



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

Σπουδές στον Ευρωπαϊκό Πολιτισμό

ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ

Φιλοσοφία στην Ευρώπη

**ΚΕΙΜΕΝΑ ΝΕΩΤΕΡΗΣ ΚΑΙ
ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

ΠΑΤΡΑ 2008

HEIDEGGER: ΤΟ ΕΙΝΑΙ, Ο ΧΡΟΝΟΣ, Η ΙΣΤΟΡΙΑ

Π. Θανασάς

Στο πρώτο μάθημα μιας από τις πολλές πανεπιστημιακές παραδόσεις του για τον Αριστοτέλη, ο Martin Heidegger (Μάρτιν Χάιντεγκερ) θεώρησε αναγκαία την εξής αναφορά στη βιογραφία του φιλοσόφου από τα Στάγειρα: «Ο Αριστοτέλης γεννήθηκε, εργάστηκε και πέθανε». Δύσκολα μπορεί να διατυπώσει κανείς με πιο παραστατικό τρόπο τη θέση ότι ο βίος ενός φιλοσόφου είναι αδιάφορος για το φιλοσοφικό του έργο, ότι σημασία έχουν μόνο τα κείμενα που παρήγαγε, η φιλοσοφική του εργασία, και τίποτε πέραν αυτών. Στην περίπτωση του ίδιου του Heidegger, ωστόσο, η αποδοχή μιας τέτοιας θέσης εμφανίζεται προβληματική. Ο βίος του σκιάζεται από μια βραχύβια, αλλά έντονη πολιτική δραστηριοποίηση κατά τη δεκαετία του 1930 υπέρ του εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος, με αποκορύφωμα την ανάληψη της θέσης του Πρύτανη του Πανεπιστημίου του Freiburg το 1933-34. Το θέμα αυτής της πολιτικής εμπλοκής έχει αναλυθεί κατά κόρον και αυτό που πλέον σταδιακά επικρατεί είναι μια ψύχραιμη θεώρηση: η χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία ήταν ανοιχτή στη ναζιστική παρέκκλιση, δεν την εμπειρείχε όμως στον βαθύτερο πυρήνα της, ούτε οδηγούσε αναγκαστικά σε αυτή. Η φιλοσοφική πτυχή αυτής της παρέκκλισης συνίσταται στην πλήρη απουσία μιας αυτόνομης πολιτικής και κοινωνικής προβληματικής από το έργο του και στην επιστροφή κατηγοριών που αφορούσαν την ατομική ύπαρξη, όταν θέλησε να προσδιορίσει τη συλλογική ύπαρξη ενός λαού. Οι ολοκληρωτικές θέσεις προέκυψαν έτσι ως αποτέλεσμα μιας επιπόλαιης μετάβασης «εις άλλον γένος» και όχι βέβαια ως απόρροια μιας εγγενώς «φασιστικής φιλοσοφίας».

Η μορφή του φιλοσοφικού έργου του Heidegger εμφανίζει μια σπάνια ιδιαιτερότητα, αν όχι μοναδικότητα: ο φιλόσοφος δεν έχει γράψει ούτε ένα εκτενές και ολοκληρωμένο έργο μεγάλων αξιώσεων, στο οποίο να αποτυπώνεται με τρόπο συνεκτικό η φιλοσοφική του θεώρηση. Το πιο γνωστό κείμενό του, το περίφημο *Είναι και χρόνος* (1927· στο εξής: *ΕκΧ*), υπήρξε – με τα λόγια του ίδιου του Heidegger, και για λόγους που θα αναλύσουμε στη συνέχεια – μια «αποτυχία» κολλοσιαίας αξίας. Είχε προηγηθεί η δημοσίευση της επί υφηγεσία διατριβής του (1916), η οποία, παρά τη σημασία της, σε καμία περίπτωση δεν άφηνε να διαφανεί η φιλοσοφική του εμβέλεια, για να ακολουθήσει ένα βιβλίο για τον Kant (Καντ, 1929) και μια μακρά ακολουθία μικρών κειμένων-δοκιμών, τα οποία δημοσιεύθηκαν αυτόνομα ή σε ευρύτερες συλλογές. Όσο κι αν προξενεί εντύπωση, το χαϊντεγκεριανό ολοκληρωμένο *opus magnum* δεν υφίσταται!

