

Η ιστορία της μεταφυσικής λήθης του Είναι και η αποδόμηση

Η συστηματική ενασχόληση του Χάιντεγκερ με τους Προσωκρατικούς ξεκινάει στις αρχές της δεκαετίας του 1920 και διαρκεί έως τον θάνατό του. Πρώτο δείγμα της αποτελεί η πραγμάτευση του Παρμενίδη στις πανεπιστημιακές διαλέξεις του Θερινού Εξαμήνου του 1922.¹ στον Παρμενίδη είναι αφιερωμένο μεγάλο μέρος του τελευταίου βιβλίου που εξέδωσε ο φιλόσοφος,² καθώς και των πρακτικών των Τεσσάρων σεμιναρίων που εκδόθηκαν λίγο μετά τον θάνατό του.³ Είχαν μεσολαβήσει πολλαπλές αναμετρήσεις με τη σκέψη του Ηράκλειτου⁴ και του Αναξίμανδρου.⁵

1. Βλ. *Άπαντα (Gesamtausgabe) [GA]*, τόμ. 62, § 25.

2. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer 1969 (βλ. τώρα και *GA*, 14).

3. *Vier Seminare* (γαλλική έκδοση το 1976, γερμανική το 1977· βλ. τώρα *GA*, 15).

4. Από το 1926 (*GA*, 22, §§ 19-20) έως το περίφημο σεμινάριο του 1967 με τον Eugen Fink (*GA*, 15).

5. Κυρίως στις διαλέξεις του Θερινού Εξαμήνου 1941 (*GA*, 51) και στο κείμενο του 1946 «Η ρήση του Αναξίμανδρου», δημοσιευμένο στους *Δρόμους στο δάσος (Holzwege)*, τώρα *GA*, 5).

Το ενδιαφέρον του Χάιντεγκερ για αυτή την τριάδα στοχαστών δεν καθοδηγείται ποτέ από ένα ουδέτερο αρχαιογνωστικό ενδιαφέρον ούτε συνιστά μορφή επιφανειακής δοξογραφικής προσέγγισης, αλλά αποτελεί πτυχή ενός ευρύτερου εγχειρήματος συνολικής επερώτησης της ιστορίας της φιλοσοφίας — ενός εγχειρήματος που εκκινεί διαρκώς από το τώρα και επανέρχεται αδιαλείπτως σε αυτό. Μαζί με τον Χέγκελ, ο Χάιντεγκερ υπήρξε ο κατεξοχήν στοχαστής της ιστορικότητας. Αν θέμα, ζητούμενο και επιδίωξη της φιλοσοφίας είναι η αλήθεια, και για τους δύο αυτούς φιλοσόφους η αλήθεια δεν συνίσταται σε μια δέσμη προτάσεων που καλούνται να αποδώσουν ισομορφικά μια δεδομένη πραγματικότητα. Πραγματικό και για τους δύο είναι το ιστορικά παραχθέν, επομένως η φιλοσοφία βρίσκεται εξ αρχής στραμμένη σε έναν διάλογο με τους όρους και τις συνθήκες ιστορικής παραγωγής της πραγματικότητας: κατανοούμε τι είναι κάτι μόνο όταν κατανοήσουμε πώς και από πού προέκυψε.

Για τον Χέγκελ, η ιστορία είναι ιστορία του πνεύματος: για τον Χάιντεγκερ, είναι ιστορία του Είναι. Όπως η εγγελιανή έννοια του πνεύματος, έτσι και το χαϊντεγκεριανό Είναι δεν παραπέμπει σε ένα κρυφό Επέκεινα, ούτε επιτρέπει τη διάκριση μιας δήθεν κρυφής ουσίας του από τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται: αντίθετα, το ιστορικό Είναι δεν είναι τίποτε άλλο από την αλληλουχία των αποκαλύψεών του εντός της ιστορίας. Το Είναι είναι οι φανερώσεις του· και η γνώση του — ορθότερα: η σχέση του ανθρώπινου όντος με το Είναι — αποτελεί πτυχή του ίδιου του

Είναι, αφού αυτή η σχέση εκπορεύεται και προσδιορίζεται πρωτίστως από το Είναι και δευτερευόντως από τον ιστορικό άνθρωπο.

