύμφωνα με το λεβινασιανό ιδίωμα, αυτή η κίνηση εισάγει μία διαχρονία, η οποία δρομολογεί την υπερβατικότητα. Ο χώρος που διαγράφει η κίνηση του παρ-ελθόντα Άλλου εισβάλλει¹⁶ σε ένα χρόνο ιδιάζουσας οντολογικής υφής, «ένα διαφορετικό χρόνο από αυτόν όπου οι υπερχειλίσεις του παρόντος υποχωρούν προς τούτο το παρόν, διαμέσου της μνήμης και της ελπίδας»¹⁷. Η ελευθέρωση χώρου κατά τη δια-γραφή του ίχνους –διττά εννοούμενη η χωρική «(απ)ελευθέρωση»: ως αποδέσμευση χώρου σε ένα οντολογικό επίπεδο και ως χωρική παραγωγή σε κάποιο άλλο- συνιστά το κατεξοχήν πέρασμα σε ένα παρ-ελθόν πιο απομακρυσμένο από κάθε παρελθόν -και κάθε μέλλον- που διατάσσονται μέσα στο παρόν, ένα από-λυτο παρ-ελθόν που συνενώνει όλους τους χρόνους, μέσα από μια προοπτική αιωνιότητας: το πέρασμα στο παρ-ελθόν του Άλλου.

Μπορεί να ομιληθεί ένας τέτοιου τύπου χρόνος; Πώς μπορεί να αφηγηθεί κανείς την πλοκή του; «Όλα εξαρτώνται», γράφει ο Λέβινας, «από τη δυνατότητα να πάλλεται μία σημασία, η οποία δε συγχρονίζεται με το λόγο που τη συλλαμβάνει, και δεν υπάγεται στην τάξη του τελευταίου. Όλα εξαρτώνται από τη δυνατότητα μιας σημα-

¹⁵ Βλ. E. Lévinas, «Énigme et phénomène», στο *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967, σελ. 204. Στο εξής: EP.

¹⁶ Βλ. TA, σελ. 201: «Το ίχνος είναι η διείσδυση του χώρου μέσα στο χρόνο, το σημείο όπου ο κόσμος κλίνει προς ένα παρελθόν και ένα χρόνο. Αυτός ο χρόνος συνιστά απόσυρση του Άλλου».

¹⁷ Βλ. EP, σελ. 204.

σίας, που θα σήμαινε μέσα σε μία μη αναγώγιμη διαταραχή»¹⁸. Η σήμανση ως διαταραχή, προϋποθέτει την εγκαθίδρυση μιας άλλης σχέσης, διαφορετικής από αυτή της παραπομπής· μιας σχέσης που να μην παράγει ταυτοχρονία ή συγκυρία ανάμεσα σε δύο όρους, αλλά να διανοίγει τη βαθύτητα εκείνη, μέσα από την οποία μάς προσεγγίζει η έκφραση του προσώπου. Η εγγύτητα και η ευθύτητα του προσώπου, η έκφραση και το λέγειν του (*dire*), δε δύνανται να προσαρτηθούν σε ένα συγκεκριμένο, δηλαδή σε ένα περιβάλλον διαμεσολαβημένων σημασιών, οι οποίες έχουν ήδη λεχθεί (*significations dites*). Η έκπληξη και η (δια)ταραχή της απότομης άφιξης του προσώπου, το βάθος από το οποίο αίρεται η επίκλησή του, διαρρηγνύουν την αλληλουχία των σημασιών, κόβοντας το νήμα του συγκεκριμένου. Η μόνη σχέση που μπορεί να εγγυηθεί τη διάνοιξη αυτής της βαθύτητας, είναι εκείνη που αναφέρεται σε ένα μη αναστρέψιμο, βαθύ, «αμνημόνευτο» -δηλαδή βυθισμένο στη λήθη- παρελθόν. Το ίχνος, μέσω του κενού και της θλίψης του, είναι ικανό για μια τέτοιου είδους αναφορά: συνιστά μία ένδειξη, η οποία επικαλείται την απόσυρση του δεικνυόμενου, χωρίς να το επαναφέρει στο παρόν (όπως συμβαίνει με τη μνήμη ή με το σήμα). Το αυθεντικό ίχνος στην πρωταρχική του θλίψη -θλίψη που δεν προέρχεται από αναμνήσεις, αλλά από λήθη- είναι αυτό που εντοπίζεται στην έκφραση, όπως αυτή τίθεται ενώπιόν μας μέσα στο γυμνό πρόσωπο, ξεριζωμένη από την τάξη, διακόπτοντας με τρόπο απόλυτο το συγκεκριμένο, προσεγγίζοντας και διαταράσσοντας. Προτού να σημάνει ως σημάδι μιας απουσίας, το ίχνος είναι, μέσα στο πρόσωπο, το χάσκον κενό μιας μη ανακτήσιμης παρουσίας, το ίδιο το κενό μιας ανεπανόρθωτης απουσίας.

Ο Lévinas αποκαλύπτει τη βιβλική καταγωγή της αντίληψής του περί ριζικής παρέλευσης του χρόνου, ο οποίος βυθίζεται στη λήθη, συγκροτώντας ένα βαθύ, «αμνημόνευτο» παρελθόν, χωρίς δυνατότητα ανάκλησης ή συγχρονισμού του. Πρόκειται για μια από-

¹⁸ Ό.π., σελ. 205.

πειρα ερμηνείας από μέρους του, μέσω της έννοιας του ίχνους, του κεφαλαίου 33 της Εξόδου, στο σημείο όπου ο Θεός ομιλεί στο Μωυσή για την επικείμενη παρέλευσή Του: «Καθώς θα περνά η δόξα μου, θα σε βάλω σ' ένα κοίλωμα του βράχου και, ώσπου να περάσω, θα σε σκεπάζω με το χέρι μου. Μετά θα τραβήξω το χέρι μου και τότε θα δεις τα νώτα μου· το πρόσωπό μου όμως δε θα σου φανερωθεί»¹⁹. Για τον Λέβινας, η υπερβατικότητα, ως καθαρό πέρασμα, δείχνεται μόνο ως ήδη παρελθούσα, δηλαδή ως ίχνος, που σβήνει τον εαυτό του και αποσύρεται, χωρίς ποτέ του να παρουσιάζεται. Αυτή η απόσυρση εξειδικεύεται περαιτέρω, επιβάλλοντας τις προϋποθέσεις της θεοφάνειας: παραίτηση από την ορατότητα, αποδοχή της οριστικής παρέλευσης, λησμοσύνη. Το «Εδώ Είμαι» («*Me voici*») που αποκρίνεται ο Μωυσής στη φωνή που του αποτίνεται από τη φλεγόμενη βάτο, χωρίς να αποτολμήσει να σηκώσει το βλέμμα του, συνοψίζει την ιδέα μιας παρουσίας, η οποία δε ζητά τεκμήρια για την παρουσία του Άλλου και δεν εμμένει στη φανέρωσή του. Σύμφωνα με την παραπάνω προσέγγιση, δεν είναι η ανάκληση μιας ανάμνησης ή η εικόνα που μετατρέπουν μια παρελθοντική εμπειρία σε θρησκευτική, αλλά η επίγνωση της ριζικής παρ-έλευσης της τελευταίας. Υπό το λεβινασιανό πρίσμα, παραδόσεις, μύθοι και δοξασίες αποπειρώνται το αδύνατο: να συγχρονίσουν, παραβιάζοντας τη μη αναπαραστασιμότητά τους, μεγαλειώδη γεγονότα, το υπέρμετρο των οποίων υπερβαίνει τα φαινόμενα, τις στιγμές και τις αναμνήσεις, τη στιγμή που η συνείδηση μπορεί να συνδεθεί με αυτά μόνο μέσω της ριζικής λήθης²⁰. Στη λεβινασιανή σκέψη η θρησκευτικότητα αναφέρεται σε ένα Θεό ο οποίος, μέσω της ιδιότυπης απουσίας του, ως απόσυρσης στο ίχνος του, αξιώνει την πλήρη απειρότητα, υποβάλλοντας ένα είδος μεταφυσικής νοσταλγίας για μια ριζική ετερότητα.