Το γεγονός αυτό δεν είναι τυχαίο, δεν οφείλεται σε μια προσωπική ιδιαιτερότητα του φιλοσόφου, αλλά αφορά την ίδια τη φιλοσοφία του, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο κατανοούσε τον χαρακτήρα και την αποστολή της φιλοσοφικής δραστηριότητας στην εποχή μας. Χαρακτηριστικοί είναι οι τίτλοι των δύο σημαντικότερων τόμων που περιέχουν κείμενα, τα οποία γράφτηκαν μετά το *ΕκΧ: Δρόμοι στο δάσος* (Holzwege, 1950) και *Οδοδείκτες* (Wegmarken, 1967). Όπως υποδηλώνουν οι τίτλοι, τα κείμενα αυτά δεν αποτυπώνουν μια αλήθεια που ο φιλόσοφος έχει συλλάβει και αποφασίζει να διακοινώσει, αλλά αποτελούν στοχαστικές απόπειρες που υποσημαίνουν δρόμους, δυνατότητες και προοπτικές, αποτυπώνοντας μια πορεία αναζήτησης που βρίσκεται διαρκώς καθ'οδόν. Ειδικά ο πρώτος από αυτούς τους τίτλους στην κυριολεκτική του σημασία δηλώνει δρόμους που διανοίγονται στο δάσος για την ξύλευση, ενώ στην κοινή, μεταφορική του χρήση σημαίνει την έλλειψη διόδου και προοπτικής, την απατηλή οδό, το αδιέξοδο. Σε σημειώμά του στην αρχή του τόμου, ο Heidegger λαμβάνει αποστάσεις από αυτή τη μεταφορική σημασία και επεξηγεί τη δική του χρήση, αναφέροντας μεταξύ άλλων: «Στο δάσος [Holz] υπάρχουν δρόμοι που συνήθως χάνονται στη βλάστηση, καταλήγοντας απότομα σε αδιέξοδα. Ονομάζονται Holzwege. Ο καθένας τους οδεύει χωριστά, αλλά μέσα στο ίδιο δάσος. Συχνά δίνεται η εντύπωση ότι ο ένας μοιάζει με τον άλλο. Πρόκειται όμως για απλή εντύπωση. Υλοτόμοι και δασοφύλακες γνωρίζουν τους δρόμους. Γνωρίζουν τι σημαίνει να βρίσκεται κανείς πάνω σε έναν Holzweg».

Είναι προφανές ότι ο ίδιος ο Heidegger εκλαμβάνει τις δικές του στοχαστικές απόπειρες ως μια σειρά οδεύσεων σε διαφορετικούς Holzwege. Οι δρόμοι αυτοί δεν διαπερνούν το δάσος, δεν οδηγούν έξω από αυτό, αλλά σταματούν και χάνονται μέσα του. Για τους πολλούς, κάθε τέτοιος δρόμος συνιστά αδιέξοδο και σε κάθε περίπτωση μοιάζει απaráλλακτα με τους υπόλοιπους, αποτελώντας επανάληψή τους. Μόνο όποιος γνωρίζει έχει την ικανότητα να τους ξεχωρίζει και να αποτιμά την ιδιαίτερη βαρύτητα που έχει η οδευση πάνω στον καθένα τους. Σημασία, εξάλλου, δεν έχει η έξοδος από το δάσος, αλλά η παραμονή εντός του, πάντοτε «μέσα στο ίδιο δάσος» – με άλλα λόγια, και χρησιμοποιώντας πλέον μια πιο φιλοσοφική εννοιολογία, σημασία έχει η παραμονή της σκέψης σε ένα πεδίο που ορίζεται από το ίδιο το Είναι.

Το ερώτημα για το Είναι κατευθύνει το σύνολο της στοχαστικής διαδρομής του Heidegger. Πρόκειται, ωστόσο, για ένα ερώτημα που στο πλαίσιο αυτής της διαδρομής αποκτά διαφορετικές σημασίες και λειτουργίες: συγχρόνως, πρόκειται για ένα ερώτημα που συχνά αποδεικνύεται ερμηνευτικά προβληματικό, αφού πολλοί μελετητές αναφέρονται σε αυτό ωςάν να αποτελούσε κάτι αυτονόητο, κάτι δεδομένο και πασίγνωστο, περιοριζόμενοι στην αστόχαστη αναπαραγωγή των σχετικών αναφορών και επικλήσεων του φιλοσόφου. Επειδή λοιπόν το περίφημο «Είναι» αποτελεί ένα προσωνόμιο που αποδίδεται σε ποικίλες και συχνά ασυναφείς έννοιες και ερωτήματα, πιστεύουμε ότι η πρόσβαση στη χαϊντεγκεριανή σκέψη οφείλει να ξεκινά από τη διάκριση αυτών των διαφορετικών παραμέτρων που προσδιορίζουν τη χρήση του «Είναι».

Μια συνήθης διάκριση που γίνεται εν όψει του έργου του Heidegger είναι εκείνη που διαχωρίζει το *ΕκΧ* από το «ύστερο» έργο του, με σημείο τομής τη «στροφή» που έλαβε χώρα το 1929/30, όταν έγινε σαφές ότι το *ΕκΧ* δεν επρόκειτο να ολοκληρωθεί ποτέ. Το σχήμα αυτό δεν είναι λανθασμένο, είναι όμως ελλιπές, αφού αδυνατεί να ενσωματώσει την πρώιμη (και πιθανότατα πιο παραγωγική) περίοδο της χαϊντεγκεριανής σκέψης: την περίοδο της πανεπιστημιακής του διδασκαλίας ως βοηθού του E. Husserl (Χούσερλ) στο Freiburg (Φράιμπουργκ, 1919-23) και ως καθηγητή φιλοσοφίας στο Marburg (Μάρμπουργκ, 1923-28). Είδαμε, βέβαια, ότι την περίοδο εκείνη, με εξαίρεση το ημιτελές *ΕκΧ*, ο Heidegger δεν δημοσίευσε τίποτε. Πρόκειται όμως για μια περίοδο πνευματικής ωρίμανσης που διέρχεται μέσα από τη διδακτική δραστηριότητα του φιλοσόφου, αναδεικνυόντάς τον σε «κρυφό βασιλιά» της γερμανικής φιλοσοφικής σκηνής. Μια πλήρη εικόνα αυτής της δραστηριότητας μας παρέχουν τα *Άπαντα* του φιλοσόφου (Gesamtausgabe, στο εξής *GA*), η έκταση των οποίων αναμένεται να υπερβεί τους 100 τόμους – οι μισοί περίπου από τους οποίους περιέχουν πανεπιστημιακές παραδόσεις.