Δεν μπορούμε εδώ να παρακολουθήσουμε εγγύτερα το νήμα που συνδέει τις αντιλήψεις των δύο φιλοσόφων για την ιστορικότητα. Θα περιοριστούμε στην επισήμανση ότι, ενώ η ιστορικότητα του εγελιανού πνεύματος οδηγεί στη σταδιακή, αλλά εν τέλει πλήρη αυτοδιαύγασή του, η ιστορικότητα του Είναι δεν διέπεται από ένα αντίστοιχο, σαφώς θετικό πρόσημο· ενίοτε δε έχει κανείς την εντύπωση ότι, για τον Χάιντεγκερ, η κατάληξη και το τέλος αποτελούν σημεία όχι διαύγασης αλλά συσώρευσης της συσκότισης που επιφέρει η διευρυνόμενη απόσταση από την αυθεντικότητα της απαρχής. Η διαρκής αναμέτρηση του Χάιντεγκερ με την ιστορία είναι εν τέλει μια διαρκής αναμέτρηση με αυτή την εξαπλούμενη συσκότιση.

Η αναμέτρηση αυτή δεν λαμβάνει τη μορφή μιας ουδέτερης, αποστασιοποιημένης καταγραφής, ούτε εκπίπτει σε ένα ερμηνευτικά αδιάφορο (αλλά ιδιαίτερα διαδεδομένο στις μέρες μας) εγχείρημα διόρθωσης των «λαθών» που διέπραξαν στοχαστές του παρελθόντος. Αντίθετα, ο Χάιντεγκερ επιζητεί τον φιλοσοφικό διάλογο, ο οποίος μπορεί να είναι παραγωγικός μόνο ως μεθοδικά οργανωμένη σύμπλεξη εγγύτητας και απόστασης, θετικότητας και αρνητικότητας. Ήδη από το 1922 ο διάλογος αυτός οργανώνεται γύρω από την έννοια της *Destruktion*, της αποδόμησης. Η έννοια αυτή έχει μεν ενταχθεί στην τρέχουσα ιδιόλεκτο των ανθρωπιστικών επιστημών χάρη στη με-

θερμηνεία της από τον Ζακ Ντερριντά ως *déconstruction*, θεωρώ ωστόσο ότι πρέπει να διακριθεί από την τελευταία.⁶

Η χαιίντεγκεριανή «αποδόμηση» της ιστορίας της φιλοσοφίας δεν έχει το νόημα διαλυτικής παρέμβασης ή καταστροφικής εκμηδένισης. Δίπλα στην αρνητική πτυχή της μεθοδικά οργανωμένης κριτικής των σχηματισμών της φιλοσοφικής παράδοσης και της αυτονόμησης των φιλοσοφικών εννοιών, εμπεριέχει συγχρόνως μια θετική προσδοκία: την ιχνηλάτηση των ιστορικών διεργασιών παραγωγής των εννοιών μέσα από αυθεντικές εμπειρίες της ύπαρξης. Οι δύο αυτοί πόλοι αναδεικνύονται στο κομβικής σημασίας κείμενο του 1922 «Φαινομενολογικές Ερμηνείες στον Αριστοτέλη. Κατάδειξη της ερμηνευτικής κατάστασης»,⁷ ευρισκόμενοι εδώ σε πλήρη ισορροπία. Η ιστορική αποδόμηση περιγράφεται ως μια διπλή κίνηση, η οποία διαγράφει έναν κύκλο που μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος του περίφημου «ερμηνευτικού κύκλου» του *Εί-ναι και χρόνος* (§ 32). Αν θέλουμε να κατανοήσουμε τα α-

6. Εν όψει αυτής της αναγκαίας διάκρισης, έχω προτείνει την απόδοση της *déconstruction* ως «αποσύνθεσης»: βλ. M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*; Αθήνα: Πατάκης, 3η έκδοση, 2004 (Προλεγόμενα, μετάφραση, σχόλια: Π. Θανάσας). Στα Προλεγόμενα αυτής της έκδοσης (ΤεΜ) παραπέμπω τον αναγνώστη για μια περαιτέρω ανάπτυξη ή τεκμηρίωση σημείων αυτής της Εισαγωγής.

7. «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», δημοσιευμένο για πρώτη φορά το 1989· περιλήφθηκε εν τω μεταξύ και στον τόμο GA, 62, ενώ βρίσκεται υπό έκδοση και στην ελληνική.