Στο δοκίμιο «Αίνιγμα και φαινόμενο», η έννοια του ίχνους διαπλέκεται αντιστικτικά με τον όρο «Αίνιγμα», μέσω του οποίου απο-

¹⁹ Βίβλος, Έξοδος 33.

²⁰ Βλ. R. Welten, «Image and Oblivion: Emmanuel Lévinas' phenomenological iconoclasm», στο *Literature & Theology*, Vol. 19 No. 1, 2005.

δίδεται ο τρόπος με τον οποίο ο Άλλος καθίσταται αναγνωρίσιμος διατηρώντας το ινκόγκνιτό του, εκδηλώνεται χωρίς να εκδηλώνεται και λάμπει ως ήδη σβησμένος. Αινιγματικά εκτυλίσσεται η εισβολή -μέσα στο νόημα που υπακούει στην τάξη- ενός νοήματος που ίσταται πέραν του νοήματος· αίνιγμα είναι η παρέμβαση ενός νοήματος που διαταράσσει τη φαινομενικότητα, ενώ είναι παντελώς διατεθειμένο να αποσυρθεί, ως ανεπιθύμητος ξένος. Ο Λένινας σπεύδει να διευκρινίσει ότι το Αίνιγμα δεν επισκέπτεται από καιρού εις καιρόν τη φαινομενική εκδήλωση για να τη συσκοτίσει, αλλά αναπτύσσεται εξίσου εκτενώς με τη φαινομενικότητα, παράλληλα με αυτή, καθιστώντας όλες τις στιγμές του ιστορικού χρόνου σχάσιμες, εκθέτοντας αενάως την αλληλουχία της αφήγησης στη διακοπή. Στο αίνιγμα έγκειται ο κατεξοχήν αναχρονισμός ενός παρελθόντος - του παρ-ελθόντος του Άλλου- που ποτέ δεν υπήρξε στο παρόν: ο υπέρτατος αναχρονισμός, κατά τον οποίο η απόσπαση του Άλλου από την τάξη προηγείται της εισόδου του στην τάξη, ανατρέποντας τη χρονική συνέχεια της συνείδησης, κάθε φορά που η τελευταία είναι συνείδηση του Άλλου. Αινιγματικός, τέλος, είναι ο τρόπος του Από-λυτου, το οποίο, αποστασιοποιημένο από τη συγχρονικότητα που δένει τη δύναμη του χρόνου με το παρόν, επιβάλλει μία εντελώς άλλη εκδοχή του χρόνου: «μέσα στο ίχνος της αυτότητας, μέσα στο Αίνιγμα, ο συγχρονισμός ξεκουρδίζεται και η ολότητα υπερβαίνεται από έναν άλλο χρόνο»²¹. Αυτή η υπερβατική κίνηση προς ένα αμνημόνευτο παρελθόν αποκαλείται «ιδέα του Απείρου».

Η προσέγγιση της ιδέας του Απείρου προϋποθέτει έναν τύπο «σκέψης» υπερβαίνουσας τη δυνατότητα της σκέψης να εκτείνεται και να σκέπτεται, καθότι πρόκειται για μία σκέψη που καθιστά αντικείμενό της εκείνο το οποίο αποσύρεται από τη σκέψη. Στην περίπτωση αυτή, η σκέψη ισοδυναμεί με την επιθυμία, βαίνοντας πέραν του θανάτου του υποκειμένου της. Τούτη η οριακή υπέρβαση καθίσταται εφικτή μόνο μέσα από τη θυσία του υποκειμένου της,

²¹ Βλ. *ΕΡ*, σελ. 214.

υπό τη λεβινασιανή εκδοχή της τελευταίας: αυτή του να ξεχαστεί το θυσιαζόμενο υποκείμενο από τον Άλλο και να περιπέσει στη λήθη (του). Η επιθυμία για το άπειρο, ως ανταπόκριση στο Αίνιγμα, διαδραματίζεται υπό μορφή μιας ίντριγκας τριών όρων: το Εγώ βαίνει γενναιόδωρα προς ένα Εσύ, το σύγχρονό του άνθρωπο, ο οποίος, όντας μέσα στο ίχνος της Αυτότητας, εμφανίζεται στο Εγώ και το προσεγγίζει από το παρελθοντικό βάθος του προσώπου του. Το Εγώ, προκειμένου να προσεγγίσει το Άπειρο, πρέπει να ξεχαστεί από το πλησίον του Εσύ που το κοιτά, προκειμένου να διακόψει την ταυτοχρονία της αναπαράστασής του· τούτο επιτυγχάνεται καθώς το ίδιο το Εγώ βαίνει πέραν του θανάτου του, δηλαδή θυσιαζόμενο. Αυτό σημαίνει ότι η προσέγγιση του Απείρου λαμβάνει χώρα μόνο με τη διαμεσολάβηση ενός προσώπου, το οποίο αποτελεί αποδέκτη της γενναιοδορίας και της θυσίας του Εγώ: ένα Εσύ υπεισέρχεται ανάμεσα στο Εγώ και το απόλυτο Αυτός, θρυμματίζοντας το μεταξύ τους συσχετισμό. Η συνάντηση με την απειρότητα λαμβάνει χώρα πάντα υπό μορφή ενός αιώνιου τριγώνου, μιας αέναης διαπλοκής τριών όρων: στη λεβινασιανή σκέψη μεταφυσική επιθυμία και ηθική επιδίωξη παραπέμπουν αενάως η μία στην άλλη και δεν καταλαγιάζουν ποτέ, φέροντας από κοινού το σημάδι του απείρου²².