Πάντως, η έλλειψη δημοσιεύσεων σκιάζει την ακαδημαϊκή εξέλιξη του φιλοσόφου, ο οποίος το 1922 καλείται, ενόψει των υποψηφιοτήτων του στα Πανεπιστήμια του Marburg και του Göttingen (Γκαίτινγκεν), να συνοψίσει την ερευνητική δραστηριότητά του σχετικά με την αριστοτελική φιλοσοφία. Προκύπτει έτσι το περίφημο «Υπόμνημα προς τον Νάτορπ», ένα κείμενο προορισμένο για «εσωτερική», ακαδημαϊκή χρήση, στο οποίο ο ίδιος ο Heidegger είχε δώσει τον τίτλο *Φαινομενολογικές Ερμηνείες στον Αριστοτέλη. Κατάδειξη της ερμηνευτικής κατάστασης*. Το κείμενο αυτό αποτελεί τη χαρακτηριστικότερη συνόψιση ολόκληρης της πρώιμης περιόδου του φιλοσόφου, εκκινώντας από τη βασική θέση ότι «αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας είναι το ανθρώπινο Dasein, το οποίο αυτή επερωτά σε σχέση με το Είναι του» (*GA* 62, σ. 348). Η έννοια του Dasein, κεντρική καθόλη τη δεκαετία του 1920, σημαίνει στην κοινή Γερμανική την «ύπαρξη»: ο Heidegger θα της προσδώσει την ειδική σημασία της «ανθρώπινης ύπαρξης», παραπέμποντας συγχρόνως στην ετυμολογική της προέλευση από τις λέξεις «εδώ» (da) και «είναι» (sein). Η έννοια καθίσταται έτσι αμετάφραστη σε οποιαδήποτε ξένη γλώσσα (βλ. *ΤεΜ*, σ. 24-5), προβάλλοντας την εικόνα μιας ανθρώπινης ύπαρξης που είναι ανοικτή στο Είναι, σχετίζεται διαρκώς με αυτό και το κατανοεί.

Θεμελιώδες γνώρισμα της ανθρώπινης ύπαρξης, του Dasein, είναι η διαρκής κίνηση, στο πλαίσιο της εξατομίκευσης και μιας «μέριμνας» (Sorge) για τον εαυτό του. Συγχρόνως όμως το Dasein έχει την τάση να αποφεύγει και να χάνει τον εαυτό του, να απεκδύεται τις ευθύνες που πηγάζουν από αυτή την εξατομίκευση, να «εκπίπτει» σε φερέφωνο της κυριαρχίας των «πολλών». Ενώπιον αυτής της κατάστασης, η φιλοσοφία καλείται να αντιδράσει αντιμαχόμενη την «κατάπτωση» και αναδεικνύοντας την αυθεντικότητα της ζωής. Αυτό το εγχείρημα, ωστόσο, δεν μπορεί να επιτελεσθεί με τρόπο άμεσο, μέσω μιας απευθείας διερεύνησης της ύπαρξης. Η φιλοσοφία, αντίθετα, υπόκειται και η ίδια στην «κατάπτωση», όταν π.χ. προσλαμβάνει και διαχειρίζεται άκριτα και ουδέτερα τη φιλοσοφική παρά-

δοση, ή όταν εκπίπτει σε μια στείρα ακαδημαϊκή διαδικασία. Η αντίσταση στην κατάπτωση είναι αναγκαία τόσο ενόψει της ζωής όσο και ενόψει της φιλοσοφίας· θα αποδειχθεί δε ότι οι δύο κινήσεις είναι εν τέλει σύστοιχες και ομόλογες. Σε σχέση με τον εαυτό της, η φιλοσοφία καλείται επομένως να αναζητήσει τα σημεία εκείνα της ιστορίας της, στα οποία οι έννοιές της απηχούσαν μια ζωντανή σχέση με τη ζωή και τα πράγματα, πριν απολιθωθούν και αποτελέσουν νεκρά γρανάζια ενός συστήματος εννοιών.