ριστοτελικά κείμενα, σημειώνει ο φιλόσοφος, πρέπει προηγουμένως να θέσουμε το ερώτημα για τους όρους, τις προϋποθέσεις και το νόημα μιας τέτοιας ερμηνευτικής αναμέτρησης. Η «κατάδειξη» και διαύγηση της σύγχρονης «ερμηνευτικής κατάστασης» καλείται να παράσχει στην ερμηνεία μας την απαραίτητη «διαφάνεια», προσγράφοντας συγχρόνως την ενασχόληση με την ιστορία της φιλοσοφίας σε ένα «ζωντανό παρόν» (GA, 62, σσ. 345-347). Ακολούθως, αυτή η ιστορική αναδίφηση αναμένεται να μας παρουσιάσει μορφές φιλοσοφίας που συμπυκνώνουν μια αυθεντική εννόηση του βίου και της ύπαρξης, δίνοντάς μας τη δυνατότητα μιας «επανάληψής» τους.

Η κυκλική αυτή κίνηση δεσπόζει σε όλες τις μορφές και εκδοχές της αναμέτρησης του Χάιντεγκερ με τα φιλοσοφικά (αλλά και ποιητικά) κείμενα της κλασικής παράδοσης, ακόμα και όταν αυτές έχουν πάψει να αυτοχαρακτηρίζονται ως δείγματα «αποδόμησης». Τα κείμενα και οι δημιουργοί τους δεν ενδιαφέρουν στο πλαίσιο μιας δοξογραφικής θεώρησης ή σε αναζήτηση μιας «καθαρής» ιστορικής «αντικειμενικότητας», αλλά πάντοτε σε σχέση με εμάς, με το σήμερα, με τα δικά μας ερωτήματα: «Πάντοτε η κριτική της ιστορίας δεν είναι παρά κριτική του παρόντος» (GA, 62, σ. 350). Είναι προφανές ότι με αυτόν τον τρόπο ο Χάιντεγκερ υιοθετεί μία ακόμα πτυχή της εγγελιανής θεώρησης της ιστορικότητας: την υπέρβαση της διάκρισης μεταξύ «ιστορικής» και «συστηματικής» έρευνας: «Το φιλοσοφείν ως θεμελιώδης γνώση δεν είναι παρά η ριζική επιτέλεση του ιστορικού χαρακτήρα της γεγονι-

κότητας (Faktizität) της ύπαρξης —έτσι ώστε ιστορία και συστηματικότητα να καθίστανται για το φιλοσοφείν και εντός του εξίσου ξένα, και ο χωρισμός τους εξίσου περιπτώς» (GA, 61, σ. 111). Η διάκριση «ιστορίας της φιλοσοφίας» και «συστηματικής φιλοσοφίας» μπορεί να έχει τη χρησιμότητά της στο πλαίσιο ακαδημαϊκών περιχαρακώσεων, αλλά παρεμποδίζει και συσκοτίζει την άρθρωση μιας ζωντανής φιλοσοφικής προβληματικής. Αν η ιστορία της φιλοσοφίας θέλει να παραμένει κομμάτι της ίδιας της φιλοσοφίας και όχι να εκπίπτει σε ένα είδος ιστορίας των ιδεών, δεν μπορεί να αντιμετωπίζει το παρελθόν ως κάτι μακρινό και παρωχημένο, ως ξένο και άσχετο με τα δικά μας ερωτήματα· και αυτά τα ερωτήματα, από την πλευρά τους, δεν μπορούν όχι απλώς να απαντηθούν, αλλά ούτε καν να διατυπωθούν χωρίς τον διάλογο με τα κείμενα του παρελθόντος και την αναστοχαστική τροφοδότησή τους από τα επιχειρήματα που αυτά περιέχουν.

Ωστόσο, την περίοδο 1924-1930 ο Χάιντεγκερ δείχνει να εγκαταλείπει αυτή τη στάση, προσγράφοντας τη φιλοσοφική του αναζήτηση σε μια μορφή ανιστορικού θεμελιωτισμού που κορυφώνεται στο ημιτελές *Είναι και χρόνος* (1926/1927). Ήδη η αρχιτεκτονική αυτού του έργου, «εξορίζοντας» την ιστορική αποδόμηση στο (αδημοσίευτο) Δεύτερο Μέρος του, υποβάλλει την υποψία ότι η ανάλυση της ύπαρξης, του Dasein, η οποία καλείται να προετοιμάσει το έδαφος για την έγερση του ερωτήματος για το Είναι εν γένει, θα επιχειρηθεί όχι στο πλαίσιο μιας ιστορικής διερεύνησης, αλλά ως αναζήτηση μιας οιονεί απα-