Το πρόσωπο ως καθρέφτης

Το «πάθος»²³ του ανθρώπινου προσώπου, ως «μαρτυρικού» τόπου²⁴ όπου συγκλίνουν «η επίτευξη και το ανέφικτο, η απαγορευμένη θέαση μέσω της εκχωρημένης θέασης, η γεύση της απουσίας μέσα στην παρουσία, η ανησυχία για ένα επιπλέον “πέραν” μέσα στην ε-

²² Βλ. Renée D.N. van Riessen, *Man as a Place of God. Lévinas' Hermeneutics of Kenosis*, Springer 2007.

²³ Εδώ η έννοια του πάθους, έχοντας εμβαπτιστεί στη λεβινασιανή «παθητικότητα», είναι «πιο παθητική από κάθε παθητικότητα», βλ. E. Lévinas, «Dieu et la philosophie», στο *De Dieu qui vient à l' idée*, Vrin, 1982.

²⁴ Βλ. παρακάτω τη θεώρηση του προσώπου, στο πλαίσιο της ρουζμπεανικής σκέψης, ως μάρτυρα (και μαρτυρίου) ενόρασης (*témoign de Contemplation*).

μπειρία της ηρεμίας που επιφυλάσσει πότε –πότε το “εδώ”»²⁵, κατέχει κεντρική θέση στη σκέψη του ιρανού φιλοσόφου του 12^{ου} αιώνα Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, ενός από τους κορυφαίους εκφραστές μιας ιδιαίτερης τάσης της ισλαμικής μυστικής σκέψης, την οποία ο εισηγητής του ρουζμπεανικού έργου στη Γαλλία, Henry Corbin, αποδίδει ως λατρεία ή δόγμα των «Πιστών του έρωτα» (*Fidèles d’amour*), παραπέμποντας στους *Fedeli d’amore* της εποχής του Dante. Οι έντονα πλατωνικές καταβολές του έργου του Rûzbehân υπερβαίνονται από τα βιώματα της οραματικής του εμπειρίας, μέσω της οποίας ο στοχαστής συλλαμβάνει το προφητικό νόημα της κατεξοχήν θεϊκής ιδιότητας, της αρχετυπικής Ομορφιάς²⁶ (με αποκορύφωμα την επαναλαμβανόμενη από μέρους του θέαση, «υπό την ωραιότερα των μορφών», αυτού που από την ουσία του είναι άορατο, δηλαδή ενός προσωπικού θεϊκού²⁷), εντοπίζοντας στο τελευταίο τόσο την πηγή, όσο και την ίδια την πραγματικότητα του έρωτα. Στο εξαιρετικό οραματικό του χάρισμα έγκειται η πεποίθησή του πως δε νοείται έρωτας για ένα θεϊκό χωρίς πρόσωπο (δηλαδή για μια μη ιδιαιτεροποιημένη υπερβατικότητα), και πως το μυστήριο του θεϊκού έρωτα είναι το σκίρτημα και η έκσταση της ψυχής απέναντι στην άμεση θέαση της θεϊκής Ομορφιάς, όπως αυτή αποκαλύπτεται μέσα σε ένα ανθρώπινο ον, ως αποτέλεσμα τελειοποίησης του ανθρώπινου έρωτα.

Στη μετουσίωση του ανθρώπινου έρωτα σε θεϊκό και τη συνθήκη της, που είναι η μεταμόρφωση της θέασης, ο Rûzbehân αφιερώνει εξ ολοκλήρου το έργο του: *Βιβλίο του Συννεφιάσματος* (*Livre de l’Ennuagement*). Πρόκειται για μια απόπειρα ερμηνείας της μυστικής σημασίας των Πέπλων που παρεμβάλλονται ανάμεσα στον Πιστό του έρωτα και το αντικείμενο του έρωτά του, υπό μορφή δοκιμασίας, την οποία ο Πιστός περνά κατά τη σταδιακή μετάβασή του σε βαθ-

²⁵ Βλ. Henry Corbin, *ό.π.*, σελ. 38.

²⁶ *Ο.π.*, σελ. 23: «Εβλεπα όλα τα όντα ως ισάριθμα ωραία πρόσωπα».

²⁷ Πρβ. με τη μαρτυρία του Μωάμεθ: «Είδα το Θεό μου υπό την ωραιότερα των μορφών» (υπογορ. δική μας).

μιαία υψηλότερες στάθμες πνευματικότητας, όπου οι θεϊκές ιδιότητες του αποκαλύπτονται ως φαινόμενα φωτός ή, αλλιώς, ως «επιφάνειες». Η δοκιμασία του Πέπλου εκφράζει το συννέφιασμα της εσωτερικής συνείδησης, τη σκίαση των δυνατοτήτων φωτός, όντας άρρηκτα συνδεδεμένη με την ρουζμπεανική κοσμογονική προοπτική, όπως αυτή εξειδικεύει την επικρατούσα αντίληψη των θεοσόφων του σουφισμού ότι η δημιουργία πηγάζει από την επιθυμία του θεϊκού να καταστήσει τον εαυτό του γνωστό στα δημιουργήματά του. Η πρώτη κοσμογονική μορφή σκιαγραφείται από τον Rûzbehân ως Πνεύμα (*Ésprit*), η πρωταρχική, αιθέρια ουσία του οποίου ιδιαιοποιείται από τις προαιώνιες πνευματικές υποστάσεις των όντων. Το πρώτο Πέπλο είναι το ίδιο το οντολογικό status αυτών των πρώτων ιδιαιοποιήσεων της ύπαρξης, η έλευση των οποίων στην παρουσία σημαδεύεται από το προγενέστερο –οντολογικά και όχι χρονολογικά- της μη ύπαρξής τους, την αιώνια -ως εκ τούτου αιώνια παρούσα- προήγηση της ανυπαρξίας τους. Το Πέπλο αυτό αποτελεί την καταγωγή της δοκιμασίας των Πέπλων και αυτή καθεαυτή τη δημιουργική συνθήκη. Η γενεαλογία του Πέπλου αναπτύσσεται με βάση τη δυνητικότητα κάθε μονάδας ύπαρξης, ιδιαιοποιημένης στο εσωτερικό του Πνεύματος, να καταστεί ένα μάτι απολύτως απορροφημένο στη θέαση του θεϊκού από το οποίο έλκει την καταγωγή της, εκπληρώνοντας τον προορισμό της. Το δεύτερο Πέπλο είναι η αναγκαστική αποστροφή του βλέμματος, στην οποία υποβάλλεται ένα μάτι «εξωτερικό» ή «άλλο» από το θεϊκό, και η επιστροφή του βλέμματος αυτού στη θέαση του εαυτού του, κατά την εκδήλωση μιας μορφής θεϊκής ζηλοτυπίας, που δεν επιτρέπει τη θέαση του θεϊκού παρά μόνο μέσα από το ίδιο το δικό του μάτι. Η έξοδος από τη δοκιμασία επιτυγχάνεται όταν το Πέπλο καθίσταται καθρέφτης, οπότε το μάτι τρέπεται ταυτόχρονα στο μάτι με το οποίο ο Θεός βλέπει τον εαυτό του και βλέπεται από τα όντα, όταν δηλαδή το μάτι καθίσταται επιφάνεια στην οποία καθρεφτίζεται ο Θεός (οπότε