Αυτό ακριβώς είναι το περιεχόμενο του περίφημου εγχειρήματος της «αποδόμησης» (Destruktion): η αναδρομή της φιλοσοφίας στο παρελθόν, με κατεύθυνση τις απαρχές της, προς αναζήτηση σημείων όπου οι έννοιες βρίσκονταν ακόμα σε στενή σχέση με τη ζωή, την οποία καλούνται να περιγράψουν. Καθώς η φιλοσοφία «αποδομεί» με αυτό τον τρόπο τον εαυτό της και την ιστορία της, «αποδομεί» συγχρόνως κατά το δυνατόν τις επικαλύψεις που έχουν επικαθήσει πάνω στην αυθεντική ύπαρξη. Ενώ οι φιλοσοφικές έννοιες παράγονται μέσα από εμπειρίες και βιώματα, στην πορεία αυτονομούνται και επικαλύπτονται από ένα πλήθος ερμηνειών και σημασιών που επικαθορίζουν τη σημερινή τους λειτουργία. Η «αποδόμηση» καλείται λοιπόν να διατρέξει την αντίστροφη πορεία, να αποκαλύψει τις σχηματοποιήσεις και τις σκληρύνσεις που έχουν υποστεί οι φιλοσοφικές έννοιες, και με αυτό τον τρόπο όχι να αποτινάξει και να εκδιώξει, αλλά απλώς να «χαλαρώσει τους παραδεδομένους και κυρίαρχους τρόπους ερμηνείας» (GA 62, σ. 368). Κατάληξη αυτής της αντίστροφης πορείας δεν μπορεί να είναι παρά το σημείο εκείνο όπου οι έννοιες εκπήγαζαν ακόμη από άμεσες εμπειρίες της ύπαρξης. Στο εν λόγω κείμενο, το σημείο αυτό εντοπίζεται στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη.

Ο Αριστοτέλης δεν είναι όμως ο μοναδικός φιλοσοφικός «ήρωας» του πρώιμου Heidegger· λιγότερο εμφανής, αλλά ενδεχομένως περισσότερο σημαντική, είναι η παρουσία του Hegel (Χέγκελ), η οποία δηλώνεται κυρίως με την επίμονη υπενθύμιση της βαθιάς επίδρασης της ιστορικότητας τόσο στο πλαίσιο της φιλοσοφικής δραστηριότητας όσο και στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Τα «συστηματικά» φιλοσοφικά ερωτήματα του παρόντος δεν μπορούν ποτέ να θεθούν χωρίς προηγούμενη γνώση της φιλοσοφικής παράδοσης και χωρίς την αναμέτρηση μαζί της: «Η φιλοσοφική έρευνα», τονίζει ο Heidegger, δεν ασκείται ποτέ στο κενό ενός στιγμιαίου παρόντος, αλλά «αποτελεί με μια ριζική σημασία 'ιστορική' γνώση» (GA 62, σ. 368).

Ενώ στο κείμενο για τον Αριστοτέλη, αλλά και σε άλλα κείμενα της περιόδου 1920-24, η ιστορικότητα αποτελεί το σημείο σύγκλισης των αναλύσεων τόσο της ανθρώπινης ύπαρξης όσο και της φιλοσοφικής παράδοσης, ενόσω πλησιάζουμε στο *ΕκΧ* λαμβάνει χώρα μια σημαντική διαφοροποίηση, η οποία αποτυπώνεται και στην ίδια τη δομή του έργου. Η μετατόπιση αυτή προαναγγέλλεται στο διάγραμμα περιεχομένων της § 8:

I. Η ερμηνεία του Dasein ως προς τη χρονικότητα [Zeitlichkeit] και η ερμηνευτική ανάπτυξη [Explikation] του χρόνου ως υπερβατολογικού ορίζοντα του ερωτήματος για το Είναι

1. Η προκαταρκτική θεμελιώδης ανάλυση του Dasein
2. Dasein και χρονικότητα [Zeitlichkeit]
3. Χρόνος και Είναι

II. Βασικά στοιχεία μιας φαινομενολογικής αποδόμησης της ιστορίας της οντολογίας, με οδηγό την προβληματική της Χρονικότητας [Temporalität]

1. Η *Καντιανή* θεωρία περί σχηματισμού και περί χρόνου ως προστάδιο μιας προβληματικής της Χρονικότητας
2. Το οντολογικό θεμέλιο του *Καρτεσιανού* cogito sum και η πρόσληψη της μεσαιωνικής οντολογίας στην προβληματική της res cogitans
3. Η *Αριστοτελική* πραγματεία περί χρόνου ως σημείο διάκρισης της φαινομενικής βάσης και των ορίων της αρχαίας οντολογίας

Ρητός στόχος του Heidegger στο *ΕκΧ* είναι η έγερση του «ερωτήματος για το Είναι». Πρόκειται για ένα ερώτημα που καταρχήν εγγράφεται στην προοπτική της παραδοσιακής οντολογίας, όπως αυτή είχε διανοιχθεί από τον Παρμενίδη και περιγράφει από τον Αριστοτέλη ως διερώτηση για το *ὄν ἢ ὄν*, ως μια διερεύνηση που αφορά το σύνολο των όντων, δεν αναφέρεται ωστόσο στα επιμέρους χαρακτηριστικά αυτής ή της άλλης κατηγορίας όντων, αλλά στα χαρακτηριστικά που διέπουν όλα τα «όντα ως όντα», «στο βαθμό που είναι όντα».