ράλλακτης, ιστορικά άθικτης δομής.⁸ Η «στροφή» που θα ακολουθήσει μετά το 1930 θα έχει τον χαρακτήρα «επιστροφής» του φιλοσόφου στην ιστορικότητα και εκ νέου αναγνώρισης του πρωτείου της στη φιλοσοφική έρευνα και σκέψη.⁹

Η στροφή (Kehre) συνιστά μια θεαματική αντιστροφή της ερωτηματοθεσίας του φιλοσόφου, χωρίς όμως τούτο να αίρει ή να ακυρώνει τη συνέχεια της σκέψης του. Επανερμηνεύοντας διαρκώς τα κείμενα της περιόδου 1924-1930, ο ύστερος Χάιντεγκερ τονίζει διαρκώς και με επιμονή την πτυχή της συνέχειας, εντάσσοντάς τα σε μια διαδρομή η οποία διέπεται κατ' αυτόν από ενότητα και αδιατάρακτη συνοχή. Η «αυθεντική» αυτή ερμηνεία δεν είναι βέβαια ούτε δεσμευτική ούτε αναγκαστικά πειστική –και τούτο διότι τείνει να παραβλέψει τα αδιαμφισβήτητα στοιχεία της χαιντεγκεριανής αναθεώρησης. Μετά τη στροφή, το «Είναι» παύει να θεμελιώνεται στο Dasein-ύπαρξη και να συγκροτείται στο πλαίσιο της δικής του αναζήτησης νοήματος και κατανόησης. Πρόκειται πλέον για ένα «Είναι» του οποίου οι πολλαπλές τοποσημάνσεις θέτουν ενδεχομένως εν κινδύνω τον χαρακτηρισμό του ως

8. Και τούτο παρά την υπογράμμιση της ιστορικότητας ως ενός «τρόπου του Είναι του Dasein» (ΕκΧ, σ. 19) και της αφιέρωσης σε αυτήν μεγάλου τμήματος του δημοσιευμένου κειμένου (κεφ. ΙΙ, 5, §§ 72-77), αφού αυτή η ιστορικότητα εξετάζεται εδώ ως επιμέρους πτυχή του Dasein, χωρίς να αποτυπώνεται στο σύνολο της «αναλυτικής του Dasein» και χωρίς να τη δομεί συνολικά.

9. Πρβλ. και *ΤεΜ*, σσ. 57-60.

φιλοσοφικής έννοιας, αλλά συνθέτουν, πάντως, έναν κοινό νοηματικό παρονομαστή: σε όλα τα πεδία εμφάνισής του, φιλοσοφία και ποίηση, τέχνη ή τεχνική, αυτό το «Είναι» υπερβαίνει τον άνθρωπο και τη βούλησή του, παραμένει αστάθμητο και άδηλο, βρίσκεται εκτός του πεδίου ανθρωπινων χειρισμών: αντίθετα, είναι ο άνθρωπος που καλείται να υπακούει στα δικά του κελεύσματα και χειρισμούς.

Το «Είναι» δεν αποτελεί πλέον οντολογική έννοια, αλλά πεδίο εμφανίσεων της αλήθειας –και όλες αυτές οι εμφανίσεις λαμβάνουν χώρα εντός της ιστορίας. Η ιστορία διανοίγει το πεδίο της αλήθειας, και τίποτα δεν υπάρχει εκτός της ιστορικής κίνησης. Κεντρικό στοιχείο αυτής της ιστορικής εκτύλιξης είναι βέβαια ο φιλοσοφικός στοχασμός. Μετά τη «στροφή» του 1930, η *Destruktion* εμφανίζεται όλο και πιο σπάνια, δίνοντας σταδιακά τη θέση της στην υπέρβαση-*Überwindung* της μεταφυσικής και αργότερα στη (δυσμετάφραστη) *Verwindung*. Σε όλες αυτές τις εκδοχές, ωστόσο, παραμένει ενεργό και ζωτικό το πρόταγμα μιας ανάδρομης ιστορικής πορείας προς τις απαρχές της φιλοσοφικής μας παράδοσης, προκειμένου να την επανα-κατανοήσουμε συνολικά και να την αναδεχθούμε με έναν ριζικό τρόπο. Ενώ κατά τη δεκαετία του 1920 το σημείο κατάληψης αυτής της πορείας ήταν ο Αριστοτέλης, μετά τη στροφή, και ιδιαίτερα μετά το 1945, η έμφαση μετατοπίζεται στην αφετηρία των Προσωκρατικών.