βλέπει στο είδωλό του το μάτι του να τον κοιτά)²⁸, ανακλώντας την εικόνα του στον κόσμο. Υπό αυτή και μόνο τη συνθήκη, το θεϊκό εκδηλώνεται μέσα από την κατεξοχήν ιδιότητά του, το αρχετυπικό του Κάλλος, εμφανίζεται στην αιθέρια μορφή του και δεικνύει το Πρόσωπο της Ομορφιάς του, αποκτώντας ένα *Μάρτυρα Ενατένισης* (*Témoin de Contemplation*), καθότι οι αποκαλύψεις του θεϊκού, οι θεοφάνειες, δεν μπορούν να συλληφθούν από ένα μάτι που είναι άλλο από το θεϊκό. Από τις ανακλαστικές ενοράσεις του θεϊκού παράγονται όλες οι κατηγορίες της δημιουργίας, στο μέτρο που η τελευταία είναι το ίδιο το όργανο της θεϊκής θέασης· υπό αυτή την έννοια, κάθε δημιούργημα, ως θεϊκό βλέμμα, συνιστά μια θεοφάνεια. Ως εκ τούτου, η ενατένιση του εσωτερικού, του αοράτου, έχοντας ως αντικείμενό της το θεϊκό βλέμμα, δηλαδή το κατεξοχήν δημιουργικό βλέμμα παραγωγής οντολογικού δυναμικού, τρέπεται η ίδια στο μάτι αυτού του βλέμματος και καθίσταται η υπέρτατη οπτική της οπτικής, η κορυφαία πρόσβαση στο μεγαλειώδες.

Ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνεται μια τέτοιου είδους τροπή του βλέμματος, καθώς και το οντολογικό περιεχόμενο της αντίστοιχης ενατένισης, αναλύονται διεξοδικά από τον Rûzbehân στο πλαίσιο του έργου του: *Το Γιασεμί των Πιστών του έρωτα* (*Le Jasmin des Fidèles d'amour* [σύμφωνα με την απόδοση του Henry Corbin]), ενός δύσκολου βιβλίου, ταυτόχρονα θεωρητικού και αυτοβιογραφικού, γραμμένου σε ένα πολύ προσωπικό ιδίωμα, βασισμένο σχεδόν αποκλειστικά σε εικόνες, στις οποίες ωστόσο ο φιλόσοφος επεμβαίνει με μία λογική χειρισμού εννοιών. Το έργο αυτό αναπτύσσεται γύρω από τη νεοπλατωνικής προέλευσης ιδέα πως το μυστήριο του θεϊκού ανακοινώνεται μέσα στην ενότητα του έρωτα, του εραστή και του ερώμενου, και δεικνύεται στο εσωτερικό της ίδιας αυτής της ανακοίνωσης. Η ρουζμπεανική σκέψη, προκλητική στην αυθεντικότητά της και ταυτόχρονα ενέχουσα μία ποιότητα «προσωπικής ηθικής, ηρωι-

²⁸ Πρβ. Πλάτων, *Αλκιβιάδης*, 133a: «Ὁφθαλμός ὀφθαλμόν θεώμενος» και 133b: «καί ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον».

κής και συνάμα μυστικής»²⁹, διαβλέπει στην οριακή εμπειρία του ανθρώπινου έρωτα τη μοναδική δυνατότητα βίωσης ενός προαισθήματος, έως και πραγμάτωσης –σε ορισμένες προνομιακές περιπτώσεις- της παραπάνω ενότητας. Για τον Henry Corbin, αυτή η ανατρεπτική εγκαθίδρυση της αποκάλυψης του θεϊκού έρωτα στην καρδιά του ανθρώπινου υποβάλλει με μοναδικό τρόπο την ανάγνωση του ανθρώπινου έρωτα ως ενός προφητικού κειμένου³⁰ το οποίο, φέροντας την αμφισημία ενός διττού νοήματος, προϋποθέτει την εξήγησή του (*exégèse*)³¹ -δηλαδή την κατεξοχήν έξοδο της ίδιας του της ψυχής- στο πλαίσιο μιας πνευματικής ερμηνευτικής, προκειμένου να αποκαλυφθεί η πηγή του, που είναι η Ομορφιά. Η καταγωγική αυτή ομορφιά συνιστά το κάλεσμα για τη μετάβαση από τον αισθησιακό έρωτα -το κείμενο εκλαμβανόμενο στην κυριολεξία του- στο εσωτερικό νόημα του έρωτα: την ικανότητά του να μεταμορφώνει ριζικά το αντικείμενο του θαυμασμού του, επενδύοντάς το με τη θεοφανική λειτουργία και οδηγώντας το στην εσώτερη, αμετάβλητη στο χρόνο, αλήθεια της ομορφιάς του³². Το ενορατικό, μεταμορφωτικό βλέμμα συλλαμβάνει μέσα από μια προοπτική αιωνιότητας την ομορφιά του ερώμενου προσώπου, μετουσιώνοντάς τη προς μία κατεύθυνση έντασης της φωτεινότητάς της και επικοινωνίας της εξωτερικής της λάμψης με αυτή της εσωτερικότητάς της³³.

Αν το μυστικό της θεοφάνειας έγκειται στην κατεξοχήν εκδήλωσή της ως μορφοποίησης του θεϊκού έρωτα, οι προκείμενες του Rûzbehân περιλαμβάνουν μία αμιγώς ανθρωπο-μορφική εκδοχή θε-

²⁹ Βλ. Henry Corbin, *ό.π.*, σελ. 67.

³⁰ *Ό.π.*, σσ. 67-68.

³¹ Εκ του εξ-ηγέομαι = εξέρχομαι.

³² Βλ. *Jasmin*, κεφ. Χ, § 121, σσ. 125-126: «Αν το είχε κατανοήσει, θα είχε αναζητήσει έξω από το μη δημιουργημένο τόπο αυτό που δεν εμπεριέχεται (ή δε συγκρατείται) μέσα στο μη δημιουργημένο τόπο, και με την πάχνη των δακρύων της θλίψης του έρωτα θα είχε σβήσει τη σκόνη του εφήμερου από το πρόσωπο της αιώνιας Αγαπημένης».

³³ Βλ. τη μελέτη του Παναγιώτη Δόικου «Η οντολογία του έρωτα και η αισθητική του λόγου», στο: Πλάτων, *Φαίδρος*, μελέτη, μετάφραση, σχόλια: Π. Δόικος, Ζήτηρος 2001, σσ. 11-160.