Το ερώτημα αυτό εγείρεται εκ νέου από τον Heidegger, ο οποίος διαμορφώνει ένα εντελώς καινοφανές στρατήγημα διεκπεραίωσής του. Εκκινώντας από τη θεμελιώδη θέση ότι το ερώτημα για το Είναι τίθεται από ένα και μόνο ον, δηλαδή από το Dasein, αναζητεί μια πρόσβαση στο Είναι μέσω αυτού του επιμέρους όντος: θέτει καταρχήν το ερώτημα για το Είναι του Dasein (I.1) και επιχειρεί να το απαντήσει αναλύοντας το Dasein βάσει της χρονικότητας (I.2), προκειμένου σε ένα δεύτερο στάδιο (I.3) να αναδείξει τα χαρακτηριστικά του Είναι εν γένει, του Είναι *καθόλου*. Αυτό το δεύτερο βήμα δεν επιτεύχθηκε εντούτοις ποτέ. Από τα δύο Μέρη (Teile) που αναφέρονται στο ανωτέρω διάγραμμα, με το καθένα τους να περιλαμβάνει τρία Τμήματα (Abschnitte), δεν δημοσιεύθηκαν παρά μόνο τα δύο πρώτα Τμήματα του πρώτου Μέρους (σχηματικά: τα δύο από τα έξι αρχικά σχεδιασμένα Τμήματα, ή τα δύο έκτα ολόκληρου του έργου).

Οι λόγοι για αυτή την «αποτυχία» (όπως ο ίδιος ο Heidegger θα χαρακτηρίσει αργότερα το *ΕκΧ* σε μια επιστολή του) είναι πολλοί και ποικίλοι, εξακολουθώντας να απασχολούν και να διχάζουν τους μελετητές. Ήδη η διάκριση των δύο Μερών του έργου φανερώνει ότι η ανάλυση της ανθρώπινης ύπαρξης έχει εδώ διαχωριστεί από την αποδόμηση της φιλοσοφικής παράδοσης, αφού το Dasein αντιμετωπίζεται καταρχήν ως απαράλλακτη δομή, ως εξω-ιστορικό μέγεθος, και προσεγγίζεται στο πλαίσιο μιας ανιστορικής οντολογικής αναζήτησης. Εκλαμβάνοντας πλέον τη φιλοσοφία όχι ως αυτοερμηνεία της ύπαρξης, αλλά ως «επιστήμη», ο Heidegger δείχνει να παρασύρεται από έναν ιδιότυπο μεταφυσικό θεμελιωτισμό που αποβαίνει αδιέξοδος (βλ. και *ΤεΜ*, σ. 44-49) – κάτι που θα διαφανεί καθαρά το 1929, με σημαντικό σταθμό τη διάλεξη «Τι είναι μεταφυσική;» και τις περίφημες αναφορές της στο Μηδέν.

Παρόλη την «αποτυχία» του όλου σχεδίου, η «θεμελιώδης ανάλυση του Dasein» (I.1), μολονότι «προκαταρκτική», ήταν αρκετή για να καταστήσει το *ΕκΧ* ένα από τα σημαντικότερα φιλοσοφικά έργα του εικοστού αιώνα. Προσπάθεια του Heidegger είναι εδώ να διασπάσει τον κλοιό της θεωρίας και να συλλάβει τον άνθρωπο ως ένα ον που πρωτίστως πράττει. Η οντολογική γνώση («Είναι καθόλου») δεν είναι παρά απότοκος μιας πρωταρχικά πρακτικής σχέσης του Dasein με τα όντα που το περιβάλλουν. Η βασική μορφή αυτής της σχέσης έγκειται σε μια χρηστική γνώση, η οποία εξεικονίζεται με το περίφημο παράδειγμα του «σφυριού». Αν ζητούμενο είναι η κατανόηση (Verstehen), τότε το σφυρί κατανοείται όχι στο πλαίσιο μιας θεωρητικής ενατένισης ή κάποιων φυσικο-επιστημονικών προσδιορισμών, αλλά αποκλειστικά και μόνο κατά τη χρήση του, στο χέρι ενός επιδέξιου χρήστη: «το σφυρί σφυροκοπά». Η θεμελιώδης κατηγορία δεν είναι πλέον αυτή του «πράγματος» (Ding), αλλά εκείνη του «σκεύους» ή «εργαλείου» (Zeug), το οποίο προσδιορίζεται μέσα από την πρακτική χρήση του, τη λειτουργία και την αποστολή που καλείται να επιτελέσει. Το σφυρί σφυροκοπά, για να καρφώσει το καρφί, το οποίο με τη σειρά του θα συμβάλει στην ανέγερση ενός σπιτιού, το οποίο θα στεγάσει μια οικογένεια με τις ζωές και τους θανάτους, με προσδοκίες, επιτεύξεις και ματαιώσεις. Σημείο αναφοράς, εκκίνησης και κατάληξης παραμένει πάντοτε το Dasein· μόνο σε σχέση με αυτό αποκτούν τα όντα προσδιορισμό και νόημα, καθώς χωροθετούνται βάσει της λειτουργίας τους σε ένα ευρύτερο πλαίσιο που αποτελεί τον κόσμο (Welt) του κάθε Dasein. Ο κόσμος αυτός δεν είναι ένα ουδέτερο άθροισμα πραγμάτων, αλλά ένα αρθρωμένο πλαίσιο παραπομπών και συσχετίσεων των όντων που με περιβάλλουν, σε αναφορά πάντοτε με τον εαυτό μου· ο κόσμος είναι «κάθε φορά ο δικός μου κόσμος».