Η αιτία αυτής της μετατόπισης πρέπει να αναζητηθεί σε μια άλλη μετατόπιση στη συγκριτική θέση και ισχύ

των δύο πόλων που είχαν εντοπισθεί στο πλαίσιο της αρχικής θεώρησης της Destruktion. Είχαμε επισημάνει ότι η αρνητικότητα της κριτικής και η θετικότητα της προσδοκίας που ενσωματώνεται στον ερμηνευτικό κύκλο εμφανίζονταν εκεί ισοβαρείς. Μετά τη στροφή, η ισορροπία αυτή διαταράσσεται, αφού προτεραιότητα έχει πλέον η κριτική της μεταφυσικής, ενώ η προσδοκία καθίσταται όλο και πιο αόριστη και μετατίθεται σε ένα άδηλο μέλλον. Η μεταφυσική για τον ύστερο Χάιντεγκερ δεν αποτελεί μια επιμέρους φιλοσοφική κατεύθυνση ή ένα δογματικό σύστημα, αλλά ένα αναγκαίο στάδιο της ιστορίας του Είναι, προσδιορίζοντας γενικά τον τρόπο με τον οποίο το Είναι εμφανίζεται εντός της φιλοσοφίας. Η καταστατική συνθήκη της μεταφυσικής στηρίζεται σε μια σύγχυση: Στους 25 αιώνες της δραστηριότητάς της, πιστεύει (και ισχυρίζεται) ότι θέτει το ερώτημα για το Είναι: στην πραγματικότητα, ωστόσο, θέτει το ερώτημα για το Είναι των όντων, και μάλιστα με έναν τρόπο που εκκινεί πάντοτε από τη σκοπιά των όντων και καταλήγει στο Είναι μόνο για να το συλλάβει και να το παραστήσει ως επιμέρους ον. Τι αναζητεί όμως ο Χάιντεγκερ στους Προσωκρατικούς, εκτείνοντας έως αυτούς το βεληνεκές της ανάδρομης αποδομητικής του ανάγνωσης, και μάλιστα επικεντρώνοντάς την ενίοτε σε αυτούς;

Ως προς την έκτασή της, η ιστορία δεν είναι παρά η ιστορία της δυτικής μεταφυσικής —δηλαδή μια χορεία μορφών αναπαραγωγής και εμβάθυνσης της μεταφυσικής σύγχυσης Είναι και όντων. Συγκροτείται ωστόσο ως ολό-

τητα μόνο χάρη στα δύο όρια που την προσδιορίζουν, και τα οποία ο Χάιντεγκερ χαρακτηρίζει ως «πρώτη απαρχή» (erster Anfang) και «άλλη απαρχή» (anderer Anfang). Ό,τι χαρακτηρίζουμε «ιστορία» κινείται ανάμεσα σε αυτές τις δύο απαρχές, των οποίων η θέση και η λειτουργία προφανώς διαφέρει. Η «πρώτη απαρχή» της προ-κλασικής Ελλάδας αποτελεί αντικείμενο περιγραφής, ενώ η μελλοντική προσδοκία της «άλλης απαρχής» (είναι φυσικό να) παραμένει αόριστη και δηλώνεται με εκφράσεις που, αν δεν θέλουν να αυτοαναιρεθούν, είναι διαρκώς αναγκασμένες να αυτοπεριορίζονται, ή ενίοτε και να εγκαταλείπουν το πεδίο της φιλοσοφικής έννοιας.

Οι δύο «απαρχές», αρχή και «τέλος» της ιστορίας, είναι αλληλένδετες. Η αφετηριακή «πρώτη απαρχή» γίνεται κατανοητή ως απαρχή μόνο μέσω εκείνου που εκπήγασε από αυτήν και που ολοκληρώνεται στην «άλλη απαρχή» ως κατάληξη και ολοκλήρωση της ιστορίας μας, και ενδεχομένως ως μετάβαση σε μιαν άλλη εποχή. Ας το επαναλάβουμε: Η διαρκής και επίμονη αναμέτρηση του Χάιντεγκερ με τους Προσωκρατικούς δεν αποτελεί ένα είδος αρχαιογνωστικής εμμονής, ούτε πρέπει ή μπορεί να κριθεί με τα μέτρα της φιλολογίας ή της διανοητικής ιστορίας. Ούτε βέβαια ο Χάιντεγκερ επιστρέφει στους Προσωκρατικούς θεωρώντας τους είδωλα της φιλοσοφικής του θεώρησης, με στόχο ακολούθως να τους μιμηθεί ή να τους αντιγράψει.