οφάνειας της Ομορφιάς και ταυτόχρονα μια ανώτερη οντολογική θεώρηση της πραγμάτωσης της ανθρώπινης μορφής, ως θεϊκού ανθρωπομορφισμού, σε ένα επίπεδο που υπερβαίνει την υλικότητα της σάρκας. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, η εκδήλωση της θεϊκής Ομορφιάς, ως πράξη αιώνιου έρωτα του θεϊκού για τον εαυτό του, προωθείται μέσω της διέλευσης από τη διαδοχή των Πέπλων, καθένα από τα οποία αποτελεί «επιφάνεια» του προηγούμενου, για να καταλήξει στην ανθρώπινη μορφή, την πιο εκλεπτυσμένη από τις ουσίες του πληρώματος (*plérôme*)³⁴, αυτή που συγκεντρώνει την πεμπουσία της ύπαρξης και των όντων. Τούτο εξειδικεύει περαιτέρω στη σκέψη του Rûzbehân τη θεμελιωδώς ενορατική³⁵ ενότητα μεταξύ του έρωτα, του εραστή και του ερώμενου προσώπου, ούτως ώστε η τελευταία να προϋποθέτει την ιδέα της θεοφάνειας ως φαινομένου του καθρέφτη, υπό την έννοια της εισόδου των θεϊκών ιδιοτήτων στην ανθρώπινη μορφή, με τον τρόπο που εισέρχεται η εικόνα στη διαφάνεια ενός καθρέφτη, δίχως η ενότητα μεταξύ του καθρέφτη και του ειδώλου να έχει κάτι από την πυκνότητα μιας ενσάρκωσης. Ως εκ τούτου, η θεοφανική γνώση του έρωτα καλείται ουσιαστικά να συλλάβει μια εικόνα που δείχνεται στον καθρέφτη στην εκκρεμότητά της αιώνιας πραγματικότητάς της, και όχι ως ενσωματωμένη στην υλική πραγματικότητα του καθρέφτη. Το διακύβευμα της ενατενιζόμενης εικόνας, το μάτι της, όντας το μάτι εκείνο με το οποίο κοιτάζεται αυτός που ατενίζεται σε αυτή –ή, αλλιώς, το κοίταγμα του βλέμματός της, όντας το ίδιο το κοίταγμα του εαυτού εκείνου που ατενίζεται σε αυτή- καθιστά τον ενατενίζοντα ενατενιζόμενο. Ποιος όμως είναι ο καθρέφτης και ποιος ο ενατενίζων – ενατενιζόμενος (*shâhid - mashhûd*), στο πλαίσιο του θεοφανικού σχήματος «έρωτας – εραστής - ερώμενος»;

Το κλειδί στη διερεύνηση του ερωτήματος είναι ο ρουζμπεανικός όρος *shâhid*, ο οποίος αποδίδεται από τον Henry Corbin ως Μάρ-

³⁴ Το «πλήρωμα» στο γνωστικισμό: περιοχή φωτός και διαφάνειας, ανώτερης οντολογικής υφής, όπου διάγουν οι αιώνιες πνευματικές υποστάσεις των όντων.

³⁵ *Speculatif* (*speculum* = καθρέφτης).

τυρας *Ενατένισης* (*Témoïn de Contemplation*), στη διττή του σημασιολογική φόρτιση: υπό την έννοια τόσο της εμφατικής παρουσίας ενός αυτόπτη μάρτυρα, όσο και του μαρτυρίου ή τεκμηρίου, δηλαδή μιας εσωτερικής εικόνας που εγκαθιστά στην καρδιά του παρόντος κάτι που είναι απόν. Το ερώμενο πρόσωπο συνοψίζει τη δεύτερη σημασιολογική εκδοχή του όρου, από την άποψη ότι η ομορφιά του μαρτυρεί -καθιστώντας την παρούσα- την «απόμακρη, απύσα και αόρατη» θεϊκή ομορφιά, αλλά και ως προς το ότι στην καρδιά του ερωτευμένου πάλλεται διαρκώς η εικόνα της ομορφιάς του ερώμενου προσώπου, ανεξάρτητα από την παρουσία του τελευταίου. Στο βαθμό που το ον της ομορφιάς επιβεβαιώνει την αόρατη ομορφιά, καθιστώντας την παρούσα και ορατή, αυτό το ον είναι μάρτυρας που μαρτυρεί, προκαλώντας την ενατένιση μέσω της μαρτυρίας του και υποβοηθώντας τη με την παρουσία του· ταυτόχρονα όμως είναι και αυτό που ατενίζεται και καταμαρτυρείται, διάγοντας το ίδιο στο παρόν ενατενιζόμενο. Στη διπλή του αυτή λειτουργία, ενεργητική και παθητική, το ωραίο πρόσωπο υπερβαίνει τις αξιώσεις πρόκλησης απλώς ενός καταγωγικού στοχασμού της ομορφιάς του Δημιουργού με αφορμή το Δημιούργημά του, καθότι προσφέρει τη δυνατότητα άμεσης θέασης αυτής της ομορφιάς μέσα σε αυτό το ίδιο, όντας ο μοναδικός καθρέφτης και η μόνη δυνατή εκδήλωσή της. Υπό αυτό το πρίσμα, ο ερωτευμένος καθίσταται από την πλευρά του Μάρτυρας *Ενατένισης* της θεοφάνειας, υπό την πρώτη σημασιολογική εκδοχή του όρου, αυτή του αυτόπτη μάρτυρα.

Στο πλαίσιο της δραματολογίας του *Jasmin*, η συνείδηση του ερωτευμένου, ο οποίος μυείται μέσω της θεοφανικής ομορφιάς στην αναγνώριση του προσώπου της αιώνιας Αγαπημένης, απορροφάται πλήρως, κατακλύζεται από την εικόνα της τελευταίας, σε βαθμό που να μη βλέπει τίποτε άλλο, παρά το πρόσωπό της, μέσα στον καθρέφτη του εφήμερου. Ο έρωτας επιφέρει στον ερωτευμένο μια τέτοιας τάξης δραματική μεταμόρφωση, που τον οδηγεί τελικά στο να εκστομίζει: «Είμαι η Λαϊλά». Η οριακή αυτή απόφαση, συνοψίζοντας το γεγονός ότι ο ερωτευμένος βιώνει πια πως είναι η Λαϊλά,