Τούτο δεν συνιστά έκπτωση στον σολιψισμό, στην άποψη δηλαδή ότι πραγματικά υπαρκτό είναι μόνο το Εγώ, ενώ ο εξωτερικός κόσμος δεν αποτελεί παρά περιεχόμενο της συνείδησής μου χωρίς ιδίαν υπόσταση. Στόχος του Heidegger είναι αντίθετα να αναδείξει το Dasein ως εξαρχής «Εν-τω-κόσμω-Είναι». Το ίδιο το ερώτημα για τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου αποδεικνύεται λανθασμένο, αφού κάθε φορά βρισκόμαστε ήδη «ριγμένοι» μέσα στον κόσμο, ανάμεσα στα όντα που μας περιβάλλουν και σχετίζονται με τον εαυτό μας. Ο κακόηχος νεολογισμός «ερριμμενότητα» (Geworfenheit) δηλώνει εδώ το γεγονός ότι το Dasein υπάρχει κάθε φορά «ριγμένο» σε μια συγκεκριμένη κατάσταση και περίσταση, χωρίς βέβαια να μπορεί να απαντηθεί το ερώτημα «από πού» ή «ποιος» μας έριξε σε αυτή. Σύστοιχο στοιχείο της «ερριμμενότητας» είναι η «προβολή» (Entwurf) του Dasein σε δυνατότητες που έχει, η σχέση που αναπτύσσει με αυτές και κυρίως η απόφασή του να τις πραγματώσει ή να τις αντιπαρέλθει. Σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη και με ολόκληρη τη φιλοσοφική παράδοση, για τον Heidegger η δυνατότητα, το «δυνάμει», έχει προβάδισμα έναντι της πραγμάτωσης, του «ενεργεία», αφού κάθε πραγμάτωση μιας δυνατότητας συνιστά συγχρόνως απόρριψη πολλών άλλων και με αυτή την έννοια μάς κάνει φτωχότερους.

Το δεύτερο Τμήμα του *ΕκΧ* θα εντάξει τους προσδιορισμούς του πρώτου στην προοπτική μιας τρισδιάστατης χρονικότητας, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην πιο

αυθεντική, «βέβαιη» και «ιδιαιτέρη», αλλά συγχρόνως «απροσδιόριστη» δυνατότητα: εκείνη του δικού μου θανάτου. Πρόκειται για το τμήμα του έργου (*ΕκΧ*, σ. 235-266) που προκάλεσε τη μεγαλύτερη εντύπωση και διαβάστηκε περισσότερο, ασκώντας και τη μεγαλύτερη επίδραση μέσω του γαλλικού υπαρξισμού. Λιγότερο θεαματική, αλλά φιλοσοφικά πιο παραγωγική και ενδιαφέρουσα, υπήρξε η επίδραση της χαϊντεγκεριανής έννοιας της κατανόησης στη φιλοσοφική ερμηνευτική, που αποτέλεσε ένα από τα σημαντικότερα φιλοσοφικά ρεύματα του εικοστού αιώνα. Η σύζευξη της ερμηνευτικής με την ανθρώπινη ύπαρξη στο πρώιμο έργο του Heidegger και η ανάδειξη του «κατανοείν» σε θεμελιώδες γίνεσθαι του Dasein στο *ΕκΧ* θα αποτελέσουν πηγή έμπνευσης για τον πιο προικισμένο μαθητή του, τον Hans-Georg Gadamer (Γκάνταμερ), και για το έργο-σταθμό *Αλήθεια και μέθοδος* (1960). Ιδιαίτερη σημασία αποκτά εδώ η κυκλική δομή της κατανόησης, που στον Heidegger περιγραφόταν ως διαρκής διάνυση ενός κύκλου από την «προκατανόηση» της ύπαρξης στο προς-κατανόησιν αντικείμενο και τανάπαλιν. «Η ερμηνεία δεν είναι ποτέ μια απροϋπόθετη σύλληψη ενός δεδομένου» (*ΕκΧ*, σ. 150), και «το αποφασιστικό είναι όχι να εξέλθουμε του κύκλου, αλλά να εισέλθουμε εντός του με ορθό τρόπο» (σ. 153). Στη φιλοσοφική ερμηνευτική του Gadamer, και υπό την αποφασιστική επήρεια του Hegel, ο ερμηνευτικός κύκλος θα μετασχηματισθεί: Ο πόλος της «προκατανόησης» δεν αποτελεί πλέον ιδιαίτερο περιεχόμενο ενός ατομικού Dasein, αλλά κοινή παράδοση και «επενεργό ιστορία» (*Wirkungsgeschichte*), η οποία έχει διαμορφώσει κάθε φορά εκ των προτέρων τον ορίζοντα της κατανόησής μας.