Υπάρχει μια ευρέως διαδεδομένη αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο Χάιντεγκερ βλέπει στους Προσωκρατικούς

το έτερον της μεταφυσικής, έναν προ-μεταφυσικό τρόπο σκέψης, τον οποίο επιθυμεί και ο ίδιος να αναγεννήσει. Πιστεύω ότι τα κείμενα που ακολουθούν αποτελούν χαρακτηριστικά τεκμήρια διάψευσης αυτής της διαδεδομένης πλάνης.¹⁰ Ο Χάιντεγκερ δεν συμεριζεται το παράγγελμα του Καρλ Πόππερ «πίσω στους Προσωκρατικούς!»·¹¹ μια προσδοκία «αναγέννησης» της προσωκρατικής φιλοσοφίας είναι όχι μόνο εγγενώς αδύνατη, αλλά και αντιφάσκει στη βαθιά επίγνωση της ιστορικότητας της σκέψης. Η *Wiederholung*, η χαϊντεγκεριανή «επανάληψη», δεν συνιστά μίμηση ή αντιγραφή, αλλά «εκ νέου ανάληψη» ενός ερωτήματος, δηλαδή επανερώτησή του, με την έμφαση σε εναλλακτικές απαντήσεις του, οι οποίες ωστόσο δεν διατυπώθηκαν μέχρι σήμερα. Και η «πρώτη απαρχή» (όπως και η δεύτερη) ενδιαφέρει ακριβώς επειδή, ως όριο του μεταφυσικού παρόντος, αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο του προσδιορισμού του.

10. Βλ. σ. 58: «Πουθενά δεν βρίσκουμε κάποιο ίχνος για το ότι οι Έλληνες στοχάστηκαν την ουσία της γλώσσας άμεσα με βάση την ουσία του Είναι»· σ. 87: «αφήνει στο ανείπωτο αυτό στο οποίο βασίζεται η ουσία της Αληθείας· [...] όλα αυτά παραμένουν —με τρόπο τόσο άμεσο, όσο και μια διασάφηση του αινιγματικού Ρήματος το αυτό— εκτός του κύκλου των πραγμάτων που είναι άξια στοχασμού· [...] αποσιωπάται η έκπτυξη της διπλότητας». Πρβλ. επίσης, μεταξύ πολλών άλλων σχετικών χωρίων, και *GA*, 5, σ. 176: «η αφετηρία της μεταφυσικής συμπίπτει με την αφετηρία της δυτικής σκέψης».

11. Βλ. το κείμενο «Back to the Presocratics», στον τόμο *Conjectures and Refutations*, London/New York: Routledge, 5η έκδοση, 1989, σσ. 136-165.

Επομένως, η προσωκρατική σκέψη μάς ενδιαφέρει, όχι επειδή είναι προ-μεταφυσική, αλλά ακριβώς επειδή είναι ήδη μεταφυσική —ή, ακριβέστερα, επειδή συνιστά το αποφασιστικό βήμα μετάβασης στη μεταφυσική σύλληψη του Είναι. Συγχρόνως, ως μεταβατική, η προσωκρατική σκέψη μάς επιτρέπει περισσότερο από κάθε άλλη περίοδο και φάση της ιστορίας της μεταφυσικής να διαστοχασθούμε τις δυνατότητες και τη μορφή μιας σκέψης που θα μπορούσε να έχει βαδίσει σε μια διαφορετική οδό. Δεν πρόκειται, βέβαια, για υποθετικό ερώτημα που μας απασχολεί χάριν περιεργείας, ή για ένα διανοητικό παίγνιο στερούμενο σημασίας: η αναδίφηση των κρυμμένων, μη πραγματοποιημένων δυνατοτήτων της προσωκρατικής απαρχής έχει καθοριστική σημασία για το τώρα, καθώς αφενός συμπροσδιορίζει το ίδιο του μεταφυσικού παρόντος, ενώ αφετέρου αποτελεί αποφασιστική προϋπόθεση της προετοιμασίας για το ενδεχόμενο της «άλλης απαρχής».