υποδηλώνει με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο ότι η ίδια η δική του ύπαρξη έχει πλέον τραπεί σε καθρέφτη του Θεού -δηλαδή στο μάτι με το οποίο ο Θεός βλέπει τον εαυτό του, ενώ αποκαλύπτεται στον εαυτό του, μέσα στην ομορφιά της Λαϊλά. Ως εκ τούτου, ο ερωτευμένος τελεί και υπό το καθεστώς της δεύτερης -οντολογικής- ιδιότητας του όρου «Μάρτυρας Ενατένισης»: αυτής του μάρτυρα που μαρτυρεί. Με άλλα λόγια, ο ενατενίζων εραστής υποκαθίσταται από ένα καθαρό καθρέφτη, ώστε να υφίσταται πλέον ως Μάρτυρας του απόλυτου, δηλαδή το μάτι με το οποίο το απόλυτο ενατενίζει τον εαυτό του. Είναι προφανές ότι η τροπή του ανθρώπινου έρωτα σε θεϊκό δε συνίσταται απλώς σε μία μετατόπιση του αντικειμένου του, αλλά στη διέλευση μέσα από μία μεταμόρφωση τέτοιου βαθμού, ώστε η ίδια η έννοια του αντικειμένου ανατρέπεται, προκαλώντας την αγωνιώδη διερώτηση του ενατενίζοντα ερωτευμένου: «Ποια» -τελικά- «είσαι;»³⁶

Το «πάθος» του ερωτευμένου αποδίδεται στο σύμπαν του Rûzbehân ως «μυστικός θάνατος του έρωτα», αποτελώντας αναγκαία συνθήκη για την έλευση της θέασης της θέασης. Αυτό σημαίνει ότι ο μυστικός εραστής πρέπει να εξέλθει από τον ίδιο του τον εαυτό, να τεθεί εκτός εαυτού, σε έκ-σταση, ώστε να δει στο πρόσωπο της Αγαπημένης το δικό του βλέμμα, μεταμορφωμένο στο βλέμμα εκείνο με το οποίο ο Θεός ενατενίζει τον εαυτό του. Εδώ η έκ-σταση του έρωτα διασφαλίζει την ιδανική διαφάνεια που καθιστά το μυστικό εραστή μάτι ή καθρέφτη του θεϊκού. Όταν ο μυστικός έρωτας αγγίζει αυτόν τον εκστατικό παροξυσμό, τότε ο ερωτευμένος ανακοινώνει, ενώπιον της θέασης της θέασης, το υπέρμετρο: «Είμαι ο Θεός». Η πλήρης εσωτερίκευση της θεοφανικής εικόνας, ως οργά-

³⁶ Βλ. Henry Corbin, *ό.π.*, σελ. 97: «Το υπέρμετρο του εκστατικού του έρωτα παρέχει την απάντηση στην ερώτηση που θέτει ο Rûzbehân στη συνομιλήτριά του στον πρόλογο του *Jasmin*: “Έτσι όπως ο Θεός ενατενίζει τον εαυτό του σε εσένα, ενατενίζει το αιώνιο Πρόσωπό του μέσα στην ομορφιά του προσώπου σου, ποια είσαι λοιπόν;”».

νου της θέασης της θέασης, αντισταθμίζεται από το γεγονός ότι ο μυστικός τίθεται εκτός εαυτού. Η έκσταση, ο εκμηδενισμός του εγώ, ο μυστικός θάνατος από έρωτα οριοθετούν τη συνθήκη που καθιστά το μάρτυρα ενατένισης εν τέλει πραγματικό, αξιόπιστο μάρτυρα (*martyr véridique*). Ο τόπος της μαρτυρίας και του μαρτυρίου του είναι ο τόπος όπου δεικνύεται η θεϊκή Ομορφιά, ο τόπος της θεοφάνειας, δηλαδή αυτό καθεαυτό το ερώμενο ον της ομορφιάς: ο τόπος της οικειότητας, από τον οποίο εξαρτάται το περιβάλλον της θεοφάνειας.

Ο τρίτος όρος στη σχέση «πρόσωπο-με-πρόσωπο»

Συνοψίζοντας την προβληματική των δύο φιλοσόφων πάνω στο πρόσωπο, θα λέγαμε ότι η διακύβευση του τελευταίου, κατά το κρίσιμο εγχείρημα ενός ανοίγματός του σε μια μεταφυσική προοπτική, λαμβάνει εκ παραλλήλου στη σκέψη τους τη μορφή της δυναμικής τροπής μιας σχέσης «πρόσωπο-με-πρόσωπο» του υποκειμένου με ένα ανθρώπινο ον, σε μία σχέση «πρόσωπο-με-πρόσωπο» του ιδίου με την απειρότητα. Αξίζει να σημειωθεί ότι, και για τους δύο φιλοσόφους, η προώθηση αυτής καθεαυτής της σχέσης «πρόσωπο-με-πρόσωπο» σε ένα ανώτερο οντολογικό επίπεδο προϋποθέτει την καταλυτική παρέμβαση ενός τρίτου όρου: για τον Lévinas, μία αυτότητα (*illéité*) ή τριτότητα (*tertialité*) υπεισέρχεται (με τον ιδιάζοντα τρόπο της απόσυρσης³⁷) στη σχέση «πρόσωπο-με-πρόσωπο» μεταξύ δύο ανθρώπινων όντων, ενώ το μαρτύριο που μαρτυρεί (*le Témoign qui témoigne*³⁸) ενώπιον ενός (αυτόπτη) μάρτυρα (*Témoign de*

³⁷ Βλ. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, 2008, σελ. 27: «Είναι αυτή η στροφή με αφορμή το πρόσωπο και αυτή η στροφή απέναντι σε αυτή τη στροφή μέσα στο ίδιο το αίνιγμα του ίχνους, την οποία έχουμε αποκαλέσει "αυτότητα"». Στο εξής: ΑΕ.

³⁸ Ο Derrida, στη διάλεξη του υπό τον τίτλο «Η λέξη της υποδοχής» [*Le mot d'accueil*], η οποία εκφωνήθηκε στις 7 Δεκεμβρίου του 1996, σε διήμερη συνάντηση στη Σορβόννη προς τιμήν του Lévinas, με θέμα «Πρόσωπο και Σινά», υπενθυμίζει την ετυμολογική σύνδεση στα λατινικά του «μάρτυρα» (*testis*) με τον «τρίτο όρο» (*terstis*): «οπωσδήποτε, αυτή η παρεμβολή του τρίτου προσώπου, αυτή η "τριτότητα"