Η «στροφή» που πραγματοποιείται το 1929/30 συνίσταται σχηματικά σε μια θεαματική αντιστροφή της ερωματοθεσίας του φιλοσόφου. Ενώ στο *ΕκΧ* το Είναι και η οντολογία θεμελιώνονται στο Dasein και στη δική του αναζήτηση νοήματος, μετά τη στροφή ο άνθρωπος καλείται να «υπακούει» στα κελεύσματα ενός «Είναι», το οποίο υπερβαίνει την ανθρώπινη κατανόηση και εκφεύγει των ανθρώπινων χειρισμών. Η «στροφή» αποτελεί στην ουσία της μετάβαση από την οντολογία σε μια φιλοσοφία της ιστορίας, η οποία αναζητεί στην ιστορική κίνηση σημεία αποκάλυψης του γίνεσθαι μιας αλήθειας που βρίσκεται πάνω και πέρα από το ανθρώπινο ον και ενίοτε το καλεί να «συνομιλήσει» μαζί της. Η στροφή αυτή είναι σε ένα βαθμό ομολογή με τη μετάβαση από το *ΕκΧ* στη φιλοσοφική ερμηνευτική του Gadamer. Στο πλαίσιο της στοχαστικής διαδρομής του ίδιου του Heidegger, ωστόσο, η στροφή αυτή μπορεί να ιδωθεί και ως επι-στροφή στην πρώιμη θεαματική του φιλοσόφου, ως επιστροφή στην ιστορία (βλ. και *ΤεΜ*, σ. 57-60). Με αυτή την έννοια, η πορεία του φιλοσόφου εμφανίζει μια μάλλον ομαλή εξέλιξη, η οποία διακόπτεται από την «παρένθεση» της περιόδου 1925-29, καρπό της οποίας αποτέλεσε το ανολοκλήρωτο, αλλά τεράστιας εμβέλειας *ΕκΧ*.

Η ιστορία, κατά τον ύστερο Heidegger, είναι πρωτίστως η ιστορία της σκέψης, η ιστορία της φιλοσοφίας, η ιστορία της μεταφυσικής – και με αυτή την έννοια η ιστορία της «λήθης του Είναι». Μολονότι η μεταφυσική κάνει διαρκώς λόγο για το Είναι, στην πραγματικότητα δεν ασχολείται με αυτό, αλλά με τα επιμέρους όντα.

Ακριβώς δε το γεγονός ότι η μεταφυσική πιστεύει πως σχετίζεται με το Είναι, λησμονεί δηλαδή τη λήθη του, οδηγεί σε κορύφωση της λήθης και της σύγχρονης ασκειψίας, οδηγεί σε μια «λήθη της λήθης». Η ιστορία αυτής της ασκειψίας εκκινεί με την ίδια την εμφάνιση της φιλοσοφίας, στους προσωκρατικούς φιλοσόφους. Αν ο Heidegger στρέφεται όλο και πιο συχνά στην απαρχή της ελληνικής σκέψης, δεν το κάνει με στόχο μια δήθεν «επιστροφή» στους Προσωκρατικούς. Μια τέτοια πρόθεση δεν θα ήταν απλώς γελοία και ανέφικτη, αλλά θα αντέφασκε με την ίδια την ιστορικότητα της σκέψης. Στους Προσωκρατικούς ο Heidegger δεν αναζητεί τα φιλοσοφικά του είδωλα, αλλά τα πρώτα ίχνη της «λήθης του Είναι» και τους τρόπους, με τους οποίους αυτή ήδη εξαρχής άρχισε να επιβάλλεται. Αυτό που με την αμφιταλάντευση της σκέψης τους δείχνουν με καίριο τρόπο οι Προσωκρατικοί, αποκτώντας έτσι μια ιδιαίτερη θέση στο χαϊντεγκεριανό πάνθεο, είναι ότι η λήθη αυτή θα μπορούσε να έχει αποφευχθεί: η πορεία της σκέψης δεν ήταν αναγκαίο, ούτε μοιραία προκαθορισμένο, να λάβει τη μορφή της «λήθης του Είναι».

Τα δύο μεγάλα θέματα του Heidegger από τη δεκαετία του 1930 και μετά είναι η ποίηση και η τεχνική. Η δεύτερη αποτελεί τον νόμιμο κληρονόμο της παραδοσιακής μεταφυσικής, στο μέτρο που αφομοιώνει την προσήλωση στα όντα και την οδηγεί στις έσχατες συνέπειές της. Ουσία της σύγχρονης τεχνικής είναι η βούληση: όχι απλώς μια νιτσεική «βούληση για δύναμη», αλλά μια τυφλή «βούληση για βούληση», μια διαρκής συσσώρευση τεχνικής ισχύος που έχει πλέον χάσει από τον ορίζοντά της κάθε σκοπό, νόημα και ειδικό περιεχόμενο. Το μόνο που ενδιαφέρει αυτή την τεχνική, όπως ήδη τη μεταφυσική, είναι τα όντα: το μόνο που επιδιώκει είναι η καθολική κατίσχυση επί των όντων, ο έλεγχος και η διαχείρισή τους – ενίστε με έναν τρόπο που επιτρέπει να διαφανεί ο κίνδυνος της πλήρους καταστροφής τους.