Από τον Παρμενίδη έως τον Νίτσε, πάντως, η μεταφυσική αναφορά στο Είναι συνιστά μια μακρά πορεία εμπέδωσης της λήθης του Είναι. Η λήθη αυτή δεν είναι κάτι που πρέπει να καταγγείλουμε ή να διορθώσουμε, αλλά αποτελεί στοιχείο της ίδιας της αλήθειας, της Unverborgenheit ως α-λήθειας —αποτελεί έναν τρόπο εμφάνισης του ίδιου του Είναι. Ανταποκρινόμενη σε αυτή την α-λήθεια, και ήδη από την απαρχή της, η μεταφυσική προσλαμβάνει το Είναι (Sein) ως παρείναι (Anwesen), το Είναι των όντων ως παρουσία των παρόντων. Σε αυτή τη σύλληψη αποτυπώνεται η σχέση του Είναι με τον χρόνο, δηλαδή (για

τον Χάιντεγκερ μετά τη στροφή) η εκτύλιξη του Είναι ως ιστορίας. Συγχρόνως, όμως, αυτή η ίδια σύλληψη εμπειρέχει την προσκόλληση στη διάσταση του παρόντος εις βάρος του παρελθόντος και του μέλλοντος, την αδιαφορία για το μη εμφανιζόμενο, για ό,τι αποσύρεται ή αποκρύπτεται. Η μεταφυσική της παρουσίας λησμονεί την αλήθεια του Είναι ως συμπλοκή και αλληλουχία παρουσίας και απουσίας, φανέρωσης και απόκρυψης· επικεντρώνεται στα όντα, και ειδικότερα στα παρόντα όντα, εκπονεί στρατηγικές βεβαιωτικές της ύπαρξης και του ελέγχου τους, και ετοιμάζει τη μετάβαση στον καταναλωτικό χειρισμό τους μέσω της σύγχρονης τεχνικής.¹²

Ενόψει αυτής της κατάστασης, ο φιλοσοφικός στοχασμός δεν επιδιώκει πρωτότυπες θεωρήσεις ούτε επιχειρεί νέες επινοήσεις. Η έξοδος από τη μεταφυσική, επαναλαμβάνει ο Χάιντεγκερ, δεν είναι ζήτημα απόφασης, αλλά ανταπόκρισης του στοχασμού σε ένα «νεύμα» που δεν θα προέλθει από αυτόν (αλλά από το ίδιο το «Είναι», δηλαδή από έναν ορίζοντα που υπερβαίνει τις ατομικές ή συλλογικές μας βουλήσεις και επιθυμίες, που δεν καθορίζεται από εμάς αλλά μάλλον μας καθορίζει). Ζητούμενο δεν είναι να σκεφτούμε νέα πράγματα, αλλά να ξανασκεφτούμε επαναληπτικά τα παλαιά. Και τούτο όχι αναγκαστικά με την έννοια της διατύπωσης ενός αιτήματος «υπέρβασης της μεταφυσικής», το οποίο με τη σειρά του αποδεικνύε-

12. Βλ. χαρακτηριστικά *ΤεΜ*, σσ. 94-95 και Σχόλια 67 και 84. Πρβλ. επίσης τη «διάλεξη των Αθηνών» με τίτλο «Η καταγωγή της τέχνης και ο προσορισμός της σκέψης». *Υπόμνημα*, 5 (2006), σσ. 19-32.

ται εν τέλει παραπλανητικό: «Γι' αυτό και χρειάζεται να αφήσουμε την υπέρβαση, να αποθέσουμε τη μεταφυσική στον εαυτό της».¹³ Η Überwindung-υπέρβαση θα δώσει σταδιακά τη θέση της στη Verwindung: σε ένα είδος συμβίωσης, όπως π.χ. με μιαν ασθένεια, η οποία δεν μας καταβάλλει και δεν μας εξοντώνει, αλλά την ξεπερνάμε μαθαίνοντας να ζούμε μαζί της.

Η πρώτη απαρχή των Προσωκρατικών κατέχει μια εξέχουσα θέση σε αυτή τη διαρκή αναμέτρηση του Χάιντεγκερ με την ιστορία της μεταφυσικής, και τα τρία κείμενα που ακολουθούν μια εξέχουσα θέση σε αυτή την επικέντρωση. Πρόκειται για κείμενα που παρουσιάστηκαν αρχικά ως διαλέξεις την περίοδο 1943-1952,¹⁴ για να ενταχθούν το 1954 στον τόμο *Διαλέξεις και δοκιμές*.¹⁵ Στο πρώτο από αυτά, ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να αναδείξει ως αρχέγονο νόημα του ηρακλείτειου λέγειν τη «συγκομίζουσα απόθεση και μόνο τούτο», ενώ η λεκτική διατύπωση δεν

13. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer 1967, σ. 25.