Contemplation) παρεισφρέει αναγκαία στη σχέση «πρόσωπο-με-πρόσωπο» του ανθρώπου με το θεϊκό (ως επιφάνεια ενός εκατέρωθεν αντικατοπτρισμού των δύο όρων, μέσω της οποίας και μόνο δύνανται να τμηθούν τα βλέμματά τους³⁹), στον Rûzbehân. Ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο οι δύο φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται, στο πλαίσιο της παραπάνω τριμερούς δομής (άνθρωπος-άνθρωπος-θεϊκό), τη λειτουργία του τρίτου όρου, είναι, κατά την άποψή μας, ενδεικτικός του ιδιαίτερου προσανατολισμού που προσλαμβάνει η πρόταση του καθενός για μια δυναμική –οντολογική- αναβάθμιση της έννοιας του προσώπου. Στον Lévinas το πρόσωπο, υπαγόμενο στην κατηγορία της αυτότητας, αποσύρεται στο ίχνος του και εγκαθιδρύεται ως ριζική απουσία: η αυτότητα, ως τρίτος όρος, αποσπά το πρόσωπο του Άλλου από το εδώ και το τώρα⁴⁰, καθώς και από τη συνθήκη του άμεσα ορατού, προκειμένου να του προσδώσει μια χροιά απειρότητας. Η σύνδεση με το υπερβατικό προϋποθέτει, για τον Lévinas, την πρωταρχική ασυμμετρία της σχέσης μεταξύ του περατού και του απείρου, στη ρίζα της οποίας εντοπίζεται ο άπειρος πόθος της περατής ύπαρξης για το θεϊκό, άένα ανατροφοδοτούμενος από το βαθύ οντολογικό έλλειμμα της τελευταίας⁴¹. Αντιθέτως

[tertialité] στρέφει ή αποστρέφει προς τον εαυτό της, ως ένας μάρτυρας (terstis) που καταμαρτυρεί τη μονομαχία του προσώπου-με-πρόσωπο, τη μοναδική υποδοχή της μοναδικότητας του άλλου». Βλ. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997, σελ. 61.

³⁹ Μία παραλλαγή της παραπάνω ιδέας αποτελεί αυτή της θεοφανικής μορφής του Ιμάμη, ως το διττό Πρόσωπο - πόλος, με το οποίο προτείνεται το θεϊκό στο άνθρωπο και ταυτόχρονα ο άνθρωπος στο Θεό. Βλ. σχετικά Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Éditions Entrelacs, 2008, σσ. 245-313.

⁴⁰ Βλ. E. Lévinas, *ό.π.*, σελ. 245: «Τι είναι λοιπόν, ο άλλος και ο τρίτος, ο ένας-για-τον-άλλο; Τι έχουν κάνει ο ένας στον άλλο; Ποιος περνά πριν από τον άλλο; [...] Ο άλλος και ο τρίτος, οι διπλανοί μου, σύγχρονοι ο ένας του άλλου, με απομακρύνουν από τον άλλο και από τον τρίτο». Ο Derrida αναγνωρίζει στην παραπάνω κίνηση τη νομοτέλεια της υποκατάστασης: «ο τρίτος διακόπτει (απομακρύνει) χωρίς να διακόπτει (απομακρύνει) το πρόσωπο-με-πρόσωπο με την αναντικατάστατη μοναδικότητα του άλλου» (ό.π., σελ. 62).

⁴¹ Βλ. E. Lévinas, *Ολότητα και άπειρο*, μετάφρ. Κωστή Παπαγιώργη, Εξάντας 1989, σελ. 26: «Η μεταφυσική επιθυμία έχει μία άλλη πρόθεση –επιθυμεί το επέκεινα όλων

στον Rûzbehân, ο τρίτος όρος –το ον της ομορφιάς- είναι αυτός που προωθεί το θεϊκό, ως πρόσωπο, στο παρόν, καθιστώντας το άμεσα ορατό: σε αυτή την περίπτωση, ο πόθος για το θεϊκό ανατροφοδοτείται αδιάλειπτα από αυτή την ίδια την άμεση θέαση της θέασης του υπερβατικού⁴². Ως εκ τούτου, ο λεβινασιανός τρίτος όρος δρα, κατά κάποιον τρόπο, παρασκηνιακά στη σχέση «πρόσωπο-με-πρόσωπο», ενώ ο αντίστοιχος ρουζμπεανικός εγκαθίσταται στο επίκεντρο της ίδιας.

Εύλογα προκύπτει το ερώτημα πού -και υπό ποία έννοια- χωροθετείται, για τον κάθε φιλόσοφο, το παραπάνω τρίγωνο, καθότι είναι προφανές ότι και οι δύο υποβάλλουν σε μία δοκιμασία οριακής αποδόμησης το δεδομένο, αισθητό χώρο, μαζί με τις οικείες του μορφές –ερώτημα που συναρτάται άμεσα με το ζήτημα της καταγωγής του τρίτου όρου (ή του τρίτου όρου ως καταγωγής⁴³), στην παρέμβαση του οποίου οφείλεται η παραπάνω δραματική τροπή του χωρικού. Στο έργο του Rûzbehân –αλλά και άλλων μυστικών φιλοσόφων της ανατολής, όπως του Sohrawardî- η προέλευση των προσώπων της ομορφιάς ανάγεται σε έναν «τόπο» έξω από τον (αισθητό) τόπο, ένα «πέραν» (*au delà*), το οποίο αποδίδεται με τον όρο «η

εκείνων που μπορούν απλώς να την πληρώσουν. Είναι σαν την καλοσύνη –το Επιθυμητό δεν την πληροί, την κενώνει. Είναι γενναιοδωρία που τρέφεται από το Επιθυμητό και, υπ' αυτή την έννοια, είναι σχέση [...] της οποίας η θετικότητα προέρχεται από την απομάκρυνση, από το χωρισμό, γιατί, θα έλεγε κανείς, τρέφεται από την πείνα της».

⁴² Βλ. Henry Corbin, ό.π., σελ. 136: «Ο φλογερός πόθος ενδυναμώνεται περισσότερο με την απογείωση του Πνεύματος, γράφει ο Rûzbehân· όσο περισσότερο ίπταται ο πόθος, τόσο μεγαλώνει, καθότι, μέσα στον εκθαμβωτικό αντικατοπτρισμό, η ίδια η δίψα είναι ο πόθος να δοκιμαστεί αυτή η δίψα. [...] Η θέαση του Μεγαλειώδους παράγεται για την ψυχή (όταν αυτή βρίσκεται) σε κατάσταση πόθου. Όμως, με αφορμή αυτή την ίδια τη θέαση, η καρδιά δεν κάνει άλλο από το να εισέρχεται σε κατάσταση πιο ένθερμης σύντηξης, καθότι ο πόθος δεν παύει να επιθυμεί σφοδρά τη θέαση».

⁴³ Βλ. J. Derrida, ό.π., σελ. 63: «Διότι ο τρίτος όρος δεν περιμένει, είναι εδώ, από την “πρώτη” επιφάνεια του προσώπου μέσα στο πρόσωπο-με-πρόσωπο. [...] Διότι, ο τρίτος όρος δεν περιμένει, ανακλύπτει στην καταγωγή του προσώπου και του προσώπου-με-πρόσωπο».