Σε αντίθεση με τον Gadamer, που θα δει στη γλώσσα ένα πεδίο διαλόγου και εμφάνισης της αλήθειας, ο Heidegger εκλαμβάνει τη γλώσσα ως ένα ακόμη επακόλουθο της μεταφυσικής, ως έκφραση της προσήλωσής μας στα όντα και της αποξένωσής μας από το Είναι. Η αντίδρασή του δεν θα τον οδηγήσει βέβαια σε αφωνία και σιωπή, αλλά σε διερεύνηση του ίδιου του χαρακτήρα και των ορίων της γλώσσας. Το πεδίο που επιτρέπει μια τέτοια διερώτηση δεν είναι τόσο η φιλοσοφία όσο η ποίηση. Εδώ η γλώσσα δεν επιχειρεί να αναπαραστήσει μια εξωτερική πραγματικότητα, αλλά δημιουργεί η ίδια την πραγματικότητά της. Δεν είναι τυχαίο ότι ο ποιητής που ενέπνευσε και απασχόλησε τον Heidegger περισσότερο από κάθε άλλον ήταν ο Friedrich Hölderlin (Χαϊλντερλιν, 1770-1843): μια μορφή καθοριστική για τη γένεση του γερμανικού ιδεαλισμού, που όμως θα εγκαταλείψει τη φιλοσοφία, για να μεγαλουργήσει στην ποίηση, πριν βυθισθεί στο σκοτάδι της τρέλας. Αυτό που βρίσκει ο Heidegger στον Hölderlin είναι μια ποιητική γλώσσα αυτο-αναφορική, της οποίας μοναδικό αντικείμενο είναι η ίδια η ποίηση, ο ρόλος και η θέση, τα όρια και οι δυνατότητές της. Θέμα του ποιητή είναι η ίδια η ποίηση.

Σε όλες αυτές τις στοχαστικές του απόπειρες, ο Heidegger θα έχει διαρκή επίγνωση των δικών του ορίων και θα τα υποδηλώνει αδιάλειπτα. Αναφερόμενος στο

Είναι, δεν θα διατάσει άλλοτε να το διαγράψει χιαστί, άλλοτε να επιλέγει τη γραφή «Ήναι» (Seyn). Οι νεολογισμοί και οι (συχνά εκκεντρικές) ετυμολογήσεις λέξεων της αρχαίας Ελληνικής ή της Γερμανικής φανερώνουν την αγωνία μιας σκέψης που βρίσκεται σε διαρκή α-πορία: σε μια διαρκή διερώτηση, και με διαρκή επίγνωση της έλλειψης των μέσων ενός τέτοιου διαστοχασμού. Γι' αυτό και καίριο χαρακτηριστικό του Είναι στον ύστερο Heidegger, αυτό που μένει κοινό μέσα σε όλες τις μεταμορφώσεις και παραμορφώσεις του, είναι η ιδιότητά του να υπερβαίνει την ανθρώπινη σύλληψη, να προσδιορίζει μόνο του τους ιστορικούς τρόπους, με τους οποίους εμφανίζεται και αποκρύπτεται. Η α-λήθεια (Unverborgenheit) αποτελεί έτσι μια δυναμική σχέση αποκάλυψης και επικάλυψης που διέπει την ιστορική παρουσία του Είναι σε όλα του τα πεδία (φιλοσοφία, ποίηση, τέχνη, τεχνική). Μια σκέψη που έχει επίγνωση αυτής της κατάστασης δεν αντιπαρέρχεται την απόκρυψη, αλλά τη διαστοχάζεται: δεν φωτίζει, αλλά αποδέχεται το σκότος: δεν αναλαμβάνει πρωτοβουλίες, αλλά αναμένει σημάδια. Η υπενθύμιση της ανθρώπινης περατότητας και των ορίων του Λόγου αποτελεί διαρκές μέλημα της ύστερης σκέψης του Heidegger – όσο κι αν αυτή η υπενθύμιση δείχνει συχνά να λαμβάνει τη μορφή μιας αδιάλλακτης παραίτησης από τις δυνατότητες της έννοιας και του φιλοσοφικού Λόγου.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

GA **Heidegger, M.**, *Gesamtausgabe* [Άπαντα]. Frankfurt: Klostermann 1975 κ.ε.
[Για τους επιμέρους τόμους και για την πορεία της έκδοσης, βλ.
<http://www.klostermann.de/heidegger/gesamt.htm>]

ΕκΧ **Heidegger, M.**, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer ¹⁵1986.
[Οι παραπομπές αναφέρονται στη σελιδαρίθμηση της γερμανικής έκδοσης, η οποία εμφανίζεται στα περιθώρια τόσο της έκδοσης των Απάντων (GA 2) όσο και της ελληνικής μετάφρασης του Γ. Τζαβάρα: *Είναι και χρόνος*, 2 τόμοι. Αθήνα/Γιάννινα: Δωδώνη 1978-85.]

ΤεΜ **Heidegger, M.**, *Τι είναι μεταφυσική*; (Προλεγόμενα – μετάφραση – σχόλια: Π. Θανασάς). Αθήνα: Πατάκης 2000, ³2004.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Heidegger, M., *Επιστολή για τον «ανθρωπισμό»* (μτφρ.: Γ. Ξηροπαϊδης), Ροές, Αθήνα, 1987, ²2000.

Θανασάς, Π., «Ο Χάιντεγκερ και η ερμηνευτική», *Ίνδικτος*, τ. 15, 2001, σ. 137-76.

Θανασάς, Π. (επιμ.), «Αφιέρωμα στον Μάρτιν Χάιντεγκερ», *Υπόμνημα*, τ. 5, 2006.

Ξηροπαϊδης, Γ., *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα, 1995.

Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ., *Heidegger. Ο φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1991.