14. Ο «Λόγος» εκφωνήθηκε για πρώτη φορά στη Βρέμη το 1951, ενώ συνδέεται και με τις πανεπιστημιακές διαλέξεις του Θερινού Εξαμήνου 1944 «Λογική. Η ηρακλείτεια διδασκαλία περί Λόγου» (GA, 55). Η «Μοίρα» αποτελούσε μέρος της διάλεξης του 1951-1952 *Was heist Denken?* (Τι επιτάσσει η σκέψη;), χωρίς να δημοσιευθεί στον ομώνυμο τόμο. Η «Αλήθεια» αποτελούσε μέρος της διάλεξης του 1944 (GA, 55).

15. *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Neske. Ο τόμος εν τω μεταξύ επανεκδόθηκε και στο πλαίσιο των *Απάντων* (GA, 7). Η σχετική αυτονομία των τριών κειμένων υποδηλώνεται και από το γεγονός ότι, τόσο στην πρώτη έκδοση όσο και στα *Άπαντα*, εμφανίζονται ομαδοποιημένα ως διακριτό τρίτο μέρος του τόμου.

είναι παρά έκφραση αυτής της πρωτογενούς συλλεκτικής συγκομιδής των όντων και της απόθεσής τους στο ενιαίο πεδίο της παρουσίας. Στο δεύτερο, η δυσχερής ταυτότητα Νοείν και Είναι στο περίφημο τρίτο απόσπασμα του Παρμενίδη και η «διπλότητα» της ονοματικής και ρηματικής πτυχής του εόντος¹⁶ παρουσιάζονται εν τέλει, μετά από μια σειρά εξαιρετικά βαθυστόχαστων αναλύσεων, ως ιστορικές εκφράσεις μιας «Μοίρας» που διέπει το Είναι στο πλαίσιο μιας μεταφυσικής της παρουσίας. Στο τρίτο κείμενο, οι περιοχές της φύσεως και του λόγου χωροθετούνται στο πεδίο μιας αρχέγονης αλήθειας που δεν έχει ακόμα εκπέσει σε «βεβαιότητα», αλλά διατηρεί τον χαρακτήρα της ως δυναμικής συναρμογής αποκάλυψης και απόκρυψης.

Ο αναγνώστης που έχει κάποια εξοικείωση με τα κείμενα των Προσωκρατικών είναι πιθανό να εκπλαγεί με την ιδιορρυθμία των χαιίντεγκεριανών προσεγγίσεων, που φαίνονται να επιβεβαιώνουν τη μομφή της «ερμηνευτικής βίας». Ο ίδιος ο φιλόσοφος, βέβαια, δεν θα εκλάμβανε μια τέτοια διαπίστωση ως μομφή. Επιδίωξή του εδώ δεν είναι να συνομιλήσει με τη φιλολογική έρευνα, αλλά να φέρει στο φως κρυφές δυνατότητες του πρώιμου φιλοσοφικού στοχασμού: «Στον σημερινό στοχασμό έχει ανατεθεί να στοχαστεί αυτό που στοχάστηκαν οι Έλληνες με ακόμα ελ-

16. Βλ. γι' αυτά τα θέματα και Π. Θανασιάς, *Ο πρώτος «δευτερος πλους»*. *Είναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 1998.

ληνικότερο τρόπο. Και να κατανοήσει έτσι τους Έλληνες καλύτερα απ' ό,τι οι ίδιοι κατανόησαν τον εαυτό τους».¹⁷ Με αυτή την έννοια, τα κείμενα που ακολουθούν δεν μπορούν (ούτε φιλοδοξούν) να αποτελέσουν ένα είδος εισαγωγής στην προσωκρατική σκέψη. Αποτελούν όμως δείγματα της συμβολής του Χάιντεγκερ στην αναβίωση του ενδιαφέροντος για αυτή τη σκέψη, καθώς και της αποφασιστικής ώθησης που έδωσε στην ερευνητική προσέγγιση αυτής της περιόδου κατά τις τελευταίες δεκαετίες.

Θεσσαλονίκη, Φεβρουάριος 2009

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΘΑΝΑΣΑΣ

17. *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen: Neske 1959, σ. 134. Προς αποφυγήν «ελληνολατρικών» παρερμηνειών, σπεύδουμε να παραπέμψουμε και στην εξής επισήμανση: «Στον τρόπο του λέγειν μας, 'ελληνικό' δεν σημαίνει μια λαϊκή ή εθνική, πολιτισμική ή ανθρωπολογική ιδιαιτερότητα: ελληνικό είναι το πρώιμο της μοίρας, με τη μορφή της οποίας το ίδιο το Είναι φωτίζεται εντός των όντων» (GA, 5, σ. 336).