χώρα του Μη-πού» (*Nâ-kojâ-Âbâd*)⁴⁴. Αυτός ο μη-τόπος, παρόλο που δε συμπεριλαμβάνεται σε ένα αισθητό «κάπου», δεν αποτελεί ουτοπία, όντας μία πνευματική πραγματικότητα, η οποία αποτελεί η ίδια τόπο όλων των όντων (με άλλα λόγια είναι παντού, εμπεριέχοντας και την υλική πραγματικότητα)⁴⁵. Στο πλαίσιο της παραπάνω (πνευματικής) πραγματικότητας, οι πνευματικές υποστάσεις δε βρίσκονται (πια) μέσα σε έναν κόσμο (τον κόσμο τους), αλλά ενσωματώνουν οι ίδιες τον κόσμο (τους) -κατοικούνται από τα σώματά τους. Πρόκειται για ένα ενδιάμεσο σύμπαν, με αξιώσεις οντολογικής πραγματικότητας αντίστοιχες με εκείνες του εμπειρικού κόσμου των αισθήσεων και του αφηρημένου κόσμου της νόησης, το οποίο αποδίδεται από τον Henry Corbin με τον όρο *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*)⁴⁶. Ο κόσμος αυτός προκύπτει από μια αναδίπλωση του χωρικού, μέσω της οποίας η εσωτερικότητα εγκολπώνεται την εξωτερικότητα, έτσι ώστε η εσωτερικότητα να ισοδυναμεί με την παράδοξη έξοδο σε μία αληθινή «εξωτερικότητα»⁴⁷.

Μια ανάλογη χωρική σύσπαση, η οποία δονεί και αντιστρέφει τη σχέση μεταξύ της εσωτερικότητας και της εξωτερικότητας, συ-

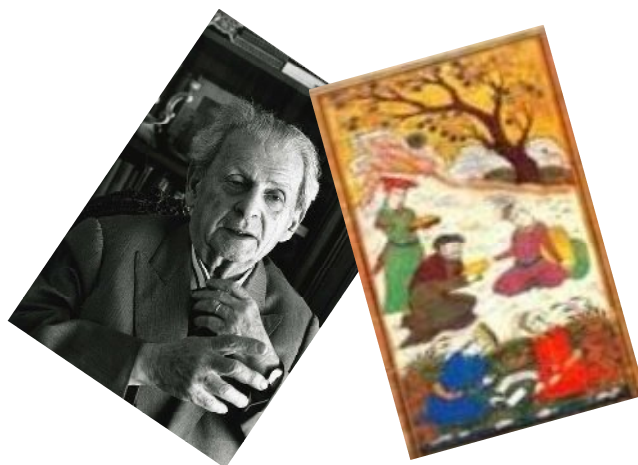
⁴⁴ Βλ. Henry Corbin, *ό.π.*, «*Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal», σσ. 27-58.

⁴⁵ *Ό.π.*, σελ. 32: «Στο εξής είναι η πνευματική πραγματικότητα αυτή η οποία περικλείει, περιβάλλει, εμπεριέχει τη λεγομένη υλική πραγματικότητα. Είναι γι' αυτό που η πνευματική πραγματικότητα δεν είναι "μέσα στο πού". Είναι το "πού" εκείνο το οποίο είναι μέσα σε αυτή. Ή, καλύτερα, είναι αυτή η ίδια το "πού" όλων των πραγμάτων».

⁴⁶ Ο όρος μεταφράζεται για πρώτη φορά στα ελληνικά από τον Π. Δόικο ως «φαντασικός κόσμος». Βλ. σχετικά άρθρα του: «Η ερμηνευτική των μορφών και η λογική του φαντασικού», *Φιλοσοφείν*, τεύχος 2, 2010, σσ. 60-65. Επίσης βλ. «Η οριακή λογική της οραματικής φαντασίας», στο Π. Δούδαλη, Γ. Βασιλάκος (επιμ), *Ψυχιατρική και σπουδές του ανθρώπου. Η αμοιβαία συμβολή*, Κοζάνη, Εκδόσεις Θεραπευτηρίου Σπινάρη, 2004, σσ. 57-67 και *Ο «θάνατος του Θεού» και ο μεταφυσικός άνθρωπος*, *Ίνδικτος*, Αθήναι 2008, σσ. 206-211.

⁴⁷ Βλ. Henry Corbin, *ό.π.*, σελ. 32: «Δεν μπορεί να πρόκειται, βεβαίως, για μία χωρική μετατόπιση, για μία σωματική μεταφορά από έναν τόπο σε έναν άλλο τόπο, [...] πρόκειται για επιστροφή, πέρασμα στο εσωτερικό και, περνώντας στο εσωτερικό, το να ξαναβρίσκεται κανείς παραδόξως έξω».

ντελείται στο βαθμό που, για τον Lévinas, η προσέγγιση του Άλλου ισοδυναμεί με σχάση του εαυτού: ο εαυτός ως σχάση, ως «παθητικότητα πιο παθητική από την παθητικότητα της ύλης», εξέρχεται του εαυτού του και ανοίγεται στο χώρο, διανοίγοντάς τον· ανοίγεται και παραδίδεται, όπως ο χώρος («χωρίς κόσμο, χωρίς τόπο», ως ουτοπία), στο πέραν (*au delà*) της ουσίας, δηλαδή στην άπειρη ετερότητα του Άλλου, προκειμένου να τον υποδεχτεί ως εξωτερικότητα⁴⁸. Η κοινή απόβλεψη των δύο φιλοσόφων για την εγκατάσταση μιας «αληθινής εξωτερικότητας» μέσα στο υποκείμενο, εντοπίζεται στη ρίζα τόσο του λεβινασιανού «ο-ένας-για-τον-άλλο» μέσα στο εγώ, όσο και του ρουζμπεανικού «1x1», το οποίο αποδίδει τη σχέση της μονάδας με την πολλαπλότητα των θεοφανειών, δηλαδή του ιδίου βλέμματος που πολλαπλασιάζεται με τον εαυτό του, ως ενότητα της ενότητας ή ως θέαση της θέασης. Ως εκ τούτου, η αγωνία των φιλοσόφων για το πρόσωπο επιτυγχάνει, κατά την άποψή μας, να πραγματώσει τελικά, μέσα από το ιδίωμα του καθενός, τη χειρονομία εκείνη η οποία επαναφέρει στη γαλλική γλώσσα αυτό που ο Derrida θα αποκαλέσει έναν αρχέγονο «ενικό πληθυντικό» (*un singulier pluriel*), το όνομα εκείνο που γράφει το «πρόσωπο» και τα «πρόσωπα» ταυτόχρονα στον ενικό και τον πληθυντικό, «σύμφωνα με το μοναδικό, σύμφωνα με το πρόσωπο-με-πρόσωπο και σύμφωνα με το περισσότερο-από-δύο του τρίτου»⁴⁹.



⁴⁸ Βλ. E. Lévinas, *ΑΕ, ό.π.*, σσ. 275-279.

⁴⁹ Βλ. J. Derrida, *ό.π.*, σελ. 205.